Vous trouverez sur ce document les textes intégraux de tous les documents cités dans les fiches de théologie dogmatique de ce site, ainsi que d'autres textes et documents doctrinaux (Conciles, Encycliques récentes, CDF) et théologiques (CTI).

Symbole " *Quicumque* ", dit d'Athanase. ... 3
1er concile de **NICEE** ... 4
1er concile de **CONSTANTINOPLE** ... 5
Concile de Rome ... 6
Concile de Carthage ... 9
Concile d'**EPHESE** ... 11
Formule d'union entre Cyrille d'Alexandrie et les évêques de l'Eglise d'Antioche (433) ... 14
« Tome à Flavien » du pape Léon le Grand ... 15
Concile de **CHALCEDOINE** ... 19
2ème concile d'Orange (529) ... 20
Concile de Florence (1439-1445) : bulles *"Laetentur caeli"*(1439); *"Exsultate Deo"* (1439); *"Cantate Domino"* (1442) ... 28
Concile de **TRENTE** (1545 - 1563) ... 35

Concile Vatican I

Dei Filius (1870) ... 67
Pastor Aeternus (1870) ... 73

Encyclique de Pie XII

Mystici Corporis Christi (1943) ... 77
Divino Afflante Spiritu (1943) ... 104
Humani Generis (1950) ... 115
Fidei Donum (1957) ... 123

Encyclique de Jean XXIII

Pacem in Terris (1963) ... 132

Concile Vatican II

Dei Verbum ... 152
Gaudium et Spes ... 160
Sacrosanctum Concilium ... 210
Unitatis Redintegratio ... 269
Nostra Aetate ... 281
Dignitatis Humanae ... 286
Ad Gentes ... 296
Presbyterorum Ordinis ... 321
Christus Dominus ... 343
Orientalum Ecclesiarum ... 360

Encyclique de Paul VI

Ecclesiam Suam (1964) ... 368
Mysterium Fidei (1965) ... 388
Populorum Progressio (1967) ... 397
Sacerdotalis Caelibatus (1967) ... 414
Humanae Vitae (1968) ... 434

Encyclique de Jean Paul II

Redemptor Hominis (1979) ... 444

Dives in Misericordia (1980) ... 466
Laborem Exercens (1981) ... 484
Slavorum Apostoli (1985) ... 508
Dominum et Vivificantem (1986) ... 520
Redemptoris Mater (1987) ... 561
Sollicitudo Rei Socialis (1988) ... 586
Redemptoris Missio (1990) ... 615
Veritatis Splendor (1993) ... 684
Evangelium Vitae (1995) ... 728
Ut Unum Sint (1995) ... 778
Fides et Ratio (1998) ... 806
Ecclesia de Eucharistia (2003) ... 848

Encyclique de Benoit XVI

Deus Caritas Est (2006) ... 870
Spe Salvi (2007) ... 888
Caritas in Veritate (2009) ... 908

Encyclique de François

Lumen Fidei (2013) ... 943
Laudato Si (2015) ... 963

Documents de la Commission Théologique Internationale

Réflexions sur les buts et les méthodes (1969) ... 1015
Le Sacerdoce Catholique (1970) ... 1017
L'unité de la foi et le pluralisme théologique (1972) ... 1018
La morale chrétienne et ses normes (1974) ... 1020
Magistère et Théologie (1975) ... 1031
Promotion humaine et Salut chrétien (1976) ... 1035
La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) ... 1045
Questions choisies de Christologie (1979) ... 1057
Théologie, Christologie et Anthropologie (1981) ... 1069
La Réconciliation et la Pénitence (1982) ... 1079
Dignité et Droits de la Personne Humaine (1983) ... *1093*
Thèmes choisis d'Ecclésiologie (1984) ... 1104
La Conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission (1985) ... 1124
Foi et inculturation (1988) ... 1131
L'interprétation des dogmes (1989) ... 1143
Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie (1992) ... 1162
Le Dieu Rédempteur : Questions choisies (1995) ... 1188
Le Christianisme et les religions (1997) ... 1219
*Mémoire et réconciliation : l'église et les fautes du passé (2000)** ... 1242
*Le diaconat : évolution et perspectives (2003) ** ... 1266
*Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004)** ... 1318
*L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême (2007)** ... 1336
*À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle (2009)** ... 1363
La Théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères (2012) ... 1394
Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence (2014) ... 1421
Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église (2014) ... 1448

Documents de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi

« *Persona Humana* » sur certaines questions d'éthique sexuelle ... 1478
« *Pastoralis Actio* » sur le baptême des petits enfants ... 1486
« *Dignitatis Personae* » sur certaines questions de bioéthique ... 1495
« *Dominus Iesus* » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise ... 1511
« *Donum Veritatis* » sur la Vocation ecclésiale du Théologien ... 1524

Documents de la Commission Biblique Pontificale

Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte (2014) ... 1535

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur - 1700e anniversaire du concile oecuménique de Nicée 325-2025 - 1700e anniversaire du concile œcuménique de Nicée 325-2025. ... après 1613

Symbole ." Quicumque ", dit d'Athanase.

(probable origine entre 430 et 500 dans le Sud de la France?)

(1) Quiconque veut être sauvé, doit avant tout tenir la foi catholique : (2) celui qui ne la garde pas intègre et inviolée ira, sans aucun doute, à sa perte éternelle.
(3) Or la foi catholique consiste en ceci : nous vénérons un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, (4) sans confondre les personnes ni diviser la substance : (5) autre en effet est la personne du Père, autre celle (la personne) du Fils, autre celle (la personne) de l'Esprit Saint ; (6) mais le Père, le Fils et l'Esprit Saint ont une même divinité, une gloire égale, une même éternelle majesté.
(7) Comme est le Père, tel est le Fils, tel (aussi) l'Esprit Saint : (8) incréé est le Père, incréé le Fils, incréé l'Esprit Saint ; (9) immense est le Père, immense le Fils, immense l'Esprit Saint : (10) éternel est le Père, éternel le Fils, éternel l'Esprit Saint ; (11) et cependant ils ne sont pas trois éternels, mais un seul éternel ; (12) ni non plus trois incréés, ni trois immenses, mais un seul incréé (immense) et un seul immense (incréé). (13) De même tout-puissant est le Père, tout-puissant le Fils, tout puissant l'Esprit Saint ; (14) et cependant ils ne sont pas trois tout-puissants, mais un seul tout- puissant. (15) Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit Saint est Dieu ; (16) et cependant ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. (17). Ainsi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, l'Esprit Saint est Seigneur; (18) et cependant ils ne sont pas trois Seigneurs, mais il y a un seul Seigneur : (19) car de même que la vérité chrétienne nous commande de confesser chacune des personnes en particulier comme Dieu et Seigneur, (20) de même la religion catholique nous interdit de dire qu'il ya trois dieux ou trois seigneurs.
(21) Le père n'a été fait par personne, ni créé, ni engendré ; (22) le Fils est du Père seul, non pas fait, ni créé, mais engendré ; (23) l'Esprit Saint est du Père et du Fils, non pas fait, ni créé, ni engendré, mais il procède. (24) Donc un seul Père, non pas trois Pères ; un seul Fils, non pas trois Fils, un seul Esprit Saint, non pas trois Esprits Saints. (25) Et dans cette Trinité rien n'est antérieur ou postérieur, rien n'est plus grand ou moins grand, (26) mais toutes les trois personnes sont coétemelles et coégales, (27) si bien qu'en tout, comme il a déjà été dit plus haut, on doit vénérer aussi bien l'unité dans la Trinité que la Trinité dans l'unité (28) Celui donc qui veut être sauvé doit penser cela de la Trinité.

(29) Mais il est nécessaire au salut éternel de croire fidèlement aussi en l'incarnation de notre Seigneur Jésus Christ. (30) C'est donc la foi droite que de croire et de confesser que notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, est Dieu et homme (aussi bien Dieu qu'il est également homme) : (31) il est Dieu, engendré de la substance du Père avant les siècles, et homme né de la substance de la mère dans le temps ; (32) Dieu parfait, homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'une chair humaine ; (33) égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité ; (34) bien qu'il soit Dieu et homme, il n'y a pas cependant deux Christ, mais un seul Christ ; (35) un, non pas parce que la divinité s'est changée en chair (dans la chair), mais parce que l'humanité a été assumée en Dieu ; (36) un absolument, non par un mélange de substance, mais par l'unité de personne. (37) En effet de même que l'âme raisonnable et le corps font un homme un, de même Dieu et l'homme font un seul Christ. (38) Il a souffert pour notre salut, il est descendu aux enfers, le troisième jour il est ressuscité des morts, (39) il est monté aux cieux, il siège à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts. (40) A sa venue tous les hommes ressusciteront avec (dans) leurs corps et rendront compte chacun de leurs actes ; (41) ceux qui ont bien agi iront dans la vie éternelle, mais ceux qui auront mal agi, au feu éternel. (42) Telle est la foi catholique : si quelqu'un ne la croit pas fidèlement et fermement, il ne pourra être sauvé.

1er concile de NICEE (1er oecuménique)

19 juin-25 août 325

Profession de foi de Nicée, 19 juin 325.
Version grecque
Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles,
et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu,
engendré du père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre,
qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts,
et en l'Esprit Saint.

Version latine

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles.
Et en notre seul Seigneur, Jésus Christ le Fils de Dieu,
né du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, né, non pas créé, d'une unique substance avec le Père (ce qu'en grec on appelle homoousios), par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre,
qui à cause de notre salut.est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté au cieux, viendra juger le vivants et les morts.
Et en l'Esprit Saint.

Version grecque

Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'avoir été engendré, il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas "ou d'une autre hypostase ou substance, ou qui affirment que le Fils de Dieu est créé ou susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.

Version latine

Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'être né il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas ", ou qui disent que Dieu est d'un autre substance ou essence ou qu'il est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.

1er concile de CONSTANTINOPLE (2e concile Oecuménique)

mai-30 juillet 381

Profession de foi de Constantinople.

(Version grecque)
Nous croyons en un seul , Dieu Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, qui a été engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ;
qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu des cieux, s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie et s'est fait homme ; a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert et a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures et est monté aux cieux, siège à la droite du Père et reviendra en gloire juger les vivants et les morts : et son Règne n'aura pas de fin ;
et en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié, qui a parlé par les prophètes : en une seule sainte Eglise, catholique et apostolique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés ; nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen.

(Version latine)
Je crois en un seul Dieu Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles.
Et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, et né du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ;
qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu des cieux, s'est incarné de l'Esprit Saint de la Vierge Marie et s'est fait homme ; il a même été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert et a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures et est monté au ciel ; il siège à la droite du Père et reviendra en gloire juger les vivants et les morts ; et son Règne n'aura pas de fin.
Et en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père et du Fils, qui avec le Père et le Fils est également coadoré et coglorifié, qui a parlé par les prophètes. Et en une seule sainte Eglise catholique et apoostolique. Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen

Canons, 9 juillet 381.

Condamnation de diverses hérésies

1. Ne pas abroger la foi des 318 Pères réunis à Nicée en Bithynie, mais que celle-ci demeure en vigueur : et anathématiser toute hérésie : particulièrement celle des Eunomiens, c'est à dire des Anoméens, celle des Ariens ou Eudoxiens, celle des Semi-Ariens ou Pneumatomaques, celle des Sabelliens, celle des Marcelliens, celle des Photiniens et celle des Apollinaristes.
2. Que les évêques d'un diocèse n'interviennent pas dans les Eglises qui leur sont étrangères ni ne mettent de désordre dans les Eglises, mais que, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre seulement les affaires de l'Egypte, les évêques de l'Orient, seulement celles du diocèse oriental, en maintenant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Eglise d'Antioche ; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l' Asie, ceux du Pont, seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace, seulement celles de la Thrace. S'ils ne sont pas appelés, les évêques ne sortiront pas de leur diocèse pour imposer les mains ou pour d'autres fonctions ecclésiastiques. Si on observe ce canon, il est clair que le synode de l'éparchie est compétent dans son éparchie, selon les déterminations de Nicée. Quant aux Eglises de Dieu qui sont parmi les peuples barbares, il convient qu'elles soient administrées selon la coutume mise en vigueur par les Pères.
3. L'Evêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome.
4. A propos de Maxime le Cynique et des désordres qui, à cause de lui, se sont produits à Constantinople, (nous déclarons) que Maxime n'a jamais été et qu'il n'est pas évêque, ni que ceux qu'il a ordonnés à quelque degré du clergé ne l'ont été ; tout ce qui a été fait à son égard ou qu'il a fait lui-même est sans valeur.

Concile de ROME. 382.

a) " Tomus Damasi " ou profession de foi à l'évêque Paulin d'Antioche,

Trinité et Incarnation

Parce que après le concile de Nicée a surgi cette erreur, et que certains osèrent dire d'une bouche sacrilège que l'Esprit Saint a été fait par le Fils :

(1) Nous anathématisons ceux qui ne proclament pas en toute liberté qu'il possède une seule puissance, une seule substance avec le Père et le Fils.

(2) Nous anathématisons aussi ceux qui suivent l'erreur de Sabellius, en disant que le Père est le même que le Fils.

(3) Nous anathématisons Arius et Eunomius qui, égaux en impiété quoique différents dans leurs paroles, affirment que le Fils et le Saint- Esprit sont des créatures.

(4) Nous anathématisons les macédoniens qui, issus de la racine d'Arius, n'ont pas modifié la perfidie mais seulement le nom.

(5) Nous anathématisons Photin qui renouvelle l'hérésie d'Ebion et qui professe que le Seigneur Jésus Christ est seulement de Marie.

(6) Nous anathématisons ceux qui affirment deux Fils, existant l'un avant les siècles, et l'autre après l'assomption de la chair de la Vierge.

(7) Nous anathématisons ceux qui disent que le Verbe de Dieu a habité dans une chair humaine à la place d'une âme raisonnable spirituelle, parce que le Fils et Verbe de Dieu n'a pas été dans son corps à la place d'une âme raisonnable et spirituelle, mais c'est notre âme (raisonnable et spirituelle) que, sans péché, il a prise et sauvée.

(8) Nous anathématisons ceux qui affirment que le Verbe, le Fils de Dieu, est une extension ou une contraction, et séparé du Père, sans substance, et qu'il aura une fin.

(9) Ceux aussi qui sont allés d'Eglise en Eglise, nous les tenons pour exclus de la communion avec nous jusqu'à ce qu'ils soient retournés dans les cités où ils ont été établis d'abord. Et si quelqu'un, lorsqu'un autre a émigré, a été ordonné à sa place de son vivant, celui qui a quitté sa cité sera sans dignité sacerdotale jusqu'au moment où son successeur reposera dans le Seigneur.

(10) Si quelqu'un ne dit pas que le Père est toujours, que le Fils est toujours, que le Saint-Esprit est toujours, il est hérétique.

(11) Si quelqu'un ne dit pas que le Fils est né du Père, c'est- à-dire de sa substance divine, il est hérétique.

(12) Si quelqu'un ne dit pas que le Fils de Dieu est vrai Dieu, comme son Père est vrai Dieu, qu'il peut tout, qu'il sait tout et qu'il est égal au Père, il est hérétique.

(13) Si quelqu'un dit que le Fils, quand il était sur la terre dans la chair, n'était pas avec le Père aux cieux, il est hérétique.

(14) Si quelqu'un dit que dans la souffrance de la croix c'est Dieu qui ressentait la douleur, et non la chair et l'âme dont le Christ, Fils de Dieu, s'était revêtu - la forme d'esclave qu'il avait prise, comme dit l'Ecriture (voir Ph 2,7) il est dans l'erreur.

(15) Si quelqu'un ne dit pas qu'il siège à la droite du Père dans la chair dans laquelle il viendra juger les vivants et les morts, il est hérétique.

(16) Si quelqu'un ne dit pas que l'Esprit Saint est vraiment et proprement du Père comme le Fils, qu'il est de la substance divine et qu'il est vrai Dieu, il est hérétique.

(17) Si quelqu'un ne dit pas que le Saint-Esprit peut tout qu'il sait tout, qu'il est partout, comme le Fils et le Père il est hérétique.

(18) Si quelqu'un dit que le Saint-Esprit est une créature ou qu'il a été fait par le Fils, il est hérétique.

(19) Si quelqu'un ne dit pas que le Père a fait toutes choses, c'est-à-dire, les visibles et les invisibles, par le Fils et le Saint-Esprit, il est hérétique.

(20) Si quelqu'un ne dit pas que le Père, le Fils et le Saint Esprit ont une seule divinité, un seul pouvoir, une seule majesté, une seule puissance, une seule gloire et souveraineté, un seul Royaume, une seule volonté et une seule vérité il est hérétique.

(21) Si quelqu'un ne dit pas que sont vraies les trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'elles sont égales, toujours vivantes, contenant toutes les choses visibles et invisibles, puissantes sur tout, jugeant tout, vivifiant tout créant tout, conservant tout, il est hérétique.

(22) Si quelqu'un ne dit pas que le Saint-Esprit doit être adoré par toute créature, comme le Fils et le Père, il est hérétique.

(23) Si quelqu'un pense de façon juste à propos du Père et du Fils, mais ne pense pas de façon juste à propos de l'Esprit, il est hérétique, parce que tous les hérétiques qui pensent mal au sujet du Fils de Dieu et de l'Esprit Saint se trouvent dans l'impiété des juifs et des païens,

(24) Si quelqu'un, en disant que le Père est Dieu, que son Fils est Dieu et que le Saint-Esprit est Dieu, partage, et veut dire ainsi des dieux et non pas Dieu, à cause de l'unique divinité et puissance, que nous croyons et savons appartenir au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; s'il excepte le Fils ou l'Esprit Saint, en estimant que seul le Père doit être dit Dieu, et que c'est ainsi qu'il croit en un seul Dieu, il est hérétique en tous ces points ; il est même juif. Car le nom de dieux a été disposé et donné par Dieu à tous les anges et à tous les saints.
Mais pour le Père, le Fils et l'Esprit Saint, leur unique et égale divinité fait que ce n'est pas l'appellation de dieux, mais de Dieu, qui nous est montrée et indiquée pour que nous y croyions. Car nous sommes baptisés uniquement dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint et non pas au nom des archanges ou des anges, comme les hérétiques ou les juifs ou même les païens insensés.

Tel est le salut des chrétiens : croyant à la Trinité, c'est-à- dire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, baptisés en elle, nous devons croire fermement qu'elle est une seule et vraie divinité et puissance, majesté et substance.

b) " Decretum Damasi " Le Saint-Esprit

Tout d'abord il faut traiter de l'Esprit septiforme qui repose sur le Christ. L'Esprit de sagesse : le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu 1Co 1,24 L'Esprit d'intelligence : Je te donnerai l'intelligence et je t'instruirai dans la voie dans laquelle tu marcheras Ps 31,8. L'Esprit de conseil : Et son nom sera appelé messager du grand conseil Is 9,6 LXX. L'Esprit de force : comme plus haut, force de Dieu et sagesse de Dieu 1Co 1,24 L'Esprit de science: en raison de l'éminence de la science du Christ Jésus Ep 3,19 Ph 3,8, l'envoyé. L'Esprit de vérité : Moi je suis la voie, la vie et la vérité Jn 14,6. L'Esprit de crainte (de Dieu) : Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu Ps 110,10 Pr 9,10.
Multiforme cependant est la distribution des noms du Christ : Seigneur, parce que Esprit ; Verbe, parce que Dieu ; Fils, parce que unique né du Père ;... prophète, parce qu'il a révélé les choses futures ; " l'Esprit Saint en effet n'est pas l'Esprit du Père seulement, ou du Fils seulement, mais l'Esprit du Père et du Fils ; il est écrit en effet : si quelqu'un aime le monde, l'Esprit du Père n'est pas en lui (voir 1Jn 2,15 Rm 8,9) ; de même il est écrit : quiconque ' n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas' Rm 8,9 c'est par cette nomination du Père et du Fils qu'est reconnu l'Esprit Saint " dont le Fils lui-même dit dans l'Evangile : l'Esprit Saint procède du Père Jn 15,26 et : il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera Jn 16,14

Le canon de la sainte écriture

Il nous faut maintenant parler des divines Ecritures, de ce que reçoit l'Eglise catholique universelle et de ce qu'elle doit éviter.
On commence par l'ordre de l'Ancien Testament. Genèse, un livre ; Exode, un livre ; Lévitique, un livre ; Nombres, un livre ; Deutéronome, un livre ; Josué, un livre ; Juge un livre ; Ruth, un livre ; Rois, quatre livres ; Paralipomènes, deux livres ; 150 Psaumes (psautier), un livre ; Salomon, trois livres ; Proverbes, un livre ; Ecclésiaste, un livre ; Cantique des Cantiques, un livre ; encore Sagesse, un livre ; Ecclésiastique, un livre.
Puis l'ordre des prophètes. Isaïe, un livre ; Jérémie, un livre, avec Cinoth, c'est-à-dire ses Lamentations ; Ezéchiel un livre ; Daniel, un livre ; Osée, un livre ; Amos, un livre ; Michée, un livre ; Joël, un livre ; Abdias, un livre ; Jonas, un livre ; Nahum, un livre ; Habacuc, un livre ; Sophonie, un livre ; Aggée, un livre ; Zacharie, un livre ; Malachie, un livre.
Puis l'ordre des histoires. Job, un livre ; Tobie, un livre ; Esdras, deux livres ; Esther, un livre ; Judith, un livre ; Maccabées, deux livres.

Puis l'ordre des Ecritures du Nouveau et éternel Testament, que l'Eglise sainte et catholique (romaine) reçoit (et vénère).
Evangiles (quatre livres) : un livre selon Matthieu ; un livre selon Marc ; un livre selon Luc ; un livre selon Jean
(de même les Actes des Apôtres, un livre.)
Les épîtres de (l'apôtre) Paul, au nombre de quatorze : une aux Romains ; deux aux Corinthiens ; une aux Ephésiens ; deux aux Thessaloniciens ; une aux Galates ; une aux Philippiens ; une aux Colossiens ; deux à Timothée ; une à Tite ; une à Philémon ; une aux Hébreux.
De même l'Apocalypse, livre un.
Et les Actes des Apôtres, un livre (voir plus haut).
Puis les épîtres canoniques, au nombre de sept : deux de l'apôtre Pierre ; une épître de l'apôtre Jacques ; une épître de l'apôtre Jean ; deux épîtres de l'autre Jean, le presbytre ; une épître de l'ap6tre Jude, le zélote. Fin du canon du Nouveau Testament.

CONCILE DE CARTHAGE

– 418 –

15e (ou 16e) concile de Carthage, commencé le 1er Mai 418.

Péché originel

222 Canon 1, Il a été décidé par tous les évêques.,. rassemblé au saint concile de Carthage : Quiconque dit qu'Adam, premier homme, a été créé mortel de telle sorte que, qu'il péchât ou non, il devait mourir corporellement, c'est-à-dire que quitter son corps ne serait pas une conséquence du péché mais une nécessité de nature, qu'il soit anathème.

223 Canon 2. Il a été décidé de même : Quiconque nie que les tout-petits doivent être baptisés, ou dit que c'est pour la rémission des péchés qu'on les baptise, mais qu'ils n'ont rien, eux du péché originel d'Adam que le bain de la régénération aurait à expier, ce qui a pour conséquence que pour eux la formule du baptême « en rémission des péchés », n'a pas un sens vrai mais faux, qu'il soit anathème. Car on ne peut pas comprendre autrement ce que dit l'Apôtre : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui » Rm 5,12, sinon de la manière dont l'Église catholique répandue par toute la terre l'a toujours compris. C'est en effet à cause de cette règle de foi que même les tout-petits, qui n'ont pas pu commettre encore par eux-mêmes quelque péché, sont cependant vraiment baptisés en rémission des péchés pour que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a apporté.

224 Canon 3. Il a été décidé de même : Quiconque dit que le Seigneur a dit « Dans la maison de mon Père il y a plusieurs demeures » Jn 14,2 pour qu'on comprenne qu'il y a dans le Royaume des cieux un certain lieu, se trouvant au milieu ou ailleurs, où vivent bienheureux les petits enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême sans lequel ils ne peuvent pas entrer dans le Royaume des cieux qui est la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car puisque le Seigneur dit : « A moins que quelqu'un soit re-né d'eau et d'Esprit Saint, il n'entre pas dans le Royaume des cieux » Jn 3,5 : quel catholique doutera que sera un compagnon du diable celui qui n'a pas mérité d'être cohéritier du Christ ? Celui en effet qui n'est pas à droite se trouvera sans nul doute placé à gauche.

Grâce

225 Canon 3. Il a été décidé de même : Quiconque dit que la grâce de Dieu, qui justifie l'homme par notre Seigneur Jésus Christ, vaut uniquement pour la rémission des péchés déjà commis, mais non pour aider à n'en plus commettre, qu'il soit anathème.

226 Canon 4. De même : Quiconque dit que cette même grâce de Dieu par notre Seigneur Jésus Christ nous aide à ne plus pécher en ce sens seulement qu'elle nous révèle et nous ouvre l'intelligence des commandements, en sorte que nous sachions ce que nous devons désirer et ce que nous devons éviter, mais qu'elle ne nous donne nullement l'amour et la force de faire aussi ce que nous avons reconnu comme notre devoir, qu'il soit anathème. Car, puisque l'Apôtre dit : « La science enfle, mais la charité édifie » 1Co 8,1, il est très impie de croire que nous avons la grâce du Christ pour la science qui enfle et que nous ne l'avons pas pour la charité qui édifie, puisque c'est également un don de Dieu de savoir ce que nous devons faire et d'avoir l'amour pour le faire. Ainsi, la charité qui édifie empêche que la science ne nous enfle. Comme il est écrit de Dieu : « Il enseigne la science à l'homme » Ps 94,10, il est aussi écrit : « La charité vient de Dieu » 1Jn 4,7.

227 Canon 5. 11 a été décidé de même : Quiconque dit que la grâce de la justification nous est précisément donnée pour pouvoir accomplir plus facilement par elle ce que nous devons faire par notre libre arbitre, en sorte que, si la grâce n'était pas donnée, nous pourrions pourtant, quoique avec moins de facilité, observer sans elle les commandement de Dieu, qu'il soit anathème.

Lorsqu'il parle du fruit des commandements, le Seigneur ne dit pas : « Sans moi, vous pouvez le faire plus difficilement », mais : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » Jn 15,5.

228 Canon 6. Il a été décidé de même : l'apôtre saint Jean dit : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous abusons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous ». 1Jn 1,8 . Quiconque pense qu'il faut l'entendre ainsi : c'est humilité que l'on doit dire que nous avons le péché, mais non parce que c'est la vérité, qu'il soit anathème. Car l'apôtre

ajoute immédiatement : « Si nous confessons nos péchés il est assez fidèle et juste pour remettre nos péchés et nous purifier de toute injustice » 1Jn 1,9. Ce passage fait suffisamment voir que cela n'est pas dit seulement par humilité mais aussi en vérité. Car l'apôtre pouvait dire : « Si disons : nous n'avons pas de péché, nous nous vantons et l'humilité n'est pas en nous » Mais en disant : « Nous nous abusons et la vérité n'est pas en nous », il montre assez que celui qui se déclare sans péché ne dit pas le vrai, mais le faux.

229 Canon 7. Il a été décidé de même : Quiconque dit que, dans la prière du Seigneur, les saints disent : « Remets-nous nos dettes » Mt 6,12 non pour eux-mêmes, puisqu'ils n'ont déjà plus besoin de faire cette demande, mais pour les autres de leur peuple qui sont pécheurs, et que c'est la raison pour laquelle chacun des saints ne dit pas : « Remets-moi mes dettes » mais « Remets-nous nos dettes » ce qui fait comprendre que le juste demande plus pour autrui que pour lui-même qu'il soit anathème. Ce saint et ce juste était l'apôtre saint Jacques, quand il disait : « Tous, nous péchons en bien des choses » Jc 3,2. Pourquoi ajouter « tous » sinon pour que le mot soit d'accord avec le Psaume où se lit : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur. car nul vivant n'est justifié devant toi » Ps 143,2 ; et dans la prière du très sage Salomon : « Il n'y a aucun homme qui n'ait péché » 1R 8,46 et dans le livre du saint homme Job : « Il suspend l'activité des hommes, pour que tout homme reconnaisse sa faiblesse Jb 37,7 ; également le saint et juste Daniel, lorsqu'il disait au pluriel : « Nous avons péché et nous avons commis l'iniquité » Jb 9,5-15, et d'autres paroles qu'il confesse dans la vérité et l'humilité ; pour qu'on ne pense pas, comme certains le croient, qu'il parle alors non pas de ses péchés, mais plutôt de ceux de son peuple, il ajoute : « Quand... je priais et que je confessais mes péchés et les péchés de mon peuple » Jb 9,20 au Seigneur, mon Dieu, il n'a pas voulu dire « nos péchés » mais il a dit les « péchés de son peuple » et les « siens » car, prophète, il voyait par avance qu'il se trouverait des hommes qui le comprendraient bien mal.

230 Canon 8. Il a été décidé de même : Ces paroles de la prière du Seigneur où nous disons : « Remets-nous nos dettes » Mt 6,12, tous ceux qui veulent que les saints les disent par humilité et non en vérité, qu'ils soient anathèmes. Qui donc admettrait que quelqu'un qui prie mente, non seulement aux hommes, mais au Seigneur lui-même, en déclarant de ses lèvres qu'il veut qu'il lui soit pardonné, et qui dit en son coeur qu'il n'a pas de dettes à se faire remettre.

“Epistula tractoria” aux Églises orientales, entre juin et août 418.

Le péché originel

231 Le Seigneur est fidèle dans ses paroles Ps 145,13, et son baptême, en sa réalité et en ses paroles, c'est-à-dire par ce qui est fait, par la confession de foi et par la vraie rémission des péchés, contient la même plénitude pour tout sexe, tout âge et toute condition de l'homme. Nul en effet ne devient libre s'il n'est esclave du péché, et ne peut être dit sauvé que celui qui auparavant était véritablement captif du péché, comme il est écrit : « Si le Fils vous a libérés, vous serez vraiment libres ». Jn 8,36. Par lui en effet nous renaissons spirituellement, par lui nous sommes crucifiés au monde. Par sa mort est déchiré ce décret de mort (voir Col 2,14) qui a été contracté par propagation, et qui a été introduit par Adam pour nous tous et transmis à toute âme - décret auquel tous ceux, sans exception, qui sont nés sont soumis avant d'être libérés par le baptême.

Concile d'EPHESE (3e Oecuménique)

22 juin -septembre 431

1ere session des cyrilliens, 22 juin 431.

a) 2eme lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius L'Incarnation du Fils de Dieu

Nous ne disons pas en effet que la nature du Verbe par suite d'une transformation est devenue chair, ni non plus qu'elle a été changée en un homme complet, composé d'une âme et d'un corps, mais plutôt ceci : le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et incompréhensible et a reçu le titre de Fils d'homme, non par simple vouloir ou bon plaisir, ni non plus parce qu'il en aurait pris seulement le personnage ; et nous disons que différentes sont les natures rassemblées en une véritable unité, et que des deux il est résulté un seul Christ et un seul Fils, non que la différence des natures ait été supprimée par l'union, mais plutôt parce que la divinité et l'humanité ont formé pour nous l'unique Seigneur Christ et Fils par leur ineffable et indicible concours dans l'unité.
Ainsi, bien qu'il subsiste avant les siècles et qu'il ait été engendré par le Père, il est dit aussi avoir été engendré selon la chair par une femme, non point que sa nature divine ait commencé à être en la sainte Vierge, ni qu'elle ait eu nécessairement besoin d'une seconde naissance par elle après celle qu'il avait reçue du Père, car c'est légèreté et ignorance de dire que celui qui existe avant les siècles et est coéternel au Père a besoin d'une seconde génération pour exister,- mais puisque c'est pour nous et pour notre salut qu'il s'est uni selon l'hypostase l'humanité, et qu'il est né de la femme, on dit qu'il a été engendré d'elle selon la chair.

Car ce n'est pas un homme ordinaire qui a d'abord été engendré de la sainte Vierge et sur lequel ensuite le Verbe serait descendu, mais c'est pour avoir été uni à son humanité dès le sein même qu'il est dit avoir subi la génération charnelle, en tant qu'il s'est approprié la génération de sa propre chair. C'est ainsi que nous disons qu'il a souffert et qu'il est ressuscité, non pas que le Dieu Verbe ait souffert en sa propre nature les coups, les trous des clous et les autres blessures (car la divinité est impassible, puisqu'elle est incorporelle); mais puisque le corps qui est devenu le sien propre, a souffert tout cela, on dit encore une fois que c'est lui (le Verbe) qui a souffert pour nous : l'Impassible était dans le corps qui souffrait Et c'est de la même façon que nous pensons au sujet de sa mort. Car le Verbe de Dieu est par nature immortel, incorruptible, vie et vivifiant. Mais encore une fois puisque son propre corps a, par la grâce de Dieu, goûté la mort pour tout homme, comme dit Paul He 2,9, on dit qu'il a souffert la mort pour nous : non qu'il ait fait l'expérience de la mort en ce qui regarde sa propre nature (ce serait folie de dire cela ou de le penser), mais parce que, comme je l'ai dit à l'instant, sa chair a goûté la mort. Ainsi, sa chair étant ressuscitée, on parle de la résurrection du Verbe, non point que le Verbe soit tombé dans la corruption, non certes, mais encore une fois parce que son corps est ressuscité. ...
C'est ainsi qu'ils (les saints pères) se sont enhardis à nommer la sainte Vierge Mère de Dieu, non que la nature du Verbe ou sa divinité ait reçu le début de son existence à partir de la sainte Vierge, mais parce qu'a été engendré d'elle son saint corps animé d'une âme raisonnable, corps auquel le Verbe s'est uni selon l'hypostase et pour cette raison est dit avoir été engendré selon la chair.

b) 2. lettre de Nestorius à Cyrille L'union des natures dans le Christ

(Chap. 3) Je crois (nous croyons) donc, disent-ils (les saints pères) en notre Seigneur Jésus Christ, son Fils, son unique. Observe comment ils ont posé d'abord comme des fondements " Seigneur ", " Jésus ", " Christ ", " unique engendré ", " Fils ", ces noms communs à la divinité et à l'humanité, et édifient ensuite la tradition de l'Incarnation, de la Résurrection et de la Passion ; leur but était, une fois posés certains noms significatifs communs à l'une et à l'autre nature, qu'on ne divise pas ce qui se rapporte à la filiation et à la seigneurie, et que dans l'unicité de la filiation ce qui se rapporte aux natures ne soit pas non plus en péril de disparaître par confusion.

(Chap. 4) Cela, Paul le leur avait en effet enseigné qui, faisant mention de la divine Incamation et sur le point d'ajouter la Passion, commence par poser ce nom de Christ commun aux natures, comme je l'ai dit un peu plus haut, puis ajoute le discours relatif aux deux natures. Que dit-il en effet : " Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus. Lui, qui existant en forme de Dieu ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, Mais (pour ne pas tout citer en détail) il devint obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix " Ph 2,5 Ph 8).Ainsi,comme il allait faire mention de la mort, pour qu'on n'en tirât pas la conclusion que le Dieu Verbe est passible, il pose ce nom de Christ, comme une appellation signifiant la substance impassible et passible dans une personne unique, impassible par la divinité, passible par la nature corporelle.

(Chap. 5) Bien que je puisse en dire long sur ce sujet et tout d'abord qu'à propos de l'économie ces saints pères n'ont

même pas fait mention de génération mais d'Incarnation, je sens que ma promesse de brièveté dans mon préambule refrène mon discours et qu'elle m'amène au second point de Ta Charité. J'y louais la division des natures selon la raison de l'humanité et de la divinité et leur conjonction en une seule personne ; et aussi que tu dis que le Dieu Verbe n'a pas eu besoin d'une seconde génération à partir de la femme et que tu confesses que la divinité n'est pas susceptible de pâtir. Tout cela est orthodoxe parce que vrai et contraire aux fausses opinions de toutes les hérésies touchant les natures du Seigneur. Si le reste contient une sagesse cachée, incompréhensible aux oreilles des lecteurs, il appartient à ta pénétration de le savoir : pour moi en tout cas, cela m'a paru renverser ce qui précède. Celui en effet qui avait été précédemment proclamé impassible et non susceptible d'une seconde génération, était présenté de nouveau, je ne sais comment, comme passible et nouvellement créé, comme si les qualités par nature inhérentes au Dieu Verbe avaient été détruites par la conjonction avec le Temple, ou que ce fût peu de chose aux yeux des hommes que le Temple sans péché et inséparable de la nature divine eût subi génération et mort pour les pécheurs, ou qu'il ne fallût pas croire à la voix du Seigneur criant aux juifs : " Détruisez ce Temple et je le relèverai en trois jours " Jn 2,19 et non pas : " Détruisez ma divinité, et elle se relèvera en trois jours."

(Chap. 6)... En tout lieu de la divine Ecriture, quand elle fait mention de l'économie du Seigneur, la génération et la Passion qui sont présentées ne sont pas celles de la divinité, mais de l'humanité du Christ, en sorte que la sainte Vierge doive être appelée d'une dénomination plus exacte mère du Christ et non Mère de Dieu. Ecoute aussi ces paroles de l'Evangile qui proclament : " Livre de la génération de Jésus Christ, est-il dit, fils de David, fils d'Abraham " Mt 1,1 Il est donc clair que le Dieu Verbe n'était pas fils de David. Apprends, s'il te plaît, un autre témoignage : " Jacob a engendré Joseph l'époux de Marie, de laquelle a été engendré Jésus qu'on appelle le Christ " Mt 1,16 Examine encore une autre voix qui nous atteste : " Voici quelle fut la génération de Jésus Christ. Comme Marie sa mère avait été fiancée à Joseph, elle se trouva enceinte par l'opération de l'Esprit Saint " Mt 1,18. Qui supposerait que la divinité du Fils unique fût une créature de l'Esprit ? Et que dire de ce mot : " La mère de Jésus était là " Jn 2,1. Et encore : " Avec Marie la mère de Jésus " Ac 1,14, et " Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint " Mt 1,20 et : " Prends l'enfant et sa mère et fuis vers l'Egypte " Mt 2,13 et:
Au sujet de son Fils qui est né de la race de David selon la chair " Rm 1,3 et au sujet de la Passion de nouveau : " Dieu, ayant envoyé son Fils dans une ressemblance à la chair de péché et en raison du péché, a condamné le Péché dans la chair " Rm 8,3 et encore : " Le Christ est mort pour nos péchés " 1Co 15,3 et : " Le Christ a souffert en sa chair " 1P 4,1, et: " Ceci est " non ma divinité, mais " mon corps rompu pour vous " 1Co 11,24.

(Chap. 7) Et comme une infinité d'autres voix témoignent au genre humain qu'il ne faut pas regarder la divinité du Fils comme récente ou comme susceptible de souffrance corporelle, mais bien la chair unie à la nature de la divinité (d'où vient que le Christ se nomme lui-même Seigneur de David et son fils : " Quel est votre sentiment, dit-il, sur le Christ ? De qui est-il fils ? " Ils lui disent : " de David ". Jésus leur répondit : " Comment donc David, sous l'action de l'Esprit le nomme-t-il Seigneur, disant : le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite " Mt 22,42-44, dans la pensée qu'il est totalement fils de David selon la chair, mais Seigneur de David selon la divinité), il est bon et conforme à la tradition évangélique de confesser que le corps est le Temple de la divinité du Fils et un Temple uni selon une suprême et divine conjonction, en sorte que la nature de la divinité s'approprie ce qui appartient à ce Temple ; mais au nom de cette appropriation, attribuer au Verbe jusqu'aux propriétés de la chair conjointe, je veux dire la génération, la souffrance et la mortalité, c'est le fait, frère, d'une pensée ou égarée par les Grecs, ou malade de la folie d'Apollinaire, d'Arius et des autres hérésies, ou plutôt c'est quelque chose de plus grave que celles-ci. Car de toute nécessité ceux qui se laissent entraîner par le mot " appropriation " devront faire communier le Dieu Verbe à l'allaitement, à cause de l'appropriation, le faire participer à la croissance progressive et à la crainte au moment de la Passion et le mettre dans le besoin de l'assistance d'un ange. Et je passe sous silence la circoncision, le sacrifice, la sueur, la faim, toutes choses qui, attachées à la chair, sont adorables comme étant survenues à cause de nous, mais qui, si elles sont attribuées à la divinité, sont mensongères et cause pour nous, en tant que calomniateurs, d'une juste condamnation.

c) Anathèmes de Cyrille d'Alexandrie, joints à la lettre du concile d'Alexandrie, à Nestorius (3e lettre de Cyrille à Nestorius).

L'union des natures dans le Christ

1. Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en vérité et que pour cette raison la sainte Vierge est Mère de Dieu (car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair), qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe issu du Dieu Père a été uni selon l'hypostase à la chair et qu'il est un unique Christ avec sa propre chair, c'est-à-dire le même tout à la fois Dieu et homme, qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un, au sujet de l'unique Christ, divise les hypostases après l'union, les conjuguant selon la seule conjonction de la divinité, de la souveraineté ou de la puissance, et non plutôt par la rencontre selon une union physique, qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un répartit entre deux personnes ou hypostases les paroles contenues dans les évangiles et les écrits des apôtres, qu'elles aient été prononcées par les saints sur le Christ ou par lui sur lui-même, et lui attribue les unes comme à un homme considéré séparément à part du Verbe issu de Dieu, et les autres au seul Verbe issu du Dieu Père parce qu'elles conviennent à Dieu, qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme théophore et non pas plutôt Dieu en vérité en tant que Fils unique et par nature, selon que le Verbe s'est fait chair et a pris part de la même façon que nous au sang et à la chair, qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit que le Verbe issu du Dieu père est le Dieu ou le Maître du Christ et ne confesse pas plutôt que le même est tout à la fois Dieu et homme, étant donné que le Verbe s'est fait chair selon les Ecritures, qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit que Jésus en tant qu'homme a été mû par le Dieu Verbe et que la gloire du Fils unique lui a été attribuée comme à un autre subsistant à part lui, qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un ose dire que l'homme assumé doit être coadoré et coglorifié avec le Dieu Verbe et qu'il doit être coappelé Dieu comme un autre avec un autre (car chaque fois l'addition du mot " avec " forcera de concevoir la chose ainsi) et n'honore pas plutôt l'Emmanuel d'une seule adoration et ne lui adresse pas une seule glorification, selon que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit que l'unique Seigneur Jésus Christ a été glorifié par l'Esprit, comme s'il avait utilisé un pouvoir étranger qui lui venait de l'Esprit et qu'il a reçu de lui le pouvoir d'agir contre les esprits impurs et d'accomplir ses signes divins parmi les hommes, et ne dit pas plutôt que cet Esprit, par lequel il a opéré les signes divins, était le sien propre, qu'il soit anathème.

10. La sainte Ecriture dit que le Christ a été le grand prêtre et l'apôtre de notre confession de foi (voir He 3,1) et qu'il s'est offert lui- même pour nous en parfum d'agréable odeur au Dieu et Père. Si donc quelqu'un dit que notre grand prêtre et apôtre n'a pas été le Verbe lui-même issu de Dieu quand il est devenu chair et homme semblable à nous, mais qu'il a été un autre proprement distinct de lui, un homme né de la femme ; ou si quelqu'un dit qu'il a présenté l'offrande pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls (car celui qui n'a pas connu la péché ne saurait avoir besoin de l'offrande), qu'il soit anathème.

11. Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante et qu'elle est la propre chair du Verbe issu du Dieu Père mais prétend qu'elle est celle de quelqu'un d'autre, distinct de lui et conjoint à lui selon la dignité ou qu'il a reçu seulement l'habitation divine ; et s'il ne confesse pas plutôt qu'elle est vivifiante, comme nous l'avons dit, parce qu'elle a été la propre chair du Verbe qui a le pouvoir de vivifier toutes choses, qu'il soit anathème.

12. Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans la chair, qu'il a été crucifié dans la chair, qu'il a goûté la mort dans la chair et qu'il a été le premier-né d'entre les morts, en tant qu'il est la vie et vivifiant comme Dieu, qu'il soit anathème.

Formule d'union entre Cyrille d'Alexandrie et les évêques de l'Eglise d'Antioche, printemps 433.

Les deux natures en Christ

Ce que nous pensons et disons au sujet de la Vierge Mère de Dieu et du mode de l'Incarnation du Fils unique de Dieu, nous le dirons brièvement et autant qu'il est nécessaire, non pour ajouter quelque chose, mais pour vous en assurer pleinement, comme nous le tenons depuis le commencement, pour l'avoir reçu des divines Ecritures et de la tradition des saints pères, sans rien ajouter à la foi qui a été exposée par les saints pères de Nicée. Comme nous l'avons déjà dit, elle suffit à la connaissance de la vraie foi et à la réfutation de toute erreur hérétique. Nous parlerons donc sans avoir l'audace d'aborder ce qui est inaccessible, mais, en confessant notre propre faiblesse, nous fermerons la bouche à ceux qui veulent nous attaquer parce que nous scrutons ce qui est au- dessus de l'homme.

Nous confessons donc notre Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait, fait d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles en sa divinité, et à la fin des jours le même pour nous et pour notre salut, né de la Vierge Marie en son humanité ; le même consubstantiel au Père en sa divinité et consubstantiel à nous en son humanité. Car des deux natures l'union s'est faite ; c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. Et à cause de cette notion d'une union sans mélange, nous confessons que la sainte vierge est Mère de Dieu, parce que le Verbe de Dieu s'est fait chair et s'est fait homme, et que dès la conception il s'est uni le Temple qu'il a pris d'elle.

Quant aux expressions des évangiles et des apôtres au sujet du Seigneur, nous savons que les théologiens appliquent les unes indifféremment, parce qu'elles visent l'unique personne, mais qu'ils distinguent les autres parce qu'elles visent les deux natures, et qu'ils attribuent à la divinité du Christ celles qui conviennent à Dieu, et à son humanité celles qui marquent son abaissement.

LETTRE DU PAPE SAINT LÉON LE GRAND AU PATRIARCHE DE CONSTANTINOPLE SUR L'INCARNATION DU VERBE DE DIEU DIT

TOME À FLAVIEN

TEXTE DU TOME À FLAVIEN

Salutation et introduction

Au bien-aimé frère Flavien, évêque de Constantinople, de la part de Léon, évêque.

La lettre que vous m'avez envoyée si tard, à mon grand étonnement, et les actes de votre dernier concile m'ont fait enfin connaître la cause du scandale qui a troublé votre Église, ainsi que la nouvelle hérésie qui s'est élevée contre l'intégrité de la foi. Ces choses, que je ne pouvais comprendre avant, me sont à cette heure parfaitement connues. J'y vois qu'Eutychès, que son nom de prêtre rendait honorable, est grandement imprudent et très ignorant, de sorte qu'on peut lui appliquer ces paroles du prophète : "Il n'a pas voulu avoir l'intelligence pour bien agir ; il a ruminé l'iniquité sur sa couche" (*Ps* 35, 4). Qu'y a-t-il en effet de plus inique que de se complaire dans l'impiété et de ne pas se rendre à des plus sages et plus doctes que soi ? Ils tombent dans cette folie ceux qui, empêchés de connaître la vérité par quelque obscurité, ne recourent ni à la voix des Prophètes, ni aux épîtres des Apôtres, ni aux autorités de l'Évangile, mais seulement à eux-mêmes. Parce qu'ils ne se sont pas faits disciples de la vérité, ils deviennent alors maîtres d'erreur. En effet, quelle érudition a-t-il acquise des pages sacrées de l'Ancien et du Nouveau Testament, celui qui ne comprend pas même les premières lignes du Symbole [de la foi] ? Ce vieillard ne sait pas encore par coeur ce qui, à travers le monde entier, retentit par la voix des régénérés.

Le Christ en ses deux natures suivant le *Credo* et l'Écriture Sainte

Ignorant donc ce qu'il faut percevoir de l'incarnation du Verbe de Dieu et ne voulant pas travailler dans le vaste espace des Saintes Écritures pour mériter la lumière de l'intelligence, ils aurait dû au moins écouter avec sollicitude la confession commune et collective par laquelle l'universalité des fidèles fait profession de croire *en Dieu le Père Tout-Puissant et en Jésus Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie*, trois sentences par lesquelles sont détruites les machines de presque tous les hérétiques.

Les deux nativités (éternelle et dans le Temps) du Christ

Quand en effet Dieu est cru, et omnipotent, et Père, on démontre par là même que son Fils lui est coéternel, ne différant en rien du Père, puisqu'il est Dieu né de Dieu, omnipotent né de l'Omnipotent, coéternel né de l'Éternel : non postérieur dans le temps, non inférieur en pouvoir, non dissemblable en gloire, non séparé en essence. Mais en même temps, **ce même Fils unique éternel d'un Géniteur éternel est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie. Et cette nativité, qui a eu lieu dans le Temps, n'a rien diminué, rien ajouté à la nativité divine et éternelle**, mais s'est complètement dépensée pour la réparation de l'homme qui avait été trompé, afin qu'il vainquît la mort et détruisît, par sa force, le diable qui détenait l'empire de la mort. Nous ne pouvions en effet l'emporter sur l'auteur du péché et de la mort, si celui-là n'avait pas assumé notre nature et ne l'avait faite sienne, lui que ni le péché n'a pu contaminer, ni la mort retenir. Certainement donc, Il a été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Mère, qui l'a mis au monde en sauvegardant sa virginité, comme elle l'avait sauvegardée quand elle l'a conçu.

La véritable humanité du Christ (un vrai corps humain et une vraie âme humaine)

Mais si Eutychès ne pouvait puiser une intelligence non altérée, en la tirant de cette source toute pure de la foi chrétienne, parce qu'il avait enténébré pour lui, par un aveuglement propre, la splendeur de la vérité évidente, il aurait dû se soumettre à la doctrine évangélique, alors que Matthieu dit : "Livre de la génération de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham" (*Mt* 1, 1) ; il aurait dû recherché l'instruction de la prédication apostolique et, quand il lisait dans l'épître aux Romains : "Paul, serviteur du Christ Jésus , apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Saintes Écritures, concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair" (*Rm* 1, 1-3), il aurait dû reporter une pieuse sollicitude aux pages des Prophètes ; quand il trouvait la promesse de Dieu à Abraham disant : "Dans ta semence, toutes les nations seront bénies" (*Gn* 22, 18), pour éviter tout doute quant à la référence de cette *semence*, il aurait dû suivre l'Apôtre disant : "C'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance" (*Ga* 3, 16). L'Écriture ne dit pas : *et aux descendants*, comme s'il s'agissait de plusieurs ; elle n'en désigne qu'un : *et à ta descendance*, c'est-à-dire le Christ. Il aurait dû appréhender aussi par l'oreille intérieure la prédication d'Isaïe qui dit : "Voici que la vierge concevra dans son sein, elle mettra au monde un fils et on l'appellera Emmanuel, qui veut dire Dieu-avec-nous" (*Is* 7, 14) ; et il aurait dû lire loyalement, du même prophète, les mots : "Un fils nous est né, un fils nous a été donné, le principat repose sur ses épaules ; on proclame son nom : Ange du grand conseil ! Dieu fort ! Prince de paix ! Père du siècle futur !" (*Is* 9, 6). Et alors il ne parlerait pas d'une manière aussi trompeuse, en disant que le Verbe a

pris chair en telle manière que le Christ, né du sein de la Vierge, a eu sans doute forme d'homme, mais n'a pas eu la réalité du corps de sa mère. Ou bien peut-être a-t-il pensé que Notre-Seigneur Jésus Christ n'a pas été de notre nature pour cette raison que l'ange envoyé à la bienheureuse Marie dit : "Le Saint-Esprit viendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu" (*Lc* 1, 35), dans la supposition que, comme la conception de la Vierge a été une opération divine, la chair de l'être conçu ne pouvait être de la nature de celle qui concevait ? Mais il ne faut pas comprendre cette génération uniquement merveilleuse et merveilleusement unique en ce sens que les propriétés de son espèce aient été écartées par la nouveauté de sa production. Car **bien que ce soit le Saint-Esprit qui ait donné fécondité à la Vierge, néanmoins c'est un corps réel qui a été conçu de son corps**, et la Sagesse s'étant bâti une maison (cf. *Pr* 9, 1), **"le Verbe est devenu chair et il a habité en nous" (*Jn*1, 14) ; ce qui veut dire dans cette chair qu'Il a tirée de l'homme et qu'Il a animée du souffle de la vie rationnelle.**

Les deux natures dans l'unité de la Personne du Christ

Ainsi donc, étant maintenues sauves les propriétés de l'une et l'autre nature, et ces propriétés se réunissant dans une seule et même personne, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour éteindre la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus (cf. *1 Tm* 2, 5), fût tout à la fois susceptible de mourir selon l'une [la nature humaine], et non susceptible de mourir selon l'autre [la nature divine]. Ainsi donc, **c'est dans la nature totale et parfaite d'un homme vrai qu'est né le vrai Dieu, complet dans ce qui lui est propre, complet dans ce qui nous est propre.** Par "ce qui nous est propre", j'entends la condition dans laquelle le Créateur nous a établis à l'origine et qu'il a entrepris de restaurer : car de ce que le Trompeur a apporté et que l'homme abusé a accepté, il n'y a nulle trace dans le Sauveur ; et comme Il ne s'était point soumis aux infirmités humaines, Il vécut parmi nous sans participer à nos fautes. Il a assumé la forme d'esclave, sans la souillure du péché, enrichissant l'humain sans diminuer le divin, parce que cet anéantissement, par lequel l'Invisible est rendu visible, et le Créateur et Maître de l'univers a voulu être l'un des mortels, fut une condescendance de miséricorde, non une déficience de Puissance ; ainsi, Lui qui, demeurant dans la forme de Dieu, a fait l'homme, a été fait homme dans la forme d'esclave : **l'une et l'autre nature retiennent sans perte leur propriété particulière et, de même que la forme de Dieu n'a pas supprimé la forme d'esclave, de même la forme d'esclave n'a pas amoindri la forme de Dieu.**

Comme le diable se glorifiait d'avoir trompé l'homme par sa ruse, de l'avoir privé des Bienfaits de la Divinité, dépouillé de son immortalité et soumis à la mort ; comme il se glorifiait, dis-je, d'avoir trouvé dans son malheur une consolation soeur de son péché et d'avoir ainsi changé à l'aide de la propre sentence de Dieu, par la raison de sa Justice, la condition de l'homme qu'Il avait rendue si glorieuse, le Seigneur, Dieu immuable, dont la bienveillance ne saurait être enchaînée, sut, dans sa Sagesse impénétrable, mettre le comble à ses Bontés pour nous par ce mystère sacré, et empêcher que l'homme, ayant commis la faute par la ruse du diable inique, ne périt à l'encontre des décrets de la Divinité.

Le mode d'opération des deux natures

Ainsi, le Fils de Dieu entre dans ce monde infime ; Il descend du trône céleste avec toute la Gloire de son Père, et Il naît **par un nouvel ordre de choses**, **par une nouvelle nativité**.

Par un nouvel ordre de choses, car, invisible dans ce qui est sien, Il devient visible dans ce qui est nôtre ; insaisissable il a voulu être saisi ; existant avant le temps, Il a commencé d'être dans le temps ; Maître de l'univers, Il couvre d'un voile l'immensité de sa majesté et prend la forme d'esclave ; Dieu impassible, Il n'a pas dédaigné d'être un homme passible, et immortel, de se soumettre aux lois de la mort.

Engendré **par une nouvelle nativité**, car c'est une vierge inviolée et qui n'a pas connu la concupiscence, qui fournit la matière de sa chair. De sa mère, le Seigneur a assumé la nature humaine, non la faute. D'autre part, en Notre-Seigneur Jésus Christ né du sein d'une vierge, de ce que sa naissance est miraculeuse, il n'en résulte pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est vrai Dieu est, **le même**, vrai homme. Car dans cette unité il n'y a pas de mensonge, puisque se rencontrent toutes deux ici l'humilité de l'homme et l'élévation de la déité. De même en effet que **Dieu n'est pas changé par son oeuvre de miséricorde, de même l'homme n'est pas consumé par la dignité [de Dieu]. Chaque nature accomplit ce qui lui est propre en communion avec l'autre nature, en ce sens que le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair met à exécution ce qui est de la chair.** L'une des deux resplendit par des miracles, l'autre succombe aux injures. Et de même que le Verbe ne cesse pas d'être en égalité de gloire avec le Père, de même la chair ne renonce pas à la nature de notre race. Car **c'est le même, comme il faut le répéter souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme. Dieu**, car "au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu" (*Jn* 1, 1) ; **homme**, car "le Verbe s'est fait chair, et Il a habité en nous" (*Jn* 1, 14). **Dieu**, car "toutes choses ont été faites par Lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans Lui" (*Jn* 1, 3) ; **homme**, car Il est né d'une femme et soumis à la loi. La nativité de la chair est la manifestation de la nature humaine ; l'accouchement d'une vierge est l'indice d'une puissance divine. Son humble berceau montre qu'Il n'était qu'un petit enfant, et les chants des anges révèlent sa Grandeur toute puissante. Il est, comme les hommes, enveloppé dans des langes, Lui dont l'impie Hérode conspire la mort ; mais Il est le souverain Maître de tous les mortels, Lui devant qui les mages viennent se prosterner avec joie. Quand Il vint recevoir le baptême de Jean, son précurseur, on put s'assurer de la réalité de sa nature divine, par ces mots que Dieu le Père fit retentir du haut

des cieux : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui J'ai mis toute mon affection " (*Mt* 3, 17). **Homme**, Il est tenté par le diable ; **Dieu**, Il est servi par les anges. Avoir faim, avoir soif, être fatigué et dormir sont manifestement des traits humains, mais nourrir cinq mille hommes avec cinq pains, donner à la Samaritaine de l'eau vive dont les gorgées font que celui qui boit n'a plus jamais joif, marcher sur la mer avec des pieds qui n'enfoncent pas, aplanir les hautes vagues des flots par une invective à la tempête, c'est sans ambiguïté divin. Pour m'arrêter à ces derniers exemples, ce n'est pas la même nature qui pleure sur la mort de son ami Lazare, le fait sortir du sépulcre et le ressuscite quatre jours après ; qui se laisse attacher à la croix et change le jour en ténèbres et bouleverse les éléments ; qui, fixée par des clous, ouvre les portes du Ciel au bon larron. Ce n'est pas la même nature qui dit : "Moi et mon Père ne sommes qu'un" (*Jn* 10, 30) ; et ensuite : "Mon Père est plus grand que Moi" (*Jn* 14, 28). **Car bien que, dans Notre-Seigneur Jésus Christ, Dieu et l'homme ne fassent qu'une seule Personne, autre est pourtant ce d'où provient l'injure commune à Dieu et à l'homme, et autre est ce d'où provient la gloire commune. De nous, en effet, il tient l'humanité qui est inférieure au Père, du Père il tient la divinité qui le rend égal au Père.**

La communication des propriétés et le Salut par le Christ

En raison donc de cette unité de Personne qu'il faut reconnaître dans deux natures, tout à la fois on lit que **le fils de l'homme est descendu du ciel**, quand le Fils de Dieu a assumé une chair tirée de la Vierge de laquelle il est né, et, à l'inverse, **le Fils de Dieu est dit crucifié et enseveli**, bien qu'il ait subi ces choses **non dans la divinité même par laquelle le Fils unique est coéternel et consubstantiel au Père, mais dans la faiblesse de la nature humaine**. D'où vient que nous professons aussi tous dans le *Credo* que le Fils unique de Dieu a été crucifié et enseveli, selon ce mot de l'Apôtre : "Car, s'ils avaient su, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire" (*1 Co* 2, 8). Quand notre Seigneur et Sauveur a voulu instruire ses disciples par ses interrogations : "Au dire des gens", demande-t-il, "qui est le Fils de l'homme ?" (*Mt* 16, 13), et après que les disciples Lui avaient dévoilé les diverses opinions des autres, Il demande : "Mais pour vous, qui suis-je ?" (*Mt* 16, 15), Moi qui suis assurément fils d'homme et que vous voyez dans la forme d'esclave et dans la vérité de la chair, qui dites-vous que Je suis ? Alors le bienheureux Pierre, inspiré par Dieu et destiné par sa confession à être de secours pour toutes les nations, a dit : "Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant" (*Mt* 16, 16). Et c'est à bon droit qu'il a été déclaré *bienheureux* par le Seigneur et qu'il a tiré, de la Pierre principale, la solidité et de son nom et de son pouvoir, lui qui, par une révélation du Père a confessé **le même** et comme Fils de Dieu et comme Christ, parce que l'un de ces deux pris à part de l'autre n'était pas de secours au Salut, et qu'il était d'égal péril d'avoir cru que Notre-Seigneur Jésus Christ était ou Dieu seulement sans l'homme, ou homme seulement sans Dieu.

Mais après sa Résurrection, qui fut assurément celle de son vrai corps, car [le corps] ressuscité n'était autre que celui qui avait été crucifié et qui était mort, pourquoi le Seigneur resta-t-Il quarante jours sur la terre, sinon pour que l'intégrité de notre foi soit purifiée de toutes ténèbres ? En effet, Il s'entretenait avec ses disciples, Il habitait et mangeait avec eux, Il permettait à leur avide curiosité de Le palper de leurs propres mains, eux que le doute tourmentait ; c'est pourquoi, les portes étant closes, Il entrait chez ses disciples, et, par son souffle, Il [leur] donnait l'Esprit Saint, et en leur faisant don de la lumière de l'intelligence, Il leur découvrait le sens mystérieux des saintes Écritures. Il leur montrait aussi la blessure de son Côté, les marques des clous et tous les signes de sa Passion très récente, en disant : "Voyez mes Mains et mes Pieds, c'est bien Moi ; touchez-Moi et voyez, car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que J'ai" (*Lc* 24, 39). C'était pour faire connaître que **les propriétés de la nature divine et les propriétés de la nature humaine demeurent distinctes en Lui** ; nous saurions ainsi que le Verbe n'est pas ce qu'est la chair, de sorte que **nous puissions confesser l'unique Fils de Dieu, Verbe et chair à la fois.**

On doit l'estimer trop vide du sacrement de la foi, cet Eutychès, qui n'a pas reconnu notre nature dans le Fils unique de Dieu, ni à l'humilité de la mort, ni à la Gloire de la résurrection. Il n'a pas non plus redouté cette sentence du bienheureux apôtre et évangéliste Jean : "Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu en chair est de Dieu ; et tout esprit qui dissout Jésus n'est pas de Dieu, c'est celui de l'Antichrist" (*1 Jn* 4, 2-3). Qu'est-ce que dissoudre Jésus sinon séparer de lui la nature humaine, et évacuer par de très odieux mensonges l'unique sacrement par lequel nous avons été sauvés ? Se plongeant dans l'obscurité sur la nature du corps du Christ, il est nécessaire que, de par la même cécité, il délire aussi sur sa Passion ; car s'il ne pense pas que la croix de notre Seigneur soit un mensonge et qu'il ne doute pas de la vérité du supplice accueilli pour le Salut du monde, il doit aussi reconnaître la vérité de la chair de Celui dont il croit la mort. Il ne peut pas non plus disconvenir qu'Il n'ait un corps d'homme comme le nôtre, celui qui reconnaît qu'il fut passible ; car la négation de la vérité de la chair est aussi négation de la Passion corporelle. S'il accueille la foi chrétienne et ne ferme pas son oreille à la prédication de l'Évangile, qu'il voie quelle nature fut attachée avec des clous au bois de la croix, et qu'il comprenne d'où coulèrent, après que le soldat eut percé le côté du crucifié d'un coup de lance, l'eau et le sang, afin que l'Église de Dieu fût irriguée par le bain [de la régénération] et par le breuvage [du Sang du Christ]. Qu'il écoute le bienheureux apôtre Pierre prêchant que la sanctification de l'esprit se fait par l'aspersion du Sang du Christ ; qu'il ne lise non plus négligemment ces paroles du même apôtre : "Sachant que ce n'est pas par des choses périssables, par de l'argent ou de l'or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous aviez héritée de vos pères, mais par le Sang précieux du Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache" (*1 P* 1, 18-19). De même, qu'il ne résiste pas au témoignage du bienheureux apôtre Jean qui dit : "Le Sang de Jésus Christ, le Fils de Dieu, nous purifie de tout péché" (*1 Jn* 1, 7) ; et encore : "La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi. Qui est celui qui a triomphé du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? C'est Lui, Jésus Christ, qui est venu par l'eau et le sang ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ; et c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est vérité. Car il y en a trois qui rendent

témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, et les trois sont un" (*1 Jn* 5, 4-8). L'Esprit de sanctification, le sang de la rédemption et l'eau du baptême, qui tous trois sont un et demeurent distincts, rien ne les disjoint de leur connexion ; car **l'Église catholique vit et prospère par cette foi que [dans notre Seigneur Jésus Christ] l'humanité ne va pas sans la vraie Divinité, et que la Divinité ne va pas sans une vraie humanité**.

Conclusion sur l'erreur d'Eutychès

Aussi, quand Eutychès vous répondit dans son interrogatoire : "Je confesse qu'il y avait deux natures en Notre-Seigneur Jésus Christ avant l'union, mais je confesse qu'il n'en restait qu'une seule après l'union", je m'étonne qu'une profession de foi aussi perverse et aussi absurde n'ait été réprimée par une menace des juges ; qu'une parole si folle, qu'un tel blasphème ait été omis, comme si rien d'offensant n'avait été entendu : car il est aussi impie de dire qu'il y avait, dans le Fils unique de Dieu, deux natures avant l'incarnation, qu'il est malicieux d'affirmer qu'Il n'y avait qu'une seule nature après que le Verbe se fut fait chair. De crainte qu'Eutychès n'estime sa proposition juste et tolérable, parce qu'elle n'est réfutée par aucune de vos sentences, nous t'incitons, très cher frère, à employer ta diligence, afin que, si par inspiration de la miséricorde de Dieu cette affaire aboutit à satisfaction, cet homme imprudent et ignorant soit aussi purgé de cette peste de son intelligence. Comme la suite des actes me l'a fait connaître, il avait presque commencé à revenir de son erreur, lorsque, menacé par votre sentence, il protesta qu'il dirait ce qu'il ne disait point auparavant et qu'il adoptait une doctrine qui n'était pas la sienne. Mais comme il refusa de prononcer l'anathème contre son dogme impie, vous avez compris avec raison qu'il persistait dans son crime et qu'il était convenable de formuler la sentence de sa condamnation. S'il élève contre ce jugement les plaintes d'un coeur fidèle et contrit ; s'il reconnaît, quoique tard, que l'autorité de son évêque l'a frappé avec justice, et si, pour accomplir entièrement l'acte de sa réconciliation avec l'Église du Christ, il condamne toutes ses erreurs de vive voix et par écrit, alors vous ne serez point répréhensible d'user de miséricorde à l'égard de ce pécheur converti, car notre Seigneur est le véritable et bon Pasteur, qui est mort pour ses brebis et qui, étant venu pour sauver et non pour perdre les âmes des hommes, veut que nous imitions sa douce Piété, et que si notre justice sait punir les pécheurs, du moins nous leur accordions leur pardon s'ils prouvent leur repentir. Mais enfin, pour défendre la vraie foi d'une manière efficace, il faut toujours condamner les hérésies dans la personne de ceux qui les professent. Pour suivre cette cause avec piété et fidélité, je vous envoie nos frères Julien, évêque, et René, prêtre, et mon fils, le diacre Hilaire. Je leur ai adjoint notre notaire Dulcitius, dont la foi m'a été souvent prouvée. Nous espérons qu'avec l'aide de la Grâce de Dieu, celui qui est tombé dans l'erreur sera sauvé après avoir condamné son erreur.

Que Dieu vous garde, très cher frère.

Concile de CHALCEDOINE (4e Oecuménique)

8 octobre - début de novembre 451

5eme session, 22 octobre 451 : profession de foi de Chalcédoine.Les deux natures dans le Christ

(préambule à la définition. A la suite des professions de foi de Nicée et de Constantinople :) Or donc, pour une connaissance complète et une confirmation de la religion, il eût suffi de ce sage et salutaire Symbole de la grâce divine car il donne un enseignement parfait sur le Père, le Fils et le Saint- Esprit et il expose l'Incarnation du Sauveur à ceux qui la reçoivent avec foi. Mais voici que ceux qui tentent de rejeter la prédication de la vérité par leurs propres hérésies ont donné naissance à des nouveautés : les uns ont osé rejeter le mot de Mère de Dieu au sujet de la Vierge ; les autres introduisent une confusion et un mélange et imaginent de façon insensée que la chair et la divinité ne font qu'une seule nature et disent de façon monstrueuse que, du fait de la confusion, la nature divine du Fils est passible pour cette raison, voulant leur fermer la porte à toute machination contre la vérité, le saint et grand concile oecuménique, aujourd'hui présent, enseignant la doctrine inébranlable prêchée depuis le commencement, a défini qu'avant tout la confession de foi des 318 pères devait demeurer en dehors de toute atteinte.
Et il ratifie l'enseignement transmis sur la substance de l'Esprit par les 150 pères réunis plus tard dans la ville impériale à cause de ceux qui combattaient contre l'Esprit Saint; enseignement que ces pères ont fait connaître à tous, non qu'ils aient voulu ajouter un point manquant aux propositions antécédentes, mais parce qu'ils voulaient clarifier par le témoignage des Ecritures leur pensée sur le Saint-Esprit contre ceux qui tentaient de rejeter sa Seigneurie. D'autre part, à cause de ceux qui tentent de défigurer le mystère de l'économie et qui, dans leur sottise impudente, disent que celui qu'a enfanté la Sainte Vierge Marie n'est qu'un simple homme, le concile a reçu les lettres synodiques du bienheureux Cyrille, qui fut pasteur de l'Eglise d'Alexandrie, à Nestorius et aux évêques d'Orient, comme très propres à réfuter les insanités de Nestorius... A ces lettres il a joint à bon droit, pour la confirmation des doctrines orthodoxes, la lettre que le bienheureux et très saint archevêque Léon, qui préside à la très grande et ancienne Rome, a écrite au défunt archevêque Flavien pour la suppression de la perversité d'Eutychès , en tant que cette lettre s'accorde à la confession du grand Pierre et qu'elle est là comme une sorte de colonne commune contre ceux qui tiennent des opinions fausses.

Il s'oppose en effet à ceux qui tentent de diviser le mystère de l'économie en une dualité de fils ; il repousse loin de l'assemblée des prêtres ceux qui osent dire passible la divinité du Fils unique ; il s'élève contre ceux qui imaginent, à propos des deux natures du Christ, un mélange ou une confusion ; il chasse ceux qui disent dans leur délire que la forme d'esclave que le Christ a reçue pour lui de nous est céleste ou de quelque autre substance ; et il anathématise ceux qui inventent la fable de deux natures du Seigneur avant l'union, mais n'en imaginent plus qu'une seule après l'union.

(Définition) Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché (voir He 4,15), avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité,

un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ, selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le Symbole des pères nous l'a transmis.

(Sanction) Tout ceci ayant donc été formulé par nous avec la plus scrupuleuse exactitude et diligence, le saint concile oecuménique a défini qu'il n'était permis à personne de professer, de rédiger ou de composer une autre confession de foi, ni de penser ou d'enseigner autrement...

2ème concile d'Orange, commencé le 3 juillet 529.

a) Préambule

Il est venu à notre connaissance que certains, dans leur simplicité, veulent parler de la grâce et du libre arbitre sans guère de précaution et d'une façon qui ne correspond pas à la règle de la foi catholique. C'est pourquoi, conformément à l'exhortation et à la volonté du Siège apostolique, il nous a paru juste et raisonnable de devoir produire et souscrire de nos mains, pour qu'ils soient observés par tous, ces quelques chapitres qui nous ont été transmis par le Siège apostolique et que les Pères anciens ont rassemblés des livres des saintes Ecritures, afin d'enseigner ceux qui pensent autrement qu'on le doit...

b) Canons

Le péché originel

Can. 1. Si quelqu'un dit que, par l'offense résultant de la prévarication d'Adam, l'homme n'a pas été tout entier, dans son corps et dans son âme, " changé dans un état pire ", et s'il croit que le corps seul a été assujetti à la corruption cependant que la liberté de l'âme demeurait intacte, trompé par l'erreur de Pélage, il contredit l'Ecriture qui dit : " l'âme qui a péché périra " Ez 18,20 et : " Ignorez-vous que si vous vous livrez à quelqu'un comme esclave, pour lui obéir, vous êtes esclave de celui à qui vous obéissez ? ". Rm 6,16 et : " On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre " 2P 2,19.

Can. 2. Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance, ou s'il déclare que c'est seulement la mort corporelle, peine du péché, et non le péché, mort de l'âme, qui par un seul homme a passé dans tout le genre humain, il attribue une injustice à Dieu en contredisant l'Apôtre qui dit : " Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui " Rm 5,12.

La grâce.

Can.3 Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut être donnée à la demande de l'homme et que ce n'est pas la grâce elle-même qui nous fait demander, il contredit le prophète Isaïe ou l'Apôtre qui dit comme lui : " J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, je me suis rendu visible pour ceux qui ne m'interrogeaient pas " Rm 10,20 ; voir Is 65,1.

Can.4. Si quelqu'un prétend que Dieu attend notre vouloir pour nous purifier du péché, et s'il n'admet pas que même notre volonté de purification est un effet de l'infusion et de l'opération du Saint-Esprit en nous, il résiste au Saint-Esprit lui-même qui dit par Salomon : " La volonté est préparée par le Seigneur " Pr 8,35 LXX et à l'Apôtre en sa prédication salutaire: " C'est
Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir " (voir Ph 2,13 .

Can.5. Si quelqu'un dit que l'accroissement de la foi comme aussi son commencement, et l'attrait de la croyance par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et qui nous fait parvenir à la régénération du saint baptême, ne sont pas en nous un don de la grâce, c'est-à-dire par une inspiration du Saint-Esprit qui redresse notre volonté en l'amenant de l'infidélité à la foi et de l'impiété à la piété, mais qu'il nous sont naturels, il s'avère l'adversaire des dogmes apostoliques, puisque saint Paul dit : " Nous avons confiance que celui qui a commencé en vous cette belle oeuvre la mènera à son terme jusqu'au jour du Christ Jésus " Ph 1,6 et ceci : " Il vous a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui "Ph 1,29 et : " c'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi, et cela ne vient pas de vous : c'est le don de Dieu " Ep 2,8. Ceux qui déclarent naturelle la foi par laquelle nous croyons en Dieu en viennent à considérer, d'une certaine manière, comme fidèles tous ceux qui sont étrangers à l'Eglise du Christ.

Can.6. Si quelqu'un dit que la miséricorde nous est donnée par Dieu lorsque, sans la grâce, nous croyons, nous voulons, nous désirons, nous faisons des efforts, nous travaillons, nous prions, nous veillons, nous étudions, nous demandons, nous cherchons, nous frappons à la porte et qu'il ne confesse pas que notre foi, notre volonté et notre capacité d'accomplir ces actes comme il le faut se font en nous par l'infusion et l'inspiration du Saint- Esprit ; s'il subordonne l'aide de la grâce à l'humilité ou à l'obéissance de l'homme et s'il n'admet pas que c'est le don de la grâce elle-même qui nous permet d'être obéissants et humbles, il résiste à l'Apôtre qui dit : " Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? " 1Co 4,7 et : " C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis " 1Co 15,10.

Can.7. Si quelqu'un affirme qu'il peut par la seule force de la nature concevoir, comme il convient, une bonne pensée touchant le salut de la vie éternelle ou la choisir ou donner son assentiment à la prédication du salut de l'Evangile, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit qui donne à tous son onction lorsqu'ils adhèrent et croient à la vérité, il est trompé par un esprit d'hérésie et ne comprend pas la parole que Dieu a dite dans l'Evangile: " Sans moi vous ne pouvez rien faire " Jn 15,5, ni ce mot de
l'Apôtre : " Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous, mais c'est de Dieu que vient toute notre capacité " 2Co 3,5

Can. 8. Si quelqu'un prétend que certains peuvent arriver à la grâce du baptême par la miséricorde, d'autres par le libre arbitre, dont il est clair qu'il est vicié en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, il démontre qu'il est étranger à la vraie foi. Il affirme en effet que ce libre arbitre n'a pas été affaibli en tous par le péché du premier homme, ou au moins il croit qu'il a été lésé seulement, de telle sorte que néanmoins certains hommes peuvent encore d'eux-mêmes, sans révélation divine, conquérir le mystère du salut éternel. Combien cette doctrine est contraire, le Seigneur le montre, qui atteste que ce ne sont pas certains mais personne qui peut venir à lui " si le Père ne l'a attiré " (Voir Jn 6,44), comme il dit aussi à Pierre : " Tu es bienheureux, Simon, fils de Jonas, parce que ce ne sont pas la chair et le sang qui te l'ont révélé mais mon Père qui est dans les cieux " Mt 16,17 l'Apôtre dit aussi : " Personne ne peut dire : 'Jésus est Seigneur', si ce n'est dans l'Esprit Saint ". 1Co 12,3

Can. 9. "L'aide de Dieu. C'est par un don de Dieu que nous avons de bonnes pensées, et que nous préservons nos pas du mensonge et de l'injustice ; chaque fois en effet que nous faisons le bien, Dieu opère en nous et avec nous pour que nous opérions "

Can. 10. L'aide de Dieu. Les régénérés et les saints doivent eux aussi toujours implorer l'aide de Dieu pour parvenir à la fin bonne ou pour pouvoir persévérer dans le bien.

Can. 11. " Le caractère d'obligation des voeux. Personne ne consacrerait dignement à Dieu quoi que ce soit, s'il n'avait reçu de lui ce qu'il consacre " comme il est écrit : " Et ce que nous avons reçu de ta main, nous te le donnons " 1Ch 29,14.

Can. 12." Comment Dieu nous aime. Dieu nous aime tels que nous serons par son don, non tels que nous sommes par notre mérite ".

Can. 13. Le rétablissement du libre arbitre. Le libre arbitre blessé dans le premier homme ne peut être rétabli que par la grâce du baptême ; " ce qui a été perdu, celui-là seul peut le rendre qui a pu le donner. Aussi la Vérité elle- même dit : " Quand le Fils vous aura délivrés, alors vous serez vraiment libres " Jn 8,36.

Can. 14. " Nul misérable ne peut être affranchi de sa misère, si grande qu'elle soit, s'il n'est prévenu par la miséricorde de Dieu ", comme le dit le Psalmiste : " Que ta miséricorde vienne vite au-devant de moi, Seigneur " Ps 78,8 et encore : " Mon Dieu, sa miséricorde viendra au-devant de moi " Ps 58,11.

Can. 15." Par rapport à l'état dans lequel Dieu l'avait formé, Adam a été changé mais en pire, par son iniquité. Par rapport à l'état dans lequel l'iniquité l'a fait, le fidèle est changé, mais en mieux, par la grâce de Dieu. Le premier changement est dû au premier pécheur, le second " changement " selon le Psalmiste, " est dû à la droite du Très-Haut " (voir Ps 77,11 .

Can. 16. " Nul ne doit se glorifier de ce qu'il possède comme s'il ne l'avait pas reçu d'un autre, ou croire l'avoir reçu simplement parce qu'une lettre est apparue de l'extérieur pour être lue, ou a résonné pour être entendue. Car comme le dit l'Apôtre : " Si la justice vient de la loi, alors le Christ est mort en vain " Ga 2,21 : " montant en haut il a emmené captive la captivité, il a donné ses dons aux hommes " (voir Ep 4,8 Ps 68,19. Tout ce qu'on possède, on le tient de là ; quiconque nie l'avoir reçu de là ne le possède pas vraiment ou se verra enlever ce qu'il possède " Mt 25,29.

Can. 17. " La force chrétienne. La force des païens est produite par la cupidité terrestre mais la force des chrétiens l'est par la grâce de Dieu " répandue dans nos coeurs ", non par la volonté du libre arbitre qui vient de nous, mais " par l'Esprit Saint qui nous a été donné " Rm 5,5.

Can. 18. " On ne peut prévenir la grâce par aucun mérite. Aux bonnes oeuvres, s'il en est, la récompense est due ; mais la grâce, qui n'est pas due, précède pour qu'elles soient ".

Can. 19. " Nul ne peut être sauvé si Dieu ne fait pas miséricorde. Même si la nature humaine était demeurée dans l'intégrité dans laquelle elle a été créée, elle n'aurait pas pu la conserver elle-même sans le secours de son créateur ; si donc elle ne peut garder, sans la grâce de Dieu, le salut qu'elle a reçu, comment pourrait-elle, sans la grâce de Dieu, réparer ce qu'elle a perdu ? "

Can. 20. " L'homme ne peut rien de bon sans Dieu. Dieu fait dans l'homme beaucoup de choses bonnes que l'homme ne fait pas ; mais l'homme ne fait aucune chose bonne que Dieu ne lui ait donné de faire "

Can. 21. " Nature et grâce. De même qu'à ceux qui, voulant être justifiés par la Loi, tombèrent hors de la grâce, l'Apôtre dit avec raison : " Si la justice vient de la Loi, alors le Christ est mort en vain " Ga 2,21, de même on dit avec raison à ceux qui pensent que la grâce, que la foi au Christ recommande et reçoit, est la nature : si la justice vient de la nature, " alors le Christ est mort en vain ". La Loi en effet était déjà là et ne justifiait pas, et la nature aussi était là et ne justifiait pas. C'est pourquoi le Christ n'est pas mort en vain, afin que la Loi fût accomplie par celui qui a dit : " Je ne suis pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir " Mt 5,17, et afin que la nature perdue par Adam fût réparée par celui qui a dit être venu " pour chercher et sauver ce qui était perdu " Lc 19,10.

Can. 22. " Ce qui est propre à l'homme. Nul n'a en propre que le mensonge et le péché. Mais si quelqu'un possède un tant soi peu de vérité et de justice, il le tient de cette source divine vers laquelle, égarés dans le désert d'ici-bas, nous devons soupirer pour que, humectés en quelque sorte par elle de quelques gouttes, nous ne défaillions pas en chemin ".

Can. 23. " La volonté de Dieu et de l'homme. C'est leur volonté que font les hommes, non celle de Dieu, lorsqu'ils font ce qui déplaît à Dieu ; mais lorsqu'ils font ce qu'ils veulent, pour servir la volonté divine, même si c'est en voulant qu'ils font ce qu'ils font, c'est cependant la volonté de celui qui prépare et ordonne ce qu'ils veulent "

Can. 24. " Les sarments de la vigne. Les sarments sont dans la vigne sans rien donner à la vigne, mais en recevant d'elle ce qui les fait vivre : car la vigne est dans les sarments en sorte qu'elle leur fournit l'aliment nécessaire à leur vie et qu'elle ne reçoit rien d'eux. Et c'est pourquoi l'un et l'autre : avoir le Christ qui demeure en soi et demeurer dans le Christ, sont utiles aux disciples, non au Christ. Car lorsqu'un sarment a été coupé, un autre peut surgir de la racine vivante ; mais celui qui a été coupé ne peut pas vivre sans la racine " (voir Jn 15,5-8).

Can. 25. " L'amour dont nous aimons Dieu. Aimer Dieu est entièrement un don de Dieu. Lui qui aime sans être aimé, a donné de l'aimer. Sans plaire nous avons été aimés afin qu'advienne en nous de quoi plaire. Car il a répandu dans nos coeurs la charité, l'Esprit Rm 5,5 du Père et du Fils, Esprit que nous aimons en même temps que le Père et le Fils ".

c) Conclusion de Césaire d'Arles.

Grâce, coopération de l'homme et prédestination

Ainsi, selon les sentences de la sainte Ecriture alléguées plus haut et les définitions des anciens Pères, nous devons avec l'aide de Dieu, prêcher et croire que le péché du premier homme a tellement dévié et affaibli le libre arbitre que personne, depuis, ne peut aimer Dieu comme il faut ni croire ni faire le bien pour Dieu si la grâce de la miséricorde divine ne l'a prévenu. C'est pourquoi nous croyons qu'Abel le juste et Noé et Abraham et Isaac et Jacob et toute la multitude des saints d'autrefois, n'ont pas reçu cette admirable foi, dont saint Paul les loue dans sa prédication He 11,1 (et ss), par la bonté de la nature donnée primitivement à Adam, mais par la grâce de Dieu.
Cette grâce, nous savons et nous croyons que pour tous ceux qui désirent être baptisés, même après la venue du Seigneur, elle ne se trouve pas dans le libre arbitre, mais qu'elle est conférée par la libéralité du Christ, selon la parole, déjà souvent répétée, que saint Paul prêche : " Il vous a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui, Ph 1,29, et ceci : " Dieu qui a commencé en vous cette belle oeuvre la mènera à son terme jusqu'au jour de notre Seigneur " Ph 1,6, et ceci : " C'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi, et cela ne vient pas de vous ; c'est le don de Dieu " Ep 2,8, et ce que l'Apôtre dit de lui-même : " Il m'a été fait miséricorde, pour que je sois fidèle " 1Co 7,25 1Co 1 ; il ne dit pas : " parce que j'étais ", , mais " pour que je sois ". Et ce texte : " Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? " 1Co 1, et celui-ci : " Tout don de valeur et tout cadeau parfait descend du Père des lumières " Jc 1,17, et ceci:
Personne n'a rien qui ne lui ait été donné d'en haut " Jn 3,27. Innombrables sont les témoignages des saintes Ecritures, qu'on pourrait citer pour prouver la grâce. Le souci de la brièveté les a fait omettre ; à vrai dire, beaucoup de textes ne seront pas utiles à qui un petit nombre ne suffit pas.

Nous croyons aussi, selon la foi catholique, qu'après avoir reçu la grâce par le baptême tous les baptisés peuvent et doivent accomplir, avec l'aide et la coopération du Christ, tout ce qui concerne le salut de leur âme, s'ils veulent fidèlement y travailler. Non seulement nous ne croyons pas que certains hommes soient prédestinés au mal par la puissance divine, mais s'il était des gens qui veuillent croire une telle horreur, nous leur disons avec toute notre réprobation : anathème !
Nous confessons et nous croyons aussi pour notre salut que, dans toute bonne oeuvre, ce n'est pas nous qui commençons et qui sommes ensuite aidés par la miséricorde de Dieu, mais que c'est lui, sans aucun bon mérite préalable de notre part,

qui d'abord nous inspire et la foi et l'amour, pour que nous recherchions fidèlement le sacrement du baptême et qu'après le baptême nous puissions accomplir avec son aide ce qui lui plaît. C'est pourquoi nous devons croire très nettement que la foi si admirable du larron appelé par le Seigneur à la patrie du paradis Lc 23,43, celle du centurion Corneille à qui l'ange du Seigneur fut envoyé Ac 10,3 et celle de Zachée qui mérita de recevoir le Seigneur en personne , ne fut pas un don de la nature, mais un don de la libéralité de la grâce divine.

11ème " concile de Tolède, commencé le 7 novembre 675

profession de foi.

La Trinité divine.

(1) Nous confessons et nous croyons que la sainte et ineffable Trinité, Père, Fils et Esprit Saint, est un seul Dieu par nature, d'une seule substance, d'une seule nature, ainsi que d'une seule majesté et puissance.
(2) Et nous professons que le Père n'est ni engendré ni créé, mais qu'il est inengendré. Il ne tire en effet son origine de personne, lui de qui le Fils a reçu la naissance et l'Esprit Saint la procession. Il est donc lui-même source et origine de toute la divinité.
(3) Il est aussi le Père de sa propre essence, lui qui de son ineffable substance a engendré ineffablement le Fils, et cependant n'a pas engendré autre chose que ce qu'il est lui-même (lui, le Père, à savoir son essence ineffable, a engendré aussi de façon ineffable le Fils de sa substance) : Dieu (a engendré Dieu), la lumière, la lumière, de lui donc est " toute paternité au ciel et sur la terre " Ep 3,15
(4) Nous affirmons aussi que le Fils est né de la substance du Père sans commencement, avant les siècles et cependant il n'a pas été fait : car ni le Père n'a jamais existé sans le Fils, ni le Fils jamais sans le Père.
(5) Et cependant, le Père n'est pas du Fils comme le Fils du Père, parce que le Père n'a pas reçu du Fils la génération, mais le Fils l'a reçue du Père. Le Fils est donc Dieu issu du Père, mais le Père n'est pas Dieu issu du Fils. Père du Fils, il n'est pas Dieu par le Fils. Celui-ci est Fils du Père et Dieu par le Père. Le Fils est cependant égal en toutes choses à Dieu, le Père, parce qu'il n'a jamais ni commencé ni cessé de naître.
(6) Nous croyons aussi qu'il a une seule substance avec le Père ; c'est pourquoi on dit qu'il est homoousios au Père, c'est-à-dire de même substance que le Père ; en grec en effet homos signifie " un " et ousia " substance " ; les deux mots joints font " une seule substance ". On doit croire que le Fils a été engendré et qu'il est né non de rien ni d'une autre substance, mais du sein du Père, c'est-à-dire de sa substance.
(7) Eternel est donc le Père, éternel est le Fils. Si le Père a toujours été, il a toujours eu un Fils dont il était le Père ;c'est pourquoi nous confessons que le Fils est né du Père sans commencement.
(8) Cependant ce même Fils de Dieu, de ce qu'il a été engendré du Père, nous ne l'appelons pas une " partie de sa nature divisée ", mais nous affirmons que le Père parfait a engendré son Fils parfait sans diminution ni division, parce qu'il appartient à la divinité seule de n'avoir pas un Fils inégal.
(9) Ce Fils est Fils de Dieu par nature, non par adoption, et nous devons croire que le Père ne l'a engendré ni par volonté ni par nécessité, car en Dieu aucune nécessité n'existe et la volonté ne précède pas la sagesse.
(10) Nous croyons aussi que l'Esprit Saint, qui est la troisième personne dans la Trinité, est Dieu, un et égal au Père et au Fils, de même substance et aussi de même nature : il n'est cependant ni engendré ni créé, mais il procède de l'un et de l'autre, il est l'Esprit de tous deux.
(11) Nous croyons aussi que l'Esprit n'est ni inengendré, ni engendré, de sorte qu'on ne considère pas, si nous le disons inengendré, que nous affirmons deux Pères, ou si nous le disons engendré, que nous prêchons deux Fils ; cependant on ne dit pas qu'il est seulement l'Esprit du Père mais à la fois l'Esprit du Père et du Fils.
(12) Car il ne procède pas du Père vers le Fils ni ne procède du Fils pour sanctifier les créatures, mais il apparaît bien comme ayant procédé à la fois de l'un et de l'autre, parce qu'il est reconnu comme la charité ou la sainteté de tous deux.
(13) Nous croyons donc que le Saint-Esprit est envoyé par les deux, comme le Fils l'est par le Père ; mais il n'est pas considéré comme moindre que le Père et le Fils, à la manière dont le Fils atteste qu'il est moindre que le Père et l'Esprit Saint à cause de la chair qu'il a prise.
(14) Voici comment parler de la sainte Trinité : on doit dire qu'elle n'est pas triple mais trine. On ne peut dire justement que la Trinité soit en un seul Dieu mais qu'un seul Dieu est Trinité.
(15) Dans les noms des personnes qui expriment les relations, le Père est référé au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit aux deux : quand on parle des trois personnes en considérant les relations, on croit cependant qu'ils sont une seule nature ou substance.
(16) Nous n'affirmons pas trois substances comme nous affirmons trois personnes, mais une seule substance et trois personnes.
(17) En effet, le Père est Père, non par rapport à lui-même mais par rapport au Fils ; le Fils est Fils, non par rapport à lui-même, mais par rapport au Père. De même, le Saint-Esprit ne se réfère pas par rapport à lui- même mais au Père et au Fils, parce qu'il est appelé l'Esprit du Père et du Fils.
(18) De même, quand nous disons " Dieu ", nous n'exprimons pas une relation à un autre, comme celle du Père au Fils ou du Fils au Père ou du Saint-Esprit au Père et au Fils mais " Dieu " est dit spécialement en référence à lui-même.
(19) Si on nous interroge sur chacune des personnes, nous devons confesser qu'elle est Dieu. On dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, chacun en particulier ; cependant ce ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu.

(20) De même, on dit que le Père est tout-puissant, que le Fils est tout- puissant, que le Saint-Esprit est tout-puissant ; cependant ce ne sont pas trois tout-puissants, mais un seul Tout-Puissant, comme nous professons une seule lumière et un seul principe.
(21) Nous confessons et croyons que chacune personne en particulier est pleinement Dieu et que toutes trois sont un seul Dieu : elles ont une divinité, une majesté, une puissance unique, indivisée, égale, qui ne diminue pas en chacun et qui n'augmente pas dans les trois ; car elle n'est pas moindre quand chaque personne est appelée Dieu en particulier ; elle n'est pas plus grande quand les trois personnes sont appelées un seul Dieu.
(22) Cette sainte Trinité, qui est un seul vrai Dieu, n'est pas hors du nombre mais elle n'est pas enfermée dans le nombre. Dans les relations des personnes, le nombre apparaît ; dans la substance de la divinité, on ne peut saisir quelque chose qu'on puisse dénombrer. Il y a donc indication de nombre uniquement dans les rapports qu'elles ont entre elles, mais il n'y a pas pour elles de nombre, en tant qu'elles sont référées à elles-mêmes.
(23) Il faut donc un nom de nature à cette sainte Trinité, tel qu'il ne puisse être utilisé au pluriel dans les trois personnes. Pour cela nous croyons ce que l'Ecriture dit : " Grand est notre Seigneur et grande est sa puissance et sa sagesse n'a pas de nombre " Ps 147,5
(24) Ce n'est pas parce que nous disons que ces trois personnes sont un seul Dieu, que nous pouvons dire que le Père est le même que le Fils ou que le Fils est le Père, ou que celui qui est le Saint-Esprit est le Père ou le Fils.
(25) Car celui qui est le Fils n'est pas le Père, et celui qui est le Père n'est pas le Fils, ni le Saint-Esprit n'est celui qui est le Père ou le Fils ; cependant, le Père est cela même qu'est le Fils, le Fils cela même qu'est le Père, le Père et le Fils cela même qu'est le Saint-Esprit, c'est- à-dire un seul Dieu par nature.
(26) Car lorsque nous disons que le Père n'est pas celui-là même qui est le Fils nous nous référons à la distinction des personnes. Mais quand nous disons que le Père est cela même qu'est le Fils, le Fils cela même qu'est le Père, le Saint-Esprit cela même qu'est le Père et le Fils, nous exprimons que cela appartient à la nature ou à la substance par laquelle Dieu est, parce qu'ils sont substantiellement un : nous distinguons en effet les personnes, mais nous ne divisons pas la divinité.
(27) Nous reconnaissons donc la Trinité dans la distinction des personnes ; l'unité, nous la professons à cause de la nature ou substance. Ces trois sont donc un comme nature, non comme personne.
(28) Cependant il ne faut pas concevoir ces trois personnes comme séparables, puisque nous croyons qu'aucune n'a jamais existé, n'a jamais accompli quelque oeuvre ni avant l'autre ni après l'autre ni sans l'autre.
(29) Elles sont inséparables en effet aussi bien en ce qu'elles sont qu'en ce qu'elles font, car entre le Père qui engendre, le Fils lui est engendré et l'Esprit Saint qui procède, nous ne croyons pas qu'il y ait quelque intervalle de temps par lequel celui qui engendre aurait précédé un moment l'engendré, ou l'engendré aurait manqué à celui qui engendre, ou le Saint-Esprit, en procédant, serait apparu comme venant après le Père et le Fils.
(30) C'est pourquoi nous déclarons et croyons cette Trinité inséparable et distincte. Nous parlons de trois personnes, selon ce qu'ont défini nos Pères, pour qu'elles soient connues comme telles, non pour qu'elles soient séparées.
(31) Car si nous considérons ce que la sainte Ecriture dit de la Sagesse : " Elle est la splendeur de la lumière éternelle " Sg 7,26, de même que nous voyons la splendeur ne faire qu'un avec la lumière, inséparablement, de même nous confessons que le Fils ne peut être séparé du Père.
(32) De même que nous ne confondons pas ces trois personnes, dont la nature est une et inséparable, nous déclarons aussi qu'elles ne sont absolument pas séparables.
(33) Car la Trinité elle-même a daigné nous montrer cela si clairement que, même dans les noms dont elle a voulu que chaque personne fut désignée, elle n'a pas permis qu'on comprenne l'une sans l'autre : le Père en effet ne peut être connu sans le Fils et le Fils n'est pas découvert sans le Père.
(34) La relation elle-même en effet, dans sa dénomination personnelle, empêche de séparer les personnes et, quand elle ne les nomme pas ensemble, elle les indique ensemble. Personne ne peut entendre l'un de ces noms qu'il ne soit forcé de comprendre aussi l'autre.
(35) Ces trois étant donc un et cet un étant trois, chaque personne garde cependant sa propriété. Le Père a l'éternité sans naissance, le Fils l'éternité avec la naissance, et le Saint-Esprit la procession sans naissance, avec l'éternité.
L'incarnation.
(36) Nous croyons que, de ces trois personnes, seule la personne du Fils a pris une nature humaine véritable, sans péché, de la sainte et immaculée Vierge Marie, pour la libération du genre humain ; il est né d'elle selon un nouvel ordre, selon une nouvelle naissance : un nouvel ordre, parce que invisible en sa divinité il paraît visible en la chair ; nouvelle naissance, parce qu'une virginité intacte n'a pas connu le contact de l'homme et a fourni la matière de son corps fécondé par l'Esprit Saint.
(37) Cet enfantement de la Vierge, la raison ne peut le comprendre ; aucun exemple ne l'éclaire. Si la raison le comprend, il n'est pas admirable ; si des exemples l'éclairent, il ne sera plus particulier.
(38) Il ne faut pas cependant croire que le Saint-Esprit est le Père du Fils, du fait que Marie a conçu sous l'ombre de ce même Saint-Esprit, car nous ne devons pas avoir l'air d'affirmer que le Fils a deux Pères : il est certainement impie de le dire.
(39) Dans cette conception admirable, la Sagesse, s'étant bâti une demeure, " le Verbe s'est fait chair et il a habité, parmi nous " Jn 1,14. Cependant, ce Verbe ne s'est pas transformé ni changé dans la chair, en sorte que celui qui voulait être homme cessât d'être Dieu ; mais " Le Verbe s'est fait chair de telle sorte qu'il y a en lui non seulement le Verbe dde Dieu et la chair de l'homme, mais encore une âme humaine raisonnable et que tout est appelé Dieu à cause de Dieu et homme à cause de l'homme.

(40) Dans le Fils de Dieu, nous croyons qu'il y a deux natures, celle de la divinité et celle de l'humanité, que l'unique personne du Christ a unies en lui de telle sorte qu'il est impossible de jamais séparer la divinité de l'humanité et l'humanité de la divinité.
(41) Dès lors, le Christ est Dieu parfait et homme parfait dans l'unité d'une seule personne ; néanmoins, en disant qu'il y a deux natures dans le Fils nous ne faisons pas qu'il y ait deux personnes en lui, de peur qu'à la Trinité - ce qu'à Dieu ne plaise ! - ne vienne s'ajouter une quaternité.
(42) Car Dieu le Verbe n'a pas pris la personne de l'homme, mais sa nature, et dans la personne éternelle de la divinité, il a pris la substance temporelle de la chair.
(43) De même nous croyons que le Père, le Fils et le Saint- Esprit ont une unique substance, sans dire pourtant que la Vierge Marie ait enfanté l'unité de cette Trinité : elle n'a enfanté que le Fils, qui seul a pris notre nature dans l'unité de sa personne.
(44) Nous devons croire aussi que l'Incarnation du Fils de Dieu a été réalisée par la Trinité tout entière car les oeuvres de la Trinité ne peuvent être divisées. Cependant le Fils seul a pris la forme d'esclave Ph 2,7 dans la singularité d'une personne, non dans l'unité de la nature divine ; dans ce qui est propre au Fils, non dans ce qui est commun à la Trinité :
(45) cette forme a été jointe à l'unité de la personne, en sorte que le Fils de Dieu et le Fils de l'homme sont un seul Christ. De même le Christ, dans ses deux natures, est fait de trois substances, celle du Verbe, qu'il faut rapporter à l'essence de Dieu uniquement, celles du corps et de l'âme qui appartiennent à l'homme véritable.
(46) Il a donc en lui la double substance de sa divinité et de notre humanité.
(47) Parce qu'il est venu de Dieu le Père sans commencement, on dit seulement qu'il est né, car il n'a pas été fait ni prédestiné ; mais parce qu'il est né de la Vierge Marie, on doit croire qu'il est né, a été fait et a été prédestiné.
(48) Cependant en lui les deux générations sont admirables, parce qu'il a été engendré du Père, sans mère, avant les siècles, et parce qu'à la fin des siècles il a été engendré d'une mère, sans père. En tant qu'il est Dieu, il a créé Marie; en tant qu'il est homme, il a été créé par Marie. Il est le père et le fils de Marie sa mère.
(49) De même du fait qu'il est Dieu, il est égal au Père ; du fait qu'il est homme, il est moindre que le Père.
(50) De même nous devons croire qu'il est plus et moins que lui-même : dans la forme de Dieu, le Fils est plus que lui-même, parce qu'il a pris l'humanité, à qui la divinité est supérieure ; mais dans la forme d'esclave, il est moins que lui-même, c'est-à-dire dans l'humanité qui est reconnue inférieure à la divinité.
(51) Car de même que la chair qu'il a prise le fait moins, non seulement que son Père, mais que lui-même, de même selon sa divinité par laquelle il est égal au Père, lui-même et le Père sont plus que l'homme, que seule la personne du Fils a assumé.
(52) De même, cherche-t-on si le Fils pourrait être à la fois égal au Saint- Esprit et plus grand que lui, comme l'on croit qu'il est tantôt égal au Père et tantôt moindre que le Père, nous répondrons : selon la forme de Dieu, il est égal au Père et au Saint-Esprit ; selon la forme d'esclave, il est moindre que le Père et le Saint-Esprit, parce que ni le Saint-Esprit ni Dieu le Père, mais seule la personne du Fils s'est incarnée, et eu égard à cette chair, nuus croyons qu'il est moindre que ces deux autres personnes.
(53) De même nous croyons que ce Fils, en tant que personne, est distinct, mais inséparable du Père et du Saint-Esprit ; en tant que nature il est distinct de la nature humaine qu'il a prise. De même, avec la nature humaine, il constitue une personne ; avec le Père et le Saint-Esprit, il est la nature ou substance de la divinité.
(54) Cependant nous devons croire que le Fils n'a pas été envoyé seulement par le Père, mais par le Saint-Esprit, car lui-même dit par le Prophète : " Voici que maintenant le Seigneur m'a envoyé ainsi que son Esprit " Is 48,16.
(55) On reconnaît aussi qu'il a été envoyé par lui-même, car indivisible est non seulement la volonté mais l'opération de la Trinité tout entière.
(56). Celui qui a été appelé unique avant les siècles est devenu le premier- né dans le temps : unique en raison de l'essence divine, premier- né en raison de la nature de chair qu'il a prise.

La Rédemption.

(57) Dans la forme d'homme qu'il a prise, nous croyons, qu'il est, selon la vérité de l'Evangile, conçu sans péché, né sans péché, mort sans péché, lui qui seul " s'est fait péché " pour nous Is 2, c'est-à-dire sacrifice pour nos péchés.
(58) Néanmoins, il a subi la Passion pour nous, sa divinité demeurant intacte, il a été condamné à mort, a eu sur la croix une vraie mort de la chair ; et le troisième jour, relevé par sa propre puissance, il a surgi du tombeau.

Le sort de l'homme après la mort.

(59) Ainsi l'exemple de notre chef nous fuit confesser qu'il y a une véritable résurrection de la chair pour tous les morts.
(60) Nous ne croyons pas que nous ressusciterons dans un corps aérien ou dans quelque autre espèce de chair, selon les divagations de certains, mais dans cette chair avec laquelle nous vivons, nous existons et nous nous mouvons.
(61) Notre Seigneur et Sauveur ayant fourni le modèle de cette sainte résurrection, a regagné par son Ascension le trône paternel que sa divinité n'avait jamais abandonné.
(62) Siégeant là, à la droite du Père, il est attendu pour la fin des siècles comme juge de tous les vivants et de tous les morts.

(63) De là il viendra avec tous les saints pour juger et rendre à chacun le salaire qui lui est personnellement dû, selon ce que chacun aura accompli quand il était en son corps, soit en bien, soit en mal 2Co 5,10.
(64) Nous croyons que la sainte Eglise catholique, rachetée au prix de son sang, régnera avec lui pour toujours.
(65) Rassemblés au sein de cette Eglise, nous croyons et professons un seul baptême en rémission de tous les péchés.
(66) Dans cette foi, nous croyons sincèrement à la résurrection des morts et nous attendons les joies du siècle à venir.
(67) Il ne nous reste qu'à demander ceci dans notre prière : lorsque, après l'exécution et la fin du jugement, le Fils aura remis son Royaume à Dieu son Père 1Co 15,24, qu'il nous y fasse participer, afin que, par cette foi qui nous unit à lui, nous régnions avec lui sans fin.
(68) Tel est l'exposé de la foi que nous professons. Par elle, les doctrines de tous les hérétiques sont anéanties ; par elle, les coeurs des fidèles sont purifiés ; par elle, on arrive glorieusement à Dieu...

CONCILE DE FLORENCE (17e oecuménique) 26 février 1439-août (?)1445

- **Bulle sur l'union avec les Grecs, " Laetentur caeli ", 6 juillet 1439**

Décret pour les Grecs.

(La procession du Saint-Esprit.) Donc au nom de la sainte Trinité, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec l'approbation de ce saint concile universel de Florence, nous définissons cette vérité de foi afin qu'elle soit crue et reçue par tous les chrétiens, et qu'ainsi tous le professent : que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, et qu'il tient son essence et son être subsistant du Père et du Fils à la fois, et qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et d'une spiration unique (voir le 2ème concile de Lyon 850).

déclarant que ce que disent les saints docteurs et les Pères, à savoir que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, tend à cette conception que par là est signifié que le Fils aussi est, selon les Grecs la cause, selon les Latins le principe de la subsistance du Saint-Esprit, aussi bien que le Père.
Et puisque tout ce qui est du Père, le Père lui-même l'a donné à son Fils unique en l'engendrant, sauf le fait d'être Père, ceci même que le Saint-Esprit procède du Fils, le Fils lui-même le tient éternellement du Père par lequel il a été aussi éternellement engendré.

Nous définissons de plus l'explication contenue dans ces mots " et du Fils " a été ajoutée au symbole de façon licite et raisonnable afin d'éclairer la vérité et par une nécessité alors pressante.

De même, dans le pain de froment, qu'il soit azyme ou fermenté, le Corps du Christ est véritablement formé et les prêtres doivent former le Corps même du Seigneur dans l'un ou l'autre de ces pains, c'est-à-dire selon la coutume de son Eglise, soit occidentale, soit orientale.

(Le sort des défunt). De même, si ceux qui se repentent véritablement meurent dans l'amour de Dieu, avant d'avoir par des fruits dignes de leur repentir réparé leurs fautes commises par actions ou par omission, leurs âmes sont purifiées après leur mort par des peines purgatoires et, pour qu'ils soient relevés de peines de cette sorte, leur sont utiles les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire : offrandes de messes, prières et aumônes et autres oeuvres de piété qui sont accomplies d'ordinaire par les fidèles pour d'autres fidèles, selon les prescriptions de l'Eglise.

Et les âmes de ceux qui après avoir reçu le baptême n'ont été souillées d'absolument aucun péché, celles aussi qui après avoir été souillées par le péché, soit étant dans leurs corps, soit une fois dépouillées de ces mêmes corps, sont purifiées ainsi qu'il a été dit plus haut, elles sont aussitôt reçues au ciel et contemplent clairement Dieu trine et un lui- même, tel qu'il est ; toutefois certaines plus parfaitement que d'autres selon la diversité de leurs mérites.

Quant aux âmes de ceux qui disparaissent en état effectif de péché mortel ou seulement originel, elles descendent aussitôt en enfer, pour y être punies cependant de peines inégales 856-858 .

(Le rang des sièges patriarcaux ; le primat romain). De même nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain détiennent le primat sur tout l'univers et que le pontife romain est quant à lui le successeur du bienheureux Pierre prince des apôtres et le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Eglise entière, le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été transmis par notre Seigneur Jésus Christ, dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Eglise universelle, ainsi qu'il est contenu dans les actes des conciles oecuméniques et dans les saints canons.

Nous renouvelons de plus l'ordre attesté par les canons pour les autres vénérables patriarches, de telle sorte que le patriarche de Constantinople soit le deuxième après le très saint pontife romain, celui d'Alexandrie le troisième, celui d'Antioche le quatrième et celui de Jérusalem le cinquième, étant bien sûr intacts tous leurs privilèges et leurs droits.

- **Décret " Moyses vir Dei " contre le concile de Bâle, 4septembre 1439. La dépendance du concile général par rapport au pape.**

(Les membres du concile de Bâle)... ont publié trois propositions qu'ils appellent des vérités de foi, déclarant en quelque sorte hérétiques nous et tous les princes, prélats et autres fidèles dévoués au Siège apostolique, et dont voici la teneur mot pour mot :
La vérité sur le pouvoir du concile général représentant l'Eglise universelle, déclaré supérieur à celui du pape et de n'importe quel autre par les conciles généraux de Constance et présentement de Bâle, est une vérité de foi catholique.
Cette vérité que le pape ne peut en aucune manière, de sa propre autorité, dissoudre un concile général représentant l'Eglise universelle légitimement réuni sur une des questions énoncées dans la précédente vérité ou sur l'une d'elles, ni le renvoyer à une autre date, ni le transférer en un autre lieu, sans le consentement de ce concile, est une vérité de foi catholique.
Qui s'oppose avec obstination aux précédentes vérités doit être considéré comme hérétique.
(Condamnation :)... les propositions elles-mêmes recopiées ci- dessus selon l'interprétation perverse de ces gens de Bâle, qu'ils montrent par le fait, contraire à la saine intention de la sainte Ecriture, des saints Pères et du concile de Constance lui-même, sans oublier la prétendue sentence ci-dessus de déclaration ou de privation avec tout ce qui s'en est suivi et qui pourrait s'ensuivre à l'avenir, comme impies et scandaleuses, et aussi tendant à une scission manifeste de l'Eglise de Dieu et à la confusion de tout l'ordre ecclésiastique et du principat chrétien.

- **Bulle sur l'union avec les Arméniens, " Exsultate Deo ", 22 novembre 1439. Décret pour les Arméniens.**

(sont cités tout d'abord :
1 - la profession de Constantinople , avec l'insertion du 'Filioque' 150
2 - la définition du Concile de Chalcédoine sur les deux natures dans le Christ 301-303
3 - La définition du Concile sur les deux volontés du Christ 557
4 - Le décret sur l'autorité du concile de Chalcédoine et de Léon le Grand.)

En cinquième lieu nous avons résumé la vérité des sacrements de l'Eglise, pour une plus facile instruction des Arméniens actuels comme des futurs, sous la très brève formule suivante : les sacrements de la nouvelle Loi sont au nombre de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, qui diffèrent beaucoup des sacrements de l'ancienne Loi. Ceux-ci en effet n'étaient pas cause de la grâce, ils étaient seulement la figure de celle qui devait être donnée par la Passion du Christ. Les nôtres en revanche contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent comme il convient.

Les cinq premiers d'entre eux ont été ordonnés pour la perfection spirituelle de chaque homme en soi-même, les deux derniers pour la conduite et la multiplication de l'Eglise entière. Par le baptême en effet nous renaissons spirituellement ; par la confirmation nous croissons dans la grâce et nous sommes fortifiés par la foi. Nés à nouveau et fortifiés, nous sommes nourris par l'aliment de la divine eucharistie. Et si, par le péché, nous tombons dans une maladie de l'âme, nous sommes guéris spirituellement par la pénitence. Spirituellement et corporellement, selon qu'il convient à l'âme par l'extrême- onction. Mais par l'ordre l'Eglise est gouvernée et multipliée spirituellement, par le mariage elle est accrue corporellement.

Tous ces sacrements sont accomplis par trois constituants : des choses qui en sont comme la matière, des paroles qui en sont comme la forme, et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Si l'un de ces constituants manque, le sacrement n'est pas accompli.

Parmi ces sacrements il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel qui distingue de tous les autres, indélébile. C'est pourquoi ils ne sont pas réitérés dans la même personne. Les quatre autres n'impriment pas de caractère et admettent la réitération.

La première place de tous les sacrements est tenue par le saint baptême, qui est la porte de la vie spirituelle ; par lui nous devenons membres du Christ et du corps de l'Eglise. Et comme par le premier homme la mort est entrée en tous Rm 5,12, si nous ne renaissons pas par l'eau et l'esprit nous ne pouvons, comme dit la Vérité, entrer dans le Royaume des cieux Jn 3,5.
La matière de ce sacrement est l'eau vraie et naturelle, et il n'importe pas qu'elle soit froide ou chaude.
Sa forme est : "moi je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint- Esprit. " Cependant nous ne nions pas que par les mots " que tel serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit", ou : "par mes mains est baptisé un tel au nom du Père, du Fils et du Saint- Esprit " ne soit accompli un véritable baptême. Puisque la cause principale d'où le baptême tient sa vertu est la sainte Trinité, la cause instrumentale le ministre qui donne le sacrement externe, si l'acte qui est exécuté par ce ministre est exprimé avec invocation de la sainte Trinité, le sacrement est accompli.

Le ministre de ce sacrement est le prêtre à qui il incombe de par sa charge de baptiser ; mais en cas de nécessité, ce n'est pas seulement un prêtre ou un diacre, mais même un laïc ou une femme, bien plus un païen et un hérétique qui peut baptiser, pourvu qu'il respecte la forme de l'Eglise et ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

L'effet de ce sacrement est la rémission de toute faute originelle et actuelle, et de tout châtiment qui est dû pour cette faute ; par conséquent aucune réparation ne doit être imposée aux baptisés pour leurs péchés passés, mais s'ils meurent avant d'avoir commis une faute quelconque, ils parviennent aussitôt au Royaume des cieux et à la vision de Dieu.

Le deuxième sacrement est la confirmation dont la matière est le chrême fait d'huile, qui signifie la lumière de la conscience, et de baume, qui signifie l'odeur de la bonne réputation, béni par l'évêque.
La forme est "Je te signe du signe de la croix et te confirme par le chrême du salut au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. "

Son ministre ordinaire est l'évêque. Et alors que le simple prêtre peut appliquer toutes les onctions, seul l'évêque doit conférer celle- ci, parce qu'on lit des seuls apôtres, dont les évêques tiennent le rôle, qu'ils donnaient le Saint-Esprit par l'imposition de la main comme le montre la lecture des Actes des Apôtres Car comme les apôtres, est-il dit, qui étaient à Jérusalem avaient appris que la Samarie avait reçu le Verbe de Dieu, ils envoyèrent vers eux Pierre et Jean qui une fois arrivés prièrent pour eux afin qu'ils reçoivent le Saint-Esprit; car il n'était encore venu en aucun d'eux, mais ils étaient baptisés seulement au nom du Seigneur Jésus ; alors ils leur imposaient la main et eux recevaient l'Esprit Saint " Ac 8,14-17.
Au lieu de cette imposition de la main, dans l'Eglise on donne la confirmation. On lit cependant quelquefois que par une dispense du Siège apostolique pour un motif raisonnable et tout à fait urgent un simple prêtre avec du chrême confectionné par l'évêque a administré le sacrement de confirmation.

L'effet de ce sacrement est, parce que en lui est donné le Saint-Esprit pour la force, comme il a été donné aux apôtres le jour de la Pentecôte, qu'assurément le chrétien confesse audacieusement le nom du Christ. C'est pourquoi celui qui doit être confirmé est oint sur le front où est le siège de la pudeur, pour qu'il ne rougisse pas de confesser le nom du Christ et surtout sa croix qui est " scandale pour les juifs, mais pour les païens une folie" 1Co 1,23 selon l'Apôtre ; c'est à cause de cela qu'on se signe le front du signe de la croix.

Le troisième sacrement est l'eucharistie, dont la matière est le pain de froment et le vin de la vigne, auquel avant la consécration doit être mêlé un tout petit peu d'eau. On y mêle de l'eau pour la raison que d'après les témoignages des saints Pères et docteurs de l'Eglise présentés récemment dans la discussion on croit que le Seigneur lui-même a institué ce sacrement au moyen de vin mêlé d'eau.
En outre parce que cela convient à la représentation de la Passion du Seigneur. Le bienheureux pape Alexandre, le cinquième à partir du bienheureux Pierre dit en effet " Dans les offrandes des sacrements qui au cours des solennités des messes sont offertes au Seigneur, que soient offerts en sacrifice seulement du pain et du vin mêlé d'eau. Car dans le calice du Seigneur on ne doit pas offrir seulement du vin ou seulement de l'eau, mais un mélange des deux, parce que les deux, c'est-à-dire le sang et l'eau ont coulé du flanc du Christ, lit-on Jn 19,34.
Puis aussi parce que cela convient pour signifier l'effet de ce sacrement qui est l'union du peuple chrétien au Christ. L'eau en effet signifie le peuple selon ce passage de l'Apocalypse : nombreuses eaux, nombreux peuples Ap 17,15. Et le pape Jules, le deuxième après le bienheureux Silvestre, dit: " Le calice
du Seigneur selon la prescription des canons doit être offert mêlé de vin et d'eau, parce que nous voyons que par l'eau on entend le peuple, et par le vin on comprend le sang du Seigneur ; donc quand dans le calice se mêlent le vin et l'eau, le peuple est uni au Christ et la foule des fidèles est attachée et jointe à celui en qui elle croit."
Donc puisque la sainte Eglise romaine instruite par les très bienheureux apôtres Pierre et Paul aussi bien que toutes les autres Eglises des Latins et des Grecs, dans lesquelles ont brillé les lumières de toute sainteté et savoir, ont respecté cet usage depuis le commencement de l'Eglise naissante et le respectent aujourd'hui, il paraît tout à fait inconvenant qu'une autre région quelconque soit en désaccord avec cette observance universelle et raisonnable. Nous décrétons donc que les Arméniens, eux aussi, se conforment à tout le monde chrétien et que leurs prêtres, lors de l'offrande du calice, mêlent au vin un tout petit peu d'eau, comme il a été dit.

La forme de ce sacrement, ce sont les paroles du Sauveur pour lesquelles il a effectué ce sacrement. Car le prêtre effectue ce sacrement en parlant en la personne du Christ. En effet par la vertu de ces paroles la substance du pain se change en corps du Christ et celle du vin en son sang, en sorte cependant que le Christ est contenu tout entier sous l'apparence du pain et tout entier sous l'apparence du vin. Sous n'importe quelle partie aussi de l'hostie consacrée et du vin consacré, une fois la séparation faite, le Christ est tout entier.

L'effet de ce sacrement, qu'il opère dans l'âme de celui qui le reçoit dignement, est l'union de l'homme au Christ. Et parce que par la grâce l'homme est incorporé au Christ et uni à ses membres, il en résulte que par ce sacrement la grâce est accrue chez ceux qui le reçoivent dignement, et tout l'effet que la nourriture et la boisson matérielle produisent en ce qui

concerne la vie corporelle, en la soutenant, l'accroissant, la réparant et la délectant, ce sacrement l'opère en ce qui concerne la vie spirituelle, car par lui, comme le dit le pape Urbain (IV); 846 , nous repassons en pensée le souvenir plein de grâce de notre Sauveur, nous sommes retirés du mal, confortés par le bien et nous progressons vers un surcroît de vertus et de grâces.

Le quatrième sacrement est la pénitence, dont la matière en quelque sorte est constituée par les actes de pénitence qui se divisent en trois sortes : la première est la contrition du coeur à laquelle se rapporte la douleur du péché commis avec la résolution de ne plus pécher désormais. La deuxième est la confession de bouche pour laquelle il importe que le pécheur confesse intégralement à son prêtre tous les péchés dont il a le souvenir. La troisième est la réparation pour les péchés selon le jugement du prêtre ; elle se fait surtout par l'oraison, le jeûne et l'aumône.
La forme de ce sacrement ce sont les paroles de l'absolution que prononce le prêtre quand il dit : " Moi je t'absous ". Le ministre de ce sacrement est le prêtre ayant l'autorité pour absoudre soit ordinaire soit par délégation d'un supérieur.
L'effet de ce sacrement est l'absolution des péchés.

Le cinquième sacrement est l'extrême-onction dont la matière est l'huile d'olive bénite par l'évêque. Ce sacrement ne doit être donné qu'à un malade dont on craint la mort il doit être oint en ces endroits : sur les yeux à cause de la vue, sur les oreilles à cause de l'ouïe, sur les narines à cause de l'odorat, sur la bouche à cause du goût et de la parole, sur les mains à cause du tact, sur les pieds à cause de la marche, sur les reins à cause de la délectation qui y a sa vigueur.
La forme de ce sacrement est celle-ci : " Par cette onction et sa miséricorde pleine de pitié, que le Seigneur te pardonne toutes les fautes que tu as commises par la vue " et pareillement sur tous les autres organes.

Le ministre de ce sacrement est le prêtre. Quant à son effet il est la guérison de l'esprit et, pour autant que cela est utile à l'âme, celle aussi du corps. De ce sacrement le bienheureux apôtre Jacques dit : " L'un de vous est-il malade ? qu'il fasse venir les prêtres de l'église pour qu'ils prient sur lui, l'oignant avec de l'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera, et s'il est dans les péchés, ils lui seront remis " Jc 5,14.

Le sixième est le sacrement de l'ordre dont la matière est ce par transmission de quoi est conféré l'ordre. Par exemple la prêtrise est transmise par l'acte de tendre le calice avec le vin et la patène avec le pain. Le diaconat par la dation du livre des évangiles et le sous-diaconat par la remise du calice vide avec la patène vide placée au-dessus. Et pareillement des autres par l'assignation des objets concernant leurs ministères.
La forme du sacerdoce est la suivante : " Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Eglise pour les vivants et les morts, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. " Et ainsi des formes des autres ordres, comme elles sont contenues amplement dans le pontifical romain. Le ministre ordinaire de ce sacrement est l'évêque. Son effet est l'accroissement de la grâce, pour que quelqu'un soit ministre qualifié du Christ.

Le septième est le sacrement du mariage qui est le signe de l'union du Christ et de l'Eglise selon l'Apôtre qui dit " C'est un grand sacrement, moi je vous le dis, dans le Christ et dans l'Eglise" Ep 5,32. La cause efficiente du mariage est régulièrement le consentement mutuel exprimé de vive voix par des paroles.
On assigne un triple bien au mariage. Le premier est d'avoir des enfants et de les élever en vue du culte de Dieu. Le deuxième est la fidélité que chacun des époux doit garder envers l'autre. Le troisième est l'indivisibilité du mariage, pour la raison qu'il signifie l'union indivisible du Christ et de l'Eglise. Et quoique, pour motif de fornication, il soit licite de faire la séparation de lit, il n'est pourtant pas permis de contracter un autre mariage, puisque le lien du mariage légitimement contracté est perpétuel.

(suivent : 6 - la profession de foi dite d'Athanase 7 - le décret d'union avec les Grecs ; 8 - un décret prescrivant que certaines fêtes doivent être célébrées en commun avec l'Eglise romaine ; ensuite tout se termine ainsi)

Une fois ces points expliqués, les susdits orateurs des Arméniens en leur nom propre et au nom de leur patriarche et de tous les Arméniens acceptent, reconnaissent et embrassent avec une entière dévotion et obéissance ce très salutaire décret synodal avec tous ses chapitres, déclarations, définitions, enseignements, prescriptions et statuts, et toute la doctrine enregistrée dans ce décret ainsi que tout ce que soutient et enseigne le Saint- Siège apostolique et l'Eglise romaine. Ils reconnaissent aussi avec respect les docteurs et saints Pères qu'approuve l'Eglise romaine. Et toutes les personnes et tout ce que l'Eglise romaine réprouve et condamne, eux aussi les tiennent pour réprouvés et condamnés.

- **Bulle sur l'union avec les coptes et les Ethiopiens, " Cantate Domino ",**

4 février 1442 Décret pour les jacobites.

La très sainte Eglise romaine, fondée par la voix de notre Seigneur et Sauveur, croit fermement, professe et prêche un seul vrai Dieu, tout-puissant, immuable et éternel ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; un en essence, trine en personnes, le Père inengendré, le Fils engendré par le Père, le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils ; le Père n'est pas le Fils ou le Saint-Esprit, le Saint-Esprit n'est pas le Père ou le Fils, mais le Père est seulement le Père, le Fils est seulement le Fils, le Saint-Esprit est seulement le Saint-Esprit. Le Père seul a engendré de sa substance le Fils. Le Fils seul est né du Père seul. Le Saint-Esprit seul procède à la fois du Père et du Fils. Ces trois personnes sont un seul Dieu, non trois dieux, parce que des trois une est la substance, une l'essence, une la nature, une la divinité, une l'infinité, une l'éternité, et toutes choses sont une, là où ne se rencontre pas l'opposition d'une relation.

"En raison de cette unité le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit, le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit, le Saint-Esprit tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils. Aucun ne précède l'autre par son éternité ou ne l'excède en grandeur ou ne le surpasse en pouvoir. Car c'est éternellement et sans commencement que le Fils naît du Père, et éternellement et sans commencement que le Saint- Esprit procède du Père et du Fils." Tout ce que le Père est ou a, il l'a non pas d'un autre, mais de soi et il est principe sans principe. Tout ce que le Fils est ou a, il l'a du Père, et il est principe issu d'un principe. Tout ce que le Saint-Esprit est ou a, il l'a à la fois du Père et du Fils. Mais le Père et le Fils ne sont pas deux principes du Saint-Esprit, mais un seul principe, de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois principes de la créature, mais un seul principe.

Donc tous ceux qui pensent des choses opposées ou contraires, l'Eglise les condamne, les réprouve, les anathématise et les dénonce comme étrangers au corps du Christ qu'est l'Eglise. Par suite elle condamne Sabellius qui confond les personnes et ôte complètement la distinction réelle entre elles, elle condamne les ariens, les eunomiens, les macédoniens qui disent que le Père est seul vrai Dieu et placent le Fils et le Saint-Esprit au rang des créatures. Elle condamne aussi tous les autres qui établissent des degrés ou une inégalité dans la Trinité.

Elle croit très fermement, professe et prêche que vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est le créateur de toutes choses visibles et invisibles, qui, quand il l'a voulu a créé par bonté toutes les créatures tant spirituelles que corporelles, bonnes assurément parce qu'elles ont été faites par le souverain Bien, mais muables, parce qu'elles ont été faites à partir du néant, et elle affirme que le mal n'est pas de nature, parce que toute nature, en tant qu'elle est nature, est bonne.

Elle professe qu'un seul et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la Loi et des prophètes, et des évangiles, car c'est par l'inspiration du même Esprit Saint qu'ont parlé les saints de l'un et l'autre Testament, dont l'Eglise reconnaît et vénère les livres qui sont contenus sous les titres suivants.

Cinq de Moïse, c'est-à-dire : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome ; Josué, Juges, Ruth, quatre livres des Rois, deux de Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes de David, les Paraboles, l'Ecclésiaste, les Cantiques des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie, Baruch, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, les deux livres des Maccabées, les quatre évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc, de Jean ; les quatorze épîtres de Paul, aux Romains, les deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, les deux aux Thessaloniciens, aux Colossiens, les deux à Timothée et à Tite, à Philémon, aux Hébreux ; deux de Pierre ; trois de Jean ; une de Jacques ; une de Jude ; les Actes des Apôtres, et l'Apocalypse de Jean.

C'est pourquoi elle anathématise la folie des manichéens qui ont posé deux premiers principes, l'un des choses visibles, l'autre des invisibles et ont dit qu'il y a un Dieu du Nouveau Testament et un autre de l'Ancien.

Elle croit fermement, professe et prêche qu'une seule personne de la Trinité, vrai Dieu Fils de Dieu né du Père, consubstantiel et coéternel au Père, dans la plénitude de temps disposée par l'inscrutable profondeur du dessein divin a pour le salut du genre humain assumé dans le ventre immaculé de la Vierge Marie la vraie et entière nature d'un homme et se l'est attachée dans l'unité d'une personne avec une si profonde unité que tout ce qui en elle est de Dieu n'est pas séparé de l'homme et tout ce qui est de l'homme n'est pas divisé de la divinité, mais qu'il est un seul et même indivisible, chacune des deux natures subsistant dans ses propriétés, Dieu et homme, Fils de Dieu et Fils de l'homme égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon son humanité" (Profession de foi du Pseudo-Athanase : Symbole ." Quicumque ", dit d'Athanase. , immortel et éternel de par la nature de la divinité, passible et temporel de par la condition de l'humanité assumée.

Elle croit fermement, professe et prêche que le Fils de Dieu dans l'humanité assumée est véritablement né de la Vierge, a véritablement souffert, est véritablement mort et a été enseveli, est véritablement ressuscité d'entre les morts, est monté aux cieux, siège à la droite du Père, et viendra à la fin des siècles pour juger les vivants et les morts.

Elle anathématise, exècre et condamne toute hérésie soutenant des thèses contraires. Et d'abord elle condamne Ebio, Cérinthe, Marcion, Paul de Samosate, Photin et tous ceux qui blasphèment semblablement qui, ne pouvant comprendre l'union personnelle de l'humanité au Verbe Jésus Christ, notre Seigneur, ont nié qu'il soit vrai Dieu, le reconnaissant seulement comme homme qui, par une participation plus grande à la grâce divine qu'il avait reçue par le mérite de sa vie plus sainte, s'était appelé homme divin.

Elle anathématise aussi Mani et ses sectateurs qui, imaginant que le Fils de Dieu a assumé non point un vrai corps, mais un corps apparent, ont entièrement supprimé la vérité dans le Christ.

Et aussi Valentin qui prétend que le Fils de Dieu n'a rien pris de la Vierge Mère, mais a assumé un corps céleste et a traversé l'utérus de la Vierge comme s'écoule l'eau d'un aqueduc.

Arius aussi qui, prétendant que le corps assumé au sortir de la Vierge manquait d'âme, a voulu qu'au lieu d'une âme il y ait eu la divinité.

Apollinaire encore qui, comprenant que si l'on niait une âme qui informe le corps, il n'y avait pas non plus dans le Christ d'humanité véritable, a posé seulement une âme sensitive, mais dit que la divinité du Verbe tenait lieu d'âme rationnelle.

Elle anathématise aussi Théodore de Mopsueste et Nestorius qui prétendent que l'humanité a été unie au Fils de Dieu par la grâce, et que pour cela il y a dans le Christ deux personnes, de même qu'ils professent qu'il y a deux natures, car ils ne pouvaient comprendre qu'il y ait eu union hypostatique de l'humanité au Verbe et pour cette raison niaient qu'elle ait reçu la substance du Verbe. Car selon ce blasphème ce n'est pas le Verbe qui s'est fait chair, mais le Verbe par la grâce a habité dans la chair, c'est-à-dire que ce n'est pas le Fils de Dieu qui s'est fait homme, mais plutôt le Fils de Dieu qui a habité dans l'homme.

Elle anathématise aussi, exècre et condamne l'archimandrite Eutychès, qui, comprenant que selon le blasphème de Nestorius la vérité de l'Incarnation est exclue et que par conséquent il faut que l'humanité ait été unie au Verbe de Dieu de telle sorte qu'il y eût une seule et même personne de la divinité et de l'humanité et de plus ne pouvant concevoir l'unité de la personne si la pluralité des natures restait, de même qu'il a posé qu'il y a dans le Christ une seule personne de la divinité et de l'humanité, il a de même prétendu qu'il y a une seule nature, admettant avec un blasphème et une impiété extrêmes ou bien que l'humanité s'était changée en divinité ou bien la divinité en humanité.

L'Eglise anathématise aussi, exècre et condamne Macaire d'Antioche et tous ceux qui professent des thèses semblables, qui, tout en soutenant avec vérité la dualité des natures et l'unité de la personne, s'est pourtant démesurément trompé sur les opérations du Christ, disant que dans le Christ les deux natures n'avaient qu'une seule opération et une seule volonté. La sacro- sainte Eglise romaine anathématise tous ces hommes avec leurs hérésies, en affirmant qu'il y a dans le Christ deux volontés et deux opérations.

Elle croit fermement, professe et enseigne que jamais être conçu d'un homme et d'une femme n'a été délivré de la domination du diable, sinon par la foi en notre Seigneur Jésus Christ médiateur entre Dieu et les hommes 1Tm 2,5, qui, conçu, né et mort sans péché, a seul par sa mort abattu l'ennemi du genre humain, en détruisant nôs péchés, qui a de nouveau ouvert l'entrée du Royaume céleste que le premier homme avait perdue par son propre péché avec toute sa descendance, et dont la future venue a été annoncée par tous les saints sacrifices, sacrements et cérémonies de l'Ancien Testament.

Elle croit fermement, professe et enseigne que les prescriptions légales de l'Ancien Testament qui se divisent en cérémonies, saints sacrifices, sacrements, parce qu'ils avaient été institués pour signifier quelque chose de futur, bien qu'en ce temps-là ils aient été adaptés au culte divin, une fois venu notre Seigneur Jésus Christ qui était signifié par eux, ont pris fin et qu'ont commencé les sacrements du Nouveau Testament. Quiconque encore après la Passion met son espoir dans les prescriptions légales et se soumet à elles en les croyant nécessaires au salut, comme si la foi dans le Christ ne pouvait sauver sans elles, a péché mortellement. Elle ne nie pas cependant que, depuis la Passion du Christ jusqu'à la promulgation de l'Evangile, elles ont pu être respectées du moins dans la mesure où on les croyait si peu que ce fût nécessaires au salut. Mais, après la promulgation de l'Evangile, l'Eglise affirme qu'elles ne peuvent être respectées sans l'anéantissement du salut éternel.
Donc elle dénonce comme étrangers à la foi du Christ tous ceux qui depuis ce temps-là observent la circoncision, le sabbat et les autres prescriptions légales, et affirme qu'ils ne peuvent pas du tout avoir part au salut éternel, sauf si un jour

ils reviennent de ces erreurs. Donc à tous ceux qui se glorifient du nom de chrétiens, elle prescrit de manière absolue qu'à n'importe quel moment soit avant soit après le baptême il faut renoncer à la circoncision, que l'on place en elle ou non son espoir, elle ne peut être respectée sans anéantissement du salut éternel.

Au sujet des enfants, en raison du péril de mort qui peut souvent se rencontrer, comme il n'est pas possible de leur porter secours par un autre remède que par le sacrement du baptême, par lequel ils sont arrachés à la domination du diable et sont adoptés comme enfants de Dieu, elle avertit qu'il ne faut pas différer le baptême pendant quarante ou quatre-vingts jours ou une autre durée, comme font certains, mais qu'il doit être conféré le plus tôt qu'il sera commodément possible, mais de telle sorte que, s'il y a péril de mort immédiat, ils soient baptisés sans aucun délai, même par un laïc ou une femme, dans la forme de l'Eglise, si un prêtre fait défaut, comme il est contenu plus complètement dans le décret des Arméniens 1315 .

Elle croit fermement, professe et prêche que toute créature de Dieu est bonne' " et que rien n'est à rejeter, si on le reçoit avec action de grâces " 1Tm 4,4, parce que selon la parole du Seigneur : " Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme" Mt 15,11, et elle affirme que la différence que fait la Loi de Moïse entre aliments purs et impurs appartient à ce qui est cérémoniel, qui avec l'apparition de l'Evangile s'est effacé et a cessé d'être efficace. Elle dit aussi que l'interdiction faite par les apôtres " des viandes immolées aux idoles, du sang, de la chair étouffée " Ac 15,29, convenait à ce temps-là où, des juifs et des gentils qui vivaient avec des cérémonies et des moeurs différentes, naissait une seule Eglise, de sorte que, les gentils aussi observaient certaines choses en commun avec les juifs, et que l'occasion était offerte de se rassembler dans un même culte de Dieu et la même foi, et qu'un sujet de dissension était supprimé, puisque les juifs en raison de leur antique tradition considéraient comme abominable le sang et la chair étouffée, et on pouvait penser qu'en mangeant la viande immolée les gentils reviendraient à l'idolâtrie. Mais quand la religion chrétienne se fut propagée jusqu'à un point tel qu'on ne voyait plus en elle un seul juif charnel, mais que tous ceux qui passaient à l'Eglise communiaient dans les mêmes rites et cérémonies de l'Evangile, croyant qu"' aux purs tout est pur " Tt 1,15 la cause de cette interdiction apostolique ayant cessé, elle prit fin.
Elle proclame donc qu'aucune sorte de nourriture qu'accepte la société humaine ne doit être condamnée, et qu'aucune distinction ne doit être faite entre les animaux par qui que ce soit, homme ou femme, et de quelque genre de mort qu'ils périssent, bien que pour la santé du corps, pour l'entraînement à la vertu, pour la discipline régulière et ecclésiastique beaucoup d'entre eux qui ne sont pas interdits doivent être écartés ; car selon l'Apôtre " toutes sont permises, mais toutes ne sont pas avantageuses " 1Co 6,12 1Co 10,23

Elle croit fermement, professe et prêche qu"' aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Eglise catholique, non seulement païens mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques ne peuvent devenir participants à la vie éternelle, mais iront " dans le feu éternel qui est préparé par le diable et ses anges" Mt 25,41 à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés ; elle professe aussi que l'unité du corps de l'Eglise a un tel pouvoir que les sacrements de l'Eglise n'ont d'utilité en vue du salut que pour ceux qui demeurent en elle, pour eux seuls jeûnes, aumônes et tous les autres devoirs de la piété et exercices de la milice chrétienne enfantent les récompenses éternelles, et que " personne ne peut être sauvé, si grandes que soient ses aumônes, même s'il verse son sang pour le nom du Christ, s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'Eglise catholique."

Mais parce que dans le décret des Arméniens rapporté ci-dessus n'a pas été expliquée la formule qu'a toujours eu coutume d'employer, dans la consécration du Corps et du Sang du Seigneur la sacro-sainte Eglise romaine, affermie par la doctrine et l'autorité des apôtres Pierre et Paul, nous pensons qu'il faut l'introduire dans les présentes. Dans la consécration du Corps du Seigneur elle utilise cette formule : "Ceci est mon corps" ; dans celle du Sang: "Car ceci est le calice de mon sang, nouvelle et éternelle alliance, mystère de foi, qui pour vous et pour beaucoup sera répandu en rémission des péchés."
Quant au pain de froment dans lequel s'accomplit le sacrement, il est absolument sans importance qu'il ait été cuit ce jour-là, ou plus tôt ; car pourvu que la substance du pain subsiste, il ne faut absolument pas douter que, après que les mots cités de la consécration du Corps ont été prononcés par le prêtre avec l'intention de l'accomplir, il sera aussitôt transsubstantié dans le vrai Corps du Christ.

Puisque, assure-t-on, certains rejettent comme condamnées des quatrièmes noces, pour qu'on ne croie pas qu'il y ait un péché là où il n'y en a pas, comme selon l'Apôtre quand le mari est mort l'épouse est libérée de sa loi et a la permission d'épouser qui elle veut dans le Seigneur Rm 7,2 1Co 7,39 et qu'il ne distingue pas si le mort est son premier, son deuxième ou son troisième mari, nous déclarons que peuvent être licitement contractées non seulement des deuxièmes et des troisièmes, mais encore des quatrièmes et davantage, si n'y fait pas obstacle un empêchement canonique. Cependant nous disons que sont plus louables celles qui s'abstenant ensuite du mariage demeureront dans la chasteté, parce que nous estimons que si la virginité est préférable au veuvage, de même un chaste veuvage est loué, à juste titre comme préférable à des noces.

CONCILE DE TRENTE (19E ŒCUMENIQUE) 13 DECEMBRE 1545 - 4 DECEMBRE 1563

1) 1ère période de Trente : 1ère – 8e session – décembre 1545 – 1547
2) Période de Bologne : 9e et 10e session : Mars 1547 (février 1548) – septembre 1549
3) 2e de Trente : 11e à 16e session : mai 1551 – avril 1552
4) 3e de Trente : 17e à 25e session : janvier 1562 – décembre 1563

3e session 4 février 1546 - Décret sur le symbole de foi

1500 Ce saint concile œcuménique et général de Trente, réuni légitimement dans l'Esprit Saint, sous la présidence des trois légats du Siège apostolique, a considéré l'importance des choses à traiter, particulièrement celles qui sont comprises sous les titres de l'éradication des hérésies et de la réforme des mœurs, raisons principales de la réunion, a estimé qu'il fallait exprimer le Symbole de foi qu'utilise la sainte Église romaine comme étant le principe dans lequel se retrouvent nécessairement tous ceux qui professent la foi du Christ, et l'unique fondement contre lequel les portes de l'enfer ne prévaudront jamais Mt 16,18, en reprenant les mots avec lesquels il est dit dans toutes les églises.
(suit le symbole de Nicée-Constantinople 150)

4e session : 8 avril 1546

a) Décret sur la réception des livres saints et des traditions.

1501 Le saint concile œcuménique et général de Trente, légitimement réuni dans l'Esprit Saint, garde toujours devant les yeux le propos, en supprimant les erreurs, de conserver dans l'Église la pureté même de l'Évangile, lequel, promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été promulgué d'abord par la bouche même de notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu qui ordonna ensuite qu'il soit prêché à toute créature paf ses apôtres comme source de toute vérité salutaire et de toute règle morale Mt 16,15.
Il voit clairement aussi que cette vérité et cette règles sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues par les apôtres de la bouche du Christ lui-même ou transmises comme de main en main par les apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint, sont parvenues jusqu'à nous.
C'est pourquoi, suivant l'exemple des pères orthodoxes, le même saint concile reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'auteur unique de l'un et de l'autre, ainsi que les traditions elles-mêmes concernant aussi bien la foi que les mœurs, comme ou bien venant de la bouche du Christ ou dictées par l'Esprit Saint et conservées dans l'Église catholique par une succession continue.
Il a jugé bon de joindre à ce décret une liste des livres saints, afin qu'aucun doute ne s'élève pour quiconque sur les livres qui sont reçus par le concile. Ces livres sont mentionnés ci-dessous.
1502 De l'Ancien Testament cinq livres de Moïse, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome ; les livres de Josué, des Juges, de Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, le premier livre d'Esdras et le second, dit Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le psautier de David comprenant cent cinquante psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, les deux livres des Maccabées, le premier et le second.
1503 Du nouveau Testament : les quatre évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; les Actes des Apôtres écrits par l'évangéliste Luc ; les quatorze épîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphèsiens, aux Philippiens, aux Colossiens deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux, deux de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre Jude et l'Apocalypse de l'apôtre Jean.
1504 Si quelqu'un ne reçoit pas ces livres pour sacrés et canoniques dans leur totalité, avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église catholique et qu'on les trouve dans la vieille édition de la Vulgate latine ; s'il méprise en connaissance de cause et de propos délibéré les traditions susdites : qu'il soit anathème.
1505 Que tous comprennent ainsi l'ordre et la voie que le concile suivra, après avoir posé les fondements de la confession de la foi, et particulièrement les témoignages et les appuis dont il usera pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Église.

b) Décret sur l'édition de la Vulgate et la manière d'interpréter la sainte Écriture.

1506 De plus le même saint concile a considéré qu'il pourrait être d'une grande utilité pour l'Église de Dieu de savoir, parmi toutes les éditions latines des livres saints qui sont en circulation, celle que l'on doit tenir pour authentique : aussi statue-t-il et déclare-t-il que la vieille édition de la Vulgate, approuvée dans l'Église même par un long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les leçons publiques, les discussions, les prédications et les explications, et que personne n'ait l'audace ou la présomption de la rejeter sous quelque prétexte que ce soit 3825 .

1507 En outre. pour contenir les esprits indociles. il décrète que personne, dans les choses de la foi ou des mœurs concernant l'édifice de la foi chrétienne, ne doit, en s'appuyant sur un seul jugement, oser interpréter l'Écriture sainte en détournant celle-ci vers son sens personnel allant contre le sens qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Église, elle à qui il revient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures, ou allant encore contre le consentement unanime des Pères, même si des interprétations de ce genre ne devaient jamais être publiées. (...)

1508 Mais le saint concile veut aussi, comme il est juste, imposer une règle en ce domaine aux imprimeurs... aussi décrète-t-il et statue-t-il que désormais la sainte Écriture, particulièrement cette édition ancienne de la Vulgate, soit imprimée le plus correctement possible ; qu'il ne soit permis à personne d'imprimer ou de faire imprimer tout livre traitant des choses sacrées sans nom d'auteur, ni de le vendre à l'avenir ou de le garder chez soi, si auparavant ces livres n'ont pas été examinés et approuvés par l'Ordinaire...

5e session, 17 juin 1546 : décret sur le péché originel.

1510 Pour que notre foi catholique, "sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu" He 11,6, une fois débarrassée des erreurs, demeure intègre et sans tache dans sa pureté, et pour que le peuple chrétien ne soit pas "emporté à tout vent de doctrine" Ep 4,14 – puisque l'antique serpent Ap 12,9; Ap 20,2, ennemi perpétuel du genre humain, parmi les nombreux maux qui troublent de nos jours l'Église de Dieu, a suscité au sujet du péché originel et de son remède non seulement de nouvelles, mais même d'anciennes querelles -, le saint concile œcuménique et général de Trente... veut entreprendre de ramener ceux qui errent et d'affermir ceux qui vacillent.

Aussi, suivant le témoignage des saintes Écritures, des saints Pères et des conciles les plus approuvés, ainsi que le jugement et l'accord de l'Église elle-même, il statue, confesse et déclare ce qui suit au sujet du péché originel.

1511 1. Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi et a encouru, par l'offense que constituait cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu et, par la suite, la mort dont il avait été auparavant menacé par Dieu, et avec la mort la captivité sous le pouvoir de celui qui ensuite "a eu l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable" He 2,14 ; et que par l'offense que constituait cette prévarication Adam tout entier, dans son corps et dans son âme a été changé en un état pire 371 : qu'il soit anathème.

1512 2. "Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance", et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, "il n'a transmis que la mort" et les punitions "du corps à tout le genre humain, mais non pas le péché, qui est la mort de l'âme" : qu'il soit anathème, " puisqu'il est en contradiction avec l'Apôtre qui dit : "Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" Rm 5,12 372.

1513 3. Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam – qui est un par son origine et. transmis par propagation héréditaire et non par imitation, est propre à chacun –, est enlevé par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que le mérite de l'unique médiateur notre Seigneur Jésus Christ 1347 qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang Rm 5,9 s, "devenu pour nous justice, sanctification et Rédemption" 1Co 1,30 ou s'il nie que ce mérite de Jésus Christ soit appliqué aussi bien aux adultes qu'aux enfants par le sacrement conféré selon la forme et l'usage de l'Église : qu'il soit anathème.

Car "il n'est pas d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés" Ac 4,12. D'où cette parole : "Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde" Jn 1,19, et celle-ci "Vous tous qui avez été baptisés. vous avez revêtu le Christ" Ga 3,27.

1514 4. "Si quelqu'un nie que les tout-petits, qui viennent de naître de leur mère, doivent être baptisés", même s'ils viennent de parents baptisés, "ou bien dit qu'ils sont certes baptisés pour la rémission des péchés, mais qu'ils ne portent rien du péché originel venant d'Adam qu'il est nécessaire d'expier par le bain de régénération" pour obtenir la vie éternelle, "d'où il suit que pour eux la forme du baptême pour la rémission des péchés n'a pas un sens vrai, mais faux" : qu'il soit anathème.

Car on ne peut pas comprendre autrement ce que dit l'Apôtre : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" Rm 5,12, si ce n'est comme l'a toujours compris l'Église catholique répandue en tous lieux. C'est en effet à cause de cette règle de foi venant de la tradition des apôtres "que même les tout-petits, qui n ont pas encore pu commettre aucun péché par eux-mêmes, sont pourtant vraiment baptisés pour la rémission des péchés,

afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'il ont contracté par la génération" 223 . En effet "nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu" Jn 3,5.

1515 5. Si quelqu'un nie que, par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ conférée au baptême, la culpabilité du péché originel soit remise, ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché n'est pas totalement enlevé, mais est seulement rasé ou non imputé : qu'il soit anathème.

En effet en ceux qui sont nés de nouveau rien n'est objet de la haine de Dieu, car "il n'y a pas de condamnation" Rm 8,1 pour ceux qui sont vraiment "ensevelis dans la mort avec le Christ par le baptême" Rm 6,4, "qui ne marchent pas selon la chair" Rm 8,1, mais qui dépouillant le vieil homme et revêtant l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu Ep 4,22-24 ; Col 3,9 s, sont devenus innocents, sans souillure, purs, irréprochables et fils aimés de Dieu, "héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ Rm 8,17, en sorte que rien ne fasse obstacle à leur entrée au ciel.

Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. Bien plus, "celui qui aura lutté selon les règles sera couronné" 2Tm 2,5. Cette concupiscence, que l'Apôtre appelle parfois "péché" Rm 6,12-15 ; Rm 7,7 ; Rm 7,14-20, le saint concile déclare que l'Église catholique n'a jamais compris qu'elle fût appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et incline au péché. Si quelqu'un pense le contraire : qu'il soit anathème.

1516 6. Cependant ce même saint concile déclare qu'il n'est pas dans son intention de comprendre dans ce décret, où il est traité du péché originel, la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, mais que l'on doit observer les constitutions du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, sous la menace des peines qui y sont contenues et il les renouvelle [?] s,.

6e 13 janvier 1547 : décret sur la justification

PRÉAMBULE

1520 Ce n'est pas sans la perte de nombreuses âmes et un grave détriment pour l'unité de l'Église que s'est répandue en notre temps une doctrine erronée concernant la justification. Aussi, pour la louange et la gloire du Dieu tout-puissant, pour la paix de l'Église et le salut des âmes, le saint concile œcuménique et général de Trente... se propose d'exposer à tous les chrétiens la véritable et sainte doctrine de la justification qu'a enseignée le Christ Jésus, soleil de justice Ml 4,2, auteur de notre foi, qui la mène à sa perfection He 12,2, que les apôtres nous ont transmise et que l'Église catholique, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, a toujours conservée, en interdisant sévèrement que personne n'ose à l'avenir croire, prêcher ou enseigner autrement que ce qui est statué et déclaré par le présent décret.

CHAPITRE 1

Impuissance de la nature et de la Loi à justifier les hommes.

1521 En premier lieu. le saint concile déclare que. pour avoir une intelligence exacte et authentique de la doctrine de la justification, il faut que chacun reconnaisse et confesse que, tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam Rm 5,12 ; 1Co 15,22 239, "devenus impurs" (Is 64,6) et (comme le dit l'Apôtre) "enfants de colère par nature" Ep 2,3 comme cela a été exposé dans le décret sur le péché originel, ils étaient à ce point "esclaves du péché" Rm 6,20 et sous le pouvoir du diable et de la mort, que non seulement les païens, par la force de la nature 1551, mais aussi les juifs, par la lettre même de la Loi de Moïse, ne pouvaient se libérer ou se relever de cet état, même si le libre arbitre n'était aucunement éteint en eux 1555, bien qu'affaibli et dévié en sa force 378.

CHAPITRE 2

L'économie et le mystère de la venue du Christ

1522 D'où il arriva que le Père céleste, "Père des miséricordes et Dieu de toute consolation" 2Co 1,3, envoya aux hommes le Christ Jésus. son Fils 1551, annoncé et promis aussi bien avant la Loi qu'au temps de la Loi à de nombreux saints Pères Gn 49,10 ; Gn 49,18, lorsque vint cette bienheureuse "plénitude des temps" Ep 1,10 ; Ga 4,4, afin que, d'une part, "il rachète les juifs sujets de la Loi" Ga 4,5 et que, de l'autre, "les païens qui ne poursuivaient pas de justice, atteignent la justice" Rm 9,30, et que tous reçoivent l'adoption filiale Ga 4,5. C'est lui que "Dieu a établi victime propitiatoire par son sang moyennant la foi" Rm 3,25"pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier" 1Jn 2,2.

CHAPITRE 3

Ceux qui sont justifiés par le Christ

1523 Mais, bien que lui soit "mort pour tous" 2Co 5,15, tous cependant ne reçoivent pas le bienfait de sa mort. mais ceux-là seulement auxquels le mérite de sa Passion est communiqué. En effet, de même qu'en toute vérité les hommes ne naîtraient pas injustes s'ils ne naissaient de la descendance issue corporellement d'Adam, puisque, quand ils sont conçus, ils contractent une injustice personnelle par le fait qu'ils descendent corporellement de lui, de même ils ne seraient jamais justifiés s'ils ne renaissaient pas dans le Christ [?] , puisque, grâce à cette renaissance, leur est accordé par le mérite de sa Passion la grâce par laquelle ils deviennent justes. Pour ce bienfait l'Apôtre nous exhorte à toujours "rendre grâce au Père qui nous a rendus dignes d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière et nous a arrachés à la puissance des ténèbres et transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la Rédemption et la rémission des péchés" Col 1,12-14.

CHAPITRE 4

Esquisse d'une description de la justification de l'impie. Son mode dans l'état de grâce.

1524 Ces mots esquissent une description de la justification de l'impie, comme étant un transfert de l'état dans lequel l'homme naît du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu Rm 8,15, par le second Adam, Jésus Christ, notre Sauveur. Après la promulgation de l'Évangile, ce transfert ne peut se faire sans le bain de la régénération 1618 ou le désir de celui-ci, selon ce qui est écrit "Nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint" Jn 3,5.

CHAPITRE 5

Nécessité pour les adultes d 'une préparation à la justification. Son origine.

1525 Le concile déclare, en outre, que la justification elle-même chez les adultes a son origine dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus Christ 1553 , c'est-à-dire dans un appel de Dieu par lequel ils sont appelés sans aucun mérite en eux. De la sorte, ceux qui s'étaient détournés de Dieu par leurs péchés, poussés et aidés par la grâce, se disposent à se tourner vers la justification que Dieu leur accorde, en acquiesçant et coopérant librement à cette même grâce 1554-1555 . De cette manière, Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination de l'Esprit Saint, d'une part l'homme lui-même n'est pas totalement sans rien faire, lui qui accueille cette inspiration qu'il lui est possible de rejeter, d'autre part, pourtant, sans la grâce de Dieu, il ne lui est pas possible, par sa propre volonté, d'aller vers la justice en présence de Dieu 1553 . Aussi, lorsqu'il est dit dans la sainte Écriture : "Tournez-vous vers moi et moi je me tournerai vers vous" (Za 1,3), notre liberté nous est rappelée ; lorsque nous répondons "Tourne-nous vers toi, Seigneur, et nous nous convertirons" Lm 5,21, nous reconnaissons que la grâce de Dieu nous prévient.

CHAPITRE 6

Mode de la préparation

1526 Les hommes sont disposés à la justice elle-même 1557-1559 lorsque, poussés et aidés par la grâce divine, concevant en eux la foi qu'ils entendent prêcher Rm 10,17, ils vont librement vers Dieu, croyant qu'est vrai tout ce qui a été divinement révélé et promis 1562-1564 et, avant tout que Dieu justifie l'impie "par sa grâce, au moyen de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus" Rm 3,24 ; lorsque, aussi, comprenant qu'ils sont pécheurs et passant de la crainte de la justice divine, qui les frappe fort utilement 1558 , à la considération de la miséricorde de Dieu, ils s'élèvent à l'espérance, confiants que Dieu, à cause du Christ, leur sera favorable, commencent à l'aimer comme source de toute justice, et, pour cette raison, se dressent contre les péchés, animés par une sorte de haine et de détestation 1559 , c'est-à-dire par cette pénitence que l'on doit faire avant le baptême Ac 2,38 ; lorsque, enfin, ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins.

1527 De cette disposition il est écrit : "Celui qui approche de Dieu doit croire qu'il est et qu'il récompense ceux qui le cherchent" He 11,6, et : "Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis" Mt 9,2, et "La crainte du Seigneur chasse les péchés" Si 1,27, et : "Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ, pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit Saint" Ac 2,38, et "Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé" Mt 28,19-20, et : "Préparez vos cœurs pour le Seigneur" 1S 7,3.

CHAPITRE 7

La justification de l'impie et ses causes.

1528 Cette disposition ou préparation est suivie par la justification elle-même, qui n'est pas seulement rémission des péchés 1561 , mais à la fois sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons. Par là, d'injuste l'homme devient juste, d'ennemi ami, en sorte qu'il est "Héritier, en espérance, de la vie éternelle" Tt 3,7.

1529 Les causes de cette justification sont celles-ci : cause finale, la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle ; cause efficiente : Dieu qui, dans sa miséricorde, lave et sanctifie gratuitement 1Co 6,11 par le sceau et l'onction 2Co 1,21-22 de l'Esprit Saint promis "qui est le gage de notre héritage" Ep 1,13-14 ; cause méritoire : le Fils unique bien-aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus Christ qui, "alors que nous étions ennemis" Rm 5,10, "à cause du grand amour dont il nous a aimés" Ep 2,4, par sa très sainte Passion sur le bois de la croix nous a mérité la justification 1560 et a satisfait pour nous à Dieu son Père ; cause instrumentale, le sacrement du baptême, "sacrement de la foi" sans laquelle il n'y a jamais eu de justification pour personne.

Enfin l'unique cause formelle est la justice de Dieu, "non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle elle nous fait justes" 1560-1561 , c'est-à-dire celle par laquelle, l'ayant reçue en don de lui, nous sommes "renouvelés par une transformation spirituelle de notre esprit" Ep 4,23, nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais nous sommes dits et nous sommes vraiment justes 1Jn 3,1, recevant chacun en nous la justice, selon la mesure que l'Esprit Saint partage à chacun comme il le veut 1Co 12,11 et selon la disposition et la coopération propres à chacun.

1530 En effet, bien que personne ne puisse être juste que si les mérites de la Passion de notre Seigneur Jésus Christ lui sont communiqués, c'est cependant ce qui se fait dans la justification de l'impie, alors que, par le mérite de cette très sainte Passion, la charité de Dieu est répandue par l'Esprit Saint dans les cœurs Rm 5,5 de ceux qui sont justifiés et habite en eux 1561 . Aussi, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit-il dans la justification même par Jésus Christ, en qui il est inséré, tous les dons suivants infus en même temps la foi, l'espérance et la charité.

1531 Car la foi à laquelle ne se joignent ni l'espérance ni la charité n'unit pas parfaitement au Christ et ne rend pas membre vivant de son corps. Pour cette raison, l'on dit en toute vérité que la foi sans les œuvres est morte et inutile Jc 2,17-20 1569 , et que dans le Christ Jésus ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi "qui opère par la charité" Ga 5,6 ; Ga 6,15.

C'est elle que, selon la tradition des apôtres, les catéchumènes demandent à l'Église avant le sacrement du baptême, quand ils demandent "la foi qui procure la vie éternelle" que, sans l'espérance et la charité, la foi ne peut procurer. Aussi entendent-ils immédiatement la parole du Christ : "Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements" Mt 19,17 1568-1570 . C'est pourquoi lorsqu'ils reçoivent la justice véritable et chrétienne, cette première robe Lc 15,22 qui leur est donnée par le Christ à la place de celle que, par sa désobéissance, Adam a perdue pour lui et pour nous, il est ordonné aussitôt à ceux qui viennent de renaître de la conserver blanche et sans tache, pour l'apporter devant le tribunal de notre Seigneur Jésus Christ et avoir la vie éternelle.

CHAPITRE 8

Comment comprendre que l'impie est justifié par la foi et gratuitement

1532 Lorsque l'Apôtre dit que l'homme est "justifié par la foi" 1559 et gratuitement Rm 3,22-24, il faut comprendre ces mots dans le sens où l'a toujours et unanimement tenu et exprimé l'Église catholique, à savoir que si nous sommes dits être justifiés par la foi, c'est parce que "la foi est le commencement du salut de l'homme", le fondement et la racine de toute justification, que sans elle "il est impossible de plaire à Dieu" He 11,6 et de parvenir à partager le sort de ses enfants 2P 1,4 ; et nous sommes dits être justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, que ce soit la foi ou les œuvres, ne mérite cette grâce de la justification. En effet "si c'est une grâce, elle ne vient pas des œuvres ; autrement (comme le dit le même Apôtre) la grâce n'est plus la grâce" Rm 11,6.

CHAPITRE 9

Contre la vaine confiance des hérétiques

1533 Bien qu'il soit indispensable de croire que les péchés ne sont et n'ont jamais été remis que gratuitement par miséricorde divine à cause du Christ, cependant personne ne doit, en se targuant de la confiance et de la certitude que ses péchés sont remis et en se reposant sur cela, dire que ses péchés sont ou ont été remis, alors que cette confiance vaine et éloignée de toute piété peut exister chez des hérétiques et des schismatiques, bien plus que de notre temps elle existe et est prêchée à grand bruit contre l'Église catholique 1562 .

1534 Mais il ne faut pas non plus affirmer que tous ceux qui ont été vraiment justifiés doivent être sans aucune hésitation convaincus en eux-mêmes qu'ils ont été justifiés, ni que personne n'est absous de ses péchés et

justifié, sauf celui qui croit avec certitude qu'il a été absous et justifié, et que c'est par cette seule foi que se réalise l'absolution et la justification 1564 , comme si celui qui ne croit pas cela mettait en doute les promesses de Dieu et l'efficacité de la mort et de la Résurrection du Christ. En effet, de même qu'aucun homme pieux ne doit mettre en doute la miséricorde de Dieu, les mérites du Christ, la vertu et l'efficacité des sacrements, de même quiconque se considère lui-même, ainsi que sa propre faiblesse et ses mauvaises dispositions, peut être rempli d'effroi et de crainte au sujet de sa grâce 1563 , puisque personne ne peut savoir, d'une certitude de foi excluant toute erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu.

CHAPITRE 10
L'accroissement de la grâce reçue

1535 Ainsi donc, ceux qui ont été justifiés et sont devenus "amis de Dieu" et "membres de sa famille" Jn 15,15 ; Ep 2,19 marchant "de vertu en vertu" Ps 83,8 , se renouvellent (comme dit l'Apôtre) de jour en jour 2Co 4,16, c'est-à-dire en mortifiant les membres de leur chair Col 3,5 et en les présentant comme des armes à la justice pour la sanctification Rm 6,13-19, par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église ; ils croissent dans cette justice reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres Jc 2,22 et ils sont davantage justifiés 1574 ; 1582 , selon ce qui est écrit : "Celui qui est juste, sera encore justifié" Ap 22,11 et aussi : "Ne crains pas d'être justifié jusqu'à la mort" Si 18,22 et encore "Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule" Jc 2,24. Cet accroissement de justice, la sainte Église le demande quand elle dit dans la prière : "Seigneur, augmente en nous la foi, l'espérance et la charité."

CHAPITRE 11

L'observation des commandements. Sa nécessité et sa possibilité.

1536 Personne, si justifié soit-il, ne doit penser qu'il est libéré de l'observation des commandements 1570 . Personne ne doit user de cette expression téméraire et interdite sous peine d'anathèmes par les Pères, à savoir que pour l'homme justifié les commandements de Dieu sont impossibles à observer 1568 ; 1572 ; 397. "Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il t'invite à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas", et il t'aide pour que tu le puisses ; ses commandements ne sont pas pesants 1Jn 5,3, son joug est doux et son fardeau léger Mt 11,30. En effet, ceux qui sont enfants de Dieu aiment le Christ ; ceux qui l'aiment (comme il en témoigne lui-même) gardent ses paroles Jn 14,23, ce qui leur est toujours possible avec l'aide de Dieu.

1537 Bien qu'en cette vie mortelle, aussi saints et justes qu'ils soient, ils tombent parfois au moins dans les péchés légers et quotidiens, qu'on appelle aussi véniels 1573 , ils ne cessent pas pour autant d'être justes. En effet l'expression humble et authentique des justes est celle-ci : "Remets-nous nos dettes" Mt 6,12 229 ss. .

C'est pourquoi les justes eux-mêmes doivent se sentir d'autant plus obligés à marcher dans la voie de la justice que, désormais "libérés du péché, devenus serviteurs de Dieu" Rm 6,22, vivant "dans la tempérance, la justice et la piété" Tt 2,12, ils peuvent progresser par le Christ Jésus qui leur a ouvert l'accès à cette grâce Rm 5,2. Car ceux qu'il a justifiés une fois, "Dieu ne les abandonne pas, à moins qu'il ne soit d'abord abandonné par eux".

1538 C'est pourquoi personne ne doit se rassurer dans la foi seule 1559 ; 1569 ; 1570 , pensant que par la foi seule il a été constitué héritier et obtiendra l'héritage, même s'il ne souffre pas avec le Christ pour être glorifié avec lui Rm 8,17. Car le Christ lui-même (comme le dit l'Apôtre), "tout Fils de Dieu qu'il fût, a appris par ses souffrances à obéir, et, ayant tout accompli, est devenu cause de salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent" He 5,8-9.

C'est pourquoi l'Apôtre lui-même avertit ceux qui ont été justifiés en ces termes : "Ne savez-vous pas que, dans les courses du stade, tous courent, mais un seul obtient le prix ? Courez de manière à le remporter. Pour moi, donc, c'est ainsi que je cours, non à l'aventure ; c'est ainsi que je combats, non comme en frappant dans le vide. Mais je châtie mon corps et je le réduis en esclavage, de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois moi-même éliminé" 1Co 9,24 ss. Et Pierre, le prince des Apôtres "Appliquez-vous à rendre certaine votre vocation et votre élection par vos bonnes œuvres ; en agissant ainsi vous ne pécherez jamais" 2P 1,10.

1539 Il est par là évident qu'ils s'opposent à la doctrine orthodoxe de la religion ceux qui disent que, dans toute bonne action, le juste pèche au moins véniellement 1575 ; 1481 ss. ou (ce qui est plus intolérable) mérite les peines éternelles ; de même aussi ceux qui déclarent que les justes pèchent dans toutes leurs actions, si, voulant secouer en eux l'indolence et s'encourager à courir dans le stade, ils considèrent, en même temps que la glorification mise en premier lieu, la récompense éternelle 1576 ; 1581 , alors qu'il est écrit : "J'ai disposé mon cœur à la pratique de tes prescriptions à cause de la récompense" Ps 118,112, et que l'Apôtre dit de Moïse qu'il "avait les yeux fixés sur la récompense" He 11,26.

CHAPITRE 12

On doit se garder d'une présomption téméraire concernant la prédestination.

1540 Personne non plus, aussi longtemps qu'il vit dans la condition mortelle, ne doit présumer du mystère caché de la prédestination divine qu'il déclare avec certitude qu'il est absolument du nombre des prédestinés 1565 , comme s'il était vrai qu'une fois justifié ou bien il ne puisse plus pécher 1573 ou bien, s'il venait à pécher, il doive se promettre une repentance certaine. Car, à moins d'une révélation spéciale, on ne peut savoir ceux que Dieu s'est choisis 1566 .

CHAPITRE 13

Le don de la persévérance

1541 Il en est de même du don de la persévérance 1566 . Il est écrit à son sujet : "Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé" Mt 10,22 ; Mt 24,13 : cela ne peut se faire que par celui qui "a le pouvoir de maintenir celui qui est debout pour qu'il continue de l'être" Rm 14,4 et de relever celui qui tombe. Que personne donc ne se promette rien de sûr avec une certitude absolue, bien que tous doivent placer et faire reposer dans le secours de Dieu la plus ferme espérance. Car Dieu, s'ils ne sont pas infidèles à sa grâce, mènera à son terme la bonne œuvre, comme il l'a déjà commencée Ph 1,6, opérant en eux le vouloir et le faire Ph 2,13 1572 .

Pourtant, que ceux qui se croient être debout, veillent à ne pas tomber 1Co 10,12 et travaillent à leur salut avec crainte et tremblement Ph 2,12 dans les fatigues, les veilles, les aumônes, les prières et les offrandes, dans le jeûne et la chasteté 2Co 6,5-6. Sachant, en effet, qu'ils sont nés de nouveau dans l'espérance de la gloire 1P 1,3 mais pas encore dans la gloire, ils doivent avoir des craintes concernant le combat qui leur reste contre la chair, contre le monde, contre le diable, combat dans lequel ils ne peuvent être vainqueurs que si, avec la grâce de Dieu, ils obéissent aux paroles de l'Apôtre : "Nous ne sommes plus tenu, vis-à-vis de la chair, de vivre selon la chair. Si vous vivez, en effet, selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez" Rm 8,12-13.

CHAPITRE 14

Ceux qui sont tombés et leur relèvement

1542 Ceux qui, après avoir reçu la grâce de la justification, en sont déchus par le péché pourront être de nouveau justifiés 1579 lorsque, poussés par Dieu, ils feront en sorte de retrouver la grâce perdue au moyen du sacrement de la pénitence, grâce aux mérites du Christ. Ce mode de justification est le relèvement du pécheur, que les saints Pères ont fort bien appelé "la seconde planche après le naufrage qu'est la perte de la grâce". En effet pour ceux qui tombent dans le péché après le baptême, le Christ Jésus a institué le sacrement de la pénitence, lorsqu'il dit "Recevez le Saint-Esprit, à ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez" Jn 20,22-23.

1543 Aussi faut-il enseigner que la pénitence du chrétien après une chute est très différente de la pénitence baptismale. Elle comprend non seulement l'abandon des péchés et leur détestation, ou "un cœur contrit et humilié" Ps 50,19, mais aussi la confession sacramentelle de ceux-ci, ou du moins le désir de la faire en temps opportun, l'absolution par un prêtre, et, de plus, la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et autres pieux exercices de la vie spirituelle, non pour remettre la peine éternelle — laquelle est remise en même temps que la faute par le sacrement ou le désir du sacrement —, mais pour remettre la faute temporelle 1580 qui (comme l'enseigne l'Écriture sainte) n'est pas toujours totalement remise, comme elle l'est au baptême, à ceux qui, ingrats envers la grâce de Dieu qu'ils ont reçue, ont contristé l'Esprit Saint Ep 4,30 et n'ont pas craint de violer le Temple de Dieu 1Co 3,17.

Il est écrit de cette pénitence : "Souviens-toi d'où tu es tombé, fais pénitence et reviens à tes premières œuvres" Ap 2,51 et aussi : "La tristesse selon Dieu produit une pénitence pour un salut durable" 2Co 7,10, et encore "Faites pénitence" Mt 3,2 ; Mt 4,17, et "Faites de dignes fruits de pénitence" Mt 3,8 ; Lc 3,8.

CHAPITRE 15

Tout péché mortel fait perdre la grâce, mais non la foi.

1544 Contre les esprits rusés de certains hommes qui, "par de doux discours et des bénédictions, séduisent les cœurs simples" Rm 16,18 , il faut affirmer que la grâce de la justification, qui a été reçue, se perd non seulement par l'infidélité 1577 , par laquelle se perd aussi la foi elle-même, mais aussi par n'importe quel péché mortel, bien qu'alors ne se perde pas la foi 1578 . On défend ainsi la doctrine de la Loi divine qui exclut du Royaume de Dieu non seulement les infidèles, mais aussi les fidèles fornicateurs, adultères, efféminés, sodomites, voleurs, avares, ivrognes, médisants, rapaces 1Co 6,9-10 et tous les autres qui commettent des péchés mortels dont,

avec l'aide de la grâce divine, ils peuvent s'abstenir et à cause desquels ils sont séparés de la grâce du Christ 1577 .

CHAPITRE 16

Le fruit de la justification : le mérite, les bonnes œuvres. Sa nature.

1545 C'est donc dans cette perspective qu'il faut proposer aux hommes justifiés, qu'ils aient sans cesse gardé la grâce reçue ou qu'ils l'aient recouvrée après l'avoir perdue, les mots de l'Apôtre : "Soyez riches de toute œuvre bonne, sachant que votre labeur n'est pas vain dans le Seigneur" 1Co 15,58, car "Dieu n'est pas injuste au point d'oublier ce que vous avez fait et la charité dont vous avez fait preuve en son nom" He 6,10, et : "Ne perdez pas votre confiance ; elle aura une grande récompense" He 10,35. Et c'est pourquoi, à ceux qui agissent bien "jusqu'à la fin" Mt 10,22 ; Mt 24,13 et qui espèrent en Dieu, il faut proposer la vie éternelle à la fois comme la grâce miséricordieusement promise par le Christ Jésus aux fils de Dieu et "comme la récompense", que Dieu, selon la promesse qu'il a faite lui-même, accordera à leurs œuvres bonnes et à leurs mérites 1576 ; 1582 . Telle est, en effet, "la couronne de justice" dont l'Apôtre disait qu'elle lui était "réservée après son combat et sa course et lui serait donnée par le juste juge, non seulement à lui, mais aussi à tous ceux qui attendent avec amour son avènement" 2Tm 4,7-8.

1546 Le Christ Jésus lui-même communique constamment sa force à ceux qui ont été justifiés, comme la tête aux membres Ep 4,15, comme le cep aux sarments Jn 15,5, force qui toujours précède, accompagne et suit leurs bonnes œuvres et sans laquelle celles-ci ne pourraient en aucune manière être agréables à Dieu et méritoires 1552 . Aussi faut-il croire qu'il ne manque rien d'autre aux justifiés eux-mêmes pour qu'ils soient estimés avoir pleinement satisfait à la Loi de Dieu, dans les conditions de cette vie, par ces œuvres qui ont été faites en Dieu Jn 3,21, et avoir vraiment mérité d'obtenir, en son temps, la vie éternelle 1582 , si toutefois ils meurent dans la grâce Ap 14,13. Le Christ notre Sauveur ne dit-il pas : "Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura jamais soif ; elle deviendra en lui une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle" Jn 4,14 ?

1547 Ainsi notre justice personnelle n'est pas établie comme venant personnellement de nous 2Co 3,5 et la justice de Dieu n'est ni méconnue ni rejetée Rm 10,3. En effet cette justice est dite nôtre, parce que nous sommes justifiés par cette justice qui habite en nous 1560 ; 1561 ; et cette même justice est celle de Dieu, parce qu'elle est répandue en nous par Dieu et par les mérites du Christ.

1548 Il ne faut pas omettre ceci : la sainte Écriture attribue, certes, une telle valeur aux bonnes œuvres que le Christ promet que même celui qui donne à l'un de ses plus petits un verre d'eau fraîche ne perdra pas sa récompense Mt 10,42 ; Mc 9,40 ; et l'Apôtre atteste que notre "légère tribulation d'un instant nous prépare au-delà de toute mesure un poids éternel de gloire dans les cieux" 2Co 4,17. Cependant, loin de nous de penser que le chrétien se confie ou se glorifie en lui-même et non pas dans le Seigneur 1Co 1,31 ; 2Co 10,17, dont la bonté envers les hommes est si grande qu'il veut que ses dons soient leurs mérites 1582 ; 248.

1549 Et parce que "nous péchons tous en bien des choses" Jc 3,2 1573 , chacun doit avoir devant les yeux non seulement la miséricorde et la bonté, mais aussi la sévérité et le jugement, et l'on ne doit pas se juger soi-même, même si on n'est conscient d'aucune faute. Car toute la vie des hommes doit être examinée et jugée non pas par un jugement d'homme, mais par celui de Dieu "qui éclairera les secrets des ténèbres et rendra manifestes les secrets des cœurs ; et alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui revient" 1Co 4,4s., lui qui, comme il est écrit, "rendra à chacun selon ses œuvres" Rm 2,6.

1550 Après avoir exposé la doctrine catholique concernant la justification 1583, que chacun recevra fidèlement et fermement pour être justifié, le saint concile a jugé bon d'y joindre les canons suivants, pour que tous sachent non seulement ce qu'ils doivent tenir et suivre, mais aussi ce qu'ils doivent éviter et fuir.

CANONS SUR LA JUSTIFICATION.

1551 1. Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres — que celles-ci soient accomplies par les forces de la nature humaine ou par l'enseignement de la loi — sans la grâce divine venant par Jésus Christ : qu'il soit anathème 1521 .

1552 2. Si quelqu'un dit que la grâce divine venant par Jésus Christ n'est donnée que pour que l'homme puisse plus facilement vivre dans la justice et mériter la vie éternelle, comme si, par le libre arbitre et sans la grâce, il pouvait parvenir à l'une et à l'autre chose, toutefois péniblement et difficilement : qu'il soit anathème 1524 ss .

1553 3. Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son aide, l'homme peut croire, espérer et aimer, ou se repentir, comme il le faut, pour que lui soit accordée la grâce de la justification : qu'il soit anathème 1525.

1554 4. Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, mû et poussé par Dieu, ne coopère en rien quand il acquiesce à Dieu, qui le pousse et l'appelle à se disposer et préparer à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut refuser d'acquiescer, s'il le veut, mais que tel un être inanimé il ne fait absolument rien et se comporte purement passivement : qu'il soit anathème 1525.

1555 5. Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint, ou qu'il est une réalité qui n'en porte que le nom, bien plus un nom sans réalité, une fiction enfin introduite par Satan dans l'Église : qu'il soit anathème 1521 ; 1525 ; 1486.

1556 6. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de s'engager dans les voies du mal, mais que ses mauvaises comme ses bonnes actions sont l'œuvre de Dieu, non seulement parce qu'il les permet, mais encore proprement et par lui-même, tellement que la trahison de Judas ne serait pas moins son œuvre propre que la vocation de Paul : qu'il soit anathème.

1557 7. Si quelqu'un dit que toutes les œuvres accomplies avant la justification, de quelque façon qu'elles le soient, sont vraiment des péchés et méritent la haine de Dieu, ou que plus on fait d'efforts pour se disposer à la grâce, plus on pèche gravement : qu'il soit anathème 1526.

1558 8. Si quelqu'un dit que la crainte de l'enfer, par laquelle, en nous affligeant de nos péchés, nous nous réfugions dans la miséricorde de Dieu ou nous nous abstenons de pécher, est un péché ou rend les hommes encore pires : qu'il soit anathème 1526 ; 1456.

1559 9. Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la seule foi, entendant par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il ne lui est en aucune manière nécessaire de se préparer et disposer par un mouvement de sa volonté : qu'il soit anathème 1532 ; 1538 ; 1465 ; 1460 ss .

1560 10. Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice du Christ, par laquelle il a mérité pour nous, ou qu'ils sont formellement justes par cette justice : qu'il soit anathème 1523 ; 1529.

1561 11. Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint Rm 5,5 et habite en eux, ou encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement la faveur de Dieu : qu'il soit anathème 1528-1531 1545 ss.

1562 12. Si quelqu'un dit que la foi qui justifie n'est rien d'autre que la confiance en la miséricorde divine, qui remet les péchés à cause du Christ, ou que c'est par cette seule confiance que nous sommes justifiés : qu'il soit anathème. 1533.

1563 13. Si quelqu'un dit qu'il est indispensable à tout homme, pour obtenir la rémission des péchés, de croire avec certitude et sans aucune hésitation venant de sa faiblesse personne1le ou de son manque de disposition que ses péchés lui sont remis : qu'il soit anathème 1533 s ; 1460-1464 .

1564 14. Si quelqu'un dit que l'homme est absous de ses péchés et justifié parce qu'il croit avec une certitude qu'il est absous et justifié, ou que n'est vraiment justifié que celui qui croit qu'il est justifié, et que cette seule foi réalise l'absolution et la justification : qu'il soit anathème. 1533 s ; 1460-1464 .

1565 15. Si quelqu'un dit que l'homme né de nouveau et justifié est tenu par la foi de croire qu'il est certainement au nombre des prédestinés : qu'il soit anathème 1540 .

1566 16. Si quelqu'un dit avec une certitude absolue et infaillible qu'il aura certainement le grand don de la persévérance jusqu'à la fin Mt 10,22 ; Mt 24,13, à moins qu'il ne l'ait appris par une révélation spéciale : qu'il soit anathème 1540 s.

1567 17. Si quelqu'un dit que la grâce de la justification n'échoit qu'à ceux qui sont prédestinés à la vie et que tous les autres qui sont appelés, le sont assurément, mais ne reçoivent pas la grâce, parce que prédestinés au mal par la puissance divine : qu'il soit anathème.

1568 8. Si quelqu'un dit que les commandements de Dieu sont impossibles à observer même pour l'homme justifié et établi dans la grâce : qu'il soit anathème 1536s .

1569 19. Si quelqu'un dit que rien n'est commandé dans l'Évangile en dehors de la foi, que les autres choses sont indifférentes, ni commandées, ni défendues, mais libres, ou que les dix commandements ne concernent pas les chrétiens : qu'il soit anathème 1536s .

1570 20. Si quelqu'un dit que l'homme justifié, aussi parfait qu'il soit, n'est pas tenu d'observer les commandements de Dieu et de l'Église, mais seulement de croire, comme si l'Évangile était une pure et simple promesse de la vie éternelle sans la condition d'observer les commandements : qu'il soit anathème 1536s .

1571 21. Si quelqu'un dit que le Christ Jésus a été donné par Dieu aux hommes comme rédempteur, en qui se confier, et non pas aussi comme législateur à qui obéir : qu'il soit anathème.

1572 22. Si quelqu'un dit que le justifié soit peut persévérer dans la justice sans un secours spécial de Dieu, soit ne le peut pas avec ce secours : qu'il soit anathème 1541 .

1573 23. Si quelqu'un dit que l'homme une fois justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce, et que donc celui qui tombe et pèche n'a jamais été vraiment justifié : ou, au contraire, qu'il peut dans toute sa vie éviter tous les péchés, même véniels, à moins que ce soit par un privilège spécial de Dieu, comme l'Église le tient au sujet de la bienheureuse Vierge : qu'il soit anathème 1537 ; 1549 .

1574 24. Si quelqu'un dit que la justice reçue ne se conserve pas et même ne s'accroît pas devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que ces œuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification obtenue et non pas aussi la cause de son accroissement : qu'il soit anathème 1535 .

1575 25. Si quelqu'un dit qu'en toute bonne œuvre le juste pèche au moins véniellement ou (ce qui est plus intolérable) mortellement, et qu'il mérite pour cela les peines éternelles ; qu'il n'est pas damné à cause de cela seulement, parce que Dieu n'impute pas ses œuvres pour la damnation : qu'il soit anathème 1539 ; 1481s .

1576 26. Si quelqu'un dit que, pour les bonnes œuvres qu'ils ont faites en Dieu Jn 3,21, les justes ne doivent pas attendre et espérer de rétribution éternelle de la part de Dieu, en raison de sa miséricorde et des mérites de Jésus Christ, s'ils persévèrent jusqu'à la fin à faire le bien et à garder les commandements divins Mt 10,22 ; Mt 24,13 : qu'il soit anathème 1538 .

1577 27. Si quelqu'un dit qu'il n'y a aucun péché mortel, sauf celui d'infidélité, ou que la grâce une fois reçue ne peut être perdue par aucun autre péché, aussi grave et énorme soit-il, sauf par celui de l'infidélité : qu'il soit anathème 1544 .

1578 28. Si quelqu'un dit qu'une fois la grâce perdue par le péché, en même temps la foi est pour toujours perdue ou que la foi qui reste n'est pas une vraie foi, puisqu'elle n'est pas vivante Jc 2,26, ou bien que celui qui a la foi sans la charité n'est pas un chrétien : qu'il soit anathème 1544 .

1579 29. Si quelqu'un dit que celui qui est tombé après le baptême ne peut pas se relever avec la grâce de Dieu, ou qu'il peut certes recouvrer la justice perdue, mais par la seule foi, sans le sacrement de la pénitence, comme l'a jusqu'ici professé, gardé et enseigné la sainte Église romaine universelle, instruite par notre Seigneur et les apôtres : qu'il soit anathème 1542 .

1580 30. Si quelqu'un dit que, après avoir reçu la grâce de la justification, tout pécheur pénitent voit sa faute remise et sa condamnation à la peine éternelle annulée, en sorte que ne reste aucune condamnation à une peine temporelle à expier, ou dans ce monde ou dans le monde à venir au purgatoire, avant que ne puisse s'ouvrir l'entrée au royaume des cieux qu'il soit anathème 1543 .

1581 31. Si quelqu'un dit que le justifié pèche en faisant le bien en vue d'une récompense éternelle : qu'il soit anathème 1539 .

1582 32. Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont les dons de Dieu, en telle sorte qu'elles ne soient pas aussi de bons mérites de justifié ; ou que, par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et les mérites du Christ (dont il est un membre vivant), le justifié ne mérite pas vraiment un accroissement de la grâce, la vie éternelle et (s'il meurt dans la grâce) l'entrée dans la vie éternelle, ainsi que l'accroissement de gloire : qu'il soit anathème 1548 ; 1545-1550 .

1583 33. Si quelqu'un dit que, par cette doctrine catholique sur la justification exposée par le saint concile dans le présent décret, il fait tort en partie à la gloire de Dieu ou aux mérites de Jésus Christ notre Seigneur et non plutôt que sont ainsi mises en lumière la vérité de notre foi et la gloire de Dieu et du Christ Jésus : qu'il soit anathème.

7e session, 3 Mars 1547, décret sur les sacrements

PRÉAMBULE

1600 Pour compléter cette doctrine salutaire sur la justification, promulguée lors de la précédente session avec le consentement unanime de tous les pères, il a paru à propos de traiter des sacrements très saints de l'Église. C'est par eux que toute véritable justice ou commence, ou, une fois commencée, s'accroît, ou, perdue, est réparée.

C'est pourquoi le saint concile œcuménique et général de Trente, veut éliminer les erreurs et extirper les hérésies qui, apparues de notre temps, concernant les très saints sacrements, sont nées d'hérésies autrefois condamnées par nos Pères ou bien même ont été découvertes, nuisant grandement à la pureté de l'Église catholique et ,au salut des âmes, attaché à l'enseignement des saintes Écritures, aux traditions apostoliques et à l'accord unanime des Pères des autres conciles, ce saint concile a décidé de statuer et de décréter les canons suivants. Ceux qui restent encore pour porter à son terme l'œuvre commencée seront, avec l'aide de l'Esprit Saint, publiés plus tard.

CANONS SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

1601 1. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus Christ notre Seigneur ou bien qu'il y en a plus ou moins que sept, à savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou encore que l'un de ces sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement : qu'il soit anathème.

1602 2. Si quelqu'un dit que ces sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de la Loi ancienne que parce que les cérémonies sont autres et que sont autres les rites extérieurs : qu'il soit anathème.

1603 3. Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont si égaux entre eux que d'aucune façon l'un n'est plus digne que l'autre : qu'il soit anathème.

1604 4. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont pas nécessaires au salut, mais superflus, et que, sans eux ou sans le désir de ceux-ci, les hommes obtiennent de Dieu la grâce de la justification 1559 , étant admis que tous ne sont pas nécessaires à chacun : qu'il soit anathème.

1605 5. Si quelqu'un dit que ces sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi : qu'il soit anathème.

1606 6. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce elle-même à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle 1451 , comme s'ils n'étaient que les signes extérieurs de la grâce et de la justice reçus par la foi, et des marques de profession chrétienne par lesquelles les fidèles sont distingués des infidèles parmi les hommes : qu'il soit anathème.
1607 7. Si quelqu'un dit que par de tels sacrements la grâce n'est pas donnée toujours et à tous, pour ce qui est de Dieu, même s'ils sont reçus comme il convient, mais seulement parfois et à quelques-uns : qu'il soit anathème.
1608 8. Si quelqu'un dit que la grâce n'est pas conférée ex opere operato par ces sacrements de la Loi nouvelle, mais que seule la foi en la promesse divine suffit pour obtenir la grâce : qu'il soit anathème.
1609 9. Si quelqu'un dit que dans les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et indélébile telle qu'on ne peut les réitérer : qu'il soit anathème.
1610 10. Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont pouvoir sur la parole et sur l'administration des sacrements : qu'il soit anathème.
1611 11. Si quelqu'un dit que chez les ministres, alors qu'ils réalisent et confèrent les sacrements, l'intention n'est pas requise de faire au moins ce que fait l'Église : qu'il soit anathème. 1262 .
1612 12. Si quelqu'un dit qu'un ministre en état de péché mortel, du moment qu'il observe tout ce qui est essentiel concernant la réalisation ou la collation du sacrement, en réalise ou ne confère par un sacrement : qu'il soit anathème 1154 .
1613 13. Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés de l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être ou méprisés ou omis sans péché, au gré des ministres, ou encore être changés en d'autres nouveaux par tout pasteur des églises : qu'il soit anathème.

CANONS SUR LE SACREMENT DE BAPTÊME

1614 1. Si quelqu'un dit que le baptême de Jean a eu la même force que le baptême du Christ : qu'il soit anathème.
1615 2. Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est pas chose nécessaire pour le baptême et si, en conséquence, il détourne au sens d'une métaphore les paroles de notre Seigneur Jésus Christ : "Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint" Jn 3,5 ; qu'il soit anathème.
1616 3. Si quelqu'un dit que dans l'Église romaine, qui est Mère et maîtresse de toutes les Églises, ne se trouve pas la vraie doctrine sur le sacrement de baptême : qu'il soit anathème.
1617 4. Si quelqu'un dit que le baptême, même donné par des hérétiques au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas un vrai baptême : qu'il soit anathème.
1618 5. Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-à-dire n'est pas nécessaire pour le salut : qu'il soit anathème 1524 .
1619 6. Si quelqu'un dit que le baptisé ne peut pas, même s'il le voulait, perdre la grâce, quelque nombreux que soient ses péchés, sauf s'il ne veut pas croire : qu'il soit anathème 1544 .
1620 7. Si quelqu'un dit que les baptisés, par leur baptême, ne sont pas obligés qu'à la foi, mais non à l'observation de toute la Loi du Christ : qu'il soit anathème.
1621 8. Si quelqu'un dit que les baptisés sont libres par rapport à tous les commandements de la sainte Église, aussi bien ceux qui sont écrits que ceux qui sont transmis, en sorte qu'ils ne soient tenus de les observer que s'ils veulent spontanément s'y soumettre : qu'il soit anathème.
1622 9. Si quelqu'un dit que l'on doit rappeler aux hommes le souvenir du baptême, de telle manière qu'ils comprennent que tous les vœux faits après le baptême sont nuls, en vertu de la promesse déjà faite lors du baptême lui-même, comme si ces vœux portaient atteinte et à la foi qu'ils ont alors professée et au baptême lui-même : qu'il soit anathème.
1623 10. Si quelqu'un dit que tous les péchés commis après le baptême sont remis ou rendus véniels par le seul souvenir et par la foi du baptême qui a été reçu : qu'il soit anathème.
1624 11. Si quelqu'un dit que le vrai baptême, conféré selon les rites, doit être réitéré pour celui qui a renié la foi du Christ parmi les infidèles, lorsqu'il s'est converti et a fait pénitence: qu'il soit anathème.
1625 12. Si quelqu'un dit que personne ne doit être baptisé qu'à l'âge où le Christ a été baptisé ou bien à l'article de la mort : qu'il soit anathème.
1626 13. Si quelqu'un dit que les petits enfants, par le fait qu'ils ne font pas acte de foi, ne doivent pas être comptés parmi les fidèles, après qu'ils ont reçu le baptême, et que, pour cette raison, ils doivent être rebaptisés quand ils sont arrivés à l'âge de discrétion, ou qu'il est préférable d'omettre leur baptême plutôt que de les baptiser dans la seule foi de l'Église, eux qui ne croient pas par un acte personnel de foi : qu'il soit anathème.
1627 14. Si quelqu'un dit que l'on doit demander à ces petits enfants ainsi baptisés, lorsqu'ils ont grandi, s'ils veulent ratifier ce que les parrains ont promis en leur nom quand ils ont été baptisés et que ceux qui répondent qu'ils ne le veulent pas, on doit les laisser à leur libre arbitre et ne les contraindre par aucune peine à une vie chrétienne, sauf en les écartant de la réception de l'eucharistie et des autres sacrements jusqu'à ce qu'ils s'amendent : qu'il soit anathème.

CANONS SUR LE SACREMENT DE CONFIRMATION.

1628 1. Si quelqu'un dit que la confirmation des baptisés est une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit, ou qu'elle ne fut autrefois rien d'autre qu'une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi en présence de l'Église : qu'il soit anathème.
1629 2. Si quelqu'un dit que font injure à l'Esprit Saint ceux qui attribuent quelque vertu au saint chrême de la confirmation : qu'il soit anathème.
1630 3. Si quelqu'un dit que le ministre ordinaire de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais n'importe quel simple prêtre : qu'il soit anathème 1318 .

CONTINUATION DU CONCILE DE TRENTE SOUS JULES III
JULES III: 7 février 1550-23 mars 1555

13e session, 11 octobre 1551 : décret sur le sacrement de l'eucharistie

PRÉAMBULE

1635 Le saint concile œcuménique et général de Trente... s'est réuni, non sans être particulièrement conduit et gouverné par l'Esprit Saint, dans le but d'exposer la véritable et antique doctrine sur la foi et les sacrements et pour porter remède à toutes les hérésies et à tous les autres très graves dommages qui, aujourd'hui, troublent malheureusement l'Église de Dieu et la divisent en de nombreuses et diverses parties. Il a cependant, dès le début, eu spécialement à cœur d'arracher jusqu'à la racine l'ivraie des erreurs et schismes exécrables que l'ennemi, en ces temps malheureux qui sont les nôtres, a semé Mt 13,15 dans la doctrine de la foi, dans l'usage et le culte de la sainte eucharistie, elle que notre Seigneur a pourtant laissée dans son Église comme le symbole de cette unité et de cet amour par lesquels il a voulu que tous les chrétiens soient unis et reliés entre eux.
C'est pourquoi ce même saint concile, transmettant la saine et authentique doctrine concernant ce vénérable et divin sacrement de l'eucharistie, que l'Église catholique, instruite par Jésus Christ notre Seigneur lui-même et par les apôtres, enseignées par l'Esprit Saint lui rappelant de jour en jour la vérité tout entière Jn 14,26, a toujours gardée et conservera jusqu'à la fin du monde, interdit à tous les chrétiens d'oser croire, enseigner ou prêcher désormais sur la très sainte eucharistie autre chose que ce qui est expliqué et défini par le présent décret.

CHAPITRE 1

La présence réelle de notre Seigneur Jésus Christ dans le très saint sacrement de l'eucharistie.

1636 En premier lieu, le saint concile enseigne et professe ouvertement et sans détour que, dans le vénérable sacrement de la sainte eucharistie, après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est vraiment, réellement et substantiellement 1651 contenu sous l'apparence de ces réalités sensibles. Il n'y a en effet aucune opposition à ce que notre Sauveur lui-même siège toujours dans les cieux à la droite du Père, selon un mode d'existence qui est surnaturel, et à ce que néanmoins il soit pour nous sacramentellement présent en de nombreux autres lieux en sa substance, par un mode d'existence que nous pouvons à peine exprimer par des mots, et que nous pouvons cependant reconnaître et constamment croire comme possible à Dieu Mt 19,26 ; Lc 18,27, par notre pensée éclairée par la foi.
1637 C'est ainsi en effet que tous nos ancêtres, qui ont tous été dans la véritable Église du Christ et ont traité de ce très saint sacrement, ont professé très ouvertement que notre Rédempteur a institué ce sacrement si admirable lors de la dernière Cène, lorsque, après avoir béni le pain et le vin, il attesta en termes clairs et précis qu'il leur donnait son propre Corps et son propre Sang. Ces paroles, rappelées par les saints évangélistes Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,19-20 et répétées ensuite par saint Paul 1Co 11,24-25, se présentent en un sens propre et très clair, selon ce que les Pères ont compris. Aussi est-ce le scandale le plus indigne de voir certains hommes querelleurs et pervers les ramener à des figures de style sans consistance et imaginaires, par lesquels est niée la vérité de la Chair et du Sang du Christ, contre le sentiment universel de l'Église, elle qui en tant que "colonne et fondement de la vérité" 1Tm 3,15 déteste comme sataniques ces inventions imaginées par des hommes impies, elle qui reconnaît, d'un esprit qui sait toujours rendre grâces et se souvenir, cet insigne bienfait du Christ.

CHAPITRE 2

Raison de l'institution de ce très saint sacrement

1638 Donc, notre Sauveur, allant quitter ce monde pour le Père, a institué ce sacrement dans lequel il a en quelque sorte répandu les richesses de son amour divin pour les hommes, "laissant un mémorial de ses

merveilles" Ps 110,4, et il nous a donné dans la réception de ce sacrement de célébrer sa mémoire Lc 22,19 ; 1Co 11,24 et d'annoncer sa mort jusqu'à ce qu'il vienne 1Co 11,26 pour juger lui-même le monde.

Il a voulu ce sacrement comme aliment spirituel des âmes Mt 26,26 qui nourrit et fortifie ceux qui vivent de sa vie 1655 , lui qui a dit "qui me mange vivra lui-même par moi" Jn 6,57, et comme antidote nous libérant des fautes quotidiennes et nous préservant des péchés mortels.

Il a voulu, en outre, que ce soit le gage de notre gloire à venir et de notre félicité éternelle, en même temps qu'un symbole de cet unique corps dont il est lui-même la tête 1Co 11,3 ; Ep 5,23 et auquel Il a voulu que nous, en tant que ses membres, nous soyons attachés par les liens les plus étroits de la foi, de l'espérance et de la charité, en sorte que nous disions tous la même chose et qu'il n'y ait pas de divisions parmi nous 1Co 1,10.

CHAPITRE 3

Excellence de la très sainte eucharistie par rapport aux autres sacrements

1639 La très sainte eucharistie a, certes, ceci de commun avec les autres sacrements qu'elle est "le symbole d'une réalité sainte et la forme visible d'une grâce invisible". Mais ce que l'on trouve en elle d'excellent et de particulier est que les autres sacrements ont la vertu de sanctifier lorsque quelqu'un y a recours, alors que dans l'eucharistie se trouve l'auteur même de la sainteté avant qu'on ne la reçoive 1654 .

1640 En effet, les apôtres n'avaient pas encore reçu l'eucharistie de la main du Seigneur Mt 26,26 ; Mc 14,22 qu'il affirmait pourtant que c'était vraiment son Corps qu'il présentait ; et ce fut toujours la foi dans l'Église de Dieu que, immédiatement après la consécration, le véritable Corps et le véritable Sang de notre Seigneur se trouvaient sous les espèces du pain et du vin en même temps que son âme et sa divinité. Certes, si le Corps se trouve sous l'espèce du pain, et le Sang sous l'espèce du vin par la vertu des paroles, le Corps lui-même est aussi sous l'espèce du vin, et le Sang sous l'espèce du pain, et l'âme sous les deux espèces, en vertu de cette connexion naturelle et de cette concomitance qui unissent entre elles les parties du Christ Seigneur qui, ressuscité des morts, ne meurt plus Rm 6,9. La divinité est unie, à cause de cette admirable union hypostatique avec son corps et son âme 1651 ; 1653 .

1641 C'est pourquoi il est tout à fait vrai que le Christ est contenu sous l'une ou l'autre espèce et sous les deux espèces ensemble. En effet, le Christ est totalement et intégralement sous l'espèce du pain et sous n'importe quelle partie de cette espèce ; il est de même totalement sous l'espèce du vin et sous les parties de celle-ci 1653 .

CHAPITRE 4

La transsubstantiation

1642 Parce que le Christ notre Rédempteur a dit qu'était vraiment son corps ce qu'il offrait sous l'espèce du pain Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,19 ; 1Co 11,24-26, on a toujours été persuadé dans l'Église de Dieu — et c'est ce que déclare de nouveau aujourd'hui ce saint concile — que par la consécration du pain et du vin se fait un changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement a été justement et proprement appelé, par la sainte Église catholique, transsubstantiation 1652 .

CHAPITRE 5

Le culte et la vénération qui sont dus à ce très saint sacrement.

1643 C'est pourquoi il ne reste aucune raison de douter que tous les chrétiens selon la coutume reçue depuis toujours dans l'Église catholique, rendent avec vénération le culte de latrie, qui est dû au vrai Dieu, à ce très saint sacrement 1656 .

En effet, celui-ci ne doit pas être moins adoré parce qu'il a été institué par le Christ Seigneur pour nous nourrir Mt 26,26-29. Car nous croyons qu'en lui est présent ce même Dieu que le Père éternel a introduit dans le monde en disant "Et que tous les anges de Dieu l'adorent" He 1,6 ; Ps 96,7, lui que les mages ont adoré en se prosternant Mt 2,11 , lui enfin dont toute l'Écriture témoigne qu'il fut adoré en Galilée par les apôtres Mt 28,17 ; Lc 24,52.

1644 En outre, le saint concile déclare que la coutume a été pieusement et religieusement introduite dans l'Église de Dieu de célébrer chaque année, en un jour de fête particulier, ce sacrement éminent et vénérable dans une vénération et une solennité spéciales, et de porter celui-ci avec respect et honneur dans des processions à travers les rues et les places publiques. 846

Il est, en effet, très juste qu'il y ait des jours saints fixés où tous les chrétiens, par des manifestations singulières et extraordinaires, attestent de leur reconnaissance et de leur mémoire envers leur commun Seigneur et

Rédempteur pour un bienfait si ineffable et vraiment divin, par lequel sont représentés sa victoire et son triomphe sur la mort. Et ainsi a-t-il fallu que la vérité victorieuse du mensonge et de l'hérésie triomphe, pour que ses adversaires, placés face à une si grande splendeur et à la joie si grande de l'Église universelle, ou bien affaiblis et brisés dépérissent, ou bien, pris de honte et de confusion, viennent un jour à résipiscence.

CHAPITRE 6

Le sacrement de la sainte eucharistie que l'on conserve et que l'on porte aux malades.

1645 La coutume de conserver la sainte eucharistie en un lieu sacré est si ancienne que le siècle du concile de Nicée la connaissait déjà. En outre, porter cette sainte eucharistie aux malades et, pour ce faire, la conserver soigneusement dans les églises non seulement est chose très équitable en même temps que conforme à la raison, mais est aussi prescrit par de nombreux conciles et observé par une très ancienne coutume de l'Église catholique. C'est pourquoi ce saint concile a statué qu'il fallait garder absolument cette coutume salutaire et nécessaire 1657 .

CHAPITRE 7

La préparation à apporter pour qu'on reçoive dignement la sainte eucharistie

1646 S'il ne convient pas que qui que ce soit s'approche d'une fonction sacrée si ce n'est saintement, à coup sûr plus un chrétien découvre la sainteté et le caractère divin de ce sacrement céleste, plus il doit diligemment veiller à ne s'en approcher pour le recevoir qu'avec grand respect et sainteté 1661 , d'autant plus que nous lisons dans l'Apôtre ces mots pleins de crainte : "Qui mange et boit indignement, mange et boit sa condamnation, ne discernant pas le corps du Christ" 1Co 11,29. C'est pourquoi il faut rappeler à qui veut communier le commandement : "Que l'homme s'éprouve lui-même" 1Co 11,28.

1647 La coutume de l'Église montre clairement que cette épreuve est nécessaire pour que personne en ayant conscience d'un péché mortel, quelque contrit qu'il s'estime, ne s'approche de la sainte eucharistie sans une confession sacramentelle préalable.

Ce saint concile a décrété que cela devait être observé toujours par tous les chrétiens, même par les prêtres qui sont tenus par office de célébrer, du moment qu'ils peuvent avoir recours à un confesseur. Que si, en raison d'une nécessité urgente, un prêtre a dû célébrer sans confession préalable qu'il se confesse le plus tôt possible 2058 .

CHAPITRE 8

L'usage de ce sacrement admirable

1648 Pour ce qui est de l'usage, nos pères ont justement et sagement distingué trois manières de recevoir ce saint sacrement. Ils ont enseigné que certains ne le reçoivent que sacramentellement en tant que pécheurs. D'autres ne le reçoivent que spirituellement : ce sont ceux qui, mangeant par le désir le pain céleste qui leur est offert avec cette "foi" vive "qui opère par la charité" Ga 5,6, en ressentent le fruit et l'utilité. D'autres, enfin, le reçoivent à la fois sacramentellement et spirituellement 1658 : ce sont ceux qui s'éprouvent et se préparent de telle sorte qu'ils s'approchent de cette table divine après avoir revêtu la robe nuptiale Mt 22,11-14.

Dans la réception sacramentelle, l'usage a toujours été dans l'Église de Dieu que les laïcs reçoivent la communion des prêtres et que les prêtres qui célèbrent se communient eux-mêmes 1560 ; cette coutume, en tant que venant de la tradition apostolique, doit être maintenue à juste titre et à bon droit.

1649 Enfin, avec une affection paternelle, le saint concile avertit, exhorte, demande et conjure, "par les entrailles de la miséricorde de Dieu" Lc 1,78, tous et chacun de ceux qui portent le nom de chrétiens de se retrouver enfin désormais ne formant qu'un seul cœur, dans ce "signe", dans ce "lien de la charité ", dans ce symbole de l'accord des cœurs ; se souvenant de la majesté si grande et de l'amour si admirable de notre Seigneur Jésus Christ, qui a donné sa chère vie pour prix de notre salut et sa chair pour que nous la mangions Jn 6,48-58, qu'ils croient et vénèrent les saints mystères de son Corps et de son Sang avec une foi si constante et ferme, avec un cœur si dévot, avec une piété et un respect tels qu'ils puissent recevoir fréquemment ce pain supersubstantiel Mt 6,11. Qu'il soit vraiment la vie de leur âme et la santé perpétuelle de leur esprit ; que, fortifiés par sa vigueur 1R 19,8, ils soient à même de terminer le chemin de leur malheureux pèlerinage pour entrer dans la patrie céleste, où ils seront nourris sans aucun voile par ce pain des anges Ps 77,25 qu'ils mangent seulement sous des voiles sacrés.

1650 Puisqu'il ne suffit pas de dire la vérité si l'on ne fait apparaître et si l'on ne réfute pas les erreurs, le saint concile a décidé d'ajouter les canons suivants pour que tous, une fois bien connue la doctrine catholique, comprennent aussi quelles hérésies doivent être écartées et évitées.

CANONS SUR LE SAINT SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

1651 1. Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'eucharistie ne sont pas contenus vraiment, réellement et substantiellement le Corps et le Sang en même temps que l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus Christ et, en conséquence, le Christ tout entier, mais dit qu'ils n'y sont qu'en tant que dans un signe ou en figure ou virtuellement qu'il soit anathème 1636 ; 1640 .

1652 2. Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin demeure avec le Corps et le Sang de notre Seigneur Jésus Christ, et s'il nie ce changement admirable et unique de toute la substance du pain en son Corps et de toute la substance du vin en son Sang, alors que demeurent les espèces du pain et du vin, changement que l'Église catholique appelle d'une manière très appropriée transsubstantiation : qu'il soit anathème 1642 .

1653 3. Si quelqu'un nie que, dans le vénérable sacrement de l'eucharistie, le Christ tout entier soit contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties de l'une ou l'autre espèce, après leur séparation : qu'il soit anathème 1641 .

1654 4. Si quelqu'un dit que, une fois achevée la consécration, le Corps et le Sang de notre Seigneur Jésus Christ ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'eucharistie, mais seulement quand on en use en le recevant, ni avant, ni après, et que le vrai Corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou les parcelles consacrées qui sont gardées ou restent après la communion : qu'il soit anathème 1639s .

1655 5. Si quelqu'un dit ou bien que le fruit principal de la très sainte eucharistie est la rémission des péchés ou bien qu'elle ne produit pas d'autres effets : qu'il soit anathème 1638 .

1656 6. Si quelqu'un dit que, dans le saint sacrement de l'eucharistie, le Christ, Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré d'un culte de latrie, même extérieur et que, en conséquence, il ne doit pas être vénéré par une célébration festive particulière, ni être porté solennellement en procession selon le rite ou la coutume louables et universels de la sainte Église, ni être proposé publiquement à l'adoration du peuple, ceux qui l'adorent étant des idolâtres : qu'il soit anathème 1643s .

1657 7. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de garder la sainte eucharistie dans le tabernacle, mais qu'elle doit nécessairement être distribuée aux assistants immédiatement après la consécration, ou qu'il n'est pas permis de la porter avec honneur aux malades : qu'il soit anathème 1645 .

1658 8. Si quelqu'un dit que le Christ présenté dans l'eucharistie est mangé seulement spirituellement et non pas aussi sacramentellement et réellement : qu'il soit anathème 1648 .

1659 9. Si quelqu'un nie que, une fois qu'ils ont atteint l'âge de discrétion, tous et chacun des chrétiens de l'un et l'autre sexe sont tenus de communier chaque année au moins à Pâques, conformément au commandement de notre sainte mère l'Église : qu'il soit anathème 812 .

1660 10. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis au prêtre qui célèbre de se communier lui-même : qu'il soit anathème 1648 .

1661 11. Si quelqu'un dit que la foi seule est une préparation suffisante pour recevoir le sacrement de la très sainte eucharistie : qu'il soit anathème 1646 .

Et pour qu'un si grand sacrement ne soit pas reçu indignement et donc pour la mort et la condamnation, ce saint concile statue et déclare que ceux dont la conscience est chargée d'un péché mortel, quelque contrits qu'ils se jugent, doivent nécessairement au préalable se confesser sacramentellement, s'il se trouve un confesseur.

Si quelqu'un a l'audace d'enseigner, prêcher ou affirmer opiniâtrement le contraire ou même le défendre dans des disputes publiques, qu'il soit par le fait même, excommunié 1647 .

14e session, 25 novembre 1551

DOCTRINE SUR LE SACREMENT DE LA PÉNITENCE

1667 Le saint concile œcuménique et général de Trente... a largement parlé, à l'occasion du décret sur la justification 1542s ; 1579 , du sacrement de pénitence, une certaine nécessité l'exigeant à cause de la relation entre les sujets. Néanmoins la multitude d'erreurs diverses sur ce sacrement est si grande qu'il a jugé d'une utilité publique d'en donner une définition plus exacte et plus complète. Par là, une fois démasquées et repoussées toutes les erreurs, sous la protection de l'Esprit Saint, la vérité catholique deviendra claire et nette. C'est elle que ce saint concile expose à tous les chrétiens pour qu'ils la gardent toujours.

CHAPITRE 1

Nécessité et institution du sacrement de la pénitence

1668 S'il y avait dans tous les régénérés une telle reconnaissance envers Dieu qu'ils gardent constamment la justice, reçue dans le baptême de sa bonté et de sa grâce, il n'aurait pas été besoin d'instituer un autre sacrement

que celui du baptême pour la rémission des péchés 1702 . Mais parce que "Dieu, riche en miséricorde" Ep 2,4, "sait de quoi nous sommes faits" Ps 102,14, il a aussi donné un remède rendant la vie à ceux qui se sont ensuite livrés à l'esclavage du péché et au pouvoir du démon : le sacrement de la pénitence 1701 , par lequel le bienfait de la mort du Christ est appliqué à ceux qui sont tombés après le baptême.

1669 Pour tous les hommes qui se sont souillés de quelque péché mortel, la pénitence fut certes nécessaire en tout temps pour obtenir la grâce et la justice, même pour ceux qui avaient demandé à être lavés par le sacrement du baptême, pour que, ayant rejeté et amendé toute perversité, ils détestent une si grande offense faite à Dieu en ressentant en même temps la haine du péché et une sainte douleur dans leur âme. Aussi le prophète dit-il : "Convertissez-vous et faites pénitence de toutes vos iniquités, et votre iniquité ne sera pas pour votre ruine" Ez 18,30 . Le Seigneur dit aussi : "Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de la même manière" Lc 13,3 . Et le chef des apôtres, Pierre, disait, en recommandant la pénitence aux pécheurs qui allaient recevoir le baptême : " Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé " Ac 2,38 .

1670 Mais, avant la venue du Christ, la pénitence n'était pas un sacrement ; et après sa venue, elle n'en est un pour personne avant le baptême. Or le Seigneur a principalement institué ce sacrement de pénitence lorsque, ressuscité des morts, il souffla sur les disciples en disant : "Recevez l'Esprit Saint ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez" Jn 10,22-23 .

Que, par un fait hors du commun et des paroles si claires, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, afin de réconcilier les fidèles tombés après le baptême, ait été communiqué aux apôtres et à leurs successeurs légitimes, les Pères l'ont toujours compris unanimement 1703 ; et l'Église a eu grandement raison de rejeter et de condamner comme hérétiques les novatiens qui, autrefois, niaient avec obstination le pouvoir de remettre les péchés.

C'est pourquoi ce saint concile, approuvant et faisant sienne cette signification très authentique des paroles du Seigneur, condamne les interprétations mensongères de ceux qui détournent faussement ces paroles pour les appliquer au pouvoir de prêcher la Parole de Dieu et l'Évangile du Christ et pour s'opposer à l'institution de ce sacrement.

CHAPITRE 2

Différence entre le sacrement de la pénitence et le baptême.

1671 D'ailleurs on discerne que, par bien des aspects, ce sacrement diffère du baptême 1702 . En effet, outre le fait que la matière et la forme, qui constituent l'essence du sacrement, sont très différentes, il est absolument évident qu'il ne faut pas que le ministre du baptême soit un juge, puisque l'Église n'exerce de jugement sur personne qui ne soit d'abord entré dans l'Église par la porte du baptême. "Qu'ai-je à faire en effet (dit l'Apôtre) de juger ceux du dehors ?" 1Co 5,12.

Il en va autrement de ceux qui sont de la famille de la foi Ga 6,10, que le Seigneur Christ a faits une fois pour toutes membres de son corps par le bain du baptême 1Co 12,12-13. En effet il a voulu pour ceux-là que, s'ils se souillent ensuite de quelque faute, ils ne soient pas lavés par un baptême qu'on répéterait, puisque cela n'est en aucune façon permis dans l'Église catholique, mais qu'ils se présentent en coupables devant ce tribunal pour que, par la sentence des prêtres, ils puissent être libérés, non pas une seule fois, mais toutes les fois que, se repentant des péchés commis, ils cherchent refuge en lui.

1672 En outre, autre est le fruit du baptême et autre celui de la pénitence. En effet, revêtant le Christ par le baptême Ga 3,27, nous devenons en lui une créature nouvelle, alors que nous obtenons une rémission pleine et entière de tous les péchés. Nous ne pouvons nullement parvenir à cette nouveauté et à cette intégrité par le sacrement de la pénitence, sans de grandes larmes et peines de notre part, ce qu'exige la justice divine. Aussi la pénitence a-t-elle été dite à juste titre par les Pères "un baptême laborieux". Ce sacrement de la pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le baptême, comme l'est le baptême lui-même pour ceux qui n'ont pas encore été régénérés 1706 .

CHAPITRE 3

Les parties et les fruits de ce sacrement.

1673 Le saint concile enseigne en outre que la forme du sacrement de la pénitence, dans laquelle réside principalement sa vertu, est placée dans ces paroles du ministre : "Je t'absous, etc.", paroles auxquelles, selon la coutume de la sainte Église, sont ajoutées de manière louable certaines prières qui, cependant, ne concernent nullement l'essence de cette forme et ne sont pas nécessaires pour l'administration de ce sacrement.

Sont quasi matière de ce sacrement les actes du pénitent lui-même : la contrition, la confession et la satisfaction 1704. Dans la mesure où ces actes sont requis, parce que d'institution divine, chez le pénitent pour

l'intégrité du sacrement, pour une pleine et parfaite rémission des péchés, ils sont dits pour cette raison parties de la pénitence.

1674 Pour ce qui concerne la vertu et l'efficacité du sacrement, la réconciliation avec Dieu en est la réalité et l'effet ; chez les hommes pieux et qui reçoivent ce sacrement avec dévotion, elle produit habituellement paix et sérénité en même temps que grande consolation spirituelle.

1675 En disant tout cela sur les parties et l'effet de ce sacrement, le saint concile condamne en même temps les affirmations de ceux qui prétendent que les terreurs qui s'emparent de la conscience et la foi sont des parties de la pénitence 1704 .

CHAPITRE 4

La contrition

1676 La contrition, qui tient la première place parmi les actes du pénitent dont il a été parlé, est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le propos de ne pas pécher à l'avenir. En tout temps ce mouvement de contrition a été nécessaire pour obtenir le pardon des péchés ; dans celui qui est tombé après le baptême, il prépare encore à la rémission des péchés s'il est joint à la confiance en la miséricorde divine et au désir de faire tout le reste requis pour recevoir ce sacrement comme il convient.

Le saint concile déclare donc que cette contrition comprend non seulement l'abandon du péché, le propos et le début d'une vie nouvelle, mais aussi la haine de la vie ancienne, conformément à ces paroles : "Rejetez loin de vous toutes les iniquités par lesquelles vous avez prévariqué, et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau" Ez 18,31.

Et assurément celui qui aura considéré ces cris des saints : "Contre toi seul j'ai péché et en ta présence j'ai fait le mal" Ps 50,6 ; "j'ai peiné en gémissant, chaque nuit, je baigne ma couche" Ps 6,7 ; "je me rappellerai pour toi toutes mes années dans l'amertume de mon âme" Is 38,15, et d'autres de ce genre, comprendra aisément qu'elles provenaient d'une violente haine de la vie passée et d'une très grande détestation des péchés.

1677 Le saint concile enseigne en outre que, même s'il arrive parfois que cette contrition soit rendue parfaite par la charité et réconcilie l'homme avec Dieu avant que ce sacrement ne soit effectivement reçu, il ne faut néanmoins pas attribuer cette réconciliation à cette seule contrition sans le désir du sacrement, désir qui est inclus en elle.

1678 La contrition imparfaite 1705 , qu'on appelle attrition, parce qu'on la conçoit en général ou bien en considérant la laideur du péché ou bien par crainte de l'enfer et des châtiments, si elle exclut la volonté de pécher jointe à l'espoir du pardon, le saint concile déclare que non seulement elle ne fait pas de l'homme un hypocrite et un plus grand pécheur 1456 , mais qu'elle est aussi un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit Saint qui, n'habitant pas encore le pénitent, mais le mouvant seulement, lui vient en aide, pour qu'il prépare pour lui-même le chemin vers la justice. Et bien que sans le sacrement de la pénitence elle ne puisse pas par elle-même conduire le pécheur jusqu'à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de la pénitence. C'est fort utilement frappés par cette crainte que les gens de Ninive firent une pénitence complète à la prédication terrifiante de Jonas et obtinrent miséricorde du Seigneur Jon 3.

C'est pourquoi on calomnie faussement des écrivains catholiques, comme s'ils avaient enseigné que le sacrement de la pénitence conférait la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent ; jamais l'Église de Dieu n'a enseigné ni pensé cela. Mais fausse est la doctrine qui enseigne que la contrition est extorquée et forcée, et non pas libre et volontaire 1705 .

CHAPITRE 5
La confession

1679 De l'institution du sacrement de la pénitence qu'on a déjà expliquée, l'Église universelle a toujours compris que l'entière confession des péchés avait été aussi instituée par le Seigneur Jc 5,16 ; 1Jn 1,9 ; Lc 5,14 ; Lc 7,14, et qu'elle était de droit divin nécessaire pour tous ceux qui sont tombés après le baptême 1707 . Alors qu'il allait monter de la terre au ciel, notre Seigneur Jésus Christ a laissé les prêtres pour tenir sa place Mt 16,19 ; Mt 18,18 ; Jn 20,23 en tant que présidents et juges auxquels seraient déférées toutes les fautes mortelles dans lesquelles tomberaient les chrétiens, afin que, en vertu du pouvoir des clés, ils prononcent la sentence qui remet ou retient les péchés. Il est, en effet, évident que les prêtres ne pourraient exercer ce jugement si la cause ne leur était pas connue, et qu'ils ne pourraient agir équitablement dans l'injonction des peines si les pénitents déclaraient leurs péchés d'une manière générale et non pas plutôt en les spécifiant et en les précisant.

1680 Il ressort de cela que doivent être énumérés par les pénitents, dans la confession, tous les péchés mortels dont ils ont conscience à la suite d'un sérieux examen d'eux-mêmes, même si ces péchés sont très cachés et commis seulement contre les deux derniers commandements du Décalogue Ex 20,17 ; Dt 5,21 ; Mt 5,28 : parfois ceux-ci blessent plus gravement l'âme et sont plus dangereux que ceux qui sont faits à la vue des autres. Quant aux péchés véniels, qui ne nous excluent pas de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons assez

fréquemment, bien qu'il soit juste, utile et nullement présomptueux de les dire en confession 1707 , comme le montre la pratique des hommes pieux, ils peuvent cependant être tus sans qu'il y ait faute et être expiés par de nombreux autres remèdes. Mais comme tous les autres péchés mortels, même commis en pensée, rendent les hommes "enfants de colère" Ep 2,4 et ennemis de Dieu, il est indispensable d'en chercher le pardon de la part de Dieu par une confession franche et pleine de confusion.

C'est pourquoi, en s'efforçant de confesser tous les péchés qui leur viennent en mémoire, les chrétiens les proposent tous, sans qu'on puisse en douter, au pardon de la miséricorde divine 1707 . Ceux qui font autrement et en cachent quelques-uns sciemment, ne proposent à la bonté divine rien qui soit remis par l'intermédiaire du prêtre. "En effet, si le malade rougit de découvrir au médecin une plaie que celui-ci ignore, le médicament ne guérit pas".

1681 Il s'ensuit, en outre, que doivent aussi être expliquées en confession les circonstances qui changent l'espèce du péché 1707 , parce que sans elles ces péchés ne sont pas entièrement exposés par les pénitents ni connus des juges ; il ne peut se faire que ceux-ci soient à même de juger de la gravité des fautes et d'imposer aux pénitents la peine qu'il faut pour ces fautes. C'est donc sans raison que l'on enseigne que ces circonstances ont été inventées par des hommes désœuvrés ou qu'il ne faut confesser qu'une seule circonstance, par exemple qu'on a péché contre son frère.

1682 Il est aussi impie de dire que la confession que l'on prescrit de faire de cette manière est chose impossible 1708 ou de l'appeler torture des consciences ; il est, en effet, évident que, dans l'Église, il n'est rien exigé d'autre de la part des pénitents que, après s'être sérieusement examinés et après avoir exploré les replis et les coins secrets de la conscience, de confesser les péchés par lesquels on se souvient avoir mortellement offensé son Seigneur et son Dieu. Quant aux autres péchés qui ne se présentent pas à l'esprit de qui réfléchit sérieusement, il est entendu qu'ils sont compris dans l'ensemble de cette confession ; pour eux, nous disons avec foi les paroles du prophète : "Seigneur, purifie-moi de mes péchés cachés" Ps 9,13. La difficulté d'une telle confession et la honte de devoir découvrir ses péchés pourraient paraître lourdes si elles n'étaient pas allégées par le nombre et l'importance des avantages et des consolations que l'absolution apporte très certainement à tous ceux qui s'approchent dignement de ce sacrement.

1683 D'autre part, pour la manière de se confesser en secret à un prêtre seul, sans doute le Christ n'a-t-il pas défendu que l'on confesse publiquement ses fautes comme châtiment de ses fautes et acte d'humilité personnelle, aussi bien pour donner l'exemple aux autres, que pour édifier l'Église qui a été offensée. Cependant, ce précepte ne vient pas d'un commandement divin, et il serait peu prudent qu'une loi humaine commande qu'on doive révéler par une confession publique des fautes, surtout des fautes secrètes 1706.

Aussi, les Pères les plus saints et les plus anciens, par un consentement général et unanime, ayant toujours recommandé la confession secrète sacramentelle, dont la sainte Église a usé depuis le commencement et use encore maintenant, est manifestement réfutée la vaine calomnie de ceux qui ne craignent pas d'enseigner qu'elle est étrangère au commandement divin, que c'est une invention humaine et qu'elle a commencé avec les Pères rassemblés lors du (IVe) concile du Latran 1708 . En effet, par le concile du Latran, l'Église n'a pas statué que les chrétiens se confesseraient — elle avait compris que cela était nécessaire et institué de droit divin —, mais que le précepte de la confession serait accompli au moins une fois par an par tous et chacun de ceux qui auraient atteint l'âge de raison. D'où il vient que, dans l'Église universelle et avec un grand fruit pour les âmes, est observée cette coutume salutaire de se confesser au temps saint et très propice du carême, coutume que ce saint concile approuve grandement et embrasse comme pieuse et à garder à juste titre 1708 ; 812 .

CHAPITRE 6

Le ministre de ce sacrement et l'absolution.

1684 Au sujet du ministre de ce sacrement, le saint concile déclare que sont fausses et entièrement étrangères à la vérité de l'Évangile toutes les doctrines qui étendent pernicieusement le ministère des clés à toutes sortes d'hommes en dehors des évêques et des prêtres 1710 . Leurs auteurs pensent que ces paroles du Seigneur : "Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié au ciel, ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel" Mt 18,18, et : "A ceux à qui vous remettrez les péchés, ceux-ci seront remis ; à ceux à qui vous les aurez retenus, ceux-ci seront retenus" Jn 20,23, ont été dites à tous les chrétiens indifféremment et indistinctement, en contradiction avec l'institution du sacrement, en sorte que n'importe qui ait le pouvoir de remettre les péchés, les péchés publics par la correction, avec l'accord de celui qui est corrigé, les péchés secrets par une confession spontanée faite à n'importe qui.

Le saint concile enseigne aussi que même les prêtre en état de péché mortel exercent, en tant que ministres du Christ la fonction de remettre les péchés par la vertu de l'Esprit Saint qu'ils ont reçue par l'ordination, et que c'est une opinion erronée de prétendre que ce pouvoir n'existe pas chez les mauvais prêtres.

1685 Bien que l'absolution du prêtre soit la dispensation d'un bienfait qui ne lui appartient pas, elle n'est pourtant pas le seul et simple ministère ou d'annoncer l'Évangile ou de déclarer que les péchés sont remis, mais elle est à l'image d'un acte judiciaire par où une sentence est prononcée par le prêtre comme par un juge 1709.
C'est pourquoi le pénitent ne doit pas tellement s'appuyer sur sa propre foi qu'il pense que, même s'il n'y a en lui aucune contrition ou si le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et de l'absoudre vraiment, il soit pourtant vraiment absous devant Dieu à cause de sa seule foi. En effet, la foi ne procurerait aucune rémission des péchés sans la pénitence, et il aurait une très grande négligence de son salut, celui qui saurait qu'un prêtre l'absout par plaisanterie et n'en rechercherait soigneusement un autre qui agisse avec sérieux 1462 .

CHAPITRE 7

La réservation des cas

1686 Donc, parce que la nature et la constitution d'un jugement demandent que la sentence soit portée sur des sujets, on a toujours été persuadé dans l'Église de Dieu — et ce concile confirme que cela est très vrai - que ne doit avoir aucune valeur l'absolution prononcée par un prêtre sur quelqu'un sur lequel il n'a pas de juridiction ordinaire ou déléguée.
1687 Mais un point a paru à nos très saints Pères concerner spécialement la discipline du peuple chrétien que certains péchés, des plus atroces et des plus graves, ne puissent être absous par n'importe quel prêtre, mais seulement par ceux du plus haut rang. Aussi est-ce à juste titre que les souverains pontifes, en vertu du pouvoir suprême qui leur a été donné dans l'Église universelle, ont pu réserver à leur jugement particulier certaines causes délictueuses plus graves.
Et l'on ne doit pas douter, puisque tout ce qui vient de Dieu a été disposé par ordre Rm 13,1, que cela soit permis à chaque évêque dans son propre diocèse, "pour l'édification, non pour la destruction" 2Co 10,8 ; 2Co 13,10, en vertu de l'autorité qui leur a été donnée sur leurs sujets et qui dépasse celle des autres prêtres inférieurs, surtout pour les fautes auxquelles est attachée une censure d'excommunication. C'est en plein accord avec l'autorité divine que cette réservation des fautes a valeur non seulement dans la discipline extérieure, mais aussi devant Dieu 1711.
1688 Néanmoins pour que personne ne vienne à périr à cause de cela, il a toujours été très pieusement maintenu dans l'Église de Dieu qu'il n'y a plus aucune réservation à l'heure de la mort et que, par suite, tous les prêtres peuvent absoudre tous les pénitents de tous les péchés et censures possibles. Hors l'article de la mort, les prêtres, puisqu'ils ne peuvent rien dans les cas réservés, s'efforceront uniquement de persuader les pénitents de recourir aux juges supérieurs et légitimes pour bénéficier de l'absolution.

CHAPITRE 8

Nécessité et fruit de la satisfaction.

1689 Enfin pour ce qui est de la satisfaction : parmi toutes les parties de la pénitence, autant elle a été de tout temps recommandée au peuple chrétien par nos Pères, autant, à notre époque, elle est extrêmement attaquée, sous couvert essentiellement de piété, par ceux qui ont les apparences de la piété, mais renient ce qui en est la force 2Tm 3,5. Le saint concile déclare donc qu'il est totalement faux et contraire à la Parole de Dieu de dire que la faute n'est jamais remise par le Seigneur sans que la peine entière soit aussi gracieusement remise. On trouve, en effet, dans la sainte Écriture des exemples évidents et bien connus qui, en dehors de la tradition divine, réfutent très manifestement cette erreur (voir Gn 3,16-19 ; Nb 12,14 ; 2S 12,13-14.)
1690 Assurément le caractère de la justice divine semble exiger que ceux qui ont péché par ignorance avant le baptême rentrent en grâce autrement que ceux qui, une fois délivrés de l'esclavage du péché et du démon, après avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de violer sciemment le Temple de Dieu 1Co 3,17 et de contrister l'Esprit Saint Ep 4,30.
Il convient que la clémence divine ne nous remette pas nos péchés sans aucune satisfaction si bien que, saisissant l'occasion et estimant nos péchés assez légers, nous tomberions dans de plus graves, faisant outrage et injure à l'Esprit Saint He 10,29, et amassant contre nous des trésors de colère pour le jour de la colère Rm 2,5 ; Jc 5,3. Sans aucun doute, en effet, ces peines expiatoires écartent grandement du péché, retiennent comme un frein, et rendent les pénitents plus prudents et plus vigilants pour l'avenir ; elles sont aussi un remède pour les séquelles du péché et enlèvent les habitudes vicieuses prises par une mauvaise vie en faisant accomplir des actions vertueuses opposées à ces habitudes.
Et aucune voie n'a jamais été estimée plus sûre dans l'Église de Dieu pour écarter la peine dont menace le Seigneur Mt 3,2 ; Mt 3,8 ; Mt 4,17 ; Mt 11,21 que de se consacrer assidûment à ces œuvres de pénitence avec une vraie douleur de cœur.

À cela s'ajoute que, en souffrant lorsque nous satisfaisons pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus qui a satisfait pour nos péchés Rm 5,10 ; Jn 2,1-2, lui de qui vient notre capacité 2Co 3,5, ayant aussi l'assurance très certaine que si nous souffrons avec lui, avec lui nous serons glorifiés Rm 8,17.

1691 Mais cette satisfaction, que nous acquittons pour nos péchés, n'est pas nôtre de telle sorte qu'elle ne soit pas par Jésus Christ ; en effet nous qui, de nous-mêmes, ne pouvons rien qui vienne de nous, avec l'aide de celui qui nous rend forts, nous pouvons tout Ph 4,13. Ainsi l'homme n'a rien dont il se glorifie, mais toute notre glorification est dans le Christ 1Co 1,31 ; 2Co 10,17 ; Ga 6,14 en qui nous vivons Ac 17,28, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant de dignes fruits de pénitence Lc 3,8; Mt 3,8, qui tirent de lui leur force, sont offerts par lui au Père et sont acceptés grâce à lui par le Père 1713ss.

1692 Les prêtres du Seigneur doivent donc, autant que l'esprit et la prudence le suggéreront, imposer les satisfactions salutaires et qui conviennent, en rapport avec la nature des péchés et les possibilités des pénitents. S'ils venaient à fermer les yeux sur les péchés et à se montrer trop indulgents avec les pénitents en imposant des œuvres très légères pour des fautes très graves, ils participeraient aux péchés des autres 1Tm 5,22. Qu'ils aient devant les yeux la pensée que la satisfaction qu'ils imposent ne vise pas seulement à sauvegarder la vie nouvelle et à guérir la faiblesse, mais aussi à venger et châtier les péchés passés. En effet, les anciens Pères eux aussi croient et enseignent que le pouvoir des clés a été accordé aux prêtres non pas seulement pour délier, mais aussi pour lier Mt 16,19 ; Mt 18,18 ; Jn 20,23 1705 .

Et ils n'ont pas, à cause de cela, estimé que le sacrement de la pénitence était un tribunal de colères et de peines — ce qu'aucun catholique n'a jamais pensé — ni que, par de telles satisfactions de notre part, était ou obscurcie ou diminuée en partie la force du mérite de notre Seigneur Jésus Christ. En ne voulant pas comprendre cela, les novateurs enseignent de telle manière que la meilleure pénitence est une vie nouvelle 1457 , qu'ils suppriment toute force propre à la satisfaction et tout recours à celle-ci 1713 .

CHAPITRE 9

Les œuvres satisfactoires.

1693 Le concile enseigne encore que si étendue est la munificence divine, que non seulement les peines que nous nous infligeons spontanément en châtiment du péché ou qui sont imposées par la volonté du prêtre selon la mesure de la faute, mais aussi (ce qui est la plus grande marque d'amour) que les épreuves temporelles infligées par Dieu et supportées par nous dans la patience, peuvent satisfaire auprès de Dieu le Père par le Christ Jésus 1713 .

DOCTRINE SUR LE SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION.

PRÉAMBULE

1694 Il a semblé bon au saint concile d'ajouter a la doctrine précédente sur la pénitence ce qui suit sur le sacrement de l'extrême-onction, dont les Pères ont estimé qu'il était la consommation non seulement du sacrement de la pénitence, mais aussi de toute la vie chrétienne, qui doit être une pénitence perpétuelle.

C'est pourquoi voici d'abord ce qu'il déclare et enseigne au sujet de son institution. Notre très clément Rédempteur a voulu que ses serviteurs soient en tout temps pourvus de remèdes salutaires contre tous les traits de tous les ennemis. De même qu'il a préparé dans les autres sacrements les plus grands secours par lesquels les chrétiens pourraient se garder, tant qu'ils vivraient, indemnes de tout grave dommage spirituel, de même, par le sacrement de l'extrême-onction il a fortifié la fin de leur vie comme d'une très solide protection 1716 . En effet bien que notre adversaire cherche et saisisse pendant toute notre vie des occasions lui permettant par tous les moyens de dévorer nos âmes 1P 5,8, il n'est cependant aucun temps où il tende avec plus de violence toutes les cordes de sa ruse pour nous perdre totalement et, s'il le pouvait, nous détourner aussi de la confiance en la miséricorde divine, que lorsqu'il voit que s'approche pour nous la fin de la vie.

CHAPITRE 1

L'institution du sacrement de l'extrême-onction

1695 Cette onction sainte des malades a été instituée par le Christ notre Seigneur comme étant véritablement un sacrement de la Nouvelle Alliance ; ce sacrement a été indiqué dans Marc Mc 6,13, recommandé et promulgué par Jacques, apôtre et frère du Seigneur 1716 . "Quelqu'un parmi vous est-il malade ?, dit-il, qu'il appelle les presbytres de l'Église, et que ceux-ci prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera ; et, s'il est dans les péchés, ceux-ci lui seront remis" Jc 5,14-15.

Par ces mots, comme l'Église l'a appris, transmis de main en main par la tradition apostolique, il enseigne quels sont la matière, la forme, le ministre propre et l'effet de ce sacrement salutaire. L'Église a, en effet, compris que la matière était l'huile bénie par l'évêque ; car l'onction représente très adéquatement la grâce de l'Esprit Saint, dont l'âme du malade est ointe invisiblement. Et la forme, ce sont ces mots : "Par cette onction, etc."

CHAPITRE 2

L'effet de ce sacrement

1696 La réalité et l'effet de ce sacrement sont expliqués par ces mots : "La prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera ; et, s'il est dans les péchés, ceux-ci lui seront remis" Jc 5,15. La réalité est, en effet, cette grâce du Saint-Esprit dont l'onction nettoie les fautes, si certaines sont encore à expier, et les séquelles du péché ; elle soulage et fortifie l'âme du malade 1717 , suscitant en lui une grande confiance en la miséricorde divine. Allégé par cette grâce, le malade d'une part supporte plus aisément les difficultés et les peines de la maladie, d'autre part résiste plus facilement aux tentations du démon qui cherche à le mordre au talon Gn 3,15, parfois enfin, obtient la santé du corps, quand cela est utile au salut de l'âme.

CHAPITRE 3

Le ministre de ce sacrement et le temps où l'on doit l'administrer

1697 Ce qui est prescrit concernant ceux qui doivent recevoir et administrer ce sacrement nous a été aussi transmis sans ambiguïté dans les paroles citées plus haut. Il nous y est en effet montré que les ministres de ce sacrement sont les presbytres de l'Église 1719 . Par ce nom il faut ici entendre non pas ceux qui sont plus âgés ou plus dignes dans le peuple, mais ou bien les évêques ou bien les prêtres régulièrement ordonnés par ceux-ci par "l'imposition des mains du presbyterium" 1Tm 4,14 1719 .

1698 Il y est aussi déclaré que cette onction doit être faite aux malades, surtout à ceux qui sont en si grand danger qu'ils semblent arrivés au terme de la vie ; aussi est-il également appelé sacrement des mourants. Si les malades retrouvent la santé après cette onction, ils pourront de nouveau être aidés et soutenus par ce sacrement, au cas où leur vie se trouverait une autre fois en un danger semblable.

1699 C'est pourquoi il ne faut pour aucune raison écouter ceux qui enseignent, contrairement à l'affirmation si évidente et si claire de l'apôtre Jacques Jc 5,14 s., que cette onction ou bien est une invention humaine ou bien est un rite reçu des Pères, qui ne s'appuie ni sur un commandement de Dieu ni sur une promesse de la grâce 1716 ; ni ceux qui affirment que cette onction est maintenant finie, comme si elle ne se rapportait qu'à la grâce des guérisons dans l'Église primitive ; ni ceux qui disent que le rite et l'usage observés par la sainte Église romaine dans l'administration de ce sacrement sont a l'opposé de ce que dit l'apôtre Jacques et doivent être changés ; ni, enfin, ceux qui affirment que les fidèles peuvent sans péché mépriser cette extrême-onction 1718 .

En effet toutes ces propositions vont très manifestement à l'encontre des paroles claires d'un si grand apôtre. L'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres, en administrant cette onction, ne fait assurément rien d'autre, pour ce qui touche à la substance du sacrement, que ce qu'a prescrit saint Jacques. On ne pourrait mépriser un si grand sacrement sans commettre un grand crime et sans faire injure à l'Esprit Saint lui-même.

1700 Tel est donc ce que ce saint concile œcuménique professe et enseigne sur les sacrements de pénitence et d'extrême-onction, et qu'il propose de croire et de tenir à tous les chrétiens. Il donne les canons suivants pour qu'ils soient inviolablement observés ; il condamne et anathématise à jamais ceux qui affirment le contraire.

CANONS SUR LES DEUX DOCTRINES

· Canons sur le très saint sacrement de la pénitence

1701 1. Si quelqu'un dit que, dans l'Église catholique, la pénitence n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ notre Seigneur pour réconcilier avec Dieu les fidèles toutes les fois qu'ils tombent dans le péché après le baptême : qu'il soit anathème 1668-1670 .

1702 2. Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le baptême lui-même est le sacrement de la pénitence, comme si ces deux sacrements n'étaient pas distincts, et qu'il n'est donc pas juste d'appeler la pénitence la "seconde planche du salut" : qu'il soit anathème 1542 ; 1671 .

1703 3. Si quelqu'un dit que ces paroles du Seigneur et Sauveur : "Recevez le Saint-Esprit : à ceux à qui vous remettrez les péchés, ceux-ci sont remis ; et à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus" Jn 20,22-23, ne doivent pas être comprises du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de la pénitence,

comme l'Église catholique l'a toujours compris dès le début, et, s'opposant à l'institution de ce sacrement, en détourne le sens pour qu'elles signifient le pouvoir de prêcher l'Évangile : qu'il soit anathème 1670 .

1704 4. Si quelqu'un nie que, pour une entière et parfaite rémission des péchés, trois actes sont requis chez le pénitent comme matière du sacrement de la pénitence, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont dites les trois parties de la pénitence ; ou s'il dit qu'il n'y a que deux parties de la pénitence : les terreurs qui frappent la conscience en reconnaissant son péché et la foi née de l'Évangile ou l'absolution par laquelle on croit les péchés remis par le Christ: qu'il soit anathème 1673 ; 1675 .

1705 5. Si quelqu'un dit que la contrition que préparent l'examen, le rappel et la détestation des péchés, et par laquelle on pense à ses années dans l'amertume de son cœur Is 38,15, en pesant la gravité, l'abondance et la laideur de ses péchés, ainsi que la perte du bonheur éternel et la damnation éternelle encourue, avec le ferme propos d'une vie meilleure, que cette contrition n'est pas une douleur véritable et utile et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et davantage pécheur ; que, enfin, elle est une douleur contrainte et non pas libre et volontaire : qu'il soit anathème 1456 ; 1676 .

1706 6. Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle a été instituée ou est nécessaire pour le salut de droit divin ; ou s'il dit que se confesser secrètement à un prêtre seul — ce que l'Église catholique a toujours observé et observe depuis le début -, est contraire à l'institution et au commandement du Christ et que c'est une institution humaine : qu'il soit anathème 1679-1684 .

1707 7. Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de la pénitence, pour la rémission des péchés, il n'est pas nécessaire, de droit divin, que l'on confesse tous et chacun des péchés mortels dont on se souvient après avoir réfléchi comme il se doit et sérieusement, même les péchés cachés et ceux qui sont contre les deux derniers commandements du Décalogue, ni les circonstances, qui changent l'espèce du péché, mais que cette confession ne sert seulement qu'à instruire et à conso1er le pénitent, et qu'elle n'a jadis été utilisée que pour imposer une satisfaction canonique ; ou s'il dit que ceux qui s'efforcent de confesser tous leurs péchés ne veulent rien laisser au pardon de la miséricorde divine ; ou qu'enfin il n'est pas permis de confesser les péchés véniels : qu'il soit anathème 1679-1684.

1708 8. Si quelqu'un dit que la confession de tous les péchés, telle que l'observe l'Église, est impossible et est une tradition humaine que les âmes pieuses doivent abolir ; ou que tous et chacun des chrétiens des deux sexes n'y sont pas tenus une fois par an, conformément à la constitution du grand concile du Latran, et que, pour cela, on doit persuader les chrétiens de ne pas se confesser au moment du carême : qu'il soit anathème 1682s .

1709 9. Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle. du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère qui prononce et déclare que les péchés sont remis à celui qui les confesse, pourvu seulement qu'il croie qu'il est absous, ou si le prêtre ne l'absout pas sérieusement, mais par plaisanterie ; ou s'il dit que la confession du pénitent n'est pas requise pour que le prêtre puisse l'absoudre : qu'il soit anathème 1462 ; 1685 .

1710 10. Si quelqu'un dit que les prêtres en état de péché mortel n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, ou que les prêtres ne sont pas seuls à être ministres de l'absolution, mais que c'est à tous et à chacun des chrétiens qu'il a été dit : "Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel" Mt 18,18 et : "à ceux à qui vous remettrez les péchés, ceux-ci seront remis, à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus" Jn 20,23 ; qu'en vertu de ces paroles n'importe qui peut absoudre les péchés, les péchés publics au moins par la correction, avec l'accord de celui qui est corrigé, les péchés secrets par une confession spontanée : qu'il soit anathème 1684 .

1711 11. Si quelqu'un dit que les évêques n'ont pas le droit de réserver des cas, sauf pour ce qui relève de la discipline extérieure et que, par suite, la réservation des cas n'empêche pas un prêtre d'absoudre vraiment des cas réservés : qu'il soit anathème 1687 .

1712 12. Si quelqu'un dit que toute la peine est toujours remise par Dieu en même temps que la faute, et que la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi par laquelle ils saisissent que le Christ a satisfait pour eux : qu'il soit anathème 1689 .

1713 13. Si quelqu'un dit que, pour ce qui est de la peine temporelle, on ne satisfait nullement à Dieu pour les pêchés par les mérites du Christ ni par le moyen de peines infligées par Dieu et supportées avec patience, ni par le moyen de celles imposées par le prêtre, les prières, les aumônes ou les autres œuvres de piété, et que, en conséquence, la meilleure pénitence est seulement une vie nouvelle : qu'il soit anathème 1690-1692 .

1714 14. Si quelqu'un dit que les satisfactions, par lesquelles les pénitents rachètent leurs pêchés par Jésus Christ, ne sont pas un culte rendu à Dieu, mais des traditions humaines qui obscurcissent la doctrine de la grâce, le vrai culte rendu à Dieu et le bienfait même de la mort du Christ : qu'il soit anathème 1692.

1715 15. Si quelqu'un dit que le pouvoir des clés n'a été donné à l'Église que pour délier et non aussi pour lier et que, à cause de cela, les prêtres, en imposant des peines à ceux qui se confessent, agissent à l'encontre de ce pouvoir et de l'institution du Christ ; et que c'est une invention de penser que, une fois la peine éternelle enlevée par le pouvoir des clés, il reste la plupart du temps une peine temporelle à expier : qu'il soit anathème 1692 .

· Canons sur le sacrement de l'extrême-onction.

1716 1. Si quelqu'un dit que l'extrême-onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ notre Seigneur Mc 6,13 et promulgué par l'apôtre saint Jacques Jc 5,14-15, mais seulement un rite reçu par les Pères ou un invention humaine qu'il soit anathème 1695 ; 1699 .
1717 2. Si quelqu'un dit que la sainte onction des malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés, ne soulage pas les malades, mais qu'elle n'existe plus, comme si elle avait été autrefois seulement une grâce de guérison : qu'il soit anathème 1696 ; 1699 .
1718 3. Si quelqu'un dit que le rite et l'usage de l'extrême-onction, observés par la sainte Église romaine, sont à l'opposé des paroles du saint apôtre Jacques et, par suite, doivent être changés ; qu'ils peuvent être méprisés sans péché par les chrétiens : qu'il soit anathème 1699 .
1719 4. Si quelqu'un dit que les presbytres de l'Église, que saint Jacques recommande de faire venir pour oindre un malade, ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais les plus âgés dans toute communauté et que, pour cette raison, le ministre propre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul qu'il soit anathème 1697 .

MARCEL II : 9 avril – 1 mai 1555
PAUL IV : 23 mai 1555 – 18 Août 1559
Continuation et fin du Concile de Trente sous Pie IV
PIE IV : 25 Décembre 1559-9 décembre 1565

PRÉAMBULE

1725 Le saint concile œcuménique et général de Trente... a pensé que, puisque, par les artifices du très pervers démon, se sont répandus en divers lieux différentes erreurs monstrueuses concernant le redoutable et très saint sacrement de l'eucharistie, erreurs qui semblent avoir écarté un grand nombre de la foi et de l'obéissance de l'Église catholique en certaines provinces, il fallait exposer ici ce qui concerne la communion sous les deux espèces et la communion des enfants. C'est pourquoi il est interdit à tous les chrétiens d'oser à l'avenir croire, enseigner ou prêcher à ce sujet autre chose que ce qui est expliqué et défini par les décrets suivants.

CHAPITRE 1

Les laïcs et les clercs qui ne célèbrent pas ne sont pas tenus de droit divin à la communion sous les deux espèces

1726 C'est pourquoi ce même saint concile, instruit par l'Esprit Saint, qui est "Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de piété" Is 11,2, et suivant le jugement et la coutume de l'Église elle-même, déclare et enseigne qu'aucun commandement divin n'oblige les laïcs et les clercs qui ne célèbrent pas à recevoir le sacrement de l'eucharistie sous les deux espèces ; et que l'on ne peut en aucune façon douter, sans léser la foi, que la communion sous l'une des deux espèces leur suffise pour leur salut.
1727 En effet, sans doute, le Seigneur Christ, lors de la dernière Cène, a-t-il institué et donné aux apôtres ce vénérable sacrement sous les espèces du pain et du vin Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,19 ; 1Co 11,24. Cependant cette institution et ce don n'ont pas pour objet d'astreindre tous les chrétiens, par un décret du Seigneur, à recevoir les deux espèces 1731 ; 1732 .
Et l'on ne conclut pas avec raison, des paroles que l'on trouve au chapitre 6 de Jean, que la communion sous les deux espèces a été commandée par le Seigneur 1733 , de quelque manière qu'on les comprenne en suivant les diverses interprétations des saints et des docteurs. En effet, celui qui a dit : "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous" Jn 6,53, a dit aussi : "Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement" Jn 6,58. Et celui qui a dit : "Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle", Jn 6,54 et dit aussi "Le pain que je vous donnerai est ma chair pour la vie éternelle" Jn 6,51. Enfin celui qui a dit : "Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui" Jn 6,56, a dit néanmoins : "Qui mange ce pain vivra éternellement" Jn 6,58.

CHAPITRE 2

Le pouvoir de l'Église dans l'administration du sacrement de l'eucharistie.

1728 Le concile déclare, en outre, que dans l'administration des sacrements il y eut toujours dans l'Église le pouvoir de décider ou de modifier, la substance de ces sacrements étant sauve, ce qu'elle jugerait mieux convenir à l'utilité de ceux qui les reçoivent et au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des choses, des temps et des lieux. Ce que l'Apôtre a semblé indiquer assez nettement en disant : "Que l'on nous considère comme des ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu" 1Co 4,1. Et il est assez évident qu'il a lui-même usé de ce pouvoir aussi bien pour de nombreuses autres choses que pour ce sacrement lui-même, lorsqu'il dit, après avoir pris quelques ordonnances sur son usage : "Je réglerai le reste quand je viendrai" 1Co 11,34.

C'est pourquoi, bien qu'au début de la religion chrétienne l'usage des deux espèces n'ait pas été rare, cette coutume ayant très généralement changé avec le cours du temps, notre sainte Mère l'Église, sachant quelle autorité est la sienne dans l'administration des sacrements, fut amenée par des graves et justes causes à approuver cette coutume de communier sous l'une des deux espèces et à décréter que ce serait une loi qu'il n'est pas permis de blâmer ou de changer à son gré sans l'autorité de l'Église elle-même 1732 .

CHAPITRE 3

Sous chaque espèce, le Christ est reçu totalement et entièrement, et le sacrement est reçu en toute vérité.

1729 Il déclare en outre que, bien que notre Rédempteur, comme il a été dit plus haut, lors de la dernière Cène, ait institué et donné aux apôtres ce sacrement sous les deux espèces il faut pourtant reconnaître que même sous l'une des deux espèces seulement on reçoit le Christ totalement et entièrement ainsi que le sacrement en toute vérité, et qu'en conséquence, en ce qui concerne le fruit du sacrement, ceux qui reçoivent une seule espèce ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut 1733 .

CHAPITRE 4

Les enfants ne sont pas obligés à la communion sacramentelle

1730 Enfin le même saint concile enseigne qu'aucune nécessité n'oblige les enfants, qui n'ont pas l'âge de raison, à la communion sacramentelle de l'eucharistie 1734 , puisque régénérés par le bain du baptême Tt 3,5 et incorporés au Christ, ils ne peuvent pas à cet âge perdre la grâce des enfants de Dieu qu'ils ont reçue.
Et pourtant il ne faut pas pour cela condamner l'Antiquité, si on y a parfois observé cette habitude en certains lieux. En effet, de même que ces très saints Pères ont eu un motif louable d'agir en raison de leur temps, de même faut-il très certainement croire sans contestations qu'ils ont agi ainsi sans qu'il y ait aucune nécessité pour le salut.

· Canons sur la communion sous les deux espèces et la communion des enfants

1731 1. Si quelqu'un dit que, en raison d'un commandement de Dieu ou par nécessité pour le salut, tous et chacun des chrétiens doivent recevoir les deux espèces du très saint sacrement de l'eucharistie : qu'il soit anathème 1726s .
1732 2. Si quelqu'un dit que la sainte Église catholique n'a pas été amenée par de justes causes et raisons à ce que les laïcs, ainsi que les clercs qui ne célèbrent pas, ne communient que sous la seule espèce du pain, ou qu'elle a erré en cela qu'il soit anathème 1728 .
1733 3. Si quelqu'un nie que le Christ, source et auteur de toutes les grâces soit reçu totalement et entièrement sous la seule espèce du pain, parce que - comme certains l'affirment faussement - il n'est pas reçu sous les deux espèces conformément à l'institution du Christ lui-même : qu'il soit anathème 1726s .
1734 4. Si quelqu'un dit que la communion eucharistique est nécessaire aux enfants avant qu'ils aient l'âge de raison : qu'il soit anathème 1730 .

22e session, 17 septembre 1562

a) Doctrines et canons sur le sacrifice de la messe.

PRÉAMBULE.

1738 Pour que l'on garde dans la sainte Église catholique la foi et la doctrine anciennes, absolues et en tout point parfaites sur le grand mystère de l'eucharistie, et qu'on les conserve dans leur pureté, après avoir repoussé erreurs et hérésies, le saint concile œcuménique et général de Trente... instruit par la lumière de l'Esprit Saint, enseigne, déclare et décrète ce qui suit, qui doit être prêché aux peuples fidèles, concernant l'eucharistie en tant que véritable et unique sacrifice.

CHAPITRE 1

L'institution du sacrifice de la messe

1739 Parce que la perfection n'avait pas été réalisée sous la première Alliance, au témoignage de l'apôtre Paul, en raison de la faiblesse du sacerdoce lévitique, il a fallu, Dieu le Père des miséricordes l'ordonnant ainsi, que se lève un autre prêtre "selon l'ordre de Melchisédech" Ps 110,4 ; He 5,6 ; He 5,10 ; He 7,11 ; He 7,17 ;

Gn 14,18 notre Seigneur Jésus Christ, qui pourrait amener à la plénitude He 10,14 et conduire à la perfection tous ceux qui devaient être sanctifiés.

1740 Sans doute, lui, notre Dieu et Seigneur, allait-il s'offrir lui-même une fois pour toutes à Dieu le Père sur l'autel de la croix par sa mort He 7,27, afin de réaliser pour eux (là même) une Rédemption éternelle. Cependant, parce qu'il ne fallait pas que son sacerdoce fût éteint par la mort He 7,24 lors de la dernière Cène, "la nuit où il fut livré" 1Co 11,23, il voulut laisser à l'Église, son épouse bien-aimée, un sacrifice qui soit visible (comme l'exige la nature humaine). Par là serait représenté le sacrifice sanglant qui devait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, le souvenir en demeurerait jusqu'à la fin du monde, et sa vertu salutaire serait appliquée à la rémission de ces péchés que nous commentons chaque jour.

Se déclarant établi prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech Ps 110,4 ; He 5,6 ; He 7,17, il offrit à Dieu le Père son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin ; sous le symbole de celles-ci, il les donna aux apôtres (qu'il constituait alors prêtres de la Nouvelle Alliance) pour qu'ils les prennent ; et à ceux-ci ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, il ordonna de les offrir en prononçant ces paroles : "Faites ceci en mémoire de moi" Lc 22,19 ; 1Co 11,24, etc., comme l'a toujours compris et enseigné l'Église catholique 1752 .

1741 En effet, ayant célébré la Pâque ancienne, que la multitude des enfants d'Israël immolait en souvenir de la sortie d'Égypte Ex 12, il institua la Pâque nouvelle où lui-même doit être immolé par l'Église par le ministère des prêtres, sous des signes visibles en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque, par l'effusion de son sang il nous racheta et "nous arracha à la puissance des ténèbres et nous fit passer dans son Royaume" Col 1,13.

1742 Et c'est là l'oblation pure, qui ne peut être souillée par aucune indignité ou malice de ceux qui l'offrent, dont le Seigneur a prédit par Malachie qu'elle devrait être offerte pure en tout lieu en son nom, qui serait grand parmi les nations Ml 1,11, que l'apôtre Paul a désigné sans ambiguïté lorsque, écrivant aux Corinthiens, il dit : ceux qui se sont souillés en participant à la table des démons ne peuvent participer à la table du Seigneur 1Co 10,21, entendant par le mot "table", dans l'un et l'autre cas, l'autel. C'est elle enfin, qui, au temps de la nature et de la Loi, était figurée par les diverses images des sacrifices Gn 4,4 ; Gn 8,20 ; Gn 12,8 ; Gn 22,1-19 (Ex : passim), en tant que renfermant en elle tous les biens que ceux-ci signifiaient, en étant la consommation et la perfection de tous.

CHAPITRE 2

Le sacrifice visible, expiation pour les vivants et les morts.

1743 Parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé de manière non sanglante, lui qui s'est offert une fois pour toutes de manière sanglante sur l'autel de la croix He 9,14 ; He 9,27, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire 1753 , et que par lui il se fait que, si nous nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, "nous obtenons miséricorde, et nous trouvons la grâce d'un secours opportun" He 4,16. Apaisé par l'oblation de ce sacrifice, le Seigneur, en accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés, même ceux qui sont énormes. C'est, en effet, une seule et même victime, c'est le même qui, s'offrant maintenant par le ministère des prêtres, s'est offert alors lui-même sur la croix, la manière de s'offrir étant seule différente.

Les fruits de cette oblation — celle qui est sanglante — sont reçus abondamment par le moyen de cette oblation non sanglante ; tant il s'en faut que celle-ci ne fasse en aucune façon tort à celle-là 1754 . C'est pourquoi, conformément à la tradition des apôtres, elle est légitimement offerte, non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres besoins des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore pleinement purifiés 1753 .

CHAPITRE 3

Messes en l'honneur des saints.

1744 Bien que l'Église ait coutume de célébrer parfois quelques messes en l'honneur et en mémoire des saints, elle enseigne que ce n'est pourtant pas à eux que le sacrifice est offert, mais à Dieu seul qui les a couronnés 1755 . Aussi le prêtre n'a-t-il pas l'habitude de dire : "Je vous offre le sacrifice, Pierre et Paul ", mais, en rendant grâces à Dieu de leurs victoires, il implore leur protection, "pour que daignent intercéder pour nous dans les cieux ceux mêmes dont nous faisons mémoire sur la terre".

CHAPITRE 4

Le canon de la messe

1745 Comme il convient que les choses saintes soient saintement administrées et comme la plus sainte de toutes est ce sacrifice, pour qu'il soit offert et reçu avec dignité et respect, l'Église catholique a institué, il y a de nombreux siècles, le saint canon si pur de toute erreur 1756 , qu'il n'est rien en lui qui ne respire grandement la sainteté et la piété et n'élève vers Dieu l'esprit de ceux qui l'offrent. Il apparaît clairement, en effet, qu'il est fait soit des paroles mêmes du Seigneur, soit des traditions des apôtres et des pieuses instructions des saints pontifes.

CHAPITRE 5

Les cérémonies du sacrifice de la messe

1746 La nature humaine est telle qu'elle ne peut facilement s'élever à la méditation des choses divines sans les aides extérieures. C'est pourquoi notre pieuse Mère l'Église a institué certains rites, pour que l'on prononce à la messe certaines choses à voix basse 1759 et d'autres à voix plus haute. Elle a aussi introduit des cérémonies 1757 , telles que les bénédictions mystiques, les lumières, les encensements, les vêtements et de nombreuses autres choses de ce genre, reçues de l'autorité et de la tradition des apôtres. Par là serait soulignée la majesté d'un si grand sacrifice, et les esprits des fidèles seraient stimulés, par le moyen de ces signes visibles de religion et de piété, à la contemplation des choses les plus hautes qui sont cachées dans ce sacrifice.

CHAPITRE 6

La messe à laquelle seule le prêtre communie

1747 Le saint concile souhaiterait, certes, que les fidèles assistant à chaque messe ne communient pas seulement par un désir spirituel, mais aussi par la réception sacramentelle de l'eucharistie, par quoi ils recueilleraient un fruit plus abondant de ce très saint sacrifice. Cependant, s'il n'en est pas toujours ainsi, il ne condamne pas pour cela, comme privées et illicites 1758 , les messes où seul le prêtre communie sacramentellement ; mais il les approuve et les recommande, puisque ces messes doivent elles aussi être regardées comme vraiment publiques, en partie parce que le peuple y communie spirituellement, en partie parce qu'elles sont célébrées par un ministre public de l'Église, non pas pour lui seulement, mais pour tous les fidèles qui appartiennent au corps du Christ.

CHAPITRE 7

L'eau mêlée au vin.

1748 Le saint concile avertit ensuite que l'Église a prescrit aux prêtres de mêler de l'eau au vin que l'on doit offrir dans le calice 1759 , aussi bien parce que l'on croit que le Seigneur Christ a fait ainsi que, aussi, parce que de son côté a coulé de l'eau en même temps que du sang Jn 19,34, ce que le sacrement rappelle par ce mélange. Et puisque, dans l'Apocalypse de saint Jean, les eaux sont dites être les peuples Ap 17,15, ainsi est représentée l'union du peuple fidèle avec le Christ, sa tête.

CHAPITRE 8

Rejet de la langue vulgaire dans la messe ; explication de ses mystères.

1749 Bien que la messe contienne un grand enseignement pour le peuple fidèle, il n'a pas cependant paru bon aux pères qu'elle soit célébrée çà et là en langue vulgaire 1759 . C'est pourquoi, tout en gardant partout le rite antique propre à chaque Église et approuvé par la sainte Église romaine, Mère et maîtresse de toutes les Églises, pour que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain et que personne ne leur en donne Lm 4,4, le saint concile ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âme de donner quelques explications fréquemment, pendant la célébration des messes, par eux-mêmes ou par d'autres, à partir des textes lus à la messe, et, entre autres, d'éclairer le mystère de ce sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête.

CHAPITRE 9

Remarques préalables aux canons qui suivent.

1750 Mais parce que, aujourd'hui, contre cette foi ancienne fondée sur le saint Évangile, sur les traditions des apôtres et sur l'enseignement des saints Pères, de nombreuses erreurs se sont répandues, et quantité de choses ont été enseignées et discutées par quantité de gens, le saint concile, après avoir abondamment,

sérieusement et mûrement traité de ces choses, a l'unanimité de tous les pères, a décidé de condamner et d'éliminer de la sainte Église ce qui va à l'encontre de cette foi très pure et de cette sainte doctrine, par les canons ci-dessous.

CANONS SUR LE TRÈS SAINT SACRIFICE DE LA MESSE

1751 1. Si quelqu'un dit que, dans la messe, n'est pas offert à Dieu un véritable et authentique sacrifice ou qu'"être offert" ne signifie pas autre chose que le fait que le Christ nous est donné en nourriture : qu'il soit anathème.
1752 2. Si quelqu'un dit que par ces mots : "Faites ceci en mémoire de moi" 1Co 11,25 ; 1Co 11,24 le Christ n'a pas institué les apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas ordonné qu'eux et les autres prêtres offrent son Corps et son Sang qu'il soit anathème 1470 .
1753 3. Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais n'est pas un sacrifice propitiatoire ; ou qu'il n'est profitable qu'à celui-là seul qui reçoit le Christ et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et les morts, ni pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités : qu'il soit anathème 1743 .
1754 4. Si quelqu'un dit que, par le sacrifice de la messe, on commet un blasphème contre le très saint sacrifice du Christ accompli sur la croix ou qu'il en constitue un amoindrissement : qu'il soit anathème1743 .
1755 5. Si quelqu'un dit que c'est une imposture de célébrer la messe en l'honneur des saints et pour obtenir leur intercession auprès de Dieu, comme l'entend l'Église : qu'il soit anathème 1744 .
1756 6. Si quelqu'un dit que le canon de la messe contient des erreurs et qu'il doit être abrogé : qu'il soit anathème 1745 .
1757 7. Si quelqu'un dit que les cérémonies, les vêtements et les signes extérieurs dont l'Église se sert dans la célébration de la messe sont plutôt des dérisions de l'impiété que des marques de piété : qu'il soit anathème 1746 .
1758 8. Si quelqu'un dit que les messes où seul le prêtre communie sacramentellement sont illicites et doivent donc être abrogées : qu'il soit anathème 1747 .
1759 9. Si quelqu'un dit que le rite de l'Église romaine, selon lequel une partie du canon et les paroles de la consécration sont prononcées à voix basse, doit être condamné ; ou que la messe ne doit être célébrée qu'en langue vulgaire ; ou que l'eau ne doit pas être mêlée, dans le calice, au vin que l'on doit offrir, parce que cela est contraire à l'institution du Christ : qu'il soit anathème 1746 ; 1748 .

DÉCRET SUR LA DEMANDE DE CONCESSION DU CALICE.

1760 De plus, le même saint concile, dans sa dernière session, s'était réservé d'examiner et de définir en un autre temps, quand l'occasion s'en présenterait, deux articles qui lui avaient été proposés par ailleurs et n'avaient pas encore été discutés : Les raisons pour lesquelles la sainte Église catholique a été amenée à donner la communion aux laïcs et aussi aux prêtres qui ne célèbrent pas sous la seule espèce du pain doivent-elles être retenues en sorte que l'usage du calice ne soit permis à personne pour aucune raison ? — et : Si l'usage du calice, pour des raisons honnêtes et conformes à la charité chrétienne, doit être accordé à un pays ou à un royaume, sous quelles conditions cela doit-il être concédé? et quelles sont ces conditions?
Voulant maintenant pourvoir au mieux au salut de ceux pour qui la demande a été faite, le concile a décrété que toute l'affaire devrait être déférée à notre très Saint-Père, comme il le défère par le présent décret ; selon sa singulière prudence, celui-ci fera ce qu'il jugera devoir être utile pour les États chrétiens et salutaire pour ceux qui demandent l'usage du calice.

23e session, 15 juillet 1563-

DOCTRINE ET CANONS SUR LE SACREMENT DE L'ORDRE

1763 Doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps, décrétée par le concile de Trente et publiée dans la septième session (sous Pie IV).

CHAPITRE 1

L'institution du sacerdoce de la Nouvelle Alliance.

1764 Sacrifice et sacerdoce ont été si unis par une disposition de Dieu que l'un et l'autre ont existé dans toute loi. C'est pourquoi, comme l'Église catholique a reçu dans le Nouveau Testament, par une institution du Seigneur, le saint sacrifice visible de l'eucharistie, il faut aussi reconnaître qu'il y a en elle un nouveau sacerdoce visible et extérieur 1771 , dans lequel est passé l'ancien sacerdoce He 7,12. Ce sacerdoce a été institué par ce même Seigneur, notre Sauveur 1773 ; aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de

consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés : voilà ce que montre l'Écriture sainte et ce qu'a toujours enseigné la tradition de l'Église catholique 1771 .

CHAPITRE 2

Les sept degrés de l'ordre.

1765 Comme le ministère d'un si saint sacerdoce est une chose divine, il convenait, pour qu'il puisse être exercé plus dignement et avec un plus grand respect, qu'il y eût, dans la structure parfaitement ordonnée de l'Église, plusieurs ordres différents de ministères, qui seraient, par leur fonction, au service du sacerdoce, répartis de telle sorte que ceux qui auraient reçu la tonsure cléricale s'élèvent des ordres mineurs aux ordres majeurs 1772 .
En effet, la sainte Écriture ne fait pas clairement mention seulement des prêtres, mais aussi des diacres ; elle enseigne, par les expressions les plus graves, ce à quoi il faut être très attentif en ordonnant ceux-ci Ac 6,5 ; Ac 21,8 ; 1Tm 3,8-13 ; Ph 1,1. Dès le début de l'Église on sait qu'ont été en usage, bien qu'à des degrés divers, les noms des ordres suivants et les ministères propres à chacun d'eux : sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs et portiers. En effet le sous-diaconat est rattaché aux ordres majeurs par les Pères et les saints conciles, dans lesquels nous lisons très fréquemment des mentions concernant les autres ordres inférieurs.

CHAPITRE 3

La sacramentalité de l 'ordre

1766 Comme le témoignage de l'Écriture, la tradition apostolique et l'accord des Pères montrent clairement que la sainte ordination, qui est donnée par des paroles et des signes extérieurs, confère la grâce, personne ne doit douter que l'ordre est vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la sainte Église 1773 . L'Apôtre dit en effet : "Je t'exhorte à raviver la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais de force, d'amour et de modération" 2Tm 1,6 ; 1Tm 4,14.

CHAPITRE 4

La hiérarchie ecclésiastique et l'ordination.

1767 Parce que, dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère 1774 qui ne peut être ni détruit ni enlevé, le saint concile condamne à juste titre la pensée de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont seulement un pouvoir temporaire, et qu'une fois ordonnés selon les règles, ils peuvent redevenir laïcs, s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu 1771 .
Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont les prêtres du Nouveau Testament, ou que tous sont dotés d'un même pouvoir spirituel entre eux, il semble ne rien faire d'autre que d'effacer la hiérarchie ecclésiastique 1776 , laquelle est comme "une armée rangée en bataille" Ct 6,3 ; Ct 6,9 ; comme si, à l'encontre de l'enseignement de saint Paul 1Co 12,28-29 ; Ep 4,11 tous étaient apôtres et tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs.
1768 Aussi le saint concile déclare-t-il que, outre les autres degrés ecclésiastiques, les évêques, qui ont succédé aux apôtres, appartiennent à titre principal à cet ordre hiérarchique ; qu'ils ont été placés (comme dit le même apôtre) par l'Esprit Saint "pour gouverner l'Église de Dieu" Ac 20,28 ; qu'ils sont supérieurs aux presbytres ; qu'ils confèrent le sacrement de la confirmation ; qu'ils ordonnent les ministres de l'Église ; qu'ils peuvent accomplir plusieurs autres choses pour lesquelles les autres d'un ordre inférieur n'ont aucun pouvoir 1777 .
1769 En outre, le saint concile enseigne que, dans l'ordination des évêques, des prêtres et des autres ordres, ne sont requis ni le consentement, ni l'appel, ni l'autorité du peuple ou de quelque puissance ou magistrature civile, comme si, sans cela, l'ordination était nulle. Bien plutôt, il décrète que ceux qui appelés et institués par le peuple ou par une puissance ou par une magistrature, s'élèvent à l'exercice de ce ministère, et ceux qui les prennent pour eux, dans leur témérité doivent être tenus, non pour des ministres de l'Église, mais pour des voleurs et des brigands qui ne sont pas entrés par la porte Jn 10,1 ; 1778 .
1770 Tel est ce qu'il a semblé bon au saint concile d'enseigner d'une manière générale aux chrétiens sur le sacrement de l'ordre. Il a décidé de condamner de la manière suivante ce qui est contraire à des canons précis et propres, pour que, avec l'aide du Christ, tous, utilisant la règle de la foi, au milieu des ténèbres de tant d'erreurs, puissent connaître et tenir plus facilement la foi catholique.

CANONS SUR LE SACREMENT DE L'ORDRE

1771 1. Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai Corps et le vrai Sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les

péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile ; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont pas prêtres qu'il soit anathème 1764 ; 1767 .

1772 2. Si quelqu'un dit qu'en plus du sacerdoce il n'y a pas dans l'Église catholique d'autres ordres majeurs et mineurs, par lesquels, comme par degrés, on s'avance jusqu'au sacerdoce : qu'il soit anathème 1765 .

1773 3. Si quelqu'un dit que l'ordre ou la sainte ordination n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ Seigneur ; ou que c'est une invention humaine, imaginée par des hommes qui n'entendent rien aux choses de l'Église ; ou que c'est seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la Parole de Dieu et des sacrements : qu'il soit anathème 1766 .

1774 4. Si quelqu'un dit que l'Esprit Saint n'est pas donné par la sainte ordination et que c'est donc en vain que les évêques disent : "Reçois l'Esprit Saint" ; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère ; ou que celui qui est devenu prêtre une fois pour toutes peut redevenir laïc : qu'il soit anathème 1767 .

1775 5. Si quelqu'un dit que la sainte onction dont l'Église use au cours de l'ordination, non seulement n'est pas requise, mais doit être méprisée et est pernicieuse, et qu'il en est de même pour les autres cérémonies de l'ordre : qu'il soit anathème.

1776 6. Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres : qu'il soit anathème 1768 .

1777 7. Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres ; ou qu'ils n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner ; ou que le pouvoir qu'ils ont leur est commun avec les prêtres ; ou que les ordres conférés par eux sans l'accord ou l'appel du peuple ou de quelque puissance civile sont nuls ; ou que ceux qui n'ont pas été légitimement ordonnés ni envoyés par une autorité ecclésiastique et canonique, mais viennent d'ailleurs, sont des ministres légitimes de la Parole et des sacrements : qu'il soit anathème 1768s .

1778 8. Si quelqu'un dit que les évêques qui sont choisis par l'autorité du pontife romain ne sont pas de légitimes et véritables évêques, mais une invention humaine : qu'il soit anathème.

24e session, 11 novembre 1563.

DOCTRINE ET CANONS SUR LE SACREMENT DE MARIAGE

1797 Sous l'inspiration du Saint-Esprit, le premier Père du genre humain a proclamé le lien perpétuel et indissoluble du mariage quand il a dit "Voilà maintenant l'os de mes os, la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair" Gn 2,23 ; Mt 19,5 ; Ep 5,31.

1798 Que par ce lien ne sont unis que deux êtres, le Christ notre Seigneur l'a assez clairement enseigné lorsque, rappelant ces paroles comme prononcées par Dieu, il a dit : "C'est pourquoi ils ne sont plus deux, mais une seule chair" Mt 19,6, et il confirma immédiatement après ces paroles, la solidité de ce lien proclamé si longtemps auparavant par Adam "Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas" Mt 19,6 ; Mc 10,9.

1799 La grâce qui porterait cet amour naturel à sa perfection affirmerait cette unité indissoluble et sanctifierait les époux, le Christ lui-même, qui a institué et porté à leur perfection les vénérables sacrements, nous l'a méritée par sa Passion. C'est ce que l'apôtre Paul nous suggère quand il dit : "Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle" Ep 5,25, en ajoutant aussitôt "Ce sacrement est grand, je le dis : dans le Christ et dans l'Église" Ep 5,32.

1800 Comme le mariage dans la Loi évangélique l'emporte en grâce, par le Christ, sur les noces de l'ancienne Loi, c'est à juste titre que nos saints Pères, les conciles et la tradition de l'Église universelle ont toujours enseigné qu'il fallait le compter parmi les sacrements de la Loi nouvelle. Allant contre cette tradition, des hommes impies de ce siècle, déraisonnant, non seulement ont eu des opinions fausses sur ce vénérable sacrement, mais à leur habitude, introduisant la liberté de la chair sous le couvert de l'Évangile, par écrit et oralement, ont répandu nombre d'éléments étrangers au sentiment de l'Église catholique et aux coutumes approuvées depuis le temps des apôtres, et cela non sans grand dommage pour les fidèles.

Désirant faire face à la témérité de ces hommes, le saint concile universel a jugé qu'il fallait exterminer les hérésies et erreurs notables des schismatiques susdits, pour que leur pernicieuse contagion n'en attire pas un grand nombre à eux aussi décrète-t-il contre ces hérétiques et leurs erreurs les anathématismes suivants.

CANONS SUR LE SACREMENT DU MARIAGE.

1801 1. Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la Loi évangélique que le Christ notre Seigneur a institués, mais qu'il a été inventé dans l'Église par les hommes et qu'il ne confère pas la grâce : qu'il soit anathème 1800 .

1802 2. Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir en même temps plusieurs épouses, et que cela n'a été défendu par aucune Loi divine Mt 19,9 : qu'il soit anathème 1798 .

1803 3. Si quelqu'un dit que seuls les degrés de consanguinité et d'affinité exprimés dans le Lévitique Lv 18,6-18 peuvent empêcher de contracter mariage et rendent nul celui qui a été contracté, que l'Église ne peut

dispenser d'aucun d'entre eux ni décider qu'un plus grand nombre soit cause d'empêchement et de nullité : qu'il soit anathème 2659 .

1804 4. Si quelqu'un dit que l'Église n'a pas pu établir des empêchements dirimant le mariage, ou qu'elle s'est trompée en les établissant : qu'il soit anathème.

1805 5. Si quelqu'un dit que le lien du mariage peut être rompu en raison de l'hérésie, ou bien d'une vie en commun insupportable, ou bien en l'absence voulue d'un conjoint : qu'il soit anathème.

1806 6. Si quelqu'un dit qu'un mariage contracté et non consommé n'est pas annulé par la profession religieuse solennelle de l'un des conjoints : qu'il soit anathème.

1807 7. Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle a enseigné et enseigne, conformément à l'enseignement de l'Évangile et de l'Apôtre Mt 5,32 ; Mt 19,9 ; Mc 10,11-12 ; Lc 16,18 ; 1Co 7,11, que le lien du mariage ne peut pas être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même l'innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un autre mariage ; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère : qu'il soit anathème.

1808 8. Si quelqu'un dit que l'Église se trompe lorsqu'elle décrète que, pour de nombreuses raisons, les époux peuvent vivre séparés, sans vie conjugale ou sans vie en commun, pour un temps indéterminé ou déterminé : qu'il soit anathème.

1809 9. Si quelqu'un dit que les clercs qui ont reçu les ordres sacrés ou les réguliers qui ont fait profession solennelle de chasteté peuvent contracter mariage, qu'un tel mariage est valide, malgré la Loi de l'Église ou leur vœu, et qu'affirmer le contraire n'est rien d'autre que condamner le mariage ; que peuvent contracter mariage tous ceux qui n'ont pas le sentiment d'avoir le don de chasteté (même s'ils en ont fait vœu) : qu'il soit anathème. Puisque Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le demandent comme il faut, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces 1Co 10,13.

1810 10. Si quelqu'un dit que l'état du mariage doit être placé au-dessus de l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est ni mieux ni plus heureux de rester dans la virginité ou le célibat que de contracter mariage Mt 19,11 ; 1Co 7,25 ; 1Co 7,38-40.

1811 11. Si quelqu'un dit que l'interdiction de la solennité des noces à des temps déterminés de l'année est une superstition tyrannique issue d'une superstition des païens, Ou s'il condamne les bénédictions et autres cérémonies dont use l'Église : qu'il soit anathème.

1812 12. Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne relèvent pas des juges ecclésiastiques : qu'il soit anathème 2598 ; 2659 .

CANONS SUR LA RÉFORME DU MARIAGE : DÉCRET "TAMETSI"

1813 Chap. 1 (Motif et teneur de la loi) On ne doit certes pas douter que les mariages clandestins, qui se sont faits avec le libre consentement des contractants, sont des mariages valides et véritables, tant que l'Église ne les a pas rendus invalides ; aussi est-ce à bon droit que doivent être condamnés, comme le saint concile les condamne par anathème, ceux qui nient que ces mariages sont véritables et valides et affirment faussement que les mariages contractés par les fils de famille, sans le consentement de leurs parents, sont invalides et que les parents peuvent les faire valides ou invalides. La sainte Église néanmoins, pour de très justes raisons, a toujours eu ces mariages en horreur et les a défendus.

1814 Mais le saint synode s'aperçoit que ces défenses ne servent plus à rien en raison de la désobéissance des hommes ; il pèse la gravité des péchés venant de ces mariages clandestins, particulièrement pour ceux qui demeurent dans l'état de damnation lorsque, après avoir abandonné la première épouse avec laquelle ils avaient secrètement contracté mariage, ils contractent publiquement un mariage avec une autre et vivent avec elle en un perpétuel adultère ; l'Église qui ne porte pas de jugement sur les choses secrètes, ne peut apporter remède à ce mal qu'en recourant à un remède plus efficace. C'est pourquoi, mettant ses pas dans les pas du saint concile du Latran (IV) tenu sous Innocent III 817 , le concile ordonne ce qui suit. A l'avenir, avant que soit contracté un mariage, trois fois, trois jours de fête consécutifs, le curé des parties contractantes annoncera publiquement dans l'église, pendant la célébration des messes, entre qui le mariage doit être contracté. Ces annonces faites, si ne s'y oppose aucun empêchement légitime, on procédera à la célébration du mariage devant l'Église, après avoir interrogé l'homme et la femme ; une fois bien compris qu'il y a consentement mutuel de leur part, le curé dira : "Je vous unis par le mariage, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit" ; ou bien il se servira d'une autre formule, conformément au rite reçu de chaque province.

1815 (Restriction de la loi) S'il y avait un soupçon plausible que le mariage peut être empêché par la mauvaise foi, s'il est précédé de tant d'annonces ; soit on ne fera qu'une seule annonce, soit même le mariage sera célébré en présence du curé et de deux ou trois témoins ; ensuite, avant la consommation du mariage, les annonces seront faites dans l'église afin que, s'il demeure quelques empêchements, ceux-ci soient plus facilement découverts, à moins que l'Ordinaire lui-même ne juge expédient d'omettre les susdites annonces, ce que le saint concile laisse à sa prudence et à son jugement.

1816 (Sanction) Quant à ceux qui entreprendront de contracter mariage autrement qu'en présence du curé ou d'un autre prêtre autorisé par le curé ou l'Ordinaire, et devant deux ou trois témoins, le saint concile les rend absolument inhabiles à contracter de la sorte et décrète que de tels contrats sont invalides et nuls, comme par le présent décret il les rend invalides et les annule.

25e session, 3 et 4 décembre 1563

DÉCRET SUR LE PURGATOIRE, 3 DÉCEMBRE 1563

1820 L'Église catholique, instruite par l'Esprit Saint, à partir de la sainte Écriture et de la tradition ancienne des Pères, a enseigné dans les saints conciles et tout dernièrement dans ce concile œcuménique qu'il y a un purgatoire 1580 et que les âmes qui y sont retenues sont aidées par les suffrages des fidèles, et surtout par le sacrifice de l'autel si agréable à Dieu 1743 ; 1753 . Aussi le saint concile prescrit-il aux évêques de tout faire pour que la saine doctrine du purgatoire, transmise par les saints Pères et les saints conciles, soit l'objet de la foi des fidèles, que ceux-ci la gardent, et qu'elle soit enseignée et proclamée en tous lieux.

On exclura des prédications populaires auprès des gens sans instruction les questions plus difficiles et subtiles, qui ne sont d'aucune utilité pour l'édification, et desquelles la plupart du temps la piété ne tire aucun profit. On ne permettra pas que soient divulgués et abordés des points incertains ou qui sont apparemment faux. On interdira, comme scandaleux et offensant pour les fidèles, tout ce qui relève d'une certaine curiosité ou de la superstition ou tout ce qui a indécemment un goût de lucre. ...

DÉCRET SUR L'INVOCATION, LA VÉNÉRATION ET LES RELIQUES DES SAINTS, ET SUR LES SAINTES IMAGES,

3 DÉCEMBRE 1563.

1821 Le saint concile enjoint à tous les évêques et à tous les autres ayant la charge et le devoir d'enseigner que, conformément à l'usage de l'Église catholique et apostolique, reçu dès les premiers temps de la religion chrétienne, et conformément au sentiment unanime des saints Pères et aux décrets des saints conciles, ils instruisent diligemment les fidèles, particulièrement sur l'intercession des saints et leur invocation, les honneurs dus aux reliques et le légitime usage des images. Aussi leur enseigneront-ils que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes qu'il est bon et utile de les invoquer humblement et, pour obtenir de Dieu des bienfaits par son Fils Jésus Christ notre Seigneur, qui est notre seule Rédempteur et Sauveur, de recourir à leurs prières, à leur aide et à leur assistance. Ceux qui nient que l'on doit invoquer les saints qui jouissent dans le ciel d'un bonheur éternel ; ou bien ceux qui affirment que ceux-ci ne prient pas pour les hommes ou que les invoquer pour qu'ils prient pour chacun de nous est de l'idolâtrie, ou que cela va à l'encontre de la Parole de Dieu et s'oppose à l'honneur de Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes 1Tm 2,5 ; ou bien encore qu'il est stupide de supplier vocalement ou mentalement ceux qui règnent dans les cieux : tous ceux-là pensent d'une manière impie.

1822 Les fidèles doivent aussi vénérer les saints corps des martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ, eux qui ont été des membres vivants du Christ et le Temple du Saint-Esprit 1Co 3,16 ; 1Co 6,15 ; 1Co 6,19 ; 2Co 6,16 et qui seront ressuscités et glorifiés par lui pour la vie éternelle ; par eux Dieu accorde de nombreux bienfaits aux hommes. Aussi, ceux qui affirment qu'on ne doit ni honneur ni vénération aux reliques des saints, ou bien que c'est inutilement que les fidèles les honorent ainsi que les autres souvenirs sacrés, et qu'il est vain de visiter les lieux de leur martyre pour obtenir leur soutien, tous ceux-là doivent être totalement condamnés, comme l'Église les a déjà condamnés autrefois et les condamne encore aujourd'hui.

1823 De plus, on doit avoir et garder, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge Marie Mère de Dieu et des autres saints, et leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont dus. Non pas parce que l'on croit qu'il y a en elles quelque divinité ou quelque vertu justifiant leur culte, ou parce qu'on doit leur demander quelque chose ou mettre sa confiance dans des images, comme le faisaient autrefois les païens qui plaçaient leur espérance dans des idoles Ps 135,15-17 , mais parce que l'honneur qui leur est rendu renvoie aux modèles originaux que ces images représentent. Aussi, à travers les images que nous baisons, devant lesquelles nous nous découvrons et nous prosternons, c'est le Christ que nous adorons et les saints, dont elles portent la ressemblance, que nous vénérons. C'est ce qui a été défini par les décrets des conciles, spécialement du deuxième concile de Nicée, contre les adversaires des images 600-603.

1824 Les évêques enseigneront avec soin que, par le moyen de l'histoire des mystères de notre Rédemption représentés par des peintures ou par d'autres moyens semblables, le peuple est instruit et affermi dans les articles de foi, qu'il doit se rappeler et vénérer assidûment. Et l'on retire aussi grand fruit de toutes les images saintes, non seulement parce que sont enseignés au peuple les bienfaits et les dons que lui confère le Christ, mais parce que, aussi, sont mis sous les yeux des fidèles les miracles de Dieu accomplis par les saints et les exemples salutaires donnés par ceux-ci de la sorte, ils en rendent grâces à Dieu, ils conforment leur vie et leurs

mœurs à l'imitation des saints et sont poussés à adorer et aimer Dieu et à cultiver la piété. Si quelqu'un enseigne ou pense des choses contraires à ces décrets : qu'il soit anathème.

1825 Si certains abus s'étaient glissés dans ces saintes et salutaires pratiques, le saint concile désire vivement qu'ils soient entièrement abolis, en sorte qu'on expose aucune image porteuse d'une fausse doctrine et pouvant être l'occasion d'une erreur dangereuse pour les gens simples.

S'il arrive parfois que l'on exprime par des images les histoires et les récits de la sainte Écriture, parce que cela sera utile pour des gens sans instruction, on enseignera au peuple qu'elles ne représentent pas pour autant la divinité, comme si celle-ci pouvait être vue avec les yeux du corps ou exprimée par des couleurs et par des formes.

On supprimera donc toute superstition dans l'invocation des saints, dans la vénération des reliques ou dans un usage sacré des images ; toute recherche de gains honteux sera éliminée ; enfin toute indécence sera évitée, en sorte que les images ne soient ni peintes ni ornées d'une beauté provocante...

Pour que cela soit plus fidèlement observé, le saint concile statue qu'il n'est permis à personne, dans aucun lieu... de placer ou faire placer une image inhabituelle, à moins que celle-ci n'ait été approuvée par l'évêque. On ne reconnaîtra pas de nouveaux miracles, on ne recevra pas de nouvelles reliques sans l'examen et l'approbation de l'évêque.

Donné à Rome, en session publique solennellement célébrée dans la basilique Vaticane, le 24 avril 1870

*CONSTITUTION DOGMATIQUE **DEI FILIUS** SUR LA FOI CATHOLIQUE DÉCRÉTÉE DANS LA IIIe SESSION DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN. PIE, ÉVÊQUE, SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU*

Le saint Concile approuvant, en perpétuel souvenir.

Le Fils de Dieu et Rédempteur du genre humain, Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur le point de retourner à son Père céleste, a promis d'être avec son Église militante sur la terre, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. C'est pourquoi, il n'a cessé jamais en aucun temps d'être près de son épouse bien-aimée, de l'assister dans son enseignement, de bénir ses œuvres et de la secourir en ses périls. Or, tandis que cette Providence salutaire a constamment éclaté par beaucoup d'autres bienfaits innombrables, elle s'est montrée très-manifestement par les fruits abondants que l'univers chrétien a retirés des Conciles, et nommément du Concile de Trente, bien qu'il ait été célébré en des temps mauvais. En effet, grâce à cette assistance, les dogmes très-saints de la religion ont été définis avec plus de précision et exposés avec plus de développements, les erreurs condamnées et arrêtées, la discipline ecclésiastique rétablie et plus solidement raffermie, le clergé excité à l'amour de la science et de la piété, des collèges établis pour préparer les adolescents à la sainte milice, enfin les mœurs du peuple chrétien restaurées par un enseignement plus attentif des fidèles et par un plus fréquent usage des sacrements. Par là encore la communion des membres avec le chef visible a été rendue plus étroite et une nouvelle vigueur a été apportée à tout le corps mystique du Christ ; les familles religieuses se sont multipliées ainsi que d'autres institutions de la piété chrétienne ; et par là aussi une ardeur constante et assidue s'est montrée, jusqu'à l'effusion du sang, pour propager au loin dans l'univers le règne de Jésus-Christ.

Cependant, tout en rappelant, comme il convient à Notre âme reconnaissante, ces bienfaits insignes et d'autres encore, que la divine Providence a accordés à l'Église, surtout par le dernier Concile œcuménique, Nous ne pouvons retenir l'expression de notre douleur amère à cause des maux très-graves survenus principalement parce que, chez un grand nombre, on a ou méprisé l'autorité de ce saint Synode ou négligé ses sages décrets.

En effet, personne n'ignore qu'après avoir rejeté le divin magistère de l'Église, et les choses de la religion étant laissées ainsi au jugement privé de chacun, les hérésies proscrites par les Pères de Trente se sont divisées peu à peu en sectes multiples, de telle sorte que, séparées d'opinion et se déchirant entre elles, plusieurs enfin ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Ainsi elles ont commencé à ne plus tenir pour divine la sainte Bible elle-même, qu'elle affirmaient autrefois être la source unique et le seul juge de la doctrine chrétienne, et même à l'assimiler aux fables mythiques.

C'est alors qu'a pris naissance et que s'est répandue au loin dans le monde cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme qui, s'attaquant par tous les moyens à la religion chrétienne, parce qu'elle est une institution surnaturelle, s'efforce avec une grande ardeur d'établir le règne de ce qu'on appelle la raison pure et la nature, après avoir arraché le Christ, notre seul Seigneur et Sauveur, de l'âme humaine, de la vie et des mœurs des peuples. Mais la religion chrétienne étant ainsi laissée et rejetée, Dieu et son Christ niés, l'esprit d'un grand nombre est tombé dans l'abîme du panthéisme, du matérialisme et de l'athéisme, à ce point que, niant la nature raisonnable elle-même et toute règle du droit et du juste, ils s'efforcent de détruire les derniers fondements de la société humaine.

Il est donc arrivé malheureusement que, cette impiété s'étendant de toutes parts, plusieurs des Fils de l'Église catholique eux-mêmes sont sortis du chemin de la vraie piété, et qu'en eux le sens catholique s'est oblitéré par l'amoindrissement successif des vérités. Car, entraînés par des doctrines diverses et étrangères, et confondant à tort la nature et la grâce, la science humaine et la foi divine, ils finissent par altérer le sens propre des dogmes que tient et enseigne notre Mère la sainte Église, et par mettre en péril l'intégrité et la sincérité de la foi.

En présence de toutes ces calamités, comment se pourrait-il faire que l'Église ne fût pas émue jusqu'au fond de ses entrailles ? Car, de même que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité, de même que Jésus-Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés ; de même l'Église, établie par Dieu mère et maîtresse des peuples, sait qu'elle se doit à tous, et elle est toujours disposée et préparée à relever ceux qui sont tombés, à soutenir les défaillants, à embrasser ceux qui reviennent à elle, à confirmer les bons et à les pousser vers la perfection. C'est pourquoi elle ne peut s'abstenir en aucun temps d'attester et de prêcher la vérité de Dieu qui guérit toutes choses, car elle n'ignore

pas que c'est à elle qu'il a été dit : " Mon Esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai posées en ta bouche ne s'éloigneront jamais de ta bouche, maintenant et pour l'éternité (Is. LIX, 21). "

C'est pourquoi, persistant à marcher sur les traces de Nos prédécesseurs, et selon le devoir de Notre charge apostolique, Nous n'avons jamais cessé d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les doctrines perverses. Mais, à présent, au milieu des Évêques du monde entier siégeant avec Nous et jugeant, réunis dans le Saint-Esprit par Notre autorité en ce synode œcuménique, appuyés sur la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, telle que nous l'avons reçue, saintement conservée et fidèlement exposée par l'Église catholique, Nous avons résolu de professer et de déclarer, du haut de cette chaire de Pierre, en face de tous, la doctrine salutaire de Jésus-Christ en proscrivant et condamnant les erreurs contraires avec l'autorité qui nous a été confiée par Dieu.

CHAPITRE Ier. De Dieu, Créateur de toutes choses.

La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence et en volonté et en toute perfection ; qui, étant une substance spirituelle unique, absolument simple et immuable, doit être proclamé comme réellement et par essence distinct du monde, très-heureux en soi et de soi, et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa vertu toute-puissante, non pas pour augmenter son bonheur, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il distribue aux créatures, et de sa volonté pleinement libre, a créé de rien, dès le commencement du temps, l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire l'angélique et celle qui appartient au monde, et ensuite la créature humaine formée, comme étant commune, d'un esprit et d'un corps (Conc. De Latr. IV, c. 1. *Firmiter*).

Or, Dieu protège et gouverne par sa Providence tout ce qu'il a créé, atteignant avec force d'une fin à l'autre et disposant toutes choses avec suavité (Sagesse, VIII, 1), car, toutes choses sont nues et ouvertes devant ses yeux (Cf. Hébr. IV, 13), même celles qui doivent arriver par l'action libre des créatures.

CHAPITRE II. De la Révélation.

La même sainte Mère Église tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées (Rom. 1, 20) ; " car les choses invisibles de Dieu sont aperçues au moyen de la création du monde et comprises à l'aide des choses créées. " Cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous et de nous révéler les décrets éternels de sa volonté par une autre voie surnaturelle, selon ce que dit l'Apôtre : " Dieu, qui a parlé à nos pères par les Prophètes plusieurs fois et de plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps et de nos jours par son Fils. (Hébr. I, 1,2). "

C'est bien à cette révélation divine que l'on doit que tous les hommes puissent promptement connaître, même dans l'état présent du genre humain, d'une certitude incontestable et sans aucun mélange d'erreur, celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine. Cependant, ce n'est pas à cause de cela, que l'on doit dire la révélation absolument nécessaire, mais c'est parce que Dieu, dans sa bonté infinie, a élevé l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire pour le mettre en état de participer aux biens divins qui surpassent tout à fait l'intelligence de l'homme, " car l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a pu s'élever à comprendre ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (I. Cor., II, 9). "

Or, cette révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle qui a été déclarée par le saint Concile de Trente, est contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues de la bouche de Jésus-Christ même par les Apôtres, ou transmises comme par les mains des Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont venues jusqu'à nous (Conc. de Trent. Sess. IV, Décr. *de Can. Script.*) Et ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être reconnus pour saints et canoniques en entier, dans toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du Concile de Trente et comme on les lit dans l'antique édition latine de la Vulgate. Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques, non point parce que, composés par la seule habileté humaine, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Église ; et non pas seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été livrés comme tels à l'Église elle-même.

Mais parce que quelques hommes comprennent mal ce que le saint Concile de Trente a décrété salutairement touchant l'interprétation de la divine Écriture, afin de maîtriser les esprits téméraires, Nous, renouvelant le même décret, Nous déclarons que l'esprit de ce décret est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui concernent

l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut tenir pour le vrai sens de la sainte Écriture celui qu'a toujours tenu et que tient Notre sainte Mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures ; en sorte qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au sentiment unanime des Pères.

CHAPITRE III. De la Foi.

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, puisque la raison créée est absolument sujette de la vérité incréée, nous sommes tenus de rendre par la foi à Dieu révélateur l'hommage complet de notre intelligence et de notre volonté. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, avec l'aide de la grâce de Dieu aspirante, nous croyons vraies les choses révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçue par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper. Car la foi, selon le témoignage de l'Apôtre, " est la substance des choses que l'on doit espérer, la raison des choses qui ne paraissent pas (Héb. XI, 1). "

Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit saint les preuves extérieures de sa révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et les prophéties, lesquels, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont les signes très-certains de la révélation divine et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pour cela que Moïse et les Prophètes et surtout le Christ Seigneur lui-même ont fait tant de miracles et de prophéties d'un si grand éclat ; c'est pour cela qu'il est dit des apôtres : " Pour eux, s'en étant allés, ils prêchèrent partout avec la coopération du Seigneur, qui confirmait leurs paroles par les miracles qui suivaient (Marc XVI, 20). " Et encore : " Nous avons une parole prophétique certaine, à laquelle vous faites bien de prendre garde, comme à une lumière qui luit dans un endroit ténébreux (II. Petr. 1, 19). "

Mais encore bien que l'assentiment de la foi ne soit pas un aveugle mouvement de l'esprit, personne cependant ne peut adhérer à la révélation évangélique, comme il le faut pour obtenir le salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit saint qui fait trouver à tous la suavité dans le consentement et la croyance à la vérité (Conc. d'Orange II, can. 7). C'est pourquoi la foi en elle-même, alors même qu'elle n'opère pas par la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut, acte par lequel l'homme offre à Dieu lui-même une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister.

Or, on doit croire d'une foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures et dans la tradition, et tout ce qui est proposé par l'Église comme vérité divinement révélée, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel.

Mais, parce qu'il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'être compté au nombre de ses enfants, personne ne se trouve justifié sans elle, et ne parvient à la vie éternelle s'il n'y a persévéré jusqu'à la fin. Et pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y demeurer constamment attachés, Dieu, par son Fils unique, a institué l'Église et l'a pourvue de marques visibles de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car à l'Église catholique seule appartiennent tous ces caractères si nombreux et si admirables établis par Dieu pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Église, par elle-même, avec son admirable propagation, sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité pour tout bien, avec son unité catholique et son immuable stabilité, est un grand et perpétuel argument de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine. Et par là, il se fait que, comme un signe dressé au milieu des nations (Is. XI. 12), elle attire à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et elle donne à ses enfants la certitude que la foi qu'ils professent repose sur un très solide fondement.

À ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en-haut. Car le Seigneur très-miséricordieux excite et aide par sa grâce les errants, afin qu'ils puissent arriver à la connaissance de la vérité, et ceux qu'il a tirés des ténèbres à son admirable lumière, il les confirme par sa grâce afin qu'ils demeurent dans cette même lumière, n'abandonnant personne, à moins d'être abandonné. Aussi la condition de ceux qui ont adhéré à la vérité catholique par le don divin de la foi n'est nullement la même que celle de ceux qui, conduits par les opinions humaines, suivent une fausse religion ; car ceux qui ont embrassé la foi sous le ministère de l'Église ne peuvent jamais avoir un juste motif de l'abandonner et de révoquer en doute cette foi. C'est pourquoi, rendant grâces à Dieu le Père, qui nous a fait dignes de participer au sort des saints dans la lumière, ne négligeons pas le salut qui est d'un si grand prix ; mais plutôt, les yeux attachés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, gardons le témoignage inébranlable de notre espérance.

CHAPITRE IV. De la Foi et de la Raison.

Dans son enseignement qui n'a pas varié l'Église catholique a tenu et tient aussi qu'il existe deux ordres de connaissances, distincts non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, attendu que dans l'un nous connaissons par la raison naturelle, dans l'autre par la foi divine ; par leur objet, parce qu'en dehors des choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il y a des mystères cachés en Dieu, proposés à notre croyance, que nous ne pouvons connaître que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre, qui atteste que Dieu est connu aux nations par les choses créées, dit cependant, à propos de la grâce et de la vérité qui a été faite par Jésus-Christ (Jean, I, 17) : " Nous parlons de la sagesse de Dieu en mystère, sagesse cachée que Dieu a prédestinée pour notre gloire avant les siècles, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue, mais que Dieu nous a révélée par son Esprit : car l'Esprit scrute toutes choses, les profondeurs même de Dieu (I. Cor. II, 7-9). " Et le Fils unique lui-même rend témoignage au Père de ce qu'il " a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits (Math. XI, 25). "

Lorsque la raison, de son côté, éclairée par la foi, cherche soigneusement, pieusement et prudemment, elle saisit, par un don de Dieu, quelque intelligence et même très-fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; mais elle ne devient jamais apte à les percevoir comme les vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins surpassent tellement par leur nature l'intelligence créée, que, bien que transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore couverts du voile de la foi elle-même, et comme enveloppés d'une sorte de nuage, tant que nous voyageons en pèlerins dans cette vie mortelle, hors de Dieu ; " car nous marchons guidés par la foi et non par la vue (II. Cor. 5. 7). "

Mais quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison ; car c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, qui a répandu dans l'esprit humain la lumière de la raison, et Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai contredire jamais le vrai. Cette vaine apparence de contradiction vient principalement ou de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés suivant l'esprit de l'Église, ou de ce que les écarts d'opinion sont pris pour des jugements de la raison. Nous déclarons donc toute proposition contraire à une vérité, attestée par la foi, absolument fausse (Concile de Latran V, Bulle *Apostolici regiminis*). De plus, l'Église, qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique (Coloss. II, 8). C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles non-seulement ne doivent pas défendre comme des conclusions certaines de la science les opinions qu'on sait être contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Église ; mais encore ils sont obligés de les tenir bien plutôt pour des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.

Et non-seulement la foi et la raison ne peuvent jamais être en désaccord, mais elles se prêtent aussi un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par sa lumière, elle cultive la science des choses divines ; la foi délivre et prémunit la raison des erreurs, et l'enrichit d'amples connaissances. Bien loin donc que l'Église soit opposée à l'étude des arts et sciences humaines, elle la favorise et la propage de mille manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie des hommes ; bien plus, elle reconnaît que les sciences et les arts venus de Dieu, le Maître des sciences, s'ils sont dirigés convenablement, conduisent à Dieu, avec l'aide de sa grâce ; et elle ne défend pas assurément que chacune de ces sciences, dans sa sphère, ne se serve de ses propres principes et de sa méthode particulière ; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle veille avec soin pour les empêcher de tomber dans l'erreur en se mettant en opposition avec la doctrine divine, ou en dépassant leurs limites propres pour envahir et troubler ce qui est du domaine de la foi.

Car la doctrine de la foi que Dieu a révélée n'a pas été livrée comme une invention philosophique aux perfectionnements de l'esprit humain, mais elle a été transmise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement enseignée. Aussi doit-on toujours retenir le sens des dogmes sacrés que la sainte Mère Église a déterminé une fois pour toutes, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence supérieure de ces dogmes. Croissent donc et se multiplient abondamment, dans chacun comme dans tous, chez tout homme aussi bien que dans toute l'Église, durant le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science et la sagesse ; mais seulement dans le rang qui leur convient, c'est-à-dire dans l'unité de dogme, de sens et de manière de voir (Vincent de Lérins, Common. n. 28).

CANONS.

I. De Dieu Créateur de toutes choses.

I. Si quelqu'un nie un seul vrai Dieu, Créateur et maître des choses visibles et invisibles ; qu'il soit anathème

II. Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'en dehors de la matière, il n'existe rien ; qu'il soit anathème

III. Si quelqu'un dit qu'il n'y a qu'une seule et même substance ou essence de Dieu et de toutes choses ; qu'il soit anathème

IV. Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou du moins les spirituelles, sont émanées de la substance divine ;

Ou que la divine essence par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses ;

Ou enfin que Dieu est l'Être universel et indéfini qui, en se déterminant lui-même, constitue l'universalité des choses réparties en genres, espèces et individus ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et que toutes les choses qui y sont contenues soit spirituelles, soit matérielles, ont été, quant à toute leur substance, extraites du néant par Dieu ;

Ou dit que Dieu a créé, non par sa volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement que nécessairement il s'aime lui-même ;

Ou nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu ; qu'il soit anathème.

II. *De la Révélation.*

I. Si quelqu'un dit que Dieu unique et véritable, notre Créateur et Maître, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit qu'il ne peut pas se faire, ou qu'il ne convient pas que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et sur le culte qui doit lui être rendu ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui dépasse sa nature, mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien par un progrès continu ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un ne reçoit pas dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme sacrées et canoniques, les Livres de l'Écriture, comme le saint concile de Trente les a énumérés, ou nie qu'ils soient divinement inspirés ; qu'il soit anathème.

III. *De la Foi.*

I. Si quelqu'un dit que la raison humaine est indépendante, de telle sorte que la foi ne peut pas lui être commandée par Dieu ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et que, par conséquent, il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu, qui en a fait la révélation ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut devenir croyable par des signes extérieurs, et que, par conséquent, les hommes ne peuvent être amenés à la foi que par la seule expérience intérieure de chacun d'eux, ou par l'inspiration privée ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un dit qu'il ne peut y avoir de miracles, et, par conséquent, que tous les récits de miracles, même ceux que contient l'Écriture sainte, doivent être relégués parmi les fables ou les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne n'est pas valablement prouvée par eux ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un dit que l'assentiment à la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine ; ou que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la foi vivante, qui opère par la charité ; qu'il soit anathème.

VI. Si quelqu'un dit que les fidèles et ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi uniquement vraie sont dans une même situation, de telle sorte que les catholiques puissent avoir de justes motifs de mettre en doute la foi qu'ils ont reçue sous le magistère de l'Église, en suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient obtenu la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi ; qu'il soit anathème.

IV. *De la Foi et de la Raison.*

I. Si quelqu'un dit que, dans la révélation divine, il n'y a aucun mystère vrai et proprement dit, mais que tous les dogmes de la foi peuvent être compris et démontrés par la raison convenablement cultivée, au moyen des principes naturels ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée ; et que l'Église ne peut les proscrire ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que celui qu'a entendu et qu'entend l'Église ; qu'il soit anathème.

C'est pourquoi, remplissant le devoir de Notre charge pastorale suprême, Nous conjurons par les entrailles de Jésus-Christ tous les fidèles du Christ, surtout ceux qui sont à leur tête ou qui sont chargés d'enseigner, et, par l'autorité de ce même Dieu, Notre Sauveur, Nous leur ordonnons d'apporter tout leur zèle et tous leurs soins à écarter et à éliminer de la sainte Église ces erreurs et à propager la très-pure lumière de la foi.

Mais, parce que ce n'est pas assez d'éviter le péché d'hérésie, si l'on ne fuit aussi diligemment les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins, Nous avertissons tous les chrétiens du devoir qui leur incombe d'observer les Constitutions et les Décrets par lesquels le Saint-Siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long.

Donné à Rome, en session publique solennellement célébrée dans la basilique Vaticane, l'an de l'Incarnation de Notre-Seigneur mil huit cent soixante-dixième, le vingt-quatrième jour d'avril, la vingt-quatrième année de Notre Pontificat.

C'est ainsi.

JOSEPH, Évêque de S. Pœlten,

Secrétaire du Concile du Vatican.

Pastor Aeternus du 18 juillet 1870
Seconde constitution dogmatique
sur l'infaillibilité pontificale et la primauté du pape

Pontificat de Pie IX

Préambule

L'éternel pasteur et gardien de nos âmes [1 P 2, 26], pour perpétuer l'œuvre salutaire de la Rédemption, a décidé d'édifier la sainte Église dans laquelle, comme en la maison du Dieu vivant, tous les fidèles seraient rassemblés par le lien d'une seule foi et d'une seule charité. C'est pourquoi, avant d'être glorifié, " il pria son Père ", non seulement pour les Apôtres, " mais aussi pour ceux qui croiraient en lui, à cause de leur parole, pour que tous soient un, comme le Fils et le Père sont un " [Jn 17, 20 sv.]. De même qu'il " envoya " les Apôtres qu'il s'était choisis dans le monde, " comme lui-même avait été envoyé par le Père " [Jn 20, 21], de même il voulut qu'il y eût en son Église des pasteurs et des docteurs " jusqu'à la fin du monde " [Mt 28, 20].

Pour que l'épiscopat fût un et non-divisé, pour que, grâce à l'union étroite et réciproque des pontifes, la multitude entière des croyants fût gardée dans l'unité de la foi et de la communion, plaçant le bienheureux Pierre au-dessus des autres Apôtres, il établit en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité. Sur sa solidité se bâtirait le temple éternel et sur la fermeté de cette foi s'élèverait l'Église dont la grandeur doit toucher le ciel [1]. Parce que les portes de l'enfer se dressent de toutes parts avec une haine de jour en jour croissante contre ce fondement établi par Dieu, pour renverser, s'il se pouvait, l'Église, Nous jugeons nécessaire pour la protection, la sauvegarde et l'accroissement du troupeau catholique, avec l'approbation du saint concile, de proposer à tous les fidèles la doctrine qu'ils doivent croire et tenir sur l'institution, la perpétuité et la nature de la primauté du Siège apostolique, sur lequel repose la force et la solidité de l'Église, conformément à la foi antique et constante de l'Église universelle, et aussi de proscrire et de condamner les erreurs contraires, si pernicieuses pour le troupeau du Seigneur.

Chapitre 1 - L'institution de la primauté apostolique dans le bienheureux Pierre

Nous enseignons donc et nous déclarons, suivant les témoignages de l'Évangile, que la primauté de juridiction sur toute l'Église de Dieu a été promise et donnée immédiatement et directement au bienheureux Apôtre Pierre par le Christ notre Seigneur. C'est, en effet, au seul Simon, auquel il avait déjà été dit : " Tu t'appelleras Céphas " [Jn 1,42], après que celui-ci l'avait confessé en ces termes : " Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ", que le Seigneur adressa ces paroles solennelles : " Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, car ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ; et moi, je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel " [Mt 16, 16 sv.]. Et c'est au seul Simon Pierre que Jésus, après sa résurrection, conféra la juridiction de souverain pasteur et de chef suprême sur tout son troupeau en disant : " Pais mes agneaux, pais mes brebis " [Jn 21,15 sv.].

Cette doctrine si claire des saintes Écritures se voit opposer ouvertement l'opinion fausse de ceux qui, pervertissant la forme de gouvernement instituée par le Christ notre Seigneur, nient que Pierre seul se voit vu doté par le Christ d'une primauté de juridiction véritable et proprement dite, de préférence aux autres Apôtres, pris soit isolément soit tous ensemble, ou de ceux qui affirment que cette primauté n'a pas été conférée directement et immédiatement au bienheureux Pierre, mais à l'Église et, par celle-ci, à Pierre comme à son ministre.

Si quelqu'un donc dit que le bienheureux Apôtre Pierre n'a pas été établi par le Christ notre Seigneur chef de tous les Apôtres et tête visible de toute l'Église militante ; ou que ce même Apôtre n'a reçu directement et immédiatement du Christ notre Seigneur qu'une primauté d'honneur et non une primauté de juridiction véritable et proprement dite, qu'il soit anathème.

Chapitre 2 - La perpétuité de la primauté du bienheureux Pierre dans les Pontifes romains

Ce que le Christ notre Seigneur, chef des pasteurs, pasteur suprême des brebis, a institué pour le salut éternel et le bien perpétuel de l'Église doit nécessairement, par cette même autorité, durer toujours dans l'Église, qui, fondée sur la pierre, subsistera ferme jusqu'à la fin des siècles. " Personne ne doute, et tous les siècles savent que le saint et très bienheureux Pierre, chef et tête des Apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Église catholique, a reçu les clés du Royaume de notre Seigneur Jésus-Christ, Sauveur et Rédempteur du genre humain : jusqu'à maintenant et toujours, c'est lui qui, dans la

personne de ses successeurs ", les évêques du Saint-Siège de Rome, fondé par lui et consacré par son sang, " vit ", préside " et exerce le pouvoir de juger " [2].

Dès lors, quiconque succède à Pierre en cette chaire reçoit, de par l'institution du Christ lui-même, la primauté de Pierre sur toute l'Église. " Ainsi demeure ce qu'ordonna la vérité, et le bienheureux Pierre, gardant toujours cette solidité de pierre qu'il a reçue, n'a pas laissé le gouvernail de l'Église [3]. " Voilà pourquoi c'est vers l'Église romaine, " par suite de son origine supérieure " [4], qu'il a toujours été nécessaire que chaque Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, se tournent, afin qu'ils ne fassent qu'un en ce Saint-Siège, d'où découlent sur tous " les droits de la vénérable communion " [5], comme des membres unis à la tête dans l'assemblage d'un seul corps.

Si donc quelqu'un dit que ce n'est pas par l'institution du Christ ou de droit divin que le bienheureux Pierre a des successeurs dans sa primauté sur l'Église universelle, ou que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre en cette primauté, qu'il soit anathème.

Chapitre 3 - Pouvoir et nature de la primauté du Pontife romain

C'est pourquoi, Nous fondant sur le témoignage évident des saintes Lettres et suivant les décrets explicitement définis de nos prédécesseurs, les Pontifes romains, comme des conciles généraux, nous renouvelons la définition du concile oecuménique de Florence, qui impose aux fidèles de croire que " le Saint-Siège apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté sur toute la terre ; que ce Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, le chef des Apôtres et le vrai vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens ; qu'à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, a été confié par notre Seigneur Jésus-Christ plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner toute l'Église comme le disent les actes des conciles oecuméniques et les saints canons " [6].

En conséquence, Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine possède sur toutes les autres, par disposition du Seigneur, une primauté de pouvoir ordinaire, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, vraiment épiscopal, est immédiat. Les pasteurs de tout rang et de tout rite et les fidèles, chacun séparément ou tous ensemble, sont tenus au devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance, non seulement dans les questions qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier. Ainsi, en gardant l'unit de communion et de profession de foi avec le Pontife romain, l'Église est un seul troupeau sous un seul pasteur. Telle est la doctrine de la vérité catholique, dont personne ne peut s'écarter sans danger pour sa foi et son salut.

Ce pouvoir du Souverain Pontife ne fait nullement obstacle au pouvoir de juridiction épiscopal ordinaire et immédiat, par lequel les évêques, établis par l'Esprit Saint [Ac 20, 28] successeurs des Ap6tres, paissent et gouvernent en vrais pasteurs chacun le troupeau à lui confié. Au contraire, ce pouvoir est affirmé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel, comme le dit saint Grégoire le Grand : " Mon honneur est l'honneur de l'Église universelle. Mon honneur est la force solide de mes frères. Lorsqu'on rend à chacun l'honneur qui lui est dû, alors je suis honoré " [7].

Dès lors, de ce pouvoir suprême qu'a le Pontife romain de gouverner toute l'Église résulte pour lui le droit de communiquer librement, dans l'exercice de sa charge, avec les pasteurs et les troupeaux de toute l'Église, pour pouvoir les enseigner et les gouverner dans la voie du salut. C'est pourquoi nous condamnons et réprouvons les opinions de ceux qui disent qu'on peut légitimement empêcher cette communication du chef suprême avec les pasteurs et les troupeaux, ou qui l'assujettissent au pouvoir civil, en prétendant que ce qui est décidé par le Siège apostolique ou par son autorité pour le gouvernement de l'Église n'a de force ni de valeur que si le placet du pouvoir civil le confirme.

Parce que le droit divin de la primauté apostolique place le Pontife romain au-dessus de toute l'Église, nous enseignons et déclarons encore qu'il est le juge suprême des fidèles et que, dans toutes les causes qui touchent à la juridiction ecclésiastique, on peut faire recours à son jugement. Le jugement du Siège apostolique, auquel aucune autorité n'est supérieure, ne doit être remis en question par personne, et personne n'a le droit de juger ses décisions. C'est pourquoi ceux qui affirment qu'il est permis d'en appeler des jugements du Pontife romain au concile oecuménique comme à une autorité supérieure à ce Pontife, s'écartent du chemin de la vérité.

Si donc quelqu'un dit que le Pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église, non seulement en ce qui touche à la foi et aux mœurs, mais encore en ce qui touche à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou qu'il n'a qu'une part plus importante et non la plénitude totale de ce pouvoir suprême ; ou que son pouvoir n'est pas ordinaire ni immédiat sur toutes et chacune des églises comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème.

Chapitre 4 - Le magistère infaillible du Pontife romain

La primauté apostolique que le Pontife romain, en tant que successeur de Pierre, chef des Apôtres, possède dans l'Église universelle, comprend aussi le pouvoir suprême du magistère : le Saint-Siège l'a toujours tenu, l'usage perpétuel des Églises le prouve, et les conciles oecuméniques, surtout ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité, l'ont déclaré.

Les Pères du IVe concile de Constantinople, suivant les traces de leurs ancêtres, émirent cette solennelle profession de foi : " La condition première du salut est de garder la règle de la foi orthodoxe... On ne peut, en effet, négliger la parole de notre Seigneur Jésus-Christ qui dit : 'Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église' [Mt 16, 18]. Cette affirmation se vérifie dans les faits, car la religion catholique a toujours été gardée sans tache dans le Siège apostolique. Désireux de ne nous séparer en rien de sa foi et de sa doctrine... nous espérons mériter de demeurer unis en cette communion que prêche le Siège apostolique, en qui réside, entière et vraie, la solidité de la religion chrétienne " [8].

Avec l'approbation du IIe concile de Lyon, les Grecs ont professé : " La sainte Église romaine possède aussi la primauté souveraine et l'autorité entière sur l'ensemble de l'Église catholique. Elle reconnaît sincèrement et humblement l'avoir reçue, avec la plénitude du pouvoir, du Seigneur lui-même, en la personne du bienheureux Pierre, chef ou tête des Apôtres, dont le Pontife romain est le successeur. Et comme elle doit, par-dessus tout, défendre la vérité de la foi, ainsi les questions qui surgiraient à propos de la foi doivent être définies par son jugement " [9].

Enfin, le concile de Florence a défini : " Le Pontife romain est le vrai vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens ; à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, a été confié par notre Seigneur Jésus-Christ plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner toute l'Église " [10].

Pour s'acquitter de leur charge pastorale, nos prédécesseurs ont travaillé infatigablement à la propagation de la doctrine salutaire du Christ parmi tous les peuples de la terre, et ils ont veillé avec un soin égal à sa conservation authentique et pure, là où elle avait été reçue. C'est pourquoi les évêques du monde entier, tantôt individuellement, tantôt réunis en synodes, en suivant la longue coutume des églises et les formes de la règle antique, ont communiqué au Siège apostolique les dangers particuliers qui surgissaient en matière de foi, pour que les dommages causés à la foi fussent réparés là où elle ne saurait subir de défaillance. Les Pontifes romains, selon que l'exigeaient les conditions des temps et des choses, tantôt convoquèrent des conciles oecuméniques ou sondèrent l'opinion de l'Église répandue sur la terre, tantôt par des synodes particuliers, tantôt grâce à des moyens que leur fournissait la Providence, ont défini qu'on devait tenir ce qu'ils reconnaissaient, avec l'aide de Dieu, comme conforme aux saintes Lettres et aux traditions apostoliques.

Car le Saint Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'ils fassent connaître, sous sa révélation, une nouvelle doctrine, mais pour qu'avec son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi.

Leur doctrine apostolique a été reçue par tous les Pères vénérés, révérée et suivie par les saints docteurs orthodoxes. Ils savaient parfaitement que ce siège de Pierre demeurait pur de toute erreur, aux termes de la promesse divine de notre Seigneur et Sauveur au chef de ses disciples : " J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ; et quand tu seras revenu, affermis tes frères " [Lc 22, 32].

Ce charisme de vérité et de foi à jamais indéfectible a été accordé par Dieu à Pierre et à ses successeurs en cette chaire, afin qu'ils remplissent leur haute charge pour le salut de tous, afin que le troupeau universel du Christ, écarté des nourritures empoisonnées de l'erreur, soit nourri de l'aliment de la doctrine céleste, afin que, toute occasion de schisme étant supprimée, l'Église soit conservée tout entière dans l'unité et qu'établie sur son fondement elle tienne ferme contre les portes de l'enfer.

Mais comme en ce temps, qui exige au plus haut point l'efficacité salutaire de la charge apostolique, il ne manque pas l'hommes qui en contestent l'autorité, Nous avons jugé absolument nécessaire d'affirmer solennellement la prérogative que le Fils unique de Dieu a daigné joindre à la fonction pastorale suprême.

C'est pourquoi, nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès l'origine de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du saint concile, nous enseignons et définissons comme un dogme révélé de Dieu :

Le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra,* c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église.

Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire notre définition, qu'il soit anathème.

NOTES

[1] LÉON LE GRAND, Sermo 4, 2 : PL 54, 150 C.
[2] Concile d'Éphèse (IIIe oecuménique), 3e session (11 juillet 431), discours du prêtre Philippe.
[3] LÉON LE GRAND, *Sermo* 4, 3 : PL 54, 164 B.
[4] IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses,* l. 3, c. 3, 1 : PG 7, 849 A.
[5] AMBROISE DE MILAN, *Epist. 11,* c. 4 : PL 16, 946 A.
[6] Concile de Florence (XVIIe oecuménique), Bulle " Laetentur Coeli " d'Eugène IV, 6 juillet 1439, décret pour les Grecs.
[7] GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist. ad Eulogium Alexandrinum,* l. 8, c. 30 : PL 77, 983 C.
[8] En fait, ce texte reprend, en l'abrégeant, la formule du pape Hormisdas (11 août 515), dont le IVe concile de Constantinople ne citait que la fin
[9] IIe concile de Lyon, (XIVe oecuménique), 4e session (6 juillet 1274), profession de foi de Michel Paléologue.
[10] Concile de Florence (XVIIe oecuménique), Bulle " Laetentur Coeli " d'Eugène IV, 6 juillet 1439, décret pour les Grecs.

MYSTICI CORPORIS CHRISTI

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PIE XII

SUR LE CORPS MYSTIQUE DE JÉSUS-CHRIST
ET SUR NOTRE UNION EN LUI AVEC LE CHRIST

A nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques, Evêques et autres ordinaires de lieux en paix et communion avec le Siège Apostolique

Vénérables Frères,
Salut et Bénédiction Apostolique

La doctrine du Corps mystique du Christ, qui est l'Eglise (1), recueillie primitivement des lèvres du Rédempteur lui-même, et qui met dans sa vraie lumière ce bienfait, jamais assez exalté, de notre étroite union avec ce Chef si sublime, invite certainement, par son excellence et son élévation, tous les hommes mus par l'Esprit de Dieu à en faire l'objet de leurs réflexions, et par la lumière qu'elle projette dans leur esprit, les stimule fortement aux œuvres salutaires qui répondent à ces enseignements. C'est pourquoi Nous croyons de Notre devoir de vous entretenir de ce sujet dans cette Lettre encyclique, en développant spécialement ce qui concerne l'Eglise militante. Nous sommes poussé à le faire par la grandeur exceptionnelle de cette doctrine, et aussi par les circonstances du temps où nous vivons.

Notre intention, en effet, est de parler des richesses cachées dans le sein de cette Eglise que le Christ s'est acquise par son propre sang (2), et dont les membres sont fiers d'avoir un Chef couronné d'épines. C'est là un éclatant témoignage que les plus belles gloires, les biens les meilleurs ne naissent que de la douleur, et que, par conséquent, nous devons nous réjouir d'avoir part aux souffrances du Christ, afin qu'au jour de la manifestation de sa gloire, nous soyons aussi dans la joie et dans l'allégresse (3).

Il faut le remarquer tout de suite: de même que le Rédempteur du genre humain fut accablé de calomnies et de tortures par ceux-là mêmes qu'il avait entrepris de sauver, ainsi la société instituée par lui doit en cela aussi ressembler à son divin Fondateur. Nous ne nions certes pas, bien au contraire, Nous avouons avec un sentiment de reconnaissance envers Dieu, qu'en nos temps troublés, un nombre considérable de ceux qui sont séparés du bercail de Jésus-Christ regardent vers l'Eglise comme vers l'unique port de salut; mais Nous n'ignorons pas non plus, cependant, que non seulement l'Eglise de Dieu est méprisée et calomniée avec une orgueilleuse hostilité par ceux qui, abandonnant la lumière de la sagesse chrétienne, retournent misérablement aux doctrines, aux mœurs, aux institutions de l'antiquité païenne; mais que souvent même beaucoup de chrétiens, se laissant attirer par l'apparence trompeuse de l'erreur ou charmer par les séductions et les dépravations du monde, ignorent l'Eglise, n'ont pour elle qu'indifférence, ou font comme si elle ne leur inspirait qu'ennui et dégoût. C'est pourquoi, Vénérables Frères, par devoir de conscience, et pour répondre aux désirs d'un grand nombre, Nous voulons remettre sous les yeux de tous et célébrer la beauté, les mérites et la gloire de notre Mère l'Eglise, à qui, après Dieu, nous devons tout.

Il faut espérer que Notre enseignement et Nos exhortations, dans les circonstances présentes, porteront des fruits abondants pour les fidèles; car Nous savons qu'en ces jours de tempête, tant d'infortunes et tant de souffrances, qui frappent cruellement un nombre presque incalculable d'hommes, à condition d'être acceptées avec paix et soumission comme de la main de Dieu, conduiront les âmes par une impulsion pour ainsi dire naturelle, des biens terrestres et passagers aux biens célestes et éternels, et susciteront une soif secrète des réalités spirituelles et un intense désir qui, sous la poussée de l'Esprit de Dieu, les stimulera, les forcera presque à rechercher avec plus de zèle le royaume de Dieu. Plus les hommes sont arrachés aux vanités de ce monde et à l'amour des biens présents, plus ils deviennent aptes à percevoir la lumière des mystères surnaturels. Or, aujourd'hui peut-être plus clairement que jamais, on saisit la vanité et le néant des biens de la terre, quand les royaumes et les cités s'écroulent, quand d'immenses ressources et des richesses de toutes sortes sont englouties dans les profondeurs de l'océan, quand les villes, les bourgades, les campagnes fertiles sont jonchées de ruines gigantesques et souillées de luttes fratricides.

En outre, Nous avons confiance que même à ceux qui sont séparés du giron de l'Eglise catholique, Notre exposé du Corps mystique de Jésus-Christ ne déplaira pas et ne sera pas inutile. Car, d'une part, leur bienveillance envers l'Eglise semble augmenter de jour en jour. D'autre part, lorsqu'ils voient actuellement se dresser nation contre nation, royaume contre

royaume, croître indéfiniment les discordes, les haines et les semences de rivalité, s'ils jettent leurs regards vers l'Eglise, s'ils contemplent l'unité qu'elle tient de Dieu - et qui rattache au Christ par un lien fraternel les hommes de n'importe quelle descendance -, alors ils seront vraiment forcés d'admirer cette société inspirée par l'amour, et ils seront attirés, sous l'impulsion et avec l'aide de la grâce divine, à s'associer eux-mêmes à cette unité et à cette charité.

Une raison particulière, très agréable celle-là, Nous fait encore penser aux grandes idées de cette doctrine, et non sans une joie extrême. Durant l'année écoulée, la 25e depuis Notre consécration épiscopale, Nous avons vu avec une immense consolation un spectacle qui a fait resplendir d'un éclat significatif dans toutes les parties de l'univers une image du Corps mystique de Jésus-Christ. Nous avons vu, en effet, au milieu d'une guerre longue et meurtrière qui avait malheureusement brisé la communauté fraternelle des peuples, tous Nos fils dans le Christ du monde entier, d'une même volonté et d'un même amour, porter leurs regards vers leur Père commun qui, chargé des soucis et des angoisses de tous, dirige en ces temps troublés la barque de l'Eglise catholique. Nous n'avons pas seulement constaté l'unité merveilleuse du peuple chrétien, mais aussi l'affirmation de ce fait: de même que Nous embrassons d'un amour paternel les peuples de n'importe quel pays, ainsi les catholiques à leur tour, bien qu'appartenant à des nations en guerre les unes contre les autres, tournent de partout leurs regards vers Nous comme vers le Père très aimant qui, guidé par une absolue impartialité et par un jugement intègre à l'égard des deux camps, domine l'agitation et les tempêtes des bouleversements humains pour prêcher et défendre de toutes ses forces la vérité, la justice et la charité.

Nous n'avons pas éprouvé une moindre consolation quand Nous avons appris la demande d'une souscription volontaire pour ériger à Rome une église dédiée à Notre saint Prédécesseur et Patron, le Pape Eugène Ier. Comme le temple, que feront surgir la décision et les aumônes de tous les fidèles, perpétuera le souvenir de Notre Jubilé, Nous voulons de même donner un témoignage de Notre reconnaissance par cette Lettre encyclique, où il est justement question de ces pierres vivantes qui, placées sur le fondement de la pierre d'angle qu'est le Christ, forment ensemble un temple saint, de beaucoup supérieur à tout temple construit de main d'homme, à savoir la demeure de Dieu dans l'Esprit Saint (4).

Mais Notre charge pastorale est le principal motif qui Nous invite à traiter actuellement avec une certaine ampleur cette éminente doctrine. De nombreux écrits ont été publiés sur ce sujet; et Nous n'ignorons pas que beaucoup s'adonnent aujourd'hui avec activité à ces études, où la piété des fidèles trouve également un attrait et un aliment. Il semble qu'il faille en chercher avant tout l'explication dans ce fait qu'un renouveau de zèle pour la liturgie sacrée, la réception plus fréquente du Pain eucharistique, enfin une dévotion plus ardente envers le Sacré Cœur de Jésus, que Nous constatons de nos jours avec joie, ont amené de nombreux esprits à méditer plus profondément les richesses insondables du Christ, conservées dans l'Eglise. En outre, les enseignements parus ces temps derniers à propos de l'Action catholique, en resserrant de plus en plus les liens des chrétiens entre eux et avec la hiérarchie ecclésiastique, surtout avec le Souverain Pontife, n'ont sans doute pas peu contribué à mettre en relief cette question. Néanmoins, si l'on peut se réjouir, à bon droit, de ce que Nous venons de rappeler, il n'est pourtant pas niable que non seulement des écrivains séparés de la véritable Eglise répandent de graves erreurs en cette matière, mais que même parmi les fidèles circulent parfois des opinions inexactes ou tout à fait erronées, qui entraînent les intelligences en dehors de la voie droite de la vérité.

Car, tandis que, d'une part, persiste un prétendu rationalisme, qui tient pour absurde tout ce qui dépasse et domine les forces de l'esprit humain, tandis que marche de pair avec lui une erreur du même genre appelée naturalisme commun, qui, dans l'Eglise de Dieu, ne considère et ne veut voir que des liens purement juridiques et sociaux, s'insinue d'autre part un faux mysticisme, qui falsifie les Saintes Ecritures en s'efforçant de supprimer les frontières immuables entre les créatures et le Créateur.

Ces fausses théories, qui s'opposent et se combattent, font que certains, frappés d'une crainte vaine, voient dans cette doctrine plus élevée un danger et s'en détournent avec effroi comme du fruit du Paradis terrestre, beau certes, mais défendu. Il n'en est rien: les mystères révélés par Dieu ne peuvent être causes de mort pour les hommes, et ils ne doivent pas non plus rester sans fruit comme un trésor enfoui dans un champ; mais Dieu les a donnés pour servir au progrès spirituel de ceux qui les méditent avec piété. Car, nous enseigne le Concile du Vatican, " quand la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et mesure, elle arrive, avec la grâce de Dieu, à une certaine intelligence des mystères qui lui est de très grand profit, soit par analogie avec ce qu'elle connaît naturellement, soit par connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme "; bien que jamais pourtant, comme le saint Concile nous en avertit, " elle ne devienne capable de pénétrer les mystères à l'instar des vérités qui constituent son objet propre (5) ".

Tout cela longuement pesé devant Dieu, pour que la beauté sans égale de l'Eglise brille d'un nouvel éclat, pour que la noblesse éminente et surnaturelle des fidèles unis à leur Chef dans le Corps du Christ, apparaisse avec plus de clarté, enfin pour barrer la route aux multiples erreurs en cette matière, Nous avons considéré comme un devoir de Notre charge pastorale d'exposer à tout le peuple chrétien, dans cette Lettre encyclique, la doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ et de l'union, dans ce même Corps, des fidèles avec le divin Rédempteur; et de tirer en même temps de cette suave

doctrine quelques enseignements, grâce auxquels une étude plus approfondie de ce mystère produira des fruits encore plus abondants de perfection et de sainteté.

Dès que nous nous mettons à réfléchir sur ce chapitre de la doctrine catholique, se présentent à nous les paroles de l'Apôtre: Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé (6).

Tout le monde sait, en effet, que Dieu avait placé le père de tout le genre humain dans un tel état d'excellence qu'il devait donner à ses descendants, en même temps que la vie d'ici-bas, la vie surnaturelle de la grâce céleste. Pourtant, après la chute désastreuse d'Adam, toute la famille humaine, souillée par la faute originelle, perdit la participation de la nature divine (7), et nous devînmes tous fils de colère (8). Mais Dieu, dans sa grande miséricorde, a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (9), et le Verbe du Père éternel, poussé par ce même amour divin, prit, pour lui, dans la descendance d'Adam, une nature humaine, mais innocente et exempte de toute souillure, afin que de lui, comme d'un nouvel Adam céleste, la grâce du Saint-Esprit découlât sur tous les fils du premier père, et que ceux-ci, privés par le péché du premier homme de l'adoption de la famille divine, mais devenus, par l'Incarnation du Verbe, frères selon la chair du Fils unique de Dieu, reçussent le pouvoir de devenir fils de Dieu (10). Voilà pourquoi, suspendu à la Croix, Jésus-Christ n'a pas seulement réparé les droits violés de la justice du Père éternel, mais il a encore mérité à nous, ses frères, une abondance ineffable de grâces. Ces grâces, il aurait pu les communiquer lui-même directement à tout le genre humain; toutefois, il ne voulut le faire que par l'intermédiaire d'une Eglise visible, qui grouperait les hommes; et cela pour leur permettre d'être, par elle, ses coopérateurs dans la distribution des fruits de la Rédemption. Car si le Verbe de Dieu a voulu se servir de notre nature pour racheter les hommes par ses souffrances et ses tourments, il se sert de même de son Eglise au cours des siècles pour perpétuer l'œuvre commencée (11).

Or, pour définir, pour décrire cette véritable Eglise de Jésus-Christ - celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine (12) -, on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui la désigne comme " le Corps mystique de Jésus-Christ "; c'est celle du reste qui découle, qui fleurit pour ainsi dire, de ce que nous exposent fréquemment les Saintes Ecritures et les écrits des saints Pères.

Que l'Eglise soit un corps, la Sainte Ecriture le dit à maintes reprises. Le Christ, dit l'Apôtre, est la Tête du Corps qu'est l'Eglise (13). Si l'Eglise est un corps, il est donc nécessaire qu'elle constitue un organisme un et indivisible, selon les paroles de saint Paul: Bien qu'étant plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ (14). Ce n'est pas assez de dire: un et indivisible; il doit encore être concret et perceptible aux sens, comme l'affirme Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Léon XIII, dans sa Lettre encyclique *Satis cognitum* : " C'est parce qu'elle est un corps que l'Eglise est visible à nos regards (15). " C'est donc s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Eglise qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que " spirituelle " (" pneumaticum "), dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible.

Mais un corps exige encore une multiplicité de membres, qui soient reliés entre eux de manière à se venir mutuellement en aide. Que si, dans notre organisme mortel, lorsqu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui, les membres sains prêtant leur secours aux malades, de même dans l'Eglise, chaque membre ne vit pas uniquement pour lui, mais il assiste aussi les autres, et tous s'aident réciproquement, pour leur mutuelle consolation aussi bien que pour un meilleur développement de tout le corps.

De plus, le corps dans la nature n'est pas formé d'un assemblage quelconque de membres, mais il doit être muni d'organes, c'est-à-dire de membres qui n'aient pas la même activité et qui soient disposés dans un ordre convenable. L'Eglise, de même, doit son titre de corps surtout à cette raison qu'elle est formée de parties bien organisées, normalement unies entre elles, et pourvue de membres différents et accordés entre eux. C'est bien ainsi que l'Apôtre représente l'Eglise, lorsqu'il dit : De même que nous avons plusieurs membres dans un même corps, et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ, et chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres (16).

Mais il ne faudrait nullement s'imaginer que cette structure bien ordonnée, ou, comme on dit, " organique ", du Corps de l'Eglise s'achève et se circonscrive dans les seuls degrés de la hiérarchie ; ou, comme le veut une opinion opposée, qu'elle soit formée uniquement des " charismatiques ", ces hommes doués de dons merveilleux dont par ailleurs la présence ne fera jamais défaut dans l'Eglise. Sans doute, il faut absolument maintenir que ceux qui, dans ce Corps, sont en possession des pouvoirs sacrés, en constituent les membres premiers et principaux, car c'est par eux que se perpétuent, selon le mandat du divin Rédempteur, les fonctions du Christ Docteur, Roi et Prêtre. A bon droit, néanmoins, lorsque les Pères de l'Eglise font l'éloge des ministères, des degrés, des conditions, des états, des ordres, des fonctions de ce Corps, ils n'ont pas seulement en vue ceux qui ont reçu les ordres sacrés, mais aussi avec eux tous ceux qui ont embrassé les conseils évangéliques, qu'ils mènent une vie active au milieu des hommes, ou une vie contemplative dans le silence du cloître, ou encore qu'ils s'efforcent d'unir les deux états selon leur propre institut; ceux qui, tout en restant dans le monde, se consacrent pourtant avec ardeur aux œuvres de miséricorde, pour le bien des âmes ou des corps; enfin, ceux

aussi qui sont unis par les liens d'un chaste mariage. Bien plus, il importe de le remarquer, les pères et les mères de famille, surtout dans les circonstances présentes, les parrains et marraines, et nommément les laïques, qui collaborent avec la hiérarchie ecclésiastique à étendre le règne du divin Rédempteur, tiennent dans la société chrétienne une place d'honneur, encore qu'elle soit souvent très modeste; eux aussi peuvent, sous l'inspiration et avec le secours de Dieu, monter au sommet de la sainteté qui, d'après la promesse de Jésus-Christ, ne manquera jamais à l'Eglise.

Comme le corps humain se trouve muni de moyens propres pour pourvoir à sa vie, à sa santé, au développement de chacun de ses membres, de même le Sauveur du genre humain, dans son infinie bonté, a pourvu son Corps mystique de moyens merveilleux en l'enrichissant de sacrements qui doivent soutenir les membres, comme par des degrés de grâce ininterrompus, depuis le berceau jusqu'au dernier soupir, et subvenir de même abondamment aux nécessités sociales de tout le Corps.

Par l'eau du Baptême, les hommes qui sont nés à cette vie mortelle non seulement renaissent de la mort du péché et deviennent des membres de l'Eglise, mais, de plus, ils sont revêtus d'un caractère spirituel qui les rend aptes à recevoir les autres sacrements.

Par le saint chrême de la Confirmation, les fidèles sont pénétrés d'une nouvelle force pour protéger et défendre courageusement l'Eglise leur Mère et la foi qu'ils en ont reçue.

Par le sacrement de Pénitence, l'Eglise offre à ses membres tombés dans le péché un remède salutaire, non seulement pour veiller à leur propre salut, mais encore pour écarter des autres membres du Corps mystique tout danger de contagion, bien mieux pour les entraîner à la vertu par leur exemple.

Ce n'était pas encore suffisant: par la sainte Eucharistie, les fidèles sont nourris et fortifiés par une seule et même nourriture, et par un lien ineffable et divin ils sont reliés entre eux et avec la Tête de tout le Corps.

L'Eglise enfin, comme une pieuse Mère, se tient auprès de ses enfants mis en danger de mort par la maladie; si par l'onction sacrée des malades elle ne rend pas toujours la santé au corps mortel, selon le vouloir de Dieu, elle procure du moins aux âmes blessées un remède surnaturel, peuplant ainsi le ciel, où ils jouissent d'un bonheur divin durant l'éternité, de nouveaux citoyens, qui deviennent en même temps pour la terre de nouveaux protecteurs.

Le Christ a pourvu d'une manière particulière aux nécessités sociales de l'Eglise par l'institution de deux sacrements. Par le Mariage, où les époux sont l'un pour l'autre ministres de la grâce, il a procuré l'accroissement extérieur et ordonné de la communauté chrétienne, et ce qui est mieux encore, la bonne éducation religieuse des enfants, sans laquelle son Corps mystique serait exposé aux plus grands dangers.

Par l'Ordre, se trouvent consacrés au service de Dieu des hommes chargés d'immoler l'Hostie eucharistique, de nourrir le troupeau des fidèles du Pain des Anges et de l'aliment de la doctrine, de le diriger par les commandements de Dieu et les conseils, de l'affermir enfin par les autres dons surnaturels.

Remarquons-le à ce propos: comme Dieu au commencement du monde a muni l'homme du riche appareil de son corps pour lui permettre de se soumettre la création et de se multiplier pour peupler la terre, ainsi a-t-il procuré à l'Eglise au début de l'ère chrétienne les ressources nécessaires pour peupler, en triomphant de périls presque innombrables, non seulement l'univers terrestre, mais aussi le royaume du ciel. Pourtant, au sens plein de l'expression, seuls font partie des membres de l'Eglise ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui, d'autre part, ne se sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps, ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime. Tous, en effet, dit l'Apôtre, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul Corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres (17).

Par conséquent, comme dans l'assemblée véritable des fidèles il n'y a qu'un seul Corps, un seul Esprit, un seul Seigneur et un seul Baptême, ainsi ne peut-il y avoir qu'une seule foi (18); et celui qui refuse d'écouter l'Eglise doit être considéré, d'après l'ordre du Seigneur, comme un païen et un publicain (19). Et ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans ce même Corps ni par conséquent de ce même Esprit divin.

Qu'on n'imagine pas non plus que le Corps de l'Eglise, ayant l'honneur de porter le nom du Christ, ne se compose, dès le temps de son pèlerinage terrestre, que de membres éminents en sainteté, ou ne comprend que le groupe de ceux qui sont prédestinés par Dieu au bonheur éternel. Il faut admettre, en effet, que l'infinie miséricorde de notre Sauveur ne refuse pas maintenant une place dans son Corps mystique à ceux auxquels il ne la refusa pas autrefois à son banquet (20). Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat - comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie - de séparer l'homme du Corps de l'Eglise. Toute vie ne disparaît pas de ceux qui, ayant perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante, devenus par conséquent incapables de tout mérite surnaturel, conservent

pourtant la foi et l'espérance chrétiennes, et à la lumière de la grâce divine, sous les inspirations intérieures et l'impulsion du Saint-Esprit, sont poussés à une crainte salutaire et excités par Dieu à la prière et au repentir de leurs fautes.

Que tous aient donc en horreur le péché qui souille les membres mystiques du Rédempteur ; mais que le pécheur tombé et qui ne s'est pas rendu par son obstination indigne de la communion des fidèles, soit accueilli avec beaucoup d'amour; qu'on ne voie en lui avec une fervente charité qu'un membre infirme de Jésus-Christ. Car il vaut mieux, selon la remarque de l'évêque d'Hippone, " être guéri dans le Corps de l'Eglise, qu'être retranché de ce Corps comme des membres incurables (21)". " Tant que le membre est encore attaché au corps, il ne faut pas désespérer de sa santé; mais s'il en est retranché, il ne peut plus ni être soigné ni être guéri (22)".

Nous avons vu jusqu'ici, Vénérables Frères, que l'Eglise dans sa constitution peut être comparée à un corps; il Nous reste à expliquer en détail pourquoi il faut l'appeler, non pas un corps quelconque, mais leCorps de Jésus-Christ. Et ceci se conclut de ce que Notre-Seigneur est le Fondateur, la Tête, le Soutien, le Sauveur de ce Corps mystique.

Au moment d'exposer brièvement comment le Christ a fondé son Corps social, la phrase de Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Léon XIII, se présente aussitôt à Notre esprit: " L'Eglise, déjà conçue, et qui était sortie, pour ainsi dire, des flancs du nouvel Adam dormant sur la Croix, s'est manifestée pour la première fois aux hommes d'une manière éclatante le jour solennel de la Pentecôte (23). " Car le divin Rédempteur commença à édifier le temple mystique de l'Eglise quand il livra son enseignement en prêchant ; il l'acheva quand il fut suspendu publiquement à la Croix; enfin, il en procura la manifestation et la promulgation quand il envoya visiblement l'Esprit Saint sur ses disciples.

Dans l'accomplissement de sa mission de prédicateur, il choisissait ses Apôtres, les envoyant comme lui-même avait été envoyé par le Père (24), comme docteurs, guides, agents de sainteté dans l'assemblée des fidèles; il désignait leur Chef et son Vicaire sur la terre (25); il leur dévoilait tout ce qu'il avait entendu de son Père (26); il indiquait aussi le Baptême (27) comme moyen pour les futurs croyants d'être insérés dans le Corps de l'Eglise. Et quand enfin il fut parvenu au soir de sa vie, il célébra la dernière Cène, durant laquelle il institua l'Eucharistie, à la fois admirable sacrifice et admirable sacrement.

Qu'il ait consommé son œuvre sur le gibet de la Croix, les témoignages ininterrompus des saints Pères en font foi, eux qui font remarquer que l'Eglise est née du côté du Sauveur sur la Croix comme une nouvelle Eve, mère de tous les vivants (28). " C'est maintenant, dit saint Ambroise à propos du côté du Christ transpercé, qu'elle est fondée, maintenant qu'elle est formée, maintenant qu'elle est figurée, maintenant qu'elle est créée... C'est maintenant que la demeure spirituelle s'élève pour un sacerdoce saint (29). " Quiconque approfondit religieusement cette vénérable doctrine pourra sans difficulté voir les raisons sur lesquelles elle s'appuie.

D'abord la mort du Rédempteur a fait succéder le Nouveau Testament à l'Ancienne Loi abolie ; c'est alors que la Loi du Christ, avec ses mystères, ses lois, ses institutions et ses rites, fut sanctionnée pour tout l'univers dans le sang de Jésus-Christ. Car tant que le divin Sauveur prêchait sur un territoire restreint - il n'avait été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (30) - la Loi et l'Evangile marchaient de concert (31); mais sur le gibet de sa mort il annula la loi avec ses prescriptions (32), il cloua à la Croix le " chirographe " de l'Ancien Testament (33), établissant une Nouvelle Alliance dans son sang répandu pour tout le genre humain (34). " Alors, dit saint Léon le Grand en parlant de la Croix du Seigneur, le passage de la Loi à l'Evangile, de la Synagogue à l'Eglise, des sacrifices nombreux à la Victime unique, se produisit avec tant d'évidence qu'au moment où le Seigneur rendit l'esprit, le voile mystique qui fermait aux regards le fond du temple et son sanctuaire secret, se déchira violemment et brusquement du haut en bas (35). "

Sur la croix, par conséquent, la Loi Ancienne est morte; bientôt elle sera ensevelie et elle deviendra cause de mort (36), pour céder la place au Nouveau Testament, dont le Christ avait choisi les Apôtres pour ministres qualifiés (37). Grâce à la vertu de la Croix, notre Sauveur qui déjà, il est vrai, dans le sein de la Vierge était le Chef de toute la famille humaine, en exerce pleinement dans l'Eglise la fonction. " Car par la victoire de la Croix, suivant l'opinion du Docteur angélique, il a mérité le pouvoir et le souverain domaine sur les peuples (38) "; par elle il a accru à l'infini le trésor de ces grâces que, dans la gloire du ciel, il distribue sans interruption à ses membres mortels; grâce au sang répandu sur la Croix, il a fait en sorte que, une fois enlevé l'obstacle de la colère divine, toutes les grâces surnaturelles, et surtout les dons spirituels du Testament Nouveau et Eternel, pussent s'écouler du côté du Sauveur pour le salut des hommes, et en premier lieu des fidèles; sur l'arbre de la Croix enfin il s'est acquis son Eglise, c'est-à-dire tous lesmembres de son Corps mystique, qui ne peuvent être incorporés à ce Corps dans l'eau du Baptême que par la vertu salutaire de la Croix et passer ainsi sous la dépendance absolue du Christ.

Si par sa mort notre Sauveur est devenu, au sens plein du mot, la Tête de l'Eglise, par son sang également l'Eglise a été enrichie de la communication surabondante de l'Esprit, qui lui fut faite par Dieu après l'élévation du Fils de l'homme sur le gibet de souffrances et sa glorification. Car alors, comme le remarque saint Augustin (39), après la déchirure du voile du

temple, il arriva que la rosée des dons du Paraclet, qui s'était posée jusque là sur la seule toison de Gédéon, à savoir le peuple d'Israël, délaissant désormais la toison desséchée, irrigua largement et abondamment la terre entière, à savoir l'Eglise catholique, qui n'est limitée par aucune frontière ethnique ou territoriale.

De même qu'au premier instant de l'Incarnation, le Fils du Père Eternel combla la nature humaine qu'il s'était substantiellement unie de la plénitude du Saint-Esprit, pour en faire un instrument apte de sa divinité dans l'œuvre sanglante de la Rédemption, ainsi voulut-il à l'heure de sa précieuse mort enrichir son Eglise de l'abondance des dons du Paraclet, pour la rendre un instrument efficace et à jamais durable du Verbe incarné dans la distribution des fruits divins de la Rédemption.

En effet, la mission dite juridique de l'Eglise, son pouvoir d'enseigner, de gouverner et d'administrer les sacrements, n'ont de vigueur et d'efficacité surnaturelle pour édifier le Corps du Christ que parce que le Christ sur la Croix a ouvert à son Eglise la source des dons divins, grâce auxquels elle peut enseigner aux hommes une doctrine infaillible, les diriger utilement par des pasteurs éclairés de Dieu et les inonder de la pluie de ses grâces surnaturelles.

Si nous considérons attentivement tous ces mystères de la Croix, nous ne trouverons plus obscures ces paroles de l'Apôtre qui enseigne aux Ephésiens que le Christ, par son sang, n'a fait qu'un peuple des Juifs et des païens, renversant... par l'immolation de sa chair... le mur mitoyen qui séparait les deux peuples; qu'il a aussi supprimé la Loi Ancienne afin que des deux il formât en lui un seul homme
nouveau, à savoir l'Eglise, et que fondus en un seul Corps il les réconciliât tous deux avec Dieu par sa
Croix (40).

Quand il eut fondé l'Eglise dans son sang, il la consolida le jour de la Pentecôte par une force spéciale venue du ciel. En effet, après avoir solennellement confirmé dans sa mission éminente celui qu'il avait déjà auparavant désigné comme son Vicaire, il était monté aux cieux; et assis à la droite du Père, il voulut manifester et proclamer officiellement son Epouse par la venue visible de l'Esprit Saint, accompagnée du bruit d'un vent violent et de langues de feu (41).

Comme au début de sa mission d'évangélisation, son Père Eternel l'avait manifesté par le moyen du
Saint-Esprit descendant sous la forme d'une colombe et se reposant sur lui (42), de même, au moment où les Apôtres allaient commencer leur fonction sacrée de prédication, le Christ Notre-Seigneur leur envoya du ciel son Esprit qui, les touchant sous forme de langues de feu, indiquait, comme du doigt même de Dieu, la mission et la fonction surnaturelles de l'Eglise.

Une seconde raison pour laquelle ce Corps mystique, l'Eglise, se glorifie de porter le nom du Christ, est qu'Il doit en être vraiment considéré par tous comme la Tête. Lui-même, dit saint Paul, est la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise (43). Il est la Tête, dont tout le Corps, bien ordonné et composé, reçoit sa croissance et son développement en vue de sa parfaite constitution (44).

Vous connaissez parfaitement, Vénérables Frères, les brillants et lumineux exposés faits dans leurs traités sur cette matière par les Maîtres de la théologie scolastique, et en particulier par le Docteur angélique et universel ; vous savez aussi sans doute que les arguments apportés par saint Thomas répondent fidèlement à la pensée des saints Pères, lesquels ne faisaient du reste que rapporter et interpréter les paroles de Dieu dans les Saintes Ecritures.

Il Nous plaît pourtant d'en faire ici une rapide mention pour le profit de tous. Il est d'abord évident que le Fils de Dieu et de la Bienheureuse Vierge a droit à cette appellation de Tête de l'Eglise pour une raison tout à fait spéciale de prééminence. Car la tête, c'est ce qui se trouve au sommet. Et qui donc fut jamais plus haut placé que le Christ Dieu, qui, en tant que Verbe du Père Eternel, doit être regardé comme le premier-né de toute créature (45) ? Qui connut plus grande élévation que le Christ homme, qui, né d'une Vierge sans tache, est vraiment et par nature Fils de Dieu, et par sa merveilleuse et glorieuse résurrection, par son triomphe sur la mort, est devenu le premier-né d'entre les morts ? (46)

Qui enfin occupa une situation supérieure à celle du Christ, qui, en tant que Médiateur... unique entre
Dieu et les hommes (47), réussit d'une manière étonnante à relier la terre avec le ciel; sur la Croix, comme sur un trône de miséricorde, attire tout à lui (48); et comme fils d'homme choisi parmi des myriades, est aimé de Dieu plus que tous les hommes, tous les anges et toutes les créatures (49) ?

Puisque le Christ occupe une place si éminente, il est à bon droit le seul à conduire l'Eglise et à la
gouverner, et pour cette raison encore on doit le comparer à la tête. De même que la tête, en effet - pour nous servir des paroles de saint Ambroise -, est le " sommet royal " du corps (50) et que tous les membres, à qui elle préside pour pourvoir à leurs besoins (51), sont naturellement dirigés par elle, douée à cette fin de qualités supérieures, ainsi le divin Rédempteur tient en main le timon de toute la société chrétienne et en dirige le gouvernail. Et puisque régir la communauté des hommes n'est autre chose que les conduire à leur fin propre (52) par une providence efficace, par des secours

convenables et des moyens adaptés, il est facile de constater que notre Sauveur, archétype et modèle des bons pasteurs (53), s'acquitte à merveille de toutes ces fonctions.

En personne d'abord, quand il était sur la terre, par ses lois, ses conseils, ses avis, il nous donna son enseignement en paroles qui ne passeront jamais et qui seront pour les hommes de tous les temps esprit et vie (54). En outre, il a communiqué aux Apôtres et à leurs successeurs un triple pouvoir: celui d'enseigner, celui de gouverner et celui de mener les hommes à la sainteté; ces pouvoirs, précisés par des préceptes, des droits et des devoirs particuliers, constituent la loi fondamentale de toute l'Eglise.

Mais c'est directement aussi et par lui-même que notre divin Sauveur gouverne et dirige la Société qu'il a fondée. Car c'est lui qui règne sur les intelligences humaines, lui qui infléchit et soumet à son gré les volontés même rebelles. Le cœur du roi est dans la main de Dieu; il l'incline à tout ce qu'il veut (55). Par cette direction intérieure il ne prend pas seulement soin lui-même des individus, comme pasteur et évêque de nos âmes (56), mais il pourvoit encore aux besoins de l'Eglise entière, soit en éclairant et en fortifiant ses chefs pour leur faire remplir fidèlement et avec fruit leurs fonctions respectives, soit - surtout dans les circonstances plus graves - en suscitant du sein de l'Eglise leur Mère des hommes et des femmes brillant de l'éclat de la sainteté, en vue de les proposer en exemples aux autres fidèles pour l'accroissement de son Corps mystique. Ajoutez que le Christ, du haut du ciel, regarde toujours avec un amour spécial son Epouse immaculée qui peine ici-bas dans l'exil ; et quand il la voit en danger, par lui-même ou par ses anges (57), ou par Celle que nous invoquons comme le Secours des chrétiens et par les autres patrons célestes, il l'arrache aux flots de la tempête, et une fois le calme revenu sur la mer apaisée, il la console par cette paix qui surpasse toute intelligence (58).

Qu'on ne pense pas pourtant que sa direction se limite à un mode invisible (59) ou extraordinaire ; bien au contraire, le divin Rédempteur gouverne son Corps mystique visiblement et ordinairement par son Vicaire sur la terre. Vous savez, en effet, Vénérables Frères, que le Christ Notre-Seigneur, qui durant sa vie mortelle avait dirigé lui-même visiblement son petit troupeau (60), au moment de quitter ce monde pour retourner à son Père, confia au Prince des Apôtres le gouvernement visible de toute la société fondée par lui. Lui, si sage, ne pouvait nullement laisser sans tête le corps social de l'Eglise qu'il avait constitué.

Et l'on ne peut soutenir, pour nier cette vérité, que par un primat de juridiction établi dans l'Eglise, ce Corps mystique serait pourvu d'une double tête. Car Pierre, par la vertu du primat, n'est que le Vicaire du Christ, et il n'y a par conséquent qu'une seule Tête principale de ce Corps, à savoir le Christ; c'est lui qui sans cesser de gouverner mystérieusement l'Eglise par lui-même, la dirige pourtant visiblement par celui qui tient sa place sur terre, car depuis sa glorieuse Ascension dans le ciel, elle ne repose plus seulement sur lui, mais aussi sur Pierre comme sur un fondement visible pour tous. Que le Christ et son Vicaire ne forment ensemble qu'une seule Tête, Notre immortel Prédécesseur, Boniface VIII, l'a officiellement enseigné dans sa Lettre apostolique *Unam sanctam* (61) et ses successeurs n'ont jamais cessé de le répéter après lui, Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ Tête de l'Eglise sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce Chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel.

Ce que Nous venons de dire de l'Eglise universelle doit être également affirmé des communautés particulières de chrétiens, tant orientales que latines, qui forment ensemble une seule Eglise catholique: c'est Jésus-Christ qui les gouverne par la voix et la juridiction de chaque évêque. C'est pourquoi les évêques ne doivent pas seulement être considérés comme les membres les plus éminents de l'Eglise universelle, ceux qui sont reliés à la Tête divine de tout le Corps par un lien tout particulier et par suite sont justement appelés " les premiers des membres du Seigneur " (62); mais en ce qui concerne son propre diocèse, chacun, en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné (63). Pourtant, dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife. Aussi doivent-ils être honorés par le peuple comme les successeurs des Apôtres par institution divine (64); et aux évêques, sacrés par le chrême du Saint-Esprit, s'appliquent mieux qu'aux dirigeants de ce monde, même les plus haut placés, les paroles du Psaume: Ne touchez pas à mes oints (65).

Aussi sommes-Nous rempli d'une immense tristesse quand on Nous annonce qu'un bon nombre de Nos Frères dans l'Episcopat, pour s'être faits les modèles du troupeau (66) et avoir gardé énergiquement, comme il convient, et fidèlement le saint dépôt de la foi (67) à eux confié, pour avoir réclamé le respect des saintes lois inscrites par Dieu dans le cœur des hommes et avoir défendu, à l'exemple du Pasteur suprême, leur troupeau contre des loups ravisseurs, ont à souffrir des attaques et des vexations exercées non seulement contre eux, mais - ce qui leur est plus cruel et plus pénible - exercées contre les brebis confiée à leur soin, contre les associés de leur apostolat et même contre des vierges consacrées à Dieu.

Cette injure, Nous la regardons comme infligée à Nous-même; et Nous reprenons ce noble langage de Notre immortel

Prédécesseur, saint Grégoire le Grand: Notre honneur, c'est l'honneur de l'Eglise universelle; Notre honneur, c'est la force intacte de Nos Frères; Nous sommes vraiment honoré quand on ne refuse à aucun d'eux l'honneur qui lui est dû (68).

Toutefois il ne faut pas penser que le Christ étant la Tête, occupant une place si élevée, ne requiert pas l'aide de son Corps. Car il faut affirmer du Corps mystique ce que saint Paul affirme du corps humain: La tête ne peut dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous (69). Il est tout à fait évident que les fidèles ont absolument besoin de l'aide du divin Rédempteur, puisque lui-même a dit : Sans moi vous ne pouvez rien faire (70), et que selon la doctrine de l'Apôtre tout l'accroissement de ce Corps mystique pour son édification dérive de sa Tête, le Christ (71). Il faut pourtant maintenir, bien que cela paraisse vraiment étonnant, que le Christ requiert le secours de ses membres. Tout d'abord, parce que le Souverain Pontife tient la place de Jésus-Christ, et il doit, pour ne pas être écrasé par la charge de son devoir pastoral, appeler un bon nombre de fidèles à prendre une part de ses soucis et être chaque jour soutenu par la prière secourable de toute l'Eglise. De plus, comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise par lui-même, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Epouse sans tache. Tandis qu'en mourant sur la croix il a communiqué à son Eglise, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement il partage avec son Epouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais il veut encore que celle-ci naisse pour ainsi dire de son travail. Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez: le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires, supportées à cette fin, des membres du Corps mystique de Jésus-Christ et du travail de collaboration que les Pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur.

Aux raisons exposées ci-dessus pour légitimer le titre donné au Christ Notre-Seigneur de Tête de son Corps social, il faut en ajouter trois autres, qui sont du reste intimement liées entre elles.

Nous commençons par la conformité mutuelle que nous voyons exister entre la Tête et le Corps, puisqu'ils sont de même nature. Il faut remarquer à ce propos que notre nature, bien qu'inférieure à celle des anges, l'emporte pourtant, grâce à la bonté de Dieu, sur la nature angélique: " Car le Christ, dit saint Thomas, est le Chef des anges. Il commande en effet aux anges même selon, son humanité... En tant qu'homme également, il éclaire les anges et il agit sur eux. Mais au point, de vue de la conformité de nature, le Christ n'est pas le Chef des anges, car il n'a pas pris la nature angélique, mais, selon l'Apôtre, la descendance d'Abraham. " (72) Le Christ n'a pas seulement pris notre nature; il est aussi devenu notre frère par son corps fragile, passible et mortel. Or, si le Verbe s'est anéanti, prenant forme d'esclave (73), il l'a fait pour rendre ses frères selon la chair participants de sa nature divine (74), tant dans l'exil de cette terre par la grâce sanctifiante, que dans la patrie céleste par l'obtention d'un bonheur sans fin. Car le Fils unique du Père Eternel a voulu être fils d'homme pour nous rendre conformes à l'image du Fils de Dieu (75), et nous renouveler à la ressemblance de Celui qui nous a créés (76). Que tous ceux qui se glorifient de porter le nom de chrétiens ne regardent donc pas seulement notre divin Sauveur comme le modèle éminent et achevé de toutes les vertus, mais que, par la fuite vigilante du péché et la pratique fervente de la perfection, ils reproduisent si bien dans leur conduite sa doctrine et sa vie qu'au moment où le Seigneur paraîtra, ils lui soient semblables dans la gloire et le voient tel qu'il est (77).

Comme le Christ veut que chacun des membres lui soit semblable, ainsi le veut-il aussi pour le Corps de l'Eglise tout entier. C'est ce qui se fait lorsque l'Eglise, marchant sur les traces de son Fondateur, enseigne, gouverne, immole la divine Victime. En outre, lorsqu'elle embrasse les conseils évangéliques, elle reproduit en elle la pauvreté, l'obéissance et la virginité du Rédempteur. Par les Instituts multiples et variés, dont elle s'orne comme de joyaux, elle montre en quelque sorte le Christ priant sur la montagne, ou prêchant aux peuples, guérissant les malades et les infirmes, ramenant les pécheurs dans la bonne voie, ou enfin faisant du bien à tous. Rien d'étonnant, par conséquent, si, pendant son existence terrestre, elle est aussi soumise, à l'imitation du Christ, aux persécutions, aux vexations et à la souffrance.

Le Christ doit encore être regardé comme Chef de l'Eglise du fait qu'exerçant d'une façon éminente, plénière et parfaite les fonctions surnaturelles, c'est à cette plénitude que puise son Corps mystique. En effet - c'est une remarque faite par quelques Pères -, comme la tête, dans notre corps mortel, a l'avantage de posséder tous les sens, tandis que les autres parties de l'organisme ne jouissent que du toucher, ainsi tout ce qu'il y a, dans la société chrétienne, de vertus, de dons, de charismes, brille avec perfection dans son Chef, le Christ. Il a plu (à Dieu) de faire habiter en lui toute la plénitude de l'être (78). Il est orné de tous les dons surnaturels qui accompagnent l'union hypostatique: car le Saint-Esprit habite en lui avec une telle plénitude de grâces qu'on ne peut en concevoir de plus grande. Dieu lui a donné autorité sur toute chair (79); et il possède surabondamment tous les trésors de la sagesse et de la science (80). Même la science qu'on appelle de vision a chez lui une telle perfection qu'elle surpasse absolument, tant par l'amplitude que par la clarté, la science de même genre de tous les saints du ciel. Il est enfin lui-même si rempli de grâce et de vérité que nous recevons tous de sa plénitude inépuisable (81).

Ces paroles du disciple que Jésus aimait particulièrement Nous amènent à développer une dernière raison qui démontre,

et d'une manière spéciale, que le Christ Notre-Seigneur doit être déclaré Chef de son Corps mystique. Comme les nerfs partent de la tête pour se répandre dans tous les membres de notre corps et leur confèrent la faculté de sentir et de se mouvoir, ainsi notre Sauveur infuse à son Eglise sa vigueur et sa puissance qui font que les fidèles connaissent les réalités divines avec plus de clarté et les désirent avec plus d'ardeur. De lui dérivent dans le Corps de l'Eglise toute lumière par laquelle Dieu illumine les croyants, et toute grâce qui les rend saints comme lui-même est saint.

Le Christ donne la lumière à toute son Eglise: des passages presque innombrables des Saintes Ecritures et des saints Pères le prouvent. Personne n'a jamais vu Dieu; c'est le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui-même qui nous l'a fait connaître (82). Venant de la part de Dieu en qualité de maître (83), pour rendre témoignage à la vérité (84), il fit briller sa lumière sur la primitive Eglise constituée par les Apôtres, au point que le Prince des Apôtres s'écria: Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle (85); du haut du ciel il assista si bien les Evangélistes que ceux-ci écrivirent comme des membres du Christ ce qu'ils avaient appris pour ainsi dire sous la dictée du Chef (86). Et aujourd'hui encore, pour nous qui demeurons dans l'exil de cette terre, il est l'Auteur de la foi, comme il en sera le Consommateur (87) dans la patrie. C'est lui qui infuse dans les fidèles la lumière de la foi; lui qui enrichit divinement des dons surnaturels de science, d'intelligence et de sagesse ses Pasteurs et ses Docteurs, en premier lieu son Vicaire sur la terre, afin qu'ils conservent fidèlement le trésor de la foi, qu'ils le défendent énergiquement, qu'ils l'expliquent et le soutiennent avec piété et diligence ; lui enfin qui, bien qu'invisible, préside aux Conciles de l'Eglise et les guide par sa lumière (88).

Le Christ est l'auteur et l'artisan de la sainteté. Il ne peut y avoir aucun acte salutaire qui ne découle de lui, comme de sa source surnaturelle. Sans moi, dit-il, vous ne pouvez rien faire (89). Si, à cause de nos péchés, nous sommes touchés par le repentir et la pénitence, si nous nous tournons vers Dieu avec une crainte et une espérance filiales, c'est toujours grâce à lui que nous le faisons. La grâce et la gloire proviennent de son inépuisable plénitude. Notre Sauveur gratifie sans cesse principalement les membres les plus éminents de son Corps mystique des dons de conseil, de force, de crainte et de piété, afin que tout le Corps croisse chaque jour de plus en plus en sainteté et en pureté de vie. Et quand les sacrements de l'Eglise sont administrés extérieurement, c'est lui qui en produit les effets dans les âmes (90). C'est encore lui qui, nourrissant de sa propre chair et de son sang les hommes rachetés, apaise en eux les mouvements violents et troubles de l'âme; c'est lui qui augmente la grâce et prépare les âmes et les corps à atteindre la gloire. Ces trésors de la bonté divine, il faut dire qu'il les communique aux membres de son Corps mystique, non pas seulement parce que, hostie eucharistique sur la terre ou hostie glorifiée dans le ciel, il les sollicite de son Père éternel en montrant ses plaies et en répandant ses prières, mais encore parce qu'il choisit, détermine, distribue à chacun sa part de grâces suivant la mesure du don du Christ (91). D'où il résulte que du divin Rédempteur comme de la source première, tout le corps, ajusté et coordonné par toutes les jointures de l'organisme, selon l'énergie proportionnée à chaque partie, opère sa croissance pour son édification dans la charité (92).

Ce que Nous venons d'exposer, Vénérables Frères, en expliquant brièvement comment le Christ Notre-Seigneur veut faire découler sur son Eglise les dons abondants qui proviennent de sa plénitude divine, pour la conformer le plus possible à lui-même, Nous est d'une grande utilité pour développer la troisième raison, d'où l'on déduit encore pourquoi le Corps social de l'Eglise a l'honneur de porter le nom du Christ: cette raison est que notre Sauveur soutient divinement la société qu'il a fondée.

Comme Bellarmin le remarque finement et ingénieusement (93), il ne faut pas expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Eglise, qu'il vit dans l'Eglise, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des Nations affirme dans son Epître aux Corinthiens lorsqu'il appelle l'Eglise le Christ, sans rien ajouter de plus (94), l'exemple du Maître lui-même qui, du ciel, l'avait interpellé, tandis qu'il persécutait l'Eglise: Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? (95) Bien plus, si nous en croyons Grégoire de Nysse, assez souvent l'Eglise est appelée Christ par l'Apôtre (96); et vous n'ignorez pas, Vénérables Frères, le mot de saint Augustin: " Le Christ prêche le Christ (97). "

Toutefois, il ne faut pas comprendre cette noble appellation comme si le lien ineffable par lequel le Fils de Dieu a pris une nature humaine concrète s'étendait à l'Eglise entière, mais bien en ce sens que notre Sauveur communique à son Eglise des biens qui lui sont tout à fait propres, pour qu'elle reproduise dans tout son mode de vivre, aussi bien visible que caché, avec toute la perfection possible, l'image du Christ. En effet, en vertu de cette mission " juridique ", par laquelle le divin Rédempteur envoya les Apôtres dans le monde comme lui-même avait été envoyé par son Père (98), c'est lui qui, par l'Eglise, baptise, enseigne, gouverne, lie, délie, offre, sacrifie.

Et par cette donation plus haute, intérieure et absolument sublime, dont Nous avons parlé plus haut en décrivant comment la Tête exerce son influence sur ses membres, le Christ Notre-Seigneur fait vivre l'Eglise de sa vie surnaturelle, pénètre tout ce Corps de sa vertu divine, et il alimente, il entretient chaque membre selon la place qu'il occupe dans le Corps, à peu près de la même manière que la vigne nourrit les sarments qui lui sont attachés et les rend féconds (99).

Si nous considérons attentivement ce principe divin de vie et de force donné par le Christ, en tant qu'il constitue la source même de tout don et de toute grâce créée, nous comprenons facilement qu'il n'est pas autre chose que l'Esprit Saint, qui procède du Père et du Fils, et qu'on appelle spécialement l'Esprit du Christ ou l'Esprit du Fils (100). Car c'est de ce souffle de grâce et de vérité que le Fils a orné son âme dans le sein immaculé de la Vierge; c'est cet Esprit qui fait ses délices d'habiter dans l'âme sacrée du Rédempteur comme dans son temple très cher; c'est cet Esprit que le Christ nous a mérité sur la croix par l'effusion de son sang; c'est cet Esprit enfin qu'en soufflant sur les Apôtres il a donné à son Eglise pour la rémission des péchés (101); mais tandis que le Christ a reçu, lui seul, cet Esprit sans aucune mesure (102), il n'est départi aux membres du Corps mystique, en participation de la plénitude du Christ, que suivant la mesure du don du Christ (103). Et maintenant que le Christ a été glorifié sur la Croix, son Esprit est communiqué à l'Eglise avec profusion, pour qu'elle-même et chacun de ses membres soient de plus en plus conformés à notre Sauveur. C'est l'Esprit du Christ qui nous a faits fils adoptifs de Dieu (104), pour qu'un jour, nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous soyons transformés en la même image, de plus en plus resplendissante (105).

C'est à cet Esprit du Christ comme à un principe invisible qu'il faut attribuer que toutes les parties du Corps soient reliées, aussi bien entre elles qu'avec leur noble Tête, puisqu'il réside tout entier dans la Tête, tout entier dans le Corps, tout entier dans chacun des membres; et selon leurs diverses fonctions et obligations, selon le degré plus ou moins parfait de santé spirituelle dont ils jouissent, il varie sa manière d'être présent et de prêter son assistance. C'est lui qui, en insufflant la vie surnaturelle dans toutes les parties du corps, doit être considéré comme le principe de toute action vitale et vraiment salutaire. C'est lui qui, tout en étant présent en personne dans tous les membres et en y exerçant son action divine, agit pourtant dans les membres inférieurs par le ministère des membres supérieurs; c'est lui enfin qui, donnant chaque jour à son Eglise, sous le souffle de la grâce, de nouveaux accroissements, refuse cependant d'habiter avec sa grâce sanctifiante dans les membres totalement coupés du Corps. Notre docte et immortel prédécesseur, Léon XIII, dans sa Lettre encyclique*Divinum illud*, exprime cette présence et cette opération de l'Esprit de Jésus-Christ par ces paroles concises et nerveuses: " Qu'il suffise d'affirmer que, si le Christ est la Tête de l'Eglise, le Saint-Esprit en est l'âme. " (106)

Si nous envisageons maintenant cette force vitale par laquelle le Fondateur soutient toute la communauté chrétienne, non plus en elle-même, mais dans les effets créés qui en proviennent, elle consiste dans les bienfaits surnaturels que notre Rédempteur, en union avec son Esprit, communique à l'Eglise, et qu'en union avec lui il opère comme source de lumière céleste et comme auteur de sainteté. L'Eglise, par conséquent, comme tous ses membres saints, peut s'appliquer cette phrase sublime de l'Apôtre: Si je vis, ce n'est plus moi qui vit; c'est le Christ qui vit en moi (107).

Nos paroles sur " le Chef mystique " (108) resteraient incomplètes si Nous ne disions au moins quelques mots de cette pensée du même Apôtre: Le Christ est le Chef de l'Eglise: il est le Sauveur de (celle qui est) son Corps (109). Car cette expression exprime une dernière raison pour laquelle le Corps qu'est l'Eglise reçoit le nom du Christ. Le Christ est en effet le divin Sauveur de ce Corps. C'est à bon droit que les Samaritains l'appellent Sauveur du monde (110); il faut même dire sans aucun doute : Sauveur de tous, en ajoutant avec saint Paul, surtout des fidèles (111). Car avant tous les autres, ce sont ses membres, qui constituent l'Eglise, qu'il s'est acquise par son sang (112). Cependant, comme Nous avons déjà longuement disserté sur l'Eglise née sur la Croix, sur le Christ illuminateur et producteur de sainteté, sur le Christ soutien de son Corps mystique, il n'y a pas lieu de développer davantage ce sujet, mais plutôt de nous adonner à une humble et attentive méditation, tout en rendant à Dieu d'immortelles actions de grâces. Or ce que notre Sauveur a commencé autrefois sur la Croix, il ne cesse de le continuer à jamais et sans interruption dans la béatitude du ciel: " Notre Chef, ditsaint Augustin, intercède pour nous : il reçoit certains membres, il en punit d'autres, il purifie ceux-ci, ilconsole ceux-là, il crée, il appelle, il rappelle, il corrige, il relève. " (113). Et dans cette œuvre de salut il nous est donné de collaborer avec le Christ, " en qui et par qui, seul, nous sommes à la fois sauvés et sauveurs "(114).

Passons maintenant, Vénérables Frères, à un autre développement, où Nous désirons expliquer que le Corps du Christ qui est l'Eglise doit être appelé mystique. Cette appellation, déjà employée par plusieurs écrivains anciens, est confirmée par un grand nombre de documents des Souverains Pontifes. Plus d'une raison du reste nous fait employer ce mot; car, grâce à lui, le Corps social qu'est l'Eglise, dont le Christ est la Tête et le Chef, peut être distingué de son Corps physique qui, né de la Vierge Marie, est assis maintenant à la droite du Père et est caché sous les voiles eucharistiques; il peut être distingué de même, ce qui est de grande importance à cause d'erreurs actuelles, de n'importe quel corps naturel, soit physique, soit moral.

Car, tandis que dans un corps naturel le principe d'unité unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de ce qu'on appelle subsistance propre, dans le Corps mystique au contraire, la force de leur conjonction mutuelle, bien qu'intime, relie les membres entre eux de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personnalité. En outre, si nous regardons le rapport mutuel entre le tout et chacun des membres, dans n'importe quel corps physique vivant, chacun des membres, en définitive, est uniquement destiné au bien de tout l'organisme; toute société humaine au contraire, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonnée en définitive au profit de tous et de chacun des membres, car ils sont des personnes. C'est pourquoi - pour revenir à Notre sujet -, comme le Fils du Père éternel

est descendu du ciel pour le salut éternel de nous tous, ainsi il a fondé ce Corps qu'est l'Eglise et il l'a enrichi de l'Esprit divin pour donner aux âmes immortelles le moyen d'atteindre leur bonheur, selon ces mots de l'Apôtre: Tout est à vous ; mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu (115). Car si l'Eglise est ordonnée au bien des fidèles, elle est destinée aussi à la gloire de Dieu et de Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ.

Que si nous comparons le Corps mystique avec ce qu'on appelle corps moral, il faut alors remarquer que la différence est grande, et même d'importance et de gravité extrêmes. Dans le corps moral en effet, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune et, au moyen de l'autorité sociale, la commune poursuite de cette même fin; dans le Corps mystique dont Nous parlons, au contraire, à cette commune poursuite s'ajoute un autre principe intérieur qui, existant vraiment dans tout l'organisme aussi bien que dans chacune des parties, et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que, par lui-même, il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. Ce principe, Nous l'avons dit, n'est pas de l'ordre naturel, mais surnaturel; bien mieux, c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu qui, selon saint Thomas, " un et unique, remplit toute l'Eglise et en fait l'unité " (116).

En conséquence, la signification exacte de ce mot nous rappelle que l'Eglise, qui doit être regardée comme une société parfaite en son genre, n'est pas seulement composée d'éléments et de principes sociaux et juridiques. Elle surpasse, et de beaucoup, toutes les autres communautés humaines (117); elle leur est supérieure autant que la grâce surpasse la nature, et que les réalités immortelles l'emportent sur toutes les réalités périssables (118). Les communautés de cette sorte, surtout la société civile, ne doivent pas être méprisées, certes, ni traitées comme des choses de peu de valeur; cependant l'Eglise ne se trouve pas tout entière dans des réalités de cet ordre, pas plus que l'homme ne consiste tout entier dans l'organisme de notre corps mortel (119). Ces éléments juridiques, il est vrai, sur lesquels l'Eglise, elle aussi, s'appuie et qui la composent, proviennent de la constitution divine donnée par le Christ et servent à atteindre la fin surnaturelle ; néanmoins ce qui élève la société chrétienne à un degré qui dépasse absolument tout l'ordre de la nature, c'est l'Esprit de notre Rédempteur qui, comme source des grâces, des dons et de tous les charismes, remplit à jamais et intimement l'Eglise et y exerce son activité. L'organisme de notre corps est, assurément, une œuvre merveilleuse du Créateur; mais combien est-il dépassé par la haute dignité de notre âme ! De même la structure sociale de la communauté chrétienne, qui proclame d'ailleurs la sagesse de son divin Architecte, est cependant d'un ordre tout à fait inférieur, dès qu'on la compare aux dons spirituels dont elle est ornée et dont elle vit, et à leur source divine.

De ce que Nous avons traité et expliqué jusqu'ici dans cette Lettre, Vénérables Frères, il apparaît avec évidence que ceux-là se trouvent dans une grave erreur qui se représentent à leur fantaisie une Eglise pour ainsi dire cachée et nullement visible ; de même ceux qui la regardent comme une institution humaine avec un certain corps de doctrine et des rites extérieurs, mais sans communication de vie surnaturelle (120). Tout au contraire: comme le Christ, Chef et Modèle de l'Eglise, " n'est pas tout entier si on ne voit en lui que la nature visible... ou la nature divine invisible, mais il ne fait qu'un par et dans l'une et l'autre natures; de même son Corps mystique " (121); car le Verbe de Dieu a pris une nature humaine sujette aux souffrances pour que, une fois la société visible fondée et consacrée par son sang divin, " l'homme fût rappelé par le gouvernement visible aux réalités invisibles " (122).

C'est pourquoi Nous déplorons et Nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Eglise, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle - non sans mépris - ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. Mais c'est tout à fait en vain qu'ils introduisent cette distinction: ils ne comprennent pas, en effet, qu'une même raison a poussé le divin Rédempteur à vouloir, d'une part, que le groupement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux, pour perpétuer sur la terre l'œuvre salutaire de la Rédemption (123); et, d'autre part, que cette société fût enrichie par l'Esprit Saint, pour atteindre la même fin, de dons et de bienfaits surnaturels. Le Père éternel a voulu qu'elle fût le royaume de son Fils bien-aimé (124); mais pourtant un royaume où tous les croyants feraient un hommage parfait de leur intelligence et de leur volonté (125), et se conformeraient avec humilité et soumission à Celui qui pour nous s'est fait obéissant jusqu'à la mort (126). Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs; car - comme en nous le corps et l'âme - elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur, qui n'a pas seulement dit en insufflant l'Esprit divin : Recevez le Saint-Esprit (127), mais qui a encore ordonné hautement et clairement: Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie (128) et Celui qui vous écoute, m'écoute (129).

Que si l'Eglise manifeste des traces évidentes de la condition de notre humaine faiblesse, il ne faut pas l'attribuer à sa constitution juridique, mais plutôt à ce lamentable penchant au mal des individus, que son divin Fondateur souffre jusque dans les membres les plus élevés de son Corps mystique, dans le but d'éprouver la vertu des ouailles et des pasteurs, et de faire croître, en tous, les mérites de la foi chrétienne. Le Christ, en effet, comme Nous l'avons dit, n'a pas voulu que les pécheurs fussent exclus de la société formée par lui; si donc certains membres de l'Eglise souffrent de maladie spirituelle, ce n'est pas une raison de diminuer notre amour envers l'Eglise, mais plutôt d'augmenter notre piété envers ses membres.

Assurément notre pieuse Mère brille d'un éclat sans tache dans les sacrements où elle engendre ses fils et les nourrit; dans la foi qu'elle garde toujours à l'abri de toute atteinte; dans les lois très saintes qu'elle impose à tous et les conseils évangéliques qu'à tous elle propose ; enfin, dans les grâces célestes et les charismes surnaturels par lesquels elle engendre avec une inlassable fécondité (130) des troupes innombrables de martyrs, de confesseurs et de vierges.

Ce n'est cependant pas à elle qu'il faut reprocher les faiblesses et les blessures de certains de ses membres, au nom desquels elle-même demande à Dieu tous les jours : Pardonnez-nous nos offenses (131), et au salut spirituel desquels elle se consacre sans relâche, avec toute la force de son amour maternel.

Lors donc que nous nommons " mystique " le Corps du Christ, le sens même de ce mot nous donne une grave leçon. C'est, en somme, l'avertissement qui résonne dans ces paroles de saint Léon: "Reconnais, ô chrétien, ta dignité; et, entré en participation de la nature divine, veille à ne pas retomber par une conduite indigne dans ton ancienne bassesse: souviens-toi de quelle Tête et de quel Corps tu es le membre ! " (132) Nous désirons maintenant, Vénérables Frères, parler très spécialement de notre union avec le Christ dans le Corps de l'Eglise. Si cette union, comme l'a fort bien dit saint Augustin (133), est une chose grande, mystérieuse et divine, c'est précisément pour cela que, trop souvent, elle est mal comprise et mal expliquée. Il est évident, tout d'abord, que cette union est très étroite: car, dans les Saintes Ecritures, non seulement elle est comparée au lien du chaste mariage, à l'unité vitale de la vigne et de ses sarments et à la solidarité organique de notre corps (134); mais elle nous est révélée comme si intime que - selon cette expression de l'Apôtre: Lui, le Christ, il est la Tête du Corps qui est l'Eglise (135) - la doctrine très ancienne et constante des Pères nous enseigne que le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique, ou, comme dit saint Augustin, le Christ total (136).

Bien plus, notre Sauveur lui-même, dans sa prière sacerdotale, n'a pas hésité à comparer cet organisme à cette sublime unité qui fait que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils (137).

Notre union, donc, avec et dans le Christ vient d'abord de ce que la société chrétienne, de par la volonté de son Fondateur, formant un corps social parfait, il y faut une union de tous les membres qui leur permette de conspirer à une même fin. Or, plus noble est la fin à laquelle tend cet accord, plus divine est la source d'où elle procède, plus sublime est aussi l'unité qui en résulte. Et précisément, la fin est ici très haute : c'est la sanctification continuelle des membres de ce Corps, à la gloire de Dieu et de l'Agneau qui a été immolé (138). Et la source est très divine: c'est non seulement le bon plaisir du Père éternel et la volonté expresse de notre Sauveur, mais, dans nos intelligences et nos cœurs, l'inspiration intérieure et l'impulsion du Saint-Esprit. Si l'on ne peut faire le moindre acte salutaire que dans l'Esprit Saint, comment les multitudes innombrables de toute nation et de toute origine peuvent-elles conspirer d'un même accord pour la gloire suprême du Dieu un et trine, sinon par la force de Celui qui procède du Père et du Fils par un amour unique et éternel ?

Mais parce que, comme Nous l'avons déjà dit, par la volonté de son Fondateur, ce Corps de nature sociale qu'est le Corps du Christ doit être un corps visible, il faut que cet accord de tous les membres se manifeste aussi extérieurement, par la profession d'une même foi, mais aussi par la communion des mêmes mystères, par la participation au même sacrifice, enfin par la mise en pratique et l'observance des mêmes lois. Il est, en outre, absolument nécessaire qu'il y ait, manifeste aux yeux de tous, un Chef suprême, par qui la collaboration de tous en faveur de tous soit dirigée efficacement pour atteindre le but proposé: Nous avons nommé le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre. En effet, de même que le divin Rédempteur a envoyé l'Esprit de vérité, le Paraclet, pour assumer à sa propre place (139) l'invisible gouvernement de l'Eglise, ainsi, à Pierre et à ses successeurs, il a confié le mandat de tenir son propre rôle sur terre pour assurer aussi le gouvernement visible de la cité chrétienne.

Mais à ces liens juridiques qui suffiraient déjà par eux-mêmes à surpasser de loin les liens de toute société humaine, fût-elle suprême, il faut nécessairement que s'ajoute une unité d'autre nature en raison de ces trois vertus par lesquelles nous sommes étroitement liés entre nous et avec Dieu: la foi, l'espérance et la charité.

En effet, comme nous en avertit l'Apôtre, il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi (140), la foi par laquelle nous adhérons à un seul Dieu et à Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ (141). Et avec quelle intimité cette foi nous lie à Dieu, c'est ce que nous enseignent les paroles du disciple bien-aimé : Quiconque a confessé que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu habite en lui et lui en Dieu (142). Nous ne sommes pas moins fortement attachés entre nous et avec notre divin Chef par notre foi chrétienne : car, nous tous, les croyants, possédant le même esprit de foi (143), nous sommes éclairés de la même lumière du Christ, nous sommes nourris de la même nourriture du Christ, nous sommes gouvernés par la même autorité et le même magistère du Christ. Que si c'est le même esprit de foi qui passe en nous comme une sève, tous aussi, dès lors, c'est la même vie que nous vivons dans la foi du Fils de Dieu qui nous a aimés et qui s'est livré lui-même pour nous (144); et le Christ notre Chef, reçu en nous-mêmes par une foi vive et habitant dans nos cœurs (145), sera le consommateur de cette foi comme il en est l'auteur (146).

De même que, par la foi, nous nous attachons ici-bas à Dieu comme à la source de la vérité, ainsi, par la vertu de l'espérance chrétienne, nous tendons vers lui comme vers la source de béatitude, dans l'attente et le bienheureux espoir de la venue glorieuse de notre grand Dieu (147).

C'est à cause de ce commun désir du royaume céleste, pour lequel nous avons renoncé à posséder ici une cité définitive, afin d'en chercher une à venir (148) et soupirer vers la gloire céleste, que l'Apôtre des Nations n'a pas hésité à dire: Il n'y a qu'un seul Corps et un seul Esprit, comme aussi vous appelés, par votre vocation, à une seule espérance (149); bien plus, c'est le Christ lui-même, comme une espérance de gloire, qui réside en nous (150).

Si les liens de la foi et de l'espérance qui nous attachent à notre divin Rédempteur dans son Corps mystique sont d'un grand poids et d'une souveraine importance, non moins grandes sont l'importance et la force des liens de la charité. Car si déjà, dans la nature, c'est une chose excellente que l'amour, source de la véritable amitié, que dire de cet amour céleste répandu par Dieu même dans nos âmes ? Dieu est charité, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui (151). Or, cette charité, comme par une loi établie par Dieu, a pour effet de le faire descendre par un retour d'amour en nous qui l'aimons, suivant ces paroles: Si quelqu'un m'aime... mon Père aussi l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure (152). La charité nous unit donc au Christ plus étroitement qu'aucune autre vertu; et c'est dans l'ardeur de cette flamme céleste que tant de fils de l'Eglise se sont réjouis de subir pour lui les opprobres, de tout affronter, de tout vaincre, jusqu'au dernier souffle de leur vie et à l'effusion de leur sang. C'est pourquoi notre Sauveur nous presse véhémentement par ces paroles: Demeurez dans mon amour. Mais comme la charité est sans force et sans vie si elle ne se manifeste et ne se réalise en bonnes œuvres, il ajoute immédiatement: Si vous gardez mes commandements, vous resterez dans mon amour; comme moi aussi j'ai gardé les commandements de mon Père et je reste en son amour (153).

A cet amour envers Dieu, envers le Christ, doit répondre pourtant la charité envers le prochain. Car comment pouvons-nous affirmer que nous aimons le divin Sauveur si nous haïssons ceux qu'il a fait membres de son Corps mystique en les rachetant lui-même de son sang précieux ? D'où cet avertissement que nous donne l'Apôtre que le Christ a aimé plus que les autres: Si quelqu'un prétend aimer Dieu et hait son frère, il est un menteur. Car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? Et nous avons de Dieu ce commandement: que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère (154). Bien plus, il faut encore l'affirmer, nous serons d'autant plus unis avec Dieu, avec le Christ, que nous serons davantage les membres les uns des autres (155), pleins de sollicitude les uns pour les autres (156); comme, d'autre part, nous serons d'autant plus unis entre nous et liés par la charité que plus fervent sera l'amour qui nous unira à Dieu et à notre divin Chef.
C'est dès avant l'origine du monde que le Fils unique de Dieu nous a embrassés de sa connaissance éternelle et infinie et de son amour sans fin. Et c'est afin de manifester cet amour d'une manière visible et vraiment admirable qu'il s'est uni notre nature dans l'unité de sa personne ; faisant ainsi - comme le remarquait avec une certaine candeur Maxime de Turin - que, " dans le Christ, c'est notre chair qui nous aime " (157).

Une telle connaissance toute aimante dont le divin Sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation dépasse l'effort le plus ardent de tout esprit humain: par la vision bienheureuse dont il jouissait déjà, à peine conçu dans le sein de sa divine Mère, il se rend constamment et perpétuellement présents tous les membres de son Corps mystique, et il les embrasse de son amour rédempteur. Ô admirable condescendance envers nous de la divine tendresse ! Et dessein inconcevable de l'immense charité ! Dans la crèche, sur la Croix, dans la gloire éternelle du Père, le Christ connaît et se tient unis tous les membres de son Eglise, d'une façon infiniment plus claire et plus aimante qu'une mère ne fait de son enfant pressé sur son sein, et que chacun ne se connaît et ne s'aime soi-même.

De tout ce que Nous venons de dire, Vénérables Frères, il est facile de comprendre pourquoi saint Paul écrit si souvent que le Christ est en nous et que nous sommes dans le Christ. On peut encore le prouver par une raison plus subtile: le Christ est en nous, comme Nous l'avons exposé plus haut avec détail, par son Esprit même, qu'il nous communique et par lequel il agit en nous de telle sorte que tout ce que le Saint-Esprit opère en nous de divin, il faut dire que c'est le Christ aussi qui l'y opère (158). Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, dit l'Apôtre, celui-là n'est pas du Christ ; mais si le Christ est en vous... votre esprit est vie à cause de la justice (159).

C'est par cette même communication de l'Esprit du Christ qu'il se fait que l'Eglise est comme la plénitude et le complément du Rédempteur; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef dérivent dans tous les membres de l'Eglise et s'y perfectionnent de jour en jour selon la place de chacun dans le Corps mystique de Jésus-Christ: ainsi peut-on dire d'une certaine façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Eglise (160). Et par ces mots nous touchons la raison même pour laquelle, selon la pensée déjà brièvement indiquée de saint Augustin, le Chef mystique qu'est le Christ, et l'Eglise, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre de salut de la Croix: à savoir le Christ, Tête et Corps; le Christ total.

Assurément Nous n'ignorons pas que, dans l'intelligence et l'exposition de cette doctrine mystérieuse de notre union avec le divin Rédempteur et spécialement de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes, s'interposent bien des voiles qui enveloppent comme d'une nuée cette doctrine mystérieuse à cause de la faiblesse de l'intelligence qui l'étudie. Mais nous savons aussi que de l'étude sincère et constante de cette vérité, ainsi que du heurt des diverses opinions et du concours des diverses théories - pourvu que l'amour de la vérité et le respect dû à l'Eglise dirigent ces investigations - peuvent jaillir de précieuses lumières, qui constituent, en ce genre de disciplines sacrées comme ailleurs, un réel progrès. Nous ne désapprouvons donc pas ceux qui ouvrent diverses routes, tentent divers systèmes pour saisir et tâcher d'éclairer ce si profond mystère de notre union merveilleuse avec le Christ. Cependant, voici un principe qui s'impose à tous et doit rester inébranlable, s'ils ne veulent pas s'égarer loin de la doctrine authentique et de l'enseignement exact de l'Eglise: c'est qu'il faut rejeter tout mode d'union mystique par lequel les fidèles, de quelque façon que ce soit, dépasseraient l'ordre du créé et s'arrogeraient le divin au point que même un seul des attributs du Dieu éternel puisse leur être attribué en propre. Qu'ils maintiennent en outre fermement cet autre principe certain, qu'en cette matière, tout doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême.

Il importe aussi de remarquer qu'il s'agit ici d'un mystère caché qui, dans l'exil de cette terre, recouvert qu'il est d'un certain voile, ne pourra jamais être totalement pénétré et exprimé en langage humain. Les Personnes divines sont dites habiter en nous, en tant que présentes d'une façon impénétrable dans les créatures vivantes douées d'intelligence, elles s'en laissent atteindre par voie de connaissance et d'amour (161), mais d'une manière qui dépasse toute la nature et qui est absolument intime et unique. Si nous voulons pourtant tenter d'en avoir au moins quelque idée, nous ne devons pas négliger cette méthode que dans de pareils sujets recommande le Concile du Vatican (162): pour s'efforcer de trouver la lumière qui permettra de discerner au moins un peu les secrets de Dieu, comparer les mystères entre eux et avec la fin dernière à quoi ils sont ordonnés.

Notre très sage Prédécesseur, Léon XIII, d'heureuse mémoire, a donc raison, en parlant sur le même sujet de notre union au Christ et de l'habitation en nous du Saint-Esprit, de tourner nos regards vers cette vision béatifique où, dans le ciel, cette même union mystique trouvera sa consommation et son achèvement. " Cette union admirable qu'on appelle " inhabitation ", dit-il, ne diffère que par la condition ou l'état de celle où Dieu embrasse ses élus en les béatifiant. " (163) C'est dans cette vision que, d'une façon inexprimable, il nous sera donné de contempler le Père, le Fils et l'Esprit divin des yeux de notre esprit renforcés d'une lumière divine, d'assister nous-mêmes de très près pendant toute l'éternité aux processions des Personnes divines, et d'être comblés d'une joie très semblable à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité.

Ce que Nous avons exposé jusqu'ici de cette très étroite union du Corps mystique du Christ avec son Chef Nous semblerait incomplet si Nous n'ajoutions au moins quelques mots sur la sainte Eucharistie, par laquelle une telle union trouve comme son sommet en cette vie mortelle. Car, par la volonté du Christ Notre-Seigneur, ce lien admirable, qu'on n'exaltera jamais assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le Sacrifice eucharistique. Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles; là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père Eternel l'Agneau immaculé, rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre; ils le lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Eglise. Et de même que le divin Rédempteur mourant sur la Croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père Eternel, ainsi, en cette offrande pure (164), non seulement il s'offre comme Chef de l'Eglise, au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant.

Le sacrement de l'Eucharistie, tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Eglise - puisque ce pain destiné à la consécration est formé par l'union de beaucoup de grains (165) -, nous communique l'auteur même de la grâce céleste, pour que nous puisions en lui cet Esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son Corps social, nous aimons notre Rédempteur lui-même.

Si donc, dans les circonstances si tristes qui nous angoissent à l'heure présente, beaucoup d'hommes s'attachent au Christ Notre-Seigneur caché sous les voiles eucharistiques, au point que ni la tribulation, ni l'angoisse, ni la faim, ni la nudité, ni les périls, ni la persécution, ni le glaive ne puissent les séparer de son amour (166), alors, sans aucun doute, la sainte Communion, providentiellement ramenée de nos jours à un usage plus fréquent, même dès l'enfance, pourra devenir la source de cette force qui va souvent jusqu'à exciter et entretenir l'héroïsme chez les chrétiens.

Ce sont ces vérités, Vénérables Frères, qui, pieusement et correctement comprises des fidèles, et par eux diligemment gardées, les aideront aussi à éviter plus facilement les erreurs qui naissent de l'étude de cette doctrine difficile, menée par certains selon leurs propres idées, non sans grand danger pour la foi catholique et perturbation pour les esprits.

On en trouve, en effet qui, ne remarquant pas assez que saint Paul n'emploie ici les mots qu'au sens figuré, et ne distinguant pas, comme il le faut absolument, les sens particuliers et propres de corps physique, moral, mystique, introduisent une fausse notion d'unité, quand ils font s'unir et se fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise; et tandis qu'ils accordent aux hommes des attributs divins, ils soumettent le Christ Notre-Seigneur aux erreurs et à l'inclination au mal de l'humaine nature. Ce n'est pas seulement la foi et la doctrine des Pères qui répudient absolument cette doctrine erronée, mais aussi la pensée et l'enseignement de l'Apôtre des Gentils qui, tout en unissant d'un lien merveilleux le Christ et son Corps mystique, les oppose pourtant l'un à l'autre comme l'Epoux et l'Epouse (167).

Non moins éloignée de la vérité l'erreur dangereuse qui, de l'union mystérieuse du Christ avec nous tous, tente de dégager un quiétisme malsain, attribuant toute la vie spirituelle des chrétiens et leur progrès dans la vertu uniquement à l'action du divin Esprit, en excluant et négligeant la coopération qui doit lui être fournie de notre part. Personne assurément ne peut nier que l'Esprit de Jésus-Christ soit la source unique d'où toute force divine s'écoule dans l'Eglise et dans ses membres. C'est le Seigneur, dit le Psalmiste, qui donnera la grâce et la gloire (168).

Cependant, que les hommes persévèrent constamment dans les bonnes œuvres, qu'ils progressent allégrement en grâce et en vertu, qu'enfin, non seulement ils marchent courageusement vers le sommet de la perfection chrétienne, mais excitent aussi les autres à y tendre autant qu'ils peuvent, tout cela l'Esprit divin ne veut pas l'opérer sans que les hommes y jouent leur rôle par leur effort quotidien. " Les bienfaits divins, dit saint Ambroise, ne sont pas pour ceux qui dorment, mais pour ceux qui agissent. " (169) Car si, dans notre corps mortel, nos membres se fortifient et deviennent vigoureux par un exercice incessant, c'est beaucoup plus vrai dans le Corps social de Jésus-Christ, où chaque membre jouit de sa liberté propre, de sa responsabilité et de son activité.

Aussi celui qui a dit : Si je vis, ce n'est plus moi qui vis; c'est le Christ qui vit en moi (170), ne craignait pas en même temps d'affirmer: La grâce de Dieu en moi n'a pas été vaine, mais j'ai travaillé plus qu'eux tous: non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi (171). Il est donc manifeste que, par ces doctrines fallacieuses, le mystère dont Nous traitons ne tourne pas au progrès spirituel des fidèles, mais, hélas ! à leur ruine.

C'est ce qui résulte aussi de la doctrine erronée d'après laquelle il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, puisqu'elle le cède en valeur à cette confession générale que l'Epouse du Christ, avec ceux de ses enfants qui lui sont unis dans le Seigneur, fait tous les jours par ses prêtres avant de monter à l'autel. Il est vrai qu'il est plusieurs façons, toutes très louables, comme vous le savez, Vénérables Frères, d'effacer ces fautes; mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu, Nous tenons à recommander vivement ce pieux usage introduit par l'Eglise sous l'impulsion du Saint-Esprit, de la confession fréquente, qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle, et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce. Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente parmi le jeune clergé sachent qu'ils font là une œuvre contraire à l'Esprit du Christ et très funeste au Corps mystique de notre Sauveur.

Il y en a aussi qui dénient à nos prières toute valeur d'impétration proprement dite, ou qui tentent de répandre l'opinion que les prières privées ont peu de valeur, celles qui ont une vraie valeur étant plutôt les prières publiques présentées au nom de l'Eglise, puisqu'elles partent du Corps mystique même de Jésus-Christ. C'est là aussi une erreur; car le Sauveur ne s'unit pas seulement son Eglise comme une Epouse très chère, mais encore, en elle, les âmes de chacun des fidèles, avec lesquelles il est très désireux de s'entretenir intimement, surtout après la sainte Communion. Et quoique la prière publique, comme procédant de notre Mère l'Eglise, à cause de sa qualité d'Epouse du Christ, l'emporte sur toute autre, cependant toutes les prières, même les plus privées, ne manquent ni de valeur ni d'efficacité, et contribuent même beaucoup à l'utilité du Corps mystique dans lequel rien de bien, rien de juste n'est opéré par chacun des membres qui, par la communion des saints, ne rejaillisse aussi sur le salut de tous. Et, pour être membres de ce Corps, les chrétiens individuels ne perdent pas le droit de demander pour eux-mêmes des grâces particulières, même d'ordre temporel, tout en restant dépendants de la volonté de Dieu: ils demeurent, en effet, des personnes indépendantes, soumises chacune à des nécessités spéciales (172). Quant à l'estime que tous doivent avoir de la méditation des vérités célestes, ce ne sont pas seulement les documents de l'Eglise qui l'indiquent et la recommandent, mais aussi l'usage et l'exemple de tous les saints.

Enfin, certains prétendent que nos prières ne doivent pas être adressées à la personne même de Jésus-Christ, mais plutôt à Dieu ou au Père Eternel par le Christ, puisque notre Sauveur, comme Chef de son Corps mystique, doit être considéré seulement comme médiateur de Dieu et des hommes (173). Cette manière de voir est cependant opposée non seulement à l'esprit de l'Eglise et à la coutume des chrétiens, mais même à la vérité. Le Christ, en effet, pour parler avec exactitude et précision, est la Tête de toute son Eglise à la fois selon sa nature divine et sa nature humaine (174); et d'ailleurs c'est lui-même qui a déclaré solennellement: Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai (175).

Et bien que, surtout dans le Sacrifice eucharistique - où le Christ étant à la fois prêtre et hostie, remplit spécialement le rôle de conciliateur -, les prières s'adressent la plupart du temps au Père Eternel par son Fils, cependant il n'est pas rare, même dans le saint Sacrifice, qu'elles soient adressées au divin Sauveur. Tous les chrétiens, en effet, doivent savoir clairement que l'homme qui est le Christ Jésus est en même temps le Fils de Dieu et Dieu même. Et par conséquent, lorsque l'Eglise militante adore et prie l'Agneau immaculé et la sainte Hostie, elle semble ne faire que répondre à la voix de l'Eglise triomphante qui chante sans cesse: A Celui qui siège sur le trône et à l'Agneau: bénédiction et honneur et gloire et puissance dans les siècles des siècles (176).

Après avoir, Vénérables Frères, dans l'explication de ce mystère qui embrasse notre union mystérieuse avec le Christ, éclairé les esprits de la lumière de la vérité, comme Docteur de l'Eglise universelle, Nous croyons conforme à Notre charge pastorale de stimuler aussi les âmes à aimer ce Corps mystique d'une charité si ardente qu'elle se traduise non seulement en pensées et en paroles, mais aussi en œuvres. Si, en effet, les fidèles de l'ancienne Loi ont pu chanter ceci de leur cité terrestre : Si jamais je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite soit livrée à l'oubli; que ma langue se dessèche dans ma gorge si je ne me souviens plus de toi, si je ne fais pas de Jérusalem la première de mes joies (177), avec combien plus de fierté et d'allégresse ne devons-nous pas exulter d'habiter une cité bâtie de pierres vivantes et élues, sur la montagne sainte, avec le Christ Jésus comme pierre d'angle suprême ! (178)

On ne peut rien concevoir, en effet, de plus glorieux, de plus noble, de plus honorable que d'appartenir à l'Eglise sainte, catholique, apostolique et romaine, par laquelle nous devenons les membres d'un Corps si saint, nous sommes dirigés par un Chef si sublime, nous sommes pénétrés par un seul Esprit divin; enfin nous sommes nourris en ce terrestre exil d'une seule doctrine et d'un seul Pain céleste jusqu'à ce que finalement nous allions prendre part à une seule et éternelle béatitude dans les cieux.

Mais afin de n'être pas trompés par l'ange de ténèbres transfiguré en ange de lumière (179), que ceci soit la suprême loi de notre amour: aimer l'Epouse du Christ telle que le Christ l'a voulue et l'a acquise de son sang.

Il faut donc que nous soient très chers, non seulement les sacrements dont nous sommes nourris par cette pieuse Mère, non seulement les solennités où elle nous console et nous réjouit, les chants sacrés et les rites liturgiques par lesquels elle élève nos âmes vers les choses du ciel, mais encore les sacramentaux et tous ces différents exercices de piété par lesquels elle pénètre suavement de l'esprit du Christ et console l'âme des fidèles. Nous avons le devoir non seulement de répondre, en bons fils, à son affection maternelle, mais aussi de révérer en elle l'autorité reçue du Christ qui assujettit nos intelligences à l'obéissance du Christ (180); nous devons enfin obéir à ses lois et à ses préceptes moraux parfois assez pénibles à notre nature déchue de l'innocence première ; de même, dompter notre corps rebelle par une pénitence volontaire; bien plus, il nous est recommandé de nous interdire parfois des plaisirs qui n'ont par ailleurs rien de coupable. Et il ne suffit pas d'aimer ce Corps mystique en raison du Chef divin et des célestes privilèges qui en font la gloire; il faut l'aimer également d'une ardeur efficace, tel qu'il se manifeste dans notre chair mortelle, constitué comme il l'est d'éléments humains et débiles, même si parfois ceux-ci sont indignes de la place qu'ils occupent dans ce Corps vénérable.

Or, pour que cet amour entier et total réside en nos âmes et croisse de jour en jour, nous devons nous accoutumer à voir dans l'Eglise le Christ en personne. C'est le Christ, en effet, qui vit dans son Eglise, c'est lui qui, par elle, enseigne, gouverne et communique la sainteté; c'est le Christ aussi qui se manifeste de façon diverse dans les divers membres de sa société. Dès lors donc que les chrétiens s'efforcent de vivre réellement de ce vivant esprit de foi, non seulement ils accorderont l'honneur et la soumission qui leur sont dus aux membres les plus élevés de ce Corps mystique, à ceux-là notamment qui, par ordre du Chef divin, auront un jour à rendre compte de nos âmes (181), mais ils affectionneront aussi ceux pour lesquels notre Sauveur a éprouvé un amour très particulier : Nous voulons dire les infirmes, les blessés, les malades, qui réclament des soins matériels ou spirituels ; les enfants dont l'innocence se trouve aujourd'hui si facilement en péril et dont l'âme délicate se modèle comme la cire ; les pauvres, enfin, en qui l'on doit, tandis qu'on les secourt, reconnaître avec une souveraine pitié la personne même de Jésus-Christ.

En effet, l'Apôtre a bien raison de nous en avertir : Bien plutôt, les membres du Corps qui paraîtront
les plus faibles sont plus nécessaires; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du Corps
sont ceux que nous entourons de plus d'honneur (182). Affirmation très grave que, présentement, conscient de l'obligation impérieuse qui Nous incombe, Nous estimons devoir répéter, tandis qu'avec une profonde affliction Nous voyons les êtres difformes, déments ou affectés de maladies héréditaires, comme un fardeau importun pour la société, privés parfois de la vie; et cette conduite est exaltée par certains comme s'il s'agissait d'une nouvelle invention du progrès humain, tout à fait conforme à l'utilité générale. Or, quel homme de cœur ne comprend pas qu'elle s'oppose violemment non seulement à la loi naturelle et divine (183) inscrite au cœur de tous, mais aussi au sentiment de tout homme civilisé ? Le sang de ces êtres, plus chers à notre Rédempteur précisément parce qu'ils sont dignes de plus de commisération, crie de la terre vers Dieu (184).

Mais pour que ne s'affaiblisse point peu à peu cet amour sincère par lequel nous devons discerner notre Sauveur dans l'Eglise et ses membres, il est très opportun de considérer Jésus lui-même comme modèle suprême d'amour envers l'Eglise.

Et d'abord imitons l'immensité de cet amour. Unique est assurément l'Epouse du Christ, l'Eglise; cependant l'amour du divin Epoux s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Epouse le genre humain tout entier. Si notre Sauveur a répandu son sang, c'est afin de réconcilier avec Dieu sur la Croix tous les hommes, fussent-ils séparés par la nation et le sang, et de les faire s'unir en un seul Corps. Le véritable amour de l'Eglise exige donc non seulement que nous soyons dans le Corps lui-même membres les uns des autres, pleins de mutuelle sollicitude (185), membres qui doivent se réjouir quand un autre membre est à l'honneur et souffrir avec lui quand il souffre (186); mais il exige aussi que, dans les autres hommes non encore unis avec nous dans le Corps de l'Eglise, nous sachions reconnaître des frères du Christ selon la chair, appelés avec nous au même salut éternel. Sans doute il ne manque pas de gens, hélas ! aujourd'hui surtout, qui vantent orgueilleusement la lutte, la haine et la jalousie comme moyens de soulever, d'exalter la dignité et la force de l'homme. Mais nous, qui discernons avec douleur les fruits lamentables de cette doctrine, suivons notre Roi pacifique, qui nous a enseigné non seulement à aimer ceux qui n'appartiennent pas à la même nation ou à la même origine (187), mais à chérir nos ennemis eux-mêmes (188). L'âme pénétrée de la suave doctrine de l'Apôtre des Nations, célébrons avec lui la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur de l'amour du Christ (189); amour que la diversité de peuples ou de mœurs ne peut briser, que l'immense étendue de l'océan ne peut diminuer, que les guerres enfin, entreprises pour une cause juste ou injuste, ne peuvent désagréger.

En cette heure si grave, Vénérables Frères, où tant de douleurs déchirent les corps et tant de tristesses les âmes, il nous faut tous nous hausser à cet amour surnaturel, afin que, les forces de tous les gens de bien une fois associées - et Nous songeons spécialement à ceux qui travaillent dans les sociétés de secours de tout genre -, l'on subvienne à de si grandes nécessités spirituelles et matérielles dans une admirable émulation d'affection et de miséricorde; c'est ainsi que la libéralité généreuse et l'inépuisable fécondité du Corps mystique de Jésus-Christ resplendiront dans le monde entier.

Mais puisqu'à l'ampleur de l'amour dont le Christ a chéri l'Eglise répond la constance active de ce même amour, aimons, nous aussi, de la même volonté persévérante et empressée, le Corps mystique du Christ. Or, il n'est aucun moment dans la vie de notre Rédempteur où il n'ait travaillé jusqu'à s'épuiser de fatigue, encore qu'il fût le Fils de Dieu, pour fonder son Eglise et l'affermir: depuis son Incarnation, alors qu'il jetait les premières bases de l'Eglise, jusqu'au terme de sa course mortelle, par les exemples les plus resplendissants de sa sainteté, par sa prédication, ses conversations, ses appels, ses institutions. Nous désirons donc que tous ceux qui reconnaissent l'Eglise pour mère considèrent attentivement que, non seulement les ministres des autels et ceux-là qui se sont consacrés au service de Dieu dans la vie religieuse, mais tous les autres membres du Corps mystique de Jésus-Christ, chacun pour sa part, ont le devoir de travailler avec énergie et diligence à l'édification et à l'accroissement de ce Corps. Nous souhaitons voir y prêter une attention particulière - ce que d'ailleurs ils font de manière louable - ceux qui, militant dans les rangs de l'Action catholique, collaborent avec les évêques et les prêtres dans l'apostolat; et ceux-là aussi qui, dans de pieuses associations, apportent leur aide à la même fin. Qui ne voit, en effet, que l'industrieuse activité de tous ces chrétiens dans les circonstances présentes est du plus haut intérêt et de la plus grande importance ?

Nous ne saurions non plus passer ici sous silence les pères et mères de famille à qui notre Sauveur a confié les membres les plus tendres de son Corps mystique ; Nous les pressons instamment pour l'amour du Christ et de l'Eglise de veiller avec le soin le plus diligent sur les enfants qui leur sont remis en dépôt, et de les mettre en garde contre les embûches de tout genre dans lesquelles il est aujourd'hui si facile de tomber.

Notre Rédempteur a manifesté l'amour brûlant qu'il portait à son Eglise spécialement par les pieuses supplications qu'il adressa pour elle à son Père céleste. Tout le monde sait, Vénérables Frères - et Nous Nous contentons de le rappeler -, que, peu avant de subir le supplice de la Croix, il adressa les prières les plus ardentes pour Pierre (190), pour les autres apôtres (191), pour tous ceux enfin qui devaient croire en lui grâce à la prédication de la parole de Dieu (192). Nous aussi, à l'exemple du Christ, supplions chaque jour le Seigneur de la moisson d'envoyer des ouvriers dans son champ (193); chaque jour notre commune supplication doit s'élever vers le ciel et recommander tous les membres du Corps mystique: d'abord les évêques auxquels est confié le soin particulier de chaque diocèse; ensuite les prêtres, les religieux et religieuses qui, appelés au service de Dieu, dans leur propre pays ou dans les terres païennes, défendent, accroissent, dilatent le royaume du divin Rédempteur. Que cette commune supplication n'oublie aucun membre de ce Corps vénérable; qu'elle se souvienne spécialement de ceux qu'accablent les douleurs et les angoisses de ce séjour terrestre ou que purifie, après leur mort, le feu expiatoire. Qu'elle n'omette point non plus ceux qui s'initient à la doctrine chrétienne, afin qu'au plus tôt ils puissent être sanctifiés par l'eau du Baptême.

Et Nous désirons instamment que ces prières communes visent aussi dans un ardent amour ceux qui ne seraient pas encore éclairés de la vérité de l'Evangile ni entrés dans le bercail de l'Eglise; ou qui, par une malheureuse déchirure de l'unité et de la foi, se trouvent séparés de Nous qui, malgré Notre indignité, représentons ici-bas la personne de Jésus-Christ. Aussi, répétons-Nous la divine prière de notre Sauveur à son Père céleste: Qu'ils soient un, comme toi, mon Père, tu

es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous; pour que le monde croie que tu m'as envoyé (194).

Pour ceux-là mêmes qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise, vous savez bien, Vénérables Frères, que, dès le début de Notre Pontificat, Nous les avons confiés à la protection et à la conduite du Seigneur, affirmant solennellement qu'à l'exemple du Bon Pasteur Nous n'avions qu'un seul désir: Qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance (195). Cette assurance solennelle, Nous désirons la renouveler, après avoir imploré les prières de toute l'Eglise dans cette Lettre encyclique, où Nous avons célébré la louange du " grand et glorieux Corps du Christ " (196), les invitant tous et chacun de toute Notre affection à céder librement et de bon cœur aux impulsions inTimes New Roman de la grâce divine et à s'efforcer de sortir d'un état où nul ne peut être sûr de son salut éternel (197); car, même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique. Qu'ils entrent donc dans l'unité catholique, et que, réunis avec Nous dans le seul organisme du Corps de Jésus-Christ, ils accourent tous vers le Chef unique en une très glorieuse société d'amour (198). Sans jamais interrompre nos prières à l'Esprit d'amour et de vérité, Nous les attendons les bras grands ouverts, comme des hommes qui se présentent à la porte, non d'une maison étrangère, mais de leur propre maison paternelle.

Mais si Nous désirons que monte vers Dieu la commune supplication de tout le Corps mystique, afin que toutes les brebis errantes rejoignent au plus tôt l'unique bercail de Jésus-Christ, Nous déclarons pourtant qu'il est absolument nécessaire que cela se fasse librement et de plein gré, puisque personne ne croit sans le vouloir (199).

C'est pourquoi s'il en est qui, sans croire, sont en réalité contraints à entrer dans l'édifice de l'Eglise, à s'approcher de l'autel et à recevoir les sacrements, ceux-là, sans aucun doute, ne deviennent pas de vrais chrétiens (200); car la foi sans laquelle on ne peut plaire à Dieu (201) doit être un libre " hommage de l'intelligence et de la volonté " (202). Si donc il arrive parfois que, contrairement à la doctrine constante du Siège apostolique (203), quelqu'un soit amené malgré lui à embrasser la foi catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, conscient de Notre devoir, de réprouver un tel procédé. Car, étant donné que les hommes jouissent d'une volonté libre et peuvent, sous l'impulsion des passions et des convoitises mauvaises, abuser de leur liberté, il est nécessaire que le Père des lumières, par l'Esprit de son Fils bien-aimé, les attire efficacement à la vérité. Que si beaucoup, hélas ! errent encore loin de la vérité catholique et ne veulent pas céder au souffle de la grâce divine, la raison en est que, non seulement eux-mêmes (204), mais les chrétiens également, n'adressent pas à Dieu à cette fin des prières plus ferventes. Nous exhortons donc instamment tous ceux qui brûlent d'amour pour l'Eglise à s'y appliquer sans cesse, à l'exemple du divin Rédempteur.

Bien plus, surtout dans les conjonctures présentes, il semble non seulement opportun, mais nécessaire, d'adresser à Dieu des prières ardentes pour les rois et les princes et pour tous ceux qui, préposés au gouvernement des peuples, peuvent aider l'Eglise en lui accordant la protection extérieure, afin que tout rentrant dans l'ordre, la paix œuvre de la justice (205), au souffle de l'amour divin, surgisse pour le genre humain fatigué des flots affreux de cette tempête, et que notre Mère la sainte Eglise puisse mener une vie paisible et tranquille en toute piété et honnêteté (206).

Il faut demander à Dieu que tous ceux qui commandent aux peuples aiment la sagesse (207), de telle façon que ce grave verdict du Saint-Esprit ne les atteigne jamais: Le Très-Haut examinera vos cœurs et sondera vos pensées, parce que, étant les ministres de sa royauté, vous n'avez pas jugé avec droiture, ni observé la loi de la justice, ni marché selon la volonté de Dieu. D'une façon terrible et soudaine, vous comprendrez qu'un jugement très sévère s'exercera sur ceux qui commandent. Car aux petits on pardonne par pitié, mais les puissants sont puissamment châtiés. Dieu, en effet, ne cédera devant personne et ne respectera nulle grandeur; parce qu'il a créé lui-même le petit et le grand et prend également soin de tous; mais aux plus puissants est réservé un tourment plus rigoureux. C'est donc à vous, ô rois, que s'adressent mes discours, afin que vous appreniez la sagesse et ne veniez à tomber (208).

Mais ce n'est pas seulement par son travail incessant et sa prière constante que le Christ Notre-Seigneur a manifesté son amour envers son Epouse immaculée, c'est aussi par les douleurs et les angoisses qu'il voulut de plein gré et amoureusement endurer pour elle. Comme il avait aimé les siens... il les aima jusqu'à la fin (209). Et il ne s'est acquis l'Eglise que par son propre sang (210). Acceptons donc de marcher sur les traces sanglantes de notre Roi, comme le réclame la sécurité de notre salut: Si, en effet, nous lui avons été unis pour croître avec lui en reproduisant sa mort, nous le serons aussi pour reproduire sa résurrection (211), et si nous sommes morts avec lui, nous vivrons avec lui (212). C'est ce que requiert également la véritable et active charité envers l'Eglise comme envers les âmes qu'elle enfante au Christ. En effet, quoique notre Sauveur, par ses cruels tourments et sa mort douloureuse, ait mérité à son Eglise un trésor de grâces absolument infini, cependant, par un dessein de la Providence divine, ces grâces ne nous sont communiquées que par degrés, et leur abondance plus ou moins grande dépend largement de nos bonnes actions qui obtiennent spontanément de Dieu pour les hommes la rosée des faveurs célestes.

Or, cette pluie des grâces célestes sera certainement très abondante si, non contents d'offrir à Dieu d'ardentes prières, notamment en participant pieusement, même chaque jour s'il est possible, au Sacrifice eucharistique, non contents de nous efforcer, par les devoirs de la charité chrétienne, de soulager les infortunes de tant d'indigents, nous préférons aux intérêts passagers du monde les biens impérissables, si nous maîtrisons ce corps mortel par la pénitence volontaire en lui refusant les plaisirs défendus, en le traitant même avec sévérité et austérité; si enfin nous acceptons humblement, comme de la main de Dieu, les travaux et souffrances de la vie présente. Ainsi, selon l'Apôtre, nous compléterons ce qui manque à la passion du Christ dans notre chair pour son Corps qui est l'Eglise (213).

Tandis que Nous écrivons, Nous avons sous les yeux la multitude, hélas ! presque infinie, des malheureux sur qui Nous pleurons douloureusement: les infirmes, les pauvres, les mutilés et tant de gens qu'à cause de leurs propres souffrances ou de celles des leurs il n'est pas rare de voir s'épuiser jusqu'à mourir. Nous invitons donc paternellement tous ceux qui, pour quelque motif que ce soit, se trouvent dans la tristesse et l'angoisse à regarder le ciel avec confiance et à offrir leurs peines à Celui qui, un jour, leur accordera en retour une abondante récompense. Que tous se souviennent que leur souffrance n'est point vaine, mais qu'elle leur sera très avantageuse à eux-mêmes et à l'Eglise si, les regards tournés vers le but, ils la supportent avec patience. A réaliser efficacement ce dessein concourt très particulièrement l'offrande quotidienne de soi-même à Dieu, telle que la pratiquent les membres de la pieuse association appelée Apostolat de la Prière, association que Nous avons à cœur de recommander spécialement ici comme très agréable à Dieu.

Si à toute époque nous devons associer nos souffrances à celles du divin Rédempteur pour procurer le salut des âmes, que tous aujourd'hui plus que jamais s'en fassent un devoir, tandis que la gigantesque conflagration de la guerre embrase la terre presque entière et engendre tant de morts, tant de misères, tant de détresses; que tous aujourd'hui se fassent un devoir de renoncer aux vices, aux séductions du monde, aux plaisirs effrénés du corps, ainsi qu'à la vanité et à la futilité des biens de la terre, qui ne servent de rien pour la formation chrétienne de l'esprit, de rien pour la conquête du ciel. Nous devons bien plutôt graver en nos intelligences les paroles si autorisées de notre immortel Prédécesseur, Léon le Grand, quand il affirmait que par le Baptême nous étions devenus la chair du Crucifié (214), et la splendide prière de saint Ambroise: " Porte-moi, ô Christ, sur la Croix, qui est le salut des égarés, en laquelle seule se trouvent le repos de ceux qui sont fatigués et la vie de ceux qui meurent. " (215)

Avant de terminer, Nous ne pouvons Nous retenir d'exhorter à nouveau tous les chrétiens à chérir leur Mère la sainte Eglise d'un amour empressé et actif. Pour sa sécurité et son développement de plus en plus heureux, offrons chaque jour au Père Eternel nos prières, nos travaux et nos angoisses, si vraiment nous avons à cœur le salut de l'universelle famille humaine rachetée par le sang divin. Et tandis que le ciel s'assombrit de nuages chargés d'éclairs, et que de grands périls menacent la communauté humaine tout entière et l'Eglise elle-même, confions-nous, ainsi que tous nos intérêts, au Père des miséricordes, en lui adressant cette prière: " Abaissez. vos regards, nous vous en prions, Seigneur, sur votre famille pour laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas hésité à se livrer aux mains des impies et à subir le supplice de la Croix. " (216)

Puisse la Vierge Mère de Dieu, Vénérables Frères, réaliser Nos vœux qui sont assurément aussi les vôtres, et nous obtenir à tous le véritable amour envers l'Eglise ! Puisse nous exaucer la Vierge Mère, dont l'âme très sainte fut, plus que toutes les autres créatures de Dieu réunies, remplie du divin Esprit de Jésus-Christ; elle qui accepta " à la place de la nature humaine tout entière " qu"' un mariage spirituel unît le Fils de Dieu et la nature humaine " (217).

Ce fut elle qui, par un enfantement admirable, donna le jour au Christ Notre-Seigneur, source de toute vie céleste et déjà revêtu en son sein virginal de la dignité de Chef de l'Eglise; ce fut elle qui le présenta nouveau-né aux premiers d'entre les Juifs et les païens qui étaient venus l'adorer comme Prophète, Roi et Prêtre. En outre, son Fils unique, cédant à ses maternelles prières, à Cana de Galilée, opéra le miracle merveilleux par lequel ses disciples crurent en lui (218). Ce fut elle qui, exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, toujours très étroitement unie à son Fils, le présenta sur le Golgotha au Père Eternel, en y joignant l'holocauste de ses droits et de son amour de mère, comme une nouvelle Eve, pour tous les fils d'Adam qui portent la souillure du péché originel; ainsi celle qui, corporellement, était la mère de notre Chef, devint spirituellement la mère de tous ses membres, par un nouveau titre de souffrance et de gloire. Ce fut elle qui obtint par ses prières très puissantes que l'Esprit du divin Rédempteur, déjà donné sur la Croix, fût communiqué le jour de la Pentecôte en dons miraculeux à l'Église qui venait de naître. Ce fut elle enfin qui, en supportant ses immenses douleurs d'une âme pleine de force et de confiance, plus que tous les chrétiens, vraie Reine des martyrs, compléta ce qui manquait aux souffrances du Christ... pour son Corps qui est l'Eglise (219); elle qui entoura le Corps mystique du Christ, né du Cœur percé de notre Sauveur (220), de la même vigilance maternelle et du même amour empressé avec lesquels elle avait réchauffé et nourri de son lait l'Enfant Jésus de la Crèche.

Supplions donc la très sainte Mère de tous les membres du Christ (221), au Cœur immaculé de laquelle Nous avons consacré avec confiance tous les hommes et qui maintenant au ciel resplendit dans la gloire de son corps et de son âme et règne avec son Fils, de multiplier ses instances auprès de lui, pour que les plus abondants ruisseaux de grâces découlent sans interruption de la Tête dans tous les membres du Corps mystique et que son patronage très efficace protège l'Eglise

aujourd'hui comme jadis et lui obtienne enfin de Dieu, ainsi qu'à l'universelle communauté humaine, des temps plus tranquilles.

Fort de cet espoir d'En Haut, comme gage des grâces célestes et témoignage de Notre particulière bienveillance, Nous accordons de tout Notre cœur, à chacun d'entre vous, Vénérables Frères, et aux troupeaux confiés à vos soins, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près St-Pierre, en la fête des saints Apôtres Pierre et Paul, le 29 juin de l'an 1943, le cinquième de Notre Pontificat.

NOTES

(1) Cf. *Col*. I, 24.

(2) *Actes* XX, 28.

(3) Cf. S. PIERRE, I Epître, IV, 13.

(4) Cf. *Eph*. II, 21-22 ; S. PIERRE, I Epître, II, 5.

(5) Concile du Vatican, sess. III : Const. *De fide cath*., ch. 4. Denzinger n. 1796.

(6) *Rom*. V, 20.

(7). Cf. S. PIERRE, II Epître, I, 4.

(8) *Eph*. II, 3.

(9) S. JEAN III, 16.

(10) S. JEAN I, 12.

(11) Cf. Conc. du Vatican : Const. *de Eccl.*, prol. Denzinger n. 1821.

(12) Cf. Concile du Vatican : Const. *de fid. cath*., cap. 1. Denzinger n. 1782.

(13) *Col*. I, 18.

(14) *Rom*. XII, 5.

(15) Léon XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 710. Cf. SVS n. 605.

(16) *Rom*. XII, 4-5.

(17) I *Cor*. XII, 13.

(18) Cf. *Eph*. IV, 5.

(19) S. MATTH. XVIII, 17.

(20) Cf. S. MATTH. IX, 11 ; S. MARC II, 16 ; S. LUC XV, 2.

(21) S. AUGUSTIN, Epist. CLVII, 3, 22. PL 33, 686.

(22) S. AUGUSTIN, Sermo CXXXVII, 1. PL 38, 754.

(23). LÉON XIII, Lettre encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897. ASS XXIX (1897) 649. Cf. SVS n. 9.

(24) Cf S. JEAN XVII, 18.

(25) Cf. S. MATTH. XVI, 18-19.

(26) Cf. S. JEAN XV, 15 ; XVII, 8 et 14.

(27) Cf. S. JEAN III, 5.

(28) Cf. *Gen*. III, 20.

(29) S. AMBROISE, In Lucam II, 87. PL 15, 1585.

(30) Cf. S. MATTH. XV, 24.

(31) Cf. S. THOMAS, Somme théol. I-II, q. 103, art. 3 ad 2.

(32) Cf. *Eph*. II, 15.

(33) Cf. *Col*. II, 14.

(34) Cf. S. MATTH. XXVI, 28, et I Cor. XI, 25.

(35) S. LÉON LE GRAND, Sermo LXVIII, 3, PL 54, 374.

(36) Cf. S. JÉRÔME et S. AUGUSTIN, Epist. CXII, 14 et CXVI, 16. PL 22, 924 et 943; S. THOMAS, Somme théol. I-II, q. 103, art. 3 ad 2; art. 4 ad 1; Concile de Florence: Décret *pro Iacobitis*, MANSI XXXI, 1738. Denzinger n. 712.

(37) Cf. II *Cor*. III, 6.

(38) S. THOMAS, Somme théol. III, q. 42, art. 1.

(39) Cf. S. AUGUSTIN, *De gratia Christi et peccato originali*, XXV, 29. PL 44, 400.

(40) Cf. *Eph*. II, 14-16.

(41) Cf. *Actes* II, 1-4.

(42) Cf. S. LUC III, 22 ; S. MARC I, 10.

(43) *Col*. I, 18.

(44) Cf. *Eph*. IV, 16 ; *Col*. II, 19.

(45) *Col*. I, 15.

(46) *Col*. I, 18; Apoc. I, 5.

(47) I *Tim*. II, 5.

(48) Cf. S. JEAN XII, 32.

(49) Cf. S. CYRILLE d'Alexandrie, Comm. in Joannem, I, 4. PG 73, 69 ; S. THOMAS, Somme théol. I, q. 20. art. 4 ad 1.

(50) S. AMBROISE, *Hexaem.*, VI, 55. PL 14, 265.

(51) Cf. S. AUGUSTIN, *De Agone christiano*, XX, 22. PL 40, 301.

(52) Cf. S. THOMAS, Somme théol. I, q. 22, art. 1-4.

(53) Cf. S. JEAN, X, 1-18 ; S. PIERRE, I Epître, V, 1-5.

(54). Cf. S. JEAN, VI, 64.

(55) *Proverbes* XXI, 1.

(56) S. PIERRE, I Epître, II, 25.

(57) Cf. Actes VIII, 26 ; IX, 1-19 ; X, 1-7 ; XII, 3-10.

(58) *Phil*. IV, 7.

(59) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 725. Cf. SVS n. 630.

(60). S. LUC XII, 32.

(61). BONIFACE VIII, Bulle *Unam sanctam* du 18 novembre 1302. Cf. Corp. Iur. Can., Extr. comm., I, 8, 1. Denzinger n. 468.

(62). S. GRÉGOIRE LE GRAND, Moralia, XIV, 35, 43. PL 75, 1062.

(63). Cf. Concile du Vatican : Const. *de Eccl*., sess. IV, ch. 3. Denzinger n. 1828.

(64). Cf. Code de Droit Canon, c. 329, 1.

(65). I Paral. XVI, 22 ; Ps. CIV, 15.

(66). Cf. S. PIERRE, I Epître, V, 3.

(67). I *Tim*. VI, 20.

(68). Cf. S. GRÉGOIRE LE GRAND, Ep. *ad Eulog*., 30. PL 77, 933.

(69). I *Cor*. XII, 21.

(70). S. JEAN XV, 5.

(71). Cf. *Eph*. IV, 16 ; Col. II, 19.

(72) S. THOMAS, Comm. in *ep. ad Eph*., cap. I, lect. 8; *Hebr*. II, 16-17.

(73) *Phil*. II, 7.

(74) S. PIERRE, II Epître, I, 4.

(75) *Rom*. VIII, 29. (76) *Col*. III, 10.

(76) *Col*. III, 10.

(77) S. JEAN, I Epître, III, 2.

(78) *Col*. I, 19.

(79) S. JEAN, XVII, 2.

(80) *Col*. II, 3.

(81) Cf. S. JEAN I, 14-16.

(82) S. JEAN I, 18.

(83) S. JEAN III, 2.

(84) S. JEAN XVIII, 37.

(85) S. JEAN VI, 69.

(86) Cf. S. AUGUSTIN, *De cons. evang.*, I, 35, 54. PL 34, 1070.

(87) *Hebr*. XII, 2.

(88) Cf. S. CYRILLE d'Alexandrie, Ep. 55 de Symb. PG 77, 293.

(89) S. JEAN XV, 5.

(90) Cf. S. THOMAS, Somme théol. III, q. 64. art. 3.

(91) *Eph*. IV, 7.

(92) *Eph*. IV, 16 ; cf. *Col*. II, 19.

(93) Cf. S. ROBERT BELLARMIN, *De Rom. Pont.*, I, 9 ; De Concil., II, 19.

(94) I *Cor*. XII, 12.

(95) *Actes* IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14.

(96) Cf. S. GRÉGOIRE de Nysse, *De vita Moysis*. PG 44, 385.

(97) S. AUGUSTIN, Sermo CCCLIV, 1. PL 39, 1563.

(98) Cf. S. JEAN XVII, 18; XX, 21.

(99) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Sapientiae christianae* du 10 janvier 1890. ASS XXII (1889-1890) 392 ; Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 710. Cf. SVS n. 875 et n. 605.

(100) *Rom*. VIII, 9; *Gal*. IV, 6. Cf. II *Cor*. III, 17.

(101) Cf. S. JEAN XX, 22.

(102) Cf. S. JEAN III, 34.

(103) Cf. *Eph*. I, 8; IV, 7.

(104) Cf. *Rom*. VIII, 14-17; *Gal*. IV, 6-7.

(105) II *Cor*. III, 18.

(106) LÉON XIII, Lettre encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897. ASS XXIX (1897) 650. Cf. SVS n. 11.

(107) *Gal*. II, 20.

(108) Cf. S. AMBROISE, *De Elia et jejunio* 10, 36-37. PL 14, 710; In Psalm. CXVIII, Sermo 20, 2. PL 15, 1483.

(109) *Eph*. V, 23.

(110) S. JEAN IV, 42.

(111) I *Tim*. IV, 10.

(112) Actes XX, 28.

(113) S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* LXXXV, 5. PL 37, 1085.

(114) CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* VII, 2. PG 9. 413.

(115) I *Cor*. III, 22-23 ; PIE XI, Lettre encyclique *Divini Redemptoris* du 19 mars 1937. AAS XXIX (1937) 80.

(116) S. THOMAS, *De Veritate*, q. 29, art. 4, c.

(117) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890. ASS XXII (1889-1890) 392. Cf. SVS n. 875.

(118) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 724. Cf. SVS n. 637.

(119) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 710. Cf. SVS n. 605.

(120) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896. ASS XXVIII (1895-1896) 710. Cf. SVS n. 606.

(121) LÉON XIII, ibidem, p. 710. Cf. SVS n. 606.

(122) S. THOMAS, *De veritate*, q. 29, art. 4 ad 3.

(123) Cf. Concile du Vatican, sess. IV : Const. dogm. *de Eccl.*, prol. Denzinger n. 1821.

(124) *Col*. I, 13.

(125) Cf Concile du Vatican, sess. III : Const. *de fide cath.*, ch. 3. Denzinger n, 1790.

(126) *Phil*. II, 8.

(127) S. JEAN XX, 22.

(128) S. JEAN XX, 21.

(129) S. LUC X, 16.

(130) Cf. Concile du Vatican, sess. III : Const. *de fide cath.*, ch. 3. Denzinger n. 1794.

(131) S. MATTH. VI, 12.

(132) S. LÉON LE GRAND, Sermo XXI, 3. PL 54, 192-193.

(133) Cf. S. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 21, 8. PL 42, 392.

(134) Cf *Eph*. V, 22-23 ; S. JEAN XV, 1-5 ; Eph. IV, 16.

(135) *Col*. I, 18.

(136) S. AUGUSTIN, Enarr. in Ps. XVII, 51, et XC, II, 1. PL 36, 154 et 37, 1159.

(137) Cf. S. JEAN XVII, 21-23.

(138) Cf. *Apoc*. V, 12-13.

(139) Cf. S. JEAN XIV, 16 et 26.

(140) *Eph*. IV, 5.

(141) Cf. S. JEAN XVII, 3.

(142) S. JEAN, I Epître, IV, 15.

(143) II *Cor*. IV, 13.

(144) *Gal*. II, 20.

(145) *Eph*. III, 17.

(146) *Hebr*. XII, 2.

(147) *Tit*. II, 13.

(148) Cf. *Hebr*. XIII, 14.

(149) *Eph*. IV, 4.

(150) Cf. *Col*. I, 27.

(151) S. JEAN, I Epître, IV, 16.

(152) S. JEAN XIV, 23.

(153) S. JEAN XV, 9-10.

(154) S. JEAN, I Epître, IV, 20-21.

(155) *Rom*. XII, 5.

(156) I *Cor*. XII, 25.

(157) MAXIME de Turin, Sermo XXIX. PL 57, 594.

(158) Cf. S. THOMAS, Comm. in *Ep. ad Eph.*, cap. II, lect. 5.

(159) *Rom*. VIII, 9-10.

(160) Cf. S. THOMAS, Comm. in *Ep. ad Eph*., cap. 1, lect. 8.

(161) Cf. S. THOMAS, Somme théol. I, q. 43, art. 3.

(162) Concile du Vatican, sess. III : Const. *de fide cath.*, ch. 4. Denzinger n. 1795.

(163) LÉON XIII, Lettre encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897. ASS XXIX (1897) 653. Cf. SVS n. 17.

(164) MALACHIE I, 11.

(165) Cf. Didachè IX, 4. Cf. BILLMEYER, Die apostolischen Vater, 1924, p. 6.

(166) *Rom*. VIII, 35.

(167) Cf. *Eph*. V, 22-23.

(168) Ps. LXXXIII, 12.

(169) S. AMBROISE, Expos. Evang. sec. Lucam IV, 49. PL 15, 1626.

(170) *Gal*. II, 20.

(171) I *Cor*. XV, 10.

(172) Cf. S. THOMAS, Somme théol. II-II, q. 83, art. 5 et 6.

(173) I *Tim*. II, 5.

(174) Cf. S. THOMAS, *De Veritate*, q. 29, art. 4, c.

(175) S. JEAN XIV, 14.

(176) *Apoc*. V, 13.

(177) *Ps*. CXXXVI, 5-6.

(178) *Eph*. II, 20 ; S. PIERRE, I Epître, II, 6.

(179) Cf. II *Cor*. XI, 14.

(180) Cf. II *Cor*. X, 5.

(181) Cf. *Hebr*. XIII, 17.

(182) I *Cor*. XII, 22-23.

(183) Cf. Décret du Saint-Office du 2 déc. 1940. AAS XXXII (1940) 553.

(184) *Gen*. IV, 10.

(185) Cf. *Rom*. XII, 5 ; I Cor. XII, 25.

(186) I *Cor*. XII, 26.

(187) Cf. S. LUC X, 33-37.

(188) Cf. S. LUC VI, 27-35 ; S. MATTH. V, 44-48.

(189) *Eph*. III, 18.

(190) Cf. S. LUC XXII, 32.

(191) Cf. S. JEAN XVII, 9-19.

(192) Cf. S. JEAN XVII, 20-23.

(193) S. MATTH. IX, 38 ; S. LUC X, 2.

(194) S. JEAN XVII, 21.

(195) PIE XII, Lettre encyclique *Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939. AAS XXXI (1939) 419 ; S. JEAN X, 10.

(196) S. IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, IV, 33, 7. PG 7, 1076.

(197) Cf. PIE IX, *Iam vos omnes*, 13 sept. 1868. Act. Conc. Vat., CL VII, 10.

(198) Cf. S. GÉLASE I, Epist. XIV. PL 59, 89.

(199) Cf. S. AUGUSTIN, In Ioann. Ev. tract., XXVI, 2. PL 30, 1607.

(200) Cf. S. AUGUSTIN, In Joann. Ev. tract., XXVI, 2. PL 30, 1607.

(201) *Hebr*. XI, 6.

(202) Concile du Vatican: Const. *de fide cath*., sess. III, ch. 3. Denzinger n. 1790.

(203) Cf. LÉON XIII, Lettre encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885. ASS XVIII (1885) 174-175; Code de Droit Canon, c. 1351.

(204) Cf. S. AUGUSTIN, loc. cit.

(205) ISAÏE XXXII, 17.

(206) I *Tim*. II, 2.

(207) Cf. Sagesse VI, 23.

(208) Sagesse VI, 4-10.

(209) S. JEAN XIII, 1.

(210) Actes XX, 28.

(211) *Rom*. VI, 5.

(212) II *Tim*. II, 11.

(213) *Col*. I, 24.

(214) Cf. S. LÉON LE GRAND, Sermo LXIII, 6 ; Sermo LXVI, 3 PL 54, 357 et 366.

(215) S. AMBROISE, In Ps. CXVIII, XXII, 30. PL 15, 1521.

(216) Office de la Semaine Sainte.

(217) S. THOMAS, Somme théol. III, q. 30, art. 1.

(218) S. JEAN II, 11.

(219) *Col*. I, 24.

(220) Cf. Office de la fête du Sacré-Cœur, hymne des Vêpres.

(221) Cf. PIE X, Lettre encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904. ASS XXXVI (1903-1904) 453.

DIVINO AFFLANTE SPIRITU

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PIE XII

SUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

A nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques, evêques et autres Ordinaires en paix et communion avec le Siège apostolique, ainsi qu'à tout le clergé et aux fidèles de l'univers catholique

Vénérables Frères et chers Fils, Salut et Bénédiction Apostolique

1. Sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, les écrivains sacrés ont composé les livres que Dieu dans sa paternelle bonté a voulu donner au genre humain " pour enseigner, convaincre, corriger, former à la justice, en vue de rendre l'homme de Dieu parfait, apte à toute bonne œuvre " (II *Tim*. III, l6 sq.). Ce trésor, qui lui est venu du ciel, l'Eglise le tient comme la source la plus précieuse et une règle divine de la doctrine de la foi et des mœurs. Il n'est donc pas étonnant qu'elle l'ait gardé avec le plus grand soin tel qu'elle l'a reçu intact des mains des apôtres ; qu'elle l'ait défendu contre toute interprétation fausse et perverse ; qu'elle l'ait employé avec zèle dans sa tâche de procurer aux âmes le salut éternel, comme d'innombrables documents de toute époque l'attestent clairement.

2. Mais parce que, dans les temps modernes, la divine origine des Saintes Ecritures et leur interprétation correcte ont été particulièrement mises en question, l'Eglise s'est appliquée à les défendre et à les protéger avec encore plus d'ardeur et de soin. Aussi le saint Concile de Trente, dans un décret solennel, a-t-il déjà déclaré, au sujet de la Bible, qu'on devait en reconnaître " comme sacrés et canoniques les livres entiers, avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et tels qu'ils sont contenus dans l'ancienne édition de la Vulgate latine " (*Sessio* IV décret. I ; Ench. Bibl. n. 45).

3. Puis, de notre temps, le Concile du Vatican, voulant réprouver de fausses doctrines sur l'inspiration, a déclaré que l'Eglise tient les Livres Saints pour sacrés et canoniques, " non parce que, œuvre de la seule industrie humaine, ils auraient été approuvés ensuite par son autorité, ni pour cette seule raison qu'ils contiendraient la vérité sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Eglise " (*Sessio* III cap. II, Ench. Bibl. n. 62).

4. Plus récemment cependant, en dépit de cette solennelle définition de la doctrine catholique, qui revendique pour ces " livres entiers, avec toutes leurs parties ", une autorité divine les préservant de toute erreur, quelques écrivains catholiques n'ont pas craint de restreindre la vérité de l'Ecriture Sainte aux seules matières de la foi et des mœurs, regardant le reste, au domaine de la physique ou de l'histoire, comme " choses dites en passant " et n'ayant - ainsi qu'ils le prétendirent - aucune connexion avec la foi. Mais Notre Prédécesseur Léon XIII, d'immortelle mémoire, dans son Encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, a confondu à bon droit ces erreurs et réglé l'étude des Livres Divins par des instructions et des directives très sages.

5. Puisqu'il convient de célébrer le cinquantième anniversaire de la publication de cette Encyclique, considérée comme la loi fondamentale des études bibliques, après avoir affirmé dès le commencement de Notre Pontificat Notre intérêt pour les sciences sacrées (*Sermo ad alumnos Seminariorum... in Urbe* [24 juin 1939] ; Acta Ap. Sedis, XXXI [1939], p. 245-251), Nous avons jugé très opportun, d'une part, de rappeler et de confirmer ce que Notre Prédécesseur a établi dans sa sagesse et ce que ses Successeurs ont ajouté pour affermir et parfaire son œuvre ; d'autre part, d'indiquer ce que les temps présents semblent postuler, afin de stimuler de plus en plus à une entreprise aussi nécessaire et aussi louable tous les fils de l'Eglise qui s'adonnent à ces études.

6. Le premier et principal soin de Léon XIII fut d'exposer la doctrine de la vérité des Livres Saints et de la venger des attaques lancées contre elle. Il proclama donc avec insistance qu'il n'y a absolument aucune erreur quand l'hagiographe, traitant des choses de la nature, "a suivi ce qui apparaît aux sens", comme dit le Docteur angélique (cf. *Ia*, q. LXX, art. 1 ad 3), parlant " ou par une sorte de métaphore, ou comme le comportait le langage usité à cette époque ; il en est encore ainsi aujourd'hui, sur beaucoup de points, dans la vie quotidienne, même parmi les hommes les plus savants ". En effet, " les écrivains sacrés ou, plus véritablement - ce sont les paroles mêmes de saint Augustin (*De Gen. ad litt*. II, IX, 20 ; P. L., XXXIV, col. 270 s. ; C. S. E. L. XXVIII [Sectio III, pars II], p. 46), - l'Esprit de Dieu, qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces vérités concernant la constitution intime des objets visibles, parce qu'elles ne devaient

leur servir de rien pour leur salut " (LEONIS XIII Acta, XIII, p. 355 ; Ench. Bibl. n. 106) ; principe qu'il " sera permis d'appliquer aux sciences du même genre et notamment à l'histoire ", en réfutant " de la même manière les objections fallacieuses des adversaires " et en défendant " la vérité historique de l'Ecriture Sainte contre leurs attaques " (cf. BENOÎT XV, Encyclique *Spiritus Paraclitus*, Acta Ap. Sedis, XII [1920], p. 396 ; Ench. Bibl. n. 471).

Il ne faut pas, en outre, imputer une erreur à l'auteur sacré " là où des copistes, en exécutant leur travail, ont laissé échapper quelque inexactitude ", ou " lorsque le sens véritable de quelque passage demeure douteux ". Enfin, il serait absolument funeste " soit de limiter l'inspiration à quelques parties seulement de la Sainte Ecriture, soit d'accorder que l'écrivain sacré lui-même s'est trompé ", puisque l'inspiration divine " non seulement par elle-même exclut toute erreur, mais encore l'exclut et y répugne aussi nécessairement que nécessairement Dieu, souveraine vérité, ne peut être l'auteur d'aucune erreur. Telle est la foi antique et constante de l'Eglise " (LEONIS XIII Acta, XIII, p. 357 sq. ; Ench. Bibl. n. 109 sq.).

7. Cette doctrine, que Notre Prédécesseur Léon XIII a exposée avec tant de force, Nous la proposons aussi avec Notre autorité et Nous insistons pour qu'elle soit religieusement tenue par tous. Nous statuons aussi qu'on doit se conformer, aujourd'hui encore, avec la même application aux conseils et aux encouragements qu'il a donnés, pour son temps, avec une si grande sagesse. En effet, comme de nouvelles et graves difficultés et problèmes avaient surgi, soit en raison des préjugés du rationalisme, qui s'était insinué partout, soit surtout à la suite des fouilles et des explorations de monuments très anciens, effectuées en maintes régions de l'Orient, afin de rendre plus sûrement et plus abondamment accessible, pour l'utilité du troupeau du Seigneur, cette source insigne de la révélation catholique, et aussi afin de ne pas la laisser violer en aucun point, Notre Prédécesseur, poussé par la sollicitude de la charge apostolique, souhaita et voulut " que plusieurs entreprennent, comme il convient, la défense des Saintes Lettres et s'y attachent avec constance ; et que, surtout, ceux qui ont été appelés par la grâce de Dieu dans les Ordres sacrés mettent de jour en jour un plus grand soin et un plus grand zèle à lire, à méditer et à expliquer les Ecritures, rien n'étant plus conforme à leur état " (cf. LEONIS XIII Acta, XIII, p. 328 ; Ench. Bibl. n. 67 sq.).

8. C'est pourquoi le même Pontife loua et approuva l'Ecole pour les études bibliques, fondée à Jérusalem, au couvent de Saint-Etienne, par les soins du Maître général de l'Ordre sacré des Prêcheurs ; Ecole grâce à laquelle, disait-il, " la science biblique a reçu des avantages sérieux et dont elle en attend de plus grands encore " (Lettre apost. *Hierosolymae in coenobio*, 17 septembre 1892. LEONIS XIII Acta, XII, p. 239-241, v. p. 240). Puis, dans la dernière année de sa vie, il trouva un nouveau moyen pour rendre chaque jour plus parfaites ces études tant recommandées par son Encyclique *Providentissimus Deus* et pour les faire progresser le plus sûrement possible. En effet, par la Lettre apostolique *Vigilantiae* du 30 octobre 1902, il institua un Conseil ou Commission, composé d'hommes compétents, " dont la fonction devait être de diriger tous leurs soins et tous leurs efforts à ce que les divines Ecritures trouvent partout, chez nos exégètes, cette interprétation plus critique que notre temps réclame, et qu'elles soient préservées non seulement de tout souffle d'erreur, mais encore de toute témérité d'opinions " (cf. LEONIS XIII Acta, XXII, p. 232 sq. ; Ench. Bibl. n. 130-141 ; v. n. 130, 132). Ce Conseil, Nous l'avons, Nous aussi, confirmé et accru, suivant l'exemple de Nos Prédécesseurs, usant de son ministère, comme il avait été fait plusieurs fois auparavant, pour rappeler aux interprètes des Livres Sacrés les saintes lois de l'exégèse catholique, que les saints Pères, les Docteurs de l'Eglise et les Souverains Pontifes eux-mêmes ont transmises. (Lettre de la Commission pontificale des études bibliques aux archevêques et évêques d'Italie, 20 août 1941 ; Acta Ap. Sedis, XXXIII [1941], p. 465-472.)

9. Ici il ne semble pas hors de propos de rappeler avec reconnaissance les contributions de Nos Prédécesseurs au même but, du moins les plus importantes et les plus utiles ; contributions que nous dirions volontiers les compléments ou les fruits de l'heureuse initiative de Léon XIII.

Tout d'abord Pie X, " voulant procurer un moyen certain de préparer en abondance des maîtres recommandables par la profondeur et l'intégrité de leur doctrine, qui se consacreraient dans les écoles catholiques à l'interprétation des Livres Saints..., institua les grades académiques de licencié et de docteur dans la science de l'Ecriture Sainte... à conférer par la Commission biblique " (Lettre apost. *Scripturae Sanctae*, 23 février 1904 ; PII X Acta, 1, p. 176-179 ; Ench. Bibl. n. 142-150 ; v. n. 143-144). Il porta ensuite une loi " sur les règles qui doivent présider à l'enseignement de l'Ecriture Sainte dans les Grands Séminaires ", visant à ce que les séminaristes " non seulement eussent une pleine notion et compréhension de la portée, de la valeur et de la doctrine des Livres Saints, mais encore pussent, avec une science saine, se livrer au ministère de la parole sacrée et défendre... contre les attaques les livres écrits sous l'inspiration divine " (cf. Lettre apost. *Quoniam in re biblica*, 27 mars 1906 ; PII X Acta, III, p. 72-76 ; Ench. Bibl. n. 155-173 ; v. n. 155). Enfin Pie X voulut " qu'il y eut dans la ville de Rome un centre de hautes études relatives aux Livres Saints, afin de développer le plus efficacement possible, selon l'esprit de l'Eglise catholique, la science biblique et toutes les études annexes ", Il fonda donc l'Institut Biblique Pontifical, à confier aux soins de l'illustre Compagnie de Jésus ; il statua qu'il serait " pourvu de cours supérieurs et de toutes les ressources de l'érudition biblique " et lui donna lui-même des lois et un règlement, affirmant qu'il voulait réaliser en cela " le projet salutaire et fécond " de Léon XIII. (Lettre apost. *Vinea electa*, 7 mai 1909 ; Acta Ap. Sedis, I [1909], p. 447-449 ; Ench. Bibl. n. 293-306 ; v. n. 296 et 294.)

10. Tout cela enfin fut achevé par Notre dernier Prédécesseur, Pie XI, d'heureuse mémoire, quand il décréta, entre autres, que nul ne serait admis " à professer l'enseignement des Saintes Ecritures dans les Séminaires s'il n'avait pas obtenu légitimement, après avoir suivi des cours spéciaux de science scripturaire, les grades académiques devant la Commission ou l'Institut Biblique ". A ces grades il voulut que fussent reconnus les mêmes droits et les mêmes effets qu'aux grades dûment conférés en théologie et en droit canonique ; il établit en outre qu'à personne ne devrait être conféré " un bénéfice comportant canoniquement la charge d'expliquer au peuple la Sainte Ecriture s'il ne possédait, en plus des autres qualités, la licence ou le doctorat en science biblique ".

11. Il invitait en même temps les Supérieurs généraux des Ordres religieux et des Congrégations religieuses, ainsi que les évêques du monde catholique, à envoyer les plus aptes parmi leurs sujets fréquenter les cours de l'Institut Biblique et y conquérir les grades académiques. De plus, il confirmait ses exhortations par l'exemple, en constituant généreusement, à cet effet, des revenus annuels. (Cf. Motu proprio *Bibliorum scientiam*. 27 avril 1924 ; Acta Ap. Sedis, XVI [1924], p. 180-182 ; Ench. Bibl. n. 518-525.)

12. Enfin, après que Pie X eut favorisé et approuvé en 1907 " la tâche confiée aux religieux Bénédictins de préparer, par leurs investigations et leurs études, les éléments nécessaires à une nouvelle édition de la traduction latine des Ecritures, connue sous le nom de Vulgate " (Lettre au Rev.me D. Aidan Gasquet, 3 déc. 1907 ; PII X Acta, IV, p. 117-119 ; Ench. Bibl. n. 285 sq.), Pie XI, voulant établir sur des bases plus solides et plus sûres cette " entreprise laborieuse et ardue " qui exige beaucoup de temps et de grandes dépenses, et dont la très grande utilité était manifestée par les excellents volumes déjà parus, éleva depuis ses fondements le monastère romain de Saint-Jérôme et le dota largement d'une bibliothèque et de tous les autres moyens de travail. (Const. Apost. *Inter praecipuas*, 15 juin 1933 ; Acta Ap. Sedis, XXVI [1934], p. 85-87.)

13. Nous ne pouvons pas non plus passer sous silence le soin avec lequel Nos Prédécesseurs, quand l'occasion s'en présentait, ont recommandé l'étude ou la prédication des Saintes Ecritures, comme aussi leur pieuse lecture et leur méditation. Pie X, en effet, approuva chaleureusement la Société de Saint-Jérôme, qui s'applique à recommander aux fidèles la si louable coutume de lire et de méditer les saints Evangiles et à rendre, par tous les moyens, cette pratique plus facile. Il l'exhorta à persévérer avec ardeur dans cette entreprise en déclarant que " c'était là chose utile entre toutes, qui répondait très bien aux besoins du temps ", puisque cela ne contribue pas peu à " dissiper ce préjugé selon lequel l'Eglise voit de mauvais œil et entrave la lecture de l'Ecriture Sainte en langue vulgaire " (Lettre à l'Eme card. Casseta, *Qui piam*, 21 janv. 1907 ; PII X Acta, IV, p. 23-25).

14. A l'occasion du XVe centenaire de la mort de saint Jérôme, le plus grand des Docteurs dans l'interprétation des Saintes Lettres, Benoît XV, après avoir très religieusement rappelé les instructions et les exemples du saint Docteur, ainsi que les principes et les règles donnés par Léon XIII et par lui-même, et après d'autres recommandations des plus opportunes dans cette matière, qui ne doivent jamais être oubliées, exhorta " tous les enfants de l'Eglise, et principalement les clercs, au respect en même temps qu'à la lecture pieuse et à la méditation assidue de la Sainte Ecriture " ; il les engagea à " chercher dans ces pages la nourriture qui alimente la vie spirituelle et la fait avancer dans la voie de la perfection ", rappelant que " l'Ecriture sert principalement à sanctifier et féconder le ministère de la parole divine ". Enfin, Benoît XV loua de nouveau l'œuvre de la Société établie sous le nom de Saint-Jérôme, par le soin de laquelle les Evangiles et les Actes des Apôtres sont répandus aussi largement que possible, " de manière que ces livres aient désormais leur place dans chaque famille chrétienne et que chacun prenne l'habitude de les lire et méditer chaque jour " (Encyclique *Spiritus Paraclitus*, 15 sept. 1920 ; Acta Ap. Sedis, XII [1920], p. 385-422 ; Ench. Bibl. n. 457-508 ; v. n. 457, 495, 497, 491).

15. Mais ce n'est pas seulement grâce à ces entreprises, à ces préceptes, à ces encouragements de Nos Prédécesseurs, que la science des Saintes Ecritures et leur usage ont notablement progressé parmi les catholiques, c'est aussi, il est juste et agréable de le reconnaître, grâce aux efforts et aux travaux de tous ceux qui les secondèrent par leur zèle, en méditant, en étudiant, en écrivant, comme aussi en enseignant et en prêchant, en traduisant ou en propageant les Livres Saints. Déjà, en effet, de très nombreux professeurs d'Ecriture Sainte sont sortis des écoles de haut enseignement théologique et biblique, principalement de Notre Institut Biblique et il en sort chaque jour qui, animés d'un zèle ardent pour les Livres Saints, s'emploient à pénétrer le jeune clergé du même zèle généreux et se dévouent à lui communiquer la doctrine qu'ils ont reçue eux-mêmes. Nombre d'entre eux aussi, par leurs écrits, ont fait avancer et font avancer en différentes manières la science biblique, soit en publiant les textes sacrés selon la méthode critique, soit en les expliquant, en les illustrant, en les traduisant en langue vulgaire, soit en les proposant à la pieuse lecture et à la méditation des fidèles, soit enfin en cultivant et s'assimilant les sciences profanes utiles à l'interprétation de l'Ecriture.

16. Ces travaux et d'autres initiatives encore qui, de jour en jour, se répandent plus largement et s'affermissent, comme, par exemple, les Sociétés, Congrès et Semaines bibliques, les bibliothèques et les Associations pour la méditation de l'Evangile, Nous font concevoir une ferme espérance que le respect, l'usage, la science des Saintes Lettres se développeront de plus en plus pour le bien des âmes. Il en sera ainsi, pourvu que tous observent avec une fermeté, une ardeur et une confiance toujours plus grandes la méthode des études bibliques prescrite par Léon XIII,

développée et perfectionnée par ses Successeurs, confirmée et enrichie par Nous, seule méthode sûre et pleinement approuvée par l'expérience, sans se laisser décourager par les difficultés qui, ainsi qu'il arrive toujours dans la vie humaine, ne manqueront jamais à une œuvre aussi excellente.

17. Il n'y a personne qui ne soit à même de remarquer combien, au cours des cinquante dernières années, se sont modifiées les conditions des études bibliques et des disciplines auxiliaires. Ainsi, pour ne pas parler du reste, au temps où Notre Prédécesseur publiait son Encyclique *Providentissimus Deus*, c'est à peine si l'on avait commencé l'exploration de l'un ou de l'autre des sites de la Palestine au moyen de fouilles scientifiques. Maintenant les explorations de ce genre ont grandement augmenté en nombre, tandis qu'une méthode plus sévère et un art perfectionné par l'expérience nous fournissent des résultats plus nombreux et plus certains. Quelle lumière jaillit de ces recherches pour une intelligence plus exacte et plus pleine des Saints Livres, tous les spécialistes le savent, ainsi que tous ceux qui se livrent à ces études. L'importance de ces explorations est encore accrue par la fréquente découverte de monuments écrits, qui sont d'un grand secours pour la connaissance des langues, des littératures, des événements, des mœurs et des cultes les plus anciens. La découverte et l'étude des papyrus, aujourd'hui si développées, ne sont pas d'un moindre intérêt, car ils nous font mieux connaître la littérature ainsi que les institutions publiques et privées, surtout à l'époque de Notre Sauveur. En outre, d'anciens manuscrits des Livres Saints ont été découverts et publiés avec soin et sagacité ; l'exégèse des Pères de l'Eglise a été plus largement étudiée et plus profondément ; enfin la manière de raconter et d'écrire des anciens a été illustrée de nombreux exemples.

18. Toutes ces ressources, que notre âge a conquises, non sans un secret dessein de la Providence, invitent en quelque sorte les interprètes des Saintes Lettres et les engagent à user avec allégresse d'une si belle lumière pour scruter plus à fond les paroles divines, les commenter plus clairement, les exposer plus lumineusement. Que si, avec une suprême consolation, Nous voyons que ces mêmes exégètes ont déjà répondu avec empressement à cet appel et y répondent encore, ce n'est certes ni le dernier ni le moindre fruit de l'Encyclique *Providentissimus Deus*, par laquelle Notre Prédécesseur Léon XIII, comme pressentant cette floraison nouvelle de la science biblique, a invité au travail les exégètes catholiques et leur a tracé avec sagesse la voie et la méthode à suivre dans ce travail. Nous aussi, par la présente Encyclique, Nous désirons obtenir non seulement que ce travail soit continué avec persévérance et constance, mais qu'il devienne de jour en jour plus parfait et plus fécond, c'est pourquoi Nous Nous proposons de montrer à tous ce qui reste à faire et dans quelles dispositions l'exégète catholique doit s'adonner aujourd'hui à une tâche si importante et si sublime, voulant aussi donner aux ouvriers, qui travaillent avec zèle dans la vigne du Seigneur, de nouveaux stimulants et un nouvel élan.

19. A l'exégète catholique, qui se dispose au travail de comprendre et d'expliquer les Saintes Ecritures, déjà les Pères de l'Eglise, et surtout saint Augustin, recommandaient avec force l'étude des langues anciennes et le recours aux textes originaux. (Cf. p. ex. S. JÉRÔME, Praef. in IV Evang. ad Damasum ; P. L., XXIX, col. 526-527 ; S. AUGUSTIN, *De doctr. christ*. II, 16 ; P. L., XXXIV, col. 42-43.) Cependant, à cette époque, les conditions des lettres étaient telles que rares étaient ceux qui connaissaient même imparfaitement la langue hébraïque. Au moyen âge, tandis que la théologie scolastique était à son apogée, la connaissance de la langue grecque elle-même était depuis longtemps si affaiblie en Occident que même les plus grands Docteurs de ce temps, pour commenter les Livres Divins, ne se servaient que de la version latine de la Vulgate. De nos jours, au contraire, non seulement la langue grecque, rappelée en quelque sorte à une vie nouvelle dès le temps de la Renaissance, est familière à presque tous ceux qui cultivent l'antiquité et les lettres, mais aussi la connaissance de la langue hébraïque et des autres langues orientales est largement répandue parmi les hommes cultivés. Il y a maintenant tant de facilités pour apprendre ces langues que l'interprète de la Bible qui, en les négligeant, s'interdirait l'accès aux textes originaux ne pourrait échapper au reproche de légèreté et de nonchalance.

20. Il appartient, en effet, à l'exégète de chercher à saisir religieusement et avec le plus grand soin les moindres détails sortis de la plume de l'hagiographe sous l'inspiration de l'Esprit Divin, afin d'en pénétrer plus profondément et plus pleinement la pensée. Qu'il travaille donc avec diligence à s'assurer une maîtrise chaque jour plus grande des langues bibliques et orientales, et qu'il étaye son exégèse avec toutes les ressources que fournissent les différentes branches de la philologie. C'est cette maîtrise que saint Jérôme s'efforçait anxieusement d'acquérir suivant l'état des connaissances de son temps ; c'est à elle qu'aspirèrent avec un zèle infatigable, et non sans un réel profit, plusieurs des meilleurs exégètes des XVIe et XVIIe siècles, bien que la science des langues fût alors très inférieure à ce qu'elle est aujourd'hui. C'est en suivant la même méthode qu'il importe d'expliquer le texte primitif qui, écrit par l'auteur sacré lui-même, a plus d'autorité et plus de poids qu'aucune version, même la meilleure, ancienne ou moderne ; ce en quoi on réussira sans doute avec plus de facilité et de succès si l'on joint à la connaissance des langues une solide expérience de la critique textuelle.

21. Quelle importance il faut attribuer à une telle méthode critique, saint Augustin nous l'enseigne avec pertinence quand, parmi les préceptes à inculquer à qui étudie les Livres Saints, il met en première ligne le soin qu'il faut avoir de se procurer un texte correct. " La sagacité de ceux qui désirent connaître les Ecritures Divines doit veiller en premier lieu à corriger les manuscrits - ainsi s'exprime l'illustre Docteur de l'Eglise, - afin que les manuscrits non corrigés cèdent le pas à ceux qui sont

corrigés. " (*De doctr. christ*. II, 21 ; P. L., XXXIV, col. 46.) Cet art de la critique textuelle, qu'on emploie avec beaucoup de succès et de fruit dans l'édition des textes profanes, doit servir aujourd'hui, à plus forte raison en vérité, pour les Livres Saints, à cause du respect qui est dû à la parole divine. Le but de cet art est, en effet, de restituer le texte sacré, autant qu'il se peut, avec la plus grande perfection, en le purifiant des altérations dues aux insuffisances des copistes et en le délivrant, dans la mesure du possible, des gloses et des lacunes, des inversions de mots et des répétitions, ainsi que des fautes de tout genre qui ont coutume de se glisser dans tous les écrits transmis à travers plusieurs siècles.

22. D'aucuns, il est vrai, ont employé la critique, il y a quelques dizaines d'années, d'une façon tout arbitraire, et souvent de telle sorte qu'on aurait pu dire qu'ils agissaient ainsi afin d'introduire dans le texte sacré leurs opinions préconçues ; mais aujourd'hui, il est à peine besoin de le remarquer, la critique possède des lois si stables et si assurées qu'elle est devenue un instrument de choix pour éditer la parole divine avec plus de pureté et d'exactitude, tout abus pouvant être facilement dépisté. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici - car c'est trop évident et trop connu de tous ceux qui s'adonnent à l'étude de l'Ecriture Sainte - combien l'Eglise depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours a eu en honneur ces travaux de l'art critique.

23. Aujourd'hui donc que cet art a été si parfaitement discipliné, c'est pour ceux qui étudient les questions bibliques, une tâche honorable, sinon toujours facile, de s'employer à ce que paraissent le plus tôt possible, suivant les opportunités, des éditions soit des Livres Saints eux-mêmes, soit de leurs anciennes versions, préparées par des catholiques selon cette règle qu'au respect le plus absolu pour le texte sacré se joigne l'application de toutes les lois de la critique. Que tous le comprennent bien : ce travail de longue durée n'est pas seulement nécessaire pour comprendre, comme il faut, le texte écrit sous l'inspiration divine ; il est encore vivement, requis par cette piété qui doit nous porter à être infiniment reconnaissants envers la Providence divine de ce qu'elle nous a destiné ces livres comme des lettres paternelles envoyées du siège de sa majesté à ses enfants.

24. Et que personne ne voie dans ce recours aux textes originaux, conformément à la méthode critique, une dérogation aux prescriptions si sagement formulées par le Concile de Trente au sujet de la Vulgate. (*Decr. de editione et usu Sacrorum Librorum* ; Conc. Trid. éd. Soc. GOERRES, t. V, p. 91 sq.) Car c'est un fait appuyé sur des documents certains que le saint Concile chargea ses présidents de prier le Souverain Pontife en son nom - et ils le firent - de faire corriger d'abord le texte latin, ensuite, autant que possible, les textes grec et hébreu (Ib., t. X, p. 471 ; cf. t. V, p. 29, 59, 65 ; t. X, p. 446 sq.), afin de les publier plus tard pour l'utilité de la sainte Eglise de Dieu. S'il ne fut pas possible de répondre alors pleinement à ce désir, à cause des difficultés du temps et d'autres obstacles, Nous avons la confiance que, maintenant, il pourra y être donné plus parfaitement et plus entièrement satisfaction grâce à la collaboration entre savants catholiques.

25. Si le Concile de Trente a voulu que la Vulgate fût la version latine " que tous doivent employer comme authentique ", cela, chacun le sait, ne concerne que l'Eglise latine et son usage public de l'Ecriture, mais ne diminue en aucune façon - il n'y a pas le moindre doute à ce sujet - ni l'autorité ni la valeur des textes originaux. Au surplus, il ne s'agissait pas alors des textes originaux, mais des versions latines qui circulaient à cette époque ; versions entre lesquelles le Concile, à juste titre, déclara préférable celle qui, " par un long usage de tant de siècles, était approuvée dans l'Eglise ".

26. Cette autorité éminente de la Vulgate ou, comme l'on dit, son authenticité, n'a donc pas été décrétée par le Concile surtout pour des raisons critiques, mais bien plutôt à cause de son usage légitime dans les Eglises prolongé au cours de tant de siècles. Cet usage, en vérité, démontre que, telle qu'elle a été et est encore comprise par l'Eglise, elle est absolument exempte de toute erreur en ce qui concerne la foi et les mœurs ; si bien que la même Eglise l'attestant et le confirmant, on peut la produire en toute sûreté et sans péril d'erreur dans les discussions, dans l'enseignement et dans la prédication. D'où une authenticité de ce genre ne doit pas être qualifiée en premier lieu de critique, mais bien plutôt de juridique. C'est pourquoi l'autorité de la Vulgate en matière de doctrine n'empêche donc nullement - aujourd'hui elle le demanderait plutôt - que cette doctrine soit encore justifiée et confirmée par les textes originaux eux-mêmes et que ces textes soient appelés couramment à l'aide pour mieux expliquer et manifester le sens exact des Saintes Lettres. Le décret du Concile de Trente n'empêche même pas que, pour l'usage et le bien des fidèles, en vue de leur faciliter l'intelligence de la parole divine, des versions en langue vulgaire soient composées précisément d'après les textes originaux, comme Nous savons que cela a déjà été fait d'une manière louable en plusieurs régions avec l'approbation ecclésiastique.

27. Bien fourni de la connaissance des langues anciennes et des ressources de la critique, l'exégète catholique peut aborder la tâche - la plus importante de toutes celles qui lui incombent - de découvrir et d'exposer le véritable sens des Livres Saints. Que les exégètes, dans l'accomplissement de ce travail, aient toujours devant les yeux qu'il leur faut avant tout s'appliquer à discerner et à déterminer ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral. Ils doivent mettre le plus grand soin à découvrir ce sens littéral des mots au moyen de la connaissance des langues, en s'aidant du contexte et de la comparaison avec les passages analogues ; toutes opérations qu'on a coutume de faire aussi dans l'interprétation des livres profanes, pour faire ressortir plus clairement la pensée de l'auteur.

28. Que les exégètes des Saintes Lettres, se souvenant qu'il s'agit ici de la parole divinement inspirée, dont la garde et l'interprétation ont été confiées à l'Eglise par Dieu lui-même, ne mettent pas moins de soin à tenir compte des interprétations et déclarations du magistère de l'Eglise, ainsi que des explications données par les saints Pères, en même temps que de " l'analogie de la foi ", comme Léon XIII les en avertit très sagement dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* (LEONIS XIII Acta, XIII, p. 345-346 ; Ench. Bibl. n. 94-96). Qu'ils s'appliquent d'une manière toute particulière à ne pas se contenter d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires - comme Nous regrettons qu'on ait fait dans certains commentaires ; - mais, tout en alléguant à propos ces informations, pour autant qu'elles peuvent aider à l'exégèse, qu'ils exposent surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs, de sorte que leurs explications ne servent pas seulement aux professeurs de théologie à proposer et à confirmer les dogmes de la foi, mais encore qu'elles viennent en aide aux prêtres pour expliquer la doctrine chrétienne au peuple et qu'elles soient utiles enfin à tous les fidèles pour mener une vie sainte, digne d'un chrétien.

29. Quand les exégètes catholiques donneront une pareille interprétation, avant tout théologique, comme Nous avons dit, ils réduiront définitivement au silence ceux qui assurent ne rien trouver dans les commentaires qui élève l'âme vers Dieu, nourrisse l'esprit et stimule la vie intérieure, prétendant en
conséquence qu'il faut avoir recours à une interprétation spirituelle, ou, comme ils disent, mystique. Que cette manière de voir ne soit pas juste, l'expérience d'un grand nombre l'enseigne, qui, considérant et méditant sans cesse la parole de Dieu, ont conduit leur âme à la perfection et ont été entraînés vers Dieu par un amour ardent. C'est aussi ce que montrent clairement et la pratique constante de l'Eglise et les avertissements des plus grands Docteurs. Ce qui ne signifie certes pas que tout sens spirituel soit exclu de la Sainte Ecriture ; car les paroles et les faits de l'Ancien Testament ont été merveilleusement ordonnés et disposés par Dieu de telle manière que le passé signifiât d'avance d'une manière spirituelle ce qui devait arriver sous la nouvelle alliance de la grâce. C'est pourquoi l'exégète, de même qu'il doit rechercher et exposer le sens littéral des mots, tel que l'hagiographe l'a voulu et exprimé, ainsi doit-il exposer le sens spirituel, pourvu qu'il résulte certainement qu'il a été voulu par Dieu. Dieu seul, en effet, peut connaître ce sens spirituel et nous le révéler. Or, un pareil sens, notre Divin Sauveur nous l'indique et nous l'enseigne lui-même dans les Saints Evangiles, à l'exemple du Maître, les apôtres le professent aussi par leurs paroles
et leurs écrits ; la tradition constante de l'Eglise le montre ; enfin, le très ancien usage de la liturgie le déclare quand on est en droit d'appliquer l'adage connu : " La loi de la prière est la loi de la croyance."

30. Ce sens spirituel donc, voulu et ordonné par Dieu lui-même, les exégètes catholiques doivent le manifester et l'exposer avec le soin qu'exige la dignité de la parole divine. Qu'ils veillent religieusement, toutefois, à ne pas présenter d'autres significations métaphoriques des choses ou des faits comme sens authentique de la Sainte Ecriture. Car si, dans le ministère de la prédication surtout, un emploi plus large et métaphorique du texte sacré peut être utile pour éclairer et mettre en valeur certains points de la foi et des mœurs, à condition de le faire avec modération et sobriété, il ne faut cependant jamais oublier que cet usage des paroles de la Sainte Ecriture lui est comme extrinsèque et adventice. Il arrive même, surtout aujourd'hui, que cet usage n'est pas sans danger, parce que les fidèles, et en particulier ceux qui sont au courant des sciences sacrées comme des sciences profanes, cherchent ce que Dieu nous signifie par les Lettres sacrées de préférence à ce qu'un écrivain ou un orateur disert expose en jouant habilement des paroles de la Bible. " La parole de Dieu, vivante et efficace, plus acérée qu'une épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les jointures et les moelles, qui démêle les sentiments et les pensées des cœurs " (*Hebr*. IV, 12), n'a pas besoin de colifichets ni d'ornements humains pour émouvoir et frapper les esprits. Les pages sacrées, en effet, sous l'inspiration de Dieu, abondent par elles-mêmes de sens propre ; douées de vertu divine, elles valent par elles-mêmes ; ornées d'une beauté qui vient d'en haut, elles brillent et resplendissent par elles-mêmes, pourvu que le commentateur les explique si pleinement, si soigneusement, que tous les trésors de sagesse et de prudence, y contenus, soient mis en lumière.

31. Pour s'acquitter de sa tâche, l'exégète aura bénéfice à s'aider par une étude sérieuse des œuvres que les saints Pères, les Docteurs de l'Eglise et les plus illustres exégètes des temps passés ont consacrées à l'explication des Saintes Lettres. Ceux-là, en effet, bien que leur érudition et leurs connaissances linguistiques fussent moins poussées que celles des exégètes modernes, excellent, en vertu du rôle que Dieu leur a attribué dans l'Eglise, par un discernement tout suave des choses célestes et par une admirable puissance d'esprit, grâce auxquels ils pénètrent plus avant dans les profondeurs de la parole divine, et mettent en lumière tout ce qui peut servir à illustrer la doctrine du Christ et à faire progresser la sainteté de la vie.

32. Il est, certes, regrettable que ces précieux trésors de l'antiquité chrétienne soient si peu connus de maints écrivains de notre temps et que les historiens de l'exégèse n'aient pas encore accompli tout ce qui semblerait nécessaire pour une étude méthodique et une juste appréciation de cette matière si importante. Plaise au ciel que se lèvent en grand nombre des travailleurs qui explorent avec zèle l'interprétation catholique des Ecritures, auteurs et œuvres, et qui épuisent, pour ainsi dire, les richesses presque immenses amassées par ces auteurs. Ils contribueront ainsi à

manifester toujours mieux avec quel soin ceux-là ont scruté et mis en lumière la doctrine des Livres Saints et à obliger les exégètes contemporains à s'inspirer de leur exemple, à chercher chez eux des arguments opportuns. Ainsi se réalisera enfin l'heureuse et féconde union de la doctrine et de l'onction des anciens avec l'érudition plus grande et l'art plus avancé des modernes ; union qui produira des fruits nouveaux dans le champ des Lettres Divines, lequel ne sera jamais ni suffisamment cultivé ni entièrement épuisé.

33. Désormais Nous avons de bonnes et justes raisons d'espérer que notre temps lui aussi apportera sa contribution à une interprétation plus pénétrante et plus exacte des Saintes Lettres. Car bien des points, en particulier parmi ceux qui touchent à l'histoire, ont été expliqués à peine ou insuffisamment par les exégètes des siècles écoulés, parce qu'il leur manquait presque toutes les connaissances nécessaires pour les élucider. Combien il était difficile et quasi impossible aux Pères mêmes de traiter certaines questions, Nous le voyons, pour ne rien dire d'autre, aux efforts réitérés de beaucoup d'entre eux pour interpréter les premiers chapitres de la Genèse, comme aux divers essais tentés par saint Jérôme pour traduire les psaumes de façon à mettre clairement en lumière leur sens littéral, c'est-à-dire celui que les mots mêmes expriment. Il y a enfin d'autres livres ou textes sacrés dont les difficultés n'ont été découvertes qu'à l'époque moderne, depuis qu'une meilleure connaissance de l'antiquité a soulevé des questions nouvelles, faisant pénétrer d'une manière plus appropriée dans le vif du sujet. C'est donc à tort que certains, ne connaissant pas exactement les conditions actuelles de la science biblique, prétendent que l'exégète catholique contemporain ne peut rien ajouter à ce qu'a produit l'antiquité chrétienne, alors qu'au contraire notre temps a mis en évidence tant de questions qui, en exigeant de nouvelles recherches et de nouveaux contrôles, stimulent grandement à une étude énergique les exégètes modernes.

34. Notre âge, en vérité, qui soulève de nouvelles questions et de nouvelles difficultés, fournit aussi à l'exégète, grâce à Dieu, de nouvelles ressources et de nouveaux appuis. Sous ce rapport, il paraît juste de faire une mention particulière de ce que les théologiens catholiques, en suivant la doctrine des saints Pères, surtout celle du Docteur angélique et commun, ont scruté et expliqué la nature et les effets de l'inspiration biblique d'une façon plus appropriée et plus parfaite qu'on n'avait coutume de le faire dans les siècles passés.

Partant, dans leurs recherches, du principe que l'hagiographe, en composant le Livre Saint, est organon ou instrument de l'Esprit-Saint, mais instrument vivant et doué de raison, ils remarquent à juste titre que, conduit par la motion divine, il use cependant de ses facultés et de ses forces, de telle manière que l'on peut facilement saisir dans le livre, composé par lui, " son caractère particulier et, pour ainsi dire, ses traits et linéaments personnels " (cf. BENOÎT XV, Encyclique *Spiritus Paraclitus* ; Acta Ap. Sedis, XII [1920], p. 390 ; Ench. Bibl. n. 461). L'exégète doit donc s'efforcer, avec le plus grand soin, sans rien négliger des lumières fournies par les recherches récentes, de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire. Ainsi pourra-t-il bien mieux connaître qui a été l'hagiographe et ce qu'il a voulu exprimer en écrivant. Il n'échappe, en effet, à personne que la loi suprême de l'interprétation est de reconnaître et de définir ce que l'écrivain a voulu dire, comme nous en avertit admirablement saint Athanase : " Ici, ainsi qu'il convient de faire dans tous les autres passages de la Sainte Ecriture, il faut observer à quelle occasion l'Apôtre a parlé, remarquer avec soin et impartialité à qui et pourquoi il a écrit, de peur qu'en ignorant ces circonstances ou les comprenant autrement, on ne s'écarte du véritable sens. " (*Contra Arianos*, I, 54 ; P. G., XXXVI, col. 123.)

35. Or, dans les paroles et les écrits des anciens auteurs orientaux, souvent le sens littéral n'apparaît pas avec autant d'évidence que chez les écrivains de notre temps ; ce qu'ils ont voulu signifier par leurs paroles ne peut pas se déterminer par les seules lois de la grammaire ou de la philologie, non plus que par le seul contexte. Il faut absolument que l'exégète remonte en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient, afin que, s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences, il discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés. Les Orientaux, en effet, pour exprimer ce qu'ils avaient dans l'esprit, n'ont pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui, mais bien plutôt de celles dont l'usage était reçu par les hommes de leur temps et de leur pays. L'exégète ne peut pas déterminer a priori ce qu'elles furent ; il ne le peut que par une étude attentive des littératures anciennes de l'Orient. Or, dans ces dernières dizaines d'années, cette étude, poursuivie avec plus de soin et de diligence qu'autrefois, a manifesté plus clairement quelles manières de dire ont été employées dans ces temps anciens, soit dans les descriptions poétiques, soit dans l'énoncé des lois et des normes de vie, soit enfin dans le récit des faits et des événements de l'histoire.

36. Cette même étude a déjà établi avec clarté que le peuple d'Israël l'emporte singulièrement sur les autres nations de l'Orient dans la manière d'écrire correctement l'histoire, tant pour l'antiquité que pour la fidèle relation des événements ; prérogative qui est due, sans doute, au charisme de l'inspiration divine et au but particulier religieux de l'histoire biblique.

37. Néanmoins, personne, qui ait un juste concept de l'inspiration biblique, ne s'étonnera de trouver chez les écrivains sacrés, comme chez tous les anciens, certaines façons d'exposer et de raconter, certains idiotismes propres aux langues sémitiques, des approximations, certaines manières hyperboliques de parler, voire même parfois des paradoxes destinés à

imprimer plus fermement les choses dans l'esprit. En effet, des façons de parler dont le langage humain avait coutume d'user pour exprimer la pensée chez les peuples anciens, en particulier chez les Orientaux, aucune n'est étrangère aux Livres Saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu ; c'est ce que déjà le Docteur angélique a remarqué dans sa sagacité, lorsqu'il dit : " Dans l'Ecriture, les choses divines nous sont transmises selon le mode dont les hommes ont coutume d'user. " (Comment. *ad Hebr*. cap. I, lectio 4.)

De même que le Verbe substantiel de Dieu s'est fait en tout semblable aux hommes "hormis le péché" (*Hebr*. IV, 15), ainsi les paroles de Dieu, exprimées en langue humaine, sont semblables en tout au langage humain, l'erreur exceptée. C'est là la sugkatabasiV , ou condescendance de la divine Providence, que saint Chrysostome a déjà magnifiquement exaltée, affirmant à plusieurs reprises qu'elle se trouve dans les Livres Saints. (Cf. p. ex. In Gen. I, 4 [P. G., LIII, col. 34-35] ; In Gen. II, 21 [ib., col. 121] ; In Gen. III,8 [ib., col. 135]; Hom. XV in loan. ad I, 18 [P. G., LIX, col. 97 sq.].)

38. Ainsi donc, pour bien répondre aux besoins actuels des études bibliques, que l'exégète catholique, en exposant l'Ecriture Sainte, en prouvant et défendant son absolue inerrance, use prudemment de cette ressource ; qu'il recherche comment la manière de parler ou le genre littéraire, employé par l'hagiographe, peut amener à la vraie et exacte interprétation, et qu'il se persuade ne pouvoir négliger cette partie de sa tâche sans un grand détriment de l'exégèse catholique. Souvent, en effet - pour Nous en tenir là, - lorsque certains se plaisent à objecter que les auteurs sacrés se sont écartés de la fidélité historique ou qu'ils ont rapporté quelque chose avec peu d'exactitude, on constate qu'il s'agit seulement de manières de dire ou de raconter habituelles aux anciens, dont les hommes usaient couramment dans leurs relations mutuelles, et qu'on employait en fait licitement et communément. L'équité requiert donc, lorsqu'on rencontre ces expressions dans le langage divin, qui s'exprime au profit des hommes en termes humains, qu'on ne les taxe pas plus d'erreur que lorsqu'on les rencontre dans l'usage quotidien de la vie. Grâce à la connaissance et à la juste appréciation des leçons et usages de parler et d'écrire des anciens, bien des objections, soulevées contre la vérité et la valeur historiques des Lettres Divines, pourront être résolues. En outre, cette étude conduira d'une façon non moins appropriée à un discernement plus complet et plus lumineux de la pensée de l'Auteur Sacré.

39. Ceux donc qui, parmi nous, s'adonnent aux études bibliques, doivent soigneusement faire attention à ce point et ne rien négliger de ce qu'ont apporté de nouveau l'archéologie, l'histoire de l'antiquité et la science des lettres anciennes, rien de ce qui est apte à mieux faire connaître la mentalité des écrivains anciens, leur manière de raisonner, de raconter et d'écrire, leurs formules et leur technique. En cet ordre de choses les laïques catholiques, qu'ils le remarquent bien, ne rendront pas seulement service aux sciences profanes, mais mériteront encore beaucoup de la religion chrétienne, s'ils se livrent avec toute l'application et tout le zèle possible à l'exploration et à l'investigation de l'antiquité, et s'ils contribuent dans la mesure de leurs forces à résoudre les questions de ce genre, demeurées jusqu'ici moins claires et moins manifestes. Toute connaissance humaine, en effet, même non sacrée, ayant une dignité et une excellence quasi innée, en tant qu'elle est une participation de la connaissance infinie de Dieu, reçoit une nouvelle et plus haute dignité et comme une consécration, quand elle s'emploie à mettre les choses divines en une plus vive lumière.

40. Par le progrès, dont Nous avons parlé plus haut, de l'exploration des antiquités orientales, par l'étude plus approfondie des textes originaux, comme aussi par une connaissance plus étendue et plus minutieuse des langues bibliques et orientales en général, il est arrivé heureusement, avec l'aide de Dieu, que, maintes questions soulevées au temps de Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII, par des critiques étrangers ou même opposés à l'Eglise, contre l'authenticité des Livres Sacrés, leur antiquité, intégrité et vérité historique, ne présentent plus de difficultés aujourd'hui et sont résolues.

Les exégètes catholiques, usant correctement de ces mêmes armes d'ordre scientifique dont abusaient trop souvent nos adversaires, ont proposé des interprétations qui, tout en s'accordant avec l'enseignement catholique et les sentences traditionnelles, paraissent en même temps répondre aux difficultés soulevées par les nouvelles explorations et les nouvelles découvertes, ou à celles dont l'antiquité a laissé à notre temps la solution. D'où il est résulté que la confiance dans l'autorité de la Bible et dans sa valeur historique, ébranlée jusqu'à un certain point auprès de quelques-uns par tant d'attaques, est aujourd'hui complètement rétablie chez les catholiques ; bien plus, il ne manque pas d'écrivains même non catholiques, qui, grâce à des recherches entreprises avec calme et sans préjugés, ont été amenés à rejeter les opinions des modernes et à revenir, au moins ici ou là, aux sentences plus anciennes. Ce changement est dû, en grande partie, au labeur infatigable par lequel les commentateurs catholiques des Saintes Lettres, sans se laisser effrayer par les difficultés et les obstacles de tout genre, se sont employés de toutes leurs forces à utiliser tout ce que les recherches actuelles des érudits, soit en archéologie, soit en histoire ou en philologie, ont apporté pour résoudre les questions nouvelles.

41. Personne, toutefois, ne doit s'étonner qu'on n'ait pas encore tiré au clair ni résolu toutes les difficultés et qu'il y ait encore aujourd'hui de graves problèmes qui préoccupent sérieusement les exégètes catholiques. Il ne faut pas, pour autant, perdre courage, ni oublier que dans les disciplines humaines il ne peut en être autrement que dans la nature, où

ce qui commence croît peu à peu et où les fruits ne se recueillent qu'après de longs travaux. C'est ainsi que des controverses, laissées sans solution et en suspens dans les temps passés, ont été enfin débrouillées en notre temps, grâce au progrès des études. On peut donc espérer que celles-là aussi, qui aujourd'hui paraissent les plus compliquées et les plus ardues, s'ouvriront enfin un jour, grâce à un effort constant, à la pleine lumière.

Que si une solution désirée tarde longtemps et ne nous sourit pas à nous, mais que peut-être une heureuse issue ne doive être obtenue que par nos successeurs, personne ne doit le trouver mauvais ; car il est juste que s'applique aussi à nous l'avis donné par les Pères pour leurs temps, et en particulier par saint Augustin (cf. S. AUG., Epist. CXLIX ad Paulinum, n. 34 [P. L., XXXIII, col. 644] ; De diversis quaestionibus, q. LIII, n. 2 [ib., XL, col. 36] ; Enarr. in Ps., CXLVI, n. 12 [ib., XXXVII, col. 1907] : que Dieu a parsemé à dessein de difficultés les Livres Saints qu'il a inspirés lui-même, afin de nous exciter à les lire et à les scruter avec d'autant plus d'attention et pour nous exercer à l'humilité par la constatation salutaire de la capacité limitée de notre intelligence. Il n'y aurait donc rien d'étonnant si l'une ou l'autre question devait rester toujours sans réponse absolument adéquate, puisqu'il s'agit parfois de choses obscures, très éloignées de notre temps et de notre expérience, et puisque l'exégèse, elle aussi, comme toutes les sciences et les plus importantes, peut avoir ses secrets, inaccessibles à nos intelligences et revêches à tout effort humain.

42. Même dans ces conditions ; cependant, l'exégète catholique, poussé par un amour de sa science, actif et courageux, sincèrement dévoué à notre Mère la sainte Eglise, ne doit, en aucune façon, se défendre d'aborder, et à plusieurs reprises, les questions difficiles qui n'ont pas été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'inerrance biblique, et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes.

Les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur méritent d'être jugés non seulement avec équité et justice, mais encore avec une parfaite charité ; que tous les autres fils de l'Eglise s'en souviennent. Ceux-ci doivent se garder de ce zèle tout autre que prudent, qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau. Qu'ils aient avant tout présent, que, dans les règles et les lois portées par l'Eglise, il s'agit de la foi et des mœurs, tandis que dans l'immense matière contenue dans les Livres Saints, livres de la Loi ou livres historiques, sapientiaux et prophétiques, il y a bien peu de textes dont le sens ait été défini par l'autorité de l'Eglise, et il n'y en a pas davantage sur lesquels règne le consentement unanime des Pères. Il reste donc beaucoup de points, et d'aucuns très importants, dans la discussion et l'explication desquels la pénétration et le talent des exégètes catholiques peuvent et doivent avoir libre cours, afin que chacun contribue pour sa part et d'après ses moyens à l'utilité commune, au progrès croissant de la doctrine sacrée, à la défense et à l'honneur de l'Eglise. Cette vraie liberté des enfants de Dieu, qui, gardant fidèlement la doctrine de l'Eglise, embrasse avec reconnaissance comme un don de Dieu et met à profit tout l'apport des sciences ; cette liberté, secondée et soutenue par la confiance de tous, est la condition et la source de tout réel succès et de tout solide progrès dans la science catholique, comme nous en avertit excellemment Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire Léon XIII, lorsqu'il dit : " Si l'on ne sauvegarde pas l'union des esprits et le respect des principes, il n'y aura pas à espérer qu'une multitude de travaux variés fasse réaliser à cette science de notables progrès. " (Litt. apost. *Vigilantiae* : LEONIS XIII Acta, XIII, p.237 ; Ench. Bibl. n. 136.)

43. Considérant les immenses efforts soutenus par l'exégèse catholique pendant près de deux mille ans, pour comprendre toujours plus profondément et plus parfaitement la parole divine communiquée aux hommes par les Saintes Lettres et pour l'aimer plus ardemment, on se persuadera aisément que c'est un grave devoir pour les fidèles, et en particulier pour les prêtres, d'user abondamment et saintement de ce trésor accumulé pendant tant de siècles par les génies les plus élevés. Les Livres Saints, en effet, Dieu ne les a pas accordés aux hommes pour satisfaire leur curiosité ou leur fournir des sujets d'étude et de recherche, mais, comme le remarque l'Apôtre pour que ces divines paroles puissent nous " donner la sagesse qui conduit au salut par la foi en Jésus-Christ ", et " en vue de rendre l'homme de Dieu parfait, apte à toute bonne œuvre " (cf. II *Tim*. III, 15, 17). Que les prêtres donc, à qui est confié le soin de procurer aux fidèles le salut éternel, après avoir scruté par une étude diligente les pages sacrées et se les être assimilées par la prière et la méditation, aient à cœur d'expliquer les célestes richesses de la parole divine dans leurs sermons, leurs homélies, leurs exhortations ; qu'ils confirment la doctrine chrétienne par des maximes tirées des Livres Saints ; qu'ils l'illustrent par les merveilleux exemples de l'Histoire Sainte, et nommément par ceux de l'Evangile du Christ, Notre-Seigneur, évitant avec un soin attentif les accommodations subjectives, arbitraires et cherchées trop loin, qui sont non un usage, mais un abus de la parole divine ; qu'ils exposent tout cela avec tant d'éloquence, de netteté et de clarté, que les fidèles ne soient pas seulement mus et excités à y conformer exactement leur vie, mais encore conçoivent un souverain respect envers l'Ecriture sacrée.

44. Ce respect, les évêques s'attacheront à l'accroître toujours davantage et à le rendre parfait chez les fidèles qui leur sont confiés, en encourageant toutes les initiatives entreprises par des apôtres zélés dans le but louable d'exciter et d'entretenir, parmi les catholiques, la connaissance et l'amour des Livres Saints. Qu'ils favorisent donc et qu'ils soutiennent ces pieuses associations, qui se proposent de répandre parmi les fidèles des exemplaires des Saintes Lettres, surtout des Evangiles, et qui veillent à ce que la pieuse lecture s'en fasse tous les jours dans les familles chrétiennes ; qu'ils

recommandent instamment par la parole et par l'usage, là où les lois liturgiques le permettent, les traductions de l'Ecriture Sainte, approuvées par l'autorité ecclésiastique ; qu'ils tiennent eux-mêmes ou fassent tenir par des orateurs sacrés particulièrement compétents des leçons ou conférences publiques sur des questions bibliques. Que tous les ministres du sanctuaire soutiennent, dans la mesure de leurs forces, et divulguent opportunément, parmi les différents groupes et rangs de leur troupeau, les périodiques qui se publient d'une manière si louable et si utile, dans les diverses parties du globe, soit pour traiter et exposer les questions bibliques selon la méthode scientifique, soit pour adapter les fruits de ces recherches au ministère sacré ou aux besoins des fidèles. Que les ministres du sanctuaire en soient bien convaincus : toutes ces initiatives et les autres du même genre, que le zèle apostolique et un sincère amour de la parole divine trouveront appropriées à ce sublime dessein leur seront d'un secours efficace dans le ministère des âmes.

45. Mais il ne peut échapper à personne que tout cela ne peut être convenablement effectué par les prêtres, si eux-mêmes, pendant leur séjour au Séminaire, n'ont pas reçu un amour actif et durable des Saintes Écritures. C'est pourquoi les évêques, à qui incombe la direction paternelle de leurs Séminaires, doivent veiller avec soin à ce que, en ce domaine aussi, rien ne soit omis qui puisse contribuer à cette fin. Que les professeurs d'Ecriture Sainte organisent tout le cours biblique de telle manière que les jeunes gens destinés au sacerdoce et au ministère de la parole divine soient instruits de cette connaissance des Saintes Lettres et pénétrés de cet amour envers elles, sans lesquels l'apostolat ne peut guère porter des fruits abondants. Il faut donc que leur exégèse fasse ressortir avant tout le contenu théologique, en évitant les discussions superflues, et en omettant tout ce qui est pâture de curiosité plutôt que source de doctrine véritable et stimulant de solide piété. Que les professeurs exposent le sens littéral et surtout le sens théologique, d'une manière si solide, qu'ils l'expliquent si pertinemment, qu'ils l'inculquent avec tant de chaleur, qu'il advienne à leurs élèves ce qui arriva aux disciples de Jésus-Christ allant à Emmaüs, lorsqu'ils s'écrièrent après avoir entendu les paroles du Maître : " Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous, lorsqu'Il nous découvrait les Ecritures ? " (*Luc*. XXIV, 32.) Qu'ainsi les Lettres Divines deviennent pour les futurs prêtres de l'Eglise une source pure et permanente pour leur propre vie spirituelle, un aliment et une force pour la tâche sacrée de la prédication qu'ils vont assumer. Quand les professeurs de cette matière importante, dans les Séminaires, auront atteint ce but, qu'ils se persuadent avec joie qu'ils ont grandement contribué au salut des âmes, au progrès de la cause catholique, à l'honneur et à la gloire de Dieu, et qu'ils ont accompli une œuvre intimement liée aux devoirs de l'apostolat.

46. Ce que Nous venons de dire, Vénérables Frères et chers Fils, nécessaire en tout temps, l'est certainement beaucoup plus en ces jours malheureux, où presque tous les peuples et nations sont plongés dans un océan de calamités, tandis qu'une guerre affreuse accumule ruine sur ruine, carnage sur carnage, tandis que, par le fait des haines impitoyables des peuples excités les uns contre les autres, Nous voyons, avec une suprême douleur, s'éteindre dans beaucoup d'hommes non seulement le sens de la modération chrétienne et de la charité, mais même celui de l'humanité. Qui peut porter remède à ces mortelles blessures de la société humaine, sinon Celui à qui le Prince des apôtres, plein d'amour et de confiance, adressa ces paroles : " Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. " (*Ioan*. VI, 69.) A notre Rédempteur très miséricordieux il nous faut donc, de toutes nos forces, ramener tous les hommes : il est le consolateur divin des affligés ; il est Celui qui enseigne à tous - qu'ils tiennent en main l'autorité publique ou que leur incombe le devoir de l'obéissance et de la soumission - la probité digne de ce nom, la justice intègre, la charité généreuse ; il est enfin, et lui seul, Celui qui peut être le ferme fondement et le soutien de la paix et de la tranquillité : " Car personne ne peut poser un autre fondement que Celui qui est déjà posé, savoir Jésus-Christ. " (I *Cor*. III, 11.)

47. Or, ce Christ, auteur de notre salut, les hommes le connaîtront d'autant plus parfaitement, l'aimeront d'autant plus ardemment, l'imiteront d'autant plus fidèlement qu'ils seront poussés avec plus de zèle à la connaissance et à la méditation des Saintes Lettres, en particulier du Nouveau Testament. Car, comme le dit saint Jérôme, le Docteur de Stridon : " L'ignorance des Ecritures est l'ignorance du Christ " (S. JÉRÔME, In *Isaiam*, prologue ; P. L. XXIV, col. 17), et " s'il y a quelque chose qui tienne l'homme sage en cette vie et le persuade, au milieu des souffrances et des tourments de ce monde, de garder l'égalité d'âme, j'estime que c'est en tout premier lieu la méditation et la science des Ecritures " (Id. in *Ephesios*, prologue ; P. L., XXVI, col. 439). C'est ici que tous ceux qui sont fatigués et opprimés par l'adversité et l'affliction puiseront les véritables consolations et la vertu divine de souffrir et d'endurer ; ici - à savoir dans les Saints Evangiles - le Christ est présent pour tous, exemple suprême et parfait de justice, de charité et de miséricorde ; ici s'ouvrent pour le genre humain, déchiré et inquiet, les sources de cette grâce divine sans laquelle peuples et conducteurs de peuples ne pourront établir ou consolider ni l'ordre public ni la concorde des esprits. C'est là, enfin, que tous apprendront à connaître ce Christ, " qui est le chef de toute principauté et de toute puissance " (*Col*. II, 10) et " qui, de par Dieu, a été fait pour nous sagesse, et justice, et sanctification, et rédemption " (I *Cor*. I, 30).

48. Après avoir exposé et recommandé les moyens requis pour adapter les études bibliques aux besoins de l'heure, il Nous reste, Vénérables Frères et chers Fils, à féliciter avec une paternelle bienveillance tous ceux qui cultivent les études bibliques et qui, en fils dévoués de l'Eglise, suivent fidèlement sa doctrine et ses directives, de ce qu'ils ont été élus et appelés à une tâche aussi noble. A ces félicitations, Nous voulons ajouter Nos encouragements afin qu'ils poursuivent de

tout leur zèle, avec tout leur soin et avec une énergie toujours nouvelle, l'œuvre heureusement entreprise. Noble tâche, avons-Nous dit, car qu'y a-t-il de plus sublime que de scruter, d'expliquer, de proposer aux fidèles, de défendre contre les infidèles, la parole même de Dieu, donnée aux hommes sous l'inspiration du Saint-Esprit ? L'esprit lui-même de l'exégète se nourrit de cet aliment spirituel et en profite " pour le renouvellement de la foi, pour la consolation de l'espérance, pour l'exhortation de la charité " (cf. S. AUG., *Contra Faustum*, XIII, 18 ; P. L., XLII, col. 294 ; C. S. E. L. XXV, p. 400). " Vivre au milieu de ces choses, les méditer, ne connaître ni ne chercher rien d'autre, cela ne vous paraît-il pas dès ici-bas comme le paradis sur terre ? " (S. JÉRÔME, Ep. LIII, 10 ; P. L., XXII, col. 549 ; C. S. E. L. LIV, p. 463.)

Que les âmes des fidèles se nourrissent aussi du même aliment, qu'elles y puisent la connaissance et l'amour de Dieu, le progrès spirituel et la félicité.

Que de tout leur cœur les commentateurs de la parole divine se donnent à ce saint commerce. "Qu'ils prient pour comprendre." (S. AUG., *De doctr. christ*., III, 56 ; P. L., XXXIV, col. 89.) Qu'ils travaillent pour pénétrer chaque jour plus profondément dans les secrets des pages sacrées ; qu'ils enseignent et qu'ils prêchent pour ouvrir aussi aux autres les trésors de la parole de Dieu. Ce qu'aux siècles révolus les illustres interprètes de la Sainte Ecriture ont réalisé avec tant de fruit, que les modernes s'efforcent de l'imiter autant qu'ils le peuvent, en sorte que, comme aux temps passés, ainsi à l'heure actuelle l'Eglise ait des docteurs éminents dans l'exposition des Lettres Divines, et que les fidèles, grâce à leur peine et à leur travail, reçoivent des Saintes Écritures pleine lumière, exhortation, allégresse. Dans cette tâche, certes ardue et lourde, qu'ils aient eux aussi " pour consolation les Saints Livres " (I *Macch*. XII, 9) ; qu'ils se souviennent de la récompense qui les attend, puisque " ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme les étoiles, éternellement et sans fin " (*Dan*. XII, 3).

Et maintenant, tandis que Nous souhaitons vivement à tous les fils de l'Eglise, et nommément aux professeurs des sciences bibliques, au jeune clergé et aux orateurs sacrés, que, méditant sans relâche la parole de Dieu, ils goûtent combien l'esprit du Seigneur est suave et bon (cf. *Sap*. XII, 1), comme gage des faveurs célestes, en témoignage de Notre paternelle bienveillance, à vous tous et à chacun d'entre vous, Vénérables Frères et chers Fils, Nous accordons, très affectueusement dans le Seigneur, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 30 septembre, en la fête de saint Jérôme, le plus grand des Docteurs dans l'exposition des Saintes Ecritures, l'année 1943, cinquième de Notre Pontificat.

HUMANI GENERIS

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PIE XII
SUR QUELQUES OPINIONS FAUSSES
QUI MENACENT DE RUINER
LES FONDEMENTS DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE

Vénérables Frères,

Que la famille humaine tout entière ne s'entende pas en matière religieuse et morale et qu'elle tende à se tenir loin de la vérité, c'est bien là pour tout homme honnête et plus encore pour tous les vrais fils de l'Eglise la raison d'une douleur très vive: en tous temps certes, mais combien plus aujourd'hui que nous voyons les coups frapper de toutes parts les principes mêmes de la formation chrétienne.

On ne peut s'étonner, il est vrai, que mésententes en ces domaines et éloignement de la vérité aient toujours sévi, en dehors du bercail du Christ. En effet, si, en principe du moins, la raison humaine est, par sa propre force et à sa seule lumière naturelle, apte à parvenir à la connaissance vraie et certaine d'un Dieu unique et personnel, qui par sa Providence protège et gouverne le monde, et à l'intuition aussi de la loi naturelle inscrite par Dieu en nos âmes, nombreux, pourtant, sont les obstacles qui empêchent cette même raison d'user de sa force native efficacement et avec fruits. Et de fait, les vérités qui concernent Dieu et qui ont rapport aux relations qui existent entre Dieu et les hommes ne transcendent-elles pas absolument l'ordre du sensible? et, passées dans le domaine de la vie pratique qu'elles doivent informer ne commandent-elles pas le don de soi et l'abnégation? Or, l'intelligence humaine, dans la recherche de si hautes vérités, souffre d'une grave difficulté en raison d'abord de l'impulsion des sens et de l'imagination et en raison aussi des passions vicieuses nées du péché originel. Voilà comment les hommes en sont venus à se pénétrer si facilement eux-mêmes de ce principe que, dans ce domaine, est faux ou pour le moins douteux tout ce qu'ils ne veulent pas être vrai.

C'est pourquoi il faut tenir que la révélation divine est moralement nécessaire pour que tout ce qui n'est pas, de soi, inaccessible à la raison en matière de foi et de moeurs, puisse être, dans l'état actuel du genre humain, connu de tous promptement, avec une certitude ferme et sans mélange d'erreur (1).

Bien plus, l'esprit humain peut éprouver parfois des difficultés à formuler un simple jugement certain de " crédibilité " au sujet de la foi catholique, encore que Dieu ait disposé un grand nombre de signes extérieurs éclatants qui nous permettent de prouver, de façon certaine, l'origine divine de la religion chrétienne avec les seules lumières naturelles de notre raison. En effet, que le mènent les préjugés ou que l'excitent les passions et la volonté mauvaise, l'homme peut opposer un refus et résister autant à l'évidence irrécusable des signes extérieurs qu'aux célestes lumières que Dieu verse en nos âmes.

Quiconque observe attentivement ceux qui sont hors du bercail du Christ découvre sans peine les principales voies sur lesquelles se sont engagés un grand nombre de savants. En effet, c'est bien eux qui prétendent que le système dit de l'évolution s'applique à l'origine de toutes les choses; or, les preuves de ce système ne sont pas irréfutables même dans le champ limité des sciences naturelles. Ils l'admettent pourtant sans prudence aucune, sans discernement et on les entend qui professent, avec complaisance et non sans audace, le postulat moniste et panthéiste d'un unique tout fatalement soumis à l'évolution continue. Or, très précisément, c'est de ce postulat que se servent les partisans du communisme pour faire triompher et propager leur matérialisme dialectique dans le but d'arracher des âmes toute idée de Dieu.

La fiction de cette fameuse évolution, faisant rejeter tout ce qui est absolu, constant et immuable, a ouvert la voie à une philosophie nouvelle aberrante, qui, dépassant l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme, s'est nommé existentialisme, parce que, négligeant les essences immuables des choses, elle n'a souci que de l'existence de chacun.

A cela s'ajoute un faux historicisme qui, ne s'attachant qu'aux événements de la vie humaine, renverse les fondements de toute vérité et de toute loi absolue dans le domaine de la philosophie et plus encore dans celui des dogmes chrétiens.

En présence d'une telle confusion d'opinions, nous pourrions être sans doute un peu consolés de voir ceux qui étaient nourris jadis des principes du rationalisme désirer revenir aujourd'hui aux sources de la vérité divinement révélée, reconnaître et professer que la Parole de Dieu, conservée dans la Sainte Ecriture, est bien le fondement de nos sciences sacrées. Mais comment ne pas être affligés de voir un grand nombre d'entre eux faire d'autant plus fi de la raison humaine qu'ils adhérent plus fermement à la Parole de Dieu et repousser d'autant plus vivement le magistère ecclésiastique qu'ils

exaltent plus volontiers l'autorité de Dieu révélant: ils oublient, ce faisant, que ce magistère est institué par le Christ Notre Seigneur pour garder et interpréter le dépôt divin révélé. Toutes prétentions qui sont non seulement en contradiction flagrante avec la Sainte Ecriture, mais démontrées fausses encore par l'expérience de tous. En effet ceux qui sont séparés de la véritable Eglise se plaignent souvent, et publiquement, de leur désaccord en matière dogmatique au point d'avouer, comme malgré eux, la nécessité d'un magistère vivant.

Par ailleurs, les théologiens et les philosophes catholiques, auxquels incombe la lourde charge de défendre la vérité divine et humaine et de l'inculquer à toutes les âmes, n'ont pas le droit d'ignorer ni de négliger les systèmes qui s'écartent plus ou moins de la droite voie. Bien plus, il leur faut les connaître à fond, d'abord parce qu'on ne peut guérir que les maux que l'on connaît bien, puis parce que dans les systèmes erronés peut se cacher quelque lueur de vérité, et parce qu'enfin ces erreurs poussent l'esprit à scruter avec plus de soin et à apprécier mieux telle ou telle vérité philosophique et théologique.

Ah! si nos philosophes et nos théologiens s'étaient efforcés de tirer de l'examen prudent de ces systèmes l'avantage que nous disons, il n'y, aurait, pour le magistère de l'Eglise, aucune raison d'intervenir. Toutefois, même si nous tenons pour certain que les docteurs catholiques se sont gardés en général de ces erreurs, il n'est pas moins certain qu'il en est aujourd'hui, tout comme aux temps apostoliques, pour s'attacher, plus qu'il convient, aux nouveautés dans la crainte de passer pour ignorants de tout ce que charrie un siècle de progrès scientifiques: on les voit alors qui, dans leur prétention de se soustraire à la direction du magistère sacré, se trouvent en grand danger de s'écarter peu à peu de la vérité divinement révélée et d'induire avec eux les autres dans l'erreur.

Il y a plus. Nous observons un autre danger qui est, lui, d'autant plus grave qu'il est plus caché sous les voiles de la vertu. De fait, parmi ceux qui déplorent la mésentente entre les hommes et la confusion des esprits, il en est plusieurs qui se montrent remués par un zèle imprudent des âmes: dans leur ardeur, ils brûlent d'un désir pressant d'abattre les enceintes qui séparent d'honnêtes gens: on les voit adopter alors un " irénisme " tel que, laissant de côté tout ce qui divise, ils ne se contentent pas d'envisager l'attaque contre un athéisme envahissant par l'union de toutes les forces, mais ils vont jusqu'à envisager une conciliation des contraires, seraient-ils même des dogmes. Et de même que certains jadis avaient déjà demandé si l'apologétique traditionnelle de l'Église ne constituait pas un obstacle plutôt qu'un secours pour gagner les âmes au Christ, aujourd'hui il en est encore qui ne craignent pas de soulever, avec sérieux, la question de savoir si la théologie et Sa méthode, telles qu'elles sont enseignées dans nos écoles avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ne doivent pas être non seulement perfectionnées, mais en tous points réformées. Ils pensent qu'ainsi le règne du Christ serait plus efficacement propagé dans toutes les parties du monde parmi les hommes de toute culture, et de toute opinion religieuse.

Et si ceux-là ne prétendaient qu'à accommoder aux conditions et aux nécessités de notre temps la science ecclésiastique et sa méthode en nous offrant un plan nouveau, il n'y aurait pour ainsi dire pas de raison de nous alarmer; mais emportés par un irénisme imprudent, quelques-uns semblent prendre pour des obstacles à la restauration de l'unité fraternelle tout ce qui s'appuie sur les lois et les principes mêmes que donna le Christ, et sur les institutions qu'il a établies, sur tout ce qui se dresse, en somme, comme autant de défenses et de soutiens pour l'intégrité de la foi: l'écroulement de l'ensemble assurerait l'union, pensent-ils, mais, disons-le, ce serait pour la ruine.

Ces opinions nouvelles, qu'elles s'inspirent d'un désir condamnable de nouveauté ou de quelque raison fort louable, ne sont pas exposées toujours avec la même hâte, la même précision et dans les mêmes termes; ajoutons qu'elles sont loin d'obtenir l'accord unanime de leurs auteurs. En effet ce que certains aujourd'hui enseignent d'une façon voilée avec des précautions et des distinctions, d'autres le proposeront demain avec plus d'audace, en plein jour et sans mesure aucune, causant ainsi le scandale de beaucoup, surtout dans le jeune clergé, et un grave tort à l'autorité de l'Eglise. Si l'on montre plus de prudence en s'exprimant dans les ouvrages édités, on est plus libre en privé dans les dissertations qu'on se communique, dans les conférences et les assemblées. Et ces opinions ne sont pas seulement divulguées parmi le clergé séculier et régulier, dans les Séminaires et les instituts religieux, mais aussi parmi les laïques et principalement parmi ceux qui se consacrent à l'instruction de la jeunesse.

En ce qui concerne la théologie, le propos de certains est d'affaiblir le plus possible la signification des dogmes et de libérer le dogme de la formulation en usage dans l'Eglise depuis si longtemps et des notions philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour faire retour, dans l'exposition de la doctrine catholique, à la façon de s'exprimer de la Sainte Ecriture et des Pères. Ils nourrissent l'espoir que le dogme, ainsi débarrassé de ses éléments qu'ils nous disent extrinsèques à la révélation, pourra être comparé, avec fruit, aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Eglise: on parviendrait alors à assimiler au dogme catholique tout ce qui plaît aux dissidents.

Bien plus, lorsque la doctrine catholique aura été réduite à un pareil état, la voie sera ouverte, pensent-ils, pour donner satisfaction aux besoins du jour en exprimant le dogme au moyen des notions de la philosophie moderne, de l'immanentisme, par exemple, de l'idéalisme, de l'existentialisme ou de tout autre système à venir. Que cela puisse et doive même être fait ainsi, de plus audacieux l'affirment pour la bonne raison, disent-ils, que les mystères de la foi ne

peuvent pas être signifiés par des notions adéquatement vraies, mais par des notions, selon eux, approximatives et toujours changeables, par lesquelles la vérité est indiquée sans doute jusqu'à un certain point, mais fatalement déformée. C'est pourquoi ils ne croient pas absurde, mais absolument nécessaire que la théologie qui a utilisé au cours des siècles différentes philosophies comme ses instruments propres substitue aux notions anciennes des notions nouvelles, de telle sorte que, sous des modes divers et souvent opposés, et pourtant présentés par eux comme équivalents, elle nous exprime les vérités divines, sous le mode qui sied à des êtres humains. Ils ajoutent que l'histoire des dogmes consiste à exprimer les formes variées qu'a revêtues la vérité successivement selon les diverses doctrines et selon les systèmes qui ont vu le jour tout au long des siècles.

Or, il ressort, avec évidence, de ce que nous avons dit, que tant d'efforts non seulement conduisent à ce qu'on appelle le " relativisme " dogmatique, mais le comportent déjà en fait : le mépris de la doctrine communément enseignée et le mépris des termes par lesquels on le signifie le favorisent déjà trop. Certes il n'est personne qui ne sache que les mots qui expriment ces notions, tels qu'ils sont employés dans nos écoles et par le magistère de l'Église, peuvent toujours être améliorés et perfectionnés : on sait d'ailleurs que l'Eglise n'a pas eu recours toujours aux mêmes termes. Et puis, il va de soi que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique dont la vie est de courte durée: ce que les docteurs catholiques, en parfait accord, ont composé au cours des siècles pour parvenir à une certaine intelligence du dogme, ne s'appuie assurément pas sur un fondement aussi caduc. En effet, il n'est pas d'autre appui que les principes et les notions tirés de l'expérience des choses créées; et dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a, comme une étoile, brillé sur l'intelligence des hommes grâce au ministère de l'Eglise. On ne s'étonne donc pas que les Conciles oecuméniques aient employé et aussi sanctionné certaines de ces notions: aussi, s'en écarter n'est point permis.

Voilà pourquoi négliger, rejeter ou priver de leur valeur tant de biens précieux qui au cours d'un travail plusieurs fois séculaire des hommes d'un génie et d'une sainteté peu commune, sous la garde du magistère sacré et la conduite lumineuse de l'Esprit-Saint, ont conçus, exprimés et perfectionnés en vue d'une présentation de plus en plus exacte des vérités de la foi, et leur substituer des notions conjecturales et les expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle appelées à une existence éphémère, comme la fleur des champs, ce n est pas seulement pécher par imprudence grave, mais c'est faire du dogme lui-même quelque chose comme un roseau agité par le vent. Le mépris des mots et des notions dont ont coutume de se servir les théologiens scolastiques conduit très vite à énerver la théologie qu'ils appellent spéculative et tiennent pour dénuée de toute véritable certitude, sous prétexte qu'elle s'appuie sur la raison théologique.

De fait, ô douleur, les amateurs de nouveautés passent tout naturellement du dédain pour la théologie scolastique au manque d'égards, voire au mépris pour le magistère de l'Eglise lui-même qui si fortement approuve, de toute son autorité, cette théologie. Ne présentent-ils pas ce magistère comme une entrave au progrès, un obstacle pour la science? Certains non-catholiques y voient déjà un injuste frein qui empêche quelques théologiens plus cultivés de rénover leur science. Et alors que ce magistère, en matière de foi et de moeurs, doit être pour tout théologien la règle prochaine et universelle de vérité, puisque le Seigneur Christ lui a confié le dépôt de la foi - les Saintes Ecritures et la divine Tradition - pour le conserver, le défendre et l'interpréter, cependant le devoir qu'ont les fidèles d'éviter aussi les erreurs plus ou moins proches de l'hérésie et pour cela " de conserver les constitutions et les décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et interdit ces opinions qui faussent les esprits " (2), est parfois aussi ignoré d'eux que s'il n'existait pas. Ce qu'exposent les Encycliques des Pontifes Romains sur le caractère et la constitution de l'Eglise est, de façon habituelle et délibérée, négligé par certains dans le but très précis de faire prévaloir une notion vague qu'ils nous disent puisée chez les anciens Pères et surtout chez les Grecs. A les entendre, les Pontifes, en effet, n'auraient jamais dessein de se prononcer sur les questions débattues entre théologiens ; aussi le devoir s'impose à tous de revenir aux sources primitives et aussi d'expliquer les constitutions et décrets plus récents du magistère selon les textes des anciens.

Tout cela semble dit de façon très habile, mais tout cela est faux en réalité. Car s'il est exact que, en général, les Pontifes laissent la liberté aux théologiens

dans les matières où les docteurs du meilleur renom professent des opinions différentes, l'histoire pourtant nous apprend que bien des choses laissées d'abord à la libre discussion ne peuvent plus dans la suite souffrir aucune discussion.

Et l'on ne doit pas penser que ce qui est proposé dans les lettres Encycliques n'exige pas de soi l'assentiment, sous le prétexte que les Papes n'y exerceraient pas le pouvoir suprême de leur magistère. C'est bien, en effet, du magistère ordinaire que relève cet enseignement et pour ce magistère vaut aussi la parole : "Qui vous écoute, m'écoute... " (3), et le plus souvent ce qui est proposé et imposé dans les Encycliques appartient depuis longtemps d'ailleurs à la doctrine catholique. Que si dans leurs Actes, les Souverains Pontifes portent à dessein un jugement sur une question jusqu'alors disputée, il apparaît donc à tous que, conformément à l'esprit et à la volonté de ces mêmes Pontifes, cette question ne peut plus être tenue pour une question libre entre théologiens.

Il est vrai encore que les théologiens doivent toujours remonter aux sources de la révélation divine; car il leur appartient de montrer de quelle manière ce qui est enseigné par le magistère vivant " est explicitement ou implicitement trouvé " (4)

dans la Sainte Ecriture et la divine " tradition ". Ajoutons que ces deux sources de la doctrine révélée contiennent tant de trésors et des trésors si précieux de vérités qu'il est impossible de les épuiser jamais. C'est bien la raison pour laquelle nos sciences sacrées trouvent toujours une nouvelle jeunesse dans l'étude des sources sacrées ; tandis que toute spéculation qui néglige de pousser plus avant l'examen du dépôt sacré ne peut qu'être stérile : l'expérience est là, qui le prouve. Mais on ne peut pas, pour cette raison, équiparer la théologie, même celle qu'on dit positive, à une science purement historique. Car Dieu a donné à son Eglise, en même temps que les sources sacrées, un magistère vivant pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi. Et ce dépôt, ce n'est ni à chaque fidèle, ni même aux théologiens que le Christ l'a confié pour en assurer l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Eglise. Or si l'Eglise exerce sa charge, comme cela est arrivé tant de fois au cours des siècles, par la voie ordinaire ou par la voie extraordinaire, il est évident qu'il est d'une méthode absolument fausse d'expliquer le clair par l'obscur, disons bien qu'il est nécessaire que tous s'astreignent à suivre l'ordre inverse. Aussi notre Prédécesseur, d'immortelle mémoire, Pie IX, lorsqu'il enseigne que la théologie a la si noble tâche de démontrer comment une doctrine définie par l'Eglise est contenue dans les sources, ajoute ces mots, non sans de graves raisons: " dans le sens même où l'Eglise l'a définie ".

Mais pour en revenir aux systèmes nouveaux auxquels nous avons touché plus haut, il y a certains points que quelques-uns proposent ou qu'ils distillent, pour ainsi dire, dans les esprits, qui tournent au détriment de l'autorité divine de la Sainte Ecriture. Ainsi on a audacieusement perverti le sens de la définition du Concile du Vatican sur Dieu, auteur de la Sainte Ecriture; et la théorie qui n'admet l'inerrance des lettres sacrées que là où elles enseignent Dieu, la morale et la religion, on la professe en la renouvelant, bien qu'elle ait été plusieurs fois condamnée. Bien plus, de la façon la plus incorrecte, on nous parle d'un sens humain des Livres Saints, sous lequel se cacherait le sens divin, le seul, nous dit-on, qui serait infaillible. Dans l'interprétation de la Sainte Ecriture, on s'interdit de tenir compte de l'analogie de la foi et de la tradition ecclésiastique. En conséquence, c'est la doctrine des Saints Pères et du magistère sacré qui devrait être ramenée, pour ainsi dire, à la juste balance de l'Ecriture et de l'Ecriture telle qu'elle est expliquée par des exégètes qui ne font appel qu'à la lumière de la raison; et, partant, ce n'est plus la Sainte Ecriture qu'il faudrait expliquer selon la pensée de l'Eglise que le Christ institua gardienne et interprète de tout le dépôt de la vérité divinement révélée.

En outre, le sens littéral de la Sainte Ecriture et son explication faite laborieusement, sous le contrôle de l'Eglise, par tant d'exégètes de si grande valeur doivent céder, d'après les inventions qui plaisent aux novateurs, à une exégèse nouvelle, dite symbolique et spirituelle; et ainsi seulement, les Livres Saints de l'Ancien Testament, qui seraient aujourd'hui encore ignorés dans l'Eglise, comme une source qu'on aurait enclose, seraient enfin ouverts à tous. Ils assurent que toutes les difficultés, par ce moyen, s'évanouiront, qui ne paralysent que ceux-là qui se tiennent attachés au sens littéral de la Bible.

Il n'est personne qui ne puisse voir à quel point tant de prétentions s'écartent des principes et des règles d'herméneutique si justement fixés par Nos Prédécesseurs d'heureuse mémoire Léon XIII dans l'Encyclique

Providentissimus et Benoît XV dans l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* et par Nous-même dans l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*.

Il n'est pas étonnant que pareilles nouveautés aient déjà produit des fruits empoisonnés dans toutes les parties, ou presque, de la théologie. On révoque en doute que la raison humaine, sans le secours de la révélation et de la grâce divine, puisse démontrer l'existence d'un Dieu personnel par des arguments tirés des choses créées; on nie que le monde ait eu un commencement et l'on soutient que la création est nécessaire, puisqu'elle procède de la nécessaire libéralité de l'amour de Dieu; on refuse aussi à Dieu l'éternelle et infaillible prescience des libres actions de l'homme. Or tout cela s'oppose aux déclarations du Concile du Vatican (5).

Quelques-uns aussi se demandent si les Anges sont des créatures personnelles, et

Si la matière diffère essentiellement de l'esprit. D'autres corrompent la véritable gratuité de l'ordre surnaturel, puisqu'ils tiennent que Dieu ne peut pas créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique. Ce n'est pas assez ! au mépris de toutes définitions du Concile de Trente, on a perverti la notion du péché originel, et du même coup, la notion du péché en général, dans le sens même où il est une offense à Dieu, et ainsi la notion de la satisfaction offerte pour nous par le Christ. Il s'en trouve encore pour prétendre que la doctrine de la transsubstantiation, toute fondée sur une notion philosophique périmée (la notion de substance), doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle dans la Sainte Eucharistie soit ramenée à un certain symbolisme, en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union avec les membres fidèles dans le Corps Mystique.

Certains estiment qu'ils ne sont pas liés par la doctrine que Nous avons exposée il y a peu d'années dans notre lettre Encyclique et qui est fondée sur les sources de la " révélation ", selon laquelle le Corps Mystique et l'Eglise catholique romaine sont une seule et même chose (6). Quelques-uns réduisent à une formule vaine la nécessité d'appartenir à la véritable Eglise pour obtenir le salut éternel. D'autres enfin attaquent injustement le caractère rationnel de la crédibilité de la foi chrétienne.

Il est trop certain que ces erreurs et d'autres du même ordre s'insinuent dans l'esprit de plusieurs de Nos fils, qu'abuse un zèle imprudent des âmes ou une fausse science: il Nous faut donc, l'âme accablée de tristesse, leur répéter des vérités très connues et leur signaler, non sans angoisse pour le coeur, des erreurs manifestes et des dangers d'erreur auxquels ils s'exposent.

On sait combien l'Eglise estime la raison humaine dans le pouvoir qu'elle a de démontrer avec certitude l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement par les signes divins les fondements de la foi chrétienne elle-même, d'exprimer exactement la loi que le Créateur a inscrite dans l'âme humaine et enfin de parvenir à une certaine intelligence des mystères, qui nous est très fructueuse (7). La raison cependant ne pourra remplir tout son office avec aisance et en pleine sécurité que si elle reçoit une formation qui lui est due : c'est-à-dire quand elle est imprégnée de cette philosophie saine qui est pour nous un vrai patrimoine transmis par les siècles du passé chrétien et qui jouit encore d'une autorité d'un ordre supérieur, puisque le magistère de l'Eglise a soumis à la balance de la révélation divine, pour les apprécier, ses principes et ses thèses essentielles qu'avaient peu à peu mis en lumière et définis des hommes de génie. Cette philosophie reconnue et reçue dans l'Eglise défend, seule, l'authentique et juste valeur de la connaissance humaine, les principes inébranlables de la métaphysique, à savoir de raison suffisante, de causalité et de finalité la poursuite enfin, effective, de toute vérité certaine et immuable.

Dans cette philosophie, sans doute sont traitées des parties qui ni directement ni indirectement ne touchent à la foi et aux moeurs: aussi l'Eglise les laisse-t-elle à la libre discussion des philosophes. Mais pour beaucoup d'autres, surtout dans le domaine des principes et des thèses essentielles que Nous avons rappelés plus haut, de liberté de discussion il n'y a point. Même dans ces questions essentielles, il est permis de donner à la philosophie un vêtement plus juste et plus riche, de la renforcer de développements plus efficaces, de la débarrasser de quelques procédés scolaires insuffisamment adaptés, de l'enrichir discrètement aussi d'éléments apportés par une pensée humaine qui sainement progresse, mais il n'est jamais possible de la bouleverser, de la contaminer de principes faux ou même de la tenir pour un monument sans doute imposant mais absolument suranné. Car la vérité et toute son explication philosophique ne peuvent pas changer chaque jour, surtout quand il s'agit de principes évidents, par soi, pour tout esprit humain ou de ces thèmes qui prennent appui aussi bien sur la sagesse des siècles que sur leur accord avec la révélation divine qui les étaye si fortement. Tout ce que l'esprit humain, adonne à la recherche sincère, peut découvrir de vrai ne peut absolument pas s'opposer à une vérité déjà acquise; Dieu, Souveraine Vérité a créé l'intelligence humaine et la dirige, il faut le dire, non point pour qu'elle puisse opposer chaque jour des nouveautés à ce qui est solidement acquis, mais pour que, ayant rejeté les erreurs qui se seraient insinuées en elle, elle élève progressivement le vrai sur le vrai selon l'ordre et la complexion même que nous discernons dans la nature des choses d'où nous tirons la vérité.

C'est pourquoi un chrétien, qu'il soit philosophe ou théologien, ne peut pas se jeter à la légère, pour les adopter, sur toutes les nouveautés qui s'inventent chaque jour; qu'il en fasse au contraire un examen très appliqué, qu'il les pèse en une juste balance ; et ainsi, se gardant de perdre ou de contaminer la vérité déjà acquise, il évitera de causer un dommage certain à la foi elle-même et de la mettre gravement en péril.

Si l'on a bien saisi ces précisions, on verra sans peine pour quelle raison l'Eglise exige que ses futurs prêtres soient instruits des disciplines philosophiques " selon la méthode, selon la doctrine et les principes du Docteur Angélique " (8); c'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate l'emporte singulièrement sur toutes les autres, soit pour former les étudiants, soit pour approfondir les vérités peu accessibles ; sa doctrine forme comme un accord harmonieux avec la révélation divine ; elle est de toutes la plus efficace pour mettre en sûreté les fondements de la foi, comme pour recueillir utilement et sans dommage les fruits d'un progrès véritable (9).

C'est pour tant de motifs, qu'il est au plus haut point lamentable que la philosophie reçue et reconnue dans l'Eglise soit aujourd'hui méprisée par certains qui, non sans imprudence, la déclarent vieillie dans sa forme et rationaliste (comme ils osent dire) dans son processus de pensée. Nous les entendons répétant que cette philosophie, la nôtre, soutient faussement qu'il peut y avoir une métaphysique absolument vraie; et ils affirment de façon péremptoire que les réalités, et surtout les réalités transcendantes, ne peuvent être mieux exprimées que par des doctrines disparates, qui se complètent les unes les autres, encore qu'elles s'opposent entre elles toujours en quelque façon. Aussi concèdent-ils que la philosophie qu'enseignent Nos écoles, avec son exposition claire des problèmes et leurs solutions, avec sa détermination si rigoureuse du sens de toutes les notions et ses distinctions précises, peut être utile pour initier de jeunes esprits à la théologie scolastique et qu'elle était remarquablement accommodée aux esprits du moyen-âge; mais elle n'offre plus, selon eux, une méthode qui réponde à notre culture moderne et aux nécessités du temps. Ils opposent ensuite que la *philosophia perennis* n'est qu'une philosophie des essences immuables, alors que l'esprit moderne doit nécessairement se porter vers l'existence de chacun et vers la vie toujours fluente. Et tandis qu'ils méprisent cette philosophie, ils en exaltent d'autres, anciennes ou récentes, de l'Orient ou de l'Occident, de sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle manière personnelle de penser, avec, si besoin est, quelques retouches ou quelques compléments, peut s'accorder avec le dogme catholique : or, cela est absolument faux, surtout quand il s'agit de ces produits de l'imagination qu'on appelle l'immanentisme, l'idéalisme, le matérialisme soit historique soit dialectique ou

encore l'existentialisme, qu'il professe l'athéisme ou pour le moins qu'il nie toute valeur au raisonnement métaphysique. Quel catholique pourrait avoir le moindre doute sur toutes ces choses

Enfin ils reprochent à cette philosophie de ne s'adresser qu'à l'intelligence dans le processus de la connaissance, puisqu'elle néglige, disent-ils, l'office de la volonté et celui des affections de l'âme. Or cela n'est pas vrai. Jamais la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme humaine pour connaître à fond et pour embrasser les vérités religieuses et morales; bien mieux, elle a toujours professé que le défaut de ces dispositions peut être cause que l'intelligence, sous l'influence des passions et de la volonté mauvaise, s'obscurcisse à ce point qu'elle ne voit plus juste. Bien mieux encore, le Docteur commun estime que l'intelligence peut d'une certaine manière percevoir les biens supérieurs d'ordre moral soit naturel soit surnaturel, mais dans la mesure seulement où l'âme éprouve une certaine connaturalité affective avec ces mêmes biens, soit par nature, soit par don de grâce (10). Et l'on ne peut pas ne pas saisir l'intérêt du secours apporté par cette connaissance obscure aux recherches de notre esprit. Cependant autre chose est de reconnaître aux dispositions affectives de la volonté le pouvoir d'aider la raison à poursuivre une science plus certaine et plus ferme des choses; et autre chose, ce que soutiennent ces novateurs, à savoir: attribuer aux facultés d'appétit et d'affection un certain pouvoir d'intuition et dire que l'homme, incapable de savoir par la raison et avec certitude la vérité qu'il doit embrasser, se tourne vers la volonté pour faire choix et décider librement entre des opinions erronées: n'est-ce pas là mêler indûment la connaissance et l'acte de la volonté?

Il n'est pas étonnant que, par ces nouveaux systèmes, on soit amené à mettre en danger les deux disciplines philosophiques qui, par leur nature même, sont étroitement liées avec l'enseignement de la foi, la théodicée et l'éthique; on en vient donc à penser que leur rôle n'est pas de démontrer quelque chose de certain sur Dieu ou sur un autre être transcendant, mais bien plutôt de montrer que ce que la foi enseigne sur un Dieu personnel et sur ses commandements s'accorde parfaitement avec les nécessités de la vie et que par voie de conséquence il faut que tous l'embrassent pour éviter le désespoir et pour parvenir au salut éternel. Or tout cela s'oppose manifestement aux documents de Nos Prédécesseurs Léon XIII et Pie X et ne peut s'accorder avec les décrets du Concile du Vatican. Nous n'aurions certes pas à déplorer ces écarts loin de la vérité si tous, même en philosophie, voulaient écouter le magistère de l'Église avec tout le respect qui lui est dû; car il lui revient, de par l'institution divine, non seulement de garder et d'interpréter le dépôt de la vérité divinement révélée, mais encore d'exercer toute sa vigilance sur les disciplines philosophiques pour que de faux systèmes ne portent pas atteinte aux dogmes catholiques.

Il nous reste à dire un mot des sciences qu'on dit positives, mais qui sont plus ou moins connexes avec les vérités de la foi chrétienne. Nombreux sont ceux qui demandent avec instance que la religion catholique tienne le plus grand compte de ces disciplines. Et cela est assurément louable lorsqu'il s'agit de faits réellement démontrés; mais cela ne doit être accepté qu'avec précaution, dès qu'il s'agit bien plutôt d' " hypothèses " qui, même si elles trouvent quelque appui dans la science humaine, touchent à la doctrine contenue dans la Sainte Ecriture et la "Tradition ". Dans le cas où de telles vues conjecturales s'opposeraient directement ou indirectement à la doctrine révélée par Dieu, une requête de ce genre ne pourrait absolument pas être admise.

C'est pourquoi le magistère de l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l' " évolution ", dans la mesure où elle recherche l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante - car la foi catholique nous ordonne de maintenir la création immédiate des âmes par Dieu - soit l'objet, dans l'état actuel des sciences et de la théologie d'enquêtes et de débats entre les savants de l'un et de l'autre partis : il faut pourtant que les raisons de chaque opinion, celle des partisans comme celle des adversaires, soient pesées et jugées avec le sérieux, la modération et la retenue qui s'imposent; à cette condition que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise à qui le mandat a été confié par le Christ d'interpréter avec autorité les Saintes Ecritures et de protéger les dogmes de la foi (11). Cette liberté de discussion, certains cependant la violent trop témérairement : ne se comportent-ils pas comme si l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante était à cette heure absolument certaine et pleinement démontrée par les indices jusqu'ici découverts et par ce que le raisonnement en a déduit; et comme si rien dans les sources de la révélation divine n'imposait sur ce point la plus grande prudence et la plus grande modération.

Mais quand il s'agit d'une autre vue conjecturale qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Eglise ne jouissent plus du tout de la même liberté. Les fidèles en effet ne peuvent pas adopter une théorie dont les tenants affirment ou bien qu'après Adam il y a eu sur la terre de véritables hommes qui ne descendaient pas de lui comme du premier père commun par génération naturelle, ou bien qu'Adam désigne tout l'ensemble des innombrables premiers pères. En effet on ne voit absolument pas comment pareille affirmation peut s'accorder avec ce que les sources de la vérité révélée et les Actes du magistère de l'Eglise enseignent sur le péché originel, lequel procède d'un péché réellement commis par une seule personne Adam et, transmis à tous par génération, se trouve en chacun comme sien (12).

Comme dans le domaine de la biologie et de l'anthropologie, il en est qui, dans le domaine de l'histoire, négligent audacieusement les limites et les précautions que l'Eglise établit. Et en particulier, il Nous faut déplorer une manière vraiment trop libre d'interpréter les livres historiques de l'Ancien Testament, dont les tenants invoquent à tort, pour se

justifier, la lettre récente de la Commission Pontificale biblique à l'Archevêque de Paris (13), Cette lettre, en effet, avertit clairement que les onze premiers chapitres de la Genèse, quoiqu'ils ne répondent pas exactement aux règles de la composition historique, telles que les ont suivies les grands historiens grecs et latins et que les suivent les savants d'aujourd'hui, appartient néanmoins au genre historique en un sens vrai, que des exégètes devront étudier encore et déterminer: cette Lettre dit encore que les mêmes chapitres, dans le style simple et figuré, bien approprié à l'état des esprits d'un peuple peu cultivé, rapportent les vérités essentielles sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel, ainsi qu'une description populaire de l'origine du genre humain et du peuple élu. Si par ailleurs, les anciens hagiographes ont puisé quelque chose dans les narrations populaires (ce qu'on peut assurément concéder), on ne doit jamais oublier qu'ils l'ont fait sous l'inspiration divine qui les a préservés de toute erreur dans le choix et l'appréciation de ces documents.

Mais tout ce qui a été emprunté aux narrations populaires et accueilli dans les Saintes Lettres ne peut absolument pas être équiparé aux mythologies ou aux fables du même genre, qui procèdent bien plutôt de l'imagination dénuée de tout frein que de ce remarquable souci de vérité et de simplicité qui éclate dans les Saintes Lettres, même de l'Ancien Testament, à ce point que nos hagiographes doivent être proclamés nettement supérieurs aux écrivains profanes de l'antiquité.

Nous savons, certes, que la plupart des maîtres catholiques dont les travaux profitent aux lycées, aux séminaires, aux collèges d'instituts religieux demeurent éloignés de ces erreurs aujourd'hui répandues ouvertement ou on secret, soit par passion de nouveauté, soit même par un propos mal réglé d'apostolat. Mais nous savons aussi que ces nouveaux systèmes peuvent gagner des imprudents ; c'est pourquoi Nous préférons Nous opposer à elles dès leur principe, plutôt que d'avoir à porter remède à un mal déjà invétéré.

Aussi, après avoir mûrement pesé et considéré la chose devant Dieu, pour ne pas manquer à Notre devoir sacré, Nous enjoignons aux Evêques et aux Supérieurs de familles religieuses, leur en faisant une très grave obligation de conscience, de veiller avec le plus grand soin à ce que ces opinions ne soient pas exposées dans les écoles, dans les réunions, dans n'importe quels écrits, et qu'elles ne soient pas enseignées on quelque manière que ce soit aux clercs et aux fidèles.

Que ceux qui sont professeurs d'instituts ecclésiastiques sachent qu'ils ne peuvent exercer on toute tranquillité de conscience la charge d'enseigner qui leur est confiée, s'ils n'acceptent pas religieusement les normes doctrinales que Nous avons édictées, et s'ils ne les suivent pas exactement au cours de la formation de leurs élèves. Le respect et l'obéissance qu'ils doivent professer envers le magistère de l'Eglise dans leur travail quotidien, ils les doivent inculquer aussi au coeur et à l'esprit de leurs élèves.

Oui, qu'ils travaillent, usant de toutes leurs forces et de toute leur application, à faire avancer les disciplines qu'ils enseignent, mais qu'ils se gardent aussi d'outrepasser les limites que nous avons fixées en vue de protéger les vérités de la foi et la doctrine catholique. Face aux nouveaux problèmes qui se posent pour le grand public en raison de la culture et du progrès moderne, qu'ils apportent leur large part dans la recherche la plus diligente, mais avec la prudence et les précautions qui s'imposent ; et enfin qu'ils ne pensent pas, cédant trop volontiers à un faux " irénisme " que pourront être heureusement ramenés dans le sein de l'Eglise les dissidents et les égarés si on ne leur enseigne pas sincèrement à tous la vérité, telle qu'elle est, intègre si vivante dans l'Eglise sans la corrompre et sans l'amoindrir.

Fondé sur cet espoir que ravive votre zèle pastoral, comme gage des célestes bienfaits et comme témoignage de Notre paternelle bienveillance, Nous donnons, de grand coeur, à chacun de vous, Vénérables Frères, et aussi à votre clergé et à votre peuple, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 12 août 1950, en la douzième année de Notre Pontificat.

NOTES

(1) Conc. Vatic. D. B., 1876, Const. De Fide cath., ch. 2, De revelatione

(2) C. I. C., can. 1324, cfr. Conc. Vatic.,

D. B., 1820, Const. *De Fide cath.,* ch. 4. *De fide et ratione,* post canones.

(3) LUC, X, 16.

(4) PIE IX, *Inter gravissimas,* 28 oct. 1870,

Acta, vol. I, p. 260.

(5) Cfr. Conc. Vatic., Const. *De Fide cath.*

ch. 1, *De Deo rerum omnium creatore*.

(6) Cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi,*

A. A.S., vol. XXXV, *p.* 193 et suiv.

(7) Cfr. Conc. Vat., D. B., 1796.

(8) C. I. C., can. 1366, 2.

(9) A. A. S., vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

(10) Cfr. S. THOM., *Summa Theol.,* II-II, qu. 1, art. 4 ad. 3 et qu. 45, art. 2, in c.

(11) Cfr. Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 nov. 1941 ; A. S. S.,

vol. XXXIII, *p.* 506.

(12) Cfr. *Rom.,* V, 12-19 ; Conc. Trid., sess. V., can. 1-4.

(13) 16 janvier 1948 : A. A. S., vol. XL, pp. 45-48.

Lettre encyclique *Fidei Donum* **du 21 avril 1957**
Sur les missions catholiques notamment en Afrique - Pie XII

Donné à Rome, près de Saint Pierre, en la fête de la Résurrection de Notre Seigneur, le 21 Avril de l'année 1957

A nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques, evêques et autres Ordinaires en paix et communion avec le Siège apostolique, ainsi qu'à tout le clergé et aux fidèles de l'univers catholique

Vénérables Frères,

Salut et Bénédiction apostolique !

1. Les incomparables richesses que Dieu dépose en nos âmes avec le don de la foi sont le motif d'une inépuisable gratitude. Cette foi, en effet, nous introduit dans les secrets mystères de la vie divine ; en elle reposent toutes nos espérances et elle constitue dès ici-bas le lien de la communauté chrétienne : « Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême » (Ephésiens 4, 5). Elle est, par excellence, le don qui fait monter à nos lèvres l'hymne de la reconnaissance : « Que rendrai-je au Seigneur pour tous ses bienfaits à mon égard ? » (Psaume 115, 12). Pour ce don divin, qu'offrir au Seigneur, outre notre propre fidélité, sinon notre zèle à répandre parmi les hommes les lumières de la vérité divine ? L'esprit missionnaire qu'anime le feu de la charité est en quelque sorte la première réponse de notre gratitude envers Dieu : pour la foi que nous avons reçue de vous, voici que nous vous offrons, Seigneur, la foi de nos frères !

2. Aussi bien, considérant la foule innombrable de Nos fils qui, spécialement dans les pays d'ancienne chrétienté, bénéficient des richesses surnaturelles de la foi et, par ailleurs, la foule plus innombrable encore de ceux qui attendent toujours le message du salut, Nous voulons vous exhorter instamment, vénérables Frères, à soutenir par votre zèle la cause sacrée de l'expansion de l'Église dans le monde. Dieu veuille qu'à Notre appel l'esprit missionnaire pénètre plus profondément au cœur de tous les prêtres et, par leur ministère, enflamme tous les fidèles !

3. Ce n'est certes pas la première fois, vous le savez, que Nos prédécesseurs et Nous-même vous entretenons de ce grave sujet bien propre à nourrir la ferveur apostolique des chrétiens éveillés aux devoirs que leur crée la foi reçue de Dieu [1] . Que cette ferveur s'oriente donc vers les régions déchristianisées d'Europe et vers les vastes contrées d'Amérique du Sud, où Nous savons que les nécessités sont grandes ; qu'elle se mette au service de tant d'importantes missions d'Asie ou d'Océanie, là surtout où se livre un combat difficile ; qu'elle soutienne fraternellement ces milliers de chrétiens spécialement chers à Notre coeur, qui sont l'honneur de l'Église parce qu'ils connaissent l'évangélique béatitude de ceux « qui souffrent persécution pour la justice » (Mt 5, 10) ; qu'elle prenne en pitié la détresse spirituelle des innombrables victimes de l'athéisme moderne, des jeunes surtout qui grandissent dans l'ignorance et parfois même la haine de Dieu. Autant de tâches nécessaires, pressantes, qui exigent de tous comme un sursaut d'énergie apostolique faisant se lever « d'immenses phalanges d'apôtres, semblables à celles que connut l'Église à son aube » [2] . Mais, tout en conservant présentes à Notre pensée et à Notre prière ces tâches indispensables, en les recommandant même à votre zèle, il Nous a semblé opportun d'orienter aujourd'hui vos regards vers l'Afrique, à l'heure où celle-ci s'ouvre à la vie du monde moderne et traverse les années les plus graves peut-être de son destin millénaire.

I. LA SITUATION DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE

A. - *Regards sur ce continent*

4. L'expansion de l'Église en Afrique au cours de ces dernières décades est pour les chrétiens un sujet de joie et de fierté. Selon l'engagement que Nous prenions, au lendemain de Notre élévation au souverain pontificat, « de n'épargner aucune fatigue pour que... la croix, dans laquelle résident le salut et la vie, étende son ombre jusqu'aux plages les plus éloignées du monde » [3] . Nous avons favorisé de tout Notre pouvoir les progrès de l'Évangile sur ce continent. Les circonscriptions ecclésiastiques s'y sont multipliées : le nombre des catholiques a considérablement augmenté et continue de s'accroître à un rythme rapide. Nous avons eu la joie surtout d'instituer en de nombreux pays, la hiérarchie ecclésiastique et d'élever déjà plusieurs prêtres africains à la plénitude du sacerdoce, conformément au « but dernier » du travail missionnaire qui est d'établir fermement et définitivement l'Église chez de

nouveaux peuples [4] . Ainsi, dans la grande famille catholique, les jeunes Églises africaines prennent aujourd'hui leur place légitime, saluées d'un cœur fraternel par les diocèses plus anciens, leurs aînés dans la foi.

5. Ces résultats si réconfortants, des légions d'apôtres, prêtres, religieux et religieuses, catéchistes, collaborateurs laïcs, les ont obtenus au prix d'un labeur dont Dieu seul connaît les sacrifices cachés. A tous et à chacun d'eux va Notre reconnaissance paternelle et Nos félicitations ; là, comme partout, l'Église peut être fière de l'œuvre de ses missionnaires. Et pourtant l'ampleur de l'œuvre réalisée ne saurait faire oublier que « le travail qui reste à faire demande un immense effort et d'innombrables ouvriers » [5] . Au moment où l'instauration de la hiérarchie pourrait à tort laisser croire que l'action missionnaire est sur le point de s'achever, plus que jamais la sollicitude de toutes les Églises (cf. II Corinthiens 11, 28) du vaste continent africain angoisse Notre âme. Comment, en effet, Notre cœur ne se serrerait-il pas quand, de ce Siège apostolique, Nous considérons les graves problèmes qu'y posent l'extension et l'approfondissement de la vie chrétienne, quand Nous comparons à l'ampleur et à l'urgence des tâches à accomplir le nombre infime des ouvriers apostoliques et leur manque de ressources ? C'est cette souffrance que Nous vous confions, vénérables Frères, et Nous aimons à penser que la promptitude et la générosité de votre réponse feront luire à nouveau l'espérance au coeur de tant de valeureux apôtres.

6. Les conditions générales dans lesquelles doit se poursuivre en Afrique le travail de l'Église vous sont connues. Elles sont difficiles. La plupart des territoires traversent une phase d'évolution sociale, économique et politique, qui est de grande conséquence pour leur avenir, et il faut bien reconnaître que les nombreuses incidences de la vie internationale sur les situations locales ne permettent pas toujours aux hommes les plus sages d'en conduire les habitants à ces progrès d'une vie plus affinée que demande la vraie prospérité des populations.

L'Église qui, au cours des siècles, vit déjà naître et grandir tant de nations, ne peut qu'être particulièrement attentive aujourd'hui à l'accession de nouveaux peuples aux responsabilités de la liberté politique. Plusieurs fois déjà Nous avons invité les nations intéressées à procéder dans cette voie selon un esprit de paix et de compréhension réciproque.
C'est pourquoi, à considérer la situation présente, Nous disions aux uns « Qu'une liberté politique légitime et de plus en plus étendue ne soit pas refusée à ces peuples et qu'on n'y mette pas obstacle » et Nous avertissions les autres de « reconnaître à l'Europe le mérite de leur avancement ; sans son influence, étendue à tous les domaines, ils pourraient être entrainés par un nationalisme aveugle à se jeter, dans le chaos ou dans l'esclavage » [6] . En renouvelant ici cette double exhortation, Nous formons des vœux pour que se poursuive en Afrique une œuvre de collaboration constructive, dégagée de préjugés et de susceptibilités réciproques, préservée des séductions et des étroitesses du faux nationalisme, et capable d'étendre à ces populations, riches de ressources et d'avenir, les vraies valeurs de civilisation chrétienne qui ont déjà porté tant de bons fruits en d'autres continents.

7. Nous savons malheureusement que le matérialisme athée a répandu en bien des contrées d'Afrique son virus de division, attisant les passions, dressant les uns contre les autres peuples et races, prenant appui sur des difficultés réelles pour séduire les esprits par de faciles mirages ou semer la révolte dans les coeurs. Dans Notre sollicitude pour un authentique progrès humain et chrétien des populations africaines, Nous tenons à renouveler ici à leur intention les graves et solennels avertissements que Nous avons déjà maintes fois adressés sur ce point aux catholiques du monde entier. Nous félicitons leurs pasteurs d'avoir déjà, en plusieurs circonstances, dénoncé fermement à leurs ouailles le péril que leur font courir ces faux bergers.

8. Mais tandis que les ennemis du nom de Dieu déploient sur ce continent leurs efforts insidieux ou violents, il faut encore déplorer de graves obstacles qui contrarient en certaines régions les progrès de l'évangélisation. Vous savez notamment l'attrait facile qu'exerce sur l'esprit d'un grand nombre une conception religieuse de la vie qui, tout en se réclamant hautement de la divinité, engage néanmoins ses adeptes dans une voie qui n'est pas celle de Jésus-Christ, unique Sauveur de tous les peuples. Notre cœur de père demeure ouvert à tous les hommes de bonne volonté, mais, Vicaire de celui qui est la voie, la vérité et la vie, Nous ne pouvons pas considérer sans vive douleur un tel état de choses. Les causes d'ailleurs en sont multiples ; elles tiennent souvent à l'histoire récente, et l'attitude de nations qui s'honorent pourtant de leur passé chrétien n'y fut pas toujours étrangère. Il y a là, pour l'avenir catholique de l'Afrique, un motif de sérieuses préoccupations. Et pareillement, que tous les fils de l'Église se convainquent d'être liés par l'obligation d'apporter sans retard une aide plus efficace aux hérauts de l'Évangile qui prêchent la vérité qui sauve aux quelques 85 millions d'africains de race noire encore attachés aux croyances païennes !

9. Ces considérations, au surplus, sont aggravées par une précipitation générale des évènements dont les évêques et les élites catholiques d'Afrique ont une vive conscience. Au moment où se cherchent des structures nouvelles et où certains peuples risquent de s'abandonner aux prestiges les plus fallacieux de la civilisation technique, l'Église a le devoir de leur offrir, dans toute la mesure du possible, les substantielles richesses de sa doctrine et de sa vie, animatrices d'un ordre social chrétien. Tout retard serait lourd de conséquences. Les Africains,

qui parcourent en quelques décades les étapes d'une évolution que l'Occident a mis plusieurs siècles à accomplir, sont plus facilement ébranlés et séduits par l'enseignement scientifique et technique, qui leur est dispensé, comme aussi par les influences matérialisantes qu'ils subissent. Des situations difficilement réparables peuvent de ce fait se créer ici ou là et nuire par la suite à la pénétration du catholicisme dans les âmes et dans les sociétés. Il faut, dès aujourd'hui, donner aux pasteurs des possibilités d'action proportionnées à l'importance et à l'urgence de la conjoncture actuelle.

B. – *Les conditions présentes de l'évangélisation*

10. Or, à de rares exceptions près, ces possibilités d'action missionnaire sont encore sans proportion avec l'œuvre à accomplir ; et, si cette pénurie n'est, hélas !, pas propre à l'Afrique, elle y est néanmoins très vivement ressentie en raison des circonstances. Il ne Nous paraît pas inutile, vénérables Frères, de vous donner sur ce point quelques précisions.

11. Dans les missions récentes, par exemple, fondées parfois il y a quelque dix années à peine, on ne peut espérer avant longtemps une aide notable du clergé local, et les trop rares missionnaires répartis sur d'immenses territoires, où travaillent d'ailleurs d'autres confessions non catholiques, ne peuvent plus répondre à tous les appels. Ici, 40 prêtres pour près d'un million d'âmes, dont 25.000 seulement sont converties. Là, ce sont 50 prêtres pour une population de 2 millions d'habitants, où déjà 60.000 fidèles suffiraient à absorber le temps des apôtres. A lire de tels chiffres, un cœur chrétien ne peut rester insensible. Vingt prêtres de plus dans telle région permettraient aujourd'hui d'y planter la croix alors que demain cette terre, travaillée par d'autres ouvriers que ceux du Seigneur, sera peut-être devenue imperméable à la vraie foi. Et d'ailleurs, il ne suffit pas d'annoncer l'Évangile : dans la conjoncture sociale et politique que traverse l'Afrique, il faut très tôt former une élite chrétienne au sein d'un peuple encore néophyte. Mais dans quelle proportion ne faudrait-il pas alors multiplier le nombre des missionnaires pour leur permettre d'accomplir ce travail d'éducation personnelle des consciences ? Une telle pénurie d'hommes au surplus se double presque toujours d'un manque de ressources qui confine parfois au dénuement. Qui donnera à ces missions nouvelles, situées en général dans des régions pauvres, mais importantes pour l'avenir de l'évangélisation, l'aide généreuse dont elles ont un pressant besoin ? Le missionnaire souffre d'être aussi démuni de moyens devant de telles tâches : il ne demande pas qu'on l'admire, mais bien plutôt qu'on l'aide à fonder l'Église là où il est encore possible de le faire.

12. Dans des missions plus anciennes, où la proportion déjà considérable des catholiques et leur ferveur sont pour Notre cœur un motif de joie, les conditions de l'apostolat, pour être différentes, n'en sont pas moins préoccupantes. Là aussi le manque de prêtres se fait cruellement sentir. Ces diocèses ou vicariats apostoliques doivent, en effet, développer sans retard les Œuvres indispensables à l'expansion et au rayonnement du catholicisme, il faut fonder des collèges et répandre l'enseignement chrétien à ses différents degrés ; il faut créer des organismes d'action sociale qui animent le travail des élites chrétiennes au service de la cité ; il faut multiplier sous toutes ses formes la presse catholique et se préoccuper des techniques modernes de diffusion et de culture, car on sait l'importance, de nos jours, d'une opinion publique formée et éclairée : il faut surtout donner un essor croissant à l'Action catholique et satisfaire les besoins religieux et culturels d'une génération qui risquerait, faute d'aliments suffisants, d'aller chercher hors de l'Église sa nourriture. Or, pour faire face à ces tâches multiples, les pasteurs ont besoin non seulement de ressources accrues, mais aussi et surtout, de collaborateurs préparés à ces ministères plus différenciés et, à ce titre, plus difficiles. De tels apôtres ne peuvent s'improviser ; souvent ils font défaut, et pourtant la tâche est urgente si l'on ne veut pas perdre la confiance d'une élite qui monte. Nous disons ici toute Notre gratitude aux congrégations religieuses, aux prêtres et aux militants laïcs qui, comprenant la gravité de l'heure, se sont portés, spontanément parfois, à la rencontre de ces besoins. De telles initiatives ont déjà porté des fruits et, unies au dévouement de tous, elles permettent de grands espoirs mais Nous devons à la vérité de dire que le travail en ce domaine reste immense.

Il n'est pas jusqu'au progrès même des missions qui ne pose à l'Église, en certains territoires, une difficulté nouvelle car le succès de l'évangélisation appelle un accroissement proportionné du nombre des apôtres, sous peine de compromettre cette avance magnifique. Or, les congrégations missionnaires sont sollicitées de toutes parts et leur recrutement insuffisant ne leur permet pas de répondre à tant de demandes simultanées. Sachez, vénérables Frères, que la proportion du nombre des prêtres par rapport à celui des fidèles diminue en Afrique. Certes, le clergé africain augmente, mais ce n'est pas avant bien des années qu'il pourra, dans ses propres diocèses, remplir pleinement sa place, toujours aidé d'ailleurs par ceux qui furent ses maîtres dans la foi. Dans l'immédiat, ces jeunes chrétientés d'Afrique ne peuvent pas, avec leurs ressources actuelles, suffire à la tâche dans la période décisive qu'elles traversent. Les difficultés d'une semblable situation éveilleront-elles enfin à leur devoir missionnaire tant de Nos fils, qui ne remercient pas assez Dieu du don de la foi reçue dans leur famille chrétienne et des moyens de salut qui leur sont offerts comme à la portée de la main ?

II. LE CONCOURS DE TOUTE L'ÉGLISE

14. Ces conditions d'apostolat, que Nous venons de vous décrire à grands traits, vénérables Frères, font clairement ressortir qu'il ne s'agit plus en Afrique d'un de ces problèmes restreints et localisés qu'on aurait le loisir de résoudre progressivement et indépendamment de la vie générale de la chrétienté : Si autrefois « la vie de l'Église, sous son aspect visible, déployait sa vigueur de préférence dans les pays de la vieille Europe, d'où elle se répandait... vers ce qu'on pouvait appeler la périphérie du monde ; aujourd'hui, elle se présente au contraire comme un échange de vie et d'énergie entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre » [7] . Les retentissements de la situation catholique en Afrique débordent largement les frontières de ce continent, et c'est de toute l'Église que, sous l'impulsion de ce Siège apostolique, doit venir la réponse fraternelle à tant de besoins.

Recours du Pape aux évêques solidairement responsables

15. Ce n'est donc pas en vain qu'à une heure importante de l'expansion de l'Église, Nous Nous tournons vers vous, vénérables Frères. « Que si, dans notre organisme mortel, lorsqu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui (cf. I Corinthiens 12, 26), les membres sains prêtant leur secours aux malades, de même dans l'Église chaque membre ne vit pas uniquement pour lui, mais il assiste aussi les autres et tous s'aident réciproquement pour leur mutuelle consolation aussi bien que pour un meilleur développement de tout le corps » [8] . Or, les évêques ne sont-ils pas, en vérité, « les membres les plus éminents de l'Église universelle, ceux qui sont reliés à la tête divine de tout le corps par un lien tout particulier et sont de ce fait justement appelés 'les premiers membres du Seigneur' » [9] . N'est-ce pas d'eux plus que de tout autre qu'il faut dire que le Christ, Tête du Corps mystique, « requiert le secours de ses membres : tout d'abord parce que le Souverain Pontife tient la place de Jésus-Christ et qu'il doit, pour ne pas être écrasé par sa charge pastorale, appeler un bon nombre à prendre une part de ses soucis » ? [10]

16. Unis par un lien plus étroit tant au Christ qu'à son Vicaire, vous aimerez, vénérables Frères, prendre votre part, dans un esprit de vive charité, de cette sollicitude de toutes les Églises qui pèse sur Nos épaules (cf. II Corinthiens 11, 28). Vous aimerez, vous que presse la charité du Christ (cf. II Corinthiens 5, 14), ressentir profondément avec Nous l'impérieux devoir de propager l'Évangile et de fonder l'Église dans le monde entier ; vous aimerez répandre parmi votre clergé et votre peuple un esprit de prière et d'entraide élargi aux dimensions du Cœur du Christ. « Si tu veux aimer le Christ, disait saint Augustin, étends la charité par toute la terre, car les membres du Christ sont sur la terre entière » [11] .

17. Sans doute est-ce au seul Apôtre Pierre et à ses successeurs, les pontifes romains, que Jésus confia la totalité de son troupeau : « Pais mes agneaux, pais mes brebis » (Jean 21, 16¬18) ; mais si chaque évêque n'est pasteur propre que de la portion du troupeau confiée à ses soins, sa qualité de légitime successeur des Apôtres par institution divine le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église, selon la parole du Christ à ses Apôtres : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean 20, 21). Cette mission, qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps (cf. Mt 28, 19-20), n'a pas cessé à la mort des Apôtres ; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ.
En eux, qui sont par excellence les envoyés, les missionnaires du Seigneur, réside dans sa plénitude « la dignité de l'apostolat, qui est la première dans l'Église », comme l'atteste saint Thomas d'Aquin [12] . Et c'est de leur cœur que ce feu apostolique, apporté par Jésus sur la terre, doit se communiquer au cœur de tous Nos fils et y susciter une ardeur nouvelle pour l'action missionnaire de l'Église dans le monde.

Pas de vie chrétienne sans esprit missionnaire

18. Cette ouverture aux besoins universels de l'Église n'est-elle pas, au surplus, la plus propre à manifester de façon vivante et vraie la catholicité de l'Église ? « L'esprit missionnaire et l'esprit catholique, disions-Nous naguère, sont une seule et même chose. La catholicité est une note essentielle de la vraie Église : au point qu'un chrétien n'est pas vraiment attaché et dévoué à l'Église s'il n'est pas également attaché et dévoué à son universalité, désirant qu'elle s'implante et qu'elle fleurisse en tous lieux de la terre » [13] . Rien donc n'est plus étranger à l'Église de Jésus-Christ que la division ; rien n'est plus nocif à sa vie que l'isolement, le repli sur soi et toutes les formes d'égoïsme collectif qui font se refermer sur elle-même une communauté chrétienne particulière, quelle qu'elle soit. « Mère de toutes les nations et de tous les peuples, non moins que de tous les individus », l'Église, *Sancta Mater Ecclesia*, « n'est et ne peut être étrangère en aucun lieu ; elle vit, ou du moins par sa nature elle doit vivre dans tous les peuples » [14] . Inversement, pourrions-Nous dire, rien de ce qui touche à l'Église, notre mère, n'est et ne peut être étranger à un chrétien : de même que sa foi est la foi de toute l'Église, que sa vie surnaturelle est la vie de toute l'Église, ainsi les joies et les angoisses de l'Église seront ses joies et ses angoisses, les perspectives universelles de l'Église seront les perspectives normales de la vie chrétienne ; spontanément alors, les appels des pontifes romains pour les grandes tâches apostoliques à travers le monde retentiront en son coeur pleinement catholique, comme les appels les plus chers, les plus graves et les plus pressants [15].

III. LE TRIPLE APPEL DU DEVOIR MISSIONNAIRE

19. Missionnaire depuis ses origines, la Sainte Église n'a cessé, pour accomplir l'œuvre à laquelle elle ne saurait faillir, de lancer à ses fils un triple appel : à la prière, à la générosité et, pour certains, au don d'eux-mêmes. Aujourd'hui encore les missions, notamment celles d'Afrique, attendent du monde catholique cette triple assistance.

A. *La prière pour les Missions*

20. Aussi, vénérables Frères, désirons-Nous en premier lieu qu'à cette intention l'on prie davantage et avec une ferveur plus éclairée. Il est de votre devoir d'entretenir parmi vos prêtres et vos fidèles une supplication incessante et instante pour une cause si sainte, de nourrir cette prière par un enseignement approprié et des informations régulières sur la vie de l'Église, de la stimuler enfin en certaines périodes de l'année liturgique plus propres à évoquer le devoir missionnaire des chrétiens. Nous pensons notamment au temps de l'Avent, qui est celui de l'attente de l'humanité et des préparations providentielles du salut, à la fête de l'Epiphanie qui manifeste ce salut au monde, et à celle de la Pentecôte, qui célèbre la fon¬dation de l'Église au souffle de l'Esprit Saint.

21. Mais la forme la plus excellente de prière n'est-elle pas celle que le Christ, Souverain Prêtre, adresse lui-même au Père sur les autels où il renouvelle son sacrifice rédempteur ? Multiplions, en ces années peut-être décisives pour l'avenir du catholicisme en de nombreux pays, les messes célébrées aux intentions des missions : ces intentions sont celles mêmes du Seigneur, qui aime son Église et la voudrait répandue et florissante en tous lieux de la terre. Sans contester en rien la légitimité des demandes particulières des fidèles, il convient de rappeler à ceux-ci les intentions primordiales qui sont indissolublement liées à l'acte même du sacrifice eucharistique et se trouvent inscrites au canon de la messe latine : « Tout d'abord... pour votre sainte Église catholique : daignez à travers le monde entier lui donner la paix, la protéger, la rassembler dans l'unité et la gouverner ». Ces perspectives supérieures seront d'ailleurs mieux comprises si l'on garde présent à l'esprit, selon l'enseignement de Notre encyclique *Mediator Dei*, que toute messe célébrée est essentiellement un acte d'Église, car « le ministre de l'autel y représente le Christ en tant que Chef offrant au nom de tous ses membres » [16] ; c'est donc l'Église tout entière qui, par le Christ, présente au Père l'offrande sainte « pour le salut du monde entier ». Comment dès lors la prière des fidèles ne s'y élèverait-elle pas, en union avec le Pape, les évêques et toute l'Église, pour implorer de Dieu une nouvelle effusion de l'Esprit Saint, grâce à laquelle « le monde entier, débordant de joie, chante par toute la terre sa jubilation » (préface de la Pentecôte).

22. Priez donc, vénérables Frères et chers Fils, priez davantage. Souvenez-vous des immenses besoins spirituels de tant de peuples encore si éloignés de la vraie foi ou si démunis de secours pour y persévérer. Tournez-vous vers le Père céleste et, avec Jésus, répétez la prière qui fut celle des premiers Apôtres et demeure celle des ouvriers apostoliques de tous les temps : « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». C'est pour l'honneur de Dieu et l'éclat de sa gloire que nous voulons que son règne de justice, d'amour et de paix soit enfin instauré en tous lieux. Ce zèle de la gloire de Dieu, dans un cœur brûlant d'amour pour ses frères, n'est-il pas par excellence le zèle missionnaire ? L'apôtre est d'abord le héraut de Dieu.

B. - *La générosité*

23. Mais quelle serait la sincérité d'une prière pour l'Église missionnaire, si elle ne s'accompagnait, à la mesure des possibilités de chacun, d'un geste de générosité ? Certes, Nous savons plus que quiconque l'inépuisable charité de Nos fils, Nous qui en recevons sans cesse d'émouvants et multiples témoignages. Nous savons que c'est grâce à leur générosité que furent réalisés les étonnants progrès de l'évangélisation depuis le début de ce siècle. Nous remercions ici tous Nos chers fils et chères filles qui se dévouent au service des missions dans des œuvres multiples, inspirées par une charité industrieuse. Et Nous voulons rendre un spécial hommage à ceux qui, dans les Œuvres Pontificales Missionnaires, se consacrent à la tâche, parfois ingrate mais combien noble, de tendre la main au nom de l'Église en faveur des jeunes chrétientés qui sont sa fierté et son espoir. De grand cœur Nous les félicitons, comme aussi Nous disons Notre gratitude à tous les membres de la Sacrée Congrégation de la Propagande qui, sous la conduite de Notre cher fils le cardinal préfet, assument l'importante fonction de servir les progrès de l'Église dans de vastes continents.

24. Néanmoins, Notre charge apostolique Nous fait un devoir, vénérables Frères, de vous dire que ces dons, recueillis avec tant de reconnaissance, sont hélas ! loin de suffire aux besoins croissants de l'apostolat missionnaire. Constamment, Nous recevons les appels angoissés de pasteurs qui voient le bien à faire, le mal à conjurer d'urgence, l'édifice indispensable à construire, l'œuvre à fonder. Grande est Notre souffrance de ne pouvoir donner à ces requêtes si légitimes qu'une réponse partielle et insuffisante. Ainsi en est-il, par exemple, de l'Œuvre Pontificale de Saint-Pierre Apôtre : les subsides qu'elle distribue aux séminaires des pays de mission sont considérables, mais les

vocations y sont, grâce à Dieu, chaque année plus nombreuses et exigeraient des fonds plus importants encore. Faudra-t-il donc restreindre ces vocations providentielles à la mesure des sommes disponibles ? Faudra-t¬il, faute d'argent, fermer les portes du séminaire à des jeunes pleins de générosité et d'espoir, comme on y fut, dit-on, parfois contraint ? Non, Nous ne voulons pas croire que le monde chrétien, mis en face de ses responsabilités, ne fera pas l'effort exceptionnel qui s'impose pour satisfaire à de telles nécessités.

25. Nous n'ignorons pas la dureté des temps actuels et les difficultés des diocèses anciens d'Europe ou d'Amérique. Mais, si l'on citait des chiffres, il apparaitrait vite que la pauvreté des uns est une relative aisance auprès du dénuement des autres ! Vaine comparaison, d'ailleurs, car il s'agit moins ici d'établir des budgets que d'exhorter tous les fidèles, ainsi que Nous le faisions déjà en une solennelle circonstance, « à s'enrôler sous le signe du renoncement chrétien et du don de soi, qui va au-delà de ce qui est prescrit et fait mener le bon combat généreusement, à chacun selon ses forces, selon l'appel de la grâce et sa propre condition... Ce qu'on retranchera à la vanité, ajoutions-Nous, on le donnera à la charité, on le donnera miséricordieusement à l'Église et aux pauvres » [17] . Avec l'argent qu'un chrétien dépense parfois pour des loisirs fugitifs, que ne ferait pas tel missionnaire, paralysé dans son apostolat faute de ressources ! Que chaque fidèle, chaque famille, chaque communauté chrétienne s'interroge sur ce point. Vous souvenant de « la générosité de Jésus-Christ Notre¬Seigneur qui, de riche, s'est fait pauvre pour vous afin de vous enrichir par sa pauvreté » (II Corinthiens 8, 9), donnez de votre superflu, parfois même de votre nécessaire. De votre libéralité dépend l'essor de l'apostolat missionnaire. La face du monde pourrait être renouvelée par une victoire de la charité.

C.- *Les vocations missionnaires*

26. L'Église en Afrique comme dans les autres territoires de mission, manque d'apôtres. Et c'est pourquoi Nous Nous tournons à nouveau vers vous, vénérables Frères, pour vous demander de favoriser de toutes manières le recrutement des vocations missionnaires : prêtres, religieux, religieuses.

27. Il vous appartient, en premier lieu, de développer parmi vos fidèles, ainsi que Nous le disions plus haut, un état d'esprit, une ouverture d'âme qui les rendent plus sensibles aux préoccupations universelles de l'Église et plus aptes à entendre l'antique appel du Seigneur, renouvelé d'âge en âge : « Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père, et va dans le pays que je te montrerai ! » (Genèse 12, 1). Une génération formée à ces perspectives vraiment catholiques tant dans la famille qu'à l'école, à la paroisse, dans l'Action catholique et les œuvres de piété, une telle génération donnera à l'Église les apôtres dont elle a besoin pour annoncer l'Évangile à tous les peuples. Ce souffle missionnaire, au surplus, en animant l'ensemble de vos diocèses, sera pour eux un gage de renouveau spirituel. Une communauté chrétienne qui donne ses fils et ses filles à l'Église ne saurait mourir. Et, s'il est vrai que la vie surnaturelle est une vie de charité et qu'elle s'accroît par le don d'elle-même, on peut affirmer que la vitalité catholique d'une nation se mesure aux sacrifices qu'elle consent pour la cause missionnaire.

28. Il ne suffit pas de créer une atmosphère favorable à cette cause ; il faut faire plus. Il existe, grâce à Dieu, de nombreux diocèses assez largement pourvus en prêtres pour consentir, sans risques pour eux-mêmes, le sacrifice de quelques vocations. C'est à eux surtout que Nous Nous adressons avec une paternelle insistance : donnez selon vos moyens... (cf. Luc 11, 41). Mais Nous songeons également à ceux de Nos frères dans l'épiscopat qu'angoisse une cruelle raréfaction des vocations sacerdotales et religieuses, et qui ne peuvent déjà suffire aux nécessités spirituelles de leurs propres ouailles. Nous faisons Nôtres leurs souffrances de pasteurs, et volontiers Nous leur dirions comme saint Paul aux Corinthiens : « Il ne s'agit pas, pour soulager autrui, de vous réduire à la gêne ; ce qu'il faut, c'est l'égalité » (II Corinthiens 8, 13). Que ces diocèses éprouvés ne se ferment cependant pas à l'appel des missions lointaines. L'obole de la veuve fut citée en exemple par le Seigneur, et la générosité d'un diocèse pauvre envers de plus pauvres que lui ne saurait l'appauvrir. Dieu ne se laisse pas vaincre en générosité.

29. Pour résoudre efficacement les problèmes complexes du recrutement missionnaire, les efforts isolés ne peuvent toutefois suffire. Ne manquez donc point, vénérables Frères, de les évoquer lors de vos assemblées et dans le cadre des organisations nationales, là où elles existent ; il sera plus facile à ce niveau de mettre en œuvre les moyens d'action les mieux adaptés à l'éveil des vocations missionnaires, et ensemble vous porterez plus aisément les responsabilités qui vous lient solidairement au service des intérêts généraux de l'Église. Favorisez largement dans vos diocèses l'Union Missionnaire du Clergé, si souvent recommandée par Nos prédécesseurs et par Nous-même. Nous venons de l'élever à la dignité d'Œuvre Pontificale en sorte que nul ne puisse douter de l'estime que Nous lui accordons et du prix que Nous attachons à son déve¬loppement. Enfin, qu'une étroite coordination des efforts, facteur indispensable de succès, s'établisse partout entre les pasteurs d'âmes et ceux qui servent plus immédiatement les missions, Nous pensons ici notamment aux présidents nationaux des Œuvres Pontificales Missionnaires dont vous faciliterez le travail en soutenant de votre autorité et de votre zèle les Directions diocésaines. Nous pensons aussi aux supérieurs des si méritantes congrégations auxquelles le Saint-Siège ne cesse de faire appel pour répondre aux besoins les plus urgents des missions et qui ne peuvent accroître leur recrutement qu'avec la

bienveillante compréhension des Ordinaires locaux. Étudiez d'un commun accord la meilleure façon de concilier les intérêts valables des uns et des autres ; si ces intérêts semblent parfois diverger momentanément, n'est-ce pas qu'on cesse de les considérer avec assez de foi dans les perspectives surnaturelles de l'unité et de la catholicité de l'Église ?

30. Dans le même esprit de collaboration fraternelle et désintéressée, vous aurez à cœur, vénérables Frères, de veiller à l'assistance spirituelle des jeunes Africains et Asiatiques que la poursuite de leurs études amène à séjourner temporairement dans vos diocèses [18] . Privés des cadres sociaux naturels de leurs pays d'origine, ils restent souvent, et pour divers motifs, sans contacts suffisants avec les milieux catholiques des nations qui les accueillent. Leur vie chrétienne, de ce fait, peut se trouver en péril, car les vraies valeurs de la civilisation nouvelle qu'ils découvrent leur demeurent encore cachées, alors que, déjà, des influences matérialisantes s'exercent fortement sur eux et que des associations athées s'efforcent de gagner leur confiance. L'importance de cet état de choses pour le présent et pour l'avenir ne saurait vous échapper. Aussi, répondant aux préoccupations des évêques de mission, n'hésiterez-vous pas à consacrer à cet apostolat quelques prêtres expérimentés et dévoués de vos diocèses.

31. Une autre forme d'entraide, plus onéreuse sans doute, est pourtant pratiquée par plusieurs évêques qui autorisent certains de leurs prêtres, fût-ce au prix de quelques sacrifices, à partir se mettre pour une durée limitée à la disposition des Ordinaires d'Afrique. Ce faisant, ils rendent à ceux-ci un service irremplaçable tant pour assurer l'implantation, sage et discrète, des formes nouvelles et plus spécialisées du ministère sacerdotal que pour suppléer le clergé de ces diocèses dans les tâches d'enseignement ecclésiastique et profane auxquelles il ne peut plus suffire. Nous encourageons volontiers ces initiatives généreuses et opportunes ; préparées et réalisées avec prudence, elles peuvent apporter une solution précieuse dans une période difficile, mais pleine d'espérance, du catholicisme africain.

32. L'aide aux diocèses missionnaires revêt enfin, de nos jours, une forme qui réjouit Notre cœur et que Nous voulons signaler en terminant. C'est le rôle efficace que des militants laïcs, agissant le plus souvent dans le cadre de mouvements catholiques nationaux ou internationaux, acceptent de jouer au service des jeunes chrétientés. Leur coopération exige dévouement, modestie et prudence, mais de quel prix n'est pas l'aide ainsi apportée à ces diocèses affrontés à des tâches apostoliques nouvelles et urgentes ! En pleine soumission à l'évêque du lieu responsable de l'apostolat, en parfaite collaboration aussi avec les catholiques africains qui comprennent le bienfait de ce soutien fraternel, ces militants laïcs offriront à des diocèses récents le bénéfice d'une longue expérience de l'Action catholique et de l'action sociale, ainsi que de tous les autres modes d'un apostolat spécialisé. Ils favorisent aussi - et ce n'est pas le moins utile - le rattachement rapide des organisations locales à l'ample réseau des institutions catholiques internationales [19] . De tout coeur, Nous les félicitons de leur zèle au service de l'Église.

Encouragements réitérés à l'ensemble des missionnaires catholiques

33. En vous adressant ce grave et pressant appel en faveur des missions d'Afrique, Notre pensée, vous l'avez compris, vénérables Frères, ne s'est pas détachée de tous ceux de Nos fils qui se consacrent à la progression de l'Église en d'autres continents. Tous Nous sont également chers, ceux surtout qui souffrent davantage dans les missions d'Extrême-Orient. Et si la conjoncture propre à l'Afrique fut l'occasion de Notre encyclique, Nous ne voulons pas l'achever sans étendre une dernière fois Notre regard à l'ensemble des missions catholiques.

34. A vous, vénérables Frères, pasteurs responsables de ces terres nouvellement évangélisées, qui plantez l'Église ou la consolidez au prix de tant de labeurs, Nous voudrions que Notre lettre vous apporte non seulement le témoignage de Notre paternelle sollicitude, mais l'assurance aussi que toute la communauté chrétienne, alertée à nouveau sur l'ampleur et les difficultés de votre tâche, est plus que jamais à vos côtés pour vous soutenir par ses prières, ses sacrifices et l'envoi des meilleurs de ses enfants. Qu'importe la distance matérielle qui vous sépare du centre de la chrétienté ! Dans l'Église, les plus valeureux et les plus exposés de ses Fils ne sont¬-ils pas les plus proches de son cœur ? A vous aussi, missionnaires, prêtres du clergé local, religieux et religieuses, séminaristes, catéchistes, militants laïcs, à vous tous, apôtres de Jésus-¬Christ, en quelque poste lointain et ignoré que vous soyez, Nous redisons Notre gratitude et Notre espérance. Persévérez avec confiance dans l'œuvre entreprise, fiers de servir l'Église, attentifs à sa voix, pénétrés toujours davantage de son esprit, unis par les liens d'une charité fraternelle. Quelle source de réconfort pour vous, chers Fils, et quelle assurance de victoire, dans la pensée que l'obscur et pacifique combat que vous menez au service de l'Église n'est pas seulement le vôtre, ni même celui de votre génération ou de votre peuple ; il est, en vérité, le combat permanent de l'Église entière, auquel tous ses Fils auront à cœur de participer plus activement redevables qu'ils sont à Dieu et à leurs frères du don de la foi reçu au baptême.

35 . « Prêcher l'Évangile n'est pas pour moi un titre de gloire, disait l'Apôtre des nations ; c'est une nécessité qui m'incombe. Ah ! malheur à moi si je ne prêchais pas l'Évangile ! » (I Corinthiens 9, 16). Ces véhémentes paroles,

comment ne Nous les appliquerions-Nous pas à Nous-même, Vicaire de Jésus-Christ, qui par Notre charge apostolique sommes établi « en qualité de héraut et d'apôtre..., avec la mission d'enseigner aux nations païennes la foi et la vérité » (I Timothée 2, 7) ? Invoquant donc sur les missions catholiques le double patronage de saint François-Xavier et de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, la protection de tous les saints martyrs et surtout la puissante et maternelle intercession de Marie, reine des Apôtres, Nous adressons de nouveau à l'Église l'impérieuse et victorieuse invitation de son divin Fondateur : Avance au large, *Duc in altum* (Luc 5, 4).

36. Dans la confiance que tous les catholiques répondront à Notre appel avec une si ardente générosité que, par la grâce de Dieu, les Missions pourront enfin porter jusqu'aux extrémités de la terre les lumières du christianisme et les progrès de la civilisation, Nous vous accordons de grand cœur, en gage de Notre paternelle bienveillance et des faveurs célestes, à vous, Vénérables Frères, à vos fidèles et à tous et chacun des hérauts de l'Evangile qui Nous sont si chers, notre Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint Pierre, en la fête de la Résurrection de Notre Seigneur, le 21 Avril de l'année 1957, de Notre Pontificat la dix-neuvième.

PIUS PP. XII.

Notes

[1] Cf. Benoît XV, épître apostolique Maximum Illud, 1919 (sur la propagation de la foi à travers le monde) ; Pie XI, homélie Accipietis virtutem,1922 (troisième centenaire de la Sacrée Congrégation de la Propagande) ; Pie XI, encyclique Rerum Ecclesiae, 1926 (le développement à donner aux missions) ; Pie XII, encyclique Evangelii Praecones, 1951 (sur le développement à donner aux missions).
[2] Message pascal du 13 avril 1952, Documentation catholique, n° 1121, 18/05/1952, col. 577.
[3] Allocution du 1er mai 1939, Discorsi e Radiomessagi di S.S. Pio XII, I, p. 87.
[4] Encyclique Evangelii Praecones, Documentation catholique, n° 1098, 01/07/1951, col. 777.
[5] Ibidem, col. 775.
[6] Radio-message de Noël 1955.
[7] Radio-message de Noël 1945.
[8] Encyclique Mystici Corporis, AAS XXXV, 1943, p. 200.
[9] S. Grégoire le Grand, Moralia, XIV 35,43 (Migne, P.L., LXXV, 1062).
[10] Encyclique Mystici Corporis, ibidem, p. 213.
[11] S. Augustin, In epistola Joannis ad Parthos, tr. X, n° 8 (Migne, P.L., XXXV, 2060).
[12] S. Thomas d'Aquin, Expositio in epistola ad Romanos, c.I, lect. 1.
[13] Radio-message aux catholiques américains pour le 3ème centenaire des martyrs du Canada, 24 novembre 1946.
[14] Radio-message de Noël 1945 – Documentation catholique, n° 956, 20/01/1946, col. 35.
[15] Quelques mois après, Pie XII reviendra sur ce sujet. « Nous voudrions attirer spécialement votre attention sur un aspect de l'éducation des jeunes catholiques : la formation de leur esprit apostolique. Au lieu de céder à une tendance un peu égoïste en songeant seulement au salut de leur âme, qu'ils prennent aussi conscience de leur responsabilité envers les autres et des moyens de les aider. Nul doute, d'ailleurs, que la prière, le sacrifice, l'action courageuse pour gagner les autres à Dieu ne soient des gages très sûrs du salut personnel. Nous n'entendons nullement par là blâmer ce qu'on a fait dans le passé, car les réalisations nombreuses et remarquables à cet égard, n'y manquent pas. Nous pensons, entre autres, aux hebdomadaires catholiques qui ont entretenu le zèle de beaucoup pour les œuvres charitables et l'apostolat. Des mouvements comme l'Œuvre de la Sainte-Enfance eurent en ce sens de fécondes initiatives. Toutefois, l'esprit catholique s'implante au cœur de l'enfant non seulement à l'école, mais bien avant l'âge scolaire, par les soins de la mère elle-même. Il apprendra comment prier à la messe, comment l'offrir avec une intention qui embrasse le monde entier et surtout les grands intérêts de l'Église. En s'examinant sur les devoirs envers le prochain, il ne se demandera pas seulement « ai-fait du tort au prochain ? », mais encore : « lui ai-je montré le chemin qui conduit à Dieu, au Christ, à l'Église, au salut ? » (Discours au 2ème congrès mondial de l'apostolat des laïcs, 5 octobre 1957, Documentation Catholique, n° 1264, 10/11/1957, col. 1421)
[16] Encyclique Mediator Dei, 11 novembre 1947, Documentation catholique, n° 1010, 15/02/1948, col. 221.
[17] Discours de S.S. Pie XII aux cardinaux, archevêques, évêques et ordinaires des lieux, 2 novembre 1950, Documentation Catholique, n° 1082, 19/11/1950, col. 1499.
[18] Dans ce même mois d'avril 1957 où a paru Fidei donum, Pie XII a eu l'occasion d'adresser quelques paroles d'encouragement à des étudiants d'Afrique française, de Madagascar et des Antilles conduits à Rome par leurs aumôniers et compatriotes R. Sastre, Razafindrasendra et J. Miron, attachés à l'aumônerie générale des étudiants d'outre-mer à Paris. « Nous saluons le pèlerinage d'étudiants et d'étudiantes d'Afrique, de Madagascar et des

Antilles, venant de presque toutes les villes universitaires de France. Nous sommes heureux, chers fils et chères filles, de vous accueillir à l'occasion de votre premier pèlerinage romain. Nul autre moment de l'année n'aurait pu mieux s'y prêter que celui de Pâques où la joie du Ressuscité s'unit en vous à celle de fouler ce sol qui vous est cher parce que tant de monuments de tous les âges vous remémorent les souffrances et les triomphes du christianisme. Ici vous recevrez la grâce de devenir des chrétiens plus fervents, plus conscients de la gravité des responsabilités que vous aurez à assumer comme tels dans vos pays respectifs. Préparez-vous donc sérieusement et courageusement, par la prière, la réflexion, les échanges de vues fraternels et ouverts, à vos tâches futures, professionnelles, sociales et politiques. Puisez dans la doctrine de l'Eglise les lumières qui vous sont nécessaires et suivez filialement les directives de vos Evêques qui sont chargés de vous guider. Que le Seigneur vous assiste et fasse de vous des apôtres généreux dont l'Eglise puisse être fière ».

[19] A cette question précise se rapporterait le sixième et dernier objectif proposé au 2ème Congrès mondial de l'apostolat des laïcs qui devait se tenir à Rome en octobre 1957. « ... Les perspectives de la vie internationale sont aujourd'hui telles qu'elles découvrent à l'idée catholique un champ d'action infini. L'ère nouvelle qui s'est ouverte sous le signe de l'universalité et du destin commun des peuples et des individus vient s'insérer en effet avec une logique parfaite dans la mission séculaire de l'Église catholique romaine. Mais elle requiert également de la part des catholiques l'efficacité de la présence dans toutes les manifestations de la vie et de la conscience internationales. Au-delà de toute mesquine mentalité confessionnelle, les catholiques réclament aujourd'hui de prendre part activement à l'élaboration des nouvelles structures qui se créent et vantent sur ce plan un esprit et une tradition qui se sont affirmés au cours des siècles dans l'édification de l'Église et dans sa diffusion sur toute la terre ».

PACEM IN TERRIS

LETTRE ENCYCLIQUE
DU SOUVERAIN PONTIFE JEAN XXIII

Sur la paix entre toutes les nations,
fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté.

A nos vénérables frères, patriarches, primats, archevêques,
évêques et autres ordinaires, en paix et communion avec le Siège Apostolique,
au clergé et aux fidèles de l'univers ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté.

Vénérables frères et chers fils,
Salut et bénédiction apostolique,

INTRODUCTION

L'ordre dans l'univers

1 - La paix sur la terre, objet du profond désir de l'humanité de tous les temps, ne peut se fonder ni s'affermir que dans le respect absolu de l'ordre établi par Dieu.

2 - Les progrès des sciences et les inventions de la technique nous en convainquent : dans les êtres vivants et dans les forces de l'univers, il règne un ordre admirable, et c'est la grandeur de l'homme de pouvoir découvrir cet ordre et se forger les instruments par lesquels il capte les énergies naturelles et les assujettit à son service.

3 - Mais ce que montrent avant tout les progrès scientifiques et les inventions de la technique, c'est la grandeur infinie de Dieu, Créateur de l'univers et de l'homme lui-même. Il a créé l'univers en y déployant la munificence de sa sagesse et de sa bonté. Comme dit le Psalmiste : « Seigneur, Seigneur, que ton nom est magnifique sur la terre (1), que tes œuvres sont nombreuses, Seigneur ! Tu les as toutes accomplies avec sagesse (2). »

Et il a créé l'homme intelligent et libre à son image et ressemblance (3), l'établissant maître de l'univers : « Tu l'as fait de peu inférieur aux anges ; de gloire et d'honneur tu l'as couronné ; tu lui as donné pouvoir sur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses sous ses pieds (4). »

L'ordre dans les être humains

4 - L'ordre si parfait de l'univers contraste douloureusement avec les désordres qui opposent entre eux les individus et les peuples, comme si la force seule pouvait régler leurs rapports mutuels.

5 - Pourtant le Créateur du monde a inscrit l'ordre au plus intime des hommes : ordre que la conscience leur révèle et leur enjoint de respecter : « Ils montrent gravé dans leur cœur le contenu même de la Loi, tandis que leur conscience y ajoute son témoignage (5). »

Comment n'en irait-il pas ainsi, puisque toutes les œuvres de Dieu reflètent son infinie sagesse, et la reflètent d'autant plus clairement qu'elles sont plus élevées dans l'échelle des êtres (6).

6 - Mais la pensée humaine commet fréquemment l'erreur de croire que les relations des individus avec leur communauté politique peuvent se régler selon les lois auxquelles obéissent les forces et les éléments irrationnels de l'univers. Alors que les normes de la conduite des hommes sont d'une autre essence : il faut les chercher là où Dieu les a inscrites, à savoir dans la nature humaine.

7 - Ce sont elles qui indiquent clairement leur conduite aux hommes, qu'il s'agisse des rapports des individus les uns envers les autres dans la vie sociale ; des rapports entre citoyens et autorités publiques au sein de chaque communauté politique ; des rapports entre les diverses communautés politiques ; enfin des rapports entre ces dernières et la communauté mondiale, dont la création est aujourd'hui si impérieusement réclamée par les exigences du bien commun universel.

I. L'ORDRE ENTRE LES ÊTRES HUMAINS

Tout être humain est une personne, sujet de droits et de devoirs.

8 - Il faut, en premier lieu, parler de l'ordre qui doit régner entre les êtres humains.

9 - Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être. humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables (7).

10 - Si nous considérons la dignité humaine à la lumière des vérités révélées par Dieu, nous ne pouvons que la situer bien plus haut encore. Les hommes ont été rachetés par le sang du Christ Jésus, faits par la grâce enfants et amis de Dieu et institués héritiers de la gloire éternelle.

LES DROITS

Le droit à l'existence et à un niveau de vie décent

11 - Tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour une existence décente, notamment en ce qui concerne l'alimentation, le vêtement, l'habitation, le repos, les soins médicaux, les services sociaux. Par conséquent, l'homme a droit à la sécurité en cas de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse, de chômage et chaque fois qu'il est privé de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté (8).

Droits relatifs aux valeurs morales et culturelles

12 - Tout être humain a droit au respect de sa personne, à sa bonne réputation, à la liberté dans la recherche de la vérité, dans l'expression et la diffusion de la pensée, dans la création artistique, les exigences de l'ordre moral et du bien commun étant sauvegardées ; il a droit également à une information objective.

13 - La nature revendique aussi pour l'homme le droit d'accéder aux biens de la culture, et, par conséquent, d'acquérir une instruction de base ainsi qu'une formation technico-professionnelle correspondant au degré de développement de la communauté politique à laquelle il appartient. Il faut faire en sorte que le mérite de chacun lui permette d'accéder aux degrés supérieurs de l'instruction et d'arriver, dans la société, à des postes et à des responsabilités aussi adaptés que possible à ses talents et à sa compétence (9).

Le droit d'honorer Dieu selon la juste exigence de la droite conscience

14 - Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique. Lactance le déclare avec clarté : « Nous recevons l'existence pour rendre à Dieu, qui nous l'accorde, le juste hommage qui lui revient, pour le connaître lui seul et ne suivre que lui. Cette obligation de piété filiale nous enchaîne à Dieu et nous relie à lui, d'où son nom de religion (10). »

A ce sujet, Notre prédécesseur d'immortelle mémoire, Léon XIII, affirmait : « Cette liberté véritable, réellement digne des enfants de Dieu, qui sauvegarde comme il faut la noblesse de la personne humaine, prévaut contre toute violence et toute injuste tentative ; l'Église l'a toujours demandée, elle n'a jamais rien eu de plus cher. Constamment les apôtres ont revendiqué cette liberté. là, les apologistes l'ont justifiée dans leurs écrits, les martyrs en foule l'ont consacrée de leur sang (11). »

Le droit à la liberté dans le choix d'un état de vie

15 - Tout homme a droit à la liberté dans le choix de son état de vie. Il a par conséquent le droit de fonder un foyer, où l'époux et l'épouse interviennent à égalité de droits et de devoirs, ou bien celui de suivre la vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse (12).

16 - La famille, fondée sur le mariage librement contracté, un et indissoluble, est et doit être tenue pour la cellule première et naturelle de la société. De là, l'obligation de mesures d'ordre économique, social, culturel et moral de nature à en consolider la stabilité et à lui faciliter l'accomplissement du rôle qui lui incombe.

17 - Aux parents, en tout premier lieu, revient le droit d'assurer l'entretien et l'éducation de leurs enfants (13).

Droits relatifs au monde économique

18 - Tout homme a droit au travail et à l'initiative dans le domaine économique (14).

19 - A ces droits est lié indissolublement le droit à des conditions de travail qui ne compromettent ni la santé ni la moralité et qui n'entravent pas le développement normal de la jeunesse ; et, s'il s'agit des femmes, le droit à des conditions de travail en harmonie avec les exigences de leur sexe et avec leurs devoirs d'épouses et de mères (15).

20 - La dignité humaine fonde également le droit de déployer l'activité économique dans des conditions normales de responsabilité personnelle (16).

Il en résulte aussi - et il convient de le souligner - qu'à l'ouvrier est dû un salaire à déterminer selon les normes de la justice ; compte tenu des possibilités de l'employeur, cette rémunération devra permettre au travailleur et à sa famille un niveau de vie conforme à la dignité humaine. Notre prédécesseur, Pie XII, le disait : « A la loi du travail, inscrite dans la nature, répond le droit tout aussi naturel pour l'homme de tirer de son labeur de quoi vivre et faire vivre ses enfants : si profondément est ordonné en vue de la conservation de l'homme l'empire sur la nature (17). »

21 - De la nature de l'homme dérive également le droit à la propriété privée des biens, y compris les moyens de production. Comme Nous l'avons enseigné ailleurs, ce droit « est une garantie efficace de la. dignité de la personne humaine et une aide pour le libre exercice de ses diverses responsabilités ; il contribue à la stabilité et à la tranquillité du foyer domestique, non sans profit pour la paix et la prospérité publiques (18) ».

22 - Par ailleurs, il n'est pas hors de propos de rappeler que la propriété privée comporte en elle-même une fonction sociale (19).

Droits de réunion et d'association

23 - Du fait que l'être humain est ordonné à la vie en société découle le droit de réunion et d'association, celui de donner aux groupements les structures qui paraissent mieux servir leurs buts, le droit d'y assumer librement certaines responsabilités en vue d'atteindre ces mêmes buts (20).

24 - L'encyclique Mater et Magistra dit à bon droit que la création de bon nombre d'associations ou corps intermédiaires, capables de poursuivre des objectifs que les individus ne peuvent atteindre qu'en s'associant, apparaît comme un moyen absolument indispensable pour l'exercice de la liberté et de la responsabilité de la personne humaine (21).

Droits d'émigration et d'immigration

25 - Tout homme a droit à la liberté de mouvement et de séjour à l'intérieur de la communauté politique dont il est citoyen ; il a aussi le droit, moyennant des motifs valables, de se rendre à l'étranger et de s'y fixer (22). Jamais, l'appartenance à telle ou telle communauté politique ne saurait empêcher qui que ce soit d'être membre de la famille humaine, citoyen de cette communauté universelle où tous les hommes sont rassemblés par des liens communs.

Droits d'ordre civique

26 - A la dignité de la personne humaine est attaché le droit de prendre une part active à la vie publique et de concourir personnellement au bien commun. « L'homme comme tel, bien loin d'être l'objet et un élément passif de la vie sociale, en est et doit en être, en rester le sujet, le fondement et la fin (23) »

27 - Autre droit fondamental de la personne, la protection juridique de ses propres droits, protection efficace, égale pour tous et conforme aux normes objectives de la justice. « De l'ordre juridique, voulu par Dieu, découle pour les hommes ce droit inaliénable qui garantit à chacun la sécurité juridique et une sphère concrète de droits défendue contre tout empiétement arbitraire (24). »

LES DEVOIRS

Rapport indissoluble entre droits et devoirs dans une même personne

28 - Jusqu'ici, Nous avons rappelé une suite de droits de nature. Chez l'homme, leur sujet, ils sont liés à autant de devoirs. La loi naturelle confère les uns, impose les autres ; de cette loi ils tiennent leur origine, leur persistance et leur, force indéfectible.

29 - Ainsi, par exemple, le droit à la vie entraîne, le devoir de la conserver ; le droit à une existence décente comporte le devoir de se conduire avec dignité ; au droit de chercher librement le vrai répond, le devoir d'approfondir et d'élargir cette recherche.

Réciprocité de droits et de devoirs entre personnes différentes

30 - Dans la vie en société, tout droit conféré à une personne par la nature crée chez les autres un devoir, celui de reconnaître et de respecter ce droit. Tout droit essentiel de l'homme emprunte en effet sa force impérative à la loi naturelle qui le donne et qui impose l'obligation correspondante. Ceux qui, dans la revendication de leurs droits, oublient leurs devoirs ou ne les remplissent qu'imparfaitement risquent de démolir d'une main ce qu'ils construisent de l'autre.

Dans la collaboration mutuelle

31 - Etres essentiellement sociables, les hommes ont à vivre les uns avec les autres et à promouvoir le bien les uns des autres. Aussi, l'harmonie d'un groupe réclame-t-elle la reconnaissance et l'accomplissement des droits et des devoirs. Mais en outre chacun est appelé à concourir généreusement à l'avènement d'un ordre collectif qui satisfasse toujours plus largement aux droits et aux obligations.

32 - Ainsi, il ne suffit pas de reconnaître et de respecter le droit de l'homme aux moyens d'existence ; il faut s'employer, chacun selon ses forces, à les lui procurer en suffisance.

33 - La vie en société ne doit pas seulement assurer l'ordre ; elle doit apporter des avantages à ses membres. Cela suppose la reconnaissance et le respect des droit et devoirs, mais cela demande de plus la collaboration de tous selon les multiples modalités que le développement actuel de la civilisation rend possibles, désirables ou nécessaire.

Avec le sens des responsabilités

34 - La dignité de la personne humaine exige que. chacun agisse suivant une détermination consciente et libre. Dans la vie de société, c'est surtout de décisions personnelles qu'il faut attendre le respect des droits, l'accomplissement des obligations, la coopération à une foule d'activités. L'individu devra y être mû par conviction personnelle ; de sa propre initiative, par son sens des responsabilités, et non sous l'effet de contraintes ou de pressions extérieures.

Une société fondée uniquement sur des rapports de forces n'aurait rien d'humain : elle comprimerait nécessairement la liberté des hommes, au lieu d'aider et d'encourager celle-ci à se développer et à se perfectionner.

Vivre ensemble dans la vérité, la justice, l'amour, la liberté

35 - Voilà pourquoi une société n'est dûment ordonnée, bienfaisante, respectueuse de la personne humaine, que si elle se fonde sur la vérité, selon l'avertissement de saint Paul : « Rejetez donc le mensonge ; que chacun de vous dise la vérité à son prochain, car nous sommes membres les uns des autres (25). » Cela suppose que soient sincèrement reconnus les droits et les devoirs mutuels. Cette société doit, en outre, reposer sur la justice, c'est-à-dire sur le respect effectif de ces droits et sur l'accomplissement loyal de ces devoirs ; elle doit être vivifiée par l'amour, attitude d'âme qui fait éprouver à chacun comme siens les besoins d'autrui, lui fait partager ses propres biens et incite à un échange toujours plus intense dans le domaine des valeurs spirituelles. Cette société, enfin, doit se réaliser dans la liberté, c'est-à-dire de la façon qui convient à des êtres raisonnables, faits pour assurer la responsabilité de leurs actes.

36 - La vie en société, vénérables frères et chers fils, doit être considérée avant tout comme une réalité d'ordre spirituel, Elle est, en effet, échange de connaissances dans la lumière de la vérité, exercice de droit et accomplissement de devoirs ; émulation dans la recherche du bien moral ; émulation dans la noble jouissance du beau en toutes ses expressions légitimes ; disposition permanente à communiquer à autrui le meilleur de lui-même et aspiration commune à un constant enrichissement spirituel. Telles les valeurs qui doivent animer et orienter toutes choses : activité culturelle, vie économique,

organisation sociale, mouvements et régimes politiques, législation et toute autre expression de la vie sociale dans sa continuelle évolution.

Dieu, fondement objectif de l'ordre moral

37 - L'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale. En effet, c'est un ordre qui a pour base la vérité, qui se réalise dans la justice qui demande à être vivifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours plus humain.

38 - Cet ordre moral - universel, absolu et immuable dans ses principes - a son fondement objectif dans le vrai Dieu transcendant et personnel, Vérité première et Souverain Bien, source la plus profonde de vitalité pour une société ordonnée, féconde et conforme à la dignité des personnes qui la composent (26). Saint Thomas d'Aquin s'exprime clairement à ce sujet : « La Volonté humaine a pour règle et pour mesure de son degré de bonté la raison de l'homme ; celle-ci tient son autorité de la loi éternelle, qui n'est autre que la raison divine... Ainsi, c'est bien clair, la bonté du vouloir humain dépend bien plus de la loi éternelle que de la raison humaine (27). ».

Signes des temps

39 *Trois traits caractérisent notre époque.*

40 - D'abord la *promotion économique et sociale des classes laborieuses*. Celles-ci ont, en premier lieu, concentré leur effort dans la revendication de droits surtout économiques et sociaux ; puis elles ont élargi cet effort au plan politique ; enfin au droit de participer dans les formes appropriées aux biens de la culture. Aujourd'hui, chez les travailleurs de tous les pays, l'exigence est vivement sentie d'être considérés et traités non comme des êtres sans raison ni liberté, dont on use à son gré, mais comme des personnes, dans tous les secteurs de la vie collective : secteur économico-social, culturel et politique.

41 - Une seconde constatation s'impose à tout observateur : *l'entrée de la femme dans la vie publique*, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne ; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument ; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique.

42 - Enfin l'humanité, par rapport à un passé récent, présente une organisation sociale et politique profondément transformée. *Plus de peuples dominateurs et de peuples dominés* : toutes les nations ont constitué ou constituent des communautés politiques indépendantes.

43 - Les hommes de tout pays et continent sont aujourd'hui citoyens d'un Etat autonome et indépendant, ou ils sont sur le point de l'être. Personne ne veut être soumis à des pouvoirs politiques étrangers à sa communauté ou à son groupe ethnique. On assiste, chez beaucoup, à la disparition du complexe d'infériorité qui a régné pendant des siècles et des millénaires ; chez d'autres, s'atténue et tend à disparaître, au contraire, le complexe de supériorité, issu de privilèges économiques et sociaux, du sexe ou de la situation politique.

44 - Maintenant, en effet, s'est propagée largement l'idée de l'égalité naturelle de tous les hommes. Aussi, du moins en théorie, ne trouve-t-on plus de justification aux discriminations raciales. Voilà qui représente une étape importante sur la route conduisant à une communauté humaine établie sur la base des principes que Nous avons rappelés. Maintenant, à mesure que l'homme devient conscient de ses droits, germe comme nécessairement en lui la conscience d'obligations correspondantes : ses propres droits, c'est avant tout comme autant d'expressions de sa dignité qu'il devra les faire valoir, et à tous les autres incombera l'obligation de reconnaître ces droits et de les respecter.

45 - Et une fois que les normes de la vie collective se formulent en termes de droits et de devoirs, les hommes s'ouvrent aux valeurs spirituelles et comprennent ce qu'est la vérité, la justice, l'amour, la liberté ; ils se rendent compte qu'ils appartiennent à une société de cet ordre. Davantage : ils sont portés à mieux connaître le Dieu véritable, transcendant et personnel. Alors leurs rapports avec Dieu leur apparaissent comme le fond même de la vie, de la vie intime vécue au secret de l'âme et de celle qu'ils mènent en communauté avec les autres.

II. RAPPORTS ENTRE LES HOMMES ET LES POUVOIRS PUBLICS AU SEIN DE CHAQUE COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Nécessité de l'autorité ; son origine divine

46 - A la vie en société manqueraient l'ordre et la fécondité sans la présence d'hommes légitimement investis de l'autorité et qui assurent la sauvegarde des institutions et pourvoient dans une mesure suffisante au bien commun. Leur autorité, ils la tiennent tout entière de Dieu, comme l'enseigne sait Paul : « Il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu (28). » La doctrine de l'Apôtre est ainsi expliquée par saint Jean Chrysostome : « Que voulez-vous dire ? Chacun des gouvernants serait-il établi par Dieu dans sa fonction ? Ce n'est pas ce que j'affirme, répondra Paul ; je ne parle pas des individus revêtus du pouvoir, mais proprement de leur mandat. Qu'il y ait des pouvoirs publics, que des hommes commandent, que d'autres soient subordonnés et que tout n'arrive pas au hasard, voilà, dis-je, ce qui est le fait de la sagesse divine (29). » En d'autres termes : puisque Dieu a doté de sociabilité la créature humaine ; mais puisque nulle société « n'a de consistance sans un chef dont l'action efficace et unifiante mobilise tous les membres au service des buts communs, toute communauté humaine a besoin d'une autorité qui la régisse. Celle. ci, tout comme la société, a donc pour auteur la nature et du même coup Dieu lui. même (30). »

47 - Pour autant l'autorité n'échappe point à toute loi. Elle consiste précisément dans le pouvoir de commander selon la droite raison. Dés lors toute sa force impérative lui vient de l'ordre moral, lequel à son tour repose sur Dieu, son principe et sa fin. « L'ordre absolu des vivants et la fin même de l'homme - de l'homme libre, sujet de devoirs et de droits inviolables, de l'homme origine et fin de la société - regardent aussi la cité comme communauté nécessaire et dotée de l'autorité ; sans celle-ci pas d'existence, pas de vie pour le groupe... Suivant la droite raison et surtout la foi chrétienne, cet ordre universel trouve nécessairement son origine en Dieu, être personnel et notre Créateur à tous ; par conséquent les titres des pouvoirs publics se ramènent à une certaine participation de l'autorité divine elle. même (31). »

48 - Aussi bien, si le pouvoir s'appuie exclusivement ou principalement sur la menace et la crainte des sanctions pénales ou sur la promesse des récompenses, son action ne réussit aucunement à susciter la recherche du bien commun ; y parviendrait-il, ce serait d'une façon étrangère à la dignité de l'homme, être libre et raisonnable. L'autorité est avant tout une force morale. Ses détenteurs doivent donc faire appel, en premier lieu à la conscience, au devoir qui incombe à tous de servir avec empressement les intérêts communs. Mais les hommes sont tous égaux en dignité naturelle ; aucun n'a le pouvoir de déterminer chez un autre le consentement intime ; ce pouvoir est réservé à Dieu, le seul qui scrute et qui juge les décisions secrètes de chacun.

49 - Par suite, l'autorité humaine ne peut lier les consciences que dans la mesure où elle se relie à l'autorité de Dieu et en constitue une participation (32).

50 - Ainsi se trouve garantie la dignité même des citoyens, car l'obéissance qu'ils rendent aux détenteurs de l'autorité ne va pas à des hommes comme tels ; elle est un hommage adressé à Dieu, Créateur et Providence, qui a soumis les rapports humains à l'ordre qu'il a lui-même établi. Et, bien loin de nous abaisser en rendant à Dieu le respect qui lui est dû, nous ne faisons en cela que nous élever et nous ennoblir, puisque c'est régner que servir Dieu (33).

51 - L'autorité exigée par l'ordre moral émane de Dieu. Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et par conséquent, à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences, car « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (34) ». Bien plus, en pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression. « La législation humaine ne revêt le caractère de loi qu'autant qu'elle se conforme à la juste raison ; d'où il appert qu'elle tient sa vigueur de la loi éternelle. Mais dans la mesure où elle s'écarte de la raison, on la déclare injuste, elle ne vérifie pas la notion de loi, elle est plutôt une forme de la violence (35). »

52 - L'origine divine de l'autorité n'enlève aucunement aux hommes le pouvoir d'élire leurs gouvernants, de définir la forme de l'Etat ou d'imposer des règles et des bornes à l'exercice de l'autorité. Ainsi la doctrine que Nous venons d'exposer convient à toute espèce de régime vraiment démocratique (36).

La réalisation du bien commun, raison d'être des pouvoirs publics

53 - Tous les individus et tous les corps intermédiaires sont tenus de concourir, chacun dans sa sphère, au bien de l'ensemble. Et c'est en harmonie avec celui-ci qu'ils doivent pour. suivre leurs propres intérêts et suivre, dans leurs apports - en biens et en services - les orientations que fixent les pouvoirs publics selon les normes de la justice et dans les formes et limites de leur compétence. Les actes commandés par l'autorité devront être parfaitement corrects en eux-mêmes, d'un contenu moralement bon, ou tout au moins susceptible d'être orienté au bien.

54 - Toutefois, la fonction gouvernementale n'ayant de sens qu'en vue du bien commun, les dispositions prises par ses titulaires doivent à la fois respecter la véritable nature de ce bien et tenir compte de la situation du moment (37).

Aspects fondamentaux du bien commun

55 - Les particularités ethniques qui distinguent les différents groupes humains s'inscrivent dans l'aire du bien commun, sans suffire pour autant à sa définition complète (38). Ce bien commun ne peut être défini doctrinalement dans ses aspects

essentiels et les plus profonds, ni non plus être déterminé historiquement qu'en référence à l'homme ; il est, en effet, un élément essentiellement relatif à la nature humaine (39).

56 - Ensuite, la nature même de ce bien impose que tous les citoyens y aient leur part, sous des modalités diverses d'après l'emploi, le mérite et la condition de chacun. C'est pourquoi l'effort des pouvoirs publics doit tendre à servir les intérêts de tous sans favoritisme à l'égard de tel particulier ou de telle classe de la société. Notre prédécesseur Léon XIII le disait en ces termes : « On ne saurait en aucune façon permettre que l'autorité civile tourne au profit d'un seul ou d'un petit nombre, car elle a été instituée pour le bien commun de tous (40). » Mais des considérations de justice et d'équité dicteront parfois aux responsables de l'Etat une sollicitude particulière pour les membres les plus faibles du corps social, moins armés pour la défense de leurs droits et de leurs intérêts légitimes (41).

57 - Ici Nous devons attirer l'attention sur le fait que le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels. Conçu de la sorte, le bien commun réclame des gouvernements une politique appropriée, respectueuse de la hiérarchie des valeurs, ménageant en juste proportion au corps et à l'âme les ressources qui leur conviennent (42).

58 - Ces principes sont en parfaite harmonie avec ce que Nous avons exposé dans Notre encyclique Mater et Magistra : « le bien commun embrasse l'ensemble des conditions de vie en société qui permettent à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée (43). »

59 - Composé d'un corps et d'une âme immortelle, l'homme ne peut, au cours de cette existence mortelle, satisfaire à toutes les requêtes de sa nature ni atteindre le bonheur parfait. Aussi les moyens mis en œuvre au profit du bien commun ne peuvent-ils faire obstacle au salut éternel des hommes, mais encore doivent-ils y aider positivement (44).

Rôles des pouvoirs publics à l'égard des droits et des devoirs de la personne

60 - Pour la pensée contemporaine, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine ; dès lors le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle, leur défense et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs. Car « la mission essentielle de toute autorité politique est de protéger les droits inviolables de l'être humain et de faire en sorte que chacun s'acquitte plus aisément de sa fonction particulière (45). »

61 - C'est pourquoi si les pouvoirs publics viennent à méconnaître ou à violer les droits de l'homme, non seulement ils manquent au devoir de leur charge, mais leurs dispositions sont dépourvues de toute valeur juridique (46).

Conciliation harmonieuse et protection efficace des droits et des devoirs de la personne

62 - C'est donc là un devoir fondamental des pouvoirs publics d'ordonner les rapports juridiques des citoyens entre eux, de manière que l'exercice des droits chez les uns n'empêche ou ne compromette pas chez les autres le même usage et s'accompagne de l'accomplissement des devoirs correspondants. Il s'agit enfin de maintenir l'intégrité des droits pour tout le monde et de la rétablir en cas de violation (47).

Promotion des droits de la personne

63 - Il incombe encore aux pouvoirs publics de contribuer à la création d'un état de choses qui facilite à chacun la défense de ses droits et l'accomplissement de ses devoirs. Car l'expérience nous montre que si l'autorité n'agit pas opportunément en matière économique, sociale ou culturelle, des inégalités s'accentuent entre les citoyens, surtout à notre époque, au point que les droits fondamentaux de la personne restent sans portée efficace et que soit compromis l'accomplissement des devoirs correspondants.

64 - Il est donc indispensable que les pouvoirs publics se préoccupent de favoriser l'aménagement social parallèlement au progrès économique ; ainsi veilleront-ils à développer dans la mesure de la productivité nationale des services essentiels tels que le réseau routier, les moyens de transport et de communication, la distribution d'eau potable, l'habitat, l'assistance sanitaire, l'instruction, les conditions propices à la pratique religieuse, les loisirs. Ils s'appliqueront à organiser des systèmes d'assurances pour les cas d'événements malheureux et d'accroissement de charges familiales, de sorte qu'aucun être humain ne vienne à manquer des ressources indispensables pour mener une vie décente. Ils auront soin que les ouvriers en état de travailler trouvent un emploi proportionné à leurs capacités ; que chacun d'eux reçoive le salaire conforme à la justice et à l'équité ; que les travailleurs puissent se sentir responsables dans les entreprises ; qu'on puisse constituer opportunément des corps intermédiaires qui ajoutent à l'aisance et à la fécondité des rapports sociaux ; qu'à tous enfin les biens de la culture soient accessibles sous la forme et au niveau appropriés.

Équilibre entre les deux formes d'action des pouvoirs publics

65 - L'intérêt commun exige que les pouvoirs publics, en ce qui concerne les droits de la personne, exercent une double action : l'une de conciliation et de protection, l'autre de valorisation, tout en veillant soigneusement à leur judicieux équilibre. D'une part, on veillera à ce que la prédominance accordée à des individus ou à certains groupes n'installe dans la nation des situations privilégiées ; par ailleurs, le souci de sauvegarder les droits de tous ne doit pas déterminer une politique qui, par une singulière contradiction, réduirait excessivement ou rendrait impossible le plein exercice de ces mêmes droits. « Une chose demeure acquise : l'action de l'Etat en matière économique, si loin qu'elle porte, si profondément qu'elle atteigne les ressorts de la société, ne peut supprimer la liberté d'action des individus ; elle doit au contraire la favoriser, pourvu que soient sauvegardés les droits essentiels de chaque personne humaine (48). »

66 - C'est toujours à cet équilibre que doivent tendre les multiples efforts entrepris par les pouvoirs publics pour faciliter aux citoyens la jouissance de leurs droits et leur rendre moins ardu l'accomplissement de leurs obligations dans tous les secteurs de la vie sociale.

Structure et fonctionnement des pouvoirs publics

67 - Il est impossible de définir une fois pour toutes quelle est la structure la meilleure pour l'organisation des pouvoirs publics, et selon quelles formules s'exerceront le mieux les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.

68 - En effet, pour déterminer la forme du gouvernement et les modalités de son fonctionnement, la situation particulière et les circonstances historiques de chaque peuple sont d'un très grand poids ; or, elles varient selon les temps et les lieux. Cependant, Nous estimons conforme aux données de la nature humaine l'organisation politique des communautés humaines fondées sur une convenable division des pouvoirs, correspondant aux trois fonctions principales de l'autorité publique. En effet, dans ce régime sont définis en termes de droit non seulement les attributions et le fonctionnement des pouvoirs publics, mais aussi les rapports entre simples citoyens et représentants de l'autorité, ce qui constitue, pour les premiers, une garantie dans l'exercice de leurs droits et l'accomplissement de leurs devoirs.

69 - Toutefois, pour qu'un système juridique et politique de ce genre procure les avantages escomptés, il faut que, dans leur action et dans leurs méthodes, les pouvoirs publics soient conscients de la nature et de la complexité des problèmes qu'ils sont appelés à résoudre conformément aux conjonctures du pays. Et il est indispensable que chacun d'eux exerce de façon pertinente sa propre fonction. Cela suppose que le pouvoir législatif s'exerce dans les limites prescrites par l'ordre moral et par les normes constitutionnelles, et qu'il interprète objectivement les exigences du bien commun dans l'évolution continuelle des situations ; que le pouvoir exécutif fasse régner partout le droit, à la lumière d'une parfaite connaissance des lois et d'une consciencieuse analyse des circonstances ; que le pouvoir judiciaire administre la justice avec une impartialité pénétrée de sens humain, et soit inflexible en face des pressions dictées par l'intérêt des parties en cause. Le bon ordre veut enfin que les citoyens non moins que les corps intermédiaires, dans l'exercice de leurs droits et l'accomplissement de leurs devoirs, bénéficient d'une protection juridique efficace tant dans leurs rapports réciproques que dans leurs rapports avec les agents publics (49).

Ordre juridique et conscience morale

70 - Un ordre juridique en harmonie avec l'ordre moral et répondant au degré de sa maturité politique dont il est l'expression constitue sans aucun doute un facteur fondamental pour la réalisation du bien commun.

71 - Mais à notre époque, la vie sociale est si variée, complexe et dynamique, que les dispositions juridiques, même si elles sont le fruit d'une expérience consommée et de la plus sage prévoyance, apparaissent toujours insuffisantes.

72 - De plus, les rapports des particuliers entre eux, ceux des individus ou des corps intermédiaires avec les pouvoirs publics, ceux enfin qui existent entre les divers organes du pouvoir au sein d'un même Etat, posent parfois des problèmes compliqués et délicats au point de ne pas trouver leur solution adéquate dans les cadres juridiques bien définis. En pareil cas, les gouvernants pour être à la fois fidèles à l'ordre juridique existant, considéré dans ses éléments et dans son inspiration profonde, et ouverts aux appels qui montent de la vie sociale pour savoir adapter le cadre juridique à l'évolution des situations et résoudre au mieux des problèmes sans cesse nouveaux, doivent avoir des idées claires sur la nature et l'ampleur de leur charge ; il leur faut un équilibre, une droiture morale, une pénétration, un sens pratique qui leur permettent d'interpréter rapidement et objectivement les cas concrets, et une volonté décidée et vigoureuse pour agir avec promptitude et efficacité (50).

Participation des citoyens à la vie publique

73 - Que les citoyens puissent prendre une part active à la vie publique, c'est là un droit inhérent à leur dignité de personnes, encore que les modalités de cette participation soient subordonnées au degré de maturité atteint par la communauté politique dont ils sont membres et dans laquelle ils agissent.

74 - Cette faculté d'intervention ouvre aux êtres humains de nouvelles et vastes possibilités de service à rendre. Invités à multiplier les contacts et les échanges avec leurs administrés, les dirigeants comprennent mieux les exigences objectives du bien commun ; par ailleurs, le renouvellement périodique des titulaires des charges publiques préserve l'autorité de tout vieillissement et lui procure comme un regain de vitalité en harmonie avec l'avance de la société (51).

Signes des temps

75 - Dans l'organisation juridique des communautés politiques à l'époque moderne, on note tout d'abord une tendance à rédiger en des formules claires et concises une charte des droits fondamentaux de l'homme : charte qui est souvent insérée dans les Constitutions ou en constitue une partie intégrante.

76 - En second lieu, on tend à fixer en termes juridiques, dans ces Constitutions, le mode de désignation des mandataires publics, leurs rapports réciproques, le rayon de leurs compétences, et enfin les moyens et modes qu'ils sont tenus d'observer dans leur gestion.

77 - On établit enfin, en termes de droits et de devoirs, quels sont les rapports entre citoyens et pouvoirs publics ; et on assigne à l'autorité le rôle primordial de reconnaître et de respecter les droits et les devoirs des citoyens, d'en assurer la conciliation réciproque, la défense et le développement.

78 - On ne peut, certes, admettre la théorie selon laquelle la seule volonté des hommes - individus ou groupes sociaux - serait la source unique et première d'où naîtraient droits et devoirs des citoyens, et d'où dériveraient la force obligatoire. des constitutions et l'autorité des pouvoirs publics (52).

79 - Toutefois, les tendances que Nous venons de relever le prouvent à suffisance : les hommes de notre temps ont acquis une conscience plus vive de leur dignité ; ce qui les amène à prendre une part active aux affaires publiques et à exiger que les stipulations du droit positif des États garantissent l'inviolabilité de leurs droits personnels. Ils exigent en outre que les gouvernants n'accèdent au pouvoir que suivant une procédure définie par les lois et n'exercent leur autorité que dans les limites de celles-ci.

III. RAPPORTS ENTRE LES COMMUNAUTÉS POLITIQUES

Droits et devoirs

80 - Nous affirmons à nouveau l'enseignement maintes fois donné par Nos prédécesseurs : les communautés politiques ont, entre elles, des droits et des devoirs réciproques : elles doivent donc harmoniser leurs relations selon la vérité et la justice, en esprit d'active solidarité et dans la liberté. La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les États.

81 - Ce principe s'impose clairement quand on considère que les gouvernants, lorsqu'ils agissent au nom et pour l'intérêt de leur communauté, ne peuvent en aucune façon renoncer à leur dignité d'homme ; dès lors, il ne leur est absolument pas permis de trahir la loi de leur nature, qui est la loi morale.

82 - Ce serait d'ailleurs un non-sens que le fait d'être promus à la conduite de la chose publique contraigne des hommes à abdiquer leur dignité humaine. N'occupent-ils pas précisément ces postes éminents parce que, en raison de qualités singulières, on a vu en eux les membres les meilleurs du corps social ?

83 - En outre, c'est l'ordre moral qui postule dans toute société la présence d'une autorité ; fondée sur cet ordre, l'autorité ne peut être utilisée contre lui sans se ruiner elle-même. L'Esprit-Saint nous en avertit : « Ecoutez donc, rois, et comprenez ! Instruisez-vous, souverains des terres lointaines ! Prêtez l'oreille, vous qui commandez aux peuples ! Car c'est le Seigneur qui Vous a donné le pouvoir et le Très-Haut la souveraineté ; c'est lui qui examinera votre conduite et scrutera vos desseins (53). »

84 - Faut-il enfin rappeler, en ce qui concerne les rapports internationaux, que l'autorité doit s'exercer en vue du bien commun ? Telle est sa première raison d'être.

85 - Or, l'un des premiers impératifs majeurs du bien commun concerne justement la reconnaissance et le respect de l'ordre moral. « La bonne organisation des États trouve son assise sur le roc inébranlable et immuable de la loi morale, manifestée par le Créateur lui-même..., de l'ordre naturel, et inscrite par lui dans le cœur des hommes en caractères ineffaçables. Comme un phare resplendissant, elle éclaire de ses principes la route à tenir par les hommes et les peuples.

Qu'ils se guident sur les signes et les avertissements si sûrs qu'elle leur adresse, s'ils ne veulent pas livrer à la tempête et au naufrage toute la peine et l'ingéniosité dépensées pour établir une organisation nouvelle (54). »

Dans la vérité

86 - La vérité doit présider aux relations entre les communautés politiques. Cette vérité bannit notamment toute trace de racisme ; l'égalité naturelle de toutes les communautés politiques en dignité humaine doit être hors de conteste. Chacune a donc droit à l'existence, au développement, à la possession des moyens nécessaires pour le réaliser, à la responsabilité première de leur mise en œuvre. Chacune revendiquera légitimement son droit à la considération et aux égards.

87 - L'expérience nous montre les différences souvent notables de savoir, de vertus, de capacités intellectuelles et de ressources matérielles qui distinguent les hommes les uns des autres. Mais cet état de fait ne donne aux plus favorisés aucun droit d'exploiter les plus faibles ; il leur crée, à tous et à chacun, un devoir plus pressant de collaborer à leur élévation réciproque.

88 - De même, certaines communautés politiques peuvent se trouver eu avance sur d'autres dans le domaine des sciences, de la culture, du développement économique. Bien loin d'autoriser une domination injuste sur les peuples moins favorisés, cette supériorité oblige à contribuer plus largement au progrès général.

89 - Il ne peut, certes, pas exister d'êtres humains supérieurs à d'autres par nature ; par nature, tous sont d'égale noblesse. Et pas davantage les communautés, politiques ne connaissent d'inégalité entre elles au point de vue de la dignité naturelle. Chacune est comme un corps dont les membres sont des hommes. D'ailleurs, l'histoire montre que rien n'affecte les peuples comme ce qui touche de près ou de loin à leur honneur, et cette sensibilité est légitime.

90 - La vérité exige encore que, dans les nombreuses initiatives rendues possibles par les dernières inventions de la technique et qui favorisent une plus large connaissance mutuelle entre peuples différents, on observe toujours une sereine objectivité. Chaque communauté peut assurément mettre en relief ses richesses propres, mais il faut absolument proscrire les méthodes d'information qui en violation de la vérité, porteraient injustement atteinte à la réputation de tel ou tel peuple (55).

Dans la justice

91 Les rapports entre les communautés politiques doivent se conformer aussi aux règles de la justice ; ceci implique la reconnaissance des droits mutuels et l'accomplissement des devoirs correspondants.

92 - Puisque les communautés politiques ont droit à l'existence, au progrès, à l'acquisition des ressources nécessaires pour leur développement à la première place dans les réalisations qui les concernent, à la défense de leur réputation et de leur dignité, on en conclura qu'elles sont obligées, à titre égal, de sauvegarder chacun de ces droits et de s'interdire tout acte qui les léserait. Dans leurs rapports privés, les hommes ne peuvent poursuivre leurs intérêts propres au prix d'une injustice envers les autres ; pareillement, les communautés politiques ne peuvent légitimement se développer en causant un préjudice aux autres ou en exerçant sur elle une pression injuste. Il n'est pas hors de propos de citer ici le mot de saint Augustin : « Une fois la justice mise de côté, que deviennent les empires, sinon des brigandages en grand (56) ? »

93 - Il peut évidemment arriver, et de fait il arrive, que les communautés politiques entrent en rivalité d'intérêts ; ces conflits ne peuvent pourtant se régler ni par la force des armes ni par la fraude ou la tromperie, mais comme il convient à des hommes, grâce à la compréhension mutuelle, par une estimation objective des données et moyennant un compromis équitable.

Le sort des minorités

94 - Depuis le XIXe siècle, s'est accentuée et répandue un peu partout la tendance des communautés politiques à coïncider avec les communautés nationales. Pour divers motifs ; il n'est pas toujours possible de faire coïncider les frontières géographiques et ethniques : d'où le phénomène des minorités et les problèmes si difficiles qu'elles soulèvent.

95 - A ce propos, Nous devons déclarer de la façon la plus explicite que toute politique tendant à contrarier la vitalité et l'expansion des minorités constitue une faute grave contre la justice, plus grave encore quand ces manœuvres visent à les faire disparaître.

96 - Par contre, rien de plus conforme à la justice que l'action menée par les pouvoirs publics pour améliorer les conditions de vie des minorités ethniques, notamment en ce qui concerne leur langue, leur culture, leurs coutumes, leurs ressources et leurs entreprises économiques (57).

97 - On observera pourtant que ces minorités, soit par réaction contre la situation pénible qui leur est imposée, soit en raison des vicissitudes de leur passé, sont assez souvent portées à exagérer l'importance de leurs particularités, au point même de les faire passer avant les valeurs humaines universelles, comme si le bien de toute la famille humaine devait être subordonné aux intérêts de leur propre nation. Il serait normal, au contraire, que les intéressés prennent également conscience des avantages de leur condition : le contact quotidien avec des hommes dotés d'une culture ou d'une civilisation différente les enrichit spirituellement et intellectuellement et leur offre la possibilité d'assimiler progressivement les valeurs propres au milieu dans lequel ils se trouvent implantés. Cela se réalisera s'ils constituent comme un pont qui facilite la circulation de la vie, sous ses formes diverses, entre les différentes traditions ou cultures, et non pas une zone de friction, cause de dommages sans nombre et obstacle à tout progrès et à toute évolution.

Solidarité efficace

98 - La vérité et la justice présideront donc aux relations entre les communautés politiques, et celles-ci seront animées par une solidarité efficace, mise en œuvre sous les mille formes de collaboration économique, sociale, politique, culturelle, sanitaire et sportive : formes possibles et fécondes pour notre époque. A ce propos, ne perdons pas de vue que la mission naturelle du pouvoir politique n'est pas de limiter aux frontières du pays l'horizon des citoyens, mais de sauvegarder avant tout le bien commun national, lequel assurément est inséparable du bien de toute la communauté humaine.

99 - Ainsi, il ne suffit pas que les communautés politiques, dans la poursuite de leurs intérêts, se gardent de se causer du tort les unes aux autres. Il leur faut mettre en commun leurs projets et leurs ressources pour atteindre les objectifs qui leur seraient autrement inaccessibles. Dans ce cas, toutefois, on évitera par-dessus tout que des arrangements avantageux pour tel ou tel groupe de communautés politique ne se soldent pour d'autres par des dommages, mais bien par des avantages positifs.

100 - Pour satisfaire à une autre exigence du bien commun universel, chaque communauté politique doit favoriser en son sein les échanges de toute sorte, soit entre les particuliers, soit entre les corps intermédiaires. En beaucoup de régions du monde coexistent des groupes plus ou moins différents sous le rapport ethnique ; il faut veiller à ce que les éléments qui caractérisent un groupe ne constitue pas une cloison étanche entravant les relations entre des hommes de groupes divers. Cela détonnerait brutalement à notre époque, où les distances d'un pays à l'autre ont à peu près disparu. On n'oubliera pas non plus que, si chaque famille ethnique possède des particularités qui forment sa richesse singulière, les hommes ont en commun des éléments essentiels et sont portés par nature à se rencontrer dans le monde des valeurs spirituelles, dont l'assimilation progressive leur permet un développement toujours plus poussé. Il faut donc leur reconnaître le droit et le devoir d'entrer en communauté les uns avec les autres.

Équilibre entre populations, terres et capitaux

101 - Personne n'ignore la disproportion qui règne en certaines zones entre les terrains cultivables et l'effectif de la population, ou bien entre les richesses du sol et l'équipement nécessaire à leur exploitation. Cet état de choses réclame, de la part des peuples, une collaboration qui facilite la circulation des biens, des capitaux et des personnes (58).

102 - Nous estimons opportun que, dans toute la mesure du possible, le capital se déplace pour rejoindre la main-d'œuvre et non l'inverse. Ainsi, on permet à des foules de travailleurs d'améliorer leur condition sans avoir à s'expatrier, démarche qui entraîne toujours des déchirements et des périodes difficiles de réadaptation et d'assimilation au nouveau milieu.

Le problème des réfugiés politiques

103 - L'affection paternelle que Dieu Nous inspire envers tous les hommes Nous fait considérer avec tristesse le phénomène des réfugiés politiques. Ce phénomène a pris d'amples proportions et cache toujours d'innombrables et très douloureuses souffrances.

104 - Ce fait montre que certains gouvernements restreignent à l'excès la sphère de liberté à laquelle chaque citoyen a droit et dont il a besoin pour vivre en homme ; ces régimes vont parfois jusqu'à contester le droit même à la liberté, quand ils ne le suppriment pas tout à fait. Une telle spoliation constitue sans aucun doute un renversement de l'ordre social, puisque la raison d'être des pouvoirs publics est de réaliser le bien commun, dont un élément fondamental consiste à reconnaître le juste domaine de la liberté et d'en protéger les droits.

105 - Il n'est pas superflu de rappeler que le réfugié politique est une personne, avec sa dignité, avec tous ses droits. Ceux-ci doivent lui être reconnus ; ils ne sont point caducs du fait que l'exilé serait, dans son pays, déclaré déchu de ses titres civiques ou politiques.

106 - Aussi bien est-ce un droit inhérent à la personne humaine que la faculté de se rendre en tel pays où on espère trouver des conditions de vie plus convenables pour soi et sa famille. Il incombe donc aux gouvernements d'accueillir les

immigrants et, dans la mesure compatible avec le bien réel de leur peuple, d'encourager ceux qui désirent s'intégrer à la communauté nationale.

107 - Nous saisissons cette occasion d'exprimer officiellement Notre approbation et Nos éloges pour les initiatives qui, selon les principes de la solidarité fraternelle et de la charité chrétienne, travaillent à alléger les épreuves des personnes contraintes à s'expatrier.

108 - Nous proposons à l'attention et à la gratitude de tout homme loyal les multiples activités que déploient, dans un domaine si délicat, les institutions internationales spécialisées.

Désarmement

109 - Mais par ailleurs, il Nous est douloureux de voir, dans des pays à l'économie plus développée, les armements redoutables déjà créés et d'autres toujours en voie de création, non sans d'énormes dépenses d'énergie humaine et de ressources matérielles. De là, des charges très lourdes pour les citoyens de ces pays, tandis que d'autres nations manquent de l'aide nécessaire à leur développement économique et social.

110 - On a coutume de justifier les armements en répétant que dans les conjonctures du moment la paix n'est assurée que moyennant l'équilibre des forces armées. Alors, toute augmentation du potentiel militaire en quelque endroit provoque de la part des autres États un redoublement d'efforts dans le même sens. Que si une communauté politique est équipée d'armes atomiques, ce fait détermine les autres à se fournir de moyens similaires d'une égale puissance de destruction.

111 - Et ainsi les populations vivent dans une appréhension continuelle et comme sous la menace d'un épouvantable ouragan, capable de se déchaîner à tout instant. Et non sans raison, puisque l'armement est toujours prêt. Qu'il y ait des hommes au monde pour prendre la responsabilité des massacres et des ruines sans nombre d'une guerre, cela peut paraître incroyable ; pourtant, on est contraint de l'avouer, une surprise, un accident suffiraient à provoquer la conflagration. Mais admettons que la monstruosité même des effets promis à l'usage de l'armement moderne détourne tout le monde d'entrer en guerre ; si on ne met pas un terme aux expériences nucléaires tentées à des fins militaires, elles risquent d'avoir, on peut le craindre, des suites fatales pour la vie sur le globe.

112 - La justice, la sagesse, le sens de l'humanité réclament par conséquent, qu'on arrête la course aux armements ; elles réclament la réduction parallèle et simultanée de l'armement existant dans les divers pays, la proscription de l'arme atomique et enfin le désarmement dûment effectué d'un commun accord et accompagné de contrôles efficaces. « Il faut empêcher à tout prix, proclamait Pie XII, que la guerre mondiale, avec ses ruines économiques et sociales, ses aberrations et ses désordres moraux, déferle une troisième fois sur l'humanité (59). »

113 - Mais que tous en soient bien convaincus : l'arrêt de l'accroissement du potentiel militaire, la diminution effective des armements et - à plus forte raison - leur suppression, sont choses irréalisables ou presque sans un désarmement intégral qui atteigne aussi les âmes : il faut s'employer unanimement et sincèrement à y faire disparaître la peur et la psychose de guerre. Cela suppose qu'à l'axiome qui veut que la paix résulte de l'équilibre des armements, on substitue le principe que la vraie paix ne peut s'édifier que dans la confiance mutuelle. Nous estimons que c'est là un but qui peut être atteint, car il est à la fois réclamé par la raison, souverainement désirable, et de la plus grande utilité.

114 - D'abord il s'agit d'un objectif voulu par la raison. Pour tous la chose est évidente ou du moins elle devrait l'être : tout comme les rapports entre les particuliers, les relations internationales ne peuvent se régler par la force des armes ; ce qui doit les régir, c'est la norme de la sagesse, autrement dit la loi de vérité, de justice, de solidarité cordialement pratiquée.

115 - Objectif souverainement désirable. Qui ne voudrait voir les risques de guerre éliminés, la paix sauvegardée et toujours mieux garantie ?

116 - Enfin, rien de fécond comme un tel résultat. La paix rend service à tous : individus, familles, nations, humanité entière. Il résonne encore à nos oreilles, l'avertissement de Pie XII : « Avec la paix, rien n'est perdu ; mais tout peut l'être par la guerre (60). »

117 - Aussi, comme Vicaire du Christ-Jésus, Sauveur du monde et Auteur de la paix, traduisant les aspirations les plus ardentes de la famille humaine tout entière et suivant l'impulsion de Notre cœur, anxieux du bien de tous, Nous estimons de Notre devoir d'adjurer tous les hommes, et surtout les gouvernants, de n'épargner aucun effort pour imprimer aux événements un cours conforme à la raison et à l'humanité.

118 - Que les assemblées les plus hautes et les plus qualifiées étudient à fond le problème d'un équilibre international vraiment humain, d'un équilibre à base de confiance réciproque, de loyauté dans la diplomatie, de fidélité dans

l'observation des traités. Qu'un examen approfondi et complet dégage le point à partir duquel se négocieraient des accords amiables, durables et bénéfiques.

119 - De Notre côté, Nous implorerons sans cesse les bénédictions de Dieu sur ces travaux, afin qu'ils créent des résultats positifs.

Dans la liberté

120 - L'organisation internationale doit respecter la liberté. Ce principe interdit aux nations toute ingérence dans les affaires internes des autres comme toute action oppressive à leur égard. A chacune, au contraire, de favoriser chez les autres l'épanouissement du sens des responsabilités, d'encourager leurs bonnes initiatives et de les aider à promouvoir elles-mêmes leur développement dans tous les secteurs.

La promotion des pays en voie de développement économique

121 - Une commune origine, une égale Rédemption, un semblable destin unissent tous les hommes et les appellent à former ensemble une unique famille chrétienne. C'est pourquoi Notre encyclique Mater et Magistra a recommandé aux pays mieux pourvus l'assistance à départir sous les formes les plus variées aux nations en voie de développement (61).

122 - Nous éprouvons une vive satisfaction à constater l'accueil très favorable fait à Notre appel. Nous espérons que celui-ci trouvera encore plus d'écho à l'avenir et que les peuples pauvres, en améliorant leur situation matérielle le plus vite possible, parviendront à un degré de développement permettant à chacun de mener une existence plus humaine.

123 Mais, soulignons-le avec insistance, l'aide apportée à ces peuples ne peut s'accompagner d'aucun empiétement sur leur indépendance. Ils doivent d'ailleurs se sentir les principaux artisans et les premiers responsables de leur progrès économique et social.

124 - C'est l'enseignement si sage de Notre prédécesseur Pie XII : « L'organisation nouvelle fondée sur les principes moraux exclut toute atteinte à la liberté, à l'intégrité ou à la sécurité des nations étrangères, quelles que soient l'étendue de leur territoire ou leur capacité de défense. Forcément, en raison de la supériorité de leurs ressources et de leur influence, les grandes puissances définissent, en général, par priorité, le statut des unions économiques qu'elles forment avec des nations plus petites et plus faibles. Mais à celles-ci non moins qu'aux autres, dans le domaine de l'intérêt général, on doit laisser leur indépendance politique et la faculté réelle de rester neutres lors des conflits internationaux conformément aux droits de défendre leur développement économique propre. Moyennant ces conditions, elles pourront concourir au bien commun de l'humanité et assurer le progrès matériel et spirituel de leur peuple (62). »

125 - Les communautés politiques économiquement développées, dans leur action multiforme d'assistance aux pays moins favorisés, sont tenues de reconnaître et de respecter les valeurs morales et les particularités ethniques de ceux-ci, et de s'interdire à leur égard le moindre calcul de domination. C'est ainsi qu'elles apportent « une précieuse contribution à la formation d'une communauté mondiale, dont tous les membres, conscients de leurs obligations comme de leurs droits, travailleraient sur un pied d'égalité à la mise en œuvre du bien commun universel (63). »

Signes des temps

126 - Il est une persuasion qui, à notre époque, gagne de plus en plus les esprits, c'est que les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par la négociation.

127 - Il est vrai que, d'ordinaire, cette persuasion vient de la terrifiante puissance de destruction des armes modernes et de la crainte des cataclysmes et des ruines épouvantables qu'occasionnerait l'emploi de ces armes. C'est pourquoi il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits.

128 - Le fait est, cependant, que nous voyons encore, hélas ! régner bien souvent sur les peuples la loi de la crainte, ce qui les conduit à consacrer des sommes énormes aux dépenses militaires. Ils agissent ainsi non dans un dessein offensif, affirment-ils - et il n'y a pas de raison de mettre en doute leur sincérité, - mais pour dissuader les autres de les attaquer.

129 - Néanmoins, il est permis d'espérer que les peuples, intensifiant entre eux les relations et les échanges, découvriront mieux les liens d'unité qui découlent de leur nature commune ; ils comprendront plus parfaitement que l'un des devoirs primordiaux issus de leur communauté de nature, c'est de fonder les relations des hommes et des peuples sur l'amour et non sur la crainte. C'est, en effet, le propre de l'amour d'amener les hommes à une loyale collaboration, susceptible de formes multiples et porteuse d'innombrables bienfaits.

IV. RAPPORTS DES INDIVIDUS ET DES COMMUNAUTÉS POLITIQUES AVEC LA COMMUNAUTÉ MONDIALE

Interdépendance entre les communautés politiques

130 - Les récents progrès de la science et de la technique ont exercé une profonde influence sur les hommes et ont déterminé chez eux, sur toute la surface de la terre, un mouvement tendant à intensifier leur collaboration. et à renforcer leur union. De nos jours, les échanges de biens et d'idées, ainsi que les mouvements de populations se sont beaucoup développés. On voit se multiplier les rapports entre les citoyens, les familles et les corps intermédiaires des divers pays, ainsi que les contacts entre les gouvernants des divers États. De même la situation économique d'un pays se trouve de plus en plus dépendante de celle des autres pays. Les économies nationales se trouvent peu à peu tellement liées ensemble qu'elles finissent par constituer chacune une partie intégrante d'une unique économie mondiale. Enfin, le progrès social, l'ordre, la sécurité et la tranquillité de chaque communauté politique sont nécessairement solidaires de ceux des autres (64).

131 - On voit par là qu'un pays pris isolément n'est absolument plus en mesure de subvenir convenablement à ses besoins, ni d'atteindre son développement normal. Le progrès et la prospérité de chaque nation sont à la fois cause et effet de la prospérité et du progrès de toutes les autres.

Insuffisance de l'organisation actuelle des pouvoirs publics pour assurer le bien commun universel

132 - L'unité de la famille humaine a existé en tout temps, puisqu'elle rassemble des êtres qui sont tous égaux en dignité naturelle. C'est donc une nécessité de nature qui exigera toujours qu'on travaille de façon suffisante au bien commun universel, celui qui intéresse l'ensemble de la famille humaine.

133 - Autrefois, les gouvernements passaient pour être suffisamment à même d'assurer le bien commun universel. Ils s'efforçaient d'y pourvoir par la voie des relations diplomatiques normales ou par des rencontres à un niveau plus élevé, à l'aide des instruments juridiques que sont les conventions et les traités : procédés et moyens que fournissent le droit naturel, le droit des gens et le droit international.

134 - De nos jours, de profonds changements sont intervenus dans les rapports entre les États. D'une part, le bien commun universel soulève des problèmes extrêmement graves, difficiles, et qui exigent une solution rapide, surtout quand il s'agit de la défense de la sécurité et de la paix mondiales. D'autre part, au regard du droit, les pouvoirs publics des diverses communautés politiques se trouvent sur un pied d'égalité les uns à l'égard des autres ; ils ont beau multiplier les Congrès et les recherches en vue d'établir de meilleurs instruments juridiques, ils ne parviennent plus à affronter et à résoudre efficacement ces problèmes. Non pas qu'eux-mêmes manquent de bonne volonté et d'initiative, mais c'est l'autorité dont ils sont investis qui est insuffisante.

135 - Dans les conditions actuelles de la communauté humaine, l'organisation et le fonctionnement des États aussi bien que l'autorité conférée à tous les gouvernements ne permettent pas, il faut l'avouer, de promouvoir comme il faut le bien commun universel.

Rapports entre l'évolution historique du bien commun et le fonctionnement des pouvoirs publics.

136 - A bien y regarder, un rapport essentiel unit le bien commun avec la structure et le fonctionnement des pouvoirs publics. L'ordre moral, qui postule une autorité publique pour servir le bien commun dans la société civile, réclame en même temps pour cette autorité les moyens nécessaires à sa tâche. Il en résulte que les organes de l'Etat - dans lesquels l'autorité prend corps, s'exerce et atteint sa fin - doivent avoir une forme et une efficacité telles qu'ils trouvent pour assurer le bien commun les voies et moyens nouveaux, adaptés à l'évolution de la société.

137 - De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle.

Pouvoirs publics constitués d'un commun accord et non imposés par la force

138 - Cet organisme de caractère général, dont l'autorité vaille au plan mondial et qui possède les moyens efficaces pour promouvoir le bien universel, doit être constitué par un accord unanime et non pas imposé par la force. La raison en est que l'autorité en question doit pouvoir s'acquitter efficacement de sa fonction ; mais il faut aussi qu'elle soit impartiale

envers tous, absolument étrangère à l'esprit de parti et attentive aux exigences objectives du bien commun universel. Si ce pouvoir supranational ou mondial était instauré de force par les nations plus puissantes, on pourrait craindre qu'il soit au service d'intérêts particuliers ou bien qu'il ne prenne le parti de telle ou telle nation ; ce qui compromettrait la valeur et l'efficacité de son action. En dépit des inégalités que le développement économique et l'armement introduisent entre les communautés politiques, elles sont toutes très sensibles en matière de parité juridique et de dignité morale. C'est la raison très valable pour laquelle les communautés nationales n'acceptent qu'à contrecœur un pouvoir, qui leur serait imposé de force, ou aurait été constitué sans leur intervention ou auquel elles ne se seraient pas librement ralliées.

Le bien commun universel et les droits de la personne

139 - Pas plus que le bien commun d'une nation en particulier, le bien commun universel ne peut être défini sans référence à la personne humaine. C'est pourquoi les pouvoirs publics de la communauté mondiale doivent se proposer comme objectif fondamental la reconnaissance, le respect, la défense et le développement des droits de la personne humaine. Ce qui peut être obtenu soit par son intervention directe, s'il y a lieu, soit en créant sur le plan mondial les conditions qui permettront aux gouvernements nationaux de mieux remplir leur mission.

Le principe de subsidiarité

140 - A l'intérieur de chaque pays, les rapports des pouvoirs publics avec les citoyens, les familles et les corps intermédiaires doivent être régis et équilibrés par le principe de subsidiarité. Il est normal que le même principe régisse les rapports de l'autorité universelle avec les gouvernements des États. Le rôle de cette autorité universelle est d'examiner et de résoudre les problèmes que pose le bien commun universel en matière économique, sociale, politique ou culturelle. C'est la complexité, l'ampleur et l'urgence de ces problèmes qui ne permettent pas aux gouvernements nationaux de les résoudre à souhait.

141 - Il n'appartient pas à l'autorité de la communauté mondiale de limiter l'action que les États exercent dans leur sphère propre, ni de se substituer à eux. Elle doit au contraire tâcher de susciter dans tous les pays du monde des conditions qui facilitent non seulement aux gouvernements, mais aussi aux individus et aux corps intermédiaires l'accomplissement de leurs fonctions, l'observation de leurs devoirs et l'usage de leurs droits dans des conditions de plus grande sécurité (64).

Signes des temps

142 - Comme chacun sait, le 6 juin 1945, a été fondée l'*Organisation des Nations Unies (O. N. U.)*, à laquelle sont venus se rattacher, par la suite, des organismes intergouvernementaux. A ces organisations ont été confiées de vastes attributions de portée internationale, sur le plan économique et social, culturel, éducatif et sanitaire. Le but essentiel de l'Organisation des Nations Unies est de maintenir et de consolider la paix entre les peuples, de favoriser et de développer entre eux des relations amicales, fondées sur le principe de l'égalité, du respect réciproque et de la collaboration la plus large dans tous les secteurs de l'activité humaine.

143 - Un des actes les plus importants accomplis par l'O. N. U. a été la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, approuvée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies. Son préambule proclame comme objectif commun à promouvoir par tous les peuples et toutes les nations la reconnaissance et le respect effectifs de tous les droits et libertés énumérés dans la Déclaration.

144 - Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées. Cependant, Nous considérons cette Déclaration comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale. Cette Déclaration reconnaît solennellement à tous les hommes, sans exception, leur dignité de personne ; elle affirme pour chaque individu ses droits de rechercher librement la vérité, de suivre les normes de la moralité, de pratiquer les devoirs de justice, d'exiger des conditions de vie conformes à la dignité humaine, ainsi que d'autres droits liés à ceux-ci.

145 - Nous désirons donc vivement que l'organisation des Nations Unies puisse de plus en plus adapter ses structures et ses moyens d'action à l'étendue et à la haute valeur de sa mission. Puisse-t-il arriver bientôt, le moment où cette Organisation garantira efficacement les droits qui dérivent directement de notre dignité naturelle, et qui, pour cette raison, sont universels, inviolables et inaliénables. Ce vœu est d'autant plus ardent qu'aujourd'hui les hommes participent davantage aux affaires publiques de leur propre pays, qu'ils témoignent d'un intérêt croissant pour les problèmes de portée mondiale et prennent une conscience plus vive de leur qualité de membres actifs de la famille humaine universelle.

V. DIRECTIVES PASTORALES

Devoir de participer à la vie publique

146 - Une fois de plus, Nous invitons Nos fils à participer activement à la gestion des affaires publiques et Nous leur demandons de contribuer à promouvoir le bien commun de toute la famille humaine ainsi que de leur propre pays. Eclairés par leur foi et mus par la charité, ils s'efforceront aussi d'obtenir que les institutions relatives à la vie économique, sociale, culturelle ou politique ne mettent pas d'entrave, mais au contraire apportent une aide à l'effort de perfectionnement des hommes, tant au plan naturel qu'au plan surnaturel.

Compétence scientifique, capacité technique, qualification professionnelle

147 - Pour pénétrer de sains principes une civilisation et pour l'imprégner d'esprit chrétien, Nos fils ne se contenteront pas des lumières de la foi ni d'une bonne volonté ardente à promouvoir le bien. Mais il faut qu'ils soient présents dans les institutions de la société et qu'ils exercent du dedans une influence sur les structures (65).

148 - Or, la civilisation moderne se caractérise surtout par les acquisitions de la science et de la technique. Il n'est donc pas d'action sur les institutions sans compétence scientifique, aptitude technique et qualification professionnelle.

Synthèse des facteurs scientifiques, techniques, professionnels et des valeurs spirituelles dans l'action

149 - Ces qualités, toutefois, ne suffisent nullement, il faut bien s'en rendre compte, pour imprimer aux rapports de la vie quotidienne un caractère pleinement humain. Celui-ci réclame la vérité comme fondement des relations, la justice comme règle, l'amour mutuel comme moteur et la liberté comme climat.

150 - Les hommes ne pourront atteindre cet objectif que s'ils veillent attentivement aux points suivants : d'abord, dans leurs activités temporelles, observer les lois propres à chaque domaine et adopter ses méthodes propres ; ensuite, conformer leur conduite personnelle aux règles de la morale, et donc se comporter en sujets qui exercent leurs droits, accomplissent leurs devoirs et s'acquittent d'un service. Enfin, il faut déployer son activité comme une réponse fidèle au commandement de Dieu, comme une collaboration à son œuvre créatrice et comme un apport personnel à la réalisation de son plan providentiel dans l'histoire. Ce qui exige des hommes qu'ils vivent leur action comme une synthèse de l'effort scientifique, technique et professionnel avec les plus hautes valeurs spirituelles.

Harmonie entre la foi religieuse du croyant et ses activités temporelles

151 - C'est un fait bien connu : dans des pays imprégnés depuis longtemps de la tradition chrétienne, le progrès des sciences et des techniques est actuellement très florissant, et les moyens aptes à réaliser ce qu'on désire ne manquent pas ; mais souvent, l'esprit et le ferment chrétiens y tiennent peu de place.

152 - On s'interroge à bon droit sur les raisons de ce déficit. En effet, l'élaboration de ce système a été et reste largement redevable à des hommes qui, faisant profession de christianisme, règlent au moins partiellement leur vie sur les préceptes de l'Évangile. Le dommage tient au fait que leur action au plan temporel n'est pas en harmonie avec leur foi. Il est donc nécessaire qu'ils rétablissent leur unité intérieure de pensée et de dispositions, de manière que toute leur activité soit pénétrée par la lumière de la foi et le dynamisme de l'amour.

Développement intégral dans l'éducation de la jeunesse

153 - Si la foi religieuse des croyants est maintes fois en désaccord avec leur manière d'agir, cela provient encore, pensons-Nous, du fait que leur formation en matière de doctrine et de morale chrétiennes est restée insuffisante. Trop souvent, dans beaucoup de milieux, se trouve rompu l'équilibre entre les études religieuses et l'instruction profane, celle-ci se poursuivant jusqu'au stade le plus élevé, tandis que pour la formation religieuse on reste à un degré élémentaire. Il faut donc absolument à la jeunesse une éducation complète et continue, conduite de telle façon que la culture religieuse et l'affinement de la conscience progressent du même pas que les connaissances scientifiques et le savoir-faire technique, sans cesse en développement. Il faut enfin préparer les jeunes à remplir dignement les tâches qui attendent chacun d'entre eux.

Nécessité d'un effort constant

154 - Soulignons ici comme il est difficile de saisir correctement le rapport réel des faits humains aux exigences de la justice, autrement dit de définir avec exactitude de quelle façon et à quel degré les principes doctrinaux et les directives doivent trouver leur application dans la situation actuelle de la société.

155 - Difficulté accrue du fait qu'aujourd'hui chacun devant mettre son activité au service du bien commun universel, tout subit une accélération de plus en plus marquée. C'est jour après jour qu'il faut examiner comment soumettre les conditions

sociales aux exigences de la justice, et voilà qui interdit à Nos fils de s'imaginer qu'il leur est permis de s'arrêter, contents du chemin déjà parcouru.

156 - Du reste, les hommes en général auront plutôt raison de juger insuffisant ce qu'ils ont fait jusqu'ici. Ils ont à entreprendre des réalisations toujours plus importantes et plus adaptées dans les domaines les plus divers : organismes de production, groupements syndicaux, Unions professionnelles, services de Sécurité sociale, œuvres culturelles, institutions juridiques et politiques, assistance sanitaire, activités sportives et autres semblables.

C'est là ce que désirent les générations actuelles qui, avec l'investigation de l'atome et les premières incursions dans l'espace, s'ouvrent des voies totalement nouvelles aux perspectives presque infinies.

Rapports entre catholiques et non-catholiques dans le domaine économique, social et politique

157 - Les principes que Nous venons d'exposer ici trouvent leur fondement dans les exigences mêmes de la nature humaine, et sont le plus souvent du domaine du droit naturel. Assez fréquemment, dans la mise en œuvre de tels principes, les catholiques collaborent de multiples manières soit avec des chrétiens séparés de ce Siège apostolique, soit avec des hommes qui vivent en dehors de toute foi chrétienne, mais qui, guidés par les lumières de la raison, sont fidèles à la morale naturelle.

« Qu'alors les catholiques veillent avec grand soin à rester conséquents avec eux-mêmes et à n'admettre aucun compromis nuisible à l'intégrité de la religion ou de la morale. Mais aussi qu'ils ne considèrent pas leurs seuls intérêts et collaborent loyalement en toute matière bonne en soi ou qui peut mener au bien (66). »

158 - C'est justice de distinguer toujours entre l'erreur et ceux qui la commettent, même s'il s'agit d'hommes dont les idées fausses ou l'insuffisance des notions concernent la religion ou la morale. L'homme égaré dans l'erreur reste toujours un être humain et conserve sa dignité de personne à laquelle il faut toujours avoir égard. Jamais non plus l'être humain ne perd le pouvoir de se libérer de l'erreur et de s'ouvrir un chemin vers la vérité. Et pour l'y aider, le secours providentiel de Dieu ne lui manque jamais. Il est donc possible que tel homme, aujourd'hui privé des clartés de la foi ou fourvoyé dans l'erreur, se trouve demain, grâce à la lumière divine, capable d'adhérer à la vérité. Si en vue de réalisations temporelles les croyants entrent en relation avec des hommes que des conceptions erronées empêchent de croire ou d'avoir une foi complète, ces contacts peuvent être l'occasion ou le stimulant d'un mouvement qui mène ces hommes à la vérité.

159 - De même, on ne peut identifier de fausses théories philosophiques sur la nature, l'origine et la finalité du monde et de l'homme, avec des mouvements historiques fondés dans un but économique, social, culturel ou politique, même si ces derniers ont dû leur origine et puisent encore leur inspiration dans ces théories. Une doctrine, une fois fixée et formulée, ne change plus, tandis que des mouvements ayant pour objet les conditions concrètes et changeantes de la vie ne peuvent pas ne pas être largement influencées par cette évolution. Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation ?

160 - Il peut arriver, par conséquent, que certaines rencontres au plan des réalisations pratiques qui jusqu'ici avaient paru inopportunes ou stériles, puissent maintenant présenter des avantages réels ou en promettre pour l'avenir. Quant à juger si ce moment est arrivé ou non, et à déterminer les modalités et l'ampleur d'une coordination des efforts en matière économique, sociale, culturelle ou politique à des fins utiles au vrai bien de la communauté, ce sont là des problèmes dont la solution et l'ampleur relèvent de la prudence, régulatrice de toutes les vertus qui ordonnent la vie individuelle et sociale. Quand il s'agit de catholiques, la décision à cet égard appartient avant tout aux hommes les plus influents sur le plan politique et les plus compétents dans le domaine en question, pourvu que, fidèles aux principes du droit naturel, ils suivent la doctrine sociale de l'Église et obéissent aux directives des autorités ecclésiastiques. On se souviendra, en effet, que les droits et les devoirs de l'Église ne se limitent pas à sauvegarder l'intégrité de la doctrine concernant la foi ou les mœurs, mais que son autorité auprès de ses fils s'étend aussi au domaine profane, lorsqu'il s'agit de juger de l'application de cette doctrine aux cas concrets (67).

Agir par étapes

161 - Il ne manque pas d'hommes au cœur généreux qui, mis en face de situations peu conformes ou contraires à la justice, sont portés par leur zèle à entreprendre une réforme complète et dont l'élan, brûlant les étapes, prend alors des allures quasiment révolutionnaires.

162 - Nous voudrions leur rappeler que la progression est la loi de toute vie et que les institutions humaines, elles aussi, ne peuvent être améliorées qu'à condition qu'on agisse sur elles de l'intérieur et de façon progressive. C'est l'avertissement de Notre prédécesseur Pie XII : « Ce n'est pas la révolution, mais une évolution harmonieuse qui apportera le salut et la justice. L'œuvre de la violence a toujours consisté à abattre, jamais à construire ; à exaspérer les passions, jamais à les apaiser.

Génératrice de haine et de désastre, au lieu de réunir fraternellement, elle jette hommes et partis dans la dure nécessité de reconstruire lentement, après de douloureuses épreuves, sur les ruines amoncelées par la discorde (68). »

Tâches immenses

163 - A tous les hommes de bonne volonté incombe aujourd'hui une tâche immense, celle de rétablir les rapports de la vie en société sur les bases de la vérité, de la justice, de la charité et de la liberté : rapports des particuliers entre eux, rapports entre les citoyens et l'Etat, rapports des États entre eux, rapports enfin entre individu et familles, corps intermédiaires et États d'une part et communauté mondiale d'autre part. Tâche noble entre toutes, puisqu'elle consiste à faire régner la paix véritable, dans l'ordre établi par Dieu.

164 - Ceux qui s'y emploient sont trop peu nombreux, certes, mais ils ont magnifiquement mérité de la société humaine, et il est juste que Nous leur décernions un éloge public. En même temps, nous les engageons à intensifier leur action si bienfaisante. Nous osons espérer qu'à eux se joindront d'autres hommes en grand nombre, tout spécialement des croyants, poussés par la charité et la conscience du devoir. A tout croyant, il revient d'être, dans le monde d'aujourd'hui, comme une étincelle lumineuse, un centre d'amour et un ferment pour toute la masse. Cela, chacun le sera dans la mesure de son union à Dieu.

165 - De fait, la paix ne saurait régner entre les hommes, si elle ne règne d'abord en chacun d'eux, c'est-à-dire si chacun n'observe en lui-même l'ordre voulu par Dieu. « Ton âme veut-elle vaincre les passions qui sont en elle ? », interroge saint Augustin. Et il répond : « Qu'elle se soumette à celui qui est en haut et elle vaincra ce qui est en bas. Et tu auras la paix : la vraie paix, la paix sans équivoque, la paix pleinement établie sur l'ordre. Et quel est l'ordre propre à cette paix ? Dieu commande à l'âme et l'âme commande au corps. Rien de plus ordonné (69). »

Le Prince de la paix

166 - L'enseignement que Nous venons de consacrer aux problèmes qui, à l'heure actuelle, préoccupent si fort l'humanité et intéressent immédiatement le progrès de la société humaine, Nous a été dicté par une profonde aspiration que Nous savons commune à tous les hommes de bonne volonté : celle de voir régner dans le monde une paix plus solide.

167 - Remplissant, malgré Notre indignité, la charge de Vicaire de Celui que le prophète a nommé par avance le « Prince de la paix (70) », Nous estimons qu'il est de Notre devoir de vouer Nos préoccupations et Nos énergies à promouvoir ce bien commun universel. Mais la paix n'est qu'un mot vide de sens, si elle n'est pas fondée sur l'ordre dont Nous avons, avec une fervente espérance, esquissé dans cette encyclique les lignes essentielles ; ordre qui repose sur la vérité, se construit selon la justice, reçoit de la charité sa vie et sa plénitude, et enfin s'exprime efficacement dans la liberté.

168 - Il s'agit là, en fait, d'une entreprise trop sublime et trop élevée, pour que sa réalisation soit au pouvoir de l'homme laissé à ses seules forces, fût-il par ailleurs animé de la plus louable bonne volonté. Pour que la société humaine présente avec la plus parfaite fidélité l'image du royaume de Dieu, le secours d'en haut est absolument nécessaire.

169 - C'est la raison pour laquelle, durant ces jours saints, Notre prière monte avec plus de ferveur vers Celui qui, par sa douloureuse passion et par sa mort, a vaincu le péché, source première de toutes les discordes, détresses et inégalités, et qui, par son sang, a réconcilié le genre humain avec son Père céleste. « C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple.- Il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin, et paix pour ceux qui étaient proches (71). »

170 - Et c'est le même message que nous fait entendre la liturgie de ces saints jours : « Jésus Notre-Seigneur, ressuscité, se dressa au milieu de ses disciples et leur dit : Pax vobis, alleluia. Et les disciples, ayant vu le Seigneur, furent remplis de joie (72). » Le Christ nous a apporté la paix, nous a laissé la paix : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. Je ne vous la donne pas comme le monde la donne (73). »

171 - C'est cette paix apportée par le Rédempteur que Nous lui demandons instamment dans Nos prières. Qu'il bannisse des âmes ce qui peut mettre la paix en danger, et qu'il transforme tous les hommes en témoins de vérité, de justice et d'amour fraternel. Qu'il éclaire ceux qui président aux destinées des peuples, afin que, tout en se préoccupant du légitime bien-être de leurs compatriotes, ils assurent le maintien de l'inestimable bienfait de la paix. Que le Christ, enfin, enflamme le cœur de tous les hommes et leur fasse renverser les barrières qui divisent, resserrer les liens de l'amour mutuel, user de compréhension à l'égard d'autrui et pardonner à ceux qui leur ont fait du tort. Et qu'ainsi, grâce à lui, tous les peuples de la terre forment entre eux une véritable communauté fraternelle, et que parmi eux ne cesse de fleurir et de régner la paix tant désirée.

172 - Pour que cette paix s'étende à tout le troupeau confié à vos soins, et spécialement pour l'avantage des classes les plus modestes, qui appellent une aide et une protection particulières, Nous vous accordons de grand cœur dans le Seigneur la Bénédiction apostolique, à vous-mêmes, vénérables Frères, aux prêtres du clergé séculier et régulier, aux

religieux et aux religieuses, et à tous les fidèles, très particulièrement à ceux qui répondront généreusement à Notre exhortation. Et pour tous les hommes de bonne volonté à qui Notre lettre s'adresse aussi, Nous implorons du Dieu très-haut bonheur et prospérité.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le Jeudi saint, 11 avril de l'année 1963, la cinquième de Notre pontificat.

IOANNES PP. XXIII

---

1. Ps. 8, 1.
2. Ps. 103, 24.
3. Cf. Gen., 1, 26.
4. Ps. 8, 5-6.
5. Rom., 2, 15.
6. Cf. Ps. 18, 8-11.
7. Cf. Pie XII, Radio message de. Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24, et Jean XXIII, Sermon du 4 janvier 1963, A. A. S., LV, 1963, p. 89-91.
8. Cf. Pie XI, encycl. Divini Redemptoris, A. A. S., XXIX, 1937, p. 78, et Pie XII, Radio message de Pentecôte, 194l, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 195-205.
9. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S. XXXV, 1943, p. 9-24.
10. Divinae Institutiones, lib. IV, c. 28, 2 ; P. L., VI, 535.
11. Encycl. Libertas praestantissimum, Acta Leonis XIII, VIII, 1888, p. 237-238.
12. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24.
13. Cf. Pie XI, encycl. Casti Connubii, A. A. S., XXII, 1930, p. 539-592, et Pie XII, Radio message de Noël, 1942 A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24.
14. Pie XII, Radio message de Pentecôte, 1941, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 201.
15. Cf. Léon XIII, encycl. Rerum Novarum., Acta Leonis XIII, XI, 1891, p. 128.129.
16. Cf. Jean XXIII, encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, 1961, p. 422.
17. Cf. Radio message de Pentecôte, 1941, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 201.
18. Encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, 1961, p. 428.
19. CL ibid., p. 430.
20. Cf. Léon XIII, encycl. Rerum Novarum, Acta Leonis XIII, XI, 1891, p. 134-142 ; Pie XI, encycl. Quadragesimo Anno, A. A. S., XXIII, 1931, p. 199-200, et Pie XII, encycl. Sertum laetitiae, A. A. S., XXXI, 1939, p. 635-644.
21. Cf. A. A. S., LIII, 1961, p. 430.
22. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1952, A. A. S., XLV, 1953, p. 33-46.
23. Cf. Radio message de Noël, 1944, A. A. S., XXXVII, 1945, p. 12.
24. Cf. Radio message de Noël, 1952, A. A. S., XXXV, 1943, p. 21.
25. Eph., 4, 25.
26. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 14.
27. Summa Theol., Ia-IIae, q. 19, a. 4 ; cf. a. 9.
28. Rom., 13, 1-6.
29. Epître aux Romains, c.13, v. 1-2, hom. XXIII, P. G. LX, 615.
30. Léon XIII, encycl. Immortale Dei Acta Leonis XIII, V, 1885, p. 120.
31. Cf. Radio message de Noël, 1944, A. A. S., XXXVII, 1945, p.15.
32. Cf. Léon XIII, encycl. Diuturnum illud, Acta Leonis XIII, II, 188l, p. 274.
33. Ci. ibid, p. 278, et Léon XIII, encycl. Immortale Dei, Acta Leonis XIII, V, 1885, p. 130.
34. Act 5, 29.
35. Summa Theol. Ia-IIae, q. 93, a. 3, ad 2m ; cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1944, A. A. S., XXXVII, 1945, p. 5-23.
36. Cf. Léon XIII, encycl. Diuturnum illud, Acta Leonis XIII, II, 1881, p. 271-272, et Pie XII, Radio message de Noël, 1944, A. A. S., XXXVII, 1945, p. 5-23.
37. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p.13, et Léon XIII, encycl. Immortale Dei, Acta Leonis XIII, V, 1885, p. 120.
38. Cf. Pie XII, encycl. Summi Pontificatus, A. A. S., XXXI, 1939, p. 412-453.
39. Cf. Pie XI, encycl. Mit Brennender Sorge, A. A. S., XXIX, 1937, p. 159, et encycl. Divini Redemptoris, A. A. S., XXIX, 1937, p. 65-106.
40. Encycl. Immortale Dei, Acta Leonis XIII, V, 1885, p. 121.
41. Cf. Léon XIII, encycl. Rerum Novarum, Acta Leonis XIII, XI, 1891, p. 133-134.

42. Cf. Pie XII, encycl. Summi Pontificatus, A. A. S., XXXI, 1939, p. 433.
43. A. A. S., LIII, 1961, p. 19.
44. Cf. Pie XI, encycl. Quadragesimo Anno, A. A. S., XXIII, 1931, p. 215.
45. Cf. Pie XII, Radio message de la Pentecôte, 1er juin 1941, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 200.
46. Cf. Pie XI, encycl. Mit Brennender Sorge, A. A. S., XXIX, 1937, p. 159, et encycl. Divini Redemptoris, A. A. S., XXIX, 1937, p. 79, et Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24.
47. Cf. Pie XI, encycl. Divini Redemptoris, A. A. S., XXIX, 1937, p. 81, et Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24.
48. Jean XXIII, encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, p. 415.
49. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 21.
50. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1944, A. A. S., XXXVII, 1945, p. l5-16.
51. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 12.
52. Cf. Léon Xiii, lettre apost. Annum ingressi, Acta Leonis XIII, XXII, 1902-1903, p. 52-80.
53. Sagesse, 6, 2-4.
54. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1941, A. A. S., XXXIV, 1942, p. 16.
55. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1940, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 5-14.
56. De civitate Dei, lib. IV, c. 4 ; P. L., XLI, 115 ; cf. Pie XII, Radio message de Noël, A. A. S., XXXII, 1940, p. 5-13.
57. Cf. Pie XII, Radio message de Noël, 1941, A. A. S., XXXIV, 1942, p. 10-21.
58. Cf. Jean XXIII, encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, 1961, p. 439.
59. Cf. Radio message de Noël, 1941, A. A. S., XXXIV, 1942, p. 17, et Benoît XV, Exhortation aux gouvernants des peuples belligérants, 1er ? août 1917, A. A. S., IX, 1917, p. 418.
60. Cf. Radio message du 24 août 1939, A. A. S., XXXI, 1939, p. 334.
61. A. A. S., L111, 1961, p. 440-441.
62. Cf. Radio message de Noël, 1941, A. A. S., XXXIV, 1942, p. 16-17.
63. Jean XXIII, encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, 1961, p. 443.
64. Cf. Pie XII, Allocution aux jeunes de l'Action catholique des diocèses d'Italie, réunis à Rome, 12 septembre 1948, A. A. S., XL, p. 412.
65. Cf. Jean XXIII, encycl. Mater et Magistra, A. A. S., LIII, 1961, p. 454.
66. Ibid., p. 456.
67. Ibid., p. 456 ; cf. Léon XIII, encycl. Immortale Dei, Acta Leonis XIII, V, 1885, p. 128 ; Pie XI, encycl. Ubi Arcano, A. A. S., XIV, 1922, p. 698, et Pie XII, Allocution aux délégués de l'Union mondiale des organisations féminines catholiques, réunies en Congrès à Rome, 11 septembre 1947, A. A. S., XXXIX, 1947, p. 486.
68. Allocution aux ouvriers des diocèses d'Italie, Pentecôte de 1943, A. A. S., XXXV, 1943, p. 175.
69. Miscellanea Augustiniana. Saint Augustin, Sermones post Maurinos reperti, Rome, 1930, p. 633.
70. Cf. Is., 9, 6.
71. Eph. 2, 14-17.
72. Répons de Matines, vendredi après Pâques.
73. Jean, 14, 27.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS

CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR LA RÉVÉLATION DIVINE
DEI VERBUM

1. Préambule

En écoutant religieusement et proclamant avec assurance la Parole de Dieu, le saint Concile fait sienne cette parole de saint Jean : « Nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (*1 Jn* 1, 2-3). C'est pourquoi, suivant la trace des Conciles de Trente et du Vatican I, il entend proposer la doctrine authentique sur la Révélation divine et sur sa transmission, afin que, en entendant l'annonce du salut, le monde entier y croie, qu'en croyant il espère, qu'en espérant il aime [1].

CHAPITRE PREMIER :
La Révélation elle-même

2. Nature de la Révélation

Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2, 18 ; *2 P* 1, 4). Par cette révélation, le Dieu invisible (cf. *Col* 1, 15 ; *1 Tm* 1, 17) s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis (cf. *Ex* 33, 11 ; *Jn* 15, 14-15), il s'entretient avec eux (cf. *Ba* 3, 28) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie. Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation [2].

3. Préparation de la Révélation évangélique

Dieu, qui crée (cf. *Jn* 1, 3) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. *Rm* 1, 19-20) ; voulant de plus ouvrir la voie du salut d'en haut, il s'est manifesté aussi lui-même, dès l'origine, à nos premiers parents. Après leur chute, par la promesse d'une rédemption, il les releva dans l'espérance du salut (cf. *Gn* 3, 15) ; il prit un soin constant du genre humain, pour donner la vie éternelle à tous ceux qui, par la constance dans le bien, recherchaient le salut (cf. *Rm* 2, 6-7). Au temps fixé, il appela Abraham pour faire de lui un grand peuple (cf. *Gn* 12, 2) ; après les patriarches, il forma ce peuple par l'intermédiaire de Moïse et par les prophètes, pour qu'il le reconnaisse comme le seul Dieu vivant et vrai, Père prévoyant et juste juge, et qu'il attende le Sauveur promis, préparant ainsi au cours des siècles la voie à l'Évangile.

4. Le Christ plénitude personnelle de la Révélation

Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes, Dieu « en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par son Fils » (*He* 1, 1-2). Il a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur fît connaître les profondeurs de Dieu (cf. *Jn* 1, 1-18). Jésus Christ donc, le Verbe fait chair, « homme envoyé aux hommes [3] », « prononce les paroles de Dieu » (*Jn* 3, 34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donnée à faire (cf. *Jn* 5, 36 ; 17, 4). C'est donc lui – le voir, c'est voir le Père (cf. *Jn* 14, 9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, et plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en l'accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle.

L'économie chrétienne, étant l'Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus Christ (cf. *1 Tm* 6, 14 ; *Tt* 2, 13).

5. Accueil de la Révélation par la foi

À Dieu qui révèle est due « l'obéissance de la foi » (*Rm* 16, 26 ; cf. *Rm* 1, 5 ; *2 Co* 10, 5- 6) , par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans « un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle [4] » et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et adjuvante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne « à tous la douce joie de consentir et de croire à la vérité [5] ». Afin de rendre toujours plus profonde l'intelligence de cette Révélation, l'on ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite.

6. Révélation divine et connaissance naturelle de Dieu

Par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes, « à savoir de leur donner part aux biens divins qui dépassent toute pénétration humaine de l'esprit [6] ».

Le saint Concile reconnaît que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées » (cf. *Rm* 1, 20) ; mais il enseigne qu'on doit attribuer à la Révélation « le fait que les choses qui dans l'ordre divin ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, peuvent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connues de tous, facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur [7] ».

CHAPITRE II :
La transmission de la Révélation divine

7. Les Apôtres et leurs successeurs, hérauts de l'Évangile

Cette Révélation donnée pour le salut de toutes les nations, Dieu, avec la même bienveillance, a pris des dispositions pour qu'elle demeure toujours en son intégrité et qu'elle soit transmise à toutes les générations. C'est pourquoi le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut (cf. *1 Co* 1, 30 ; 3, 16-4, 6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale, en leur communiquant les dons divins [8]. Ce qui fut fidèlement exécuté, soit par les Apôtres, qui, par la prédication orale, par leurs exemples et des institutions, transmirent, ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir, ou ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint-Esprit, soit par ces Apôtres et par des hommes de leur entourage, qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint [9], consignèrent par écrit le message du salut.

Mais pour que l'Évangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Église, les Apôtres laissèrent pour successeurs des évêques, auxquels ils « remirent leur propre fonction d'enseignement [10] ». Cette sainte Tradition et la Sainte Écriture de l'un et l'autre Testament sont donc comme un miroir où l'Église en son cheminement terrestre contemple Dieu, dont elle reçoit tout jusqu'à ce qu'elle soit amenée à le voir face à face tel qu'il est (cf. *1 Jn* 3, 2).

8. La sainte Tradition

C'est pourquoi la prédication apostolique, qui se trouve spécialement exprimée dans les livres inspirés, devait être conservée par une succession ininterrompue jusqu'à la consommation des temps. Les Apôtres, transmettant donc ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, exhortent les fidèles à garder fermement les traditions qu'ils ont apprises soit de vive voix soit par écrit (cf. *2 Th* 2, 15) et à lutter pour la foi qui leur a été une fois pour toutes transmise (cf. *Jude* 3) [11]. Quant à la Tradition reçue des Apôtres, elle comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ; ainsi l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit.

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église [12], sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. *Lc*2, 19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité. Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu.

L'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de cette Tradition, dont les richesses passent dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie. C'est cette même tradition, qui fait connaître à l'Église le canon intégral des Livres Saints ; c'est elle aussi qui, dans l'Église, fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante. Ainsi Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. *Col* 3, 16).

9. Le rapport réciproque entre la Tradition et l'Écriture

La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect [13].

10. Tradition, Écriture, Peuple de Dieu et Magistère

La sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église ; en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. *Ac* 2, 42 grec), si bien que, pour le maintien, la pratique et la profession de la foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, un remarquable accord [14].

La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise [15], a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église [16] dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ. Pourtant, ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu.

Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes.

CHAPITRE III :
L'inspiration de la Sainte Écriture et son interprétation

11. Inspiration et vérité de la Sainte Écriture

Les réalités divinement révélées, que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture, y ont été consignées sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Notre sainte Mère l'Église, de par la foi apostolique, tient pour sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 20, 31 ; *2 Tm* 3, 16 ; *2 P* 1, 19-21 ; 3, 15-16), ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même [17]. Pour composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens [18], pour que, lui-même agissant en eux et par eux [19], ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement [20].

Dès lors, puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut [21]. C'est pourquoi « toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice, afin que l'homme de Dieu se trouve accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (*2 Tm* 3, 16-17 *grec*).

12. Comment interpréter l'Écriture

Cependant, puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes [22], il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles. Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit, entre autres choses, considérer aussi les « genres littéraires ». Car c'est de

façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime en des textes diversement historiques, ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. Il faut, en conséquence, que l'interprète cherche le sens que l'hagiographe, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé [23]. En effet, pour vraiment découvrir ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, il faut faire minutieusement attention soit aux manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit à celles qu'on utilisait à cette époque dans les rapports humains [24]. Cependant, puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger [25], il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi. Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la Sainte Écriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préalables, mûrisse le jugement de l'Église. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter [26].

13. La condescendance de Dieu

Dans la Sainte Écriture, la vérité et la sainteté de Dieu restant toujours sauves, se manifeste donc la « condescendance » merveilleuse de la Sagesse éternelle « pour que nous apprenions l'ineffable bienveillance de Dieu et à quel point aussi, dans ses soins prévenants pour notre nature, il a adapté son langage » [27]. En effet, les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, sont devenues semblables au langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes.

CHAPITRE IV :
L'Ancien Testament

14. L'histoire du salut dans les livres de l'Ancien Testament

Dieu, projetant et préparant en la sollicitude de son amour extrême le salut de tout le genre humain, se choisit, selon une disposition particulière, un peuple auquel confier les promesses. En effet, une fois conclue l'Alliance avec Abraham (cf. *Gn* 15, 18) et, par Moïse, avec le peuple d'Israël (cf. *Ex* 24, 8), Dieu se révéla, en paroles et en actions, au peuple de son choix, comme l'unique Dieu véritable et vivant ; de ce fait, Israël fit l'expérience des « voies » de Dieu avec les hommes, et, Dieu lui-même parlant par les prophètes, il en acquit une intelligence de jour en jour plus profonde et plus claire, et en porta un témoignage grandissant parmi les nations (cf. *Ps*21, 28-29 ; 95, 1-3 ; *Is* 2, 1- 4 ; *Jr* 3, 17). L'économie du salut, annoncée d'avance, racontée et expliquée par les auteurs sacrés, apparaît donc dans les livres de l'Ancien Testament comme la vraie Parole de Dieu ; c'est pourquoi ces livres divinement inspirés conservent une valeur impérissable : « Car tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction, afin que par la patience et la consolation venant des Écritures, nous possédions l'espérance » (*Rm* 15, 4).

15. Importance de l'Ancien Testament pour les chrétiens

L'économie de l'Ancien Testament avait pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur de tous, et de son Royaume messianique, d'annoncer prophétiquement cet avènement (cf. *Lc* 24, 44 ; *Jn* 5, 39 ; *1 P* 1, 10) et de le signifier par diverses figures (cf. *1 Co* 10, 11). Compte tenu de la situation humaine qui précède le salut instauré par le Christ, les livres de l'Ancien Testament permettent à tous de connaître qui est Dieu et qui est l'homme, non moins que la manière dont Dieu dans sa justice et sa miséricorde agit envers les hommes. Ces livres, bien qu'ils contiennent de l'imparfait et du caduc, sont pourtant les témoins d'une véritable pédagogie divine [28]. C'est pourquoi les fidèles du Christ doivent les accepter avec vénération : en eux s'exprime un vif sens de Dieu ; en eux se trouvent de sublimes enseignements sur Dieu, une sagesse salutaire au sujet de la vie humaine, d'admirables trésors de prières ; en eux enfin se tient caché le mystère de notre salut.

16. L'unité des deux Testaments

Inspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament, Dieu les a en effet sagement disposés de telle sorte que le Nouveau soit caché dans l'Ancien et que, dans le Nouveau, l'Ancien soit dévoilé [29]. Car, même si le Christ a fondé dans son sang la Nouvelle Alliance (cf. *Lc* 22, 20 ; *1 Co* 11, 25) , néanmoins les livres de l'Ancien Testament, intégralement repris dans le message évangélique [30], acquièrent et manifestent leur complète signification dans le Nouveau Testament (cf. *Mt* 5, 17 ; *Lc* 24, 27 ; *Rm* 16, 25-26 ; *2 Co* 3, 14-16) , auquel ils apportent en retour lumière et explication.

CHAPITRE V :
Le Nouveau Testament

17. Excellence du Nouveau Testament

La Parole de Dieu, qui est une force divine pour le salut de tout croyant (cf. *Rm* 1, 16), se présente dans les écrits du Nouveau Testament et sa puissance s'y manifeste de façon singulière. Dès que fut venue, en effet, la plénitude des temps (cf. *Ga* 4, 4), le Verbe de Dieu s'est fait chair, et il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité (cf. *Jn* 1, 14). Le Christ a instauré le règne de Dieu sur terre ; par ses gestes et ses paroles, il a révélé et son Père et lui-même ; par sa mort, sa résurrection, son ascension glorieuse et par l'envoi de l'Esprit Saint, il a parachevé son œuvre. Élevé de terre, il attire à lui tous les hommes (cf. *Jn* 12, 32 *grec*), lui qui seul possède les paroles de la vie éternelle (cf. *Jn* 6, 68). Mais ce mystère n'a pas été dévoilé aux autres générations comme il l'a été désormais dans l'Esprit Saint à ses saints Apôtres et prophètes (cf. *Ep* 3, 4-6 *grec*), afin qu'ils proclament l'Évangile, qu'ils suscitent la foi en Jésus, Christ et Seigneur, et qu'ils rassemblent son Église. De ces réalités, les écrits du Nouveau Testament présentent un témoignage permanent et divin.

18. L'origine apostolique des Évangiles

Il n'échappe à personne qu'entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau Testament, les Évangiles possèdent une supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur.

Toujours et partout l'Église a tenu et tient l'origine apostolique des quatre Évangiles. Ce que les Apôtres, en effet, sur l'ordre du Christ, ont prêché, eux-mêmes et des hommes de leur entourage nous l'ont, sous l'inspiration divine de l'Esprit, transmis dans des écrits qui sont le fondement de la foi, à savoir, l'Évangile quadriforme selon Matthieu, Marc, Luc et Jean [31].

19. Leur caractère historique

La sainte Mère Église a tenu et tient fermement et, avec la plus grande constance, que ces quatre Évangiles, dont elle affirme sans hésiter l'historicité, transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. *Ac* 1, 1- 2). En effet, ce que le Seigneur avait dit et fait, les Apôtres après son Ascension le transmirent à leurs auditeurs avec cette intelligence plus profonde des choses dont eux-mêmes, instruits par les événements glorieux du Christ et éclairés par la lumière de l'Esprit de vérité [32], jouissaient [33]. Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles, choisissant certains des nombreux éléments transmis soit oralement soit déjà par écrit, rédigeant un résumé des autres, ou les expliquant en fonction de la situation des Églises, gardant enfin la forme d'une prédication, de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies et sincères [34]. Que ce soit, en effet, à partir de leur propre mémoire et de leurs souvenirs, ou à partir du témoignage de ceux qui « furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole», ils composèrent leurs écrits dans le but de nous faire éprouver la « vérité » des enseignements que nous avons reçus (cf. *Lc* 1, 2-4).

20. Les autres écrits du Nouveau Testament

Le canon du Nouveau Testament, outre les quatre Évangiles, comprend aussi des épîtres de saint Paul et d'autres écrits apostoliques, composés sous l'inspiration de l'Esprit Saint ; ces écrits, selon les sages dispositions de Dieu, confirment ce qui touche au Christ Notre Seigneur, présentent sa doctrine authentique avec des précisions toujours plus grandes, font connaître aux hommes l'œuvre divine du Christ avec sa puissance de salut, racontent les débuts de l'Église et son admirable expansion, et annoncent par avance sa glorieuse consommation. Le Seigneur Jésus en effet, comme il l'avait promis, est resté présent auprès de ses Apôtres (cf. *Mt* 28, 20) et il leur envoya l'Esprit consolateur qui devait les introduire dans la plénitude de la vérité (cf. *Jn* 16, 13).

CHAPITRE VI :
La Sainte Écriture dans la vie de l'Église

21. Importance de la Sainte Écriture pour l'Église

L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle le fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles. Toujours elle eut et elle a pour règle suprême de sa foi les Écritures, conjointement avec la sainte Tradition, puisque, inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des Apôtres la voix de

l'Esprit Saint. Il faut donc que toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et guidée par la Sainte Écriture. Dans les Saints Livres, en effet, le Père qui est aux cieux vient avec tendresse au-devant de ses fils et entre en conversation avec eux ; or, la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent, pour l'Église, son point d'appui et sa vigueur et, pour les enfants de l'Église, la solidité de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle. Dès lors ces mots s'appliquent parfaitement à la Sainte Écriture : « Elle est vivante donc et efficace la Parole de Dieu » (*He* 4, 12), « qui a le pouvoir d'édifier et de donner l'héritage à tous les sanctifiés » (*Ac* 20, 32 ; cf. *1 Th* 2, 13).

22. Nécessité des différentes versions et traductions

Il faut que l'accès à la Sainte Écriture soit largement ouvert aux fidèles du Christ. Pour cette raison l'Église, dès le commencement, a fait sienne cette antique version grecque de l'Ancien Testament, appelée des Septante ; elle tient toujours en honneur les autres versions, orientales et latines, principalement celle qu'on nomme la Vulgate. Comme la Parole de Dieu doit être à la disposition de tous les temps, l'Église, avec une sollicitude maternelle, veille à ce que des traductions appropriées et exactes soient faites dans les diverses langues, de préférence à partir des textes originaux des Livres sacrés. S'il se trouve que pour une raison d'opportunité et avec l'approbation des autorités ecclésiastiques ces traductions soient le fruit d'une collaboration avec des frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens.

23. La tâche apostolique des théologiens catholiques

L'Épouse du Verbe incarné, l'Église, instruite par le Saint-Esprit, s'efforce d'acquérir une intelligence chaque jour plus profonde des Saintes Écritures, pour offrir continuellement à ses enfants la nourriture de la parole divine ; aussi favorise-t-elle également à bon droit l'étude des saints Pères, tant d'Orient que d'Occident, et celle des saintes liturgies. Il faut que les exégètes catholiques et tous ceux qui s'adonnent à la théologie sacrée, unissant activement leurs forces, s'appliquent, sous la vigilance du Magistère sacré, et en utilisant des moyens appropriés, à si bien scruter et à si bien présenter les divines Lettres, que le plus grand nombre possible de serviteurs de la parole divine soient à même de fournir utilement au peuple de Dieu l'aliment scripturaire, qui éclaire les esprits, affermit les volontés et embrase d'amour de Dieu le cœur des hommes [35]. Le saint Concile encourage fortement les fils de l'Église qui se consacrent aux études bibliques, à poursuivre jusqu'au bout le travail heureusement entrepris, avec une énergie chaque jour rénovée, une ardeur totale, et conformément au sens de l'Église [36].

24. Écriture Sainte et théologie

La théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ; en elle aussi elle se fortifie, s'affermit et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se puise cachée dans le mystère du Christ. Les Saintes Écritures contiennent la Parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette Parole ; que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme [37]. Que le ministère de la parole, qui comprend la prédication pastorale, la catéchèse, et toute l'instruction chrétienne, où l'homélie liturgique doit avoir une place de choix, trouve, lui aussi, dans cette même parole de l'Écriture, une saine nourriture et une sainte vigueur.

25. Recommandation de la lecture de l'Écriture Sainte

C'est pourquoi tous les clercs, en premier lieu les prêtres du Christ, et tous ceux qui s'adonnent légitimement, comme diacres ou catéchistes, au ministère de la parole, doivent, par une lecture sacrée assidue et par une étude approfondie, s'attacher aux Écritures, de peur que l'un d'eux ne devienne « un vain prédicateur de la Parole de Dieu au-dehors, lui qui ne l'écouterait pas au-dedans de lui [38] », alors qu'il doit faire part aux fidèles qui lui sont confiés, spécialement au cours de la sainte liturgie, des richesses sans mesure de la parole divine. De même le saint Concile exhorte de façon insistante et spéciale tous les fidèles du Christ, et notamment les membres des ordres religieux, à acquérir, par la lecture fréquente des divines Écritures, « la science éminente de Jésus Christ » (*Ph* 3, 8). « En effet, l'ignorance des Écritures, c'est l'ignorance du Christ [39] ». Que volontiers donc ils abordent le texte sacré lui-même, soit par la sainte liturgie imprégnée des paroles divines, soit par une pieuse lecture, soit par des cours appropriés et par d'autres moyens qui, avec l'approbation et par les soins des pasteurs de l'Église, se répandent partout de nos jours d'une manière digne d'éloges. Qu'ils se rappellent aussi que la prière doit aller de pair avec la lecture de la Sainte Écriture, pour que s'établisse un dialogue entre Dieu et l'homme, car « nous lui parlons quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins [40] ».

Il revient aux évêques « dépositaires de la doctrine apostolique [41] » d'apprendre de manière convenable aux fidèles qui leur sont confiés, à faire un usage correct des Livres divins, surtout du Nouveau Testament et en tout premier lieu des Évangiles, grâce à des traductions des textes sacrés ; celles-ci seront munies des explications nécessaires et vraiment suffisantes, afin que les fils de l'Église fréquentent les Écritures sacrées avec sécurité et profit, et s'imprègnent de leur esprit.

De plus, que l'on fasse à l'usage des non-chrétiens eux-mêmes, des éditions de l'Écriture Sainte, annotées comme il faut et adaptées à la situation des destinataires ; que, de toute manière, pasteurs d'âmes et chrétiens, quel que soit leur état, veillent à les diffuser judicieusement.

26. Épilogue

Ainsi donc, que par la lecture et l'étude des Livres saints « la Parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée » (*2 Th* 3, 1), et que le trésor de la Révélation confié à l'Église comble de plus en plus le cœur des hommes. De même que l'Église reçoit un accroissement de vie par la fréquentation assidue du mystère eucharistique, ainsi peut-on espérer qu'un renouveau de vie spirituelle jaillira d'une vénération croissante de la Parole de Dieu, qui « demeure à jamais » (*Is* 40, 8 ; cf. *1 P* 23-25).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette Constitution ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 18 novembre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique,

(Suivent les signatures des Pères)

---

[1] Cf. Saint Augustin, *De cathechizandis rudibus*, c. IV, 8 : *PL* 40, 316.

[2] Cf. *Mt* 11, 27 ; *Jn* 1, 14.17 ; 14, 6 ; 17, 1-3 ; *2 Co* 3, 16 et 4, 6 ; *Ep* 1, 3-14.

[3] *Epist. ad Diognetum*, 8, 4 ; Funk I, 403.

[4] Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath*., chap. 3, sur la foi : Denz. 1789 (3008).

[5] Conc. d'Orange II, can. 7 : Denz. 180 (377). – Conc. Vat. I, l. c. : Denz. 1791 (3010).

[6] Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. 2, Sur la révélation : Denz. 1786 (3005).

[7] *Ibid.*, Denz. 1785 et 1786 (3004 et 3005)., Denz. 1785 et 1786 (3004 et 3005).

[8] Cf. *Mt* 28, 19-20 et *Mc* 16, 15. – Conc. de Trente, sess. 4, Décret *De canonicis Scripturis* : Denz. 783 (1501).

[9] Cf. Conc. de Trente, l. c. – Conc. Vat. I, sess. 3, Const. dogm. *De fide cath.* chap. 2, Sur la révélation : Denz. 1787 (3006).

[10] Saint Irénée, *Adv. Haer*, III, 1 : PG 7, 848 ; Harvey, 2, p. 9.

[11] Cf. Conc. de Nicée II : Denz. 303 (602). – Conc. Const. IV, sess. 10, can. 1 : Denz. 336 (650-652).

[12] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. 4, Sur la foi et la raison : Denz. 1800 (3020).

[13] Cf. Conc. de Trente, sess. 4, l. c. : Denz. 783 (1501).

[14] Cf. Pie XII, Const. apost. *Munificent. Deus*, 1-11-1950 : *AAS* 42 (1950), p. 756, collatis verbis Saint Cyprien, *Épître* 66, 8 : csel (Hartel) III B, p. 733 : « L'Église est un peuple uni au prêtre et un troupeau attaché à son pasteur.»

[15] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. 3, Sur la foi : Denz. 1792 (3011).

[16] Cf. Pie XII, Encycl. *Humani generis*, 12 août 1950 : *AAS* 42 (1950), p. 568-569 ; Denz. 2314 (3886).

[17] Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.* chap. 2, Sur la Révélation : Denz. 1787 (3006). – Comm. biblique, décret 18 juin 1915 : Denz. 2180 (3629) ; EB 420 (Enchir. Bibl.). – Sacrée Congrégation du Saint Office, *Épître* du 22 décembre 1923 : EB 499.

[18] Cf. Pie XII, Encycl. *Divino afflante Spiritu*, 30 septembre 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 314 ; EB 556.

[19] « *En et par l'homme* », cf. *He* 1, 1 et 4, 7 (in) ; 2 S 23, 2 ; *Mt* 1, 22 *et passim* (per). – Conc. Vat. I : *schéma de doctr. cath.*, n. 9, coll. Lac. VII, 522.

[20] Léon XIII, Encycl. Provident. Deus, 18 novembre 1893 ; Denz. 1952 (3293) ; EB 125.

[21] Cf. Saint Augustin, *Gen. ad litt.* 2, 9, 20 : PL 34 270 ; Épître 82, 3 : PL 33, 277 ; csel 34, 2, p. 354. – Saint Thomas, De Ver., q. 12, a. 2 c. – Conc. de Trente, sess. 4, De canonicis Scripturis : Denz. 783 (1501). – Léon XIII, Encycl. Provident. : EB 121, 124, 126-127. – Pie XII, Encycl. *Divino afflante* : EB 539.

[22] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVII, 6, 2 : *PL* 41 537 ; csel XL, 2, 228.

[23] *Ibid*., *De Doctr. Christ.*, III, 18, 26 : *PL* 34, 75-76.

[24] Pie XII, *l. c.* : Denz. 2294 (3829-3830) ; EB 557-562.

[25] Saint Benoît XV, Encycl. *Spiritus Paraclitus*, 15 septembre 1920 : EB 469. – Saint Jérôme, *In Gal.* 5, 19-21 : PL 26, 417 A.

[26] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. 2, Sur la Révélation : Denz. 1788 (3007).

[27] Saint Jean Chrysostome, *In Gen.* 3, 8 (hom. 17,1) : *PG* 53, 134. « Attemperatio » graece *synkatabasis*.

[28] Pie XI, Encycl. *Mit brennender Sorge*, 14 mars 1937 : *AAS* 29 (1937), p. 151.

[29] Saint Augustin, *Quaest. in Hept.* 2, 73 ; *PL* 34, 623.

[30] Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 21, 3 : *PG* 7, 950 (= 25, 1 : Harvey 2, p. 115). – Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* 4, 35 : *PG* 33, 497. – Théodore de Mopsueste, *In Soph.* 1, 4-6 : *PG* 66, 452 D-453 A.

[31] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 11, 8 : *PG* 7, 885 ; Sagnard, p. 194.

[32] Cf. *Jn* 14, 26 ; 16, 13.

[33] *Jn* 2, 22 ; 12, 16 ; cf. 14,26 ; 16, 12-13 ; 7, 39.

[34] Cf. Instruction *Sancta Mater Ecclesia* a Pontificio Consilio Studiis Bibliorum provehendis edita : *AAS* 56 (1964), p. 715.

[35] Cf. Pie XII, Encycl. *Divino afflante* : EB 551, 553, 567. – Comm. biblique, Instruction *S. Scriptura in Clericorum Seminariis et Religiosorum. Collegiis recte docenda*, 13 mai 1950 : *AAS* 42 (1950), p.495-505.

[36] Cf. Pie XII, *ibid.* : EB 569.

[37] Cf. Léon XIII, Encycl. *Providentissimus* : EB 114. – Benoît XV, Encycl. *Spiritus Paraclitus* : EB 483.

[38] Saint Augustin, *Sermon* 179, 1 : *PL* 38, 966.

[39] Saint Jérôme, *Comm. in Is.*, Prol. : PL 24, 17.–Cf. Benoît XV, Encycl. *Spiritus Paraclitus* : EB 475-480. – Pie XII, Encycl. *Divino afflante* : EB 544.

[40] Saint Ambroise, *De officiis ministrorum* I, 20, 88 : PL 16, 50.

[41] Saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 32, 1 : *PG* 7, 1071 (= 49, 2 Harvey, 2, p. 255).

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS

CONSTITUTION PASTORALE SUR L'ÉGLISE DANS LE MONDE DE CE TEMPS *GAUDIUM ET SPES*

AVANT-PROPOS [1]

1. Étroite solidarité de l'Église avec l'ensemble de la famille humaine

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire.

2. À qui s'adresse le Concile

1. C'est pourquoi, après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Église, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui.

2. Le monde qu'il a ainsi en vue est celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement.

3. Le service de l'homme

1. De nos jours, saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'humanité. Aussi le Concile, témoin et guide de la foi de tout le Peuple de Dieu rassemblé par le Christ, ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine, à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, et en mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit Saint, reçoit de son Fondateur. C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé.

2. Voilà pourquoi, en proclamant la très noble vocation de l'homme et en affirmant qu'un germe divin est déposé en lui, ce saint Synode offre au genre humain la collaboration sincère de l'Église pour l'instauration d'une fraternité universelle qui réponde à cette vocation. Aucune ambition terrestre ne pousse l'Église ; elle ne vise qu'un seul but : continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi [2].

EXPOSÉ PRÉLIMINAIRE : *La condition humaine dans le monde d'aujourd'hui*

4. Espoirs et angoisses

1. Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de

connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique. Voici, tels qu'on peut les esquisser, quelques-uns des traits fondamentaux du monde actuel.

2. Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe. Provoqués par l'homme, par son intelligence et son activité créatrice, ils rejaillissent sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir, tant à l'égard des choses qu'à l'égard de ses semblables. À tel point que l'on peut déjà parler d'une véritable métamorphose sociale et culturelle dont les effets se répercutent jusque sur la vie religieuse.

3. Comme en toute crise de croissance, cette transformation ne va pas sans de sérieuses difficultés. Ainsi, tandis que l'homme étend si largement son pouvoir, il ne parvient pas toujours à s'en rendre maître. S'efforçant de pénétrer plus avant les ressorts les plus secrets de son être, il apparaît souvent plus incertain de lui-même. Il découvre peu à peu, et avec plus de clarté, les lois de la vie sociale, mais il hésite sur les orientations qu'il faut lui imprimer.

4. Jamais le genre humain n'a regorgé de tant de richesses, de tant de possibilités, d'une telle puissance économique, et pourtant une part considérable des habitants du globe sont encore tourmentés par la faim et la misère, et des multitudes d'êtres humains ne savent ni lire ni écrire. Jamais les hommes n'ont eu comme aujourd'hui un sens aussi vif de la liberté, mais, au même moment, surgissent de nouvelles formes d'asservissement social et psychique. Alors que le monde prend une conscience si forte de son unité, de la dépendance réciproque de tous dans une nécessaire solidarité, le voici violemment écartelé par l'opposition de forces qui se combattent : d'âpres dissensions politiques, sociales, économiques, raciales et idéologiques persistent encore, et le danger demeure d'une guerre capable de tout anéantir. L'échange des idées s'accroît ; mais les mots mêmes qui servent à exprimer des concepts de grande importance revêtent des acceptions fort différentes suivant la diversité des idéologies. Enfin, on recherche avec soin une organisation temporelle plus parfaite, sans que ce progrès s'accompagne d'un égal essor spirituel.

5. Marqués par une situation si complexe, un très grand nombre de nos contemporains ont beaucoup de mal à discerner les valeurs permanentes ; en même temps, ils ne savent comment les harmoniser avec les découvertes récentes. Une inquiétude les saisit et ils s'interrogent avec un mélange d'espoir et d'angoisse sur l'évolution actuelle du monde. Celle-ci jette à l'homme un défi ; mieux, elle l'oblige à répondre.

5. Une mutation profonde

1. L'ébranlement actuel des esprits et la transformation des conditions de vies sont liés à une mutation d'ensemble qui tend à la prédominance, dans la formation de l'esprit, des sciences mathématiques, naturelles ou humaines et, dans l'action, de la technique, fille des sciences. Cet esprit scientifique a façonné d'une manière différente du passé l'état culturel et les modes de penser. Les progrès de la technique vont jusqu'à transformer la face de la terre et, déjà, se lancent à la conquête de l'espace.

2. Sur le temps aussi, l'intelligence humaine étend en quelque sorte son empire : pour le passé, par la connaissance historique ; pour l'avenir, par la prospective et la planification. Les progrès des sciences biologiques, psychologiques et sociales ne permettent pas seulement à l'homme de se mieux connaître, mais lui fournissent aussi le moyen d'exercer une influence directe sur la vie des sociétés par l'emploi de techniques appropriées. En même temps, le genre humain se préoccupe, et de plus en plus, de prévoir désormais son propre développement démographique et de le contrôler.

3. Le mouvement même de l'histoire devient si rapide que chacun a peine à le suivre. Le destin de la communauté humaine devient un, et il ne se diversifie plus comme en autant d'histoires séparées entre elles. Bref, le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive : de là naît, immense, une problématique nouvelle, qui provoque à de nouvelles analyses et à de nouvelles synthèses.

6. Changements dans l'ordre social

1. Du même coup, il se produit des changements, de jour en jour plus importants, dans les communautés locales traditionnelles (familles patriarcales, clans, tribus, villages), dans les différents groupes et les rapports sociaux.

2. Une société de type industriel s'étend peu à peu, amenant certains pays à une économie d'opulence et transformant radicalement les conceptions et les conditions séculaires de la vie en société. De la même façon, la civilisation urbaine et l'attirance qu'elle provoque s'intensifient, soit par la multiplication des villes et de leurs habitants, soit par l'expansion du mode de vie urbain au monde rural.

3. Des moyens de communication sociale nouveaux, et sans cesse plus perfectionnés, favorisent la connaissance des événements et la diffusion extrêmement rapide et universelle des idées et des sentiments, suscitant ainsi de nombreuses réactions en chaîne.

4. On ne doit pas négliger non plus le fait que tant d'hommes poussés par diverses raisons à émigrer sont amenés à changer de mode de vie.

5. En somme, les relations de l'homme avec ses semblables se multiplient sans cesse, tandis que la « socialisation » elle-même entraîne à son tour de nouveaux liens, sans favoriser toujours pour autant, comme il le faudrait, le plein développement de la personne et des relations vraiment personnelles, c'est-à-dire la « personnalisation ».

6. En vérité, cette évolution se manifeste surtout dans les nations qui bénéficient déjà des avantages du progrès économique et technique ; mais elle est aussi à l'œuvre chez les peuples en voie de développement qui souhaitent procurer à leurs pays les bienfaits de l'industrialisation et de l'urbanisation. Ces peuples, surtout s'ils sont attachés à des traditions plus anciennes, ressentent en même temps le besoin d'exercer leur liberté d'une façon plus adulte et plus personnelle.

7. Changements psychologiques, moraux, religieux

1. La transformation des mentalités et des structures conduit souvent à une remise en question des valeurs reçues, tout particulièrement chez les jeunes : fréquemment, ils ne supportent pas leur état ; bien plus, l'inquiétude en fait des révoltés, tandis que, conscients de leur importance dans la vie sociale, ils désirent y prendre au plus tôt leurs responsabilités. C'est pourquoi il n'est pas rare que parents et éducateurs éprouvent des difficultés croissantes dans l'accomplissement de leur tâche.

2. Les cadres de vie, les lois, les façons de penser et de sentir hérités du passé ne paraissent pas toujours adaptés à l'état actuel des choses : d'où le désarroi du comportement et même des règles de conduite.

3. Les conditions nouvelles affectent enfin la vie religieuse elle-même. D'une part, l'essor de l'esprit critique la purifie d'une conception magique du monde et des survivances superstitieuses, et exige une adhésion de plus en plus personnelle et active à la foi, nombreux sont ainsi ceux qui parviennent à un sens plus vivant de Dieu. D'autre part, des multitudes sans cesse plus denses s'éloignent en pratique de la religion. Refuser Dieu ou la religion, ne pas s'en soucier, n'est plus, comme en d'autres temps, un fait exceptionnel, lot de quelques individus : aujourd'hui en effet on présente volontiers un tel comportement comme une exigence du progrès scientifique ou de quelque nouvel humanisme. En de nombreuses régions, cette négation ou cette indifférence ne s'expriment pas seulement au niveau philosophique ; elles affectent aussi, et très largement, la littérature, l'art, l'interprétation des sciences humaines et de l'histoire, la législation elle-même : d'où le désarroi d'un grand nombre.

8. Les déséquilibres du monde moderne

1. Une évolution aussi rapide, accomplie souvent sans ordre et, plus encore, la prise de conscience de plus en plus aiguë des écartèlements dont souffre le monde, engendrent ou accroissent contradictions et déséquilibres.

2. Au niveau de la personne elle-même, un déséquilibre se fait assez souvent jour entre l'intelligence pratique moderne et une pensée spéculative qui ne parvient pas à dominer la somme de ses connaissances ni à les ordonner en des synthèses satisfaisantes. Déséquilibre également entre la préoccupation de l'efficacité concrète et les exigences de la conscience morale, et, non moins fréquemment, entre les conditions collectives de l'existence et les requêtes d'une pensée personnelle, et aussi, de la contemplation. Déséquilibre enfin entre la spécialisation de l'activité humaine et une vue générale des choses.

3. Tensions au sein de la famille, dues soit à la pesanteur des conditions démographiques, économiques et sociales, soit aux conflits des générations successives, soit aux nouveaux rapports sociaux qui s'établissent entre hommes et femmes.

4. D'importants déséquilibres naissent aussi entre les races, entre les diverses catégories sociales, entre pays riches, moins riches et pauvres ; enfin entre les institutions internationales nées de l'aspiration des peuples à la paix et les propagandes idéologiques ou les égoïsmes collectifs qui se manifestent au sein des nations et des autres groupes.

5. Défiances et inimitiés mutuelles, conflits et calamités s'ensuivent, dont l'homme lui-même est à la fois cause et victime.

9. Les aspirations de plus en plus universelles du genre humain

1. Pendant ce temps, la conviction grandit que le genre humain peut et doit non seulement renforcer sans cesse sa maîtrise sur la création, mais qu'il peut et doit en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme, et qui permette à chacun, à chaque groupe, d'affirmer sa dignité propre et de la développer.

2. D'où les âpres revendications d'un grand nombre qui, prenant nettement conscience des injustices et de l'inégalité de la distribution des biens, s'estiment lésés. Les nations en voie de développement, comme celles qui furent récemment promues à l'indépendance, veulent participer aux bienfaits de la civilisation moderne tant au plan économique qu'au plan politique, et jouer librement leur rôle sur la scène du monde. Et pourtant, entre ces nations et les autres nations plus riches, dont le développement est plus rapide, l'écart ne fait que croître, et, en même temps, très souvent, la dépendance, y compris la dépendance économique. Les peuples de la faim interpellent les peuples de l'opulence. Les femmes, là où elles ne l'ont pas encore obtenue, réclament la parité de droit et de fait avec les hommes. Les travailleurs, ouvriers et paysans, veulent non seulement gagner leur vie, mais développer leur personnalité par leur travail, mieux, participer à l'organisation de la vie économique, sociale, politique et culturelle. Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité entière n'hésite plus à penser que les bienfaits de la civilisation peuvent et doivent réellement s'étendre à tous les peuples.

3. Mais sous toutes ces revendications se cache une aspiration plus profonde et plus universelle : les personnes et les groupes ont soif d'une vie pleine et libre, d'une vie digne de l'homme, qui mette à leur propre service toutes les immenses possibilités que leur offre le monde actuel. Quant aux nations, elles ne cessent d'accomplir de courageux efforts pour parvenir à une certaine forme de communauté universelle.

4. Ainsi le monde moderne apparaît à la fois comme puissant et faible, capable du meilleur et du pire, et le chemin s'ouvre devant lui de la liberté ou de la servitude, du progrès ou de la régression, de la fraternité ou de la haine. D'autre part, l'homme prend conscience que de lui dépend la bonne orientation des forces qu'il a mises en mouvement et qui peuvent l'écraser ou le servir. C'est pourquoi il s'interroge lui-même.

10. Les interrogations profondes du genre humain

1. En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créa ture, il fait l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire : faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait [3]. En somme, c'est en lui-même qu'il souffre division, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes. Beaucoup, il est vrai, dont la vie est imprégnée de matérialisme pratique, sont détournés par là d'une claire perception de cette situation dramatique ; ou bien, accablés par la misère, ils se trouvent empêchés d'y prêter attention. D'autres, en grand nombre, pensent trouver leur tranquillité dans les diverses explications du monde qui leur sont proposées. Certains attendent du seul effort de l'homme la libération véritable et plénière du genre humain et ils se persuadent que le règne à venir de l'homme sur la terre comblera tous les vœux de son cœur. Il en est d'autres qui, désespérant du sens de la vie, exaltent les audacieux qui, jugeant l'existence humaine dénuée par elle-même de toute signification, tentent de lui donner, par leur seule inspiration, toute sa signification. Néanmoins, le nombre croît de ceux qui, face à l'évolution présente du monde, se posent les questions les plus fondamentales ou les perçoivent avec une acuité nouvelle. Qu'est-ce que l'homme ? Que signifient la souffrance, le mal, la mort, qui subsistent malgré tant de progrès ? À quoi bon ces victoires payées d'un si grand prix ? Que peut apporter l'homme à la société ? Que peut-il en attendre ? Qu'adviendra-t-il après cette vie ?

2. L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous [4], offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés [5]. Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais [6]. C'est pourquoi, sous la lumière du Christ, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature [7], le Concile se propose de s'adresser à tous, pour éclairer le mystère de l'homme et pour aider le genre humain à découvrir la solution des problèmes majeurs de notre temps.

Première partie :
L'Église et la vocation humaine

11. Répondre aux appels de l'Esprit

1. Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels

sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu. La foi, en effet, éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines.

2. Le Concile se propose avant tout de juger à cette lumière les valeurs les plus prisées par nos contemporains et de les relier à leur source divine. Car ces valeurs, dans la mesure où elles procèdent du génie humain, qui est un don de Dieu, sont fort bonnes ; mais il n'est pas rare que la corruption du cœur humain les détourne de l'ordre requis : c'est pourquoi elles ont besoin d'être purifiées.

3. Que pense l'Église de l'homme ? Quelles orientations semblent devoir être proposées pour l'édification de la société contemporaine ? Quelle signification dernière donner à l'activité de l'homme dans l'univers ? Ces questions réclament une réponse. La réciprocité des services que sont appelés à se rendre le Peuple de Dieu et le genre humain, dans lequel ce peuple est inséré, apparaîtra alors avec plus de netteté : ainsi se manifestera le caractère religieux et, par le fait même, souverainement humain de la mission de l'Église.

CHAPITRE PREMIER :
La dignité de la personne humaine

12. L'homme à l'image de Dieu

1. Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet.

2. Mais qu'est-ce que l'homme ? Sur lui-même, il a proposé et propose encore des opinions multiples, diverses et même opposées, suivant lesquelles, souvent, ou bien il s'exalte lui-même comme une norme absolue, ou bien il se rabaisse jusqu'au désespoir : d'où ses doutes et ses angoisses. Ces difficultés, l'Église les ressent à fond. Instruite par la Révélation divine, elle peut y apporter une réponse, où se trouve dessinée la condition véritable de l'homme, où sont mises au clair ses faiblesses, mais où peuvent en même temps être justement reconnues sa dignité et sa vocation.

3. La Bible, en effet, enseigne que l'homme a été créé « à l'image de Dieu », capable de connaître et d'aimer son Créateur, qu'il a été constitué seigneur de toutes les créatures terrestres [8] pour les dominer et pour s'en servir, en glorifiant Dieu [9]. « Qu'est-ce donc l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? ou le fils de l'homme pour que tu te soucies de lui ? À peine le fis-tu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur : tu l'établis sur l'œuvre de tes mains, tout fut mis par toi sous ses pieds » (*Ps* 8, 5-7).

4. Mais Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, « il les créa homme et femme » (*Gn* 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités.

5. C'est pourquoi Dieu, lisons-nous encore dans le Bible, « regarda tout ce qu'il avait fait et le jugea très bon » (*Gn* 1, 31).

13. Le péché

1. Établi par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu. Ayant connu Dieu, « ils ne lui ont pas rendu gloire comme à un Dieu (...) mais leur cœur inintelligent s'est enténébré », et ils ont servi la créature de préférence au Créateur [10]. Ce que la Révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon. Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création.

2. C'est donc en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Bien plus, voici que l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal ; et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes. Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le prince de ce monde (cf. *Jn* 12, 31), qui le retenait dans l'esclavage du péché [11]. Quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude.

Dans la lumière de cette Révélation, la sublimité de la vocation humaine, comme la profonde misère de l'homme, dont tous font l'expérience, trouvent leur signification ultime.

14. Constitution de l'homme

1. Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur [12]. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. Toutefois, blessé par le péché, il ressent en lui les révoltes du corps. C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps [13], sans le laisser asservir aux mauvais penchants de son cœur.

2. En vérité, l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs [14] et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales ; bien au contraire, il atteint le tréfonds même de la réalité.

15. Dignité de l'intelligence, vérité et sagesse

1. Participant à la lumière de l'intelligence divine, l'homme a raison de penser que, par sa propre intelligence, il dépasse l'univers des choses. Sans doute son génie au long des siècles, par une application laborieuse, a fait progresser les sciences empiriques, les techniques et les arts libéraux. De nos jours il a obtenu des victoires hors pair, notamment dans la découverte et la conquête du monde matériel. Toujours cependant il a cherché et trouvé une vérité plus profonde. Car l'intelligence ne se borne pas aux seuls phénomènes ; elle est capable d'atteindre, avec une authentique certitude, la réalité intelligible, en dépit de la part d'obscurité et de faiblesse que laisse en elle le péché.

2. Enfin, la nature intelligente de la personne trouve et doit trouver sa perfection dans la sagesse. Celle-ci attire avec force et douceur l'esprit de l'homme vers la recherche et l'amour du vrai et du bien ; l'homme qui s'en nourrit est conduit du monde visible à l'invisible.

3. Plus que toute autre, notre époque a besoin d'une telle sagesse, pour humaniser ses propres découvertes, quelles qu'elles soient. L'avenir du monde serait en péril si elle ne savait pas se donner des sages. Pourquoi ne pas ajouter cette remarque : de nombreux pays, pauvres en biens matériels, mais riches en sagesse, pourront puissamment aider les autres sur ce point.

4. Par le don de l'Esprit, l'homme parvient, dans la foi, à contempler et à goûter le mystère de la volonté divine [15].

16. Dignité de la conscience morale

1. Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : « Fais ceci, évite cela ». Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera [16]. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre [17]. C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain [18]. Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale. Plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité. Toutefois, il arrive souvent que la conscience s'égare, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité. Ce que l'on ne peut dire lorsque l'homme se soucie peu de rechercher le vrai et le bien et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle.

17. Grandeur de la liberté Mais c'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. Souvent cependant ils la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal. Mais la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil [19] pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche

vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale. Et chacun devra rendre compte de sa propre vie devant le tribunal de Dieu, selon le bien ou le mal accompli [20].

18. Le mystère de la mort

1. C'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet. L'homme n'est pas seulement tourmenté par la souffrance et la déchéance progressive de son corps, mais plus encore, par la peur d'une destruction définitive. Et c'est par une inspiration juste de son cœur qu'il rejette et refuse cette ruine totale et ce définitif échec de sa personne. Le germe d'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort. Toutes les tentatives de la technique, si utiles qu'elles soient, sont impuissantes à calmer son anxiété : car le prolongement de la vie que la biologie procure ne peut satisfaire ce désir d'une vie ultérieure, invinciblement ancré dans son cœur.

2. Mais si toute imagination ici défaille, l'Église, instruite par la Révélation divine, affirme que Dieu a créé l'homme en vue d'une fin bienheureuse, au-delà des misères du temps présent. De plus, la foi chrétienne enseigne que cette mort corporelle, à laquelle l'homme aurait été soustrait s'il n'avait pas péché [21], sera un jour vaincue, lorsque le salut, perdu par la faute de l'homme, lui sera rendu par son tout-puissant et miséricordieux Sauveur. Car Dieu a appelé et appelle l'homme à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable. Cette victoire, le Christ l'a acquise en ressuscitant [22], libérant l'homme de la mort par sa propre mort. À partir des titres sérieux qu'elle offre à l'examen de tout homme, la foi est ainsi en mesure de répondre à son interrogation angoissée sur son propre avenir. Elle nous offre en même temps la possibilité d'une communion dans le Christ avec nos frères bien-aimés qui sont déjà morts, en nous donnant l'espérance qu'ils ont trouvé près de Dieu la véritable vie.

19. Formes et racines de l'athéisme

1. L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu. Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec Lui commence avec l'existence humaine. Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse de lui donner l'être ; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur. Mais beaucoup de nos contemporains ne perçoivent pas du tout ou même rejettent explicitement le rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu : à tel point que l'athéisme compte parmi les faits les plus graves de ce temps et doit être soumis à un examen très attentif.

2. On désigne sous le nom d'athéisme des phénomènes entre eux très divers. En effet, tandis que certains athées nient Dieu expressément, d'autres pensent que l'homme ne peut absolument rien affirmer de lui. D'autres encore traitent le problème de Dieu de telle façon que ce problème semble dénué de sens. Beaucoup outrepassant indûment les limites des sciences positives, ou bien prétendent que la seule raison scientifique explique tout, ou bien, à l'inverse, ne reconnaissent comme définitive absolument aucune vérité. Certains font un tel cas de l'homme que la foi en Dieu s'en trouve comme énervée, plus préoccupés qu'ils sont, semble-t-il, d'affirmer l'homme que de nier Dieu. D'autres se représentent Dieu sous un jour tel que, en le repoussant, ils refusent un Dieu qui n'est en aucune façon celui de l'Évangile. D'autres n'abordent même pas le problème de Dieu : ils paraissent étrangers à toute inquiétude religieuse et ne voient pas pourquoi ils se soucieraient encore de religion. L'athéisme, en outre, naît souvent, soit d'une protestation révoltée contre le mal dans le monde, soit du fait que l'on attribue à tort à certains idéaux humains un tel caractère d'absolu qu'on en vient à les prendre pour Dieu. La civilisation moderne elle-même, non certes par son essence même, mais parce qu'elle se trouve trop engagée dans les réalités terrestres, peut rendre souvent plus difficile l'approche de Dieu.

3. Certes, ceux qui délibérément s'efforcent d'éliminer Dieu de leur cœur et d'écarter les problèmes religieux, en ne suivant pas le « dictamen » de leur conscience, ne sont pas exempts de faute. Mais les croyants eux-mêmes portent souvent à cet égard une certaine responsabilité. Car l'athéisme, considéré dans son ensemble, ne trouve pas son origine en lui-même ; il la trouve en diverses causes, parmi lesquelles il faut compter une réaction critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne. C'est pourquoi, dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent.

20. L'athéisme systématique

1. Souvent l'athéisme moderne présente aussi une forme systématique, qui, abstraction faite des autres causes, pousse le désir d'autonomie humaine à un point tel qu'il fait obstacle à toute dépendance à l'égard de Dieu. Ceux qui professent un athéisme de cette sorte soutiennent que la liberté consiste en ceci que l'homme est pour lui-même sa propre fin, le seul

artisan et le démiurge de sa propre histoire. Ils prétendent que cette vue des choses est incompatible avec la reconnaissance d'un Seigneur, auteur et fin de toutes choses ou, au moins, qu'elle rend cette affirmation tout à fait superflue. Cette doctrine peut se trouver renforcée par le sentiment de puissance que le progrès technique actuel confère à l'homme.

2. Parmi les formes de l'athéisme contemporain, on ne doit pas passer sous silence celle qui attend la libération de l'homme surtout de sa libération économique et sociale. À cette libération s'opposerait, par sa nature même, la religion, dans la mesure, où, érigeant l'espérance de l'homme sur le mirage d'une vie future, elle le détournerait d'édifier la cité terrestre. C'est pourquoi les tenants d'une telle doctrine, là où ils deviennent les maîtres du pouvoir, attaquent la religion avec violence, utilisant pour la diffusion de l'athéisme, surtout en ce qui regarde l'éducation de la jeunesse, tous les moyens de pression dont le pouvoir public dispose.

21. L'attitude de l'Église en face de l'athéisme

1. L'Église, fidèle à la fois à Dieu et à l'homme, ne peut cesser de réprouver avec douleur et avec la plus grande fermeté, comme elle l'a fait dans le passé [23], ces doctrines et ces manières de faire funestes qui contredisent la raison et l'expérience commune et font déchoir l'homme de sa noblesse native.

2. Elle s'efforce cependant de saisir dans l'esprit des athées les causes cachées de la négation de Dieu et, bien consciente de la gravité des problèmes que l'athéisme soulève, poussée par son amour pour tous les hommes, elle estime qu'il lui faut soumettre ces motifs à un examen sérieux et approfondi.

3. L'Église tient que la reconnaissance de Dieu ne s'oppose en aucune façon à la dignité de l'homme, puisque cette dignité trouve en Dieu lui-même ce qui la fonde et ce qui l'achève. Car l'homme a été établi en société, intelligent et libre, par Dieu son Créateur. Mais surtout, comme fils, il est appelé à l'intimité même de Dieu et au partage de son propre bonheur. L'Église enseigne, en outre, que l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs. À l'opposé, lorsque manquent le support divin et l'espérance de la vie éternelle, la dignité de l'homme subit une très grave blessure, comme on le voit souvent aujourd'hui, et l'énigme de la vie et de la mort, de la faute et de la souffrance reste sans solution : ainsi, trop souvent, les hommes s'abîment dans le désespoir.

4. Pendant ce temps, tout homme demeure à ses propres yeux une question insoluble qu'il perçoit confusément. À certaines heures, en effet, principalement à l'occasion des grands événements de la vie, personne ne peut totalement éviter ce genre d'interrogation. Dieu seul peut pleinement y répondre et d'une manière irrécusable, lui qui nous invite à une réflexion plus profonde et à une recherche plus humble.

5. Quant au remède à l'athéisme, on doit l'attendre d'une part d'une présentation adéquate de la doctrine, d'autre part de la pureté de vie de l'Église et de ses membres. C'est à l'Église qu'il revient en effet de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils incarné, en se renouvelant et en se purifiant sans cesse [24], sous la conduite de l'Esprit Saint. Il y faut surtout le témoignage d'une foi vivante et adulte, c'est-à-dire d'une foi formée à reconnaître lucidement les difficultés et capable de les surmonter. D'une telle foi, de très nombreux martyrs ont rendu et continuent de rendre un éclatant témoignage. Sa fécondité doit se manifester en pénétrant toute la vie des croyants, y compris leur vie profane, et en les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités. Enfin ce qui contribue le plus à révéler la présence de Dieu, c'est l'amour fraternel des fidèles qui travaillent d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile [25] et qui se présentent comme un signe d'unité.

6. L'Église, tout en rejetant absolument l'athéisme, proclame toutefois, sans arrière-pensée, que tous les hommes, croyants et incroyants, doivent s'appliquer à la juste construction de ce monde, dans lequel ils vivent ensemble : ce qui, assurément, n'est possible que par un dialogue loyal et prudent. L'Église déplore donc les différences de traitement que certaines autorités civiles établissent injustement entre croyants et incroyants, au mépris des droits fondamentaux de la personne. Pour les croyants, elle réclame la liberté effective et la possibilité d'élever aussi dans ce monde le temple de Dieu. Quant aux athées, elle les invite avec humanité à examiner en toute objectivité l'Évangile du Christ.

7. Car l'Église sait parfaitement que son message est en accord avec le fond secret du cœur humain quand elle défend la dignité de la vocation de l'homme, et rend ainsi l'espoir à ceux qui n'osent plus croire à la grandeur de leur destin. Ce message, loin de diminuer l'homme, sert à son progrès en répandant lumière, vie et liberté et, en dehors de lui, rien ne peut combler le cœur humain : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en toi [26]. »

22. Le Christ, homme nouveau

1. En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir [27], le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant.

2. « Image du Dieu invisible » (*Col* 1, 15) [28], il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée [29], par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme [30], il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché [31].

3. Agneau innocent, par son sang librement répandu, il nous a mérité la vie ; et, en lui, Dieu nous a réconciliés avec lui-même et entre nous [32], nous arrachant à l'esclavage du diable et du péché. En sorte que chacun de nous peut dire avec l'Apôtre : le Fils de Dieu « m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi » (*Ga* 2, 20). En souffrant pour nous, il ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas [33], mais il a ouvert une route nouvelle : si nous la suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquièrent un sens nouveau.

4. Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères [34], le chrétien reçoit « les prémices de l'Esprit » (*Rm* 8, 23), qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour [35]. Par cet Esprit, « gage de l'héritage » (*Ep* 1, 14), c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, dans l'attente de « la rédemption du corps » (*Rm* 8, 23) : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts demeure en vous, celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous (*Rm* 8, 11) [36]. Certes, pour un chrétien, c'est une nécessité et un devoir de combattre le mal au prix de nombreuses tribulations et de subir la mort. Mais, associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ dans la mort, fortifié par l'espérance, il va au-devant de la résurrection [37].

5. Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce [38]. En effet, puisque le Christ est mort pour tous [39] et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.

6. Telle est la qualité et la grandeur du mystère de l'homme, ce mystère que la Révélation chrétienne fait briller aux yeux des croyants. C'est donc par le Christ et dans le Christ que s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort qui, hors de son Évangile, nous écrase. Le Christ est ressuscité ; par sa mort, il a vaincu la mort, et il nous a abondamment donné la vie [40] pour que, devenus fils dans le Fils, nous clamions dans l'Esprit : Abba, Père [41]!

CHAPITRE II :
La communauté humaine

23. But poursuivi par le Concile

1. Parmi les principaux aspects du monde d'aujourd'hui, il faut compter la multiplication des relations entre les hommes que les progrès techniques actuels contribuent largement à développer. Toutefois le dialogue fraternel des hommes ne trouve pas son achèvement à ce niveau, mais plus profondément dans la communauté des personnes et celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle. La Révélation chrétienne favorise puissamment l'essor de cette communion des personnes entre elles ; en même temps elle nous conduit à une intelligence plus pénétrante des lois de la vie sociale, que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme.

2. Mais comme de récents documents du Magistère ont abondamment expliqué la doctrine chrétienne sur la société humaine [42], le Concile s'en tient au rappel de quelques vérités majeures dont il expose les fondements à la lumière de la Révélation. Il insiste ensuite sur quelques conséquences qui revêtent une importance particulière en notre temps.

24. Caractère communautaire de la vocation humaine dans le plan de Dieu

1. Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu, « qui a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain issu d'un principe unique » (*Ac* 17, 26), et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même.

2. À cause de cela, l'amour de Dieu et du prochain est le premier et le plus grand commandement. L'Écriture, pour sa part, enseigne que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain : « ... tout autre commandement se résume en cette parole : tu aimeras le prochain comme toi-même... La charité est donc la loi dans sa plénitude » (*Rm* 13, 9-10 ; cf. *1 Jn* 4, 20). Il est bien évident que cela est d'une extrême importance pour des hommes de plus en plus dépendants les uns des autres et dans un monde sans cesse plus unifié.

3. Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que « tous soient un..., comme nous nous sommes un » (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même [43].

25. Interdépendance de la personne et de la société

1. Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale [44], est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté ; aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation.

2. Parmi les liens sociaux nécessaires à l'essor de l'homme, certains, comme la famille et la communauté politique, correspondent plus immédiatement à sa nature intime ; d'autres relèvent plutôt de sa libre volonté. De nos jours, sous l'influence de divers facteurs, les relations mutuelles et les interdépendances ne cessent de se multiplier : d'où des associations et des institutions variées, de droit public ou privé. Même si ce fait, qu'on nomme socialisation, n'est pas sans danger, il comporte cependant de nombreux avantages qui permettent d'affermir et d'accroître les qualités de la personne, et de garantir ses droits [45].

3. Mais si les personnes humaines reçoivent beaucoup de la vie sociale pour l'accomplissement de leur vocation, même religieuse, on ne peut cependant pas nier que les hommes, du fait des contextes sociaux dans lesquels ils vivent et baignent dès leur enfance, se trouvent souvent détournés du bien et portés au mal. Certes, les désordres, si souvent rencontrés dans l'ordre social, proviennent en partie des tensions existant au sein des structures économiques, politiques et sociales. Mais, plus radicalement, ils proviennent de l'orgueil et de l'égoïsme des hommes, qui pervertissent aussi le climat social. Là où l'ordre des choses a été vicié par les suites du péché, l'homme, déjà enclin au mal par naissance, éprouve de nouvelles incitations qui le poussent à pécher : sans efforts acharnés, sans l'aide de la grâce, il ne saurait les vaincre.

26. Promouvoir le bien commun

1. Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le bien commun, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine [46].

2. Mais en même temps grandit la conscience de l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables. Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse.

3. Aussi l'ordre social et son progrès doivent-ils toujours tourner au bien des personnes, puisque l'ordre des choses doit être subordonné à l'ordre des personnes et non l'inverse. Le Seigneur lui-même le suggère lorsqu'il a dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat [47]. » Cet ordre doit sans cesse se développer, avoir pour base la vérité, s'édifier sur la justice, et être vivifié par l'amour ; il doit trouver dans la liberté un équilibre toujours plus humain [48]. Pour y parvenir, il faut travailler au renouvellement des mentalités et entreprendre de vastes transformations sociales.

4. L'Esprit de Dieu qui, par une providence admirable, conduit le cours des temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution. Quant au ferment évangélique, c'est lui qui a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité.

27. Respect de la personne humaine

1. Pour en venir à des conséquences pratiques et qui présentent un caractère d'urgence particulière, le Concile insiste sur le respect de l'homme : que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme « un autre lui-même», tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement [49], et se garde d'imiter ce riche qui ne prit nul souci du pauvre Lazare [50].

2. De nos jours surtout, nous avons l'impérieux devoir de nous faire le prochain de n'importe quel homme et, s'il se présente à nous, de le servir activement : qu'il s'agisse de ce vieillard abandonné de tous, ou de ce travailleur étranger, méprisé sans raison, ou de cet exilé, ou de cet enfant né d'une union illégitime qui supporte injustement le poids d'une faute qu'il n'a pas commise, ou de cet affamé qui interpelle notre conscience en nous rappelant la parole du Seigneur : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt* 25, 40).

3. De plus, tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement à l'honneur du Créateur.

28. Respect et amour des adversaires

1. Le respect et l'amour doivent aussi s'étendre à ceux qui pensent ou agissent autrement que nous en matière sociale, politique ou religieuse. D'ailleurs, plus nous nous efforçons de pénétrer de l'intérieur, avec bienveillance et amour, leurs manières de voir, plus le dialogue avec eux deviendra aisé.

2. Certes, cet amour et cette bienveillance ne doivent en aucune façon nous rendre indifférents à l'égard de la vérité et du bien. Mieux, c'est l'amour même qui pousse les disciples du Christ à annoncer à tous les hommes la vérité qui sauve. Mais on doit distinguer entre l'erreur, toujours à rejeter, et celui qui se trompe, qui garde toujours sa dignité de personne, même s'il se fourvoie dans des notions fausses ou insuffisantes en matière religieuse [51]. Dieu seul juge et scrute les cœurs ; il nous interdit donc de juger de la culpabilité interne de quiconque [52].

3. L'enseignement du Christ va jusqu'à requérir le pardon des offenses [53] et étend le commandement de l'amour, qui est celui de la loi nouvelle, à tous nos ennemis : « Vous avez appris qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain, tu haïras ton ennemi. Mais moi je vous dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient » (*Mt* 5, 43-44).

29. Égalité essentielle de tous les hommes entre eux et justice sociale

1. Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale.

2. Assurément, tous les hommes ne sont pas égaux quant à leur capacité physique qui est variée, ni quant à leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses. Mais toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu. En vérité, il est affligeant de constater que ces droits fondamentaux de la personne ne sont pas encore partout garantis. Il en est ainsi lorsque la femme est frustrée de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie, ou d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme.

3. Au surplus, en dépit de légitimes différences entre les hommes, l'égale dignité des personnes exige que l'on parvienne à des conditions de vie justes et plus humaines. En effet, les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale et font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine ainsi qu'à la paix sociale et internationale.

4. Que les institutions privées ou publiques s'efforcent de se mettre au service de la dignité et de la destinée humaines. Qu'en même temps elles luttent activement contre toute forme d'esclavage, social ou politique ; et qu'elles garantissent les droits fondamentaux des hommes sous tout régime politique. Et même s'il faut un temps passablement long pour parvenir au but souhaité, toutes ces institutions humaines doivent peu à peu répondre aux réalités spirituelles qui, de toutes, sont les plus hautes.

30. Nécessité de dépasser une éthique individualiste

1. L'ampleur et la rapidité des transformations réclament d'une manière pressante que personne, par inattention à l'évolution des choses ou par inertie, ne se contente d'une éthique individualiste. Lorsque chacun, contribuant au bien commun selon ses capacités propres et en tenant compte des besoins d'autrui, se préoccupe aussi, et effectivement, de l'essor des institutions publiques ou privées qui servent à améliorer les conditions de vie humaines, c'est alors et de plus en plus qu'il accomplit son devoir de justice et de charité. Or il y a des gens qui, tout en professant des idées larges et généreuses, continuent à vivre en pratique comme s'ils n'avaient cure des solidarités sociales. Bien plus, dans certains pays, beaucoup font peu de cas des lois et des prescriptions sociales. Un grand nombre ne craignent pas de se soustraire, par divers subterfuges et fraudes, aux justes impôts et aux autres aspects de la dette sociale. D'autres négligent certaines règles de la vie en société, comme celles qui ont trait à la sauvegarde de la santé ou à la conduite des véhicules, sans même se rendre compte que, par une telle insouciance, ils mettent en danger leur propre vie et celle d'autrui.

2. Que tous prennent très à cœur de compter les solidarités sociales parmi les principaux devoirs de l'homme d'aujourd'hui, et de les respecter. En effet, plus le monde s'unifie et plus il est manifeste que les obligations de l'homme dépassent les groupes particuliers pour s'étendre peu à peu à l'univers entier. Ce qui ne peut se faire que si les individus et les groupes cultivent en eux les valeurs morales et sociales et les répandent autour d'eux. Alors, avec le nécessaire secours de la grâce divine, surgiront des hommes vraiment nouveaux, artisans de l'humanité nouvelle.

31. Responsabilité et participation

1. Pour que chacun soit mieux armé pour faire face à ses responsabilités, tant envers lui-même qu'envers les différents groupes dont il fait partie, on aura soin d'assurer un plus large développement culturel, en utilisant les moyens considérables dont le genre humain dispose aujourd'hui. Avant tout, l'éducation des jeunes, quelle que soit leur origine sociale, doit être ordonnée de telle façon qu'elle puisse susciter des hommes et des femmes qui ne soient pas seulement cultivés, mais qui aient aussi une forte personnalité, car notre temps en a le plus grand besoin.

2. Mais l'homme parvient très difficilement à un tel sens de la responsabilité si les conditions de vie ne lui permettent pas de prendre conscience de sa dignité et de répondre à sa vocation en se dépensant au service de Dieu et de ses semblables. Car souvent la liberté humaine s'étiole lorsque l'homme est dans un état d'extrême indigence, comme elle se dégrade lorsque, se laissant aller à une vie de trop grande facilité, il s'enferme en lui-même comme dans une tour d'ivoire. Elle se fortifie en revanche lorsque l 'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences multiples de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté des hommes.

3. Aussi faut-il stimuler chez tous la volonté de prendre part aux entreprises communes. Et il faut louer la façon d'agir des nations où, dans une authentique liberté, le plus grand nombre possible de citoyens participe aux affaires publiques. Il faut toutefois tenir compte des conditions concrètes de chaque peuple et de la nécessaire fermeté des pouvoirs publics. Mais pour que tous les citoyens soient poussés à participer à la vie des différents groupes qui constituent le corps social, il faut qu'ils trouvent en ceux-ci des valeurs qui les attirent et qui les disposent à se mettre au service de leurs semblables. On peut légitimement penser que l'avenir est entre les mains de ceux qui auront su donner aux générations de demain des raisons de vivre et d'espérer.

32. Le Verbe incarné et la solidarité humaine

1. De même que Dieu a créé les hommes non pour vivre en solitaires, mais pour qu'ils s'unissent en société, de même il lui a plus aussi « de sanctifier et de sauver les hommes non pas isolément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu au contraire en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté [54] ». Aussi, dès le début de l'histoire du salut, a-t-il choisi des hommes non seulement à titre individuel, mais en tant que membres d'une communauté. Et ces élus, Dieu leur a manifesté son dessein et les a appelés « son peuple » (*Ex.* 3, 7-12). C'est avec ce peuple qu'il a, en outre, conclu l'Alliance du Sinaï [55].

2. Ce caractère communautaire se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus Christ. Car le Verbe incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité. Il a prit part aux noces de Cana, il s'est invité chez Zachée, il a mangé avec les publicains et les pécheurs. C'est en évoquant les réalités les plus ordinaires de la vie sociale, en se servant des mots et des images de l'existence la plus quotidienne, qu'il a révélé aux hommes l'amour du Père et la magnificence de leur vocation. Il a sanctifié les liens humains, notamment soumis aux lois de sa patrie. Il a voulu mener la vie même d'un artisan de son temps et de sa région.

3. Dans sa prédication, il a clairement affirmé que des fils de Dieu ont l'obligation de se comporter entre eux comme des frères. Dans sa prière, il a demandé que tous ses disciples soient « un». Bien plus, lui-même s'est offert pour tous jusqu'à la mort, lui, le rédempteur de tous. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jn* 15, 13). Quant

à ses Apôtres, il leur a ordonné d'annoncer à toutes les nations le message évangélique, pour faire du genre humain la famille de Dieu, dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour.

4. Premier-né parmi beaucoup de frères, après sa mort et sa résurrection, par le don de son Esprit il a institué, entre tous ceux qui l'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle : elle se réalise en son propre Corps, qui est l'Église. En ce Corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus.

5. Cette solidarité devra sans cesse croître, jusqu'au jour où elle trouvera son couronnement : ce jour-là, les hommes, sauvés par la grâce, famille bien-aimée de Dieu et du Christ leur frère, rendront à Dieu une gloire parfaite.

CHAPITRE III :
L'activité humaine dans l'univers

33. Position du problème

1. Par son travail et son génie, l'homme s'est toujours efforcé de donner un plus large développement à sa vie. Mais aujourd'hui, aidé par la science et la technique, il a étendu sa maîtrise sur presque toute la nature, et il ne cesse de l'étendre ; et, grâce notamment à la multiplication des moyens d'échange de toutes sortes entre les nations, la famille humaine se reconnaît et se constitue peu à peu comme une communauté une au sein de l'univers. Il en résulte que l'homme se procure désormais par sa propre industrie de nombreux biens qu'il attendait autrefois avant tout de forces supérieures.

2. Devant cette immense entreprise, qui gagne déjà tout le genre humain, de nombreuses interrogations s'élèvent parmi les hommes : quels sont le sens et la valeur de cette laborieuse activité ? Quel usage faire de toutes ces richesses ? Quelle est la fin de ces efforts, individuels et collectifs ? L'Église, gardienne du dépôt de la parole divine, où elle puise les principes de l'ordre religieux et moral, n'a pas toujours, pour autant, une réponse immédiate à chacune de ces questions ; elle désire toutefois joindre la lumière de la Révélation à l'expérience de tous, pour éclairer le chemin où l'humanité vient de s'engager.

34. Valeur de l'activité humaine

1. Pour les croyants, une chose est certaine : considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle et collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu. L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice [56] et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers : en sorte que, tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre [57].

2. Cet enseignement vaut aussi pour les activités les plus quotidiennes. Car ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire [58].

3. Loin d'opposer les conquêtes du génie et du courage de l'homme à la puissance de Dieu et de considérer la créature raisonnable comme une sorte de rivale du Créateur, les chrétiens sont au contraire bien persuadés que les victoires du genre humain sont un signe de la grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable. Mais plus grandit le pouvoir de l'homme plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires. On voit par là que le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables : il leur en fait au contraire un devoir plus pressant [59].

35. Normes de l'activité humaine

1. De même qu'elle procède de l'homme, l'activité humaine lui est ordonnée. De fait, par son action, l'homme ne transforme pas seulement les choses et la société, il se parfait lui-même. Il apprend bien des choses, il développe ses facultés, il sort de lui-même et se dépasse. Cet essor, bien conduit, est d'un tout autre prix que l'accumulation possible de richesses extérieures. L'homme vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il a [60]. De même, tout ce que font les hommes pour faire régner plus de justice, une fraternité plus étendue, un ordre plus humain dans les rapports sociaux, dépasse en valeur les progrès techniques. Car ceux-ci peuvent bien fournir la base matérielle de la promotion humaine, mais ils sont tout à fait impuissants, par eux seuls, à la réaliser.

2. Voici donc la règle de l'activité humaine : qu'elle soit conforme au bien authentique de l'humanité, selon le dessein et la volonté de Dieu, et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de s'épanouir selon la plénitude de sa vocation.

36. Juste autonomie des réalités terrestres

1. Pourtant, un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien étroit entre l'activité concrète et la religion : ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences.

2. Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur ordonnance et leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser. Une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques. C'est pourquoi la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi : les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu [61]. Bien plus, celui qui s'efforce, avec persévérance et humilité, de pénétrer les secrets des choses, celui-là, même s'il n'en a pas conscience, est comme conduit par la main de Dieu, qui soutient tous les êtres et les fait ce qu'ils sont. À ce propos, qu'on nous permette de déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes, insuffisamment avertis de la légitime autonomie de la science. Sources de tensions et de conflits, elles ont conduit beaucoup d'esprits jusqu'à penser que science et foi s'opposaient [62].

3. Mais si, par « autonomie du temporel», on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit. Du reste, tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures. Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même.

37. L'activité humaine détériorée par le péché

1. En accord avec l'expérience des siècles, l'Écriture enseigne à la famille humaine que le progrès, grand bien pour l'homme, entraîne aussi avec lui une sérieuse tentation. En effet, lorsque la hiérarchie des valeurs est troublée et que le mal et le bien s'entremêlent, les individus et groupes ne regardent plus que leurs intérêts propres et non ceux des autres. Aussi le monde ne se présente pas encore comme le lieu d'une réelle fraternité, tandis que le pouvoir accru de l'homme menace de détruire le genre humain lui-même.

2. Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit [63] jusqu'au dernier jour. Engagé dans cette bataille, l'homme doit sans cesse combattre pour s'attacher au bien ; et ce n'est qu'au prix de grands efforts, avec la grâce de Dieu, qu'il parvient à réaliser son unité intérieure.

3. C'est pourquoi l'Église du Christ reconnaît, certes, que le progrès humain peut servir au bonheur véritable des hommes, et elle fait ainsi confiance au dessein du Créateur ; mais elle ne peut pas cependant ne pas faire écho à la parole de l'Apôtre : « Ne vous modelez pas sur le monde présent » (*Rm* 12, 2), c'est-à-dire sur cet esprit de vanité et de malice qui change l'activité humaine, ordonnée au service de Dieu et de l'homme, en instrument de péché.

4. À qui demande comment une telle misère peut être surmontée, les chrétiens confessent que toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi, ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ. Racheté par le Christ et devenu une nouvelle créature dans l'Esprit Saint, l'homme peut et doit, en effet, aimer ces choses que Dieu lui-même a créées. Car c'est de Dieu qu'il les reçoit : il les voit comme jaillissant de sa main et les respecte. Pour elles, il remercie son divin bienfaiteur, il en use et il en jouit dans un esprit de pauvreté et de liberté ; il est alors introduit dans la possession véritable du monde, comme quelqu'un qui n'a rien et qui possède tout [64]. « Car tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (*1 Co* 3, 22-23).

38. L'activité humaine et son achèvement dans le mystère pascal

1. Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair et est venu habiter la terre des hommes [65]. Homme parfait, il est entré dans l'histoire du monde, l'assumant et la récapitulant en lui [66]. C'est lui qui nous révèle que « Dieu est charité » (cf. *1 Jn*4, 8) et qui nous enseigne en même temps que la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde, est le commandement nouveau de l'amour. À ceux qui croient à la divine charité, il apporte ainsi la certitude que la voie de l'amour est ouverte à tous les hommes et que l'effort qui tend à instaurer une fraternité universelle n'est pas vain. Il nous avertit aussi que cette charité ne doit pas seulement s'exercer dans des actions d'éclat, mais, et avant tout, dans le quotidien de la vie. En acceptant de mourir pour nous tous, pécheurs [67], il nous apprend, par son exemple, que nous devons aussi porter cette croix que la chair et le monde font peser sur les épaules de ceux qui poursuivent la justice et la paix. Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre [68] agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit ; il anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière. Assurément les dons de l'Esprit sont divers : tandis qu'il appelle certains à témoigner ouvertement du désir de la demeure céleste et à garder vivant ce témoignage dans la famille humaine, il appelle les autres à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du Royaume des cieux. Mais de tous il fait des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes les énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu [69].

2. Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi, dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste.

39. Terre nouvelle et cieux nouveaux

1. Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité [70], nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos. Elle passe, certes, la figure de ce monde déformée par le péché [71]; mais, nous l'avons appris, Dieu nous prépare une nouvelle terre où régnera la justice [72] et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme [73]. Alors, la mort vaincue, les fils de Dieu ressusciteront dans le Christ, et ce qui fut semé dans la faiblesse et la corruption revêtira l'incorruptibilité [74]. La charité et ses œuvres demeureront [75] et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité [76].

2. Certes, nous savons bien qu'il ne sert à rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même [77], mais l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine [78].

3. Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père « un Royaume éternel et universel : Royaume de vérité et de vie, Royaume de sainteté et de grâce, Royaume de justice, d'amour et de paix [79] ». Mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra.

CHAPITRE IV :
Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps

40. Rapports mutuels de l'Église et du monde

1. Tout ce que nous avons dit sur la dignité de la personne humaine, sur la communauté des hommes, sur le sens profond de l'activité humaine, constitue le fondement du rapport qui existe entre l'Église et le monde, et la base de leur dialogue mutuel [80]. C'est pourquoi, en supposant acquis tout l'enseignement déjà fixé par le Concile sur le mystère de l'Église, ce chapitre va maintenant traiter de cette même Église en tant qu'elle est dans ce monde et qu'elle vit et agit avec lui.

2. Née de l'amour du Père éternel [81], fondée dans le temps par le Christ rédempteur, rassemblée dans l'Esprit Saint [82], l'Église poursuit une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir. Mais, dès maintenant présente sur cette terre, elle se compose d'hommes, de membres de la cité terrestre, qui ont vocation de former, au sein même de l'histoire humaine, la famille des enfants de Dieu, qui doit croître sans cesse jusqu'à la venue du Seigneur. Unie en vue des biens célestes, riche de ces biens, cette famille « a été constituée et organisée en ce monde comme une société [83] » par le Christ, et elle a été dotée « de moyens capables d'assurer son union visible et sociale [84]

». À la fois « assemblée visible et communauté spirituelle [85] », l'Église fait ainsi route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde ; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine [86] appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu.

3. À vrai dire, cette compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste ne peut être perçue que par la foi ; bien plus, elle demeure le mystère de l'histoire humaine qui, jusqu'à la pleine révélation de la gloire des fils de Dieu, sera troublée par le péché. Mais l'Église, en poursuivant la fin salvifique qui lui est propre, ne communique pas seulement à l'homme la vie divine ; elle répand aussi, et d'une certaine façon sur le monde entier, la lumière que cette vie divine irradie, notamment en guérissant et en élevant la dignité de la personne humaine, en affermissant la cohésion de la société et en procurant à l'activité quotidienne des hommes un sens plus profond, la pénétrant d'une signification plus haute. Ainsi, par chacun de ses membres comme par toute la communauté qu'elle forme, l'Église croit pouvoir largement contribuer à humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire.

4. En outre, l'Église catholique fait grand cas de la contribution que les autres Églises chrétiennes ou communautés ecclésiales ont apportée et continuent d'apporter à la réalisation de ce même but ; et elle s'en réjouit. En même temps, elle est fermement convaincue que, pour préparer les voies à l'Évangile, le monde peut lui apporter une aide précieuse et diverse par les qualités et l'activité des individus ou des sociétés qui le composent. Voici quelques principes généraux concernant le bon développement des échanges entre l'Église et le monde et de leur aide mutuelle dans les domaines qui leur sont en quelque sorte communs.

41. Aide que l'Église veut offrir à tout homme

1. L'homme moderne est en marche vers un développement plus complet de sa personnalité, vers une découverte et une affirmation toujours croissantes de ses droits. L'Église, pour sa part, qui a reçu la mission de manifester le mystère de Dieu, de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa vérité essentielle. L'Église sait parfaitement que Dieu seul, dont elle est la servante, répond aux plus profonds désirs du cœur humain que jamais ne rassasient pleinement les nourritures terrestres. Elle sait aussi que l'homme, sans cesse sollicité par l'Esprit de Dieu, ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux, comme le prouvent non seulement l'expérience des siècles passés, mais de multiples témoignages de notre temps. L'homme voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort. Ces problèmes, la présence même de l'Église les lui rappelle. Or Dieu seul, qui a créé l'homme à son image et l'a racheté du péché, peut répondre à ces questions en plénitude. Il le fait par la révélation dans son Fils, qui s'est fait homme. Quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme.

2. Appuyée sur cette foi, l'Église peut soustraire la dignité de la nature humaine à toutes les fluctuations des opinions qui, par exemple, rabaissent exagérément le corps humain, ou au contraire l'exaltent sans mesure. Aucune loi humaine ne peut assurer la dignité personnelle et la liberté de l'homme comme le fait l'Évangile du Christ, confié à l'Église. Cet Évangile annonce et proclame la liberté des enfants de Dieu, rejette tout esclavage qui enfin de compte provient du péché [87], respecte scrupuleusement la dignité de la conscience et son libre choix, enseigne sans relâche à faire fructifier tous les talents humains au service de Dieu et pour le bien des hommes, enfin confie chacun à l'amour de tous [88]. Tout cela correspond à la loi fondamentale de l'économie chrétienne. Car, si le même Dieu est à la fois Créateur et Sauveur, Seigneur et de l'histoire humaine et de l'histoire du salut, cet ordre divin lui-même, loin de supprimer la juste autonomie de la créature, et en particulier de l'homme, la rétablit et la confirme au contraire dans sa dignité.

3. C'est pourquoi l'Église, en vertu de l'Évangile qui lui a été confié, proclame les droits des hommes, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits. Ce mouvement toutefois doit être imprégné de l'esprit de l'Évangile et garanti contre toute idée de fausse autonomie. Nous sommes, en effet, exposés à la tentation d'estimer que nos droits personnels ne sont pleinement maintenus que lorsque nous sommes dégagés de toute norme de la loi divine. Mais, en suivant cette voie, la dignité humaine, loin d'être sauvée, s'évanouit.

42. Aide que l'Église cherche à apporter à la société humaine

1. L'union de la famille humaine trouve une grande vigueur et son achèvement dans l'unité de la famille des fils de Dieu, fondée dans le Christ [89].

2. Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux [90]. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine. De même, lorsqu'il le faut et compte tenu des circonstances de temps et de lieu, l'Église peut elle-même, et elle le doit, susciter des œuvres destinées au service de tous, notamment des indigents, comme les œuvres charitables et autres du même genre.

3. L'Église reconnaît aussi tout ce qui est bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et de la solidarité au plan civique et économique. En effet, promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Église, puisqu'elle est « dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain [91]». Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité, sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée. Car l'énergie que l'Église est capable d'insuffler à la société moderne se trouve dans cette foi et dans cette charité effectivement vécues et ne s'appuie pas sur une souveraineté extérieure qui s'exercerait par des moyens purement humains.

4. Comme de plus, de par sa mission et sa nature, l'Église n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social, par cette universalité même, l'Église peut être un lien très étroit entre les différentes communautés humaines et entre les différentes nations, pourvu qu'elles lui fassent confiance et lui reconnaissent en fait une authentique liberté pour l'accomplissement de sa mission. C'est pourquoi l'Église avertit ses fils, et même tous les hommes, qu'il leur faut dépasser, dans cet esprit de la famille des enfants de Dieu, toutes les dissensions entre nations et entre races et consolider de l'intérieur les légitimes associations humaines.

5. Tout ce qu'il y a de vrai, de bon, de juste, dans les institutions très variées que s'est données et que continue à se donner le genre humain, le Concile le considère donc avec un grand respect. Il déclare aussi que l'Église veut aider et promouvoir toutes ces institutions, pour autant qu'il dépend d'elle, et que cette tâche est compatible avec sa mission. Ce qu'elle désire par-dessus tout, c'est de pouvoir se développer librement, à l'avantage de tous, sous tout régime qui reconnaît les droits fondamentaux de la personne, de la famille, et les impératifs du bien commun.

43. Aide que l'Église, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine

1. Le Concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une et de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future [92] croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant [93]. Mais ils ne se trompent pas moins ceux qui, à l'inverse, croient pouvoir se livrer entièrement à des activités terrestres en agissant comme si elles étaient tout à fait étrangères à leur vie religieuse – celle-ci se limitant alors pour eux à l'exercice du culte et à quelques obligations morales déterminées. Ce divorce entre la foi dont ils se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps. Ce scandale, déjà dans l'Ancien Testament les prophètes le dénonçaient avec véhémence [94] et, dans le Nouveau Testament avec plus de force, Jésus Christ lui-même le menaçait de graves châtiments [95]. Que l'on ne crée donc pas d'opposition artificielle entre les activités professionnelles et sociales d'une part, la vie religieuse d'autre part. En manquant à ses obligations terrestres, le chrétien manque à ses obligations envers le prochain, bien plus, envers Dieu lui-même, et il met en danger son salut éternel. À l'exemple du Christ qui mena la vie d'un artisan, que les chrétiens se réjouissent plutôt de pouvoir mener toutes leurs activités terrestres en unissant dans une synthèse vitale tous les efforts humains, familiaux, professionnels, scientifiques, techniques, avec les valeurs religieuses, sous la souveraine ordonnance desquelles tout se trouve coordonné à la gloire de Dieu.

2. Aux laïcs reviennent en propre, quoique non exclusivement, les professions et les activités séculières. Lorsqu'ils agissent, soit individuellement, soit collectivement, comme citoyens du monde, ils auront donc à cœur, non seulement de respecter les lois propres à chaque discipline, mais d'y acquérir une véritable compétence. Ils aimeront collaborer avec ceux qui poursuivent les mêmes objectifs qu'eux. Conscients des exigences de leur foi et nourris de sa force, qu'ils n'hésitent pas, au moment opportun, à prendre de nouvelles initiatives et à en assurer la réalisation. C'est à leur conscience, préalablement formée, qu'il revient d'inscrire la loi divine dans la cité terrestre. Qu'ils attendent des prêtres lumières et forces spirituelles. Qu'ils ne pensent pas pour autant que leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème, même grave, qui se présente à eux, ou que telle soit leur mission. Mais plutôt, éclairés par la sagesse chrétienne, prêtant fidèlement attention à l'enseignement du Magistère [96], qu'ils prennent eux-mêmes leurs responsabilités.

3. Fréquemment, c'est leur vision chrétienne des choses qui les inclinera à telle ou telle solution, selon les circonstances. Mais d'autres fidèles, avec une égale sincérité, pourront en juger autrement, comme il advient souvent et à bon droit. S'il arrive que beaucoup lient facilement, même contre la volonté des intéressés, les options des uns ou des autres avec le message évangélique, on se souviendra en pareil cas que personne n'a le droit de revendiquer d'une manière exclusive pour son opinion l'autorité de l'Église. Que toujours, dans un dialogue sincère, ils cherchent à s'éclairer mutuellement, qu'ils gardent entre eux la charité et qu'ils aient avant tout le souci du bien commun.

4. Les laïcs, qui doivent activement participer à la vie totale de l'Église, ne doivent pas seulement s'en tenir à l'animation chrétienne du monde, mais ils sont aussi appelés à être, en toutes circonstances et au cœur même de la communauté humaine, les témoins du Christ.

5. Quant aux évêques, qui ont reçu la charge de diriger l'Église de Dieu, qu'ils prêchent avec leurs prêtres le message du Christ de telle façon que toutes les activités terrestres des fidèles puissent être baignées de la lumière de l'Évangile. En outre, que tous les pasteurs se souviennent que, par leur comportement quotidien et leur sollicitude [97], ils manifestent au monde un visage de l'Église d'après lequel les hommes jugent de la force et de la vérité du message chrétien. Par leur vie et par leur parole, unis aux religieux et à leurs fidèles, qu'ils fassent ainsi la preuve que l'Église, par sa seule présence, avec tous les dons qu'elle apporte, est une source inépuisable de ces énergies dont le monde d'aujourd'hui a le plus grand besoin. Qu'ils se mettent assidûment à l'étude, pour être capables d'assumer leurs responsabilités dans le dialogue avec le monde et avec des hommes de toute opinion. Mais surtout, qu'ils gardent dans leur cœur ces paroles du Concile : « Parce que le genre humain, aujourd'hui de plus en plus, tend à l'unité civile, économique et sociale, il est d'autant plus nécessaire que les prêtres, unissant leurs préoccupations et leurs moyens sous la conduite des évêques et du Souverain Pontife, écartent tout motif de dispersion pour amener l'humanité entière à l'unité de la famille de Dieu. [98] »

6. Bien que l'Église, par la vertu de l'Esprit Saint, soit restée l'épouse fidèle de son Seigneur et n'ait jamais cessé d'être dans le monde le signe du salut, elle sait fort bien toutefois que, au cours de sa longue histoire, parmi ses membres [99], clercs et laïcs, il n'en manque pas qui se sont montrés infidèles à l'Esprit de Dieu. De nos jours aussi, l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur afin qu'elles ne nuisent pas à la diffusion de l'Évangile. Pour développer ses rapports avec le monde, l'Église sait également combien elle doit continuellement apprendre de l'expérience des siècles. Guidée par l'Esprit Saint, l'Église, notre Mère, ne cesse d'exhorter ses fils à se purifier et à se renouveler, « pour que le signe du Christ brille avec plus d'éclat sur le visage de l'Église [100] ».

44. Aide que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui

1. De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Église comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain.

2. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes : ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures [101]. Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants. Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée.

3. Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale : non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque. L'Église constate avec reconnaissance qu'elle reçoit une aide variée de la part d'hommes de tout rang et de toute condition, aide qui profite aussi bien à la communauté qu'elle forme qu'à chacun de ses fils. En effet, tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine au plan familial, culturel, économique et social, politique (tant au niveau national qu'au niveau international), apportent par le fait même, et en conformité avec le plan de Dieu, une aide non négligeable à la communauté ecclésiale, pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur. Bien plus, l'Église reconnaît que, de l'opposition même de ses adversaires et de ses persécuteurs, elle a tiré de grands avantages et qu'elle peut continuer à le faire [102].

45. Le Christ, alpha et oméga

1. Qu'elle aide le monde ou qu'elle reçoive de lui, l'Église tend vers un but unique : que vienne le règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain. D'ailleurs, tout le bien que le Peuple de Dieu, au temps de son pèlerinage terrestre,

peut procurer à la famille humaine, découle de cette réalité que l'Église est « le sacrement universel du salut [103] » manifestant et actualisant tout à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme.

2. Car le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations [104]. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et à fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts. Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine qui correspond pleinement à son dessein d'amour : « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (*Ep* 1, 10).

3. C'est le Seigneur lui-même qui le dit : « Voici que je viens bientôt et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon ses œuvres. Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin» (*Ap* 22, 12-13).

Deuxième partie :
De quelques problèmes plus urgents

46. Introduction

1. Après avoir montré quelle est la dignité de la personne humaine et quel rôle individuel et social elle est appelée à remplir dans l'univers, le Concile, fort de la lumière de l'Évangile et de l'expérience humaine, attire maintenant l'attention de tous sur quelques questions particulièrement urgentes de ce temps qui affectent au plus haut point le genre humain.

2. Parmi les nombreux sujets qui suscitent aujourd'hui l'intérêt général, il faut notamment retenir ceux-ci : le mariage et la famille, la culture, la vie économico-sociale, la vie politique, la solidarité des peuples et la paix. Sur chacun d'eux, il convient de projeter la lumière des principes qui nous viennent du Christ ; ainsi les chrétiens seront-ils guidés et tous les hommes éclairés dans la recherche des solutions que réclament des problèmes si nombreux et si complexes.

CHAPITRE PREMIER :
Dignité du mariage et de la famille

47. Le mariage et la famille dans le monde d'aujourd'hui

1. La santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale. Aussi les chrétiens, en union avec tous ceux qui font grand cas de cette communauté, se réjouissent-ils sincèrement des soutiens divers qui font grandir aujourd'hui parmi les hommes l'estime de cette communauté d'amour et le respect de la vie, et qui aident les époux et les parents dans leur éminente mission. Ils en attendent en outre de meilleurs résultats et s'appliquent à les étendre.

2. La dignité de cette institution ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie, l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations. De plus, l'amour conjugal est trop souvent profané par l'égoïsme, l'hédonisme et par des pratiques illicites entravant la génération. Les conditions économiques, socio-psychologiques et civiles d'aujourd'hui introduisent aussi dans la famille de graves perturbations. Enfin, en certaines régions de l'univers, ce n'est pas sans inquiétude qu'on observe les problèmes posés par l'accroissement démographique. Tout cela angoisse les consciences. Et pourtant, un fait montre bien la vigueur et la solidité de l'institution matrimoniale et familiale : les transformations profondes de la société contemporaine, malgré les difficultés qu'elle provoquent, font très souvent apparaître, et de diverses façons, la nature véritable de cette institution.

3. C'est pourquoi le Concile, en mettant en meilleure lumière certains points de la doctrine de l'Église, se propose d'éclairer et d'encourager les chrétiens, ainsi que tous ceux qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage.

48. Sainteté du mariage et de la famille

1. La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une

institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage qui possède en propre des valeurs et des fins diverses [105] ; tout cela est d'une extrême importance pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine tout entière. Et c'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement. Aussi l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale « ne sont plus deux, mais une seule chair » (*Mt* 19, 6), s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités ; ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité [106].

2. Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple [107], ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église [108], vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle [109]. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère [110]. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial [111]. En accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle ; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu.

3. Précédés par l'exemple et la prière commune de leurs parents, les enfants, et même tous ceux qui vivent dans le cercle familial, s'ouvriront ainsi plus facilement à des sentiments d'humanité et trouveront plus aisément le chemin du salut et de la sainteté. Quant aux époux, grandis par la dignité de leur rôle de père et de mère, ils accompliront avec conscience le devoir d'éducation qui leur revient au premier chef, notamment au plan religieux.

4. Membres vivants de la famille, les enfants concourent, à leur manière, à la sanctification des parents. Par leur reconnaissance, leur piété filiale et leur confiance, ils répondront assurément aux bienfaits de leurs parents et, en bons fils, ils les assisteront dans les difficultés de l'existence et dans la solitude de la vieillesse. Le veuvage, assumé avec courage dans le sillage de la vocation conjugale, sera honoré de tous [112]. Les familles se communiqueront aussi avec générosité leurs richesses spirituelles. Alors, la famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, sera image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église [113], manifestera à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Église, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité et la fidélité du foyer, que par la coopération amicale de tous ses membres.

49. L'amour conjugal

1. À plusieurs reprises, la Parole de Dieu a invité les fiancés à entretenir et soutenir leurs fiançailles par une affection chaste, et les époux leur union par un amour sans faille [114]. Beaucoup de nos contemporains exaltent aussi l'amour authentique entre mari et femme, manifesté de différentes manières, selon les saines coutumes des peuples et des âges. Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière ; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. Cet amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie [115] ; bien plus, il s'achève lui-même et grandit par son généreux exercice. Il dépasse donc de loin l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite et d'une façon pitoyable.

2. Cette affection a sa manière particulière de s'exprimer et de s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance. Cet amour, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire ; il exclut donc tout adultère et tout divorce. De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur. Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est

requise : c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière.

3. Mais le véritable amour conjugal sera tenu en plus haute estime, et une saine opinion publique se formera à son égard, si les époux chrétiens donnent ici un témoignage éminent de fidélité et d'harmonie, comme le dévouement dans l'éducation de leurs enfants, et s'ils prennent leurs responsabilités dans le nécessaire renouveau culturel, psychologique et social en faveur du mariage et de la famille. Il faut instruire à temps les jeunes, et de manière appropriée, de préférence au sein de la famille, sur la dignité de l'amour conjugal, sa fonction, son exercice : ainsi formés à la chasteté, ils pourront le moment venu, s'engager dans le mariage après des fiançailles vécues dans la dignité.

50. Fécondité du mariage

1. Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation. D'ailleurs, les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes. Dieu lui-même qui a dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul» (*Gn* 2, 18) et qui dès l'origine a fait l'être humain homme et femme (*Mt* 19, 4), a voulu lui donner une participation spéciale dans son œuvre créatrice ; aussi a-t-il béni l'homme et la femme, disant : « Soyez féconds et multipliez-vous » (*Gn* 1, 28). Dès lors, un amour conjugal vrai et bien compris, comme toute la structure de la vie familiale qui en découle, tendent, sans sous-estimer pour autant les autres fins du mariage, à rendre les époux disponibles pour coopérer courageusement à l'amour du Créateur et du Sauveur qui, par eux, veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille.

2. Dans le devoir qui leur incombe de transmettre la vie et d'être des éducateurs (ce qu'il faut considérer comme leur mission propre), les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes. Ils s'acquitteront donc de leur charge en toute responsabilité humaine et chrétienne, et, dans un respect plein de docilité à l'égard de Dieu, d'un commun accord et d'un commun effort, ils se formeront un jugement droit : ils prendront en considération à la fois et leur bien et celui des enfants déjà nés ou à naître ; ils discerneront les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation ; ils tiendront compte enfin du bien de la communauté familiale, des besoins de la société temporelle et de l'Église elle-même. Ce jugement, ce sont en dernier ressort les époux eux-mêmes qui doivent l'arrêter devant Dieu. Dans leur manière d'agir, que les époux chrétiens sachent bien qu'ils ne peuvent pas se conduire à leur guise, mais qu'ils ont l'obligation de toujours suivre leur conscience, une conscience qui doit se conformer à la loi divine ; et qu'ils demeurent dociles au Magistère de l'Église, interprète autorisé de cette loi à la lumière de l'Évangile. Cette loi divine manifeste la pleine signification de l'amour conjugal, elle le protège et le conduit à son achèvement vraiment humain. Ainsi, lorsque les époux chrétiens, se fiant à la Providence de Dieu et nourrissant en eux l'esprit de sacrifice [116] , assument leur rôle procréateur et prennent généreusement leurs responsabilités humaines et chrétiennes, ils rendent gloire au Créateur, et ils tendent, dans le Christ, à la perfection. Parmi ceux qui remplissent ainsi la tâche que Dieu leur a confiée, il faut accorder une mention spéciale à ceux qui, d'un commun accord et d'une manière réfléchie, acceptent de grand cœur d'élever dignement même un plus grand nombre d'enfants [117].

3. Le mariage cependant n'est pas institué en vue de la seule procréation. Mais c'est le caractère même de l'alliance indissoluble qu'il établit entre les personnes, comme le bien des enfants, qui requiert que l'amour mutuel des époux s'exprime lui aussi dans sa rectitude, progresse et s'épanouisse. C'est pourquoi, même si, contrairement au vœu souvent très vif des époux, il n'y a pas d'enfant, le mariage, comme communauté et communion de toute la vie, demeure, et il garde sa valeur et son indissolubilité.

51. L'amour conjugal et le respect de la vie humaine

1. Le Concile ne l'ignore pas, les époux qui veulent conduire harmonieusement leur vie conjugale se heurtent souvent de nos jours à certaines conditions de vie et peuvent se trouver dans une situation où il ne leur est pas possible, au moins pour un temps, d'accroître le nombre de leurs enfants ; ce n'est point alors sans difficulté que sont maintenues la pratique d'un amour fidèle et la pleine communauté de vie. Là où l'intimité conjugale est interrompue, la fidélité peut courir des risques et le bien des enfants être compromis : car en ce cas sont mis en péril et l'éducation des enfants et le courage nécessaire pour en accepter d'autres ultérieurement.

2. Il en est qui osent apporter des solutions malhonnêtes à ces problèmes et même qui ne reculent pas devant le meurtre. Mais l'Église rappelle qu'il ne peut y avoir de véritable contradiction entre les lois divines qui régissent la transmission de la vie et celles qui favorisent l'amour conjugal authentique.

3. En effet, Dieu, maître de la vie, a confié aux hommes le noble ministère de la vie, et l'homme doit s'en acquitter d'une manière digne de lui. La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception : l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables. La sexualité propre à l'homme, comme le pouvoir humain d'engendrer, l'emportent merveilleusement sur ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie ; il s'ensuit que les actes spécifiques de la vie

conjugale, accomplis selon l'authentique dignité humaine, doivent être eux-mêmes entourés d'un grand respect. Lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie, la moralité du comportement ne dépend donc pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs ; mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme ; chose impossible si la vertu de chasteté conjugale n'est pas pratiquée d'un cœur loyal. En ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Église, fidèles à ces principes, d'emprunter des voies que le Magistère, dans l'explication de la loi divine, désapprouve [118].

4. Par ailleurs, que tous sachent bien que la vie humaine et la charge de la transmettre ne se limitent pas aux horizons de ce monde et n'y trouvent ni leur pleine dimension, ni leur plein sens, mais qu'elles sont toujours à mettre en référence avec la destinée éternelle des hommes.

52. La promotion du mariage et de la famille est le fait de tous

1. La famille est en quelque sorte une école d'enrichissement humain. Mais, pour qu'elle puisse atteindre la plénitude de sa vie et de sa mission, elle exige une communion des âmes empreinte d'affection, une mise en commun des pensées entre les époux et aussi une attentive coopération des parents dans l'éducation des enfants. La présence agissante du père importe grandement à leur formation ; mais il faut aussi permettre à la mère, dont les enfants, surtout les plus jeunes, ont tant besoin, de prendre soin de son foyer sans toutefois négliger la légitime promotion sociale de la femme. Que les enfants soient éduqués de telle manière qu'une fois adultes, avec une entière conscience de leur responsabilité, ils puissent suivre leur vocation, y compris une vocation religieuse, et choisir leur état de vie, et que, s'ils se marient, ils puissent fonder leur propre famille dans des conditions morales, sociales et économiques favorables. Il appartient aux parents ou aux tuteurs de guider les jeunes par des avis prudents, dans la fondation d'un foyer ; volontiers écoutés des jeunes, ils veilleront toutefois à n'exercer aucune contrainte, directe ou indirecte, sur eux, soit pour les pousser au mariage, soit pour choisir leur conjoint.

2. Ainsi la famille, lieu de rencontre de plusieurs générations qui s'aident mutuellement à acquérir une sagesse plus étendue et à harmoniser les droits des personnes avec les autres exigences de la vie sociale, constitue-t-elle le fondement de la société. Voilà pourquoi tous ceux qui exercent une influence sur les communautés et les groupes sociaux doivent s'appliquer efficacement à promouvoir le mariage et la famille. Que le pouvoir civil considère comme un devoir sacré de reconnaître leur véritable nature, de les protéger et de les faire progresser, de défendre la moralité publique et de favoriser la prospérité des foyers. Il faut garantir le droit de procréation des parents et le droit d'élever leurs enfants au sein de la famille. Une législation prévoyante et des initiatives variées doivent également défendre et procurer l'aide qui convient à ceux qui, par malheur, sont privés d'une famille.

3. Les chrétiens, tirant parti du temps présent [119], et discernant bien ce qui est éternel de ce qui change, devront activement promouvoir les valeurs du mariage et de la famille ; ils le feront et par le témoignage de leur vie personnelle et par une action concertée avec tous les hommes de bonne volonté. Ainsi, les difficultés écartées, ils pourvoiront aux besoins de la famille et lui assureront les avantages qui conviennent aux temps nouveaux. Pour y parvenir, le sens chrétien des fidèles, la droite conscience morale des hommes, comme la sagesse et la compétence de ceux qui s'appliquent aux sciences sacrées, seront d'un grand secours.

4. Les spécialistes des sciences, notamment biologiques, médicales, sociales et psychologiques, peuvent beaucoup pour la cause du mariage et de la famille et la paix des consciences si, par l'apport convergent de leurs études, ils s'appliquent à tirer davantage au clair les diverses conditions favorisant une saine régulation de la procréation humaine.

5. Il appartient aux prêtres, dûment informés en matière familiale, de soutenir la vocation des époux dans leur vie conjugale et familiale par les divers moyens de la pastorale, par la prédication de la parole divine, par le culte liturgique ou les autres secours spirituels, de les fortifier avec bonté et patience au milieu de leurs difficultés et de les réconforter avec charité pour qu'ils forment des familles vraiment rayonnantes.

6. Des œuvres variées, notamment les associations familiales, s'efforceront par la doctrine et par l'action d'affermir les jeunes gens et les époux, surtout ceux qui sont récemment mariés, et de les former à la vie familiale, sociale et apostolique.

7. Enfin, que les époux eux-mêmes créés à l'image d'un Dieu vivant et établis dans un ordre authentique de personnes, soient unis dans une même affection, dans une même pensée et dans une mutuelle sainteté [120], en sorte que, à la suite du Christ, principe de vie [121], ils deviennent, à travers les joies et les sacrifices de leur vocation, par la fidélité de leur amour, les témoins de ce mystère de charité que le Seigneur a révélé au monde par sa mort et sa résurrection [122].

CHAPITRE II :
L'essor de la culture

53. Introduction

1. C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature. Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible.

2. Au sens large, le mot « culture » désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain.

3. Il en résulte que la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot « culture » prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens, on parlera de la pluralité des cultures. Car des styles de vie divers et des échelles de valeurs différentes trouvent leur source dans la façon particulière que l'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer sa religion, de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau. Ainsi, à partir des usages hérités, se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même, par là se constitue un milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré, quels que soient sa nation ou son siècle, et d'où il tire les valeurs qui lui permettront de promouvoir la civilisation.

Section 1. Situation de la culture dans le monde actuel

54. Nouveaux styles de vie

Les conditions de vie de l'homme moderne, au point de vue social et culturel, ont été profondément transformées, si bien que l'on peut parler d'un nouvel âge de l'histoire humaine [123]. Dès lors, des voies nouvelles s'ouvrent pour parfaire et étendre la culture. Elles ont été préparées par une poussée considérable des sciences naturelles, humaines et aussi sociales, par le développement des techniques et par l'essor et une meilleure organisation des moyens qui permettent aux hommes de communiquer entre eux. La culture moderne peut donc se caractériser ainsi : les sciences dites « exactes » développent au maximum le sens critique ; les recherches les plus récentes de la psychologie expliquent en profondeur l'activité humaine ; les disciplines historiques poussent fortement à envisager les choses sous leur aspect changeant et évolutif ; coutumes et manières de vivre tendent à s'uniformiser de plus en plus ; l'industrialisation, l'urbanisation et les autres causes qui favorisent la vie collective, créent de nouvelles formes de culture (culture de masse), d'où résultent des façons nouvelles de sentir, d'agir et d'utiliser ses loisirs. En même temps, l'accroissement des échanges entre les différentes nations et les groupes sociaux découvre plus largement à tous et à chacun les richesses des diverses cultures, et ainsi se prépare peu à peu un type de civilisation plus universel qui fait avancer l'unité du genre humain et l'exprime, dans la mesure même où il respecte mieux les particularités de chaque culture.

55. L'homme, promoteur de la culture

À quelque groupe ou nation qu'ils appartiennent, le nombre des hommes et des femmes qui prennent conscience d'être les artisans et les promoteurs de la culture de leur communauté croît sans cesse. Dans le monde entier progresse de plus en plus le sens de l'autonomie comme de la responsabilité ; ce qui, sans aucun doute, est de la plus haute importance pour la maturité spirituelle et morale du genre humain. On s'en aperçoit mieux encore si on ne perd pas de vue l'unification de l'univers et la mission qui nous est impartie de construire un monde meilleur dans la vérité et la justice. Nous sommes donc les témoins de la naissance d'un nouvel humanisme ; l'homme s'y définit avant tout par la responsabilité qu'il assume envers ses frères et devant l'histoire.

56. Difficultés et devoirs

1. Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant que l'homme, se sentant responsable du progrès culturel, soit animé d'un plus grand espoir, mais envisage aussi avec quelque anxiété les nombreuses antinomies qu'il lui faut résoudre.

2. Que faut-il faire pour que la multiplication des échanges culturels, qui devraient aboutir à un dialogue vrai et fructueux entre les divers groupes et nations, ne bouleverse pas la vie des communautés, ne fasse pas échec à la sagesse ancestrale et ne mette pas en péril le génie propre de chaque peuple ?

3. Comment favoriser le dynamisme et l'expansion d'une culture nouvelle sans que disparaisse la fidélité vivante à l'héritage des traditions ? Cette question se pose avec une acuité particulière lorsqu'il s'agit d'harmoniser la culture, fruit du développement considérable des sciences et des techniques, avec la culture qui se nourrit d'études classiques, conformes aux différentes traditions.

4. Comment l'émiettement si rapide et croissant des disciplines spécialisées peut-il se concilier avec la nécessité d'en faire la synthèse et avec le devoir de sauvegarder dans l'humanité les puissances de contemplation et d'admiration qui conduisent à la sagesse ?

5. Que faire pour permettre aux multitudes de participer aux bienfaits de la culture, alors que la culture des élites ne cesse de s'élever et de se compliquer toujours ?

6. Comment, enfin, reconnaître comme légitime l'autonomie que la culture réclame pour elle-même, sans pour autant en venir à un humanisme purement terrestre et même hostile à la religion ?

7. C'est au cœur même de ces antinomies que la culture doit aujourd'hui progresser, de façon à épanouir intégralement et harmonieusement la personne humaine, de façon aussi à aider les hommes à accomplir les charges auxquelles tous sont appelés, et particulièrement les chrétiens, fraternellement unis au sein de l'unique famille humaine.

Section 2. Quelques principes relatifs à la promotion culturelle

57. Foi et culture

1. Les chrétiens, en marche vers la cité céleste, doivent rechercher et goûter les choses d'en haut [124], mais cela pourtant, loin de la diminuer, accroît plutôt la gravité de l'obligation qui est la leur de travailler avec tous les hommes à la construction d'un monde plus humain. Et, de fait, le mystère de la foi chrétienne leur fournit des stimulants et des soutiens inappréciables : ils leur permettent de s'adonner avec plus d'élan à cette tâche et surtout de découvrir l'entière signification des activités capables de donner à la culture sa place éminente dans la vocation intégrale de l'homme.

2. En effet, lorsqu'il cultive la terre de ses mains ou avec l'aide de moyens techniques, pour qu'elle produise des fruits et devienne une demeure digne de toute la famille humaine, et lorsqu'il prend part consciemment à la vie des groupes sociaux, l'homme réalise le plan de Dieu, manifesté au commencement des temps, de dominer la terre [125] et d'achever la création, et il se cultive lui-même. En même temps, il obéit au grand commandement du Christ de se dépenser au service de ses frères.

3. En outre, en s'appliquant aux diverses disciplines, philosophie, histoire, mathématiques, sciences naturelles, et en cultivant les arts, l'homme peut grandement contribuer à ouvrir la famille humaine aux plus nobles valeurs du vrai, du bien et du beau, et à une vue des choses ayant valeur universelle : il reçoit ainsi des clartés nouvelles de cette admirable Sagesse qui depuis toujours était auprès de Dieu, disposant toutes choses avec lui, jouant sur le globe de la terre et trouvant ses délices parmi les enfants des hommes [126].

4. Par le fait même, l'esprit humain, moins esclave des choses, peut plus facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur. Bien plus, il est préparé à reconnaître, sous l'impulsion de la grâce, le Verbe de Dieu qui, avant de se faire chair pour tout sauver et récapituler en lui, « était déjà dans le monde » comme la « vraie lumière qui éclaire tout homme » (Jn 1, 9-10) [127].

5. Certes, le progrès actuel des sciences et des techniques qui, en vertu de leur méthode, ne sauraient parvenir jusqu'aux profondeurs de la réalité, peut avantager un certain phénoménisme et un certain agnosticisme, lorsque les méthodes de recherche propres à ces disciplines sont prises, à tort, comme règle suprême pour la découverte de toute vérité. Et même on peut craindre que l'homme se fiant trop aux découvertes actuelles, en vienne à penser qu'il se suffit à lui-même et qu'il n'a plus à chercher de valeurs plus hautes.

6. Cependant ces conséquences fâcheuses ne découlent pas nécessairement de la culture moderne et de doivent pas nous exposer à la tentation de méconnaître ses valeurs positives. Parmi celles-ci, il convient de signaler : le goût des sciences et la fidélité sans défaillance à la vérité dans les recherches scientifiques, la nécessité de travailler en équipe dans des groupes spécialisés, le sens de la solidarité internationale, la conscience de plus en plus nette de la

responsabilité que les savants ont d'aider et même de protéger les hommes, la volonté de procurer à tous des conditions de vie plus favorables, à ceux-là surtout qui sont privés de responsabilité ou qui souffrent d'indigence culturelle. Dans toutes ces valeurs, l'accueil du message évangélique pourra trouver une sorte de préparation, et la charité divine de celui qui est venu pour sauver le monde la fera aboutir.

58. Nombreux rapports entre la Bonne Nouvelle du Christ et la culture

1. Entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens. Car Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils incarné, a parlé selon des types de culture propres à chaque époque.

2. De la même façon, l'Église, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations, pour mieux le découvrir et mieux l'approfondir, pour l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles.

3. Mais en même temps, l'Église, envoyée à tous les peuples de tous les temps et de tous les lieux, n'est liée d'une manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente. Constamment fidèle à sa propre tradition et tout à la fois consciente de l'universalité de sa mission, elle peut entrer en communion avec les diverses civilisations : d'où l'enrichissement qui en résulte pour elle-même et pour les différentes cultures.

4. La Bonne Nouvelle du Christ rénove constamment la vie et la culture de l'homme déchu ; elle combat et écarte les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction permanente du péché. Elle ne cesse de purifier et d'élever la moralité des peuples. Par les richesses d'en haut, elle féconde comme de l'intérieur les qualités spirituelles et les dons propres à chaque peuple et à chaque âge, elle les fortifie, les parfait et les restaure dans le Christ [128]. Ainsi l'Église, en remplissant sa propre mission [129], concourt déjà, par là même, à l'œuvre civilisatrice et elle y pousse ; son action, même liturgique, contribue à former la liberté intérieure de l'homme.

59. Réaliser l'harmonie des différentes valeurs au sein des cultures

1. Pour les raisons que l'on vient de dire, l'Église rappelle à tous que la culture doit être subordonnée au développement intégral de la personne, au bien de la communauté et à celui du genre humain tout entier. Aussi convient-il de cultiver l'esprit en vue de développer les puissances d'admiration, de contemplation, d'aboutir à la formation d'un jugement personnel et d'élever le sens religieux, moral et social.

2. La culture, en effet, puisqu'elle découle immédiatement du caractère raisonnable et social de l'homme, a sans cesse besoin d'une juste liberté pour s'épanouir et d'une légitime autonomie d'action, en conformité avec ses propres principes. Elle a donc droit au respect et jouit d'une certaine inviolabilité, à condition, évidemment, de sauvegarder les droits de la personne et de la société, particulière ou universelle, dans les limites du bien commun.

3. Ce saint Synode, reprenant à son compte l'enseignement du premier Concile du Vatican, déclare qu'il existe « deux ordres de savoir » distincts, celui de la foi et celui de la raison, et que l'Église ne s'oppose certes pas à ce que « les arts et les disciplines humaines jouissent de leurs propres principes et de leur méthode en leurs domaines respectifs » ; c'est pourquoi, « reconnaissant cette juste liberté», l'Église affirme l'autonomie légitime de la culture et particulièrement celle des sciences [130].

4. Tout ceci exige que, l'ordre moral et l'intérêt commun étant saufs, l'homme puisse librement chercher la vérité, faire connaître et divulguer ses opinions et s'adonner aux arts de son choix. Cela demande enfin qu'il soit informé impartialement des événements de la vie publique [131].

5. Quant aux pouvoirs publics, il leur revient, non pas de déterminer le caractère propre de la civilisation, mais d'établir les conditions et de prendre les moyens susceptibles de favoriser la vie culturelle au bénéfice de tous, sans oublier les éléments minoritaires présents dans une nation [132]. Voilà pourquoi il faut éviter à tout prix que la culture, détournée de sa propre fin, soit asservie aux pouvoirs politiques et économiques.

Section 3. Quelques devoirs plus urgents des chrétiens par rapport à la culture

60. La reconnaissance du droit de tous à la culture et sa réalisation pratique

1. Puisqu'on a maintenant la possibilité de délivrer la plupart des hommes du fléau de l'ignorance, il est un devoir qui convient au plus haut point à notre temps, surtout pour les chrétiens : celui de travailler avec acharnement à ce que, tant en matière économique qu'en matière politique, tant au plan national qu'au plan international, des décisions fondamentales soient prises de nature à faire reconnaître partout et pour tous, en harmonie avec la dignité de la personne humaine, sans distinction de race, de sexe, de nation, de religion ou de condition sociale, le droit à la culture et d'assurer sa réalisation. Il faut donc procurer à chacun une quantité suffisante de biens culturels, surtout de ceux qui constituent la culture dite « de base», pour qu'un très grand nombre ne soient pas empêchés, par l'analphabétisme et le manque d'initiative, de coopérer de manière vraiment humaine au bien commun.

2. En conséquence, il faut tendre à donner à ceux qui en sont capables la possibilité de poursuivre des études supérieures ; et de telle façon que, dans la mesure du possible, ils occupent des fonctions, jouent un rôle et rendent des services dans la vie sociale qui correspondent soit à leurs aptitudes, soit à la compétence qu'ils auront acquise [133]. Ainsi tout homme comme les groupes sociaux de chaque peuple pourront atteindre leur plein épanouissement culturel, conformément à leurs dons et à leurs traditions.

3. Il faut en outre tout faire pour que chacun prenne conscience et du droit et du devoir qu'il a de se cultiver, non moins que de l'obligation qui lui incombe d'aider les autres à le faire. Il existe en effet, ici ou là, des conditions de vie et de travail qui contrarient les efforts des hommes vers la culture et qui en détruisent chez eux le goût. Ceci vaut à un titre spécial pour les agriculteurs et les ouvriers, auxquels il faut assurer des conditions de travail telles qu'elles ne les empêchent pas de se cultiver, mais bien plutôt les y poussent. Les femmes travaillent à présent dans presque tous les secteurs d'activité ; il convient cependant qu'elles puissent pleinement jouer leur rôle selon leurs aptitudes propres. Ce sera le devoir de tous de reconnaître la participation spécifique et nécessaire des femmes à la vie culturelle et de la promouvoir.

61. Formation à une culture intégrale

1. De nos jours, plus que par le passé, la difficulté est grande d'opérer la synthèse entre les différentes disciplines et branches du savoir. En effet, tandis que s'accroissent la masse et la diversité des éléments culturels, dans le même temps s'amenuise la faculté pour chaque homme de les percevoir et de les harmoniser entre eux, si bien que l'image de « l'homme universel » s'évanouit de plus en plus. Cependant continue de s'imposer à chaque homme le devoir de sauvegarder l'intégralité de sa personnalité, en qui prédominent les valeurs d'intelligence, de volonté, de conscience et de fraternité, valeurs qui ont toutes leur fondement en Dieu Créateur et qui ont été guéries et élevées d'une manière admirable dans le Christ.

2. La famille est au premier chef comme la mère nourricière de cette éducation : en elle, les enfants, enveloppés d'amour, découvrent plus aisément la hiérarchie des valeurs, tandis que des éléments d'une culture éprouvée s'impriment d'une manière presque inconsciente dans l'esprit des adolescents, au fur et à mesure qu'ils grandissent.

3. Pour cette même éducation, les sociétés actuelles disposent, en particulier grâce à la diffusion croissante des livres et aux nouveaux moyens de communication culturelle et sociale, de ressources opportunes qui peuvent faciliter l'universalité de la culture. En effet, avec la diminution plus ou moins généralisée du temps de travail, les occasions de se cultiver se multiplient pour la plupart des hommes. Que les loisirs soient bien employés, pour se détendre et pour fortifier la santé de l'esprit et du corps : en se livrant à des activités libres et à des études désintéressées ; à l'occasion de voyages en d'autres régions (tourisme) qui affinent l'intelligence et qui, de surcroît, enrichissent chacun par la connaissance de l'autre ; également par des exercices physiques et des activités sportives qui aident à conserver un bon équilibre psychique, individuellement et aussi collectivement, et à établir des relations fraternelles entre les hommes de toutes conditions, de toutes nations ou de races différentes. Que les chrétiens collaborent donc aux manifestations et aux actions culturelles collectives qui sont de leur temps, qu'ils les humanisent et les imprègnent d'esprit chrétien.

4. Cependant tous ces avantages ne sauraient parvenir à réaliser l'éducation culturelle intégrale de l'homme si, en même temps, on néglige de s'interroger sur la signification profonde de la culture et de la science pour la personne humaine.

62. Harmonie entre culture et christianisme

1. Bien que l'Église ait largement contribué au progrès de la culture, l'expérience montre toutefois que, pour des raisons contingentes, il n'est pas toujours facile de réaliser l'harmonie entre la culture et le christianisme.

2. Ces difficultés ne portent pas nécessairement préjudice à la vitalité de la foi, et même elles peuvent inciter à une plus exacte et plus profonde intelligence de celle-ci. En effet, les plus récentes recherches et découvertes des sciences, ainsi que celles de l'histoire et de la philosophie, soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même, et exigent de nouvelles recherches de la part des théologiens eux-mêmes. Dès lors, tout en respectant les méthodes et les règles propres aux sciences théologiques, ils sont invités à chercher sans cesse la manière la plus apte de

communiquer la doctrine aux hommes de leur temps : car autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification [134]. Que, dans la pastorale, on ait une connaissance suffisante non seulement des principes de la théologie, mais aussi des découvertes scientifiques profanes, notamment de la psychologie et de la sociologie, et qu'on en fasse usage : de la sorte, les fidèles à leur tour seront amenés à une plus grande pureté et maturité dans leur vie de foi.

3. À leur manière aussi, la littérature et les arts ont une grande importance pour la vie de l'Église. Ils s'efforcent en effet d'exprimer la nature propre de l'homme, ses problèmes, ses tentatives pour se connaître et se perfectionner lui-même ainsi que le monde. Ils s'appliquent à découvrir sa place dans l'histoire et dans l'univers, à mettre en lumière les misères et les joies, les besoins et les énergies des hommes et à présenter l'ébauche d'une destinée humaine plus heureuse. Ainsi sont-ils capables d'élever la vie humaine qu'ils expriment sous des formes multiples, selon les temps et les lieux.

4. Il faut donc faire en sorte que ceux qui s'adonnent à ces arts se sentent compris par l'Église au sein même de leurs activités, et que, jouissant d'une liberté normale, ils établissent des échanges plus faciles avec la communauté chrétienne. Que les nouvelles formes d'art qui conviennent à nos contemporains, selon le génie des diverses nations et régions, soient aussi reconnues par l'Église. Et qu'on les accueille dans le sanctuaire lorsque, par des modes d'expression adaptés et conformes aux exigences de la liturgie, elles élèvent l'esprit vers Dieu [135].

5. Ainsi la gloire de Dieu éclate davantage ; la prédication de l'Évangile devient plus transparente à l'intelligence des hommes et apparaît comme connaturelle à leurs conditions d'existence.

6. Que les croyants vivent donc en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et qu'ils s'efforcent de comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture. Qu'ils marient la connaissance des sciences et des théories nouvelles, comme des découvertes les plus récentes, avec les mœurs et l'enseignement de la doctrine chrétienne, pour que le sens religieux et la rectitude morale marchent de pair chez eux avec la connaissance scientifique et les incessants progrès techniques ; ils pourront ainsi apprécier et interpréter toutes choses avec une sensibilité authentiquement chrétienne.

7. Ceux qui s'appliquent aux sciences théologiques dans les séminaires et les universités aimeront collaborer avec les hommes versés dans les autres sciences, en mettant en commun leurs énergies et leurs points de vue. La recherche théologique, en même temps qu'elle approfondit la vérité révélée, ne doit pas perdre contact avec son temps, afin de faciliter une meilleure connaissance de la foi aux hommes cultivés dans les différentes branches du savoir. Cette bonne entente rendra les plus grands services à la formation des ministres sacrés : ils pourront présenter la doctrine de l'Église sur Dieu, l'homme et le monde d'une manière mieux adaptée à nos contemporains, qui accueilleront d'autant plus volontiers leur parole [136]. Bien plus, il faut souhaiter que de nombreux laïcs reçoivent une formation suffisante dans les sciences sacrées, et que plusieurs parmi eux se livrent à ces études ex professo et les approfondissent. Mais, pour qu'ils puissent mener leur tâche à bien, qu'on reconnaisse aux fidèles, aux clercs comme aux laïcs, une juste liberté de recherche et de pensée, comme une juste liberté de faire connaître humblement et courageusement leur manière de voir, dans le domaine de leur compétence [137].

CHAPITRE III :
La vie économico-sociale

63. Quelques traits de la vie économique

1. Dans la vie économico-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la société. C'est l'homme en effet qui est l'auteur, le centre et le but de toute la vie économico-sociale.

2. Comme tout autre domaine de la vie sociale, l'économie moderne se caractérise par une emprise croissante de l'homme sur la nature, la multiplication et l'intensification des relations et des interdépendances entre individus, groupes et peuples, et la fréquence accrue des interventions du pouvoir politique. En même temps, le progrès dans les modes de production et dans l'organisation des échanges de biens et de services a fait de l'économie un instrument apte à mieux satisfaire les besoins accrus de la famille humaine.

3. Pourtant les sujets d'inquiétude ne manquent pas. Beaucoup d'hommes, surtout dans les régions du monde économiquement développées, apparaissent comme dominés par l'économique : presque toute leur existence personnelle et sociale est imbue d'un certain « économisme», et cela aussi bien dans les pays favorables à l'économie collectiviste que dans les autres. À un moment où le développement de l'économie, orienté et coordonné d'une manière rationnelle et humaine, permettrait d'atténuer les inégalités sociales, il conduit trop souvent à leur aggravation et même,

ici ou là, à une régression de la condition sociale des faibles et au mépris des pauvres. Alors que des foules immenses manquent encore du strict nécessaire, certains, même dans les régions moins développées, vivent dans l'opulence ou gaspillent sans compter. Le luxe côtoie la misère. Tandis qu'un petit nombre d'hommes disposent d'un très ample pouvoir de décision, beaucoup sont privés de presque toute possibilité d'initiative personnelle et de responsabilité ; souvent même, ils sont placés dans des conditions de vie et de travail indignes de la personne humaine.

4. De semblables déséquilibres économiques et sociaux se produisent entre le secteur agricole, le secteur industriel et les services, comme aussi entre les diverses régions d'un seul et même pays. Entre les nations économiquement plus développées et les autres nations, une opposition de plus en plus aiguë se manifeste, capable de mettre en péril jusqu'à la paix du monde.

5. Les hommes de notre temps prennent une conscience de plus en plus vive de ces disparités : ils sont profondément persuadés que les techniques nouvelles et les ressources économiques accrues dont dispose le monde pourraient et devraient corriger ce funeste état de choses. Mais pour cela de nombreuses réformes sont nécessaires dans la vie économico-sociale ; il y faut aussi, de la part de tous, une conversion des mentalités et des attitudes. Dans ce but, l'Église, au cours des siècles, a explicité à la lumière de l'Évangile des principes de justice et d'équité, demandés par la droite raison, tant pour la vie individuelle et sociale que pour la vie internationale ; et elle les a proclamés surtout ces derniers temps. Compte tenu de la situation présente, le Concile entend les confirmer et indiquer quelques orientations en prenant particulièrement en considération les exigences du développement économique [138].

Section 1. Le développement économique

64. Le développement économique au service de l'homme

Aujourd'hui plus que jamais, pour faire face à l'accroissement de la population et pour répondre aux aspirations plus vastes du genre humain, on s'efforce à bon droit d'élever le niveau de la production agricole et industrielle, ainsi que le volume des services offerts. C'est pourquoi il faut encourager le progrès technique, l'esprit d'innovation, la création et l'extension d'entreprises, l'adaptation des méthodes, les efforts soutenus de tous ceux qui participent à la production, en un mot tout ce qui peut contribuer à cet essor. Mais le but fondamental d'une telle production n'est pas la seule multiplication des biens produits, ni le profit ou la puissance ; c'est le service de l'homme : de l'homme tout entier, selon la hiérarchie de ses besoins matériels comme des exigences de sa vie intellectuelle, morale, spirituelle et religieuse ; de tout homme, disons-nous, de tout groupe d'hommes, sans distinction de race ou de continent. C'est pourquoi l'activité économique, conduite selon ses méthodes et ses lois propres, doit s'exercer dans les limites de l'ordre moral [139], afin de répondre au dessein de Dieu sur l'homme [140].

65. Contrôle de l'homme sur le développement économique

1. Le développement doit demeurer sous le contrôle de l'homme. Il ne doit pas être abandonné à la discrétion d'un petit nombre d'hommes ou de groupes jouissant d'une trop grande puissance économique, ni à celle de la communauté politique où à celle de quelques nations plus puissantes. Il convient au contraire que le plus grand nombre possible d'hommes, à tous les niveaux, et au plan international l'ensemble des nations, puissent prendre une part active à son orientation. Il faut de même que les initiatives spontanées des individus et de leurs libres associations soient coordonnées avec l'action des pouvoirs publics, et qu'elles soient ajustées et harmonisées entre elles.

2. Le développement ne peut être laissé ni au seul jeu quasi automatique de l'activité économique des individus, ni à la seule puissance publique. Il faut donc dénoncer les erreurs aussi bien des doctrines qui s'opposent aux réformes indispensables au nom d'une fausse conception de la liberté, que des doctrines qui sacrifient les droits fondamentaux des personnes et des groupes à l'organisation collective de la production [141].

3. Par ailleurs, les citoyens doivent se rappeler que c'est leur droit et leur devoir (et le pouvoir civil doit lui aussi le reconnaître) de contribuer selon leurs moyens au progrès véritable de la communauté à laquelle ils appartiennent. Dans les pays en voie de développement surtout, où l'emploi de toutes les disponibilités s'impose avec un caractère d'urgence, ceux qui gardent leurs ressources inemployées mettent gravement en péril le bien commun ; il en va de même de ceux qui privent leur communauté des moyens matériels et spirituels dont elle a besoin, le droit personnel de migration étant sauf.

66. Il faut mettre un terme aux immenses disparités économico-sociales

1. Pour répondre aux exigences de la justice et de l'équité, il faut s'efforcer vigoureusement, dans le respect des droits personnels et du génie propre de chaque peuple, de faire disparaître le plus rapidement possible les énormes inégalités

économiques qui s'accompagnent de discrimination individuelle et sociale ; de nos jours elles existent et souvent elles s'aggravent. De même, en bien des régions, étant donné les difficultés particulières de la production et de la commercialisation dans le secteur agricole, il faut aider les agriculteurs à accroître cette production et à la vendre, à réaliser les transformations et les innovations nécessaires, à obtenir enfin un revenu équitable ; sinon ils demeureront, comme il arrive trop souvent, des citoyens de seconde zone. De leur côté, les agriculteurs, les jeunes surtout, doivent s'appliquer avec énergie à améliorer leur compétence professionnelle, sans laquelle l'agriculture ne saurait progresser [142].

2. De même, la justice et l'équité exigent que la mobilité, nécessaire à des économies en progrès, soit aménagée de façon à éviter aux individus et à leurs familles des conditions de vie instables et précaires. À l'égard des travailleurs en provenance d'autres pays ou d'autres régions qui apportent leur concours à la croissance économique d'un peuple ou d'une province, on se gardera soigneusement de toute espèce de discrimination en matière de rémunération ou de conditions de travail. De plus, tous les membres de la société, en particulier les pouvoirs publics, doivent les traiter comme des personnes et non comme de simples instruments de production : faciliter la présence auprès d'eux de leur famille, les aider à se procurer un logement décent et favoriser leur insertion dans la vie sociale du pays ou de la région d'accueil. On doit cependant, dans la mesure du possible, créer des emplois dans leurs régions d'origine elles-mêmes.

3. Dans les économies actuellement en transition comme dans les formes nouvelles de la société industrielle, marquées par exemple par le progrès de l'automation, il faut se préoccuper d'assurer à chacun un emploi suffisant et adapté, et la possibilité d'une formation technique et professionnelle adéquate. On doit aussi garantir les moyens d'existence et la dignité humaine de ceux qui, surtout en raison de la maladie ou de l'âge, se trouvent dans une situation plus difficile.

Section 2. Principes directeurs de l'ensemble de la vie économico-sociale

67. Travail, conditions de travail, loisirs

1. Le travail des hommes, celui qui s'exerce dans la production et l'échange de biens ou dans la prestation de services économiques, passe avant les autres éléments de la vie économique, qui n'ont valeur que d'instruments.

2. Ce travail, en effet, qu'il soit entrepris de manière indépendante ou par contrat avec un employeur, procède immédiatement de la personne : celle-ci marque en quelque sorte la nature de son empreinte et la soumet à ses desseins. Par son travail, l'homme assure habituellement sa subsistance et celle de sa famille, s'associe à ses frères et leur rend service, peut pratiquer une vraie charité et coopérer à l'achèvement de la création divine. Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu, nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus Christ qui a donné au travail une dignité éminente en œuvrant de ses propres mains à Nazareth. De là découlent pour tout homme le devoir de travailler loyalement aussi bien que le droit au travail. En fonction des circonstances concrètes, la société doit, pour sa part, aider les citoyens en leur permettant de se procurer un emploi suffisant. Enfin, compte tenu des fonctions et de la productivité de chacun, de la situation de l'entreprise et du bien commun, la rémunération du travail doit assurer à l'homme des ressources qui lui permettent, à lui et à sa famille, une vie digne sur le plan matériel, social, culturel et spirituel [143].

3. Comme l'activité économique est le plus souvent le fruit du travail associé des hommes, il est injuste et inhumain de l'organiser et de l'ordonner au détriment de quelque travailleur que ce soit. Or il est trop courant, même de nos jours, que ceux qui travaillent soient en quelque sorte asservis à leurs propres œuvres ; ce que de soi-disant lois économiques ne justifient en aucun façon. Il importe donc d'adapter tout le processus du travail productif aux besoins de la personne et aux modalités de son existence, en particulier de la vie du foyer (surtout en ce qui concerne les mères de famille), en tenant toujours compte du sexe et de l'âge. Les travailleurs doivent aussi avoir la possibilité de développer leurs qualités et leur personnalité dans l'exercice même de leur travail. Tout en y appliquant leur temps et leurs forces d'une manière consciencieuse, que tous jouissent par ailleurs d'un temps de repos et de loisir suffisant qui leur permette aussi d'entretenir une vie familiale, culturelle, sociale et religieuse. Bien plus, ils doivent avoir la possibilité de déployer librement des facultés et des capacités qu'ils ont peut-être peu l'occasion d'exercer dans leur travail professionnel.

68. Participation dans l'entreprise et dans l'organisation économique globale. Conflits du travail

1. Dans les entreprises économiques, ce sont des personnes qui sont associées entre elles, c'est-à-dire des êtres libres et autonomes, créés à l'image de Dieu. Aussi, en prenant en considération les fonctions des uns et des autres, propriétaires, employeurs, cadres, ouvriers, et en sauvegardant la nécessaire unité de direction, il faut promouvoir, selon des modalités à déterminer au mieux, la participation active de tous à la gestion des entreprises [144]. Et comme, bien souvent, ce n'est déjà plus au niveau de l'entreprise, mais à des instances supérieures, que se prennent les décisions économiques et

sociales dont dépend l'avenir des travailleurs et de leurs enfants, ceux-ci doivent également participer à ces décisions, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants librement choisis.

2. Il faut mettre au rang des droits fondamentaux de la personne le droit des travailleurs de fonder librement des associations capables de les représenter d'une façon valable et de collaborer à la bonne organisation de la vie économique, ainsi que le droit de prendre librement part aux activités de ces associations, sans courir le risque de représailles. Grâce à cette participation organisée, jointe à un progrès de la formation économique et sociale, le sens des responsabilités grandira de plus en plus chez tous : ils seront ainsi amenés à se sentir associés, selon leurs moyens et leurs aptitudes personnels, à l'ensemble du développement économique et social ainsi qu'à la réalisation du bien commun universel.

3. En cas de conflits économico-sociaux, on doit s'efforcer de parvenir à une solution pacifique. Mais, s'il faut toujours recourir d'abord au dialogue sincère entre les parties, la grève peut cependant, même dans les circonstances actuelles, demeurer un moyen nécessaire, bien qu'ultime, pour la défense des droits propres et la réalisation des justes aspirations des travailleurs. Que les voies de la négociation et du dialogue soient toutefois reprises, dès que possible, en vue d'un accord.

69. Les biens de la terre sont destinés à tous les hommes

1. Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elles contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité [145]. Quelles que soient les formes de la propriété, adaptées aux légitimes institutions des peuples, selon des circonstances diverses et changeantes, on doit toujours tenir compte de cette destination universelle des biens. C'est pourquoi l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes : en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres [146]. D'ailleurs, tous les hommes ont le droit d'avoir une part suffisante de biens pour eux-mêmes et leur famille. C'est ce qu'on pensé les Pères et les docteurs de l'Église qui enseignaient que l'on est tenu d'aider les pauvres, et pas seulement au moyen de son superflu [147]. Quant à celui qui se trouve dans l'extrême nécessité, il a le droit de se procurer l'indispensable à partir des richesses d'autrui [148]. Devant un si grand nombre d'affamés de par le monde, le Concile insiste auprès de tous et auprès des autorités pour qu'ils se souviennent de ce mot des Pères : « Donne à manger à celui qui meurt de faim car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué [149] » ; et pour que, selon les possibilités de chacun, ils partagent et emploient vraiment leurs biens en procurant avant tout aux individus et aux peuples les moyens qui leur permettront de s'aider eux-mêmes et de se développer.

2. Fréquemment, dans des sociétés économiquement moins développées, la destination commune des biens est partiellement réalisée par des coutumes et des traditions communautaires, garantissant à chaque membre les biens les plus nécessaires. Certes, il faut éviter de considérer certaines coutumes comme tout à fait immuables, si elles ne répondent plus aux nouvelles exigences de ce temps ; mais, à l'inverse, il ne faut pas attenter imprudemment à ces coutumes honnêtes qui, sous réserve d'une saine modernisation, peuvent encore rendre de grands services. De même, dans les pays économiquement très développés, un réseau d'institutions sociales, d'assurance et de sécurité, peut réaliser en partie la destination commune des biens. Il importe de poursuivre le développement des services familiaux et sociaux, principalement de ceux qui contribuent à la culture et à l'éducation. Mais, dans l'aménagement de toutes ces institutions, il faut veiller à ce que le citoyen ne soit pas conduit à adopter vis-à-vis de la société une attitude de passivité, d'irresponsabilité ou de refus de service.

70. Investissements et question monétaire

Les investissements, de leur côté, doivent tendre à assurer des emplois et des revenus suffisants tant à la population active d'aujourd'hui qu'à celle de demain. Tous ceux qui décident de ces investissements, comme de l'organisation de la vie économique (individus, groupes, pouvoirs publics) doivent avoir ces buts à cœur et se montrer conscients de leurs graves obligations ; d'une part, prendre des dispositions pour faire face aux nécessités d'une vie décente, tant pour les individus que pour la communauté tout entière ; d'autre part, prévoir l'avenir et assurer un juste équilibre entre les besoins de la consommation actuelle, individuelle et collective, et les exigences d'investissement pour la génération qui vient. On doit également avoir toujours en vue les besoins pressants des nations et des régions économiquement moins avancées. Par ailleurs, en matière monétaire, il faut se garder d'attenter au bien de son propre pays ou à celui des autres nations. On doit s'assurer en outre que ceux qui sont économiquement faibles ne soient pas injustement lésés par des changements dans la valeur de la monnaie.

71. Accès à la propriété et au pouvoir privé sur les biens. Problème des latifundia

1. La propriété et les autres formes de pouvoir privé sur les biens extérieurs contribuent à l'expression de la personne et lui donnent l'occasion d'exercer sa responsabilité dans la société et l'économie. Il est donc très important de favoriser l'accession des individus et des groupes à un certain pouvoir sur les biens extérieurs.

2. La propriété privée ou un certain pouvoir sur les biens extérieurs assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale ; il faut les regarder comme un prolongement de la liberté humaine. Enfin, en stimulant l'exercice de la responsabilité, ils constituent l'une des conditions des libertés civiles [150].

3. Les formes d'un tel pouvoir ou propriété sont aujourd'hui variées ; et leur diversité ne cesse de s'amplifier. Toutes cependant demeurent, à côté des fonds sociaux, des droits et des services garantis par la société, une source de sécurité non négligeable. Et ceci n'est pas vrai des seules propriétés matérielles, mais aussi des biens immatériels, comme les capacités professionnelles.

4. La légitimité de la propriété privée ne fait toutefois pas obstacle à celle des divers modes de propriétés publiques, à condition que le transfert des biens au domaine public soit effectué par la seule autorité compétente, selon les exigences du bien commun, dans les limites de celui-ci et au prix d'une indemnisation équitable. L'État a, par ailleurs, compétence pour empêcher qu'on abuse de la propriété privée contrairement au bien commun [151].

5. De par sa nature même, la propriété privée a aussi un caractère social, fondé dans la loi de commune destination des biens [152]. Là où ce caractère social n'est pas respecté, la propriété peut devenir une occasion fréquente de convoitises et de graves désordres : prétexte est ainsi donné à ceux qui contestent le droit même de propriété.

6. Dans plusieurs régions économiquement moins développées, il existe des domaines ruraux étendus et même immenses, médiocrement cultivés ou mis en réserve à des fins de spéculation, alors que la majorité de la population est dépourvue de terres ou n'en détient qu'une quantité dérisoire et que, d'autre part, l'accroissement de la production agricole présente un caractère d'urgence évident. Souvent, ceux qui sont employés par les propriétaires de ces grands domaines, ou en cultivent des parcelles louées, ne reçoivent que des salaires ou des revenus indignes de l'homme ; ils ne disposent pas de logement décent et sont exploités par des intermédiaires. Dépourvus de toute sécurité, ils vivent dans une dépendance personnelle telle qu'elle leur interdit presque toute possibilité d'initiative et de responsabilité, toute promotion culturelle, toute participation à la vie sociale et politique. Des réformes s'imposent donc, visant, selon les cas, à accroître les revenus, à améliorer les conditions de travail et la sécurité de l'emploi, à favoriser l'initiative, et même à répartir les propriétés insuffisamment cultivées au bénéfice d'hommes capables de les faire valoir. En l'occurrence, les ressources et les instruments indispensables doivent leur être assurés, en particulier les moyens d'éducation et la possibilité d'une juste organisation de type coopératif. Chaque fois que le bien commun exigera l'expropriation, l'indemnisation devra s'apprécier selon l'équité, compte tenu de toutes les circonstances.

72. L'activité économico-sociale et le Royaume du Christ

1. Les chrétiens actifs dans le développement économico-social et dans la lutte pour le progrès de la justice et de la charité doivent être persuadés qu'ils peuvent ainsi beaucoup pour la prospérité de l'humanité et la paix du monde. Dans ces diverses activités, qu'ils brillent par leur exemple, individuel et collectif. Tout en s'assurant la compétence et l'expérience absolument indispensables, qu'ils maintiennent, au milieu des activités terrestres, une juste hiérarchie des valeurs, fidèles au Christ et à son Évangile, pour que toute leur vie, tant individuelle que sociale, soit pénétrée de l'esprit des Béatitudes, et en particulier de l'esprit de pauvreté.

2. Quiconque, suivant le Christ, cherche d'abord le Royaume de Dieu, y trouve un amour plus fort et plus pur pour aider tous ses frères et pour accomplir une œuvre de justice, sous l'impulsion de l'amour [153].

CHAPITRE IV :
La vie de la communauté politique

73. La vie publique aujourd'hui

1. De profondes transformations se remarquent aussi de nos jours dans les structures et dans les institutions des peuples ; elles accompagnent leur évolution culturelle, économique et sociale. Ces changements exercent une grande influence sur la vie de la communauté politique, notamment en ce qui concerne les droits et les devoirs de chacun dans l'exercice de la liberté civique et dans la poursuite du bien commun, comme pour ce qui regarde l'organisation des relations des citoyens entre eux et avec les pouvoirs publics.

2. La conscience de la dignité humaine est devenue plus vive. D'où, en diverses régions du monde, l'effort pour instaurer un ordre politico-juridique dans lequel les droits de la personne au sein de la vie publique soient mieux protégés : par exemple, les droits de libre réunion et d'association, le droit d'exprimer ses opinions personnelles et de professer sa religion en privé et en public. La garantie des droits de la personne est en effet une condition indispensable pour que les citoyens, individuellement ou en groupe, puissent participer activement à la vie et à la gestion des affaires publiques.

3. En étroite liaison avec le progrès culturel, économique et social, le désir s'affirme chez un grand nombre d'hommes de prendre davantage part à l'organisation de la communauté politique. Dans la conscience de beaucoup s'intensifie le souci de préserver les droits des minorités à l'intérieur d'une nation, sans négliger pour autant leurs obligations à l'égard de la communauté politique. De plus, le respect de ceux qui professent une opinion ou une religion différentes grandit de jour en jour. En même temps, une plus large collaboration s'établit, capable d'assurer à tous les citoyens, et non seulement à quelques privilégiés, la jouissance effective des droits attachés à la personne.

4. On rejette au contraire toutes les formes politiques, telles qu'elles existent en certaines régions, qui font obstacle à la liberté civile ou religieuse, multiplient les victimes des passions et des crimes politiques et détournent au profit de quelque faction ou des gouvernants eux-mêmes l'action de l'autorité au lieu de la faire servir au bien commun.

5. Pour instaurer une vie politique vraiment humaine, rien n'est plus important que de développer le sens intérieur de la justice, de la bonté, le dévouement au bien commun, et de renforcer les convictions fondamentales sur la nature véritable de la communauté politique, comme sur la fin, le bon exercice et les limites de l'autorité publique.

74. Nature et fin de la communauté politique

1. Individus, familles, groupements divers, tous ceux qui constituent la communauté civile, ont conscience de leur impuissance à réaliser seuls une vie pleinement humaine et perçoivent la nécessité d'une communauté plus vaste à l'intérieur de laquelle tous conjuguent quotidiennement leurs forces en vue d'une réalisation toujours plus parfaite du bien commun [154]. C'est pourquoi ils forment une communauté politique selon des types institutionnels variés. Celle-ci existe donc pour le bien commun ; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre. Quant au bien commun, il comprend l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement [155].

2. Mais les hommes qui se retrouvent dans la communauté politique sont nombreux, différents, et ils peuvent à bon droit incliner vers des opinions diverses. Aussi, pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité.

3. De toute évidence, la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre fixé par Dieu, encore que la détermination des régimes politiques, comme la désignation des dirigeants, soient laissées à la libre volonté des citoyens [156].

4. Il s'ensuit également que l'exercice de l'autorité politique, soit à l'intérieur de la communauté comme telle, soit dans les organismes qui représentent l'État, doit toujours se déployer dans les limites de l'ordre moral, en vue du bien commun (mais conçu d'une manière dynamique), conformément à un ordre juridique légitimement établi ou à établir. Alors les citoyens sont en conscience tenus à l'obéissance [157]. D'où, assurément, la responsabilité, la dignité et l'importance du rôle de ceux qui gouvernent.

5. Si l'autorité publique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, que ceux-ci ne refusent pas ce qui est objectivement requis par le bien commun ; mais qu'il leur soit cependant permis de défendre leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus du pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique.

6. Quant aux modalités concrètes par lesquelles une communauté politique se donne sa structure et organise le bon équilibre des pouvoirs publics, elles peuvent être diverses, selon le génie propre de chaque peuple et la marche de l'histoire. Mais elles doivent toujours servir à la formation d'un homme cultivé, pacifique, bienveillant à l'égard de tous, pour l'avantage de toute la famille humaine.

75. Collaboration de tous à la vie publique

1. Il est pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures politico-juridiques qui offrent sans cesse davantage à tous les citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre librement et activement part tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes, et à l'élection des gouvernants [158].

Que tous les citoyens se souviennent donc à la fois du droit et du devoir qu'ils ont d'user de leur libre suffrage, en vue du bien commun. L'Église tient en grande considération et estime l'activité de ceux qui se consacrent au bien de la chose publique et en assurent les charges pour le service de tous.

2. Pour que la coopération de citoyens responsables aboutisse à d'heureux résultats dans la vie politique de tous les jours, un statut de droit positif est nécessaire, qui organise une répartition convenable des fonctions et des organes du pouvoir ainsi qu'une protection efficace des droits, indépendante de quiconque. Que les droits de toutes les personnes, des familles et des groupes, ainsi que leur exercice, soient reconnus, respectés et valorisés [159], non moins que les devoirs civiques auxquels sont astreints tous les citoyens. Parmi ces derniers, il faut rappeler l'obligation de rendre à l'État les services matériels et personnels requis par le bien commun. Les gouvernants se garderont de faire obstacle aux associations familiales, sociales et culturelles, aux corps et institutions intermédiaires, ou d'empêcher leurs activités légitimes et efficaces ; qu'ils aiment plutôt les favoriser, dans l'ordre. Quant aux citoyens, individuellement ou en groupe, qu'ils évitent de conférer aux pouvoirs publics une trop grande puissance ; qu'ils ne s'adressent pas à eux d'une manière intempestive pour réclamer des secours et des avantages excessifs, au risque d'amoindrir la responsabilité des personnes, des familles et des groupes sociaux.

3. À notre époque, la complexité croissante des circonstances oblige les pouvoirs publics à intervenir plus fréquemment, en matière sociale, économique et culturelle, pour préparer des conditions plus favorables qui permettent aux citoyens et aux groupes de poursuivre d'une manière plus efficace la réalisation du bien complet de l'homme, dans la liberté. Assurément, selon les régions et selon l'évolution des peuples, les relations entre la socialisation [160] et l'autonomie ou de développement de la personne peuvent être comprises de divers façons. Mais si, en vue du bien commun, on restreint pour un temps l'exercice des droits, que l'on rétablisse au plus tôt la liberté quand les circonstances auront changé. Il est en tout cas inhumain que le gouvernement en vienne à des formes totalitaires ou à des formes dictatoriales qui lèsent gravement le droit des personnes ou des groupes sociaux.

4. Que les citoyens cultivent avec magnanimité et loyauté l'amour de la patrie, mais sans étroitesse d'esprit, c'est-à-dire de telle façon qu'en même temps ils prennent toujours en considération le bien de toute la famille humaine qui rassemble races, peuples et nations, unis par toutes sortes de liens.

5. Tous les chrétiens doivent prendre conscience du rôle particulier et propre qui leur échoit dans la communauté politique : ils sont tenus à donner l'exemple en développant en eux le sens des responsabilités et du dévouement au bien commun ; ils montreront ainsi par les faits comment on peut harmoniser l'autorité avec la liberté, l'initiative personnelle avec la solidarité et les exigences de tout le corps social, les avantages de l'unité avec les diversités fécondes. En ce qui concerne l'organisation des choses terrestres, qu'ils reconnaissent comme légitimes des manières de voir par ailleurs opposées entre elles et qu'ils respectent les citoyens qui, en groupe aussi, défendent honnêtement leur opinion. Quant aux partis politiques, ils ont le devoir de promouvoir ce qui, à leur jugement, est exigé par le bien commun ; mais il ne leur est jamais permis de préférer à celui-ci leur intérêt propre.

6. Pour que tous les citoyens soient en mesure de jouer leur rôle dans la vie de la communauté politique, on doit avoir un grand souci de l'éducation civique et politique ; elle est particulièrement nécessaire aujourd'hui, soit pour l'ensemble des peuples, soit, et surtout, pour les jeunes. Ceux qui sont, ou peuvent devenir, capables d'exercer l'art très difficile, mais aussi très noble [161] de la politique, doivent s'y préparer ; qu'ils s'y livrent avec zèle, sans se soucier de leur intérêt personnel ni des avantages matériels. Ils lutteront avec intégrité et prudence contre l'injustice et l'oppression, contre l'absolutisme et l'intolérance, qu'elles soient le fait d'un homme ou d'un parti politique ; et ils se dévoueront au bien de tous avec sincérité et droiture, bien plus, avec l'amour et le courage requis par la vie politique.

76. La communauté politique et l'Église

1. Surtout là où existe une société de type pluraliste, il est d'une haute importance que l'on ait une vue juste des rapports entre la communauté politique et l'Église ; et que l'on distingue nettement entre les actions que les fidèles, isolément ou en groupe, posent en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne, et les actions qu'ils mènent au nom de l'Église, en union avec leurs pasteurs.

2. L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine.

3. Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu. L'homme, en effet, n'est pas

limité aux seuls horizons terrestres, mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve intégralement sa vocation éternelle. Quant à l'Église, fondée dans l'amour du Rédempteur, elle contribue à étendre le règne de la justice et de la charité à l'intérieur de chaque nation et entre les nations. En prêchant la vérité de l'Évangile, en éclairant tous les secteurs de l'activité humaine par sa doctrine et par le témoignage que rendent des chrétiens, l'Église respecte et promeut aussi la liberté politique et la responsabilité des citoyens.

4. Lorsque les Apôtres, leurs successeurs et les coopérateurs de ceux-ci, sont envoyés pour annoncer aux hommes le Christ Sauveur du monde, leur apostolat prend appui sur la puissance de Dieu qui, très souvent, manifeste la force de l'Évangile dans la faiblesse des témoins. Il faut en effet que tous ceux qui se vouent au ministère de la parole divine utilisent les voies et les moyens propres à l'Évangile qui, sur bien des points, sont autres que ceux de la cité terrestre.

5. Certes, les choses d'ici-bas et celles qui, dans la condition humaine, dépassent ce monde, sont étroitement liées, et l'Église elle-même se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande. Mais elle ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil. Bien plus, elle renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis, s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions. Mais il est juste qu'elle puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Évangile et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations.

6. Par son attachement et sa fidélité à l'Évangile, par l'accomplissement de sa mission dans le monde, l'Église, à qui il appartient de favoriser et d'élever tout ce qui se trouve de vrai, de bon, de beau dans la communauté humaine [162], renforce la paix entre les hommes pour la gloire de Dieu [163].

CHAPITRE V :
La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations

77. Introduction

1. En ces années mêmes, où les douleurs et les angoisses de guerres tantôt dévastatrices et tantôt menaçantes pèsent encore si lourdement sur nous, la famille humaine tout entière parvient à un moment décisif de son évolution. Peu à peu rassemblée, partout déjà plus consciente de son unité, elle doit entreprendre une œuvre qui ne peut être menée à bien que par la conversion renouvelée de tous à une paix véritable : édifier un monde qui soit vraiment plus humain pour tous et en tout lieu. Alors, le message de l'Évangile, rejoignant les aspirations et l'idéal le plus élevé de l'humanité, s'illuminera de nos jours d'une clarté nouvelle, lui qui proclame bienheureux les artisans de la paix, « car ils seront appelés fils de Dieu » (*Mt* 5, 9).

2. C'est pourquoi le Concile, après avoir mis en lumière la conception authentique et très noble de la paix et condamné la barbarie de la guerre, se propose de lancer un appel ardent aux chrétiens pour qu'avec l'aide du Christ, auteur de la paix, ils travaillent avec tous les hommes à consolider cette paix entre eux, dans la justice et l'amour, et à en préparer les moyens.

78. La nature de la paix

1. La paix n'est pas une pure absence de guerre et elle ne se borne pas seulement à assurer l'équilibre de forces adverses ; elle ne provient pas non plus d'une domination despotique, mais c'est en toute vérité qu'on la définit « œuvre de justice » (*Is* 32, 17). Elle est le fruit d'un ordre inscrit dans la société humaine par son divin fondateur, et qui doit être réalisé par des hommes qui ne cessent d'aspirer à une justice plus parfaite. En effet, encore que le bien commun du genre humain soit assurément régi dans sa réalité fondamentale par la loi éternelle, dans ses exigences concrètes il est pourtant soumis à d'incessants changements avec la marche du temps : la paix n'est jamais chose acquise une fois pour toutes, mais sans cesse à construire. Comme de plus la volonté humaine est fragile et qu'elle est blessée par le péché, l'avènement de la paix exige de chacun le constant contrôle de ses passions et la vigilance de l'autorité légitime.

2. Mais ceci est encore insuffisant. La paix dont nous parlons ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde du bien des personnes, ni sans la libre et confiante communication entre les hommes des richesses de leur esprit et de leurs facultés créatrices. La ferme volonté de respecter les autres hommes et les autres peuples ainsi que leur dignité, la pratique assidue de la fraternité sont absolument indispensables à la construction de la paix. Ainsi la paix est-elle aussi le fruit de l'amour qui va bien au-delà de ce que la justice peut apporter.

3. La paix terrestre qui naît de l'amour du prochain est elle-même image et effet de la paix du Christ qui vient de Dieu le Père. Car le Fils incarné en personne, prince de la paix, a réconcilié tous les hommes avec Dieu par sa croix, rétablissant l'unité de tous en un seul peuple et un seul corps. Il a tué la haine dans sa propre chair [164] et, après le triomphe de sa résurrection, il a répandu l'Esprit de charité dans le cœur des hommes.

4. C'est pourquoi, accomplissant la vérité dans la charité (*Ep* 4, 15), tous les chrétiens sont appelés avec insistance à se joindre aux hommes véritablement pacifiques pour implorer et instaurer la paix.

5. Poussés par le même esprit, nous ne pouvons pas ne pas louer ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des droits, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles, pourvu que cela puisse se faire sans nuire aux droits et aux devoirs des autres ou de la communauté.

6. Dans la mesure où les hommes sont pécheurs, le danger de guerre menace, et il en sera ainsi jusqu'au retour du Christ. Mais dans la mesure où, unis dans l'amour, les hommes surmontent le péché, ils surmontent aussi la violence, jusqu'à l'accomplissement de cette parole : « De leurs épées ils forgeront des socs et de leurs lances des faucilles. Les nations ne tireront plus l'épée l'une contre l'autre et ne s'exerceront plus au combat » (*Is* 2, 4).

Section 1. Éviter la guerre

79. Mettre un frein à l'inhumanité des guerres

1. Bien que les dernières guerres aient apporté à notre monde de terribles maux d'ordre matériel comme d'ordre moral, chaque jour encore la guerre poursuit ses ravages en quelque point du globe. Bien plus, étant donné qu'on emploie des armes scientifiques de tout genre pour faire la guerre, sa sauvagerie menace d'amener les combattants à une barbarie bien pire que celle d'autrefois. En outre, la complexité de la situation actuelle et l'enchevêtrement des relations internationales permettent que, par de nouvelles méthodes insidieuses et subversives, des guerres larvées traînent en longueur. Dans bien des cas, le recours aux procédés du terrorisme est regardé comme une nouvelle forme de guerre.

2. Considérant cet état lamentable de l'humanité, le Concile, avant tout, entend rappeler la valeur permanente du droit des gens et de ses principes universels. Ces principes, la conscience même du genre humain les proclame fermement et avec une vigueur croissante. Les actions qui leur sont délibérément contraires sont donc des crimes, comme les ordres qui commandent de telles actions ; et l'obéissance aveugle ne suffit pas à excuser ceux qui s'y soumettent. Parmi ces actions, il faut compter en tout premier lieu celles par lesquelles, pour quelque motif et par quelque moyen que ce soit, on extermine tout un peuple, une nation ou une minorité ethnique : ces actions doivent être condamnées comme des crimes affreux, et avec la dernière énergie. Et l'on ne saurait trop louer le courage de ceux qui ne craignent point de résister ouvertement aux individus qui ordonnent de tels forfaits.

3. Il existe, pour tout ce qui concerne la guerre, diverses conventions internationales, qu'un assez grand nombre de pays ont signées en vue de rendre moins inhumaines les actions militaires et leurs conséquences. Telles sont les conventions relatives au sort des soldats blessés, à celui des prisonniers, et divers engagements de ce genre. Ces accords doivent être observés ; bien plus, tous, particulièrement les autorités publiques ainsi que les personnalités compétentes, doivent s'efforcer autant qu'ils le peuvent de les améliorer et de leur permettre ainsi de mieux contenir, et de façon plus efficace, l'inhumanité des guerres. Il semble en outre équitable que les lois pourvoient avec humanité au cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes, pourvu qu'ils acceptent cependant de servir sous une autre forme la communauté humaine.

4. La guerre, assurément, n'a pas disparu de l'horizon humain. Et aussi longtemps que le risque de guerre subsistera, qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes, on ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit de légitime défense. Les chefs d'État et ceux qui partagent les responsabilités des affaires publiques ont donc le devoir d'assurer la sauvegarde des peuples dont ils ont la charge, en ne traitant pas à la légère des questions aussi sérieuses. Mais faire la guerre pour la juste défense des peuples est une chose, vouloir imposer son empire à d'autres nations en est une autre. La puissance des armes ne légitime pas tout usage de cette force à des fins politiques ou militaires. Et ce n'est pas parce que la guerre est malheureusement engagée que tout devient, par le fait même, licite entre parties adverses.

5. Quant à ceux qui se vouent au service de la patrie dans la vie militaire, qu'ils se considèrent eux aussi comme les serviteurs de la sécurité et de la liberté des peuples ; s'ils s'acquittent correctement de cette tâche, ils concourent vraiment au maintien de la paix.

80. La guerre totale

1. Le progrès de l'armement scientifique accroît démesurément l'horreur et la perversion de la guerre. Les actes belliqueux, lorsqu'on emploie de telles armes, peuvent en effet causer d'énormes destructions, faites sans discrimination, qui du coup vont très au-delà des limites d'une légitime défense. Qui plus est, si l'on utilisait complètement les moyens déjà stockés dans les arsenaux des grandes puissances, il n'en résulterait rien de moins que l'extermination presque totale et parfaitement réciproque de chacun des adversaires par l'autre, sans parler des nombreuses dévastations qui s'ensuivraient dans le monde et des effets funestes découlant de l'usage de ses armes.

2. Tout cela nous force à reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau [165]. Que les hommes d'aujourd'hui sachent qu'ils auront de lourds comptes à rendre de leurs actes de guerre. Car le cours des âges à venir dépendra pour beaucoup de leurs décisions d'aujourd'hui.

3. Dans une telle conjoncture, faisant siennes les condamnations de la guerre totale déjà prononcées par les derniers papes [166], ce saint Synode déclare :

4. Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation.

5. Le risque particulier de la guerre moderne consiste en ce qu'elle fournit pour ainsi dire l'occasion à ceux qui possèdent des armes scientifiques plus récentes de commettre de tels crimes ; et, par un enchaînement en quelque sorte inexorable, elle peut pousser la volonté humaine aux plus atroces décisions. Pour que jamais plus ceci ne se produise, les évêques du monde entier, rassemblés et ne faisant qu'un, adjurent tous les hommes, tout particulièrement les chefs d'État et les autorités militaires, de peser à tout instant une responsabilité aussi immense devant Dieu et devant toute l'humanité.

81. La course aux armements

Les armes scientifiques, il est vrai, n'ont pas été accumulées dans la seule intention d'être employées en temps de guerre. En effet, comme on estime que la puissance défensive de chaque camp dépend de la capacité foudroyante d'exercer des représailles, cette accumulation d'armes, qui s'aggrave d'année en année, sert d'une manière paradoxale à détourner des adversaires éventuels. Beaucoup pensent que c'est là le plus efficace des moyens susceptibles d'assurer aujourd'hui une certaine paix entre les nations.

Quoi qu'il en soit de ce procédé de dissuasion, on doit néanmoins se convaincre que la course aux armements, à laquelle d'assez nombreuses nations s'en remettent, ne constitue pas une voie sûre pour le ferme maintien de la paix et que le soi-disant équilibre qui en résulte n'est ni une paix stable, ni une paix véritable. Bien loin d'éliminer ainsi les causes de guerre, on risque au contraire de les aggraver peu à peu. Tandis qu'on dépense des richesses fabuleuses dans la préparation d'armes toujours nouvelles, il devient impossible de porter suffisamment remède à tant de misères présentes de l'univers. Au lieu d'apaiser véritablement et radicalement les conflits entre nations, on en répand plutôt la contagion à d'autres parties du monde. Il faudra choisir des voies nouvelles en partant de la réforme des esprits pour en finir avec ce scandale et pour pouvoir ainsi libérer le monde de l'anxiété qui l'opprime et lui rendre une paix véritable.

C'est pourquoi il faut derechef déclarer : la course aux armements est une plaie extrêmement grave de l'humanité et lèse les pauvres d'une manière intolérable. Et il est bien à craindre que, si elle persiste, elle n'enfante un jour les désastres mortels dont elle préparer déjà les moyens.

Avertis des catastrophes que le genre humain a rendues possibles, mettons à profit le délai dont nous jouissons et qui nous est concédé d'en haut pour que, plus conscients de nos responsabilités personnelles, nous trouvions les méthodes qui nous permettront dérégler nos différents d'une manière plus digne de l'homme. La Providence divine requiert instamment de nous que nous nous libérions de l'antique servitude de la guerre. Où nous conduit la voie funeste sur laquelle nous nous sommes engagés si nous nous refusons à faire cet effort, nous l'ignorons.

82. Vers l'absolue proscription de la guerre. L'action internationale pour éviter la guerre

1. Il est donc clair que nous devons tendre à préparer de toutes nos forces ce moment où, de l'assentiment général des nations, toute guerre pourra être absolument interdite. Ce qui assurément, requiert l'institution d'une autorité publique universelle, reconnue par tous, qui jouisse d'une puissance efficace, susceptible d'assurer à tous la sécurité, le respect de la justice et la garantie des droits. Mais, avant que cette autorité souhaitable puisse se constituer, il faut que les instances internationales suprêmes d'aujourd'hui s'appliquent avec énergie à l'étude des moyens les plus capables de procurer la sécurité commune. Comme la paix doit naître de la confiance mutuelle entre peuples au lieu d'être imposée aux nations par la terreur des armes, tous doivent travailler à mettre enfin un terme à la course aux armements. Pour que la réduction des armements commence à devenir une réalité, elle ne doit certes pas se faire d'une manière unilatérale, mais à la même cadence, en vertu d'accords, et être assortie de garanties véritables et efficaces [167].

2. En attendant, il ne faut pas sous-estimer les efforts qui ont déjà été faits et qui continuent de l'être en vue d'écarter le danger de la guerre. Il faut plutôt soutenir la bonne volonté de ceux qui, très nombreux, accablés par les soucis considérables de leurs hautes charges, mais poussés par la conscience de leurs très lourdes responsabilités, s'efforcent d'éliminer la guerre dont ils ont horreur, tout en ne pouvant cependant pas faire abstraction de la complexité des choses telles qu'elles sont. D'autre part, il faut instamment prier Dieu de leur donner l'énergie d'entreprendre avec persévérance et de poursuivre avec force cette œuvre d'immense amour des hommes qu'est la construction courageuse de la paix. De nos jours, ceci exige très certainement d'eux qu'ils ouvrent leur intelligence et leur cœur au-delà des frontières de leur propre pays, qu'ils renoncent à l'égoïsme national et au désir de dominer les autres nations, et qu'ils entretiennent un profond respect envers toute l'humanité, qui s'avance avec tant de difficultés vers une plus grande unité.

3. En ce qui regarde les problèmes de la paix et du désarmement, il faut tenir compte des études approfondies, courageuses et inlassables déjà effectuées et des congrès internationaux qui ont traité de ce sujet, et les regarder comme un premier pas vers la solution de si graves questions ; à l'avenir, il faut les poursuivre de façon encore plus vigoureuse si l'on veut obtenir des résultats pratiques. Que l'on prenne garde cependant de ne point s'en remettre aux seuls efforts de quelques-uns, sans se soucier de son état d'esprit personnel. Car les chefs d'État, qui sont les répondants du bien commun de leur propre nation et en même temps les promoteurs du bien universel, sont très dépendants des opinions et des sentiments de la multitude. Il leur est inutile de chercher à faire la paix tant que les sentiments d'hostilité, de mépris et de défiance, tant que les haines raciales et les partis pris idéologiques divisent les hommes et les opposent. D'où l'urgence et l'extrême nécessité d'un renouveau dans la formation des mentalités et d'un changement de ton dans l'opinion publique. Que ceux qui se consacrent à une œuvre d'éducation, en particulier auprès des jeunes, ou qui forment l'opinion publique, considèrent comme leur plus grave devoir celui d'inculquer à tous les esprits de nouveaux sentiments générateurs de paix. Nous avons tous assurément à changer notre cœur et à ouvrir les yeux sur le monde, comme sur les tâches que nous pouvons entreprendre tous ensemble pour le progrès du genre humain.

4. Ne nous leurrons pas de fausses espérances. En effet, si, inimitiés et haines écartées, nous ne concluons pas des pactes solides et honnêtes assurant pour l'avenir une paix universelle, l'humanité, déjà en grand péril, risque d'en venir, malgré la possession d'une science admirable, à cette heure funeste où elle ne pourra plus connaître d'autre paix que la paix redoutable de la mort. Mais au moment même où l'Église du Christ, partageant les angoisses de ce temps, prononce de telles paroles, elle n'abandonne pas pour autant une très ferme espérance. Ce qu'elle veut, c'est encore et encore, à temps et à contretemps, présenter à notre époque le message qui lui vient des Apôtres : « Le voici maintenant le temps favorable » de la conversion des cœurs « le voici maintenant le jour du salut [168] ».

Section 2. La construction de la communauté internationale

83. Les causes de discorde et leurs remèdes

Pour bâtir la paix, la toute première condition est l'élimination des causes de discorde entre les hommes : elles nourrissent les guerres, à commencer par les injustices. Nombre de celles-ci proviennent d'excessives inégalités d'ordre économique, ainsi que du retard à y apporter les remèdes nécessaires. D'autres naissent de l'esprit de domination, du mépris des personnes et, si nous allons aux causes plus profondes, de l'envie, de la méfiance, de l'orgueil et des autres passions égoïstes. Comme l'homme ne peut supporter tant de désordres, il s'ensuit que le monde, même lorsqu'il ne connaît pas les atrocités de la guerre, n'en est pas moins continuellement agité par des rivalités et des actes de violence. En outre, comme ces maux se retrouvent dans les rapports entre les nations elles-mêmes, il est absolument indispensable que, pour les vaincre ou les prévenir, et pour réprimer le déchaînement des violences, les institutions internationales développent et affermissent leur coopération et leur coordination ; et que l'on provoque sans se lasser la création d'organismes promoteurs de paix.

84. La communauté des nations et les institutions internationales

1. Au moment où se développent les liens d'une étroite dépendance entre tous les citoyens et tous les peuples de la terre, une recherche adéquate et une réalisation plus efficace du bien commun universel exigent dès maintenant que la communauté des nations s'organise selon un ordre qui corresponde aux tâches actuelles – principalement en ce qui concerne ces nombreuses régions souffrant encore d'une disette intolérable.

2. Pour atteindre ces fins, les institutions de la communauté internationale doivent, chacune pour sa part, pourvoir aux divers besoins des hommes aussi bien dans le domaine de la vie sociale (alimentation, santé, éducation, travail s'y rapportent), que pour faire face à maintes circonstances particulières qui peuvent surgir ici où là : par exemple, la nécessité d'aider la croissance générale des nations en voie de développement, celle de subvenir aux misères des réfugiés dispersés dans le monde entier, celle encore de fournir assistance aux émigrants et à leurs familles.

3. Les institutions internationales déjà existantes, tant mondiales que régionales, ont certes bien mérité du genre humain. Elles apparaissent comme les premières esquisses des bases internationales de la communauté humaine tout entière pour résoudre les questions les plus importantes de notre époque : promouvoir le progrès en tout lieu de la terre et prévenir la guerre sous toutes ses formes. Dans tous ces domaines, l'Église se réjouit de l'esprit de fraternité véritable qui est en train de s'épanouir entre chrétiens et non-chrétiens et tend à intensifier sans cesse leurs efforts en vue de soulager l'immense misère.

85. La coopération internationale dans le domaine économique

1. La solidarité actuelle du genre humain impose aussi l'établissement d'une coopération internationale plus poussée dans le domaine économique. En effet, bien que presque tous les peuples aient acquis leur indépendance politique, il s'en faut de beaucoup qu'ils soient déjà libérés d'excessives inégalités et de toute forme de dépendance abusive, et à l'abri de tout danger de graves difficultés intérieures.

2. La croissance d'un pays dépend de ses ressources en hommes et en argent. L'éducation et la formation professionnelle doivent préparer les citoyens de chaque nation à faire face aux diverses tâches de la vie économique et sociale. Ceci demande l'aide d'experts étrangers ; ceux qui l'apportent ne doivent pas se conduire en maîtres, mais en assistants et en collaborateurs. Quant à l'aide matérielle aux nations en voie de développement, on ne pourra la fournir sans de profondes modifications dans les coutumes actuelles du commerce mondial. D'autres ressources doivent en outre leur venir des nations évoluées, sous formes de dons, de prêts ou d'investissements financiers ; ces services doivent être rendus généreusement et sans cupidité d'un côté, reçus en toute honnêteté de l'autre.

3. Pour édifier un véritable ordre économique mondial, il faut en finir avec l'appétit de bénéfices excessifs, avec les ambitions nationales et les volontés de domination politique, avec les calculs des stratégies militaristes ainsi qu'avec les manœuvres dont le but est de propager ou d'imposer une idéologie. Une grande diversité des systèmes économiques et sociaux se présentent : il est à souhaiter que les hommes compétents puissent y trouver des bases communes pour un sain commerce mondial, ce qui sera bien facilité si chacun renonce à ses propres préjugés et se prête sans retard à un dialogue sincère.

86. Quelques règles opportunes

1. En vue de cette coopération, les règles suivantes paraissent opportunes :

2. a) Les nations en voie de développement auront très à cœur d'assigner pour fin au progrès le plein épanouissement humain de leurs propres citoyens, et cela d'une manière explicite et non équivoque. Elles se souviendront que le progrès prend sa source et son dynamisme avant tout dans le travail et le savoir-faire des pays eux-mêmes ; car il doit s'appuyer non pas sur les seuls secours étrangers, mais en tout premier lieu sur la pleine mise en œuvre des ressources de ces pays ainsi que sur leur culture et leurs traditions propres. En cette matière, ceux qui exercent la plus grande influence sur les autres doivent donner l'exemple.

3. b) Les nations développées ont le très pressant devoir d'aider les nations en voie de développement à accomplir ces tâches. Qu'elles procèdent donc aux révisions internes, spirituelles et matérielles, requises pour l'établissement de cette coopération universelle.

4. Ainsi, dans les négociations avec les nations plus faibles et plus pauvres, elles devront scrupuleusement tenir compte du bien de celles-ci ; en effet, les revenus qu'elles tirent de la vente de leurs produits sont nécessaires à leur propre subsistance.

5. c) C'est le rôle de la communauté internationale de coordonner et de stimuler le développement, en veillant cependant à distribuer les ressources prévues avec le maximum d'efficacité et d'équité. En tenant compte, assurément, du principe de subsidiarité, il lui revient aussi d'ordonner les rapports économiques mondiaux pour qu'ils s'effectuent selon les normes de la justice.

6. Que l'on fonde des institutions capables de promouvoir et de régler le commerce international – en particulier avec les nations moins développées – en vue de compenser les inconvénients qui découlent d'une excessive inégalité de puissance entre les nations. Une telle normalisation, accompagnée d'une aide technique, culturelle et financière, doit mettre à la disposition des nations en voie de développement les moyens nécessaires pour poursuivre l'essor harmonieux de leur économie.

7. d) Dans bien des cas il est urgent de procéder à une refonte des structures économiques et sociales. Mais il faut se garder des solutions techniques insuffisamment mûries, tout particulièrement de celles qui, tout en offrant à l'homme des avantages matériels, s'opposent à son caractère spirituel et à son épanouissement. Car « l'homme ne vit pas seulement

de pain, mais aussi de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Mt* 4, 4). Et tout élément de la famille humaine porte, en lui-même et dans ses meilleures traditions, quelque élément de ce trésor spirituel que Dieu a confié à l'humanité, même si beaucoup en ignorent l'origine.

87. La coopération internationale et la croissance démographique

1. La coopération internationale devient tout à fait indispensable lorsqu'il s'agit des peuples qui, assez souvent aujourd'hui, en plus de tant d'autres difficultés, souffrent particulièrement de celles qui proviennent de la croissance rapide de la population. Il est urgent de rechercher comment, grâce à la collaboration entière et assidue de tous, surtout des nations riches, on peut préparer ce qui est nécessaire à la subsistance et à l'instruction convenable des hommes, et en faire bénéficier l'ensemble de la communauté humaine. Bon nombre de peuples pourraient sérieusement améliorer leur niveau de vie si, instruits comme il convient, ils passaient de méthodes archaïques d'exploitation agricole à des techniques modernes et les appliquaient avec la prudence nécessaire à leur situation, tout en instaurant aussi un meilleur ordre social et en procédant à un partage plus équitable de la propriété terrienne.

2. En ce qui concerne les problèmes de la population dans chaque nation, les gouvernements, dans les limites de leurs compétences propres, ont assurément des droits et des devoirs : par exemple pour tout ce qui regarde la législation sociale et familiale, l'exode des populations rurales vers les villes, l'information relative à la situation et aux besoins du pays. Comme aujourd'hui les esprits se préoccupent si fort de ce problème, il faut aussi souhaiter que des catholiques compétents en toutes ces matières, dans les universités en particulier, poursuivent assidûment les études entreprises et leur donnent encore plus d'ampleur.

3. Puisque beaucoup affirment que l'accroissement démographique mondial, en tout cas celui de certaines nations, doit être freiné d'une manière radicale par tous les moyens et par n'importe quelle mesure de l'autorité publique, le Concile exhorte tous les hommes à se garder de solutions, préconisées en public ou en privé, et parfois imposées, qui sont en contradiction avec la loi morale. Car en vertu du droit inaliénable de l'homme au mariage et à la procréation, la décision relative au nombre d'enfants à mettre au monde dépend du jugement droit des parents et ne peut en aucune façon être laissée à la discrétion de l'autorité publique. Mais, comme le jugement des parents suppose une conscience bien formée, il est très important de permettre à tous d'accéder à un niveau de responsabilité conforme à la morale et vraiment humain qui, sans négliger l'ensemble des circonstances, tienne compte de la loi divine. Cela suppose, un peu partout, une amélioration des moyens pédagogiques et des conditions sociales et, en tout premier lieu, la possibilité d'une formation religieuse ou, à tout le moins, d'une éducation morale sans faille. Il faut, en outre, que les populations soient judicieusement informées des progrès scientifiques réalisés dans la recherche de méthodes qui peuvent aider les époux en matière de régulation des naissances, lorsque la valeur de ces méthodes est bien établie et leur accord avec la morale chose certaine.

88. Le rôle des chrétiens dans l'entraide internationale

1. Les chrétiens collaboreront de bon gré et de grand cœur à la construction de l'ordre international qui doit se faire dans un respect sincère des libertés légitimes et dans l'amicale fraternité de tous. Ils le feront d'autant plus volontiers que la plus grande partie du globe souffre encore d'une telle misère que le Christ lui-même, dans la personne des pauvres, réclame comme à haute voix la charité de ses disciples. Qu'on évite donc ce scandale : alors que certaines nations, dont assez souvent la majeure partie des habitants se parent du nom de chrétiens, jouissent d'une grande abondance de biens, d'autres sont privées du nécessaire et sont tourmentées par la faim, la maladie et toutes sortes de misères. L'Esprit de pauvreté et de charité est, en effet, la gloire et le signe de l'Église du Christ.

2. Il faut donc louer et encourager ces chrétiens, les jeunes en particulier, qui s'offrent spontanément à secourir d'autres hommes et d'autres peuples. Bien plus, il appartient à tout le Peuple de Dieu, entraîné par la parole et l'exemple des évêques, de soulager, dans la mesure de ses moyens, les misères de ce temps ; et cela, comme c'était l'antique usage de l'Église, en prenant non seulement sur ce qui est superflu, mais aussi sur ce qui est nécessaire.

3. Sans être organisée d'une manière rigide et uniforme, la manière de collecter et de distribuer les secours doit être cependant bien conduite dans les diocèses, dans les nations et au plan mondial. Partout où la chose semble opportune, on conjuguera l'action des catholiques avec celle des autres frères chrétiens. En effet, l'esprit de charité, loin d'empêcher un exercice prévoyant et ordonné de l'action sociale et de l'action caritative, l'exige plutôt. C'est pourquoi il est nécessaire que ceux qui veulent s'engager au service des nations en voie de développement reçoivent une formation adéquate, et dans des instituts spécialisés.

89. Présence active de l'Église dans la communauté internationale

1. Lorsque l'Église, en vertu de sa mission divine, prêche l'Évangile à tous les hommes et leur dispense les trésors de la grâce, c'est partout qu'elle contribue à affermir la paix et à établir entre les hommes et les peuples le fondement solide d'une communauté fraternelle : à savoir la connaissance de la loi divine et naturelle. Pour encourager et stimuler la coopération entre tous, il est donc tout à fait nécessaire que l'Église soit présente dans la communauté des nations ; et cela tant par ses organes officiels que par l'entière et loyale collaboration de tous les chrétiens – collaboration inspirée par le seul désir d'être utile à tous.

2. Ce résultat sera plus sûrement atteint si, déjà dans leur propre milieu, les fidèles eux-mêmes, conscients de leur responsabilité humaine et chrétienne, travaillent à susciter le désir d'une généreuse coopération avec la communauté internationale. À cet égard, tant dans l'éducation religieuse que dans l'éducation civique, on sera particulièrement attentif à la formation des jeunes.

90. Rôle des chrétiens dans les institutions internationales

1. Pour les chrétiens, une excellente forme d'activité internationale est assurément le concours qu'ils apportent, individuellement ou en groupe, aux institutions qui visent à étendre la collaboration internationale, que ces institutions existent ou qu'elles soient à créer. Les diverses associations catholiques internationales peuvent, en outre, rendre de multiples services pour l'édification d'une communauté mondiale pacifique et fraternelle. Il faut les consolider, en les dotant d'un personnel plus nombreux et bien formé, en augmentant les moyens matériels dont elles ont besoin, et en coordonnant harmonieusement leurs forces. De nos jours, en effet, l'efficacité de l'action et les nécessités du dialogue réclament des initiatives collectives. De plus, de telles associations contribuent largement à accroître le sens de l'universel, qui convient sans nul doute aux catholiques, et à donner naissance à la conscience d'une solidarité et d'une responsabilité vraiment mondiales.

2. Enfin, il faut souhaiter que les catholiques, pour bien remplir leur rôle dans la communauté internationale, recherchent une collaboration active et positive, soit avec leurs frères séparés qui, unis à eux, professent l'amour évangélique, soit avec tous les hommes en quête d'une paix véritable.

3. Considérant l'immense misère qui accable, aujourd'hui encore, la majeure partie du genre humain, pour favoriser partout la justice et en même temps pour allumer en tout lieu l'amour du Christ à l'endroit des pauvres, le Concile, pour sa part, estime très souhaitable la création d'un organisme de l'Église universelle, chargé d'inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations.

CONCLUSION

91. Rôle de chaque fidèle et des Eglises particulières

1. Tirées des trésors de la doctrine de l'Église, les propositions que ce saint Synode vient de formuler ont pour but d'aider tous les hommes de notre temps, qu'ils croient en Dieu ou qu'ils ne le reconnaissent pas explicitement, à percevoir avec une plus grande clarté la plénitude de leur vocation, à rendre le monde plus conforme à l'éminente dignité de l'homme, à rechercher une fraternité universelle, appuyée sur des fondements plus profonds, et, sous l'impulsion de l'amour, à répondre généreusement et d'un commun effort aux appels les plus pressants de notre époque.

2. Certes, face à la variété extrême des situations et des civilisations, en de très nombreux points, et à dessein, cet exposé ne revêt qu'un caractère général. Bien plus, comme il s'agit assez souvent de questions sujettes à une incessante évolution, l'enseignement présenté ici – qui est en fait l'enseignement déjà reçu dans l'Église – devra encore être poursuivi et amplifié. Mais, nous en avons l'espoir, bien des choses que nous avons énoncées, en nous appuyant sur la Parole de Dieu et sur l'esprit de l'Évangile, pourront apporter à tous une aide valable ; surtout lorsque les fidèles, sous la conduite de leurs pasteurs, auront réalisé l'effort d'adaptation requis par la diversité des nations et des mentalités.

92. Le dialogue entre tous les hommes

1. En vertu de la mission qui est la sienne, d'éclairer l'univers entier par le message évangélique et de réunir en un seul Esprit tous les hommes, à quelque nation, race, ou culture qu'ils appartiennent, l'Église apparaît comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce.

2. Cela exige en premier lieu qu'au sein même de l'Église nous fassions progresser l'estime, le respect et la concorde mutuels, dans la reconnaissance de toutes les diversités légitimes, et en vue d'établir un dialogue sans cesse plus fécond entre tous ceux qui constituent l'unique Peuple de Dieu, qu'il s'agisse des pasteurs ou des autres chrétiens. Ce qui unit en

effet les fidèles est plus fort que tout ce qui les divise : unité dans le nécessaire, liberté dans le doute, en toutes choses la charité [169].

3. En même temps, notre pensée embrasse nos frères et leurs communautés, qui ne vivent pas encore en totale communion avec nous, mais auxquels nous sommes cependant unis par la confession du Père, du Fils et de l'Esprit Saint et par le lien de la charité. Nous nous souvenons aussi que l'unité des chrétiens est aujourd'hui attendue et désirée, même par un grand nombre de ceux qui ne croient pas au Christ. Plus en effet cette unité grandira dans la vérité et dans l'amour, sous l'action puissante de l'Esprit Saint, et plus elle deviendra un présage d'unité et de paix pour le monde entier. Unissons donc nos énergies et, sous des formes toujours mieux adaptées à la poursuite actuelle et effective de ce but, dans une fidélité sans cesse accrue à l'Évangile, collaborons avec empressement et fraternellement au service de la famille humaine, appelée à devenir dans le Christ Jésus la famille des enfants de Dieu.

4. Nous tournons donc aussi notre pensée vers tous ceux qui reconnaissent Dieu et dont les traditions recèlent de précieux éléments religieux et humains, en souhaitant qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur. 5. En ce qui nous concerne, le désir d'un tel dialogue, conduit par le seul amour de la vérité et aussi avec la prudence requise, n'exclut personne : ni ceux qui honorent de hautes valeurs humaines, sans en reconnaître encore l'auteur, ni ceux qui s'opposent à l'Église et la persécutent de différentes façons. Puisque Dieu le Père est le principe et la fin de tous les hommes, nous sommes tous appelés à être frères. Et puisque nous sommes destinés à une seule et même vocation divine, nous pouvons aussi et nous devons coopérer, sans violence et sans arrière-pensée, à la construction du monde dans une paix véritable.

93. Un monde à construire et à conduire à sa fin

1. Se souvenant de la parole du Seigneur : « En ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres » (*Jn* 13, 35) , les chrétiens ne peuvent pas former de souhait plus vif que celui de rendre service aux hommes de leur temps, avec une générosité toujours plus grande et plus efficace. Aussi, dociles à l'Évangile et bénéficiant de sa force, unis à tous ceux qui aiment et pratiquent la justice, ils ont à accomplir sur cette terre une tâche immense, dont ils devront rendre compte à celui qui jugera tous les hommes au dernier jour. Ce ne sont pas ceux qui disent « Seigneur, Seigneur! » qui entreront dans le Royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté du Père [170] et qui, courageusement, agissent. Car la volonté du Père est qu'en tout homme nous reconnaissions le Christ notre frère et que nous nous aimions chacun pour de bon, en action et en parole, rendant ainsi témoignage à la vérité. Elle est aussi que nous partagions avec les autres le mystère d'amour du Père céleste. C'est de cette manière que les hommes répandus sur toute la terre seront provoqués à une ferme espérance, don de l'Esprit, afin d'être finalement admis dans la paix et le bonheur suprêmes, dans la patrie qui resplendit de la gloire du Seigneur.

2. « À celui qui, par la puissance qui agit en nous, est capable de tout faire, bien au-delà de ce que nous demandons et concevons, à lui la gloire dans l'Église et dans le Christ Jésus, pour tous les âges et tous les siècles. Amen » (*Ep* 3, 20-21) .

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 7 décembre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Ego PAULUS Catholicae Ecclesiae Episcopus

† Ego EUGENIUS Episcopus Ostiensis ac Portuensis et S. Rufinae Cardinalis TISSERANT, Sacri Collegii Decanus.

† Ego IOSEPHUS Episcopus Albanensis Cardinalis PIZZARDO.

† Ego BENEDICTUS Episcopus Praenestinus Cardinalis ALOISI MASELLA.

† Ego FERDINANDUS Episcopus tit. Veliternus Cardinalis CENTO.

† Ego HAMLETUS IOANNES Episcopus tit. Tusculanus Cardinalis CICOGNANI.

† Ego IOSEPHUS Episcopus tit. Sabinensis et Mandelensis Cardinalis FERRETTO.

† Ego IGNATIUS GABRIEL Cardinalis TAPPOUNI, Patriarcha Antiochenus Syrorum.

† Ego MAXIMUS IV Cardinalis SAIGH, Patriarcha Antiochenus Melkitarum.

† Ego PAULUS PETRUS Cardinalis MEOUCHI, Patriarcha Antiochenus Maronitarum.

† Ego STEPHANUS I Cardinalis SIDAROUSS, Patriarcha Alexandrinus Coptorum.

† Ego EMMANUEL TIT. Ss. Marcellini et Petri Presbyter Cardinalis GONÇALVES CEREJEIRA, Patriarcha Lisbonensis.

† Ego ACHILLES titulo S. Sixti Presbyter Cardinalis LIÉNART, Episcopus Insulensis.

Ego IACOBUS ALOISIUS titulo S. Laurentii in Damaso Presbyter Cardinalis COPELLO, S. R. E. Cancellarius.

Ego GREGORIUS PETRUS titulo S. Bartholomaei in Insula Presbyter Cardinalis AGAGIANIAN.

† Ego VALERIANUS titulo S. Mariae in Via Lata Presbyter Cardinalis GRACIAS, Archiepiscopus Bombayensis.

† Ego IOANNES titulo S. Marci Presbyter Cardinalis URBANI, Patriarcha Venetiarum.

Ego PAULUS titulo S. Mariae in Vallicella Presbyter Cardinalis GIOBBE, S. R. E. Datarius.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Honuphrii in Ianiculo Presbyter Cardinalis GARIBI Y RIVERA, Archiepiscopus Guadalajarensis.

Ego CAROLUS titulo S. Agnetis extra moenia Presbyter Cardinalis CONFALONIERI.

† Ego PAULUS titulo Ss. Quirici et Iulittae Presbyter Cardinalis RICHAUD, Archiepiscopus Burdigalensis.

† Ego IOSEPHUS M. titulo Ss. Viti, Modesti et Crescentiae Presbyter Cardinalis BUENO Y MONREAL, Archiepiscopus Hispalensis.

† Ego FRANCISCUS titulo S. Eusebii Presbyter Cardinalis KÖNIG, Archiepiscopus Vindobonensis.

† Ego IULIUS titulo S. Mariae Scalaris Presbyter Cardinalis DÖPFNER, Archiepiscopus Monacensis et Frisingensis.

Ego PAULUS titulo S. Andreae Apostoli de Hortis Presbyter Cardinalis MARELLA.

Ego GUSTAVUS titulo S. Hieronymi Illyricorum Presbyter Cardinalis TESTA.

Ego ALOISIUS titulo S. Andreae de Valle Presbyter Cardinalis TRAGLIA.

† Ego PETRUS TATSUO titulo S. Antonii Patavini de Urbe Presbyter Cardinalis DOI, Archiepiscopus Tokiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis Baptistae Florentinorum Presbyter Cardinalis LEFEBVRE, Archiepiscopus Bituricensis.

† Ego BERNARDUS titulo S. Ioachimi Presbyter Cardinalis ALFRINK, Archiepiscopus Ultraiectensis.

† Ego RUFINUS I. titulo S. Mariae ad Montes Presbyter Cardinalis SANTOS, Archiepiscopus Manilensis.

† Ego LAUREANUS titulo S. Francisci Assisiensis ad Ripam Maiorem Presbyter Cardinalis RUGAMBWA, Episcopus Bukobaënsis.

† Ego IOSEPHUS titulo Ssmi Redemptoris et S. Alfonsi in Exquiliis Presbyter Cardinalis RITTER, Archiepiscopus S. Ludovici.

† Ego IOANNES titulo S. Silvestri in Capite Presbyter Cardinalis HEENAN, Archiepiscopus Vestmonasteriensis, Primas Angliae.

† Ego IOANNES titulo Ssmae Trinitatis in Monte Pincio Presbyter Cardinalis VILLOT, Archiepiscopus Lugdunensis et Viennensis, Primas Galliae.

† Ego PAULUS titulo S. Camilli de Lellis ad Hortos Sallustianos Presbyter Cardinalis ZOUNGRANA, Archiepiscopus Uagaduguensis.

† Ego HENRICUS titulo S. Agathae in Urbe Presbyter Cardinalis DANTE.

Ego CAESAR titulo D.nae N.ae a Sacro Corde in Circo Agonali Presbyter Cardinalis ZERBA.

† Ego AGNELLUS titulo Praecelsae Dei Matris Presbyter Cardinalis ROSSI, Archiepiscopus S. Pauli in Brasilia.

† Ego IOANNES titulo S. Martini in Montibus Presbyter Cardinalis COLOMBO, Archiepiscopus Mediolanensis.

† Ego GUILLELMUS titulo S. Patricii ad Villam Ludovisi Presbyter Cardinalis CONWAY, Archiepiscopus Armachanus, totius Hiberniae Primas.

† Ego ANGELUS titulo Sacri Cordis Beatae Mariae Virginis ad forum Euclidis Presbyter Cardinalis HERRERA, Episcopus Malacitanus.

Ego ALAPHRIDUS S. Mariae in Domnica Protodiaconus Cardinalis OTTAVIANI.

Ego ALBERTUS S. Pudentianae Diaconus Cardinalis DI JORIO.

Ego FRANCISCUS S. Mariae in Cosmedin Diaconus Cardinalis ROBERTI.

Ego ARCADIUS SS. Blasii et Caroli ad Catinarios Diaconus Cardinalis LARRAONA.

Ego FRANCISCUS SS. Cosmae et Damiani Diaconus Cardinalis MORANO.

Ego GUILLELMUS THEODORUS S. Theodori in Palatio Cardinalis HEARD.

Ego AUGUSTINUS S. Sabae Diaconus Cardinalis BEA.

Ego ANTONIUS S. Eugenii Diaconus Cardinalis BACCI.

Ego FRATER MICHAEL S. Pauli in Arenula Diaconus Cardinalis BROWNE.

Ego FRIDERICUS S. Ioannis Bosco in via Tusculana Diaconus Cardinalis Callori DI VIGNALE

---

[1] La Constitution pastorale « L'Église dans le monde de ce temps », si elle comprend deux parties, constitue cependant un tout. On l'appelle Constitution « pastorale » parce que, s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle entend exprimer les rapports de l'Église et du monde, de l'Église et des hommes d'aujourd'hui. Aussi l'intention pastorale n'est pas absente de la première partie, ni l'intention doctrinale de la seconde. Dans la première partie, l'Église expose sa doctrine sur l'homme, sur le monde dans lequel l'homme est placé et sur sa manière d'être par rapport à eux. Dans la seconde, elle envisage plus précisément certains aspects de la vie et de la société contemporaines et en particulier les questions et les problèmes qui paraissent, à cet égard, revêtir aujourd'hui une spéciale urgence. Il s'ensuit que, dans cette dernière partie, les sujets traités, régis par des principes doctrinaux, ne comprennent pas seulement des éléments permanents, mais aussi des éléments contingents. On doit donc interpréter cette Constitution d'après les normes générales de l'interprétation théologique, en tenant bien compte, surtout dans la seconde partie, des circonstances mouvantes qui, par nature, sont inséparables des thèmes développés.

[2] Cf. *Jn* 3, 17 ; 18, 37 ; *Mt* 20, 28 ; *Mc* 10, 45.

[3] Cf. *Rm* 7, 14s.

[4] Cf. *2 Co* 5, 15. 3.

[5] Cf. *Ac* 4, 12. 4.

[6] Cf. *He* 13, 8. 5.

[7] Cf. *Col* 1, 15

[8] Cf. *Gn* 1, 26 ; *Sg* 2, 23.

[9] Cf. *Si* 17, 3-10.

[10] Cf. *Rm* 1, 21-25.

[11] Cf. *Jn* 8, 34.

[12] Cf. *Dn* 3, 57-90.

[13] Cf. *1 Co* 6, 13-20.

[14] Cf. *1 R* 16, 7 ; *Jr* 17, 10.

[15] Cf. *Si* 17, 7-8.

[16] Cf. *Rm* 2, 14-16.

[17] Cf. Pie XII, Message radioph. *De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, 23 mars 1952 : *AAS* 44, p. 271.

[18] Cf. *Mt* 22, 37-40 ; *Ga* 5, 14.

[19] Cf. *Si* 15, 14.

[20] Cf. *2 Co* 5, 10.

[21] Cf. *Sg* 1, 13 ; 2, 23-24 ; *Rm* 5, 21 ; 6, 23 ; *Jc* 1, 15.

[22] Cf. *1 Co* 15, 56-57.

[23] Cf. Pie XI, Encycl. *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937 : *AAS* 29 (1937), p. 65-106. – Pie XII, Encycl. *Ad Apostolorum Principis*, 29 juin 1958 : *AAS* 50 (1958), p. 601-614. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra*, 15 mai 1961 : *AAS* 53 (1961), p. 451-453. – Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1954 : *AAS* 56 (1964), p. 651- 653.

[24] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

[25] Cf. *Ph* 1, 27.

[26] Saint Augustin, *Confessions* I, 1 : *PL* 32, 661.

[27] Cf. *Rm* 5, 14. Cf. Tertullien, *De carnis resurr.* 6 : « Tout ce que le limon [dont est formé Adam] exprimait, présageait l'homme qui devait venir, le Christ » ; *PL* 2, 802 (848) ; csel, 47, p. 33, 1. 12-13.

[28] Cf. *2 Co* 4, 4.

[29] Cf. Conc. de Constantinople II, can. 7 : « Sans que le Verbe soit transformé dans la nature de la chair, ni que la chair soit passée dans la nature du Verbe. » – Cf. aussi Conc. de Constantinople III : « Car de même que sa chair toute sainte, immaculée et animée, n'a pas été supprimée par la divinisation, mais qu'elle est demeurée dans son état et dans sa manière d'être. » – Cf. Conc. de Chalcédoine : « nous devons reconnaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation » : Denz. 148 (302).

[30] Cf. Conc. de Constantinople III : « De même sa volonté humaine divinisée n'a pas été supprimée » : Denz. 291 (556).

[31] Cf. *He* 4, 15.

[32] Cf. *2 Co* 5, 18-19 ; *Col* 1, 20-22.

[33] Cf. *1 P* 2, 21 ; *Mt* 16, 24 ; *Lc* 14, 27.

[34] Cf. *Rm* 8, 29 ; *Col* 1, 18.

[35] Cf. *Rm* 8, 1-11.

[36] Cf. *Co* 4, 14.

[37] Cf. *Ph* 3, 10 ; *Rm* 8, 17.

[38] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16.

[39] Cf. *Rm* 8, 32.

[40] Cf. Liturgie pascale byzantine.

[41] Cf. *Rm* 8, 15 et *Ga* 4, 6 ; cf. aussi *Jn* 1, 12 et *1 Jn* 3, 1-2.

[42] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra*, 15 mai 1961 : *AAS* 53 (1961), p. 401-464 ; et Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 257-304. – Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 609-659.

[43] Cf. *Lc* 17, 33.

[44] Cf. Saint Thomas, *1 Ethic., lect.* 1.

[45] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 418. – Cf. aussi Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931 : *AAS* 23 (1931), p. 222s.

[46] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 417.

[47] Cf. *Mc* 2, 27.

[48] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 266.

[49] Cf. *Jc* 2, 15-16.

[50] Cf. *Lc* 16, 19-31.

[51] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 299 et 300.

[52] Cf. *Lc* 6, 37-38 ; *Mt* 7, 1-2 ; *Rm* 2, 1-11 ; 14, 10-12.

[53] Cf. *Mt* 5, 43-47.

[54] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 9.

[55] Cf. *Ex* 24, 1-8.

[56] Cf. *Gn* 1, 26-27 ; 9, 2-3 ; *Sg* 9, 2-3.

[57] Cf. *Ps* 8, 7 et 10.

[58] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 297.

[59] Cf. *Nuntius ad universos homines a Patribus missus ineunte Concilio Vaticano II*, octobre 1962 : *AAS* 54 (1962), p. 823.

[60] Cf. Paul VI, *Alloc. au Corps diplomatique*, 7 janvier 1965 : *AAS* 57 (1965), p. 232.

[61] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. III : Denz. 1785-1786 (3004-3005).

[62] Cf. Pie Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 vol., Vatican, 1964.

[63] Cf. *Mt* 24, 13 ; 13, 24-30.36-43.

[64] Cf. *2 Co* 6, 10.

[65] Cf. *Jn* 1, 3 et 14.

[66] Cf. *Ep* 1, 10.

[67] Cf. *Jn* 3, 16 ; *Rm* 5, 8-10.

[68] Cf. *Ac* 2, 36 ; *Mt* 28, 18.

[69] Cf. *Rm* 15, 16.

[70] Cf. *Ac* 1, 7.

[71] Cf. *1 Co* 7, 31. – Saint Irénée, *Adv. Haer.* V, 36, 1 : *PG* 7, 1222.

[72] Cf. *2 Co* 5, 2 ; *2 P* 3, 13.

[73] Cf. *1 Co* 2, 9 ; *Ap* 21, 4-5.

[74] Cf. *1 Co* 15, 42.53.

[75] Cf. *1 Co* 13, 8 ; 3, 14.

[76] Cf. *Rm* 8, 19-21.

[77] Cf. *Lc* 9, 25.

[78] Cf. Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 207.

[79] Préface pour la fête du Christ Roi.

[80] Cf. Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, III : *AAS* 56 (1964), p. 637-659.

[81] Cf. Tt 3, 4 : *Philanthropia*.

[82] Cf. *Ep* 1, 3.5-6. 13-14.23.

[83] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

[84] *Ibid.*, n. 9 ; cf. n. 8.

[85] *Ibid.*, n. 8.

[86] *Ibid.*, n. 38, et note 9.

[87] Cf. *Rm* 8, 14-17.

[88] Cf. *Mt* 22, 39.

[89] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 9.

[90] Cf. Pie XII, *Alloc. ad cultores historiae et artis*, 9 mars 1956 : *AAS* 48 (1956), p. 212 : « Son divin fondateur, Jésus Christ, ne lui a donné aucun mandat ni fixé aucune fin d'ordre culturel. Le but que le Christ lui assigne est strictement religieux (...). L'Église doit conduire les hommes à Dieu, afin qu'ils se livrent à lui sans réserve (...). L'Église ne peut jamais perdre de vue ce but strictement religieux, surnaturel. Le sens de toutes ses activités, jusqu'au dernier canon de son Code, ne peut être que d'y concourir directement ou indirectement. »

[91] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 1.

[92] Cf. *He* 13, 14.

[93] Cf. *2 Th* 3, 6-13 ; *Ep* 4, 28.

[94] Cf. *Is* 58, 1-12.

[95] Cf. *Mt* 23, 3-33 ; *Mc* 7, 10-13.

[96] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra*, IV : *AAS* 53 (1961), p. 456-457 ; cf. I : *AAS*, l. c., p. 407, 410-411.

[97] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[98] *Ibid*., n. 28.

[99] Cf. Saint Ambroise, *De virginitate*, VIII, 48 : PL 16, 278.

[100] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 15.

[101] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 13.

[102] Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 110 : PG 6, 729 ; éd. Otto, 1897, p. 391-393 : « ... au contraire, plus nous sommes persécutés, plus s'accroît le nombre de ceux que le nom du Christ amène à la foi et à la religion». – Cf. Tertullien, *Apologeticus*, chap. L, 13 : « Nous devenons même plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez (= persécutez) : c'est une semence que le sang des chrétiens! » – Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 9.

[103] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

[104] Cf. Paul VI, Alloc. 3 février 1965.

[105] Cf. Saint Augustin, *De bono coniug.* : *PL* 40, 375-376 et 394. – Saint Thomas, *Somme théologique*, suppl. q. 49, a. 3 à 1. – *Decretum pro Armenis* : Denz. 702 (1327). – Pie XI, Encycl., *Casti Connubii* : *AAS* 22 (1930), p. 543-555 ; Denz. 2227-2238 (3703-3714).

[106] Cf. Pie XI, Encycl. *Casti Connubii* : *AAS* 22 (1930), p. 546-547 ; Denz. 2231 (3706).

[107] Cf. *Os* 2 ; *Jr* 3, 6-13 ; *Ez* 16 et 23 ; *Is* 54.

[108] Cf. *Mt* 9, 15 ; *Mc* 2, 19-20 ; *Lc* 5, 34-35 ; *Jn* 3, 29 ; *2 Co* 11, 2 ; *Ep* 5, 27 ; *Ap* 19, 7-8 ; 21, 2.9.

[109] Cf. *Ep* 5, 25.

[110] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* n. 11, 35, 41.

[111] Cf. Pie XI, Encycl. *Casti Connubii* : *AAS* 22 (1930), p. 583.

[112] Cf. *1 Tm* 5, 3.

[113] Cf. *Ep* 5, 32.

[114] Cf. *Gn* 2, 22-24 : *Pr* 5, 18-20 ; 31, 10-31 ; *To* 8, 4-8 ; *Ct* 1, 1-3 ; 2, 16 ; 7, 8-11 ; *1 Co* 7, 3-6 ; *Ep* 5, 25-33.

[115] Cf. Pie XI, Encycl. *Casti Connubii* : *AAS* 22 (1930), p. 547-548 ; Denz 2232 (3707).

[116] Cf. *1 Co* 7, 5.

[117] Cf. Pie XII, Alloc. *Tra le visite*, 20 janvier 1958 : *AAS* 50 (1958), p. 91.

[118] Cf. Pie XI, Encycl. *Casti Connubii* : *AAS* 22 (1930), p. 559-561 ; Denz. 2239-2241 (3716-3718). – Pie XII, *Alloc. Conventui Unionis Italicae inter Obstetrices*, 29 octobre 1951 : *AAS* 43 (1951), p. 835-854. – Paul VI, *Alloc. ad Em.mos Patres Purpuratos*, 23 juin 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 581-589. Par ordre du Souverain Pontife, certaines questions qui supposent d'autres recherches plus approfondies ont été confiées à une Commission pour les problèmes de la population, de la famille et de la natalité pour que, son rôle achevé, le Pape puisse se prononcer. L'enseignement du Magistère demeurant ainsi ce qu'il est, le Concile n'entend pas proposer immédiatement de solutions concrètes.

[119] Cf. *Ep* 5, 16 ; *Col* 4, 5.

[120] Cf. *Sacramentarium Gregorianum* : *PL* 78, 262.

[121] Cf. *Rm* 5, 15 et 18 ; 6, 5-11 ; *Ga* 2, 20.

[122] Cf. *Ep* 5, 25-27.

[123] Cf. Exposé préliminaire de la présente Constitution, n. 4-10.

[124] Cf. *Col* 3, 1-2.

[125] Cf. *Gn* 1, 28.

[126] Cf. *Pr* 8, 30-31.

[127] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer. III*, 11, 8 : Sagnard, *Sources chr.*, p. 200 ; cf. *ibid*., 16, 6 : p. 290-292 ; 21, 10- 22 : p. 370-372 ; 22, 3 : p. 378, etc.

[128] Cf. *Ep* 1, 10.

[129] Cf. Paroles de Pie XI au père M.-D. Roland-Gosselin : *Semaines sociales de France*, Versailles, 1936, p. 461-462.

[130] Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.* chap. IV : Denz. 1795, 1799 (3015, 3019).– Cf. Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 190.

[131] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 260.

[132] Cf. Jean XXIII, Encycl. *: AAS 55 (1963), p. 283. – Pie XII, Message radioph. du 24 décembre 1941 : AAS 34 (1942), p. 16-17.*

[133] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 260.

[134] Cf. Jean XXIII, discours du 11 octobre 1962 (discours tenu à l'ouverture du Concile) : *AAS* 54 (1962), p. 792.

[135] Cf. Const. de *Sacrosanctum concilium* n. 123. – Paul VI, *discours aux artistes romains 7 mai 1964* : *AAS* 56 (1964), p. 439-442.

[136] Cf. Conc. Vat. II, Décrets *De institutione sacerdotali* et *De educatione christiana*.

[137] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37.

[138] Cf. Pie XII, *message du 23 mars 1952* : *AAS* 44 (1952), p. 273. – Jean XXIII, *Alloc. à A.C.L.I.*, 1er mai 1959 : *AAS* 51 (1959), p. 358.

[139] Cf. Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 190s. – Pie XII, *message du 23 mars 1952* : *AAS* 44 (1952), p. 276 s. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 450. – Conc. Vat. II, décret *De Instrumentis communicationis socialis*, n. 6.

[140] Cf. *Mt* 16, 26 ; *Lc* 16, 1-31 ; *Col* 3, 17.

[141] Cf. Léon XIII, Encycl. *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888 : *AAS* 20 (1887-1888), p. 597 s. – Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 191s. – Id., *Divini Redemptoris* : *AAS* 29 (1937), p. 65 s. – Pie XII, *message de Noël 1941* : *AAS* 34 (1942), p. 10 s. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 401-464.

[142] Sur le problème de l'agriculture, voir en particulier Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 341 s.

[143] Cf. Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum* : *AAS* 23 (1890-1891), p. 649, 662. – Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 200-201. – Id., Encycl. *Divini Redemptoris* *AAS* 29 (1937), p. 92. – Pie XII, *Message radioph. de Noël 1942* : AAS 35 (1943), p. 20. – Id., Alloc. 13 juin 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 172. – Id., *Message radioph. oper. Hispaniae datus*, 11 mars 1951 : *AAS* 43 (1951), p. 215. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 419.

[144] Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 408, 424, 427 ; le terme «curatio » a été pris du texte latin de l'encyclique *Quadragesino anno* : *AAS* 23 (1931), p. 199. – Sur l'évolution de cette question, voir aussi Pie XII, Alloc. du 3 juin 1950 : *AAS* 42 (1950), p. 485-488. – Paul VI, Alloc. du 8 juin 1964 : *AAS* (1964), p. 574-579.

[145] Cf. Pie XII, Encycl. *Sertum laetitiae* : *AAS* 31 (1939), p. 642. – Jean XXIII, Alloc. consist. *AAS* 52 (1960), p. 5-11. – Id., Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 411.

[146] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* IIe IIae, q. 32, a. 5 à 2. – Id. q. 66, a. 2 : cf. explic. de Léon XIII, *Rerum Novarum* : *AAS*23 (1890-1891) p. 651.– Cf. aussi Pie XII, Alloc. du 1er juin 1941 : *AAS* 33 (1941), p. 199. – Id., *Message radioph. de Noël 1954* : *AAS*47 (1955), p. 27.

[147] Cf. Saint Basile, *hom. in illud Lucae « Destruam horrea mea »*, n. 2 : PG 31, 263. – Lactance, *Divinarum instit.*, liv. V, sur la justice : PL 6, 565 B. – Saint Augustin, *In Io.*, tr.50, n. 6 : *PL* 35, 1760. – Id., *Enarratio in Ps.* CXLVII, 12 : PL 37, 1922. – Saint Grégoire le Grand, *Hom. in Ev.*, Hom. 20 : *PL* 76, 1165. – Id., *Regulae pastoralis liber*, pars III, c. 21 : *PL* 77, 87s. – Saint Bonaventure, *In III Sent.*, d. 33, dub. 1 : Quaracchi III, 728. – Id., *In IV Sent.*, d. 15, p. II, a. 2, q. 1 : ed. cit.IV, 371 b. ; q. de superfluo : ms. Assisi, Bibl. comun. 186, ff. 112a-113a. – Saint Albert le Grand, In III Sent., d. 33, a. 3, sol. 1 : ed. Borgnet XXVIII, 611. – Id., In IV Sent., d. 15, a. 16 : ed. cit. XXIX, 494-497. En ce qui concerne la détermination du superflu de nos jours, cf. Jean XXIII, message radiotélév. du 11 septembre 1962 (*AAS* 54, p. 682) : « C'est le devoir de tout homme, le devoir impérieux du chrétien, d'apprécier le superflu à l'aune de la nécessité d'autrui, et de bien veiller à ce que l'administration et la distribution des biens créés se fasse au bénéfice de tous. »

[148] Ici vaut l'ancien principe : « In extrema necessitate omnia sunt communia, id est communicanda. » D'autre part, en ce qui concerne l'étendue et les modalités selon lesquelles ce principe s'applique dans le texte, outre les auteurs modernes connus, cf. Saint Thomas, *Somme théologique* IIe IIae, q. 66, art. 7. Il est clair que, pour une application exacte de ce principe, toutes les conditions moralement requises doivent être remplies.

[149] Cf. *Décret de Gratien*, c. 21, dist. LXXXVI : Friedberg I, 302. Déjà dit dans *PL* 54, 591A et *PL* 56, 1132B : cf. *Antonianum* 27 (1952), p. 349-366.

[150] Cf. Léon XIII, Encycl. *Rerum Novarum* : *AAS* 23 (1890-1891), p. 643-646. – Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 191. –Pie XII, Message radioph. du 1er juin 1941 : *AAS* 35 (1943), p. 17. – Id., Message radioph. du 1er septembre 1944 : *AAS* 36 (1944), p.253. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 428-429.

[151] Cf. Pie XI, encycl. *Quadragesimo anno* : *AAS* 23 (1931), p. 214. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 429.

[152] Cf. Pie XII, Message radioph. pour la Pentecôte 1941 : AAS 44 (1941), p. 199. – Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 430.

[153] Sur le bon usage des biens suivant la doctrine du Nouveau Testament, cf. *Lc* 3, 11 ; 10, 30 s. ; 11, 41 ; *1 P* 5, 3 ; *Mc* 8, 36 ; 12, 29-31 ; *Jc* 5, 1-6 ; *1 Tm* 6, 8 ; *Ep* 4, 28 ; *2 Co* 8, 13s. *1 Jn* 3, 17-18.

[154] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 417.

[155] Cf. Id., *ibid*.

[156] Cf. *Rm* 13, 1-5.

[157] Cf. *Rm* 13, 5.

[158] Cf. Pie XII, Message radioph. du 24 décembre 1942 : *AAS* 35 (1943), p. 9-24 ; 24 décembre 1944 : *AAS* 37 (1945), p. 11-17. – Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 263, 271, 277 et 278.

[159] Cf. Pie XII, Message radioph. du 1er juin 1941 : *AAS* 33 (1941), p. 200. – Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* : loc. cit., p. 273 et 274.

[160] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : *AAS* 53 (1961), p. 415-418.

[161] Cf. Pie XI, Alloc. « Aux dirigeants de la Fédération universitaire catholique » : Discours de Pie XI : éd. Bertetto, Turin, vol. 1 (1960), p. 743.

[162] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 13.

[163] Cf. *Lc* 2, 14.

[164] Cf. *Ep* 2, 16 ; *Col* 1, 20-22.

[165] Cf. Jean XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 291. « C'est pourquoi, en cette époque, la nôtre, qui se glorifie de la force atomique, il est déraisonnable de penser que la guerre est encore un moyen adapté pour obtenir justice de la violation des droits. »

[166] Cf. Pie XII, Alloc. du 30 septembre 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 589 ; Message radioph. du 24 décembre 1954 : *AAS* 47 (1955), p.15 s. – Jean XXIII, *Pacem in terris* : *AAS* 55 (1963), p. 286-291. – Paul VI, Alloc. au Conseil des Nations unies, 4 octobre 1965 : *AAS*57 (1965), p. 877-885.

[167] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris* (où il est question de la réduction des armements) : *AAS* 55 (1963), p. 287.

[168] Cf. *2 Co* 6, 2.

[169] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Ad Petri Cathedram*, 29 juin 1959 : *AAS* 55 (1959), p. 513.

[170] Cf. *Mt* 7, 21.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

CONSTITUTION SUR LA SAINTE LITURGIE
SACROSANCTUM CONCILIUM

Préambule

1. Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements ; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église, il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie.

2. La liturgie dans le mystère de l'Église

En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, « s'exerce l'œuvre de notre rédemption [1] », contribue au plus haut point à ce que les fidèles, en la vivant, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église. Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et adonnée à la contemplation, présente dans le monde et cependant en chemin. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin ; ce qui est visible à l'invisible ; ce qui relève de l'action à la contemplation ; et ce qui est présent à la cité future que nous recherchons [2]. Aussi, puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit [3], jusqu'à la taille qui convient à la plénitude du Christ [4], c'est d'une façon admirable qu'elle fortifie leurs énergies pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé sur les nations [5], sous lequel les enfants de Dieu dispersés se rassemblent dans l'unité [6] jusqu'à ce qu'il y ait un seul bercail et un seul pasteur [7].

3. La Constitution et les différents rites

C'est pourquoi le saint Concile estime qu'il faut, pour le progrès et la restauration de la liturgie, rappeler les principes qui suivent et fixer des normes pratiques.

Parmi ces principes et ces normes, il en est un certain nombre qui peuvent et doivent être appliqués tout autant aux autres rites qu'au rite romain, bien que les normes pratiques qui suivent soient à entendre comme concernant le seul rite romain, à moins qu'il ne s'agisse de ce qui, par la nature même des choses, affecte aussi les autres rites.

4. Enfin, obéissant fidèlement à la Tradition, le saint Concile déclare que la sainte Mère l'Église considère comme égaux en droit et en dignité tous les rites légitimement reconnus, et qu'elle veut, à l'avenir, les conserver et les favoriser de toutes manières ; et il souhaite que, là où il en est besoin, on les révise entièrement avec prudence dans l'esprit d'une saine tradition et qu'on leur rende une nouvelle vigueur en accord avec les circonstances et les nécessités d'aujourd'hui.

CHAPITRE PREMIER :
Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie

I. Nature de la liturgie et son importance dans la vie de l'Église

5. L'œuvre du salut accomplie par le Christ

Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tm* 2, 4), « qui jadis, tant de fois et de tant de manières, avait parlé à nos pères par les prophètes » (*He* 1, 1) lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir les cœurs brisés [8], comme un « médecin charnel et spirituel [9] » le Médiateur de Dieu et des hommes [10]. Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut. C'est pourquoi dans le Christ « est apparue la parfaite rançon de notre réconciliation, et en lui la plénitude du culte divin est entrée chez nous [11] ».

Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à laquelle avaient préludé les hauts faits de Dieu dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie, principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel « en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie [12] ». Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né « l'admirable sacrement de l'Église tout entière [13] ».

6. L'œuvre du salut continuée par l'Église se réalise dans la liturgie

C'est pourquoi, de même que le Christ a été envoyé par le Père, ainsi lui-même envoya ses Apôtres, remplis de l'Esprit Saint, non seulement pour que, proclamant l'Évangile à toute créature [14], ils annoncent que le Fils de Dieu, par sa mort et sa résurrection, nous a délivrés du pouvoir de Satan [15] ainsi que de la mort, et nous a transférés dans le Royaume du Père, mais aussi afin qu'ils exercent cette œuvre de salut qu'ils annonçaient, par le sacrifice et les sacrements autour desquels gravite toute la vie liturgique. C'est ainsi que par le baptême les hommes sont greffés sur le mystère pascal du Christ : morts avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui [16] ; ils reçoivent l'esprit d'adoption des fils « dans lequel nous crions : Abba, Père » (*Rm* 8, 15), et ils deviennent ainsi ces vrais adorateurs que cherche le Père [17]. Semblablement, chaque fois qu'ils mangent la Cène du Seigneur, ils annoncent sa mort jusqu'à ce qu'il vienne [18]. C'est pourquoi, le jour même de la Pentecôte, où l'Église apparut au monde, « ceux qui accueillirent la parole » de Pierre « furent baptisés ». « Et ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres, à la communion fraternelle dans la fraction du pain et aux prières... louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple » (*Ac* 2, 41-47). Jamais, dans la suite, l'Église n'omit de se réunir pour célébrer le mystère pascal ; en lisant « dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Lc* 24, 27), en célébrant l'Eucharistie dans laquelle « sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort [19] » et en rendant en même temps grâces « à Dieu pour son don ineffable » (*2 Co* 9, 15) dans le Christ Jésus « pour la louange de sa gloire » (*Ep* 1, 12) par la puissance de l'Esprit Saint.

7. Présence du Christ dans la liturgie

Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe [20], et dans la personne du ministre, « le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix » et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise [21]. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux » (*Mt* 18, 20). Effectivement, pour l'accomplissement de cette grande œuvre par laquelle Dieu est parfaitement glorifié et les hommes sanctifiés, le Christ s'associe toujours l'Église, son Epouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui, par la médiation de celui-ci, rend son culte au Père éternel.

C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres.

Par conséquent, toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré.

8. Liturgie terrestre et liturgie céleste

Dans la liturgie terrestre, nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons comme des voyageurs, où le Christ siège à la droite de Dieu, comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle [22] ; avec toute l'armée de la milice céleste, nous chantons au Seigneur l'hymne de gloire ; en vénérant la mémoire des saints, nous espérons partager leur communauté ; nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus Christ, jusqu'à ce que lui-même se manifeste, lui qui est notre vie, et alors nous serons manifestés avec lui dans la gloire [23].

9. La liturgie n'est pas l'unique activité de l'Église

La liturgie n'épuise pas toute l'activité de l'Église ; car, avant que les hommes puissent accéder à la liturgie, il est nécessaire qu'ils soient appelés à la foi et à la conversion : « Comment l'invoqueront-ils s'ils ne croient pas en lui ? Comment croiront-ils en lui s'ils ne l'entendent pas ? Comment entendront-ils sans prédicateur ? Et comment prêchera-t-on sans être envoyé ? » (*Rm* 10, 14-15).

C'est pourquoi l'Église annonce aux non-croyants le Kérygme du salut, pour que tous les hommes connaissent le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus Christ, et pour qu'ils changent de conduite en faisant pénitence [24]. Quant aux

croyants, elle doit toujours leur prêcher la foi et la pénitence ; elle doit en outre les disposer aux sacrements, leur enseigner à observer tout ce que le Christ a prescrit [25], et les engager à toutes les œuvres de charité, de piété et d'apostolat pour manifester par ces œuvres que, si les chrétiens ne sont pas de ce monde, ils sont pourtant la lumière du monde, et ils rendent gloire au Père devant les hommes.

10. La liturgie, sommet et source de la vie de l'Église

Toutefois, la liturgie est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu. Car les labeurs apostoliques visent à ce que tous, devenus enfants de Dieu par la foi et le baptême, se rassemblent, louent Dieu au milieu de l'Église, participent au sacrifice et mangent la Cène du Seigneur.

En retour, la liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des « mystères de la Pâque » à n'avoir plus « qu'un seul cœur dans la piété [26] » ; elle prie pour « qu'ils gardent dans leur vie ce qu'ils ont saisi par la foi [27] » ; et le renouvellement dans l'Eucharistie de l'alliance du Seigneur avec les hommes attire et enflamme les fidèles à la charité pressante du Christ. C'est donc de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes, et cette glorification de Dieu dans le Christ, que recherchent, comme leur fin, toutes les autres œuvres de l'Église.

11. Nécessité des dispositions personnelles

Mais, pour obtenir cette pleine efficacité, il est nécessaire que les fidèles accèdent à la liturgie avec les dispositions d'une âme droite, qu'ils harmonisent leur âme avec leur voix, et qu'ils coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas recevoir celle-ci en vain [28] . C'est pourquoi les pasteurs doivent être attentifs à ce que dans l'action liturgique, non seulement on observe les lois d'une célébration valide et licite, mais aussi à ce que les fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse.

12. Liturgie et pieux exercices

Cependant, la vie spirituelle n'est pas enfermée dans la participation à la seule liturgie. Car le chrétien est appelé à prier en commun : néanmoins, il doit aussi entrer dans sa chambre pour prier le Père dans le secret [29], et, même, enseigne l'Apôtre, il doit prier sans relâche [30]. Et l'Apôtre nous enseigne aussi à toujours porter dans notre corps la mortification de Jésus, pour que la vie de Jésus se manifeste, elle aussi, dans notre chair mortelle [31]. C'est pourquoi, dans le sacrifice de la messe, nous demandons au Seigneur « qu'ayant agréé l'oblation du sacrifice spirituel » il fasse pour lui « de nous-mêmes une éternelle offrande [32] ».

13. Les « pieux exercices » du peuple chrétien, du moment qu'ils sont conformes aux lois et aux normes de l'Église, sont fort recommandés, surtout lorsqu'ils se font sur l'ordre du Siège apostolique.

Les « exercices sacrés » des Églises particulières jouissent aussi d'une dignité spéciale lorsqu'ils sont célébrés sur recommandation des évêques, selon les coutumes ou les livres légitimement approuvés.

Mais les exercices en question doivent être réglés en tenant compte des temps liturgiques et de façon à s'harmoniser avec la liturgie, à en découler d'une certaine manière, et à y introduire le peuple parce que, de sa nature, elle leur est de loin supérieure.

II. Recherche de la formation liturgique et de la participation active

14. La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté » (*1 P* 2, 9 ; cf. 2, 4-5).

Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie. Elle est, en effet, la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien ; et c'est pourquoi elle doit être recherchée avec ardeur par les pasteurs d'âmes, dans toute l'action pastorale, avec la pédagogie nécessaire.

Mais il n'y a aucun espoir d'obtenir ce résultat, si d'abord les pasteurs eux-mêmes ne sont pas profondément imprégnés de l'esprit et de la vertu de la liturgie, et ne deviennent pas capables de l'enseigner ; il est donc absolument nécessaire qu'on pourvoie en premier lieu à la formation liturgique du clergé. C'est pourquoi le saint Concile a décrété d'établir les points suivants.

15. Former des professeurs de liturgie

Les maîtres qui sont chargés de l'enseignement de la liturgie dans les séminaires, les maisons d'études des religieux et les facultés de théologie doivent être dûment préparés à leur fonction dans les instituts spécialement destinés à cette tâche.

16. Formation liturgique des clercs

L'enseignement de la liturgie dans les séminaires et les maisons d'études des religieux doit être placé parmi les disciplines nécessaires et majeures, et dans les facultés de théologie parmi les disciplines principales et il faut le dispenser dans sa perspective théologique et historique aussi bien que spirituelle, pastorale et juridique. En outre, les maîtres des autres disciplines, surtout de théologie dogmatique, d'Écriture Sainte, de théologie spirituelle et pastorale, se préoccuperont, selon les exigences intrinsèques de chaque objet propre, de faire ressortir le mystère du Christ et l'histoire du salut, si bien qu'on voie apparaître clairement le lien de ces disciplines avec la liturgie et l'unité de la formation sacerdotale.

17. Les clercs, dans les séminaires et les maisons religieuses, acquerront une formation liturgique à la vie spirituelle, par une bonne initiation qui leur donne l'intelligence des rites sacrés et les y fasse participer de toute leur âme, et aussi par la célébration même des saints mystères et par les autres exercices de piété, imprégnés d'esprit liturgique ; également, ils apprendront à observer les lois liturgiques, de telle sorte que la vie des séminaires et des maisons de religieux soit profondément façonnée par l'esprit de la liturgie.

18. Les prêtres, séculiers ou religieux, déjà à l'œuvre dans la vigne du Seigneur, seront aidés par tous les moyens opportuns à comprendre toujours plus pleinement ce qu'ils accomplissent dans les fonctions sacrées, à vivre de la vie liturgique et à la partager avec les fidèles qui leur sont confiés.

19. Formation liturgique des fidèles

Les pasteurs d'âmes poursuivront avec zèle et patience la formation liturgique et aussi la participation active des fidèles, intérieure et extérieure, proportionnée à leur âge, leur condition, leur genre de vie et leur degré de culture religieuse ; ils acquitteront ainsi une des principales fonctions du fidèle dispensateur des mystères de Dieu ; et en cette matière, ils ne conduiront pas leur troupeau par la parole seulement, mais aussi par l'exemple.

20. Moyens audio-visuels et célébration liturgique

Les retransmissions d'actions sacrées par la radiophonie et la télévision, surtout s'il s'agit de la célébration du saint sacrifice, se feront avec discrétion et dignité sous la conduite et la garantie d'une personne compétente, désignée à cette fonction par les évêques.

III. La restauration de la liturgie

21. Pour que le peuple chrétien bénéficie plus sûrement des grâces abondantes dans la liturgie, la sainte Mère l'Église veut travailler sérieusement à la restauration générale de la liturgie elle-même. Car celle-ci comporte une partie immuable, celle qui est d'institution divine, et des parties sujettes au changement qui peuvent varier au cours des âges ou même le doivent, s'il s'y est introduit des éléments qui correspondent mal à la nature intime de la liturgie elle-même, ou si ces parties sont devenues inadaptées. Cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire.

C'est pourquoi le saint Concile a établi ces normes générales.

A. Normes générales

22. Le gouvernement de la liturgie

Le droit de régler l'organisation de la liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église ; il appartient au Siège apostolique et, selon les règles du droit, à l'évêque.

En vertu du pouvoir donné par le droit, l'organisation de la liturgie, appartient aussi, dans les limites fixées, aux diverses assemblées d'évêques légitimement constituées, compétentes sur un territoire donné.

C'est pourquoi absolument personne d'autre, même prêtre, ne peut, de son propre chef, ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit dans la liturgie.

23. Tradition et progrès

Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser, il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale. En outre, on prendra en considération aussi bien les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie que l'expérience qui découle de la récente restauration liturgique et des indults accordés en divers endroits. Enfin, on ne fera des innovations que si l'utilité de l'Église les exige vraiment et certainement, et après s'être bien assuré que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique.

On veillera enfin, dans la mesure du possible, à ce qu'il n'y ait pas de notables différences rituelles entre des régions limitrophes.

24. Bible et liturgie

Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et sous son impulsion que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux.

25. Révision des livres liturgiques Les livres liturgiques seront révisés au plus tôt en faisant appel à des experts et en consultant des évêques de diverses régions du globe.

B. Normes tirées du caractère de la liturgie en tant qu'action hiérarchique et communautaire

26. Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est « le sacrement de l'unité », c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques [33].

C'est pourquoi elles appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective.

27. La célébration commune

Chaque fois que les rites, selon la nature propre de chacun, comportent une célébration communautaire avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci, dans la mesure du possible, doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée.

Ceci vaut surtout pour la célébration de la messe (bien que la messe garde toujours sa nature publique et sociale), et pour l'administration des sacrements.

28. Dignité de la célébration

Dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques.

29. Même les servants, les lecteurs, les commentateurs et ceux qui font partie de la Schola cantorum s'acquittent d'un véritable ministère liturgique. C'est pourquoi ils exerceront leur fonction avec toute la piété sincère et le bon ordre qui conviennent à un si grand ministère, et que le peuple de Dieu exige d'eux à bon droit.

Aussi faut-il soigneusement leur inculquer l'esprit de la liturgie, selon la mesure de chacun, et les former à tenir leur rôle de façon exacte et ordonnée.

30. Participation active des fidèles

Pour promouvoir la participation active, on favorisera les acclamations du peuple, les réponses, le chant des psaumes, les antiennes, les cantiques et aussi les actions ou gestes et les attitudes corporelles. On observera aussi en son temps un silence sacré.

31. Dans la révision des livres liturgiques, on veillera attentivement à ce que les rubriques prévoient aussi le rôle des fidèles.

32. Liturgie et classes sociales

Dans la liturgie, en dehors de la distinction qui découle de la fonction liturgique de l'ordre sacré, et en dehors des honneurs dus aux autorités civiles conformément aux lois liturgiques, on ne fera aucunement acception des personnes privées ou du rang social, soit dans les cérémonies soit dans les pompes extérieures.

C. Normes tirées de la nature didactique et pastorale de la liturgie

33. Bien que la liturgie soit principalement le culte de la divine majesté, elle comporte aussi une grande valeur pédagogique pour le peuple fidèle [34]. Car, dans la liturgie, Dieu parle à son peuple ; le Christ annonce encore l'Évangile. Et le peuple répond à Dieu par les chants et la prière.

Bien plus, les prières adressées à Dieu par le prêtre, qui préside l'assemblée en la personne du Christ, sont prononcées au nom de tout le peuple saint et de tous les assistants. Enfin, le Christ ou l'Église ont choisi les signes visibles employés par la liturgie pour signifier les réalités divines invisibles. Aussi, non seulement lorsqu'on lit « ce qui a été écrit pour notre instruction » (*Rm* 15, 4), mais encore lorsque l'Église prie, chante ou agit, la foi des participants est nourrie, les âmes s'élèvent vers Dieu pour lui rendre un hommage spirituel et recevoir sa grâce avec plus d'abondance.

Par suite, en exécutant la restauration, on devra observer les normes qui suivent.

34. Harmonie des rites

Les rites manifesteront une noble simplicité, seront d'une brièveté remarquable et éviteront les répétitions inutiles ; ils seront adaptés à la capacité de compréhension des fidèles et, en général, il n'y aura pas besoin de nombreuses explications pour les comprendre.

35. Bible, prédication et catéchèse liturgique

Pour qu'apparaisse clairement l'union intime du rite et de la parole dans la liturgie :

1. Dans les célébrations sacrées, on restaurera une lecture de la Sainte Écriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée.

2. Le moment le plus approprié pour le sermon, qui fait partie de l'action liturgique pour autant que le rite le permet, sera marqué même dans les rubriques ; et on accomplira très fidèlement et consciencieusement le ministère de la prédication. Celle-ci puisera en premier lieu à la source de la Sainte Écriture et de la liturgie, puisqu'elle est l'annonce des merveilles de Dieu dans l'histoire du salut qui est le mystère du Christ, lequel est toujours là présent et actif en nous, surtout dans les célébrations liturgiques.

3. En outre, la catéchèse plus directement liturgique sera inculquée de toutes les manières ; et, dans les rites eux-mêmes, on prévoira de brèves monitions si elles sont nécessaires ; elles seront dites par le prêtre ou par le ministre compétent, mais seulement aux moments les plus opportuns et dans les termes indiqués ou avec des paroles équivalentes.

4. On favorisera la célébration sacrée de la Parole de Dieu aux veilles des fêtes solennelles, à certaines féries de l'Avent et du Carême, ainsi que les dimanches et jours de fête, surtout dans les localités privées de prêtres : en ce cas, un diacre, ou quelqu'un d'autre délégué par l'évêque, dirigera la célébration.

36. La langue liturgique

1. L'usage de la langue latine, sauf droit particulier, sera conservé dans les rites latins

2. Toutefois, soit dans la messe, soit dans l'administration des sacrements, soit dans les autres parties de la liturgie, l'emploi de la langue du pays peut être souvent très utile pour le peuple ; on pourra donc lui accorder une plus large place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants, conformément aux normes qui sont établies sur cette matière dans les chapitres suivants, pour chaque cas.

3. Ces normes étant observées, il revient à l'autorité ecclésiastique qui a compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22(même, le cas échéant, après avoir délibéré avec les évêques des régions limitrophes de même langue), de statuer si on emploie la langue du pays et de quelle façon, en faisant agréer, c'est-à-dire ratifier, ses actes par le Siège apostolique.

4. La traduction du texte latin dans la langue du pays, à employer dans la liturgie, doit être approuvée par l'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, dont il est question ci-dessus.

D. Normes pour adapter la liturgie au caractère et aux traditions des différents peuples

37. L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe ; tout ce qui, dans les mœurs, n'est pas indissolublement lié à des superstitions et à des erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation ; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique.

38. Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques ; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques.

39. Dans les limites fixées par les éditions typiques des livres liturgiques, il reviendra à l'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 § 2, de déterminer les adaptations, surtout pour l'administration des sacrements, les sacramentaux, les processions, la langue liturgique, la musique sacrée et les arts, conformément toutefois aux normes fondamentales contenues dans la présente Constitution.

40. Mais, comme en différents lieux et en différentes circonstances, il est urgent d'adapter plus profondément la liturgie, ce qui augmente la difficulté :

1. L'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 §2, considérera avec attention et prudence ce qui, en ce domaine, à partir des traditions et du génie de chaque peuple, peut opportunément être admis dans le culte divin. Les adaptations jugées utiles ou nécessaires seront proposées au Siège apostolique pour être introduites avec son consentement.

2. Mais pour que l'adaptation se fasse avec la circonspection nécessaire, faculté sera donnée par le Siège apostolique à cette autorité ecclésiastique territoriale de permettre et de diriger, le cas échéant, les expériences préalables nécessaires dans certaines assemblées appropriées à ces essais et pendant un temps limité.

3. Parce que les lois liturgiques présentent ordinairement des difficultés spéciales en matière d'adaptation, surtout dans les missions, on devra, pour les établir, avoir à sa disposition des hommes experts en ce domaine.

IV. Développement de la vie liturgique dans le diocèse et la paroisse

41. La vie liturgique du diocèse

L'évêque doit être considéré comme le grand prêtre de son troupeau ; la vie chrétienne de ses fidèles découle et dépend de lui en quelque manière.

C'est pourquoi tous doivent accorder la plus grande estime à la vie liturgique du diocèse autour de l'évêque, surtout dans l'église cathédrale ; ils doivent être persuadés que la principale manifestation de l'Église réside dans la participation plénière et active de tout le saint Peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout à la même Eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres [35].

42. La vie liturgique de la paroisse

Comme l'évêque dans son Église ne peut présider en personne à tout son troupeau, ni toujours ni partout, il doit nécessairement constituer des assemblées de fidèles, parmi lesquelles les plus importantes sont les paroisses, organisées localement sous un pasteur qui tient la place de l'évêque ; car, d'une certaine manière, elles représentent l'Église visible établie dans l'univers.

C'est pourquoi il faut favoriser dans l'esprit et dans la pratique des fidèles et du clergé, la vie liturgique de la paroisse et sa relation à l'évêque ; et il faut travailler à ce que le sens de la communauté paroissiale s'épanouisse, surtout dans la célébration communautaire de la messe dominicale.

V. Développement de la pastorale liturgique

43. Le renouveau liturgique, grâce de l'Esprit Saint

Le zèle pour le développement et la restauration de la sainte liturgie est tenu à juste titre pour un signe des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent, comme un passage du Saint-Esprit dans son Église ; et il confère à la vie de celle-ci, et même à toutes les formes de sensibilité et d'action religieuse d'aujourd'hui, une empreinte caractéristique.

C'est pourquoi, pour favoriser davantage encore cette pastorale liturgique, le saint Concile décrète :

44. Commission liturgique nationale

Il est à propos que l'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 §2, institue une commission liturgique qui aura le concours d'experts en science liturgique, en musique sacrée, en art sacré et en pastorale. Cette commission, dans la mesure du possible, sera aidée par un Institut de pastorale liturgique composé de membres parmi lesquels on admettra, si c'est utile, des laïcs compétents en cette matière. Il reviendra à cette commission, sous la direction de l'autorité ecclésiastique territoriale mentionnée plus haut, de diriger la pastorale liturgique dans l'étendue de son ressort, de promouvoir les recherches et les expériences nécessaires chaque fois qu'il s'agira de proposer des adaptations au Siège apostolique.

45. Commission liturgique diocésaine

Dans la même ligne, il y aura une commission de liturgie dans chaque diocèse pour promouvoir l'action liturgique sous la direction de l'évêque.

Il pourra parfois être opportun que plusieurs diocèses établissent une seule commission qui fasse progresser la cause liturgique par un travail en commun.

46. Autres commissions

Outre la commission de liturgie, on établira aussi dans chaque diocèse, autant que possible, des commissions de musique sacrée et d'art sacré.

Il est nécessaire que ces trois commissions travaillent en associant leurs forces ; il sera même indiqué assez souvent de les regrouper en une seule commission.

CHAPITRE II :
Le mystère de l'Eucharistie

47. La messe et le mystère pascal

Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier ainsi à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité [36], banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné [37].

48. Participation active des fidèles

Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ [38], dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous.

49. C'est pourquoi, afin que le sacrifice de la messe, même par sa forme rituelle, obtienne une pleine efficacité pastorale, le saint Concile, à l'égard des messes qui se célèbrent avec le concours du peuple, surtout les dimanches et fêtes de précepte, décrète ce qui suit :

50. Révision de l'ordinaire de la messe

Le rituel de la messe sera révisé de telle sorte que se manifestent plus clairement le rôle propre ainsi que la connexion mutuelle de chacune de ses parties, et que soit facilitée la participation pieuse et active des fidèles.

Aussi, en gardant fidèlement la substance des rites, on les simplifiera, on omettra ce qui, au cours des âges, a été redoublé ou a été ajouté sans grande utilité ; on rétablira, selon l'ancienne norme des saints Pères, certaines choses qui ont disparu sous les atteintes du temps, dans la mesure où cela apparaîtra opportun ou nécessaire.

51. Une plus grande richesse biblique

Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la Parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors de la Bible pour que, en l'espace d'un nombre d'années déterminé, on lise au peuple la partie la plus importante des Saintes Écritures.

52. L'homélie

L'homélie par laquelle, au cours de l'année liturgique, on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même ; bien plus, aux messes célébrées avec le concours du peuple les dimanches et jours de fête de précepte, on ne l'omettra que pour un motif grave.

53. La prière des fidèles

La « prière commune », ou « prière des fidèles », sera rétablie après l'évangile et l'homélie, surtout les dimanches et fêtes de précepte, afin qu'avec la participation du peuple, on fasse des supplications pour la sainte Église, pour ceux qui détiennent l'aut orité publique, pour ceux qui sont accablés de diverses détresses, et pour tous les hommes et le salut du monde entier [39].

54. Latin et langue du pays à la messe

On pourra donner la place qui convient à la langue du pays dans les messes célébrées avec le concours du peuple, surtout pour les lectures et la « prière commune », et, selon les conditions locales, aussi dans les parties qui reviennent au peuple, conformément à l'article 36 de la présente Constitution.

On veillera cependant à ce que les fidèles puissent dire ou chanter ensemble, en langue latine, aussi les parties de l'ordinaire de la messe qui leur reviennent.

Mais si quelque part un emploi plus large de la langue du pays dans la messe semble opportun, on observera ce qui est prescrit à l'article 40 de la présente Constitution.

55. La communion, sommet de la participation à la messe ; la communion sous les deux espèces

On recommande fortement cette participation plus parfaite à la messe qui consiste en ce que les fidèles, après la communion du prêtre, reçoivent le Corps du Seigneur avec des pains consacrés à ce même sacrifice.

La communion sous les deux espèces, étant maintenus les principes dogmatiques établis par le Concile de Trente [40], peut être accordée, au jugement des évêques, dans les cas que le Siège apostolique précisera, tant aux clercs et aux religieux qu'aux laïcs ; par exemple : aux nouveaux ordonnés dans la messe de leur ordination, aux profès dans la messe de leur profession religieuse, aux néophytes dans la messe qui suit le baptême.

56. Unité de la messe

Les deux parties qui constituent en quelque sorte la messe, c'est-à-dire la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique, sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte. Aussi, le saint Concile exhorte-t-il vivement les pasteurs d'âmes à enseigner soigneusement aux fidèles, dans la catéchèse, qu'il faut participer à la messe entière, surtout les dimanches et jours de fête de précepte.

57. La concélébration

§ 1. La concélébration, qui manifeste heureusement l'unité du sacerdoce, est restée en usage jusqu'à maintenant dans l'Église, en Occident comme en Orient. Aussi le Concile a-t-il décidé d'étendre la faculté de concélébrer aux cas suivants :

1. a) le Jeudi saint, tant à la messe chrismale qu'à la messe du soir ;

b) aux messes célébrées dans les conciles, les assemblées épiscopales et les synodes ;

c) à la messe de la bénédiction d'un abbé.

2. En outre, avec la permission de l'Ordinaire, à qui il appartient d'apprécier l'opportunité de la concélébration :

a) à la messe conventuelle et à la messe principale dans les églises, lorsque le bien spirituel des fidèles ne requiert pas que tous les prêtres présents célèbrent individuellement ;

b) aux messes des assemblées de prêtres de tout genre, aussi bien séculiers que religieux.

§2. 1. Il appartient à l'évêque de diriger et de régler la concélébration dans son diocèse.

2. Cependant, on réservera toujours à chaque prêtre la liberté de célébrer la messe individuellement, mais non pas au même moment dans la même église, ni le Jeudi saint.

58. On composera un nouveau rite de la concélébration qui devra être inséré dans le pontifical et le missel romains.

CHAPITRE III :
Les autres sacrements et les sacramentaux

59. Nature des sacrements

Les sacrements ont pour fin de sanctifier les hommes, d'édifier le Corps du Christ, enfin de rendre le culte à Dieu ; mais, à titre de signes, ils ont aussi un rôle d'enseignement. Non seulement ils supposent la foi, mais encore, par les paroles et les choses, ils la nourrissent, ils la fortifient, ils l'expriment ; c'est pourquoi ils sont dits sacrements de la foi. Certes, ils confèrent la grâce, mais, en outre, leur célébration dispose au mieux les fidèles à recevoir fructueusement cette grâce, à rendre à Dieu le juste culte, et à exercer la charité.

Il est donc de la plus grande importance que les fidèles comprennent facilement les signes des sacrements et fréquentent de la façon la plus assidue les sacrements qui nourrissent la vie chrétienne.

60. Les sacramentaux

En outre, la sainte Mère l'Église a institué des sacramentaux. Ce sont des signes sacrés par lesquels, selon une certaine imitation des sacrements, des effets surtout spirituels sont signifiés et sont obtenus grâce à l'intercession de l'Église. Par eux, les hommes sont disposés à recevoir l'effet principal des sacrements, et les diverses circonstances de la vie sont sanctifiées.

61. Valeur pastorale de la liturgie et sa relation avec le mystère pascal

C'est pourquoi la liturgie des sacrements et des sacramentaux fait que, chez les fidèles bien disposés, presque tous les événements de la vie sont sanctifiés par la grâce divine qui découle du mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ ; car c'est de lui que tous les sacrements et sacramentaux tirent leur vertu ; et il n'est à peu près aucun usage honorable des choses matérielles qui ne puisse être orienté vers cette fin : la sanctification de l'homme et la louange de Dieu.

62. Nécessité d'une révision des rites sacramentels

Mais au cours des âges sont entrés dans les rites des sacrements et des sacramentaux, des éléments qui, à notre époque, ne permettent pas d'en voir assez clairement la nature et la fin ; il est donc besoin d'y opérer certaines adaptations aux nécessités de notre temps, et le saint Concile décrète ce qui suit au sujet de leur révision.

63. Langue

Puisque assez souvent dans l'administration des sacrements et des sacramentaux l'emploi de la langue du pays peut être d'une grande utilité auprès du peuple, on lui donnera une plus large place selon les règles qui suivent :

a) dans l'administration des sacrements et des sacramentaux, on peut employer la langue du pays, conformément à l'article 36 ;

Rituel romain et rituels particuliers.

b) en suivant la nouvelle édition du rituel romain, des rituels particuliers, adaptés aux nécessités de chaque région, y compris en ce qui concerne la langue, seront préparés au plus tôt par l'autorité ecclésiastique qui a compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 § 2 de la présente Constitution ; et, une fois les actes révisés par le Siège apostolique, ces rituels seront employés dans leurs régions respectives. Dans la composition de ces rituels ou de ces recueils particuliers de rites, on n'omettra pas les instructions mises en tête de chaque rite dans le rituel romain, qu'elles soient pastorales ou rubricales, ou bien qu'elles aient une importance particulière au point de vue social.

64. Le catéchuménat

On restaurera le catéchuménat des adultes, distribué en plusieurs étapes, dont la pratique sera soumise au jugement de l'Ordinaire du lieu : on obtiendra ainsi que le temps du catéchuménat, destiné à une formation appropriée, puisse être sanctifié par des rites sacrés dont la célébration s'échelonne dans le temps.

65. Dans les pays de mission, outre les éléments d'initiation qui appartiennent à la tradition chrétienne, il sera permis d'admettre ces autres éléments d'initiation dont on constate la pratique dans chaque peuple, pour autant qu'on peut les adapter au rite chrétien, conformément aux articles 37-40 de la présente Constitution.

66. Révision des rites du baptême

On révisera le double rite pour le baptême des adultes, le plus simple et le plus solennel, celui qui tient compte du catéchuménat restauré, et on introduira dans le missel romain une messe propre « lors de l'administration du baptême ».

67. On révisera le rite pour le baptême des enfants et on l'adaptera à la situation réelle des tout-petits ; en outre, le rôle des parents et des parrains, ainsi que leurs devoirs, seront mieux mis en évidence dans le rite lui-même.

68. Dans le rite du baptême ne manqueront pas les adaptations, à employer au jugement de l'Ordinaire du lieu, pour le cas d'un grand concours de candidats au baptême. On composera, en outre, un rituel bref dont puissent user, principalement, les catéchistes en pays de mission, et généralement, en cas de danger de mort, les fidèles, lorsqu'il n'y a là ni prêtre ni diacre.

69. Au lieu du rite appelé « rituel pour suppléer sur un enfant baptisé les cérémonies omises », on en composera un nouveau où il soit indiqué de façon plus claire et plus appropriée que cet enfant, baptisé auparavant avec le rite bref, a déjà été reçu dans l'Église. De même, pour ceux qui, déjà baptisés validement, se convertissent à la religion catholique, on composera un nouveau rite pour signifier qu'on les admet dans la communion de l'Église.

70. On peut bénir l'eau baptismale, en dehors du temps pascal, dans le rite même du baptême, avec une formule plus brève qui sera approuvée.

71. Révision du rite de la confirmation

Le rite de la confirmation sera révisé aussi pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne, aussi est-il convenable que la rénovation des promesses baptismales précède la réception du sacrement. La confirmation, selon l'opportunité, peut être conférée au cours de la messe ; pour ce qui est du rite célébré hors de la messe, on préparera la formule à employer en guise d'introduction.

72. Révision du rite de la pénitence

Le rite et les formules de la pénitence seront révisés de façon à exprimer plus clairement la nature et l'effet du sacrement.

73. Révision du rite de l'onction des malades

« L'extrême-onction », qu'on peut appeler aussi et mieux l'onction des malades, n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se trouvent à la dernière extrémité. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est déjà certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse.

74. En dehors des rites séparés de l'onction des malades et du viatique, on composera un rituel continu selon lequel on conférera l'onction au malade après la confession et avant la réception du viatique.

75. Le nombre des onctions sera adapté aux circonstances, et les oraisons qui appartiennent au rite de l'onction des malades seront révisées pour correspondre aux diverses situations des malades qui reçoivent le sacrement.

76. Révision des rites du sacrement de l'ordre

Les rites des ordinations, soit quant aux cérémonies soit quant aux textes, seront révisés. Les allocutions de l'évêque au début de chaque ordination ou consécration peuvent se faire dans la langue du pays.

Dans la consécration épiscopale, il est permis à tous les évêques présents d'imposer les mains.

77. Révision du rite du mariage

Le rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi pour signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux.

« Si en certaines régions on utilise dans la célébration du mariage d'autres coutumes et cérémonies dignes d'être approuvées, le saint Concile souhaite beaucoup qu'on les garde complètement [41]. »

En outre, faculté est laissée à l'autorité ecclésiastique sur le territoire, ayant compétence, mentionnée à l'article 22 §2 de la présente constitution, d'élaborer, selon l'article 63, un rite propre qui s'accorde avec les usages des lieux et des peuples, mais à la condition expresse que le prêtre qui assiste au mariage demande et reçoive le consentement des contractants.

78. Le mariage sera célébré ordinairement au cours de la messe, après la lecture de l'Évangile et l'homélie, avant la « prière des fidèles ». L'oraison sur l'épouse, amendée de façon à souligner que les deux époux ont des devoirs égaux de mutuelle fidélité, peut se dire dans la langue du pays.

Mais, si le sacrement de mariage est célébré sans messe, l'épître et l'Évangile de la messe de mariage seront lus au début du rite, et la bénédiction sera toujours conférée aux époux.

79. Révision des sacramentaux

Les sacramentaux seront révisés, en tenant pour règle primordiale la participation des fidèles consciente, active et facile, et en étant attentif aux nécessités de notre époque. Dans la révision des rituels, conformément à l'article 63, on pourra même ajouter de nouveaux sacramentaux, selon que la nécessité le réclame. Les bénédictions réservées seront en très petit nombre, et seulement en faveur des évêques ou des Ordinaires.

On prévoira que certains sacramentaux, du moins dans des circonstances particulières et au jugement de l'Ordinaire, puissent être administrés par des laïcs dotés des qualités requises.

80. La profession religieuse

Le rite de la consécration des vierges, qui se trouve au pontifical romain, sera soumis à révision.

En outre, on élaborera un rite de la profession religieuse et de la rénovation des vœux en vue d'une plus grande unité, sobriété et dignité ; il devra être adopté par ceux qui accomplissent, au cours de la messe, leur profession ou la rénovation de leurs vœux, le droit particulier étant sauf.

Il est louable que la profession religieuse se fasse au cours de la messe.

81. Révision des rites des funérailles

Le rite des funérailles devra exprimer de façon plus claire le caractère pascal de la mort chrétienne, et devra répondre mieux aux situations et aux traditions de chaque région, même en ce qui concerne la couleur liturgique.

82. Le rite de l'ensevelissement des tout-petits sera révisé, et on le dotera d'une messe propre.

CHAPITRE IV :
L'office divin

83. L'office divin, œuvre du Christ et de l'Église

Le Grand Prêtre de la Nouvelle et Éternelle Alliance, le Christ Jésus, assumant la nature humaine, a introduit dans notre exil terrestre cet hymne qui se chante éternellement dans les demeures célestes. Il s'adjoint toute la communauté des hommes et se l'associe dans ce divin cantique de louange.

En effet, il continue à exercer cette fonction sacerdotale par son Église elle-même qui, non seulement par la célébration de l'Eucharistie, mais aussi par d'autres moyens et surtout par l'accomplissement de l'office divin, loue sans cesse le Seigneur et intercède pour le salut du Monde entier.

84. L'office divin, d'après l'antique tradition chrétienne, est constitué de telle façon que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu. Lorsque cet admirable cantique de louange est accompli selon la règle par les prêtres ou par d'autres, délégués à cela par l'institution de l'Église, ou par les fidèles priant avec le prêtre selon la forme approuvée, alors c'est vraiment la voix de l'Épouse elle-même qui s'adresse à l'Époux ; et mieux encore, c'est la prière du Christ que celui-ci, uni à son Corps, présente au Père.

85. Par conséquent, tous ceux qui assurent ce service accomplissent l'office de l'Église et, en même temps, participent de l'honneur suprême de l'Epouse du Christ, parce qu'en s'acquittant des louanges divines, ils se tiennent devant le trône de Dieu au nom de la Mère Église

86. Valeur pastorale de l'office divin

Les prêtres adonnés au ministère pastoral acquitteront les louanges des Heures avec d'autant plus de ferveur qu'ils seront plus vivement conscients d'avoir à mettre en pratique l'exhortation de saint Paul : « Priez sans relâche » (*1 Th* 5, 17) ; car le Seigneur seul peut assurer l'efficacité et le progrès de l'œuvre à laquelle ils travaillent, lui qui a dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jn* 15, 5) ; c'est pourquoi les Apôtres dirent en instituant les diacres : « Quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole » (*Ac* 6, 4).

87. Mais, pour que l'office divin soit accompli, soit par les prêtres, soit par les autres membres de l'Église, de façon meilleure et plus parfaite dans les circonstances actuelles, le saint Concile, poursuivant l'œuvre heureusement inaugurée par le Siège apostolique, a décidé de décréter ce qui suit au sujet de l'office selon le rite romain.

88. Révision du cours traditionnel des Heures

Puisque la sanctification de la journée est la fin de l'office, le cours traditionnel des Heures sera restauré de telle façon que les Heures retrouveront leur vrai temps dans la mesure du possible et qu'il soit tenu compte des conditions de la vie présente, surtout pour ceux qui s'appliquent aux œuvres de l'apostolat.

89. Aussi dans la restauration de l'office, on observera les normes suivantes :

a) les laudes, comme prières du matin, et les vêpres, comme prières du soir, qui, d'après la vénérable tradition de l'Église universelle, constituent les deux pôles de l'office quotidien, doivent être tenues pour les heures principales et elles doivent être célébrées en conséquence ;

b) les complies seront organisées de façon à bien convenir à la fin de la journée ;

c) l'Heure qu'on appelle matines, bien qu'elle garde, dans la célébration chorale, son caractère de louange nocturne, sera adaptée de telle sorte qu'elle puisse être récitée à n' « importe quelle heure du jour, et elle comportera un moins grand nombre de psaumes et des lectures plus étendues ;

d) l'Heure de prime sera supprimée ;

e) au chœur, on gardera les petites Heures de tierce, sexte et none. Hors du chœur, il est permis de choisir une seule de ces trois Heures, la plus appropriée au moment de la journée.

90. L'office divin, source de piété

Comme en outre l'office divin, en tant que prière publique de l'Église, est la source de la piété et l'aliment de la prière personnelle, les prêtres et tous ceux qui participent à l'office divin sont priés dans le Seigneur d'harmoniser lorsqu'ils l'acquittent leur âme avec leur voix ; et pour mieux y parvenir, ils se procureront une connaissance plus développée de la liturgie et de la Bible, et principalement des psaumes.

Dans l'accomplissement de cette restauration, le vénérable trésor séculaire de l'office romain sera adapté de telle sorte que ceux à qui il est confié puissent en profiter plus largement et plus facilement.

91. Répartition des psaumes

Pour que le cours des Heures proposé dans l'article 89 puisse être réellement observé, les psaumes ne seront plus répartis sur une seule semaine, mais sur un laps de temps plus long.

Le travail de révision du psautier, heureusement commencé, doit être mené à bonne fin dès que possible, en ayant égard à la latinité chrétienne, à l'usage liturgique, y compris dans le chant, ainsi qu'à toute la tradition de l'Église latine.

92. Organisation des lectures

En ce qui concerne les lectures, on observera ce qui suit :

a) la lecture de la Sainte Écriture sera organisée de telle sorte qu'il soit facile d'accéder plus largement au trésor de la parole divine ;

b) les lectures à tirer des œuvres des Pères, des docteurs et des écrivains ecclésiastiques seront mieux choisies ;

c) les Passions ou vies des saints seront rendues conformes à la vérité historique.

93. Révision des hymnes

Les hymnes, autant qu'il semblera utile, seront rendues à leur forme primitive, en supprimant ou en changeant tout ce qui sent la mythologie ou s'harmonise mal avec la piété chrétienne. On admettra, selon les besoins, d'autres hymnes prises dans le trésor hymnodique.

94. Moment de la récitation des Heures

Il importe, soit pour sanctifier véritablement la journée, soit pour réciter les Heures elles-mêmes avec fruit spirituel, que, dans la récitation des Heures, on observe le moment qui se rapproche le plus du temps véritable de chaque Heure canonique.

95. Obligation de l'office divin

Les communautés obligées au chœur, outre la messe conventuelle, sont tenues de célébrer l'office divin chaque jour au chœur, à savoir :

a) tout l'office : les ordres de chanoines, de moines et de moniales, et des autres réguliers astreints au chœur par le droit ou leurs constitutions ;

b) les Chapitres de cathédrales ou de collégiales : les parties de l'office qui leur sont imposées par le droit commun ou particulier ;

c) mais tous les membres de ces communautés qui sont ou bien établis dans les ordres majeurs, on bien profès solennels, les convers exceptés, doivent réciter individuellement les Heures canoniques qu'ils n'acquittent pas au chœur.

96. Les clercs non astreints au chœur, s'ils sont dans les ordres majeurs, sont tenus par l'obligation d'acquitter tout l'office chaque jour, soit en commun, soit seuls, selon la règle de l'article 89.

97. Les commutations souhaitables de l'office divin avec une action liturgique seront définies par les rubriques. Dans des cas particuliers et pour un juste motif, les Ordinaires pourront dispenser leurs sujets de l'office divin, totalement ou partiellement, ou leur en accorder commutation.

98. La louange divine dans les instituts religieux

Les membres de n'importe quel institut d'un état de perfection qui, en vertu des Constitutions, acquittent quelque partie de l'office, accomplissent la prière publique de l'Église.

De même, ils accomplissent la prière publique de l'Église si, en vertu de leurs Constitutions, ils récitent un petit office, pourvu que celui-ci soit composé à la manière de l'office divin et dûment approuvé.

99. Récitation commune

Puisque l'office divin est la voix de l'Église, c'est-à-dire de tout le Corps mystique adressant à Dieu une louange publique, il est recommandé que les clercs non astreints au chœur, et surtout les prêtres vivant en commun ou passagèrement réunis, acquittent en commun au moins une partie de l'office divin.

Mais tous ceux qui acquittent l'Office, soit au chœur soit en commun, accompliront la fonction qui leur est confiée le plus parfaitement possible, soit quant à la dévotion intérieure, soit quant à la réalisation extérieure.

Il importe en outre que l'office, au chœur ou en commun, soit chanté, selon l'opportunité.

100. Participation des fidèles

Les pasteurs veilleront à ce que les Heures principales, surtout les vêpres, les dimanches et jours de fêtes solennelles, soient célébrées en commun dans l'église. On recommande aux laïcs eux-mêmes la récitation de l'office divin, soit avec les prêtres, soit lorsqu'ils sont réunis entre eux, voire individuellement.

101. Langue

§ 1. Selon la tradition séculaire du rite latin dans l'office divin, les clercs doivent garder la langue latine ; toutefois, pouvoir est donné à l'Ordinaire de concéder l'emploi d'une traduction en langue du pays, composée conformément à l'article 36, pour des cas individuels, aux clercs chez qui l'emploi de la langue latine est un empêchement grave à acquitter l'office divin comme il faut.

§ 2.Quant aux moniales et aux membres, hommes non clercs ou femmes, des instituts des états de perfection, le supérieur compétent peut leur accorder d'employer la langue du pays dans l'office divin, même pour la célébration chorale, pourvu que la traduction soit approuvée.

Tout clerc astreint à l'office divin, s'il célèbre celui-ci dans la langue du pays, avec un groupe de fidèles ou avec ceux qui sont énumérés au §2, satisfait à son obligation du moment que le texte de la traduction est approuvé.

CHAPITRE V :
L'année liturgique

102. Sens de l'année liturgique

Notre Mère la sainte Église estime qu'il lui appartient de célébrer l'œuvre salvifique de son divin Epoux par une commémoration sacrée, à jours fixes, tout au long de l'année. Chaque semaine, au jour qu'elle a appelé « jour du Seigneur », elle fait mémoire de la résurrection du Seigneur, qu'elle célèbre encore une fois par an, en même temps que sa bienheureuse passion, par la grande solennité de Pâques.

Et elle déploie tout le mystère du Christ pendant le cycle de l'année, de l'Incarnation et la Nativité jusqu'à l'Ascension, jusqu'au jour de la Pentecôte, et jusqu'à l'attente de la bienheureuse espérance et de l'avènement du Seigneur.

Tout en célébrant ainsi les mystères de la Rédemption, elle ouvre aux fidèles les richesses de la puissance et des mérites de son Seigneur ; de la sorte, ces mystères sont en quelque manière rendus présents tout au long du temps, les fidèles sont mis en contact avec eux et remplis par la grâce du salut.

103. En célébrant ce cycle annuel des mystères du Christ, la sainte Église vénère avec un particulier amour la bienheureuse Marie, mère de Dieu, qui est unie à son Fils dans l'œuvre salutaire par un lien indissoluble ; en Marie, l'Église admire et exalte le fruit le plus éminent de la Rédemption, et, comme dans une image très pure, elle contemple avec joie ce qu'elle-même désire et espère être tout entière.

104. En outre, l'Église a introduit dans le cycle annuel les mémoires des martyrs et des autres saints qui, élevés à la perfection par la grâce multiforme de Dieu et ayant déjà obtenu possession du salut éternel, chantent à Dieu dans le ciel une louange parfaite et intercèdent pour nous. Dans les anniversaires des saints, l'Église proclame le mystère pascal en ces saints qui ont souffert avec le Christ et sont glorifiés avec lui, et elle propose aux fidèles leurs exemples qui les attirent tous au Père par le Christ, et par leurs mérites elle implore les bienfaits de Dieu.

105. Enfin, aux divers temps de l'année, selon des disciplines traditionnelles, l'Église réalise la formation des fidèles par des activités spirituelles et corporelles, par l'instruction, la prière, les œuvres de pénitence et de miséricorde.

C'est pourquoi le Concile a jugé bon de décréter ce qui suit.

106. Revalorisation du dimanche

L'Église célèbre le mystère pascal, en vertu d'une tradition apostolique qui remonte au jour même de la résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé à bon droit le jour du Seigneur, ou dimanche. Ce jour-là, en effet, les fidèles doivent se rassembler pour que, entendant la Parole de Dieu et participant à l'Eucharistie, ils fassent mémoire de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus, et rendent grâces à Dieu qui les « a régénérés pour une vivante espérance par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts » (*1 P* 1, 3). Aussi, le jour dominical est-il le jour de fête primordial qu'il faut proposer et inculquer à la piété des fidèles, de sorte qu'il devienne aussi jour de joie et de cessation du travail. Les autres célébrations, à moins qu'elles ne soient véritablement de la plus haute importance, ne doivent pas l'emporter sur lui, car il est le fondement et le noyau de toute l'année liturgique.

107. Révision de l'année liturgique

L'année liturgique sera révisée de telle sorte que, en gardant ou en restituant les coutumes et les disciplines traditionnelles attachées aux temps sacrés, en se conformant aux conditions de notre époque, on maintienne leur caractère originel pour nourrir comme il faut la piété des fidèles par la célébration des mystères de la Rédemption chrétienne, mais surtout du mystère pascal. Les adaptations, selon les conditions locales, si elles étaient nécessaires, se feront conformément aux articles 39 et 40.

108. On orientera l'esprit des fidèles avant tout vers les fêtes du Seigneur, par lesquelles se célèbrent pendant l'année les mystères du salut. Par suite, le propre du temps recevra la place qui lui revient au-dessus des fêtes des saints, pour que le cycle entier des mystères du salut soit célébré comme il se doit.

109. Le Carême

Le double caractère du temps du Carême, qui, surtout par la commémoration ou la préparation du baptême et par la pénitence, invite plus instamment les fidèles à écouter la Parole de Dieu et à vaquer à la prière, et les dispose ainsi à célébrer le mystère pascal, ce double caractère, aussi bien dans la liturgie que dans la catéchèse liturgique, sera mis plus pleinement en lumière.

Par suite :

a) les éléments baptismaux de la liturgie quadragésimale seront employés plus abondamment ; et certains, selon l'opportunité, seront restitués à partir de la tradition antérieure ;

b) on en dira autant des éléments pénitentiels. En ce qui concerne la catéchèse, on inculquera aux fidèles, en même temps que les conséquences sociales du péché, cette nature propre de la pénitence, qui déteste le péché en tant qu'il est une offense à Dieu ; on ne passera pas sous silence le rôle de l'Église dans l'action pénitentielle, et on insistera sur la prière pour les pécheurs.

110. La pénitence du temps de Carême ne doit pas être seulement intérieure et individuelle, mais aussi extérieure et sociale. La pratique de la pénitence, selon les possibilités de notre époque et des diverses régions, et selon les conditions des fidèles, sera favorisée et, par les autorités mentionnées à l'article 22, recommandée.

Cependant, le jeûne pascal, le vendredi de la passion et de la mort du Seigneur, sera sacré ; il devra être partout observé et, selon l'opportunité, être même étendu au Samedi saint pour que l'on parvienne avec un cœur élevé et libéré aux joies de la résurrection du Seigneur.

111. La fête des saints

Selon la tradition, les saints sont l'objet d'un culte dans l'Église, et l'on y vénère leurs reliques authentiques et leurs images. Les fêtes des saints proclament les merveilles du Christ chez ses serviteurs et offrent aux fidèles des exemples opportuns à imiter. Pour que les fêtes de saints ne l'emportent pas sur les fêtes qui célèbrent les mystères mêmes du salut, le plus grand nombre d'entre elles seront laissées à la célébration de chaque église, nation ou famille religieuse particulière ; on n'étendra à l'Église universelle que les fêtes commémorant des saints qui présentent véritablement une importance universelle.

CHAPITRE VI :
La musique sacrée

112. Dignité de la musique sacrée

La tradition musicale de l'Église universelle constitue un trésor d'une valeur inestimable qui l'emporte sur les autres arts, du fait surtout que, chant sacré lié aux paroles, il fait partie nécessaire ou intégrante de la liturgie solennelle.

Certes, le chant sacré a été exalté tant par la Sainte Écriture [42] que par les Pères et par les Pontifes romains ; ceux-ci, à une époque récente, à la suite de saint Pie X, ont mis en lumière de façon plus précise la fonction ministérielle de la musique sacrée dans le service divin.

C'est pourquoi la musique sacrée sera d'autant plus sainte qu'elle sera en connexion plus étroite avec l'action liturgique, en donnant à la prière une expression plus agréable, en favorisant l'unanimité ou en rendant les rites sacrés plus solennels. Mais l'Église approuve toutes les formes d'art véritable, si elles sont dotées des qualités requises, et elle les admet pour le culte divin.

Le saint Concile, conservant donc les normes et les préceptes de la tradition et de la discipline ecclésiastiques, et considérant la fin de la musique sacrée, qui est la gloire de Dieu et la sanctification des fidèles, a statué ce qui suit.

113. La liturgie solennelle

L'action liturgique présente une forme plus noble lorsque les offices divins sont célébrés solennellement avec chant, que les ministres sacrés y interviennent et que le peuple y participe activement.

Quant à la langue à employer, on observera les prescriptions de l'article 36 ; pour la messe, de l'article 54 ; pour les sacrements, de l'article 63 ; pour l'office divin, de l'article 101.

114. Le trésor de la musique sacrée sera conservé et cultivé avec la plus grande sollicitude. Les Scholae cantorum seront assidûment développées, surtout auprès des églises cathédrales ; cependant les évêques et les autres pasteurs d'âmes veilleront avec zèle à ce que, dans n'importe quelle action sacrée qui doit s'accomplir avec chant, toute l'assemblée des fidèles puisse assurer la participation active qui lui revient en propre, conformément aux articles 28 et 30.

115. La formation musicale

On accordera une grande importance à l'enseignement et à la pratique de la musique dans les séminaires, les noviciats de religieux des deux sexes et leurs maisons d'études, et aussi dans les autres institutions et écoles catholiques ; pour assurer cette éducation, les maîtres chargés d'enseigner la musique sacrée seront formés avec soin.

On recommande en outre d'ériger, là où c'est opportun, des instituts supérieurs de musique sacrée.

Aux musiciens et chanteurs, surtout aux enfants, on donnera aussi une authentique formation liturgique.

116. Chant grégorien et polyphonie

L'Église reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine ; c'est donc lui qui, dans les actions liturgiques, toutes choses égales d'ailleurs, doit occuper la première place.

Les autres genres de musique sacrée, mais surtout la polyphonie, ne sont nullement exclus de la célébration des offices divins, pourvu qu'ils s'accordent avec l'esprit de l'action liturgique, conformément à l'article 30.

117. L'édition des livres de chant grégorien

On achèvera l'édition typique des livres de chant grégorien ; bien plus, on procurera une édition plus critique des livres déjà édités postérieurement à la restauration de saint Pie X.

Il convient aussi que l'on procure une édition contenant des mélodies plus simples à l'usage des petites églises.

118. Le chant religieux populaire

Le chant religieux populaire sera intelligemment favorisé pour que, dans les exercices pieux et sacrés, et dans les actions liturgiques elles-mêmes, conformément aux normes et aux prescriptions des rubriques, les voix des fidèles puissent se faire entendre.

119. La musique sacrée dans les pays de mission

Puisque, dans certaines régions, surtout en pays de mission, on trouve des peuples possédant une tradition musicale propre qui tient une grande place dans leur vie religieuse et sociale, on accordera à cette musique l'estime qui lui est due

et la place convenable, aussi bien en formant leur sens religieux qu'en adaptant le culte à leur génie dans l'esprit des articles 39 et 40.

C'est pourquoi, dans la formation musicale des missionnaires, on veillera avec soin à ce que, dans la mesure du possible, ils soient capables de promouvoir la musique traditionnelle de ces peuples, tant à l'école que dans les actions sacrées.

120. L'orgue et les autres instruments de musique

On estimera hautement, dans l'Église latine, l'orgue à tuyaux comme l'instrument traditionnel dont le son peut ajouter un éclat admirable aux cérémonies de l'Église et élever puissamment les âmes vers Dieu et le ciel.

Quant aux autres instruments, selon le jugement et le consentement de l'autorité territoriale compétente, conformément aux articles 22, 36 et 40, il est permis de les admettre dans le culte divin selon qu'ils sont ou peuvent devenir adaptés à un usage sacré, qu'ils s'accordent à la dignité du temple et qu'ils favorisent véritablement l'édification des fidèles.

121. Mission des compositeurs

Les musiciens, imprégnés d'esprit chrétien, comprendront qu'ils ont été appelés à cultiver la musique sacrée et à accroître son trésor.

Ils composeront les mélodies qui présentent les marques de la véritable musique sacrée et qui puissent être chantées non seulement par les grandes Scholae cantorum, mais qui conviennent aussi aux petites et favorisent la participation active de toute l'assemblée des fidèles.

Les textes destinés au chant sacré seront conformes à la doctrine catholique et même seront tirés de préférence des Saintes Écritures et des sources liturgiques.

CHAPITRE VII :
L'art sacré et le matériel du culte

122. Dignité de l'art sacré

Parmi les plus nobles activités de l'esprit humain, on compte à très bon droit les beaux-arts, mais surtout l'art religieux et ce qui en est le sommet, l'art sacré. Par nature, ils visent à exprimer de quelque façon dans les œuvres humaines la beauté infinie de Dieu, et ils se consacrent d'autant plus à accroître sa louange et sa gloire qu'ils n'ont pas d'autre propos que de contribuer le plus possible, par leurs œuvres, à tourner les âmes humaines vers Dieu.

Aussi la vénérable Mère Église fut-elle toujours amie des beaux-arts, et elle n'a jamais cessé de requérir leur noble ministère, surtout afin que les objets servant au culte soient vraiment dignes, harmonieux et beaux, pour signifier et symboliser les réalités célestes, et elle n'a jamais cessé de former des artistes. L'Église s'est même toujours comportée en juge des beaux-arts, discernant parmi les œuvres des artistes celles qui s'accordaient avec la foi, la piété et les lois traditionnelles de la religion, et qui seraient susceptibles d'un usage sacré.

L'Église a veillé avec un zèle particulier à ce que les objets sacrés contribuent de façon digne et belle à l'éclat du culte, tout en admettant, soit dans les matériaux, soit dans les formes, soit dans la décoration, les changements introduits au cours des âges par les progrès de la technique.

Les Pères ont donc décidé en ces matières de décréter ce qui suit.

123. Les styles artistiques

L'Église n'a jamais considéré aucun style artistique comme lui appartenant en propre, mais, selon le caractère et les conditions des peuples, et selon les exigences des divers rites, elle a admis les genres de chaque époque, produisant au cours des siècles un trésor artistique qu'il faut conserver avec tout le soin possible. Que l'art de notre époque et celui de tous les peuples et de toutes les régions ait lui aussi, dans l'Église, liberté de s'exercer, pourvu qu'il serve les édifices et les rites sacrés avec le respect et l'honneur qui leur sont dus ; si bien qu'il soit à même de joindre sa voix à cet admirable concert de gloire que les plus grands hommes ont chanté en l'honneur de la foi catholique au cours des siècles passés.

124. Les Ordinaires veilleront à ce que, en promouvant et favorisant un art véritablement sacré, ils aient en vue une noble beauté plutôt que la seule somptuosité. Ce que l'on doit entendre aussi des vêtements et des ornements sacrés.

Les évêques veilleront aussi à ce que les œuvres artistiques qui sont inconciliables avec la foi et les mœurs ainsi qu'avec la piété chrétienne, qui blessent le sens vraiment religieux, ou par la dépravation des formes, ou par l'insuffisance, la médiocrité ou le mensonge de leur art, soient soigneusement écartées des maisons de Dieu et des autres lieux sacrés.

Dans la construction des édifices sacrés, on veillera attentivement à ce que ceux-ci se prêtent à l'accomplissement des actions liturgiques et favorisent la participation active des fidèles.

125. Les images sacrées

On maintiendra fermement la pratique de proposer dans les églises des images sacrées à la vénération des fidèles ; mais elles seront exposées en nombre restreint et dans une disposition appropriée, pour ne pas susciter l'étonnement du peuple chrétien et ne pas favoriser une dévotion mal réglée.

126. Pour juger les œuvres d'art, les Ordinaires des lieux entendront la Commission diocésaine d'art sacré et, le cas échéant, d'autres personnes particulièrement expertes, ainsi que les commissions mentionnées aux articles 44, 45, 46.

Les Ordinaires veilleront avec zèle à ce que le mobilier sacré ou les œuvres de prix, en tant qu'ornements de la maison de Dieu, ne soient pas aliénés ou détruits.

127. La formation des artistes

Les évêques, par eux-mêmes ou par des prêtres qualifiés, doués de compétence et d'amour de l'art, s'occuperont des artistes pour les imprégner de l'esprit de l'art sacré et de la liturgie.

De plus, on recommande la création d'écoles ou d'académies d'art sacré pour la formation des artistes dans les régions où on le jugera bon.

Mais tous les artistes qui, conduits par leur talent, veulent servir la gloire de Dieu dans la sainte Église, se rappelleront toujours qu'il s'agit d'imiter religieusement en quelque sorte le Dieu créateur, et de produire des œuvres destinées au culte catholique, à l'édification des fidèles ainsi qu'à leur piété et à leur formation religieuse.

128. Révision de la législation sur l'art sacré

Les canons et statuts ecclésiastiques qui concernent la réalisation matérielle de ce qui relève du culte divin, surtout quant à la structure digne et adaptée des édifices, la forme et la construction des autels, la noblesse, la disposition et la sécurité du tabernacle eucharistique, la situation adaptée et la dignité du baptistère, ainsi que la distribution harmonieuse des images sacrées, de la décoration et de l'ornementation, ces canons et statuts seront le plus tôt possible révisés, en même temps que les livres liturgiques, conformément à l'article 25 ; ce qui paraît mal accordé à la restauration de la liturgie sera amendé ou supprimé, et ce qui la favorise sera conservé ou introduit.

En ce domaine, surtout en ce qui concerne les matières et les formes du mobilier sacré et des vêtements, faculté est accordée aux conférences territoriales d'évêques d'opérer des adaptations aux nécessités et aux mœurs locales, conformément à l'article 22 de la présente Constitution.

129. La formation artistique des clercs

Les clercs, pendant le cours de leurs études philosophiques et théologiques, seront instruits aussi de l'histoire et de l'évolution de l'art sacré, ainsi que des sains principes sur lesquels doivent se fonder les œuvres d'art sacré, afin qu'ils apprécient et conservent les monuments vénérables de l'Église, et qu'ils soient capables de donner des conseils appropriés aux artistes dans la réalisation de leurs œuvres.

130. Les insignes pontificaux

Il convient que l'emploi des insignes pontificaux soit réservé aux personnages ecclésiastiques qui jouissent du caractère épiscopal ou d'une juridiction particulière.

Appendice :
Déclaration du IIe concile du Vatican sur la révision du calendrier

Le saint Concile œcuménique, deuxième du Vatican, estimant d'une grande importance les désirs de beaucoup en faveur de la fixation de la fête de Pâques à un dimanche déterminé et de la stabilisation du calendrier, après avoir attentivement pesé les conséquences possibles de l'introduction d'un nouveau calendrier, déclare ce qui suit :

1. Le saint Concile ne s'oppose pas à ce que la fête de Pâques soit fixée à un dimanche déterminé dans le calendrier grégorien, avec l'assentiment de ceux à qui importe cette question, surtout des frères séparés de la communion avec le Siège apostolique.

2. En outre, le saint Concile déclare qu'il ne s'oppose pas aux projets qui visent à introduire dans la société civile un calendrier perpétuel.

Mais parmi les divers systèmes qui sont imaginés pour établir un calendrier perpétuel et l'introduire dans la société civile, l'Église ne s'oppose pas à ceux-là seulement qui observent et sauvegardent la semaine de sept jours avec le dimanche, sans intercaler aucun jour hors de la semaine, de telle sorte que la succession soit laissée intacte, à moins que n'interviennent des motifs très graves dont le Siège apostolique aurait à juger.

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette Constitution ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 4 décembre 1963.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

---

[1] Secrète du 9e dimanche après la Pentecôte.

[2] Cf. *He* 13, 14.

[3] Cf. *Ep* 2,21-22.

[4] *Ibid.*, 4, 13.

[5] Cf. *Is* 11,12.

[6] Cf. *Jn* 11, 52.

[7] Cf. *Jn* 10, 16.

[8] Cf. *Is* 61, 1 ; *Lc* 4, 18.

[9] Saint Ignace d'Antioche, *Ad Ephesios* 7, 2. Ed F. X. Funk, *Patres Apostolici* I, Tübingen, 1901, p. 218.

[10] Cf. *1 Tm* 2, 5.

[11] *Sacramentarium Veronense* (Leonianum) ; Mohlberg, Rome, 1956, n. 1265, p. 162.

[12] Préface de Pâques.

[13] Oraison suivant la 2e leçon du Samedi saint, dans le missel romain, avant la réforme de la Semaine sainte.

[14] Cf. *Mc* 16, 15.

[15] Cf. *Ac* 26, 18.

[16] Cf. *Rm* 6, 4 ; *Ep* 2, 6 ; *Col* 3, 1 ; *2 Tm* 2, 11.

[17] Cf. *Jn* 4, 23.

[18] Cf. *1 Co* 11, 26.

[19] Conc. de Trente, sess. 13, 11 octobre 1551, Décret *Dess. Eucharist.* c. 5 : Conc. de Trente, *Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*, ed. Soc. Goerresiana, t. VII. *Actorum* pars IV, Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 202.

[20] Conc. de Trente, sess. 22, 17 septembre 1562, doctr. Dess. *Missae sacrif.*, c. 2 : Conc. de Trente, ed. cit., t. VIII. *Actorum* pars V, Fribourg-en-Brisgau, 1919, p. 960.

[21] Saint Augustin, *In Io. Evang. Tract.* VI, I, 7 : *PL* 35, 1428.

[22] Cf. *Ap* 21, 2 ; *Col* 3, 1 ; *He* 8, 2.

[23] Cf. *Ph* 3, 20 ; *Col* 3, 4.

[24] Cf. *Jn* 17, 3 ; *Lc* 24, 27 ; *Ac* 2, 38.

[25] Cf. *Mt* 28, 20.

[26] Postcommunion pour la Vigile et le dimanche de Pâques.

[27] Oraison de la messe du mardi de Pâques.

[28] Cf. *2 Co* 6, 1.

[29] Cf. *Mt* 6, 6.

[30] Cf. *1 Th* 5, 17.

[31] Cf. *1 Th* 5, 17. Cf. *2 Co* 4, 10-11.

[32] Secrète du lundi de Pentecôte.

[33] Saint Cyprien, *De cath. eccl. unitate*, 7 : csel (Hartel) III, 1, p. 215-216. –Cf. *Épître* 66, n. 8, 3 : ed. cit., III, 2, p. 732-733.

[34] Cf. Conc. de Trente, sess. 22, 17 septembre 1562, doctr. *Dess. Missae sacrif.*, c. 8. – Conc. de Trente, ed. cit., VIII, 961.

[35] Cf. Saint Ignace, *Ad Magn.* 7 ; Ad Ph. 4 ; *Ad Smyrn.*, 8 : Funk I, 236, 266, 281.

[36] Cf. Saint Augustin, *In Io. Evang. Tract.* XXVI, VI, 13 : *PL* 35, 1613.

[37] Bréviaire romain, Fête du Corps du Christ, Vêpres II, antiph. du Magnificat.

[38] Cf. Saint Cyrille d'Alex., *Comment. in Io. Evang.*, liv. XI, c. XI-XII : *PG* 74, 557-564.

[39] Cf. *1 Tm* 2, 1-2.

[40] Sess. 21, 16 juillet 1562. *Doctrina de Communione sub utraque specie et parvulorum*, c.1-3 : Conc. Trid., ed. cit., VIII, 698-699.

[41] Conc. de Trente, sess. 24, 11 novembre 1563, *De reformatione*, chap. 1 : Conc. de Trente, ed. cit., IX *Actorum* pars VI, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 969. – Cf. *Rituel romain*, tit. VIII, c. II, n.6.

[42] Cf. *Ep* 5, 19 ; *Col* 3, 16.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR L'ÉGLISE
LUMEN GENTIUM

CHAPITRE PREMIER :
Le Mystère de l'Église

1. Le but de la Constitution sur l'Église

Le Christ est la lumière des peuples ; réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église (cf. *Mc* 16, 15). L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de mettre dans une plus vive lumière, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle. À ce devoir qui est celui de l'Église, les conditions présentes ajoutent une nouvelle urgence : il faut que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ.

2. Le dessein universel de salut du Père éternel

Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a voulu élever les hommes à la participation de la vie divine ; devenus pécheurs en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur, « qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création » (*Col* 1, 15). Tous ceux qu'il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (*Rm* 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, il a voulu les convoquer dans la sainte Église qui, annoncée en figure dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et de l'ancienne Alliance [1], établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint et, au terme des siècles, se consommera dans la gloire. Alors, comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, « depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu [2] » se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle.

3. La mission et l'œuvre du Fils

Ainsi le Fils vint, envoyé par le Père qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à l'adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassembler en lui (cf. *Ep* 1, 4-5.10). C'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le Royaume des cieux sur la terre, tout en nous révélant son mystère et, par son obéissance, effectua la rédemption. L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la vertu de Dieu, sa croissance visible. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. *Jn* 19, 34) et que prophétisent les paroles du Seigneur disant de sa mort en croix : « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (*Jn* 12, 32 *grec*). Toutes les fois que le sacrifice de la croix par lequel le Christ notre pâque a été immolé (*1 Co* 5, 7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre Rédemption s'opère. En même temps, par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (cf. *1 Co* 10, 17). À cette union avec le Christ, lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés.

4. La sanctification de l'Église par le Saint-Esprit

Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. *Jn* 17, 4), le jour de Pentecôte, l'Esprit Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Église en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique esprit, l'accès auprès du Père (cf. *Ep* 2, 18). C'est lui, l'Esprit de vie, la source d'eau jaillissante pour la vie éternelle (cf. *Jn* 4, 14 ; 7, 38-39), par qui le Père donne la vie aux hommes que le péché avait tués, en attendant de ressusciter dans le Christ leur corps mortel (cf. *Rm* 8, 10-11). L'Esprit habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (cf. *1 Co* 3, 16 ; 6, 19), en eux il prie et atteste leur condition de fils de Dieu par adoption (cf. *Ga* 4, 6 ; *Rm* 8, 15-16.26). Cette Église qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. *Jn* 16, 13), et à laquelle il assure l'unité de la communauté et du ministère, il bâtit et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l'orne de ses fruits (cf. *Ep* 4, 11-

12 ; *1 Co* 12, 4 ; *Ga* 5, 22). Par la vertu de l'Évangile, il fait la jeunesse de l'Église et la renouvelle sans cesse, l'acheminant à l'union parfaite avec son époux [3]. L'Esprit et l'Épouse, en effet, disent au Seigneur Jésus : « Viens» (cf. *Ap* 22, 17). Ainsi l'Église universelle apparaît comme un « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint [4] ».

5. Le Royaume de Dieu

Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus posa le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis les siècles : « que les temps sont accomplis et que le Royaume de Dieu est là » (*Mc* 1, 15 ; *Mt* 4, 17). Ce Royaume, il brille aux yeux des hommes dans la parole, les œuvres et la présence du Christ. La parole du Seigneur est en effet comparée à une semence qu'on sème dans un champ (*Mc* 4, 14) : ceux qui l'écoutent avec foi et sont agrégés au petit troupeau du Christ (*Lc* 12, 32) ont accueilli le Royaume lui-même ; puis, par sa propre vertu, la semence germe et croît jusqu'au temps de la moisson (cf. *Mc* 4, 26-29). Les miracles de Jésus confirment également que le Royaume est déjà venu sur la terre : « si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé parmi vous » (*Lc* 11, 20 ; Mt 12, 28). Avant tout cependant, le Royaume se manifeste dans la personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, « venu pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude » (*Mc* 10, 45).

Et quand Jésus, ayant souffert pour les hommes la mort de la croix, fut ressuscité, il apparut que Dieu l'avait fait Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité (cf. *Ac* 2, 36 ; *He* 5, 6 ; 7, 17-21), et il répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père (cf. *Ac* 2, 33). Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre. Cependant, tandis que peu à peu elle s'accroît, elle-même aspire à l'achèvement de ce Royaume, espérant de toutes ses forces et appelant de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi.

6. Les diverses images de l'Église

Tout comme dans l'Ancien Testament la révélation du Royaume est souvent présentée sous des figures, de même maintenant c'est sous des images variées que la nature intime de l'Église nous est montrée, images tirées soit de la vie pastorale ou de la vie des champs, soit du travail de construction ou encore de la famille et des épousailles, et qui se trouvent ébauchées déjà dans les livres des prophètes.

L'Église, en effet, est le *bercail* dont le Christ est l'entrée unique et nécessaire (*Jn* 10, 1- 10). Elle est aussi le troupeau dont Dieu a proclamé lui-même à l'avance qu'il serait le pasteur (cf. *Is* 40, 11 ; *Ez* 34, 11s.), et dont les brebis, quoiqu'elles aient à leur tête des pasteurs humains, sont cependant continuellement conduites et nourries par le Christ même, Bon Pasteur et Prince des pasteurs (cf. *Jn* 10, 11 ; 1 P 5, 4), qui a donné sa vie pour ses brebis (cf. *Jn* 10, 11-15).

L'Église est le *terrain de culture*, le champ de Dieu (*1 Co* 3, 9). Dans ce champ croît l'antique olivier dont les patriarches furent la racine sainte et en lequel s'opère et s'opérera la réconciliation entre Juifs et Gentils (*Rm* 11, 13-26). Elle fut plantée par le Vigneron céleste comme une vigne choisie (*Mt* 21, 33-43 par. ; *Is* 5, 1 s.). La Vigne véritable, c'est le Christ : c'est lui qui donne vie et fécondité aux rameaux que nous sommes : par l'Église nous demeurons en lui, sans qui nous ne pouvons rien faire (*Jn* 15, 1-5).

Bien souvent aussi, l'Église est dite la *construction* de Dieu (*1 Co* 3, 9). Le Seigneur lui-même s'est comparé à la pierre rejetée par les bâtisseurs et devenue pierre angulaire (*Mt* 21, 42 par. ; *Ac* 4, 11 ; *1 P* 2, 7 ; *Ps* 117, 22). Sur ce fondement, l'Église est construite par les Apôtres (cf. *1 Co* 3, 11), et de ce fondement elle reçoit fermeté et cohésion. Cette construction est décorée d'appellations diverses : la maison de Dieu (*1 Tm* 3, 15), celle dans laquelle habite la *famille*, l'habitation de Dieu dans l'Esprit (*Ep* 2, 19-22), la demeure de Dieu chez les hommes (*Ap* 21, 3), et surtout le *temple* saint, lequel, représenté par des sanctuaires de pierres, est l'objet de la louange des saints Pères et comparé à juste titre dans la liturgie à la Cité sainte, la nouvelle Jérusalem [5]. En effet, nous sommes en elle sur la terre comme les pierres vivantes qui entrent dans la construction (*1 P* 2, 5). Cette Cité sainte, Jean la contemple descendant du ciel d'auprès de Dieu à l'heure où se renouvellera le monde, prête comme une fiancée parée pour son époux (*Ap* 21, 1 s.).

L'Église s'appelle encore « la Jérusalem d'en haut » et « notre mère » (*Ga* 4, 26 ; cf. *Ap* 12, 17) ; elle est décrite comme l'épouse immaculée de l'Agneau immaculé (*Ap* 19, 7 ; 21, 2.9 ; 22, 17) que le Christ « a aimée, pour laquelle il s'est livré afin de la sanctifier » (*Ep* 5, 26), qu'il s'est associée par un pacte indissoluble, qu'il ne cesse de « nourrir et d'entourer de soins » (*Ep* 5, 29) ; l'ayant purifiée, il a voulu se l'unir et se la soumettre dans l'amour et la fidélité (cf. *Ep* 5, 24), la comblant enfin et pour l'éternité des biens célestes, pour que nous puissions comprendre l'amour envers nous de Dieu et du Christ, amour qui défie toute connaissance (cf. *Ep* 3, 19). Tant qu'elle chemine sur cette terre, loin du Seigneur (cf. *2 Co* 5, 6), l'Église se considère comme exilée, en sorte qu'elle est en quête des choses d'en haut et en garde le goût, tournée là où

le Christ se trouve, assis à la droite de Dieu, là où la vie de l'Église est cachée avec le Christ en Dieu, attendant l'heure où, avec son époux, elle apparaîtra dans la gloire (cf. *Col* 3, 1- 4).

7. L'Église, corps mystique du Christ

Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cf. *Ga* 6, 15 ; *2 Co* 5, 17). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il les a constitués, mystiquement, comme son corps.

Dans ce corps, la vie du Christ se répand à travers les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié [6]. Par le baptême, en effet, nous sommes rendus semblables au Christ : « Car nous avons tous été baptisés en un seul Esprit pour n'être qu'un seul corps » (*1 Co* 12, 13). Par ce rite sacré est signifiée et réalisée l'union avec la mort et la résurrection du Christ. « Nous avons été mis au tombeau avec lui par le baptême qui nous plonge en sa mort», et « si nous sommes devenus avec lui un même être par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une semblable résurrection » (*Rm* 6, 4-5). Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (*1 Co* 10, 17). Nous devenons ainsi les membres de ce corps (cf. *1 Co* 12, 27), « étant chacun pour sa part membres les uns des autres» (*Rm* 12, 5).

Mais comme tous les membres du corps humain, malgré leur multiplicité, ne forment cependant qu'un seul corps, ainsi les fidèles dans le Christ (cf. *1 Co* 12, 12). Dans l'édification du Corps du Christ règne également une diversité de membres et de fonctions. Unique est l'Esprit qui distribue des dons variés pour le bien de l'Église à la mesure de ses richesses et des exigences des services (cf. *1 Co* 12, 11). Parmi ces dons, la grâce accordée aux Apôtres tient la première place : l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes (cf. *1 Co* 14). Le même Esprit qui est par lui-même principe d'unité dans le corps où s'exerce sa vertu et où il réalise la connexion intérieure des membres, produit et stimule entre les fidèles la charité. Aussi un membre ne peut souffrir, que tous les membres ne souffrent, un membre ne peut être à l'honneur, que tous les membres ne se réjouissent avec lui (cf.*1 Co* 12, 26).

De ce corps le Christ est la tête. Il est l'image du Dieu invisible et en lui toutes choses ont été créées. Il est antérieur à tous et l'univers subsiste en lui. Il est la tête du corps qu'est l'Église. Il est Principe, premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en tout la primauté (cf. *Col.* 1, 15-18). Sa grande puissance lui donne domination sur les choses du ciel et celles de la terre et, par sa perfection et son action souveraine, il comble des richesses de sa gloire le corps tout entier (cf. *Ep* 1, 18-23) [7].

Tous les membres doivent se conformer à lui jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (cf. Ga 4, 19). C'est pourquoi nous sommes assumés dans les mystères de sa vie, configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection, en attendant de l'être à son règne (cf. *Ph* 3, 21 ; *2 Tm* 2, 11 ; *Ep* 2, 6 ; *Col* 2, 12, etc.). Encore en pèlerinage sur la terre, mettant nos pas dans la trace des siens, à travers la tribulation et la persécution, nous sommes associés à ses souffrances comme le corps à la tête, unis à sa passion pour être unis à sa gloire (cf. *Rm* 8, 17). De lui « le corps tout entier, par les ligaments et jointures, tire nourriture et cohésion pour opérer sa croissance en Dieu » (*Col* 2, 19). Dans son corps, c'est-à-dire dans l'Église, il dispose continuellement les dons des ministères par lesquels nous nous apportons mutuellement, grâce à sa vertu, les services nécessaires au salut, en sorte que, par la pratique d'une charité sincère nous puissions grandir de toutes manières vers celui qui est notre tête (cf. *Ep* 4, 11-16 *grec*) Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf. *Ep* 4, 23) , il nous fait part de son Esprit qui, unique et présent, identique à lui-même dans la tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain, l'âme, principe de vie [8].

8. L'Église, à la fois visible et spirituelle

Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce [9]. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin [10]. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. *Ep* 4, 16) [11].

C'est là l'unique Église du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité [12], cette Église que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (*Jn* 21, 17), qu'il lui confia, à lui et aux autres Apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. *Mt* 28, 18, etc.) et dont il a fait pour toujours la «

colonne et le fondement de la vérité » (*1 Tm* 3, 15). Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui [13], bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique.

Mais, comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption, l'Église elle aussi est appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus « qui était de condition divine s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave » (*Ph* 2, 6), pour nous « il s'est fait pauvre, de riche qu'il était » (*2 Co* 8, 9). Ainsi l'Église, qui a cependant besoin pour remplir sa mission de ressources humaines, n'est pas faite pour chercher une gloire terrestre mais pour répandre, par son exemple aussi, l'humilité et l'abnégation. Le Christ a été envoyé par le Père « pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, ... guérir les cœurs meurtris » (*Lc* 4, 18), « chercher et sauver ce qui était perdu » (*Lc* 19, 10) : de même l'Église enveloppe de son amour ceux que l'infirmité humaine afflige, bien plus, dans les pauvres et les souffrants, elle reconnaît l'image de son fondateur pauvre et souffrant, elle s'efforce de soulager leur misère et en eux c'est le Christ qu'elle veut servir. Mais tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (*He* 7, 26) ignore le péché (*2 Co* 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. *He* 2, 17), l'Église, elle, enferme des pécheurs dans son propre sein, elle est donc à la fois sainte et toujours appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement.

« L'Église avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu [14], annonçant la croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (cf. *1 Co* 11, 26). La vertu du Seigneur ressuscité est sa force pour lui permettre de vaincre dans la patience et la charité les afflictions et les difficultés qui lui viennent à la fois du dehors et du dedans, et de révéler fidèlement au milieu du monde le mystère du Seigneur, encore enveloppé d'ombre, jusqu'au jour où, finalement, il éclatera dans la pleine lumière.

CHAPITRE II :
Le Peuple de Dieu

9. La Nouvelle Alliance et le Peuple nouveau

À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (cf. *Ac* 10, 35). Cependant le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté. C'est pourquoi il s'est choisi Israël pour être son peuple avec qui il a fait alliance et qu'il a progressivement instruit, se manifestant, lui-même et son dessein, dans l'histoire de ce peuple et se l'attachant dans la sainteté. Tout cela cependant n'était que pour préparer et figurer l'Alliance Nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ, et la révélation plus totale qui serait transmise par le Verbe de Dieu lui-même, fait chair. « Voici venir les jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une Alliance Nouvelle... Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors, je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Tous me connaîtront du plus petit jusqu'au plus grand, dit le Seigneur » (*Jr* 31, 31-34). Cette alliance nouvelle, le Christ l'a instituée : c'est la Nouvelle Alliance dans son sang (cf. *1 Co* 11, 25), il appelle la foule des hommes de parmi les Juifs et de parmi les Gentils, pour former un tout non selon la chair mais dans l'Esprit et devenir le nouveau Peuple de Dieu. Ceux, en effet, qui croient au Christ, qui sont « re-nés » non d'un germe corruptible mais du germe incorruptible qui est la parole du Dieu vivant (cf. *1 P* 1, 23), non de la chair, mais de l'eau et de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 3, 5-6), ceux-là constituent finalement « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le Peuple de Dieu » (*1 P* 2, 9-10).

Ce peuple messianique a pour chef le Christ, « livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification » (*Rm* 4, 25), possesseur désormais du Nom qui est au-dessus de tout nom et glorieusement régnant dans les cieux. Le statut de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le cœur de qui, comme dans un temple, habite l'Esprit Saint. Sa loi, c'est le commandement nouveau d'aimer comme le Christ lui-même nous a aimés (cf. *Jn* 13, 34). Sa destinée enfin, c'est le Royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement, lorsque le Christ notre vie sera apparu (cf. *Col* 3, 4) et que « la création elle-même sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (*Rm* 8, 21). C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et de salut. Établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, il est entre ses mains l'instrument de la Rédemption de tous les hommes ; au monde entier il est envoyé comme lumière du monde et sel de la terre (cf. *Mt* 5, 13-16).

Et tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Église de Dieu (*Ne* 13, 1 ; cf. *Nb* 20, 4 ; *Dt* 23, 1 s.) ainsi le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent en quête de la cité future, celle-là permanente (cf. *He* 13, 14), est appelé lui aussi : l'Église du Christ (cf. *Mt* 16, 18) : c'est le Christ, en effet, qui l'a acheté de son sang (cf. *Ac* 20, 28), empli de son Esprit et pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale. L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire [15]. Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace. Marchant à travers les tentations, les tribulations, l'Église est soutenue par la vertu de la grâce de Dieu, à elle promise par le Seigneur pour que, du fait de son infirmité charnelle, elle ne défaille pas à la perfection de sa fidélité mais reste de son Seigneur la digne Épouse, se renouvelant sans cesse sous l'action de l'Esprit Saint jusqu'à ce que, par la croix, elle arrive à la lumière sans couchant.

10. Le sacerdoce commun

Le Christ Seigneur, grand prêtre d'entre les hommes (cf. *He* 5, 1-5) 1-5) a fait du peuple nouveau « un Royaume, des prêtres pour son Dieu et Père » (*Ap* 1, 6 ; 5, 9-10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, de façon à offrir, par toutes les activités du chrétien, autant d'hosties spirituelles, en proclamant les merveilles de celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. *1 P* 2, 4-10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (cf. *Ac* 2, 42-47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (cf. *Rm* 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. *1 P* 3, 15).

Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ [16]. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie [17] et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective.

11. L'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements

Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus. Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ; devenus fils de Dieu par une régénération, ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu [18]. Par le sacrement de confirmation, leur lien avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit Saint et obligés ainsi plus strictement tout à la fois à répandre et défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ [19]. Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle [20] ; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. Il s'ensuit sous une forme concrète qu'ils manifestent, ayant été renouvelés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, l'unité du Peuple de Dieu que ce grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement.

Ceux qui s'approchent du sacrement de Pénitence y reçoivent de la miséricorde de Dieu le pardon de l'offense qu'ils lui ont faite et du même coup sont réconciliés avec l'Église que leur péché a blessée et qui, par la charité, l'exemple, les prières, travaille à leur conversion. Par la sainte onction des malades et la prière des prêtres, c'est l'Église tout entière qui recommande les malades au Seigneur souffrant et glorifié, pour qu'il les soulage et les sauve (cf. (cf. *Jc* 5, 14-16) ; bien mieux, elle les exhorte de s'associer librement à la passion et à la mort du Christ (cf. *Rm* 8, 17 ; *Col 1*, 24 ; *2 Tm* 2, 11-12 ; *1 P* 4, 13) afin d'apporter leur part pour le bien du Peuple de Dieu. Quant à ceux parmi les fidèles qui reçoivent l'honneur de l'ordre sacré, c'est pour être par la parole et la grâce de Dieu les pasteurs de l'Église qu'ils sont institués au nom du Christ. Enfin, par la vertu du sacrement de mariage, qui leur donne de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (cf. *Ep* 5, 32), les époux chrétiens s'aident mutuellement à se sanctifier dans la vie conjugale, par l'accueil et l'éducation des enfants ; en leur état de vie et leur ordre, ils ont ainsi dans le Peuple de Dieu leurs dons propres (cf. *1 Co* 7, 7) [21]. De leur union, en effet, procède la famille où naissent des membres nouveaux de la cité des hommes, dont la grâce de l'Esprit Saint fera par le baptême des fils de Dieu pour que le Peuple de Dieu se perpétue tout au long des siècles. Il faut que par la parole et par l'exemple, dans cette sorte d'Église qu'est le foyer, les parents soient pour leurs enfants les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée.

Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur, tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père.

12. Le sens de la foi et les charismes dans le peuple chrétien

Le Peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ ; il répand son vivant témoignage avant tout par une vie de foi et de charité, il offre à Dieu un sacrifice de louange, le fruit de lèvres qui célèbrent son Nom (cf. *He* 13, 15). La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. *1 Jn* 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, « des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs [22] », elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, pourvu qu'il lui obéisse fidèlement, le Peuple de Dieu reçoit non plus une parole humaine, mais véritablement la Parole de Dieu (cf. *1 Th* 2, 13), il s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. *Jude* 3), il y pénètre plus profondément par un jugement droit et la met plus parfaitement en œuvre dans sa vie.

Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, « répartissant ses dons à son gré en chacun » (*1 Co*12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : « C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme » (*1 Co* 12, 7). Ces grâces, des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre. Mais les dons extraordinaires ne doivent pas être témérairement recherchés ; ce n'est pas de ce côté qu'il faut espérer présomptueusement le fruit des œuvres apostoliques ; c'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien ordonné. C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon (cf. *1 Th* 5, 12.19-21).

13. L'universalité ou « catholicité » de l'unique Peuple de Dieu

À faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant uni et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. *Jn* 11, 52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf. *He* 1, 2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du peuple nouveau et universel des fils de Dieu. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, l'Esprit souverain et vivifant, qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des Apôtres, et la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. *Ac* 2, 42 *grec*).

Ainsi, l'unique Peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un Royaume dont le caractère n'est pas de nature terrestre mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres, et, de la sorte « celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre [23] ». Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. *Jn* 18, 36), l'Église, Peuple de Dieu par qui ce Royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient en effet qu'il lui faut faire office de rassembleur avec ce Roi à qui les nations ont été données en héritage (cf. *Ps* 2, 8) et dans la cité duquel on apporte dons et présents (cf. *Ps* 71 [72], 10 ; *Is* 60, 4-7 ; *Ap* 21, 24). Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit [24].

En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à toute l'Église le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité. C'est pourquoi le Peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères. C'est pourquoi encore il existe légitimement, au sein de la communion de l'Église, des Églises particulières jouissant de leurs traditions propres – sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui

préside à l'assemblée universelle de la charité [25], garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables. De là, enfin, entre les diverses parties de l'Église, les liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, quant au partage des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles. Les membres du Peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Églises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse » (*1 P* 4, 10).

Ainsi donc, à cette unité catholique du Peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité appartiennent sous diverses formes ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut.

14. Les fidèles catholiques

C'est vers les fidèles catholiques que le saint Concile tourne en premier lieu sa pensée. Appuyé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition, il enseigne que cette Église en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Église ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. *Mc* 16, 16 ; *Jn* 3, 5), c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Église catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés.

Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et les moyens de salut qui lui ont été donnés, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis, dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques. L'incorporation à l'Église, cependant, n'assurerait pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien « de corps » au sein de l'Église, mais pas « de cœur» [26]. Tous les fils de l'Église doivent d'ailleurs se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce particulière du Christ ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement [27].

Quant aux catéchumènes qui, sous l'action de l'Esprit Saint demandent par un acte explicite de leur volonté à être incorporés à l'Église, par le fait même de ce vœu, ils lui sont unis, et l'Église, maternelle, les enveloppe déjà dans son amour en prenant soin d'eux.

15. Les liens de l'Église avec les chrétiens non catholiques

Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour de multiples raisons [28]. Il en est beaucoup, en effet, qui tiennent la Sainte Écriture pour leur règle de foi et de vie, manifestent un zèle religieux sincère, croient de tout leur cœur au Dieu Père tout-puissant et au Christ Fils de Dieu et Sauveur [29], sont marqués par le baptême qui les unit au Christ, et même reconnaissent et reçoivent d'autres sacrements dans leurs propres Églises ou dans leurs communautés ecclésiales. Plusieurs d'entre eux jouissent même de l'épiscopat, célèbrent la sainte Eucharistie et entourent de leur piété la Vierge Mère de Dieu [30]. À cela s'ajoute la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit Saint, qui, par ses dons et ses grâces, opère en eux aussi son action sanctifiante et dont la force a permis à certains d'entre eux d'aller jusqu'à verser leur sang. Ainsi, l'Esprit suscite en tous les disciples du Christ le désir et les initiatives qui tendent à l'union pacifique de tous, suivant la manière que le Christ a voulue, en un troupeau unique sous l'unique Pasteur [31]. À cette fin, l'Église notre Mère ne cesse de prier, d'espérer et d'agir, exhortant ses fils à se purifier et à se renouveler pour que, sur le visage de l'Église, le signe du Christ brille avec plus de clarté.

16. Les non-chrétiens

Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu [32] et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. *Rm* 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. *Rm* 11, 28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. *1 Tm* 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent,

sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel [33]. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique [34] et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie. Bien souvent, malheureusement, les hommes, trompés par le démon, se sont égarés dans leurs raisonnements, ils ont délaissé le vrai Dieu pour des êtres de mensonge, servi la créature au lieu du Créateur (cf. *Rm* 1, 21.25) 21.25) ou bien, vivant et mourant sans Dieu dans ce monde, ils sont exposés aux extrémités du désespoir. C'est pourquoi l'Église, soucieuse de la gloire de Dieu et du salut de tous ces hommes, se souvenant du commandement du Seigneur : « Prêchez l'Évangile à toutes créatures» (*Mc* 16, 16), met tout son soin à encourager et soutenir les missions.

17. Le caractère missionnaire de l'Église

En effet tout comme il a été envoyé par le Père, le Fils lui-même a envoyé ses Apôtres (cf. *Jn* 20, 21) en disant : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des temps » (*Mt* 28, 18-20). Ce solennel commandement du Christ d'annoncer la vérité du salut, l'Église l'a reçu des Apôtres pour en poursuivre l'accomplissement jusqu'aux extrémités de la terre (cf. *Ac* 1, 8). C'est pourquoi elle fait siennes les paroles de l'Apôtre : « Malheur à moi si je ne prêchais pas l'Évangile » (*1 Co* 9, 16) : elle continue donc inlassablement à envoyer les hérauts de l'Évangile jusqu'à ce que les jeunes Églises soient pleinement établies et en état de poursuivre elles aussi l'œuvre de l'évangélisation. L'Esprit Saint la pousse à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde tout entier. En prêchant l'Évangile, l'Église dispose ceux qui l'entendent à croire et à confesser la foi, elle les prépare au baptême, les arrache à l'esclavage de l'erreur et les incorpore au Christ pour croître en lui par la charité jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude. Son activité a le résultat non seulement de ne pas se laisser perdre tout ce qu'il y a de germe de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou de leurs rites propres et leur culture ; mais de le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme. À tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi [35]. Mais si le baptême peut être donné aux croyants par n'importe qui, c'est aux prêtres cependant qu'il revient de procurer l'édification du Corps par le sacrifice eucharistique en accomplissant les paroles de Dieu quand il dit par la voix du prophète : « De l'Orient jusqu'au couchant, mon Nom est grand parmi les nations, et en tous lieux est offert à mon Nom un sacrifice et une offrande pure » (*Ml* 1, 11) [36]. Ainsi, l'Église unit prière et travail pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en Peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au Créateur et Père de l'univers, tout honneur et toute gloire.

CHAPITRE III :
La constitution hiérarchique et l'épiscopat

18. Introduction

Le Christ Seigneur, pour assurer au Peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église divers ministères qui tendent au bien de tout le corps. En effet, les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui appartiennent au Peuple de Dieu et jouissent par conséquent, en toute vérité, de la dignité chrétienne, puissent parvenir au salut, dans leur effort commun, libre et ordonné, vers une même fin.

Ce saint Concile, s'engageant sur les traces du premier Concile du Vatican, enseigne et déclare avec lui que Jésus Christ, Pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses Apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père (cf. *Jn* 20, 21) ; il a voulu que les successeurs de ces Apôtres, c'est-à-dire les évêques, soient dans l'Église, pasteurs jusqu'à la consommation des siècles. Mais, pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres Apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de la foi et de communion [37]. Cette doctrine du primat du Pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, à sa perpétuité, à sa force et à sa conception, le saint Concile à nouveau la propose à tous les fidèles comme objet certain de foi. De plus, poursuivant la tâche commencée, il veut, devant tous, énoncer et expliciter la doctrine en ce qui concerne les évêques, successeurs des Apôtres qui, avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ [38], et chef visible de toute l'Église, ont charge de diriger la maison du Dieu vivant.

19. L'institution des Douze

Le Seigneur Jésus, après avoir longuement prié son Père, appela à lui ceux qu'il voulut et en institua douze pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher le Royaume de Dieu (cf. *Mc* 3, 13-19 ; Mt 10, 1-42) ; à cette institution des Apôtres

(cf. *Lc* 6, 13), il donna la forme d'un collège, c'est-à-dire d'un groupe stable, et mit à leur tête Pierre, choisi parmi eux (cf. *Jn* 21, 15-17). Il les envoya aux fils d'Israël d'abord et à toutes les nations (cf. *Rm* 1, 16) pour que, participant à son pouvoir, ils fassent de tous les peuples ses disciples, pour qu'ils les sanctifient et les gouvernent (cf. *Mt* 28, 16-20 ; *Mc* 16, 15 ; *Lc* 24, 45-48 ; *Jn* 20, 21-23), propageant ainsi l'Église et remplissant à son égard, sous la conduite du Seigneur, le service pastoral tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (cf. *Mt* 28, 20). Le jour de Pentecôte, ils furent pleinement confirmés dans cette mission (cf. *Ac* 2, 1-26), selon la promesse du Seigneur : « Vous recevrez une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1, 8). En prêchant partout l'Évangile (cf. *Mc* 16, 20), accueilli par ceux qui l'écoutent grâce à l'action de l'Esprit Saint, les Apôtres rassemblent l'Église universelle que le Seigneur a fondée en ses Apôtres et bâtie sur le bienheureux Pierre, leur chef, le Christ Jésus étant lui-même la pierre suprême d'assise (cf. *Ap*21, 14 ; *Mt* 16, 18 ; *Ep* 2, 20) [39].

20. Les évêques, successeurs des Apôtres

La mission divine confiée par le Christ aux Apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. Mt 28, 20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps. C'est pourquoi les Apôtres prirent soin d'instituer, dans cette société hiérarchiquement ordonnée, des successeurs.

En effet, ils n'eurent pas seulement pour leur ministère des auxiliaires divers [40], mais, pour que la mission qui leur avait été confiée pût se continuer après leur mort, ils donnèrent mandat, comme par testament, à leurs coopérateurs immédiats d'achever leur tâche et d'affermir l'œuvre commencée par eux [41], leur recommandant de prendre garde à tout le troupeau dans lequel l'Esprit Saint les avait institués pour paître l'Église de Dieu (cf. Ac 20, 28). Ils instituèrent donc des hommes, de ce genre, leur donnant pour la suite charge d'ordonner qu'après leur mort des hommes éprouvés recueillent leur ministère [42]. Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines [43], sont les instruments* de transmission de la semence apostolique [44]. Ainsi, selon le témoignage de saint Irénée, c'est la Tradition apostolique qui se manifeste [45] et se conserve dans le monde entier par ceux que les Apôtres ont faits évêques et par leurs successeurs jusqu'à nous [46].

Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté [47]. Ils président à la place de Dieu le troupeau [48], dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement [49]. De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques [50]. C'est pourquoi le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres [51], comme pasteurs de l'Église, en sorte que, qui les écoute, écoute le Christ, qui les rejette, rejette le Christ et celui qui a envoyé le Christ (cf. *Lc* 10, 16) [52].

21. La sacramentalité de l'épiscopat

Ainsi donc en la personne des évêques assistés des prêtres, c'est le Seigneur Jésus Christ, Pontife suprême, qui est présent au milieu des croyants. Assis à la droite de Dieu le Père, il ne fait pas défaut au corps des pontifes [53]. C'est par eux en tout premier lieu, par leur service éminent, qu'il prêche la Parole de Dieu à toutes les nations et administre continuellement aux croyants les sacrements de la foi ; c'est par leur paternelle fonction (cf. *1 Co* 4, 15) qu'il intègre à son Corps par la régénération surnaturelle des membres nouveaux ; c'est enfin par leur sagesse et leur prudence qu'il dirige et oriente le peuple du Nouveau Testament dans son pèlerinage vers l'éternelle béatitude. Choisis comme pasteurs pour paître le troupeau du Seigneur, ils sont les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu (cf. *1 Co* 4, 1). À eux a été confiée la charge de rendre témoignage de l'Évangile de la grâce de Dieu (cf. *Rm* 15, 16 ; *Ac* 20, 24) et d'exercer le ministère glorieux de l'Esprit et de la justice dans la gloire (cf. *2 Co* 3, 8-9).

Pour remplir de si hautes charges, les Apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion de l'Esprit Saint descendant sur eux (cf. *Ac*1, 8 ; 2, 4 ; *Jn* 20, 22-23) ; eux-mêmes, par l'imposition des mains, transmirent à leurs collaborateurs le don spirituel (cf. *1 Tm* 4, 14 ; *2 Tm* 1, 6-7) qui s'est communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale. Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale [54], est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré [55]. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres. En effet, la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Église, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée [56] et le caractère sacré imprimé [57], de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife et

agissent en sa personne [58]. Aux évêques, il revient d'introduire, par le sacrement de l'Ordre, de nouveaux élus dans le corps épiscopal.

22. Le collège épiscopal et son chef

De même que saint Pierre et les autres Apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre et les évêques successeurs des Apôtres, forment entre eux un tout. Déjà la plus antique discipline en vertu de laquelle les évêques établis dans le monde entier vivaient en communion entre eux et avec l'évêque de Rome par le lien de l'unité, de la charité et de la paix [59], et de même la réunion de Conciles [60], où l'on décidait en commun de toutes les questions les plus importantes [61], par une décision que l'avis de l'ensemble permettait d'équilibrer [62], tout cela signifie le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal ; elle se trouve manifestement prouvée par le fait des Conciles œcuméniques tenus tout le long des siècles. On la trouve évoquée dans l'usage qui s'est introduit de très bonne heure d'appeler plusieurs évêques pour coopérer à l'élévation d'un nouvel élu au ministère sacerdotal le plus élevé. C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal.

Mais le collège ou corps épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir du primat qui s'étend à tous, pasteurs et fidèles. En effet, le Pontife romain a sur l'Église, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement. L'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel le corps apostolique se perpétue sans interruption constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église [63], pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain. Le Seigneur a fait du seul Simon la pierre de son Église, à lui seul il en a remis les clés (cf. *Mt* 16, 18-19) ; il l'a institué pasteur de tout son troupeau (cf. *Jn* 21, 15 s.), mais cette charge de lier et de délier qui a été donnée à Pierre (*Mt* 16, 19) a été aussi donnée, sans aucun doute, au collège des Apôtres unis à son chef (*Mt* 18, 18 ; 28, 16-20) [64]. Par sa composition multiple, ce collège exprime, par son rassemblement sous un seul chef, l'unité du troupeau du Christ. Dans ce collège, les évêques, fidèles à observer le primat et l'autorité de leur chef, jouissent pour le bien de leurs fidèles et même de toute l'Église, d'un pouvoir propre, l'Esprit Saint assurant par l'action continue de sa force, la structure et la concorde dans l'organisme. Le pouvoir suprême dont jouit ce collège à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique. Il n'y a point de Concile œcuménique s'il n'est pas comme tel confirmé ou tout au moins accepté par le successeur de Pierre : au Pontife romain appartient la prérogative de convoquer ces conciles, de les présider et de les confirmer [65]. Le pouvoir collégial peut être exercé en union avec le pape par les évêques résidant sur la surface de la terre, pourvu que le chef du collège les appelle à agir collégialement ou du moins qu'il donne à cette action commune des évêques dispersés son approbation ou sa libre acceptation pour en faire un véritable acte collégial.

23. Les relations à l'intérieur du collège

L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations mutuelles de chacun des évêques avec les Églises particulières et avec l'Église universelle. Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles [66]. Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières [67] ; celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique [68]. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité.

Les évêques, pris à part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ni sur l'Église universelle. Mais, comme membres du collège épiscopal et légitimes successeurs des Apôtres, ils sont tous tenus, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude [69] qui est, pour l'Église universelle, éminemment profitable, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction. Tous les évêques, en effet, doivent promouvoir et servir l'unité de la foi et la discipline commune de l'ensemble de l'Église, former les fidèles à l'amour envers tout le Corps mystique du Christ, surtout envers ses membres pauvres, souffrants, et envers ceux qui souffrent persécution pour la justice (cf. *Mt* 5, 10), ils doivent enfin promouvoir toute l'activité qui est commune à l'ensemble de l'Église, surtout en vue du progrès de la foi et pour que la lumière de la pleine vérité se lève sur tous les hommes. D'ailleurs, il est bien établi que, en gouvernant leur propre Église comme une portion de l'Église universelle, ils contribuent efficacement au bien de tout le Corps mystique qui est aussi le Corps des Églises [70].

Le soin d'annoncer l'Évangile sur toute la terre revient au corps des pasteurs : à eux tous, en commun, le Christ a donné mandat en leur imposant un devoir commun, selon ce que déjà le pape Célestin rappelait aux Pères du Concile d'Ephèse [71]. C'est pourquoi les évêques, chacun pour sa part, dans toute la mesure où l'accomplissement de sa propre charge le lui permet, doivent accepter d'entrer en communauté d'effort entre eux et avec le successeur de Pierre, à qui a été

confiée, à titre singulier, la charge considérable de propager le nom chrétien [72]. C'est pourquoi ils doivent, de toutes leurs forces, contribuer à fournir aux missions, et des ouvriers de la moisson et les secours spirituels et matériels, tant par eux-mêmes directement qu'en suscitant la fervente coopération des fidèles. Il faut enfin que les évêques se prêtent volontiers, selon l'antique et vénérable exemple, à fournir, dans la communion universelle de la charité, un secours fraternel aux autres Églises, surtout les plus proches et les plus dépourvues.

La divine Providence a voulu que les Églises diverses établies en divers lieux par les Apôtres et leurs successeurs se rassemblent au cours des temps en plusieurs groupes organiquement réunis, qui, sans préjudice pour l'unité de la foi et pour l'unique constitution divine de l'Église universelle, jouissent de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel. Certaines, parmi elles, notamment les antiques Églises patriarcales, jouèrent le rôle de sources de foi en engendrant d'autres Églises, comme leurs filles, avec lesquelles, jusqu'aujourd'hui, un lien plus étroit de charité les relie dans la vie sacramentelle et dans le respect mutuel des droits et des devoirs [73]. Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise. De même, les Conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement.

24. Le ministère épiscopal

Les évêques étant successeurs des Apôtres reçoivent du Seigneur, à qui tout pouvoir a été donné dans le ciel et sur la terre, la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature, afin que tous les hommes, par la foi, le baptême et l'accomplissement des commandements, obtiennent le salut (cf. *Mt* 28, 18 ; *Mc* 16, 15- 16 ; *Ac* 26, 17 s.). Pour remplir cette mission, le Christ Seigneur a promis aux Apôtres l'Esprit Saint, et, le jour de Pentecôte, l'a envoyé du ciel pour que, grâce à sa vertu, les Apôtres soient ses témoins jusqu'à l'extrémité de la terre devant les nations, les peuples et les rois (cf. *Ac* 1, 8 ; 2, 1 s. ; 9, 15). Cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la Sainte Écriture, il est appelé expressément « diakonia » ou ministère (cf. *Ac* 1, 17.25 ; 21, 19 ; *Rm* 11, 13 ; *1 Tm* 1, 12).

La mission canonique des évêques peut être donnée, soit par le moyen des coutumes légitimes que le pouvoir suprême et universel de l'Église n'a pas révoquées, ou par le moyen des lois que cette même autorité a portées ou reconnues, ou directement par le successeur de Pierre lui-même ; si celui-ci s'y oppose ou refuse la communion apostolique, les évêques ne peuvent pas être mis en charge [74].

25. La fonction d'enseignement des évêques

Parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Évangile est la première [75]. Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi, amenant au Christ de nouveaux disciples, et les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, prêchant au peuple qui leur est confié la foi qui doit régler leur pensée et leur conduite, faisant rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit Saint, dégageant du trésor de la Révélation le neuf et l'ancien (cf. *Mt* 13, 52), faisant fructifier la foi, attentifs à écarter toutes les erreurs qui menacent leur troupeau (cf. *2 Tm* 4, 1-4). Les évêques qui enseignent en communion avec le Pontife romain ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la vérité divine et catholique ; les fidèles doivent s'attacher à la pensée que leurs évêques expriment, au nom du Christ, en matière de foi et de mœurs, et ils doivent lui donner l'assentiment religieux de leur esprit. Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est dû, à un titre singulier, au Souverain Pontife en son magistère authentique, même lorsqu'il ne parle pas ex cathedra, ce qui implique la reconnaissance respectueuse de son suprême magistère, et l'adhésion sincère à ses affirmations, en conformité à ce qu'il manifeste de sa pensée et de sa volonté et que l'on peut déduire en particulier du caractère des documents, ou de l'insistance à proposer une certaine doctrine, ou de la manière même de s'exprimer.

Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment [76]. La chose est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Église, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges, aux définitions desquels il faut adhérer dans l'obéissance de la foi [77].

Cette infaillibilité, dont le divin Rédempteur a voulu pourvoir son Église pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs, s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine à conserver saintement et à exposer fidèlement. De cette in faillibilité, le Pontife romain, chef du collège des évêques, jouit du fait même de sa charge quand, en tant que pasteur et docteur suprême de tous les fidèles, et chargé de confirmer ses frères dans la foi (cf. *Lc* 22, 32) , il proclame, par un acte définitif, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs [78]. C'est pourquoi les définitions qu'il prononce sont dites, à juste titre, irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église, étant prononcées sous l'assistance du Saint-Esprit à lui promise en la personne de saint Pierre, n'ayant pas besoin, par conséquent, d'une

approbation d'autrui, de même qu'elles ne peuvent comporter d'appel à un autre jugement. Alors, en effet, le Pontife romain ne prononce pas une sentence en tant que personne privée, mais il expose et défend la doctrine de la foi catholique [79], en tant qu'il est, à l'égard de l'Église universelle, le maître suprême en qui réside, à titre singulier, le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Église elle-même. L'infaillibilité promise à l'Église réside aussi dans le corps des évêques quand il exerce son magistère suprême en union avec le successeur de Pierre. À ces définitions, l'assentiment de l'Église ne peut jamais faire défaut, étant donné l'action du même Esprit Saint qui conserve et fait progresser le troupeau entier du Christ dans l'unité de la foi [80].

Lorsque le Pontife romain, ou le corps des évêques avec lui, porte une définition, ils le font conformément à la Révélation elle-même à laquelle tous doivent se tenir et se conformer, Révélation qui est transmise intégralement, sous forme écrite ou par tradition, par la succession légitime des évêques, et, avant tout, par le soin du Pontife romain lui-même ; cette Révélation à la lumière de l'Esprit de vérité est scrupuleusement conservée dans l'Église et fidèlement présentée [81]. Le Pontife romain et les évêques s'appliquent avec zèle à scruter consciencieusement et à énoncer correctement cette Révélation, dans la conscience de leur devoir et de la gravité de la chose, en ayant recours aux moyens appropriés [82] ; mais ils ne reçoivent, comme appartenant au dépôt divin de la foi, aucune nouvelle révélation publique [83].

26. La fonction de sanctification des évêques

L'évêque, revêtu de la plénitude du sacrement de l'Ordre, porte « la responsabilité de dispenser la grâce du suprême sacerdoce [84] », en particulier dans l'Eucharistie qu'il offre lui-même ou dont il assure l'oblation [85], et d'où vient à l'Église continuellement vie et croissance. Cette Église du Christ est vraiment présente en toutes les légitimes assemblées locales de fidèles qui, unies à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Églises [86]. Elles sont, en effet, chacune à sa place, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit Saint et dans une grande assurance (cf. *1 Th* 1, 5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Évangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur est célébré « pour que, par le moyen de la Chair et du Sang du Seigneur, se resserre, en un seul Corps, toute la fraternité [87] ». Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise, en dépendance du ministère sacré de l'évêque [88], se manifeste le symbole de cette charité et « de cette unité du Corps mystique sans laquelle le salut n'est pas possible [89] ». Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique [90]. Car « la participation au Corps et au Sang du Christ n'a pas d'autre effet que de nous transformer en ce que nous recevons [91] ».

Mais toute célébration légitime de l'Eucharistie est dirigée par l'évêque à qui a été confiée la charge de présenter à la Majesté divine le culte de la religion chrétienne, de le régler selon les préceptes du Seigneur et selon les lois de l'Église, auxquelles il apporte, pour son diocèse, par son jugement particulier, les déterminations ultérieures.

Aussi, les évêques, en priant et travaillant pour leur peuple, répandent sur lui en abondance et sous des formes diverses ce qui vient de la plénitude de la sainteté du Christ. Par le ministère de la Parole, ils communiquent aux croyants, en vue de leur sa lut (cf. *Rm* 1, 16), la vertu de Dieu et, par les sacrements dont ils organisent, par leur autorité, la distribution régulière et féconde [92], ils sanctifient les fidèles. Ils règlent la célébration du baptême, où est donnée participation au sacerdoce royal du Christ. Ils sont les ministres originaires de la confirmation ; ce sont eux qui donnent les saints ordres et règlent la discipline de la pénitence et s'emploient avec zèle, par l'exhortation et l'instruction, à ce que leurs peuples prennent, dans la foi et le respect, la part qui est la leur dans la liturgie et surtout dans le saint sacrifice de la messe. Ils doivent enfin donner à ceux à la tête desquels ils sont placés, le bénéfice de leur exemple, s'abstenant dans leur conduite de tout ce qui est mal, et réformant leur conduite autant qu'ils le peuvent, avec l'aide de Dieu, dans le sens du bien, en sorte qu'ils puissent parvenir, avec le troupeau qui leur est confié, jusqu'à la vie éternelle [93].

27. La fonction de gouvernement des évêques

Chargés des Églises particulières qui leur sont confiées, les évêques les dirigent [94] comme vicaires et légats du Christ, par leurs conseils, leurs encouragements, leurs exemples, mais aussi par leur autorité et par l'exercice du pouvoir sacré, dont l'usage cependant ne leur appartient qu'en vue de l'édification en vérité et en sainteté de leur troupeau, se souvenant que celui qui est le plus grand doit se faire le plus petit, et celui qui commande, le serviteur (cf. *Lc* 22, 26-27).

Ce pouvoir qu'ils exercent personnellement au nom du Christ est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat : il est soumis cependant dans son exercice à la régulation dernière qui lui vient de l'autorité suprême de l'Église et, en considération de l'utilité de l'Église ou des fidèles, il peut être, par cette autorité, resserré en certaines limites. En vertu de ce pouvoir, les évêques ont le droit sacré, et devant Dieu le devoir, de porter des lois obligatoires pour leurs sujets, de rendre les jugements et de régler tout ce qui concerne l'ordre du culte et de l'apostolat.

La charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires des Pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et, en toute vérité, sont,

pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs [95]. Ainsi, leur pouvoir n'est nullement effacé par le pouvoir suprême et universel ; au contraire, il est affermi, renforcé et défendu par lui [96], la forme établie par le Christ Seigneur pour le gouvernement de son Église étant indéfectiblement assurée par l'Esprit Saint.

Envoyé par le père de famille pour gouverner les siens, l'évêque doit garder devant ses yeux l'exemple du bon Pasteur venu, non pas pour se faire servir, mais servir (cf. *Mt* 20, 28 ; *Mc* 10, 45), et donner sa vie pour ses brebis (cf. *Jn* 10, 11). Pris parmi les hommes et enveloppé de faiblesse, il peut se montrer indulgent envers les ignorants et les égarés (cf. *He* 5, 1-2). Qu'il ne répugne pas à écouter ceux qui dépendent de lui, les entourant comme de vrais fils et les exhortant à travailler avec lui dans l'allégresse. Appelé à rendre compte à Dieu de leurs âmes (cf. *He* 13, 17), que sa sollicitude s'étende, par la prière, la prédication et toutes les œuvres de charité, soit à eux, soit également à ceux qui ne sont pas encore de l'unique troupeau et qu'il doit considérer comme lui étant confiés dans le Seigneur. Étant comme l'apôtre Paul débiteur à l'égard de tous, qu'il soit prompt à annoncer l'Évangile à tous (cf. *Rm* 1, 14-15) en engageant tous ses fidèles à une activité apostolique et missionnaire. Quant aux fidèles, ils doivent s'attacher à leur évêque comme l'Église à Jésus Christ et comme Jésus Christ à son Père, afin que toutes choses conspirent dans l'unité [97] et soient fécondes pour la gloire de Dieu (cf. *2 Co* 4, 15).

28. Les prêtres dans leur relation au Christ, aux évêques, au presbyterium et au peuple chrétien

Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (*Jn* 10, 36) , a fait les évêques successeurs des Apôtres et, par ces Apôtres eux-mêmes, participants de sa consécration et de sa mission [98]. À leur tour, les évêques ont transmis légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets. C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres [99]. Tout en n'ayant pas la charge suprême du pontificat et tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leurs pouvoirs, les prêtres leur sont cependant unis dans la dignité sacerdotale [100] ; et par la vertu du sacrement de l'Ordre [101], à l'image du Christ prêtre suprême et éternel (*He* 5, 1-10 ; 7, 24 ; 9, 11-28), ils sont consacrés pour prêcher l'Évangile et pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin en vrais prêtres du Nouveau Testament [102]. Participant, à leur niveau de ministère, de la charge de l'unique Médiateur qui est le Christ (*1 Tm* 2, 5), ils annoncent à tous la Parole de Dieu. C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée : là, agissant en la personne du Christ [103] et proclamant son mystère, ils réunissent les vœux des fidèles au sacrifice de leur chef, représentant et appliquant dans le sacrifice de la messe, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (cf. *1 Co* 11, 26), l'unique sacrifice du Nouveau Testament, celui du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée (cf. *He* 9, 11-28) [104]. En faveur des fidèles pénitents ou malades, ils remplissent, à un titre éminent, le ministère de la réconciliation et du soulagement ; ils présentent à Dieu le Père les besoins et les prières des fidèles (cf. *He* 5, 1-4). Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ, pasteur et chef [105], ils rassemblent la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme [106], et, par le Christ, dans l'Esprit, ils la conduisent à Dieu le Père. Ils rendent à Dieu le Père, au milieu de leur troupeau, l'adoration en esprit et en vérité (cf. *Jn* 4, 24). Enfin, ils peinent à la parole et à l'enseignement (cf. *1 Tm* 5, 17), croyant ce qu'ils lisent et méditent dans la loi du Seigneur, enseignant ce qu'ils croient, pratiquant ce qu'ils enseignent [107].

Coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal [108] dont ils sont l'aide et l'instrument, appelés à servir le Peuple de Dieu, les prêtres constituent, avec leur évêque, un seul presbyterium [109] aux fonctions diverses. En chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles, ils rendent d'une certaine façon présent l'évêque auquel ils sont associés d'un cœur confiant et généreux, assumant pour leur part ses charges et sa sollicitude, et les mettant en œuvre dans leur souci quotidien des fidèles. Sanctifiant et dirigeant, sous l'autorité de l'évêque, la portion du troupeau du Seigneur qui leur est confiée, c'est l'Église universelle qu'ils rendent visible aux lieux où ils sont, et c'est le Corps entier du Christ à l'édification duquel (cf. *Ep* 4, 12) ils contribuent efficacement. Sans cesse tendus vers ce qui est le bien des fils de Dieu, ils doivent mettre leur zèle à contribuer aussi à l'œuvre pastorale du diocèse entier, bien mieux, de toute l'Église. En raison de cette participation au sacerdoce et à la mission de leur évêque, les prêtres doivent reconnaître en lui leur père et lui obéir respectueusement. L'évêque, lui, doit considérer les prêtres, ses coopérateurs, comme des fils et des amis, tout comme le Christ appelle ses disciples non plus serviteurs, mais amis (cf. *Jn* 15, 15). Tous les prêtres, par conséquent, tant diocésains que religieux, en raison de l'ordre et du ministère, sont articulés sur le corps des évêques et, selon leur vocation et leur grâce, sont au service du bien de l'Église entière.

Une intime fraternité lie entre eux tous les prêtres en raison de la communauté d'ordination et de mission : cette fraternité doit se manifester spontanément et volontiers sous forme d'aide mutuelle, tant spirituelle que matérielle, tant pastorale que personnelle, dans les réunions et la communion de vie, de travail et de charité. De leurs fidèles, qu'ils ont engendrés spirituellement par le baptême et l'enseignement (cf. *1 Co* 4, 15 ; *1 P* 1, 23), les prêtres doivent avoir, dans le Christ, un souci paternel. Se faisant généreusement l'exemple du troupeau (*1 P* 5, 3), ils doivent diriger et servir leurs communautés locales, de telle sorte qu'elles puissent être dignes de recevoir le nom qui marque l'unique Peuple de Dieu en sa totalité : l'Église de Dieu (cf. *1 Co* 1, 2 ; *2 Co* 1, 1 ; *et passim*). Qu'ils se souviennent qu'ils doivent, par leur comportement quotidien et dans leur sollicitude, montrer aux fidèles et aux infidèles, aux catholiques et aux non-catholiques, le visage d'un

ministère vraiment sacerdotal et pastoral, et rendre à tous le témoignage de la vérité et de la vie ; être également comme de bons pasteurs en quête (cf. *Lc* 15, 4-7) de ceux qui, malgré le baptême reçu dans l'Église catholique, ont abandonné la pratique des sacrements ou même la foi.

Et comme le genre humain, aujourd'hui de plus en plus, tend à l'unité civile, économique et sociale, les prêtres ont le devoir d'autant plus pressant d'unir leurs préoccupations et leurs moyens sous la conduite des évêques et du Souverain Pontife, pour écarter toute forme de division et amener le genre humain tout entier à l'unité de la famille de Dieu.

29. Les diacres

Au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains « non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère [110] ». La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le Peuple de Dieu dans la « diaconie » de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium. Selon les dispositions à prendre par l'autorité qualifiée, il appartient aux diacres d'administrer solennellement le baptême, de conserver et de distribuer l'Eucharistie, d'assister, au nom de l'Église, au mariage et de le bénir, de porter le viatique aux mourants, de donner lecture aux fidèles de la Sainte Écriture, d'instruire et exhorter le peuple, de présider au culte et à la prière des fidèles, d'être ministres des sacramentaux, de présider aux rites funèbres et à la sépulture. Consacrés aux offices de charité et d'administration, les diacres ont à se souvenir de l'avertissement de saint Polycarpe : « Être miséricordieux, zélés, marcher selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur de tous [111]. »

CHAPITRE IV :
Les laïcs

30. Introduction

Le saint Concile, ayant précisé les fonctions de la hiérarchie, se plaît à tourner sa pensée vers la condition de ces chrétiens qui portent le nom de laïcs. Si, en effet, tout ce qui a été dit du Peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs, religieux et clercs, cependant aux laïcs, hommes et femmes, en raison de leur condition et de leur mission, reviennent en particulier un certain nombre de choses dont les circonstances spéciales à notre temps obligent d'étudier de plus près les fondements. Les pasteurs sacrés savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière. Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les services et les charismes propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune. « Il faut, en effet, que tous, par la pratique d'une charité sincère, nous grandissions de toutes manières vers celui qui est la tête, le Christ dont le corps tout entier, grâce à tous les ligaments qui le desservent, tire cohésion et unité et, par l'activité assignée à chacun de ses organes, opère sa propre croissance pour s'édifier lui-même dans la charité» (*Ep* 4, 15-16).

31. Qui est visé ici par le terme « laïc »?

Sous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré et de l'état religieux reconnu dans l'Église qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au Peuple de Dieu, et participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien.

Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs. En effet, les membres de l'ordre sacré bien qu'ils puissent se trouver engagés dans les choses du siècle, même en exerçant une profession séculière, restent, en raison de leur vocation particulière, principalement et expressément ordonnés au ministère sacré ; les religieux, de leur côté, en vertu de leur état, attestent d'une manière éclatante et exceptionnelle que lemonde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu en dehors de l'esprit des Béatitudes. La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. C'est à eux qu'il revient, d'une manière particulière, d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles auxquelles ils sont étroitement unis, de telle sorte qu'elles se fassent et prospèrent constamment selon le Christ et soient à la louange du Créateur et Rédempteur.

32. La dignité des laïcs comme membres du Peuple de Dieu

L'Église sainte, de par l'institution divine, est organisée et dirigée suivant une variété merveilleuse. « Car, de même qu'en un seul corps nous avons plusieurs membres et que tous les membres n'ont pas tous même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps dans le Christ, étant chacun pour sa part, membres les uns des autres » (*Rm* 12, 4-5).

Il n'y a donc qu'un Peuple de Dieu choisi par Lui : « Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême » (*Ep* 4, 5). Commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ ; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité indivisible. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe, car « il n'y a ni Juif ni Grec, il y a ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus » (*Ga* 3 ; 28 *grec* ; cf. *Col* 3, 11).

Si donc, dans l'Église, tous ne marchent pas par le même chemin, tous, cependant, sont appelés à la sainteté et ont reçu une foi qui les rends égaux dans la justice du Christ (cf. *2 P* 1, 1). Même si certains, par la volonté du Christ, sont institués docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien des autres, cependant, quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité. Car la différence même que le Seigneur a mise entre les ministres sacrés et le reste du Peuple de Dieu comporte en soi union, étant donné que les pasteurs et les autres fidèles se trouvent liés les uns aux autres par une communauté de rapports, les pasteurs de l'Église qui suivent l'exemple du Seigneur étant au service les uns des autres et au service des autres fidèles, lesquels apportent de leur côté aux pasteurs et aux docteurs le concours joyeux de leur aide. Ainsi, dans la diversité même, tous rendent témoignage de l'admirable dignité qui règne dans le Corps du Christ : en effet, la diversité même des grâces, des ministères et des opérations contribue à lier les fils de Dieu en un tout. Car « tout cela, c'est l'œuvre d'un seul et même Esprit » (*1 Co* 12, 11).

Ainsi donc, tout comme, par la bienveillance de Dieu, ils ont pour frère le Christ, venu non pour être servi, mais pour servir (cf. *Mt* 20, 28), alors qu'il est le Maître de tout, ainsi les laïcs ont aussi pour frères ceux qui, appliqués au sacré ministère, font près de la famille de Dieu office de pasteurs, enseignant, sanctifiant, dirigeant par l'autorité du Christ pour que le commandement nouveau de la charité soit accompli par tous. Saint Augustin dit à ce sujet ces très belles paroles : « D'être là pour vous me remplit de terreur ; mais d'être là avec vous me rassure. Car pour vous, je suis évêque ; avec vous je suis chrétien. Cela exprime un devoir, ceci est une grâce ; cela évoque un péril, ceci est le salut [112]. »

33. La vie salutaire et apostolique des laïcs

Les laïcs, réunis dans le Peuple de Dieu et constituant un seul Corps du Christ sous un seul Chef, sont appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente, en y appliquant toutes les forces qu'ils ont reçues du bienfait du Créateur et de la grâce du Rédempteur.

L'apostolat des laïcs est une participation à la mission salutaire elle-même de l'Église : à cet apostolat, tous sont destinés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation. Les sacrements, surtout la sainte Eucharistie, communiquent et entretiennent cette charité envers Dieu et les hommes, qui est l'âme de tout l'apostolat. Les laïcs sont appelés tout spécialement à assurer la présence et l'action de l'Église dans les lieux et les circonstances où elle ne peut devenir autrement que par eux le sel de la terre [113]. Ainsi, tout laïc, en vertu des dons qui lui ont été faits, constitue un témoin et en même temps un instrument vivant de la mission de l'Église elle-même, « à la mesure du don du Christ » (*Ep* 4, 7).

En plus de cet apostolat, qui concerne tous les fidèles, les laïcs peuvent en outre, de diverses manières, être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie [114], à la façon de ces hommes et de ces femmes qui étaient des auxiliaires de l'apôtre Paul dans l'Évangile, et, dans le Seigneur, dépensaient un grand labeur (cf. *Ph* 4, 3 ; *Rm* 16, 3 s.). En outre, ils ont en eux une aptitude à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel.

À tous les laïcs, par conséquent, incombe la noble charge de travailler à ce que le dessein divin de salut parvienne de plus en plus à tous les hommes de tous les temps et de toute la terre. La voie doit donc leur être ouverte de toutes parts pour que, selon leurs forces et selon les nécessités des temps, ils puissent activement participer, eux aussi, à l'œuvre de salut qui est celle de l'Église.

34. La participation des laïcs au sacerdoce commun et au culte

Voulant poursuivre également, par le moyen des laïcs, son témoignage et son service, le Christ Jésus, prêtre suprême et éternel, leur apporte la vie par son Esprit, et les pousse inlassablement à réaliser tout bien et toute perfection.

À ceux qu'il s'unit intimement dans sa vie et dans sa mission, il accorde, en outre, une part dans sa charge sacerdotale pour l'exercice du culte spirituel en vue de la glorification de Dieu et du salut des hommes. C'est pourquoi les laïcs, en

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

35. La participation des laïcs à la fonction prophétique du Christ et au témoignage

Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la vertu de sa parole a proclamé le Royaume du Père, accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de la gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole (cf. *Ac* 2, 17-18 ; *Ap* 19, 10), afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la vertu de l'Évangile. Ils se présentent comme les fils de la promesse, lorsque, fermes dans la foi et dans l'espérance, ils mettent à profit le moment présent (cf. *Ep* 5, 16 ; *Col* 4, 5), et attendent avec constance la gloire à venir (cf. *Rm* 8, 25). Cette espérance, ils ne doivent pas la cacher dans le secret de leur cœur, mais l'exprimer aussi à travers les structures de la vie du siècle par un effort continu de conversion, en luttant « contre les souverains de ce monde des ténèbres, contre les esprits du mal » (*Ep* 6, 12).

Tout comme les sacrements de la loi nouvelle, où s'alimentent la vie et l'apostolat des fidèles, préfigurent le ciel nouveau et la nouvelle terre (cf. *Ap* 21, 1) , ainsi les laïcs deviennent les hérauts puissants de la foi en ce qu'on espère (cf. *He* 11, 1) s'ils unissent, sans hésitation, à une vie animée par la foi la profession de cette même foi. Cette action évangélisatrice, c'est-à-dire cette annonce du Christ faite par le témoignage de la vie et par la parole, prend un caractère spécifique et une particulière efficacité du fait qu'elle s'accomplit dans les conditions communes du siècle.

Dans cet ordre de fonctions apparaît la haute valeur de cet état de vie que sanctifie un sacrement spécial, à savoir la vie du mariage et de la famille. Le terrain d'exercice et l'école par excellence de l'apostolat des laïcs se trouvent là, dans la famille où la religion chrétienne pénètre toute l'organisation de la vie et la transforme chaque jour davantage. Là, les époux trouvent leur vocation propre : être l'un pour l'autre et pour leurs enfants témoins de la foi et de l'amour du Christ. La famille chrétienne proclame hautement à la fois les vertus du Royaume de Dieu et l'espoir de la vie bienheureuse. Ainsi, par son exemple et par son témoignage, elle est la condamnation du monde pécheur et la lumière pour ceux qui cherchent la vérité.

Par conséquent, les laïcs peuvent et doivent, même occupés par leurs soucis temporels, exercer pour l'évangélisation du monde une action précieuse. Certains d'entre eux, suivant leurs moyens, apportent, à défaut de ministres sacrés, ou quand ceux-ci sont réduits à l'impuissance par un régime de persécutions, un concours de suppléance pour certains offices sacrés ; de nombreux autres dépensent toutes leurs forces dans l'action apostolique ; mais, à tous, le devoir s'impose de coopérer à l'extension et au progrès du règne du Christ dans le monde. C'est pourquoi les laïcs doivent chercher à connaître toujours plus profondément la vérité révélée, et demander instamment à Dieu le don de sagesse.

36. La participation des laïcs au service royal

Le Christ, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et pour cela même ayant été exalté par le Père (cf. *Ph* 2, 8-9), est entré dans la gloire de son Royaume ; à lui, tout est soumis, en attendant que lui-même se soumette à son Père avec toute la création, afin que Dieu soit tout en tous (cf. *1 Co* 15, 27-28). Ce pouvoir, il l'a communiqué à ses disciples pour qu'ils soient eux aussi établis dans la liberté royale, pour qu'ils arrachent au péché son empire en eux-mêmes par leur abnégation et la sainteté de leur vie (cf. *Rm* 6, 12), bien mieux, pour que, servant le Christ également dans les autres, ils puissent, dans l'humilité et la patience, conduire leurs frères jusqu'au Roi dont les serviteurs sont eux-mêmes des rois. En effet, le Seigneur désire étendre son règne également avec le concours des fidèles laïcs ; son règne qui est règne de vérité et de vie, règne de sainteté et de grâce, règne de justice, d'amour et de paix [115], règne où la création elle-même sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour connaître la liberté glorieuse des fils de Dieu (cf. *Rm* 8, 21). Grande vraiment est la promesse, grand le commandement donné aux disciples : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*1 Co* 3, 23).

Les fidèles doivent donc reconnaître la nature profonde de toute la création, sa valeur et sa finalité qui est la gloire de Dieu ; ils doivent, à travers les travaux même temporels, s'aider en vue d'une vie plus sainte, afin que le monde s'imprègne de l'Esprit du Christ et dans la justice, la charité et la paix atteigne plus efficacement sa fin. Dans l'accomplissement universel de ce devoir, les laïcs ont la première place. Par leur compétence dans les disciplines profanes et par leurs activités que la grâce du Christ élève au-dedans, qu'ils s'appliquent de toutes leurs forces à obtenir que les valeurs de la création soient cultivées dans l'intérêt absolument de tous les hommes, selon les fins du Créateur et la lumière de son

Verbe, grâce au travail de l'homme, à la technique et à la culture, à obtenir aussi que ces biens soient mieux distribués entre les hommes et acheminent selon leur nature à un progrès universel dans la liberté humaine et chrétienne. Le Christ ainsi, à travers les membres de l'Église, éclairera la société humaine tout entière, et de plus en plus, de sa lumière qui sauve.

Que les laïcs, en outre, unissent leurs forces pour apporter aux institutions et aux conditions de vie dans le monde, quand elles provoquent au péché, les assainissements convenables, pour qu'elles deviennent toutes conformes aux règles de la justice et favorisent l'exercice des vertus au lieu d'y faire obstacle. En agissant ainsi, ils imprégneront de valeur morale la culture et les œuvres humaines. Par là aussi, le champ du monde se trouve mieux préparé pour accueillir la semence de la Parole de Dieu, et les portes par lesquelles le message de paix entre dans le monde s'ouvrent plus largement à l'Église.

Conformément à l'économie elle-même du salut, les fidèles doivent apprendre à distinguer avec soin entre les droits et les devoirs qui leur incombent en tant que membres de l'Église et ceux qui leur reviennent comme membres de la société humaine. Qu'ils s'efforcent d'accorder les uns et les autres entre eux, harmonieusement, se souvenant que la conscience chrétienne doit être leur guide en tous domaines temporels, car aucune activité humaine, fût-elle d'ordre temporel, ne peut être soustraite à l'empire de Dieu. Aux temps où nous sommes, il est extrêmement nécessaire que, dans la façon d'agir des fidèles, brillent à la fois clairement et cette distinction et cette harmonie, pour que la mission de l'Église puisse répondre plus pleinement aux conditions particulières du monde d'aujourd'hui. De même, en effet, qu'il faut reconnaître à la cité terrestre, légitimement appliquée aux soucis du siècle, le droit d'être régie par ses propres principes, de même, c'est à juste titre qu'est rejetée la doctrine néfaste qui prétend construire la société sans aucune considération pour la religion et s'attaque à la liberté religieuse des citoyens pour l'éliminer [116].

37. Relation des laïcs avec la hiérarchie

Les laïcs, comme tous les chrétiens, ont le droit de recevoir en abondance des pasteurs sacrés les ressources qui viennent des trésors spirituels de l'Église, en particulier les secours de la Parole de Dieu et des sacrements [117]; ils ont le droit de s'ouvrir à ces mêmes pasteurs avec toute la liberté et la confiance qui conviennent à des fils de Dieu et à des frères dans le Christ de leurs besoins et de leurs vœux. Dans la mesure de leurs connaissances, de leurs compétences et de leur situation, ils ont la faculté et même parfois le devoir de manifester leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Église [118]. Cela doit se faire, le cas échéant, par le moyen des institutions que l'Église a établies pour cela, et toujours dans la sincérité, le courage et la prudence, avec le respect et la charité qu'on doit à ceux qui, en raison de leurs charges sacrées, tiennent la place du Christ.

Les laïcs, comme tous les fidèles, doivent embrasser, dans la promptitude de l'obéissance chrétienne, ce que les pasteurs sacrés représentant le Christ décident au nom de leur magistère et de leur autorité dans l'Église ; en cela, c'est l'exemple du Christ qu'ils suivent, lui qui, en obéissant jusqu'à la mort, a ouvert aux hommes la voie bienheureuse de la liberté des fils de Dieu. Qu'ils ne manquent pas de recommander à Dieu, dans la prière, leurs chefs qui veillent sur nos âmes comme devant en rendre compte, afin qu'ils puissent le faire avec joie et non en gémissant (cf. *He* 13, 17).

Les pasteurs, de leur côté, doivent reconnaître et promouvoir la dignité et la responsabilité des laïcs dans l'Église ; ayant volontiers recours à la prudence de leurs conseils, leur remettant avec confiance des charges au service de l'Église, leur laissant la liberté et la marge d'action, stimulant même leur courage pour entreprendre de leur propre mouvement. Qu'ils accordent avec un amour paternel attention et considération dans le Christ aux essais, vœux et désirs proposés par les laïcs [119], qu'ils respectent et reconnaissent la juste liberté qui appartient à tous dans la cité terrestre.

De ce commerce familier entre laïcs et pasteurs il faut attendre pour l'Église toutes sortes de biens : par là en effet s'affirme chez les laïcs le sens de leurs responsabilités propres, leur ardeur s'entretient et les forces des laïcs viennent plus facilement s'associer à l'action des pasteurs. Ceux-ci, avec l'aide de l'expérience des laïcs, sont mis en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle aussi bien que temporelle, et c'est toute l'Église qui pourra ainsi, renforcée par tous ses membres, remplir pour la vie du monde plus efficacement sa mission.

38. Conclusion

Chacun des laïcs doit devant le monde être le témoin de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus et signe du Dieu vivant. Tous ensemble et chacun pour sa part doivent nourrir le monde des fruits spirituels (cf. *Ga* 5, 22) et répandre sur lui cet esprit qui anime les pauvres, les doux, les pacifiques que le Seigneur dans l'Évangile a proclamés bienheureux (cf. *Mt* 5, 3-9). En un mot « ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde [120] ».

CHAPITRE V :
La vocation universelle à la sainteté dans l'Église

39. Introduction

L'Église, dont le saint Concile présente le mystère, est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte. En effet, le Christ, Fils de Dieu, qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé « le seul Saint [121] », a aimé l'Église comme son épouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier (cf. *Ep* 5, 25-26), il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit Saint pour la gloire de Dieu. Aussi dans l'Église, tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté selon la parole de l'apôtre : « Oui, ce que Dieu veut c'est votre sanctification » (*1 Th* 4, 3 ; cf. *Ep* 1, 4). Cette sainteté de l'Église se manifeste en permanence et doit se manifester par les fruits de grâce que l'Esprit produit dans les fidèles ; sous toutes sortes de formes, elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne propre de vie, en édifiant les autres ; elle apparaît d'une manière particulière dans la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques. Cette pratique des conseils assumée sous l'impulsion de l'Esprit Saint par un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé, soit dans une condition ou un état sanctionnés par l'Église, apporte dans le monde et doit y apporter un lumineux témoignage et un exemple de sainteté.

40. L'appel universel à la sainteté

Maître divin et modèle de toute perfection, le Seigneur Jésus a prêché à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition, cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 48) [122]. Et en effet à tous il a envoyé son Esprit pour les mouvoir de l'intérieur à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces (cf. *Mc* 12, 30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (cf. *Jn* 13, 34 ; 15, 12). Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres mais au titre de son dessein gracieux, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus par le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par la même, réellement saints. Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie. C'est l'apôtre qui les avertit de vivre « comme il convient à des saints » (*Ep* 5,3) , de revêtir « comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, des sentiments de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité » (*Col*3, 12), portant les fruits de l'Esprit pour leur sanctification (cf. *Ga* 5, 22 ; *Rm* 6, 22). Cependant comme nous nous rendons tous fautifs en bien des points (cf. *Jc* 3, 2), nous avons constamment besoin de la miséricorde de Dieu et nous devons tous les jours dire dans notre prière : « Pardonne-nous nos offenses » (*Mt* 6, 12) [123].

Il est donc bien évident pour tous que l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état ou leur forme de vie [124] ; dans la société terrestre elle-même, cette sainteté contribue à promouvoir plus d'humanité dans les conditions d'existence. Les fidèles doivent s'appliquer de toutes leurs forces, dans la mesure du don du Christ, à obtenir cette perfection, afin que, marchant sur ses traces et se conformant à son image, accomplissant en tout la volonté du Père, ils soient avec toute leur âme voués à la gloire de Dieu et au service du prochain. Ainsi la sainteté du Peuple de Dieu s'épanouira en fruits abondants, comme en témoigne avec éclat à travers la vie de tant de saints l'histoire de l'Église.

41. Les formes multiples d'exercice de l'unique sainteté

À travers les formes diverses de vie et les charges différentes, il n'y a qu'une seule sainteté cultivée par tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix, pour mériter de devenir participants de sa gloire. Chacun doit inlassablement avancer, selon ses propres dons et fonctions, par la voie d'une foi vivante, génératrice d'espérance et ouvrière de charité.

Ceux qui ont reçu la charge de pasteurs à l'égard du troupeau du Christ doivent tout les premiers, à l'image du grand Prêtre éternel, Pasteur et Évêque de nos âmes, remplir leur ministère dans la sainteté et l'ardeur, l'humilité et la force : accompli dans ces conditions, il sera pour eux-mêmes un moyen puissant de sanctification. Choisis pour recevoir la plénitude du sacerdoce, ils bénéficient de la grâce sacramentelle pour exercer en perfection la charge de la charité pastorale [125] par la prière, le sacrifice, la prédication, et sous toutes ses formes, le soin et le service épiscopal, acceptant sans crainte de donner leur vie pour leurs brebis et devenant un modèle pour leur troupeau (cf. *1 P* 5, 3), aidant enfin l'Église par leur exemple à avancer chaque jour en sainteté.

À la ressemblance de l'ordre des évêques dont ils constituent la couronne spirituelle [126], et à la grâce de qui ils participent par le Christ, éternel et unique Médiateur, les prêtres doivent grandir en amour pour Dieu et le prochain par l'exercice quotidien de leur tâche, garder entre eux le lien de la communion sacerdotale, être riches de tous les biens spirituels et offrir à tous un vivant témoignage de Dieu [127], émules de ces prêtres, qui le long des temps ont laissé, par leur service souvent humble et obscur, un éclatant exemple de sainteté. L'Église de Dieu proclame leur louange. Offrant pour leur peuple et pour tout le Peuple de Dieu, au titre même de leur charge, la prière et le sacrifice, conscients de ce qu'ils font et se conformant aux mystères qu'ils accomplissent [128], bien loin d'être entravés par les soucis, les périls et les

épreuves apostoliques, ils doivent par là au contraire s'élever à une plus haute sainteté, en cherchant dans l'abondance de la contemplation de quoi nourrir et soutenir leur activité, pour apporter leur encouragement à l'Église entière de Dieu. Que tous les prêtres et ceux-là spécialement qui, au titre particulier de leur ordination, portent le nom de prêtres diocésains, se souviennent de ce que leur sainteté peut gagner à leur union fidèle et à leur généreuse coopération avec leur évêque.

À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres qui doivent, en servant le mystère du Christ et de l'Église [129], se garder purs de tous vices, chercher à plaire à Dieu et à être devant les hommes les instruments de tout bien possible (cf. *1 Tm* 3, 8-10.12-13). Les clercs, qui, appelés par Dieu et réservés pour être la part de Dieu, se préparent aux charges du ministère sous la vigilance des pasteurs, ont le devoir de mettre leur esprit et leur cœur en accord avec une si haute vocation en se montrant assidus à la prière, fervents en charité, n'ayant d'autre pensée que ce qui est vrai, juste et honorable, faisant tout pour la gloire et l'honneur de Dieu. Il faut y ajouter les laïcs choisis par Dieu qui, pour se livrer pleinement aux travaux de l'apostolat, sont appelés par l'évêque et travaillent sur le champ du Seigneur, en y faisant beaucoup de fruits [130].

Quant aux époux et aux parents chrétiens, il leur faut, en suivant leur propre route, s'aider mutuellement dans la fidélité de l'amour avec l'aide de la grâce, tout le long de leur vie, inculquant aux enfants qu'ils ont reçus de Dieu, avec amour, les vérités chrétiennes et les vertus de l'Évangile. Par là, en effet, ils donnent à tous l'exemple d'un amour inlassable et généreux, ils contribuent à l'édification de la charité fraternelle et apportent à la fécondité de l'Église notre Mère, leur témoignage et leur coopération, en signe et participation de l'amour que le Christ a eu pour son Epouse et qui l'a fait se livrer pour elle [131]. Un exemple semblable est donné par les veuves et les célibataires dont le concours peut être pour la sainteté et l'activité dans l'Église de grande valeur. Pour ceux qui se livrent à des travaux souvent pénibles, leur activité d'homme doit les enrichir personnellement, leur permettre d'aider leurs concitoyens et de contribuer à élever le niveau de la société tout entière et de la création, à imiter enfin, par une charité active, le Christ qui a voulu pratiquer le travail manuel et qui, avec son Père, ne cesse d'agir pour le salut de tous, cela dans une joyeuse espérance, s'aidant mutuellement à porter leurs fardeaux, montant par leur travail quotidien à une sainteté toujours plus haute, même sous la forme apostolique.

Qu'ils se sachent eux aussi unis tout spécialement au Christ souffrant pour le salut du monde, ceux sur qui pèsent la pauvreté, l'infirmité, la maladie, les épreuves diverses, ou qui souffrent persécution pour la justice : le Seigneur dans l'Évangile les a déclarés bienheureux et « le Dieu de toute grâce qui nous a appelés dans le Christ à sa gloire éternelle, après une courte épreuve, les rétablira lui-même, les affermira et les rendra inébranlables » (*1 P* 5, 10).

Ainsi donc tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu, en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde.

42. Voies et moyens de la sainteté

«Dieu est charité et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui» (cf. *1 Jn* 4, 16). Sa charité, Dieu l'a répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (cf. *Rm* 5, 5). La charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui est par conséquent le don premier et le plus nécessaire. Mais pour que la charité, comme un bon grain, croisse dans l'âme et fructifie, chaque fidèle doit s'ouvrir volontiers à la Parole de Dieu et, avec l'aide de sa grâce, mettre en œuvre sa volonté, participer fréquemment aux sacrements, surtout à l'Eucharistie, et aux actions sacrées, s'appliquer avec persévérance à la prière, à l'abnégation de soi-même, au service actif de ses frères et à l'exercice de toutes les vertus. La charité en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cf. *Col* 3, 14 ; *Rm* 13, 10), oriente tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin [132]. C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ.

Jésus, le Fils de Dieu, ayant manifesté sa charité en donnant sa vie pour nous, personne ne peut aimer davantage qu'en donnant sa vie pour lui et pour ses frères (cf. *1 Jn* 3, 16 ; *Jn* 15, 13). À ce témoignage suprême d'amour rendu devant tous et surtout devant les persécuteurs, depuis la première heure, quelques-uns parmi les chrétiens ont été appelés et d'autres y seront appelés sans cesse. C'est pourquoi le martyre dans lequel le disciple est assimilé à son maître, acceptant librement la mort pour le salut du monde, et rendu semblable à lui dans l'effusion de son sang, est considéré par l'Église comme une grâce éminente et la preuve suprême de la charité. Que si cela n'est donné qu'à un petit nombre, tous cependant doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix, à travers les persécutions qui ne manquent jamais à l'Église.

La sainteté de l'Église est entretenue spécialement par les conseils, sous des formes multiples, que le Seigneur, dans l'Évangile, a proposés à l'observation de ses disciples [133]. Parmi ces conseils, en première place, il y a ce don précieux

de grâce fait par le Père à certains (cf. *Mt* 19, 11 ; *1 Co* 7, 7) de se vouer à Dieu seul plus facilement sans partage du cœur, dans la virginité ou le célibat (cf. *1 Co* 7, 32-34) [134]. Cette continence parfaite à cause du règne de Dieu a toujours été l'objet de la part de l'Église d'un honneur spécial, comme signe et stimulant de la charité et comme une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde.

L'Église se remémore l'avertissement de l'apôtre qui provoque les fidèles à la charité et les exhorte à éprouver en eux cela même qui fut dans le Christ, lequel « s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave [...] se faisant obéissant jusqu'à la mort » (*Ph* 2, 7-8), et se faisant pour nous « pauvre, de riche qu'il était » (*2 Co* 8, 9). L'imitation et le témoignage de cette charité et humilité du Christ s'imposent en vérité aux disciples en permanence ; c'est pourquoi l'Église notre Mère se réjouit de ce qu'il se trouve dans son sein, en grand nombre, des hommes et des femmes pour vouloir suivre de plus près et manifester plus clairement l'anéantissement du Sauveur, en assumant, dans la liberté des fils de Dieu, la pauvreté et en renonçant à leur propre volonté, pour se soumettre à cause de Dieu à une créature humaine, en matière de perfection, allant aussi au-delà de ce qu'exige le précepte, afin de se conformer plus pleinement au Christ obéissant [135].

Tous les fidèles du Christ sont donc invités et tenus à chercher et à atteindre la sainteté et la perfection propres à leur état. Que tous s'appliquent donc à régler leurs sentiments en toute rectitude, pour que l'usage des choses du monde et un attachement aux richesses contraire à l'esprit de pauvreté évangélique ne les empêchent pas de rechercher la charité parfaite, selon l'avertissement de l'Apôtre : " Que ceux qui usent de ce monde ne s'y arrêtent pas ; car la figure de ce monde passe " (cf. 1 *Co* 7, 31) [*].

CHAPITRE VI :
Les religieux

43. La profession des conseils évangéliques dans un état de vie reconnu dans l'Église

Les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, étant fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur, ayant la recommandation des Apôtres, des Pères, des docteurs et pasteurs de l'Église, constituent un don divin que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce, elle conserve toujours. L'autorité de l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint, a veillé elle-même à en fixer la doctrine et en régler la pratique, en instituant même des formes de vie stables sur la base de ces conseils. Comme un arbre qui se ramifie de façon admirable et multiple dans le champ du Seigneur, à partir d'un germe semé par Dieu, naquirent et se développèrent ainsi des formes variées de vie solitaire ou commune, des familles diverses dont le capital spirituel profite à la fois aux membres de ces familles et au bien de tout le Corps du Christ [136]. Ces familles assurent à leurs membres les secours d'une plus grande stabilité dans leur forme de vie, d'une doctrine éprouvée pour tendre à la perfection, d'une communion fraternelle dans le combat pour le Christ, d'une liberté fortifiée par l'obéissance afin de pouvoir remplir avec sécurité et garder fidèlement les exigences de leur profession religieuse en avançant dans la joie spirituelle sur la route de la charité [137].

Cet état de vie, compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition pour jouir dans la vie de l'Église de ce don spécial et servir à la mission salutaire de l'Église, chacun à sa manière [138].

44. Nature et importance de l'état religieux dans l'Église

Par les vœux (ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux par leur nature même), le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques susdits ; il est livré entièrement à Dieu, qu'il aime par-dessus tout, et ainsi il est ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier. Le baptême déjà l'avait fait mourir au péché et consacré à Dieu, mais pour pouvoir recueillir en plus grande abondance le fruit de la grâce baptismale, il veut, par la profession faite dans l'Église des conseils évangélique, se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu, et se consacrer plus intimement au service divin [139]. Cette consécration sera d'autant plus parfaite que des liens plus fermes et plus stables reproduiront davantage l'image du Christ uni à l'Église son Epouse par un lien indissoluble.

Mais comme les conseils évangéliques, grâce à la charité à laquelle ils conduisent [140], unissent de manière spéciale ceux qui les pratiquent à l'Église et à son mystère, leur vie spirituelle doit se vouer également au bien de toute l'Église. D'où le devoir de travailler, chacun selon ses forces et selon la forme de sa propre vocation, soit par la prière, soit aussi par son activité effective, pour le règne du Christ à enraciner et à renforcer dans les âmes, à répandre par tout l'univers. C'est pourquoi l'Église protège et soutient le caractère propre des divers instituts religieux.

La profession des conseils évangéliques apparaît en conséquence comme un signe qui peut et doit exercer une influence efficace sur tous les membres de l'Église dans l'accomplissement courageux des devoirs de leur vocation chrétienne. En

effet, le Peuple de Dieu n'a pas ici-bas de cité permanente, il est en quête de la cité future, or l'état religieux, qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres, manifeste aussi davantage aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps, il atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la Rédemption du Christ, il annonce enfin la résurrection à venir et la gloire du Royaume des cieux. De plus, il s'efforce d'imiter de plus près et il représente continuellement dans l'Église cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde pour faire la volonté du Père et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient. Il fait voir enfin d'une manière particulière comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et combien ses nécessités sont suprêmes ; il montre à tous les hommes la suréminente grandeur de la puissance du Christ régnant et la puissance de l'Esprit Saint en action dans l'Église de façon admirable.

L'état de vie constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient donc cependant sans conteste à sa vie et à sa sainteté.

45. L'autorité de l'Église à l'égard des religieux

La fonction de la hiérarchie dans l'Église étant celle du pasteur qui conduit le Peuple de Dieu aux riches pâturages (cf. *Ez* 34, 14), c'est à elle qu'il revient d'instituer des lois qui régleront sagement la pratique des conseils évangéliques, instrument singulier au service de la charité parfaite envers Dieu et envers le prochain [141]. Suivant avec docilité les impulsions de l'Esprit Saint, elle accueille les règles proposées par des hommes ou des femmes de premier ordre et, après les avoir encore plus parfaitement ordonnés, elle leur donne une approbation authentique ; enfin, avec autorité elle est là pour veiller et étendre sa protection sur les instituts créés un peu partout en vue de l'édification du Corps du Christ afin que, dans la fidélité à l'esprit de leurs fondateurs, ils croissent et fleurissent.

Par ailleurs, pour qu'il soit mieux pourvu aux nécessités du troupeau du Seigneur dans son ensemble, le Souverain Pontife peut, en raison du primat qui est le sien sur l'Église universelle, et en considération de l'intérêt commun, soustraire tout institut de perfection et chacun de ses sujets à la juridiction de l'Ordinaire du lieu et se le subordonner à soi seul [142]. De même peuvent-ils être laissés ou confiés à la charge de leur propre autorité patriarcale. Quant aux membres des instituts, ils doivent, dans l'accomplissement de leurs devoirs envers l'Église selon leur forme particulière de vie, observer à l'égard des évêques, selon les lois canoniques, la révérence et l'obéissance qui leur sont dues à cause de leur autorité pastorale sur les Églises particulières et à cause, dans le travail apostolique, de la nécessité de l'unité et de la concorde [143].

L'Église n'apporte pas seulement à la profession religieuse la sanction qui lui donne la dignité d'un état canonique de vie ; par son action liturgique elle-même, elle la présente comme un état de consécration à Dieu. Elle reçoit elle-même, au nom de l'autorité que Dieu lui a confiée, les vœux des profès ; elle demande à Dieu pour eux dans la prière publique les secours et la grâce, elle les recommande à Dieu et leur accorde une bénédiction spirituelle en associant leur offrande au sacrifice eucharistique.

46. Grandeur de la profession des conseils évangéliques

Les religieux doivent tendre de tout leur effort à ce que, par eux, chaque jour de mieux en mieux, l'Église manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles : soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce aux foules du Royaume de Dieu, soit encore quand il guérit les malades et les infirmes et convertit les pécheurs à une vie féconde, quand il bénit les enfants et répand sur tout ses bienfaits, accomplissant en tout cela, dans l'obéissance, la volonté du Père qui l'envoya [144] . Que tous enfin soient persuadés que la profession des conseils évangéliques, tout en comportant renonciation à des biens qui méritent indiscutablement l'estime, ne fait cependant nullement obstacle au progrès de la personne humaine, mais au contraire, de par sa nature, lui est du plus grand profit. En effet, les conseils, volontairement acceptés selon la vocation personnelle de chacun, contribuent considérablement à la purification du cœur et à la liberté spirituelle ; ils stimulent en permanence la ferveur de la charité et surtout sont capables d'assurer aux chrétiens une conformité plus grande avec la condition de virginité et de pauvreté que le Christ Seigneur a voulue pour lui-même et qu'a embrassée la Vierge sa Mère, ainsi que le prouve l'exemple de tant de saints fondateurs. Nul ne doit penser que les religieux par leur consécration deviennent étrangers aux hommes ou inutiles dans la cité terrestre. Car s'ils ne sont pas toujours directement présents aux côtés de leurs contemporains, ils leur sont présents plus profondément dans le cœur du Christ, coopérant spirituellement avec eux, pour que la construction de la cité terrestre ait toujours son fondement dans le Seigneur et soit orientée vers lui, afin que ceux qui bâtissent ne risquent pas de peiner en vain [145]. C'est pourquoi enfin le saint Concile approuve et loue ces hommes et ces femmes, ces frères et ces sœurs qui, dans les monastères, dans les écoles et les hôpitaux, dans les missions, apportent à l'Epouse du Christ la parure d'une constante et humble fidélité à leur consécration, et à tous les hommes leurs services aussi généreux que divers.

47. Conclusion

Quant à tous ceux qui sont appelés à la profession des conseils, il leur appartient de veiller avec soin à persévérer dans la vocation, quelle qu'elle soit, à laquelle ils ont été appelés, à y progresser sans cesse pour une plus grande sainteté de l'Église, pour la plus grande gloire de l'unique et indivisible Trinité qui, dans le Christ et par le Christ, est de toute sainteté la source et l'origine.

CHAPITRE VII :
Le caractère eschatologique de l'Église en pèlerinage et son union avec l'Église du ciel

48. Caractère eschatologique de la vocation chrétienne

L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses (*Ac* 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (cf. *Ep* 1, 10 ; *Col* 1, 20 ; *2 P* 3, 10-13).

Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. *Jn* 12, 32 *grec*) ; ressuscité des morts (cf. *Rm* 6, 9), il a envoyé sur ses Apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église, se les unir par elle plus étroitement et leur faire part de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang. La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement ; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Église où la foi nous instruit sur la signification même de notre vie temporelle, dès lors que nous menons à bonne fin, avec l'espérance des biens futurs, la tâche qui nous a été confiée par le Père et que nous faisons ainsi notre salut (cf. *Ph* 2, 12).

Ainsi donc déjà les derniers temps sont arrivés pour nous (cf. *1 Co* 10, 11) . Le renouvellement du monde est irrévocablement acquis et, en réalité, anticipé dès maintenant : en effet, déjà sur terre l'Église est parée d'une sainteté encore imparfaite mais déjà véritable. Cependant, jusqu'à l'heure où seront réalisés les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habite (cf. *2 P* 3, 13), l'Église en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe ; elle a sa place parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement, attendant la manifestation des fils de Dieu (cf. *Rm* 8, 19- 22).

Ainsi donc, unis au Christ dans l'Église et marqués de l'Esprit Saint, « gages de notre héritage» (*Ep* 1, 14), en toute vérité nous sommes appelés enfants de Dieu, et nous le sommes (cf. *1 Jn* 3, 1) ; mais l'heure n'est pas encore venue où nous paraîtrons avec le Christ dans la gloire (cf. *Col* 3, 4), devenus semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est (cf. *1 Jn* 3, 2). « Tant que nous demeurons dans ce corps, nous sommes en exil loin du Seigneur » (*2 Co* 5, 6), possédant les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement (cf. *Rm* 8, 23) et nous aspirons à être avec le Christ (cf. *Ph* 1, 23). La même charité nous presse du désir de vivre davantage pour lui, qui est mort pour nous et ressuscité (cf. *2 Co* 5, 15). Nous avons donc à cœur de plaire au Seigneur en toutes choses (cf. *2 Co* 5, 9) et nous endossons l'armure de Dieu afin de pouvoir tenir contre les embûches du démon et lui résister au jour mauvais (cf. *Ep* 6, 11-13). Ignorants du jour et de l'heure, il faut que, suivant l'avertissement du Seigneur, nous restions constamment vigilants pour pouvoir, quand s'achèvera le cours unique de notre vie terrestre (cf. *He* 9, 27), être admis avec lui aux noces et comptés parmi les bénis de Dieu (cf. *Mt* 25, 31-46), au lieu d'être, comme les mauvais et les paresseux serviteurs (cf. *Mt* 25, 26) écartés par l'ordre de Dieu vers le feu éternel (cf. *Mt* 25, 41), vers ces ténèbres du dehors où « seront les pleurs et les grincements de dents » (*Mt* 22, 13 ; 25, 30). En effet, avant de régner avec le Christ glorieux, tous nous devrons être mis un jour « devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal » (*2 Co* 5, 10) ; et à la fin du monde « les hommes sortiront du tombeau, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation « (*Jn* 5, 29 ; cf. *Mt* 25, 46). « C'est pourquoi, estimant qu'il n'y a pas de proportion entre les peines du présent et la gloire qui doit se manifester en nous » (*Rm* 8, 18 ; cf. *2 Tm* 2, 11-12), « nous attendons, solides dans la foi, la bienheureuse espérance et la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus» (*Tt* 2, 13) « qui transformera notre corps de misère en un corps semblable à son corps de gloire » (*Ph* 3, 21), et qui viendra « pour être glorifié dans ses saints et admiré en tous ceux qui auront cru » (*2 Th* 1, 10).

49. La communion entre l'Église céleste et l'Église sur terre

Ainsi donc, en attendant que le Seigneur soit venu dans sa majesté, accompagné de tous les anges (cf. *Mt* 25, 31) et que, la mort détruite, tout lui ait été soumis (cf. *1 Co* 15, 26-27), les uns parmi ses disciples continuent sur terre leur pèlerinage ; d'autres, ayant achevé leur vie, se purifient encore ; d'autres enfin sont dans la gloire, contemplant « dans la pleine

lumière, tel qu'il est, le Dieu un en trois Personnes [146] ». Tous cependant, à des degrés et sous des formes diverses, nous communions dans la même charité envers Dieu et envers le prochain, chantant à notre Dieu le même hymne de gloire. En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. *Ep* 4, 16). Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin, avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, ne connaît pas la moindre intermittence ; au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'échange des biens spirituels [147]. Étant en effet liés plus intimement avec le Christ, les habitants du ciel contribuent à affermir plus solidement l'Église en sainteté, ils ajoutent à la grandeur du culte que l'Église rend à Dieu sur la terre et de multiples façons l'aident à se construire plus largement (cf. *1 Co* 12, 12-27) [148]. Admis dans la patrie et présents au Seigneur (cf. *2 Co* 5, 8), par lui, avec lui et en lui, ils ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père [149], offrant les mérites qu'ils ont acquis sur terre par l'unique Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus (cf. *1 Tm* 2, 5), servant le Seigneur en toutes choses et complétant en leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son Corps qui est l'Église (cf. *Col* 1, 24). Ainsi leur sollicitude fraternelle est pour notre infirmité du plus grand secours [150].

50. Les rapports de l'Église de la terre avec l'Église du ciel

Reconnaissant dès l'abord cette communion qui existe à l'intérieur du Corps mystique de Jésus Christ, l'Église, en ses membres qui cheminent sur la terre dès les premiers temps du christianisme, a entouré de beaucoup de piété la mémoire des défunts [151] en offrant aussi pour eux ses suffrages, car « la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, est une pensée sainte et pieuse » (*2 M* 12, 45). Quant aux Apôtres et aux martyrs du Christ, qui donnèrent le témoignage suprême de la foi et de la charité dans l'effusion de leur sang, l'Église a toujours cru qu'ils se trouvaient dans le Christ plus étroitement unis avec nous ; en même temps que la bienheureuse Vierge Marie et les saints anges, elle les a entourés d'une particulière ferveur [152], sollicitant pieusement le secours de leur intercession. À ceux-là s'en ajoutèrent bientôt d'autres, ceux qui avaient choisi d'imiter de plus près la virginité et la pauvreté du Christ [153], d'autres enfin que l'exercice plus éclatant des vertus chrétiennes [154] et les grâces insignes de Dieu recommandaient à la pieuse dévotion et à l'imitation des fidèles [155].

En effet, de contempler la vie des hommes qui ont suivi fidèlement le Christ, est un nouveau stimulant à rechercher la Cité à venir (cf. *He* 13, 14 ; 11, 10), et en même temps nous apprenons par là à connaître le chemin par lequel, à propos des vicissitudes du monde, selon l'état et la condition propres à chacun, il nous sera possible de parvenir à l'union parfaite avec le Christ, c'est-à-dire à la sainteté [156]. Dans la vie de nos compagnons d'humanité plus parfaitement transformés à l'image du Christ (cf. *2 Co* 3, 18), Dieu manifeste aux hommes dans une vive lumière sa présence et son visage. En eux, Dieu lui-même nous parle, il nous donne un signe de son Royaume [157] et nous y attire puissamment, tant est grande la nuée de témoins qui nous enveloppe (cf. *He* 12, 1) et tant la vérité de l'Évangile se trouve attestée.

Mais nous ne vénérons pas seulement au titre de leur exemple la mémoire des habitants du ciel ; nous cherchons bien davantage par là à renforcer (grâce à l'exercice de la charité fraternelle) l'union de toute l'Église dans l'Esprit (cf. *Ep* 4, 1-6). Car tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur source et de leur tête, toutes grâces et la vie du Peuple de Dieu lui-même [158]. Il est donc au plus haut point convenable que nous aimions ces amis et cohéritiers de Jésus Christ, nos frères aussi et nos insignes bienfaiteurs, que nous rendions à Dieu pour eux les grâces qui leur sont dues [159], « les invoquant avec ardeur, recourant à leurs prières, à leur secours et à leur aide pour obtenir de Dieu par son Fils Jésus Christ, notre Seigneur, notre seul Rédempteur et Sauveur, les bienfaits que nous désirons [160] ». Car tout témoignage authentique d'amour présenté par nous aux habitants du ciel, par sa nature même, tend, comme vers son terme au Christ « couronne de tous les saints [161] » et par lui à Dieu qui est admirable en ses saints et glorifié en eux [162].

C'est surtout dans la sainte liturgie que se réalise de la façon la plus haute notre union avec l'Église du ciel : là en effet, par les signes sacramentels s'exerce sur nous la vertu de l'Esprit Saint ; là nous proclamons, dans une joie commune, la louange de la divine Majesté [163] ; tous, rachetés dans le sang du Christ, de toute tribu, langue, peuple ou nation (cf. *Ap* 5, 9) et rassemblés en l'unique Église, nous glorifions, dans un chant unanime de louange, le Dieu un en trois Personnes. La célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Église du ciel, tandis que, « unis dans une même communion, nous vénérons d'abord la mémoire de la glorieuse Marie toujours vierge, de saint Joseph, des bienheureux Apôtres et martyrs, et de tous les saints [164] ».

51. Directives pastorales

Cette foi vénérable de nos pères en la communion de vie qui existe avec nos frères déjà en possession de la gloire céleste, ou en voie de purification après leur mort, le saint Concile la recueille avec piété ; il propose à nouveau les décrets des saints Conciles : le deuxième de Nicée [165], celui de Florence [166], celui de Trente [167]. En même temps, dans sa sollicitude pastorale, il exhorte tous les responsables, au cas où des abus, des excès ou des manques auraient pu ici où là s'introduire, à y porter avec zèle remède, en écartant ou corrigeant le mal, et en restaurant toutes choses de façon que le Christ et Dieu soient plus parfaitement loués. Qu'ils enseignent aux fidèles que le culte authentique des saints

ne consiste pas tant à multiplier les actes extérieurs, mais plutôt à pratiquer un amour fervent et effectif, cherchant, pour notre plus grand bien et celui de l'Église, « à fréquenter les saints pour les imiter, à nous unir à eux pour avoir part à leur sort, à obtenir le secours de leur intercession [168] ». Par ailleurs, qu'on montre bien aux fidèles que la fréquentation des habitants du ciel, si elle est conçue selon la pleine lumière de la foi, bien loin de diminuer le culte d'adoration rendu à Dieu le Père par le Christ dans l'Esprit, l'enrichit au contraire plus généreusement [169].

En effet lorsque la charité mutuelle et la louange unanime de la Très Sainte Trinité nous font communier les uns aux autres, nous tous, fils de Dieu qui ne faisons dans le Christ qu'une seule famille (cf. *He* 3, 6), nous répondons à la vocation profonde de l'Église, et nous prenons par avance une part déjà savoureuse à la liturgie de la gloire parfaite [170]. À l'heure où le Christ apparaîtra, quand se réalisera la glorieuse résurrection des morts, la clarté de Dieu illuminera la Cité céleste et l'Agneau sera son flambeau (cf. *Ap* 21, 24). Alors l'Église des saints tout entière, dans la joie suprême de la charité, adorera Dieu et « l'Agneau qui a été égorgé » (*Ap* 5, 12), proclamant d'une seule voix : « À celui qui siège sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et domination dans les siècles des siècles » (*Ap* 5, 13-14).

CHAPITRE VIII :
La bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église

I. Introduction

52. La Sainte Vierge dans le mystère du Christ

Ayant résolu, dans sa très grande bonté et sagesse, d'opérer la rédemption du monde, Dieu « quand vint la plénitude du temps, envoya son Fils né d'une femme... pour faire de nous des fils adoptifs » (*Ga* 4, 4-5). C'est ainsi que son Fils, « à cause de nous les hommes et pour notre salut, descendit du ciel et prit chair de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit [171] ». Ce divin mystère de salut se révèle pour nous et se continue dans l'Église, que le Seigneur a établie comme son Corps et dans laquelle les croyants, attachés au Christ chef et unis dans une même communion avec tous ses saints, se doivent de vénérer, « en tout premier lieu la mémoire de la glorieuse Marie, toujours vierge, Mère de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ [172].

53. La Sainte Vierge et l'Église

La Vierge Marie en effet, qui, lors de l'Annonciation angélique, reçut le Verbe de Dieu à la fois dans son cœur et dans son corps, et présenta au monde la Vie, est reconnue et honorée comme la véritable Mère de Dieu et du Rédempteur. Rachetée de façon éminente en considération des mérites de son Fils, unie à lui par un lien étroit et indissoluble, elle reçoit cette immense charge et dignité d'être la Mère du Fils de Dieu, et, par conséquent, la fille de prédilection du Père et le sanctuaire du Saint-Esprit, don exceptionnel de grâce qui la met bien loin au-dessus de toutes les créatures dans le ciel et sur la terre. Mais elle se trouve aussi réunie, comme descendante d'Adam, à l'ensemble de l'humanité qui a besoin de salut ; bien mieux, elle est vraiment « Mère des membres [du Christ]... ayant coopéré par sa charité à la naissance dans l'Église des fidèles qui sont les membres de ce Chef [173] ». C'est pourquoi encore elle est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Église, modèle et exemplaire admirables pour celle-ci dans la foi et dans la charité, objet de la part de l'Église catholique, instruite par l'Esprit Saint, d'un sentiment filial de piété, comme il convient pour une mère très aimante.

54. L'intention du Concile

Aussi, présentant la doctrine de l'Église en laquelle le divin Rédempteur opère notre salut, le saint Concile se propose de mettre avec soin en lumière, d'une part le rôle de la bienheureuse Vierge dans le mystère du Verbe incarné et du Corps mystique, et d'autre part les devoirs des hommes rachetés envers la Mère de Dieu, Mère du Christ et Mère des hommes, des croyants en premier lieu ; le Concile toutefois n'a pas l'intention de faire au sujet de Marie un exposé doctrinal complet, ni de trancher les questions que le travail des théologiens n'a pu encore amener à une lumière totale. Par conséquent, les opinions demeurent légitimes qui sont librement proposées dans les écoles catholiques au sujet de celle qui occupe dans la Sainte Église la place la plus élevée au-dessous du Christ, et nous est toute proche [174].

II. Rôle de la Sainte Vierge dans l'économie du salut

55. La Mère du Messie dans l'Ancien Testament

Les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et la Tradition vénérable mettent dans une lumière de plus en plus grande le rôle de la Mère du sauveur dans l'économie du salut et le proposent pour ainsi dire à notre contemplation.

Les livres de l'Ancien Testament, en effet, décrivent l'histoire du salut et la lente préparation de la venue du Christ au monde. Ces documents primitifs, tels qu'ils sont lus dans l'Église et compris à la lumière de la révélation postérieure et complète, font apparaître progressivement dans une plus parfaite clarté la figure de la femme, Mère du Rédempteur. Dans cette clarté, celle-ci se trouve prophétiquement esquissée dans la promesse (faite à nos premiers parents après la chute) d'une victoire sur le serpent (cf. *Gn* 3, 15). De même, c'est elle, la Vierge, qui concevra et enfantera un fils auquel sera donné le nom d'Emmanuel (cf. *Is* 7, 14 ; cf. *Mi* 5, 2-3 ; *Mt* 1, 22-23). Elle occupe la première place parmi ces humbles et ces pauvres du Seigneur qui espèrent et reçoivent le salut de lui avec confiance. Enfin, avec elle, la fille de Sion par excellence, après la longue attente de la promesse, s'accomplissent les temps et s'instaure l'économie nouvelle, lorsque le Fils de Dieu, par elle, prit la nature humaine pour libérer l'homme du péché par les mystères de sa chair.

56. Marie à l'Annonciation

Mais il plut au Père des miséricordes que l'Incarnation fût précédée par une acceptation de la part de cette Mère prédestinée, en sorte que, une femme ayant contribué à l'œuvre de mort, de même une femme contribuât aussi à la vie. Ce qui est vrai à un titre exceptionnel de la Mère de Jésus qui donna au monde la vie destinée à tout renouveler, et fut pourvue par Dieu de dons à la mesure d'une si grande tâche. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'usage se soit établi chez les saints Pères, d'appeler la Mère de Dieu la Toute Sainte, indemne de toute tache de péché, ayant été comme pétrie par l'Esprit Saint, et formée comme une nouvelle créature [175]. Enrichie dès le premier instant de sa conception d'une sainteté éclatante absolument unique, la Vierge de Nazareth est saluée par l'ange de l'Annonciation, qui parle au nom de Dieu, comme « pleine de grâce» (cf. *Lc* 1, 28). Messager céleste auquel elle fait cette réponse : « Voici la servante du Seigneur, qu'il en soit de moi selon ta parole » (*Lc* 1, 38). Ainsi Marie, fille d'Adam, donnant à la Parole de Dieu son consentement, devint Mère de Jésus et, épousant à plein cœur, sans que nul péché ne la retienne, la volonté divine de salut, se livra elle-même intégralement, comme la servante du Seigneur, à la personne et à l'œuvre de son Fils, pour servir, dans sa dépendance et avec lui, par la grâce du Dieu tout-puissant, au mystère de la Rédemption. C'est donc à juste titre que les saints Pères considèrent Marie non pas simplement comme un instrument passif aux mains de Dieu, mais comme apportant au salut des hommes la coopération de sa libre foi et de son obéissance. En effet, comme dit saint Irénée, « par son obéissance elle est devenue, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause du salut [176] ». Aussi avec lui, un bon nombre d'anciens Pères disent volontiers dans leurs prédications : « Le nœud dû à la désobéissance d'Ève s'est dénoué par l'obéissance de Marie ; ce qu'Ève la vierge avait noué par son incrédulité, la Vierge Marie l'a dénoué par sa foi [177] » ; comparant Marie avec Ève, ils appellent Marie « la Mère des vivants [178] » et déclarent souvent : « Par Ève la mort, par Marie la vie [179].»

57. La Sainte Vierge et l'enfance de Jésus

Cette union de la Mère avec son Fils dans l'œuvre du salut est manifeste dès l'heure de la conception virginale du Christ jusqu'à sa mort ; et d'abord quand Marie, partant en hâte pour visiter Élisabeth, est saluée par elle du nom de bienheureuse pour avoir cru au salut promis, tandis que le Précurseur tressaillait au sein de sa mère (cf. *Lc* 1, 41-45) ; lors de la Nativité ensuite, quand la Mère de Dieu présenta dans la joie aux pasteurs et aux mages son Fils premier-né, dont la naissance était non la perte mais la consécration de son intégrité virginale [180]. Puis lorsque, dans le Temple, après avoir fait l'offrande des pauvres, elle présenta son Fils au Seigneur, elle entendit Siméon prophétiser en même temps que le Fils serait un signe de contradiction, et que l'âme de la mère serait transpercée d'un glaive : ainsi se révéleraient les pensées intimes d'un grand nombre (cf. *Lc* 2, 34-35). Ayant perdu l'Enfant Jésus et l'ayant cherché avec angoisse, ses parents le trouvèrent au Temple occupé dans la maison de son Père, et la parole du Fils ne fut pas comprise par eux. Sa mère cependant gardait tout cela dans son cœur et le méditait (cf. *Lc* 2, 41-51).

58. La Sainte Vierge et le ministère public de Jésus

Pendant la vie publique de Jésus, sa mère apparaît expressément, et dès le début, quand aux noces de Cana en Galilée, touchée de pitié, elle provoque par son intercession le premier signe de Jésus le Messie (cf. *Jn* 2, 1-11) . Au cours de la prédication de Jésus, elle accueillit les paroles par lesquelles le Fils, mettant le Royaume au-delà des considérations et des liens de la chair et du sang, proclamait bienheureux ceux qui écoutent et observent la Parole de Dieu (cf. *Mc* 3, 35 par. et *Lc* 11, 27-28), comme elle le faisait fidèlement elle-même (cf. *Lc* 2, 19.51). Ainsi la bienheureuse Vierge avança dans son pèlerinage de foi, gardant fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la croix où, non sans un dessein divin, elle était debout (cf. *Jn* 19, 25), souffrant cruellement avec son Fils unique, associée d'un cœur maternel à son sacrifice, donnant à l'immolation de la victime, née de sa chair, le consentement de son amour, pour être enfin, par le même Christ Jésus mourant sur la croix, donnée comme sa Mère au disciple par ces mots : « Femme, voici ton Fils [181] » (cf. *Jn* 19, 26-27).

59. La Sainte Vierge après l'Ascension

Mais Dieu ayant voulu que le mystère du salut des hommes ne se manifestât ouvertement qu'à l'heure où il répandrait l'Esprit promis par le Christ, on voit les Apôtres, avant le jour de Pentecôte, « persévérant d'un même cœur dans la prière

avec quelques femmes dont Marie, Mère de Jésus, et avec ses frères » (*Ac* 1, 14) ; et l'on voit Marie appelant elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre. Enfin la Vierge immaculée, préservée par Dieu de toute souillure de la faute originelle [182], ayant accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire du ciel [183], et exaltée par le Seigneur comme la Reine de l'univers, pour être ainsi plus entièrement conforme à son Fils, Seigneur des seigneurs (cf. *Ap* 19, 16), victorieux du péché et de la mort [184].

III. La Vierge et l'Église

60. Marie, servante du Seigneur

Unique est notre Médiateur selon les paroles de l'Apôtre : « Car, il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en rançon pour tous » (*1 Tm* 2, 5-6). Mais le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes n'offusque et ne diminue en rien cette unique médiation du Christ : il en manifeste au contraire la vertu.

Car toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu : elle ne naît pas d'une nécessité objective, mais découle de la surabondance des mérites du Christ ; elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu ; l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve en aucune manière empêchée, mais au contraire favorisée.

61. Marie, l'associée du Seigneur

La bienheureuse Vierge, prédestinée de toute éternité, à l'intérieur du dessein d'incarnation du Verbe, pour être la Mère de Dieu, fut sur la terre, en vertu d'une disposition de la Providence divine, l'aimable Mère du divin Rédempteur, généreusement associée à son œuvre à un titre absolument unique, humble servante du Seigneur. En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère.

62. Marie, Mère de la grâce

À partir du consentement qu'elle apporta par sa foi au jour de l'Annonciation et qu'elle maintint sous la croix dans sa fermeté, cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce se continue sans interruption jusqu'à la consommation définitive de tous les élus. En effet, après l'Assomption au ciel, son rôle dans le salut ne s'interrompt pas : par son intercession multiple, elle continue à nous obtenir les dons qui assurent notre salut éternel [185]. Son amour maternel la rend attentive aux frères de son Fils dont le pèlerinage n'est pas achevé, et qui se trouvent engagés dans les périls et les épreuves, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la patrie bienheureuse. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge est invoquée dans l'Église sous les titres d'avocate, auxiliatrice, secourable, médiatrice [186], tout cela cependant entendu de telle sorte que nulle dérogation, nulle addition n'en résulte quant à la dignité et à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ [187] .

Aucune créature en effet ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur. Mais tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle, et tout comme l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source.

Ce rôle subordonné de Marie, l'Église le professe sans hésitation ; elle ne cesse d'en faire l'expérience ; elle le recommande au cœur des fidèles pour que cet appui et ce secours maternels les aident à s'attacher plus intimement au Médiateur et Sauveur.

63. Marie, modèle de l'Église

La bienheureuse Vierge, de par le don et la charge de sa maternité divine qui l'unissent à son fils, le Rédempteur, et de par les grâces et les fonctions singulières qui sont siennes, se trouve également en intime union avec l'Église : de l'Église, comme l' enseignait déjà saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ [188]. En effet, dans le mystère de l'Église, qui reçoit elle aussi à juste titre le nom de Mère et de Vierge, la bienheureuse Vierge Marie occupe la première place, offrant, à un titre éminent et singulier, le modèle de la vierge et de la mère [189] : par sa foi et son obéissance, elle a engendré sur la terre le Fils lui-même du Père, sans connaître d'homme, enveloppée par l'Esprit Saint, comme une nouvelle Ève qui donne, non à l'antique serpent, mais au messager de Dieu, une foi que nul doute n'altère. Elle engendra son Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup

de frères (*Rm* 8, 29), c'est-à-dire parmi les croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la coopération de son amour maternel.

64. L'Église, Mère et Vierge

Mais en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père, l'Église (grâce à la Parole de Dieu qu'elle reçoit dans la foi) devient à son tour Mère : par la prédication en effet, et par le baptême, elle engendre à une vie nouvelle et immortelle des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu. Elle aussi est vierge, ayant donné à son Epoux sa foi, qu'elle garde intègre et pure ; imitant la Mère de son Seigneur, elle conserve, par la vertu du Saint- Esprit, dans leur pureté virginale une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère [190].

65. L'Église et l'imitation des vertus de Marie

Cependant, si l'Église en la personne de la bienheureuse Vierge atteint déjà à la perfection sans tache ni ride (cf. *Ep* 5, 27), les fidèles du Christ, eux, sont encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché : c'est pourquoi ils lèvent leurs yeux vers Marie exemplaire de vertu qui rayonne sur toute la communauté des élus. En se recueillant avec piété dans la pensée de Marie, qu'elle contemple dans la lumière du Verbe fait homme, l'Église pénètre avec respect plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation et devient sans cesse plus conforme à son Époux. En effet intimement entrée dans l'histoire du salut, Marie rassemble et reflète en elle-même d'une certaine façon les requêtes suprêmes de la foi et lorsqu'on la prêche et l'honore, elle renvoie les croyants à son Fils et à son sacrifice, ainsi qu'à l'amour du Père. L'Église, à son tour, poursuivant la gloire du Christ, se fait de plus en plus semblable à son grand modèle en progressant continuellement dans la foi, l'espérance et la charité, en recherchant et accomplissant en tout la divine volonté. C'est pourquoi, dans l'exercice de son apostolat, l'Église regarde à juste titre vers celle qui engendra le Christ, conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge précisément afin de naître et de grandir aussi par l'Église dans le cœur des fidèles. La Vierge a été par sa vie le modèle de cet amour maternel dont doivent être animés tous ceux qui, associés à la mission apostolique de l'Église, coopèrent pour la régénération des hommes.

IV. Le culte de la Vierge dans l'Église

66. Nature et fondement du culte de la Sainte Vierge

Ayant pris part, comme la Mère très sainte de Dieu, aux mystères du Christ, élevée par la grâce de Dieu, après son Fils, au-dessus de tous les anges et les hommes, Marie est légitimement honorée par l'Église d'un culte spécial. Et de fait, depuis les temps les plus reculés, la bienheureuse Vierge est honorée sous le titre de « Mère de Dieu » ; et les fidèles se réfugient sous sa protection, l'implorant dans tous les dangers et leurs besoins [191]. Surtout depuis le Concile d'Ephèse, le culte du Peuple de Dieu envers Marie a connu un merveilleux accroissement, sous les formes de la vénération et de l'amour, de l'invocation et de l'imitation, réalisant ses propres paroles prophétiques : « Toutes les générations m'appelleront bienheureuse, car le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses » (*Lc* 1, 48). Ce culte, tel qu'il a toujours existé dans l'Église, présente un caractère absolument unique ; il n'en est pas moins essentiellement différent du culte d'adoration qui est rendu au Verbe incarné ainsi qu'au Père et à l'Esprit Saint ; il est éminemment apte à le servir. En effet, les formes diverses de piété envers la Mère de Dieu, que l'Église approuve (maintenues dans les limites d'une saine doctrine orthodoxe) en respectant les conditions de temps et de lieu, le tempérament et le génie des peuples fidèles, font que, à travers l'honneur rendu à sa Mère, le Fils, pour qui tout existe (cf. *Col* 1, 15-16) et en qui il a plu au Père éternel « de faire habiter toute la plénitude » (*Col* 1, 19), peut être comme il le doit, connu, aimé, glorifié et obéi dans ses commandements.

67. L'esprit de la prédication et du culte de la Sainte Vierge

Cette doctrine catholique, le saint Concile l'enseigne formellement. Il invite en même temps les fils de l'Église à apporter un concours généreux au culte, surtout liturgique, envers la bienheureuse Vierge, à faire grand cas des pratiques et exercices de piété envers elle, que le magistère a recommandés au cours des siècles et à conserver religieusement toutes les règles portées dans le passé au sujet du culte des images du Christ, de la bienheureuse Vierge et des saints [192]. Il exhorte vivement les théologiens et ceux qui portent la Parole de Dieu à s'abstenir avec le plus grand soin, quand la dignité unique de la Mère de Dieu est en cause, à la fois de tout excès contraire à la vérité et non moins d'une étroitesse injustifiée [193]. L'application à la Sainte Écriture, aux écrits des Pères et des docteurs, à l'étude des liturgies de l'Église, sous la conduite du magistère, doit leur faire mettre dans une juste lumière le rôle et les privilèges de la bienheureuse Vierge, lesquels sont toujours orientés vers le Christ, source de toute vérité, sainteté et piété. Qu'ils se gardent avec le plus grand soin de toute parole ou de tout geste susceptibles d'induire en erreur (sur la véritable doctrine de l'Église) soit nos frères séparés, soit toute autre personne. Que les fidèles se souviennent en outre qu'une véritable dévotion ne consiste nullement dans un mouvement stérile et éphémère de la sensibilité, pas plus que dans une vaine crédulité ; la vraie dévotion procède de la vraie foi, qui nous conduit à reconnaître la dignité éminente de la Mère de Dieu, et nous pousse à aimer cette Mère d'un amour filial, et à poursuivre l'imitation de ses vertus.

V. Marie, signe d'espérance et de consolation pour le Peuple de Dieu en marche

68. Marie, signe d'espérance

Cependant, tout comme dans le ciel où elle est déjà glorifiée corps et âme, la Mère de Jésus représente et inaugure l'Église en son achèvement dans le siècle futur, de même sur cette terre, en attendant la venue du jour du Seigneur (cf. 2 *P* 3, 10), elle brille déjà devant le Peuple de Dieu en pèlerinage comme un signe d'espérance assurée et de consolation.

69. Marie et l'union des chrétiens

Le saint Concile trouve une grande joie et consolation au fait que, parmi nos frères séparés, il n'en manque pas qui rendent à la Mère de notre Seigneur et Sauveur l'honneur qui lui est dû, chez les Orientaux en particulier, lesquels vont, d'un élan fervent et d'une âme toute dévouée, vers la Mère de Dieu toujours Vierge pour lui rendre leur culte [194]. Il faut que tous les fidèles croyants adressent à la Mère de Dieu et la Mère des hommes d'instantes supplications, afin qu'après avoir assisté de ses prières l'Église naissante, maintenant encore, exaltée dans le ciel au-dessus de tous les bienheureux et des anges, elle continue d'intercéder près de son Fils dans la communion de tous les saints, jusqu'à ce que toutes les familles des peuples, qu'ils soient déjà marqués du beau nom de chrétiens ou qu'ils ignorent encore leur Sauveur, soient enfin heureusement rassemblés dans la paix et la concorde en un seul Peuple de Dieu à la gloire de la Très Sainte et indivisible Trinité.

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette constitution dogmatique ont plu aux Pères. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 21 novembre 1964.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Extraits des actes du Concile

Notifications

Faites par le secrétaire général du Concile
au cours de la 123e congrégation générale, le 16 novembre 1964 [195].

On a demandé quelle devait être la qualification théologique de la doctrine exposée dans le schéma sur l'Église et soumise au vote. À cette question la commission doctrinale a donné la réponse suivante : « Comme il est évident de soi, un texte de Concile doit toujours être interprété suivant les règles générales que tous connaissent. À ce propos la commission doctrinale renvoie à sa déclaration du 6 mars 1964, dont nous transcrivons ici le texte. «Compte tenu de l'usage des conciles et du but pastoral du Concile actuel, celui-ci ne définit comme devant être tenus par l'Église que les seuls points concernant la foi et les mœurs qu'il aura clairement déclarés tels. «Quant aux autres points proposés par le Concile, en tant qu'ils sont l'enseignement du magistère suprême de l'Église, tous et chacun des fidèles doivent les recevoir et les entendre selon l'esprit du Concile lui-même qui ressort soit de la matière traitée, soit de la manière dont il s'exprime, selon les normes de l'interprétation théologique. »

De par l'autorité supérieure est communiquée aux Pères une note explicative préliminaire au sujet des « modi » concernant lechapitre 3 du schéma sur l'Église. La doctrine exposée dans ce chapitre 3 doit être expliquée et comprise selon l'esprit et le libellé de cette note.

Note explicative préliminaire

La commission a décidé de faire précéder l'examen des « modi [196] » par les observations générales qui suivent :

1. *Collège* n'est pas pris au sens *strictement juridique*, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président, mais d'un groupe stable, dont la structure et l'autorité doivent être déduites de la Révélation.

C'est pourquoi la réponse au modus 12 dit explicitement des Douze que le Seigneur les a établis à la manière d'un collège ou *groupe stable* [197] . Voir aussi le modus 53 c.

Pour la même raison on emploie aussi çà et là au sujet du collège épiscopal les termes d'ordre et de corps. Le parallélisme entre Pierre et les autres Apôtres d'une part, et le Souverain Pontife et les évêques d'autre part, n'implique pas la transmission du pouvoir extraordinaire des Apôtres à leurs successeurs, ni – c'est évident – l'*égalité* entre le chef et les membres du collège, mais seulement une *proportionnalité* entre le premier rapport (Pierre-Apôtres) et le second (pape-évêques). Aussi la commission a-telle décidé d'écrire au n° 22, non pas de la même manière mais d'une manière *semblable* (cf. modus 57) [198].

2. On devient *membre du collège* en vertu de la consécration épiscopale et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres (cf. n° 22, § 2 à la fin) [199].

Dans la *consécration* est donnée la participation *ontologique* aux fonctions (munera) *sacrées* comme il ressort de façon indubitable de la Tradition et aussi de la tradition liturgique. De propos délibéré on emploie le terme de *fonctions* (munera) et non pas celui de *pouvoir* (potestas), parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir *apte à s'exercer* en acte. Mais pour qu'un tel pouvoir apte à s'exercer existe, doit intervenir la *détermination* canonique ou *juridique* de la part de l'autorité hiérarchique. Cette détermination du pouvoir peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les normes approuvées par l'autorité suprême. Une telle norme ultérieure est requise par la *nature de la chose*, parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui, de par la volonté du Christ, coopèrent de façon hiérarchique. Il est évident que cette « communion » a été appliquée dans la vie de l'Église suivant les circonstances des temps avant d'avoir été comme codifiée *dans le droit*.

C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communion*est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient). On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire : « En communion *hiérarchique* » (cf. modus 40 et aussi ce qui est dit de la mission canonique au n° 24) [200].

Les documents des Souverains Pontifes récents au sujet de la juridiction des évêques doivent être interprétés d'après cette détermination nécessaire des pouvoirs.

3. Du collège, qui n'existe pas sans son chef, on dit : « qu'il est *aussi sujet du pouvoir suprême et plénier* dans l'Église universelle ». Il faut admettre nécessairement cela pour ne pas mettre en question la plénitude du pouvoir du Pontife romain. En effet le collège s'entend nécessairement et toujours avec son chef, *qui dans le collège garde intégralement sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de l'Église universelle*. En d'autres termes, la distinction n'est pas entre le Pontife romain et les évêques pris ensemble, mais entre le Pontife romain seul et le Pontife romain ensemble avec les évêques. Parce qu'il est le *chef* du collège, le Souverain Pontife seul peut poser certains actes qui ne reviennent d'aucune manière aux évêques, par exemple convoquer le collège et le diriger, approuver les normes d'action, etc. (cf. modus 81). Il relève du jugement du Souverain Pontife, à qui a été confié le soin de tout le troupeau du Christ, de déterminer, selon les besoins de l'Église qui varient au cours des temps, de quelle manière il convient de rendre effectif ce soin, soit de manière personnelle, soit de manière collégiale. Pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, le Souverain Pontife procède suivant sa propre discrétion, en considération du bien de l'Église.

4. En tant que Pasteur suprême de l'Église, le Souverain Pontife peut exercer à son gré son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge même. Quant au collège, il existe bien toujours, mais il n'agit pas pour autant en permanence par une action*strictement collégiale*, ainsi qu'il ressort de la Tradition de l'Église. En d'autres termes, il n'est pas toujours « en plein exercice », bien plus ce n'est que par intervalle qu'il agit dans un acte strictement collégial et si ce n'est avec le *consentement de son chef*. On dit *« avec le consentement de son chef »*, pour qu'on ne pense pas à une dépendance comme à l'égard de quelqu'un d'*étranger* ; le terme de « consentement », évoque au contraire la *communion* entre le chef et les membres et implique la nécessité de l'acte qui revient en propre au chef. La chose est affirmée explicitement au n° 22, § 2 et expliquée à la fin du même numéro [201]. La formule négative si ce n'est comprend tous les cas, d'où il est évident que les *normes approuvées* par l'autorité suprême doivent toujours être observées (cf. modus 84).

En tout cela il apparaît donc qu'il s'agit d'une *union étroite* des évêques *avec leur chef* et jamais d'une action des évêques indépendamment du pape. Dans ce cas, quand l'action du chef fait défaut, les évêques ne peuvent pas agir en tant que collège, ainsi qu'il ressort de la notion de « collège ». Cette communion hiérarchique de tous les évêques avec le Souverain Pontife est certainement habituelle dans la Tradition.

N. B. Sans la communion hiérarchique la fonction sacramentelle ontologique, qu'il faut distinguer de l'aspect canonique-juridique, *ne peut être* exercée. Mais la commission a estimé qu'il n'y avait pas lieu d'entrer dans les questions de *licéité* et de *validité* ; elles sont laissées à la discussion des théologiens, spécialement pour ce qui concerne le pouvoir qui est exercé de fait chez les Orientaux séparés, et pour l'explication duquel existent des opinions diverses.

Pericles Felici
Archevêque titulaire de Samosate,
secrétaire général du IIe Concile œcuménique du Vatican

---

[1] Cf. Saint Cyprien, *Épître* 64, 4 : *PL* 3, 1017 ; csel (Hartel) III B, p. 720. – Saint Hilaire de Poitiers, In Mt. 23 : *PL* 9, 1047. – Saint Augustin, *passim*. – Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Gen.* 2, 10 : *PG* 69, 110 A.

[2] Cf. Saint Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.* 19, 1 : PL 76, 1154 B. – Saint Augustin, *Sermon* 341, 9, 11 : *PL* 39, 1499s. – Saint Jean Damascène, *Adv. Iconocl.* 11 ; *PG* 96, 1357.

[3] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 24, 1 : *PG* 7, 966 B ; Harvey 2, 131 ; Sagnard, *Sources chr.*, p. 398.

[4] Saint Cyprien, *De Orat. Dom.* 23 : *PL* 4, 553 ; csel (Hartel) III A, p. 285. – Saint Augustin, *Sermon* 71, 20, 33 : *PL* 38, 463s. – Saint Jean Damascène, *Adv. Iconocl.* 12 : *PG* 96, 1358 D.

[5] Cf. Origène, *in Mt.* 16, 21 : *PG* 13, 1443 C. – Tertullien, *Adv. Marc.* 3, 7 : *PL* 2, 357 C ; csel 47, 3, p. 386. – Pour les documents liturgiques : cf. *Sacramentarium Gregorianum* : *PL* 78, 160 B. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum romanae ecclesiae*, Rome, 1960, p. 111, XC : « Dieu qui par le rassemblement des saints construit pour toi une demeure éternelle » – Hymne *Urbs Ierusalem beata*, dans le Bréviaire monastique, et *Coelestis urbs Ierusalem*, dans le Bréviaire romain.

[6] Cf. Saint Thomas, Somme théologique III, q. 62, a. 5, ad 1.

[7] Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943/*AAS* 35 (1943), p. 208.

[8] Cf. Léon XIII, Encycl. *Divinum illud*, 9 mai 1897 : *ASS* 29 (1896-1897), p. 650. – Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, l, c., p. 219-220 ; Denz. 2288 (3808). – Saint Augustin, *Sermon* 268, 2 : *PL* 38, 1232. – Saint Jean Chrysostome, *In Eph. Hom.* 9, 3 : *PG* 62, 72. – Didyme d'Alexandrie, *Trin.* 2, 1 : *PG* 39, 449s. – Saint Thomas, *In Col.* 1, 18, lect. 5, éd. Marietti, II, n. 46 : « comme de l'unité de l'âme se constitue un corps un, de même en va-t-il par l'unité de l'Esprit pour l'Église... ».

[9] Léon XIII, Encycl. *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890 : *ASS* 22 (1889-1890), p.392. – Id. Encycl. *Satis cognitum*, 29 juin 1896 : *ASS* 28 (1895-1896), p. 710 et 724 s. – Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, l. c., p. 199- 200.

[10] Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, l. c., p. 221s. – Id., Encycl. *Humani generis*, 12 août 1950 : *AAS* 42 (1950) p. 571.

[11] Léon XII, encycl. *Satis cognitum*, l. c., p. 713.

[12] Cf. *Symbolum Apostolicum* : Denz. 6-9 (10-13). – Symb. Nic. Const. : Denz. 86 (150) – Coll. *Prof. fidei Trid.* : Denz. 994 et 999 (1862 et 1868)

[13] Dicitur « Sancta (catholica apostolica) Romana Ecclesia » : in *Prof. fidei Trid.*, l. c. et Conc. Vat. I, sess. 3, Const. dogm. « De fide cath.», *Dei Filius* : Denz. 1782 (3001).

[14] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVIII, 51, 2 : *PL* 41, 614.

[15] Cf. Saint Cyprien, *Épître* 69, 6 : PL 3, 1142 B ; csel (Hartel) 3 B, p. 774 : « *inseparabile unitatis sacramentum* ».

[16] Cf. Pie XII, Alloc.*Magnificate Dominum*, 2 novembre 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 669. – Encycl. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947 :*AAS* 39 (1947), p. 555.

[17] Cf. Pie XI, Encycl. *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928 : *AAS* 20 (1928), p. 171s. – Pie XII, Alloc.*Vous nous avez*, 22 septembre 1956 : *AAS* 48 (1956), p. 714.

[18] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 63, a. 2.

[19] Cf. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* 17. *De Spiritu Sancto*, II, 35-37 : *PG* 33, 1009-1012. – Nic. Cabasilas, *De vita in Christo*, liv. III, *De utilitate chrismatis* : *PG* 150, p. 569-580. – Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 65, a. 3 et q. 72, a. 1 et 5.

[20] Cf. Pie XII, Encycl. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947 ; *AAS* 39 (1947), praesertim p. 552s.

[21] *1 Co* 7, 7 : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là. » cf. Saint Augustin, *De Dono Persev.* 14, 37 : *PL* 45, 1015s. : « Ce n'est pas la continence seule qui est don de Dieu, mais aussi la chasteté des époux.»

[22] Cf. Saint Augustin, *De Praed. Sanct.* 14, 27 : *PL* 44, 980.

[23] Cf. Saint Jean Chrysostome, *In Io., Hom.* 65, 1 : *PG* 59, 361.

[24] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 16, 6 ; III, 22, 1-3 : *PG* 7, 925 C-926 A et 955 C-958 A ; Harvey 2, 87 s. et 120-123 ; Sagnard,*Sources chr.*, p. 290-292 et 372 s.

[25] Cf. Saint Ignace, *Ad Rom.*, préf. : Funk I, p. 252.

[26] Cf. Saint Augustin, *Bapt. c. Donat.* V, 28, 39 : *PL* 43, 197 : « Il est bien évident que, si l'on dit dans et hors de l'Église, cela doit s'entendre du cœur et non du corps. » – Cf. *ibid.* III, 19, 26 : col. 152 ; V, 18, 24 : col. 189; *In. Io.* Tr. 61, 2 : PL 35, 1800, et alibi saepe.

[27] Cf. *Lc* 12, 48 : « À qui on aura beaucoup donné, il sera beaucoup demandé. » – Cf. aussi *Mt* 5, 19-20 ; 7, 21-22 ; 25, 41-46 ; *Jc*2, 14.

[28] Cf. Léon XIII, épître apost. Praeclara gratulationis, 20 juin 1894 : ASS 26 (1893-1894), p. 707.

[29] Cf. Léon XIII, encycl. Satis cognitum, 29 juin 1896 : ASS 28 (1895-1896), p. 738. – Encycl.Caritatis studium, 25 juillet 1898 : ASS 31 (1898-1899), p. 11. – Pie XII, Message radioph. Nell'alba, 24 décembre 1941 : AAS 34 (1942), p. 21.

[30] Cf. Pie XI, Encycl. *Rerum Orientalium*, 8 septembre 1928 : *AAS* 20 (1928), p. 287. – Pie XII, Encycl. *Orientalis Ecclesiae*, 9 avril 1944 : *AAS* 36 (1944), p. 137.

[31] Cf. Instruc. de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, 20 décembre 1949 : *AAS* 42 (1950), p. 142.

[32] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 8, a. 3, ad 1.

[33] Cf. Lettre de la Sacrée Congrégation du Saint-Office à l'archevêque de Boston. : Denz. 3869-72.

[34] Cf. Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, 1, 1 : *PG* 21, 28 AB.

[35] Cf. Benoît XV, épître apost. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 440, *praesertim* p. 451 s. – Pie XI, Encycl. *Rerum Ecclesiae* : *AAS*18 (1926), p. 68-69. – Pie XII, encycl. *Fidei donum*, 21 avril 1957 : *AAS* 49 (1957), p. 236-237.

[36] Cf. *Didachè*, 14 : Funk I, p. 32. – Saint Justin, *Dial.* 41 : PG 6, 564. – Saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 17, 5 : PG 7, 1023 ; Harvey, 2, p. 199s. – Conc. de Trente, sess. 22, chap. 1 : Denz. 939 (1742).

[37] Cf. Conc. Vat. I, sess. 4, Const. dogm. *Pastor Aeternus* : Denz. 1821 (3050s.).

[38] Cf. Conc. de Florence, *Decretum pro Graecis* : Denz. 694 (1307) et Conc. Vat. I, *ibid.* : Denz. 1826 (3059).

[39] Cf. *Liber sacramentorum*. – Saint Grégoire, Praef. in natali S. Matthiae et S. Thomae : *PL* 78, 51 et 152 ; cf. Cod. Vat. lat. 3548, f. 18. – Saint Hilaire, *In Ps.* 67, 10 : *PL* 9, 450 ; csel 22, p. 286. – Saint Jérôme, *Adv. Iovin*, 1, 26 : *PL* 23, 247 A. – Saint Augustin, *In Ps.* 86, 4 : *PL* 37, 1103. – Saint Grégoire le Grand, *Mor. in Iob* XXVIII, V : *PL* 76, 455-456. – Primasius, *Comm. in Apoc.* V : *PL* 68, 924 BC. – Paschase Radbert, *In Mt.* L. VIII, chap. 16 : *PL* 120, 561 C. – Cf. Léon XIII, épître *Et sane*, 17 décembre 1888 : *ASS* 21 (1888), p. 321.

[40] Cf. *Ac* 6, 2-6 ; 11, 30 ; 13, 1 : 14, 23 ; 20, 17 ; *1 Th* 5, 12-13 ; *Ph* 1, 1 ; Col. 4, 11 et passim.

[41] Cf. *Ac* 20, 25-27 ; *2 Tm* 4, 6 s., coll. c. *1 Tm* 5, 22 ; *2 Tm* 2, 2 ; *Tt* 1, 5. – Saint Clément de Rome, *Ad Cor.* 44, 3 ; Funk I, p. 156.

[42] Saint Clément de Rome, *Ad Cor.*, 44, 2 ; *Funk* I, p. 154s.

[43] Cf. Tertullien, *Praescr. Haer.* 32 : *PL* 2, 52 s. – Saint Ignace, *passim.* * Le latin évoque l'image du marcottage.

[44] Cf. Tertullien, *Praescr. Haer.* 32, *PL* 2, 53.

[45] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 3, 1 : *PG* 7, 848 A ; Harvey 2, 8 ; Sagnard, *Sources chr.*, p. 100 s. : « manifestatam».

[46] Cf. Saint Irénée, *Adv. Haer.* III, 2, 2 : *PG* 7, 847 ; Harvey 2, 7 ; Sagnard, *ibid.*, p. 100 : « custoditur » ; cf. *ibid.*, IV, 26, 2 : col. 1053 ; Harvey 2, 236 necnon IV, 33, 8 ; col. 1077 ; Harvey 2, 262.

[47] Saint Ignace, *Philad. préf.* : Funk I, p. 264.

[48] *Ibid.*, 1, 1 ; *Magn.* 6, 1 : Funk I, p. 264 et 234.

[49] Saint Clément de Rome, I. c. 42, 3-4 ; 44, 3-4 ; 57, 1-2 : Funk I, 152, 156, 171 s. – Saint Ignace, *Philad.* 2 ; *Smyrn.* 8, *Magn.* 3 ; *Trall.* 7 : Funk I, p. 265 ; 282 ; 232 ; 246 s., etc. – Saint Justin, *Apoll.* 1, 65 ; *PG* 6, 428. – Saint Cyprien, *Épître*, *passim*.

[50] Cf. Léon XIII, Encycl. *Satis cognitum*, 29 juin 1896 : *ASS* 28 (1895-1896), p. 732.

[51] Cf. Conc. de Trente, sess. 23, décret *De sacr. Ordinis*, chap. 4 : Denz. 960 (1768). – Concile Vatican I, sess. 4, Const. Dogm. 1*De Ecclesia Christi*, chap. 3 : Denz. 1828 (3061). – Pie XII, Encycl. *Mystici corporis*, 29 juin 1943, *AAS* 35 (1943), p. 209 et 212. – Cod. Iur. Can., c. 329 § 1.

[52] Cf. Léon XIII, épître *Et sane*, 17 décembre 1888 : *ASS* 21 (1888), p. 321 s.

[53] Saint Léon le Grand, *Sermon* 5, 3 : *PL* 54, 154.

[54] Le concile de Trente, sess. 23, chap. 3 cite les paroles de *2 Tm* 1, 6-7 pour prouver que l'Ordre est un véritable sacrement : Denz., 959 (1766).

[55] *In Trad. Apost.* 3 : Botte, *Sources chr.*, p. 27-30, Episcopo tribuitur « primatus sacerdotii » ; cf. *Sacramentarium Leonianum* : C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Rome, 1955, p. 119 : « Au ministère du sacerdoce suprême... Accomplis dans les prêtres la réalité totale de ton mystère = ministère ». *Idem*, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Rome, 1960, p. 121-122 : « Donne-leur, Seigneur, la chaire épiscopale pour qu'ils dirigent l'Église et tout le peuple » : cf. *PL* 78, 224.

[56] *Trad. apost.* 2 ; Botte, p. 27.

[57] Conc. de Trente, sess. 23, chap. 4 (le Concile de Trente enseigne que le sacrement de l'Ordre imprime un caractère indélébile : Denz. 960 (1767). – Cf. Jean XXIII, alloc. *Iubilate Deo*, 8 mai 1960 : *AAS* 52 (1960), p. 466. – Paul VI, hom. *in Bas. Vatic.*, 20 octobre 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 1014.

[58] Saint Cyprien, *Épître* 63, 14 : *PL* 4, 386 ; csel (Hartel) III B, p. 713 : « Le prêtre agit véritablement à la place du Christ ». – Saint Jean Chrysostome, *In 2 Tim*, Hom. 2, 4 : *PG* 62, 612 : Le sacerdoce est « symbolon » du Christ. – Saint Ambroise, *In Ps.* 38, 25-26 : *PL* 14, 1051-52 ; csel 64, 203-204. – Ambrosiaster, *In 1 Tm* 5, 19 *PL* 17, 479 C et *In Eph.* 4, 11-12 : col. 387 C – Theodore Mops.,*Hom. Catech.* XV, 21 et 24 : Tonneau, p. 497 et 503. – Hesychius de Jérusalem, *In Lev.* L. 2, 9, 23 : PG 93, 894 B.

[59] Cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 24, 10 : GCS II, I, p. 495 ; Bardy, Sources chr., II, p. 69. – Dionysius, chez Eusèbe, ibid. VII, 5, 2 : GCS II, 2, p. 638 s., Bardy, II, p. 168s.

[60] Sur les anciens conciles, cf. Eusèbe, Hist. Eccl. V, 23-24 : GCS II, I, p. 488 s. Bardy, II, p. 66 s. et passim. – Conc. de Nicée, Can. 5 : Conc. Œc. Decr., p. 7.

[61] Tertullien, *De Ieiunio*, 13 : *PL* 2, 972 B ; csel 20, p. 292, lin. 13-16.

[62] Saint Cyprien, *Épître* 56, 3 : csel (Hartel) III B, p. 650 ; Bayard, p. 154.

[63] Cf. Zinelli, in Conc. Vat. I : *Mansi* 52, 1109 C.

[64] Cf. Conc. Vat. I, Schema Const. dogm. II, *de Ecclesia Christi*, c. 4 : Mansi 53, 310. – Cf.relatio Kleutgen de Schemate reformato : Mansi 53, 321 B, 322 B et Zinelli : Mansi 52, 1110 A. – Voir aussi saint Léon le Grand, *Sermon* 4, 3 : *PL* 54, 151 A.

[65] Cf. Cod. Iur. Can., c. 227.

[66] Cf. Conc. Vat. I, Const. Dogm. *Pastor Aeternus* : Denz. 1821 (3050s.)

[67] Cf. Saint Cyprien, *Épître* 66, 8 : csel (Hartel) III, 2, p. 733 : « L'évêque est dans l'Église, et l'Église est dans l'évêque.»

[68] Cf. Saint Cyprien, *Épître* 55, 24 : csel (Hartel), p. 642, lin. 13 : « L'Église une, répartie à travers le monde entier en une multitude de membres. » – *Épître* 36, 4 : csel (Hartel), p.575, lin. 20-21.

[69] Cf. Pie XII, Encycl. *Fidei donum*, 21 avril 1957 : *AAS* 49 (1957), p. 237.

[70] Cf. Saint Hilaire de Poitiers, *In Ps.* 14, 3 : *PL* 9, 206 ; csel 22, p. 86. – Saint Grégoire le Grand, *Moral.* IV, 7, 12 : *PL* 75, 643 C. – Ps. Basile, *In Is.* 15, 296, *PG* 30, 637 c.

[71] Saint Célestin, *Épître* 18, 1-2, ad Conc. d'Éphèse : *PL* 50, 505 AB ; Schwartz, *Acta Conc. Œc.* I, 1, 1, p. 22. Cf. Benoît XV, Épître apost. *Maximum illud AAS* II (1919), p. 440. Pie XII, Encycl. *Fidei donum*, l. c.

[72] Léon XIII, Encycl. *Grande munus*, 30 septembre 1880 : *ASS* 13 (1880), p. 145. – Cf. Cod. Iur. Can., c. 1327 ; c. 1350 § 2.

[73] Sur les droits des Églises patriarcales, cf. Conc. de Nicée, can. 6 d'Alexandrie et Antioche et can. 7 de Jérusalem : Conc. Œc. Decr., p. 8 – Conc. de Latran IV, année 1215, Constitut. V : *De dignitate Patriarcharum* : *ibid.*, p. 212 – Conc. de Ferrare-Florence : ibid., p. 504.

[74] Cf. *Cod. Iuris pro Eccl. Orient.*, c. 216-314 : de Patriarchis ; c. 324-339 : de *Archiepiscopis maioribus* ; c. 362-391 : de *aliis dignitariis* ; in specie, c. 238 § 3 ; 216, 240, 251, 255 : de *Episcopis a Patriarcha nominandis*.

[75] Cf. Conc. de Trente, Décr. *de reform.*, sess. 5, c. 2, n. 9 et sess. 24, can. 4 ; *Conc. Œc. Decr.*, p. 645 et 739.

[76] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, 3 : Denz. 1712 (3011).– Cf. nota adiecta ad schema I de *Eccl.* (desumpta ex S. Rob. Bellarmino) : Mansi 51, 579 C ; necnon Schema reformatum Const. II de *Ecclesia Christi*, cum commentario Kleutgen : Mansi 53, 313 AB. – Pie IX, épître Tuas libenter : Denz. 1683 (2879).

[77] Cf. Cod. Iur. Can., c. 1322-1323.

[78] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *Pastor Aeternus* : Denz. 1839 (3074).

[79] Cf. explicatio Gasser in Conc. Vat. I : Mansi 152, 1213 AC.

[80] Gasser, *ibid.* : Mansi 1214 A.

[81] Gasser, *ibid.* : Mansi 1215 CD, 1216-1217 A.

[82] Gasser, *ibid.* : Mansi 1213.

[83] Conc. Vat. I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, 4 : Denz. 1836 (3070).

[84] Oraison sur la consécration épiscopale dans le rite byzantin : *Euchologion to mega*, Rome, 1873, p. 139.

[85] Cf. Saint Ignace, *Smyrn*. 8, 1 : Funk I, p. 282.

[86] Cf. *Ac* 8, 1 ; 14, 22-23 ; 20, 17 *et passim*.

[87] Cf. *Oratio mozarabica* : *PL* 96, 759 B.

[88] Cf. Saint Ignace, *Smyrn*. 8, 1 ; Funk I, p. 282.

[89] Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 73, a. 3.

[90] Cf. Saint Augustin, *C. Faustum*, 12, 20 : *PL* 42, 265 ; *Sermon* 57, 7 : *PL* 38, 389, etc.

[91] Saint Léon le Grand, *Sermon* 63, 7 : *PL* 54, 357 C.

[92] *Traditio Apostolica*, Saint Hippolyte 2-3 ; Botte, p. 26-30.

[93] Cf. *Texte de l'examen* au début de la consécration épiscopale et oraison à la fin de la messe de la consécration épiscopale.

[94] Benoît XIV, *Br. Romana Ecclesia*, 5 octobre 1752, § 1 : *Bullarium Benedicti XIV*, t. IV, Rome, 1758, 21 : « l'évêque représente la figure du Christ et accomplit sa fonction. » – Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 1. c., p. 211 : « Les évêques paissent et régissent les troupeaux qui leur sont confiés, chacun le sien.»

[95] Léon XIII, Encycl. *Satis cognitum*, 29 juin 1896 : *ASS* 28 (1895-1896), p. 732. – Idem, épître *Officio sanctissimo*, 22 décembre 1887 ; *ASS* 20 (1887), p. 264. – Pie IX, Lettre apostolique aux Églises d'Allemagne, 12 mars 1875, et Alloc. consist., 15 mars 1875 : Denz. 3112-3117, *in nova ed. tantum*.

[96] Conc. Vat. I, Constit. dogm. *Pastor Aeternus*, 3 : Denz. 1828 (3061). – Cf. Zinelli : Mansi 52, 1114 D.

[97] Cf. Saint Ignace, *Ad Ephes.* 5, 1 : Funk I, p. 216.

[98] Cf. Saint Ignace, *Ad Ephes.* 6, 1 ; Funk I, p. 218.

[99] Cf. Conc. de Trente, sess. 23, De sacr. Ord., c. 2 : Denz. 958 (1765) ; et can. 6 : Denz. 966 (1776).

[100] Cf. Innocent Ier, Epist. *ad Decentium* : *PL* 20, 554 A ; Mansi 3, 1029 ; Denz. 98 (215) : « Tout en appartenant au sacerdoce au titre du second ordre, les prêtres n'ont pas la charge suprême du pontificat. » – Saint Cyprien, *Épître* 61, 3 : csel (Hartel), p. 696.

[101] Cf. Conc. de Trente, l. c. : Denz. 956a-968 (1763-1778), *et in specie* can. 7 : Denz. 967 (1777). – Pie XII, Const. apost.*Sacramentum Ordinis* : Denz. 2301 (3857-3861).

[102] Cf. Innocent I, 1. c. Saint Grégoire de Naziance, Apol. II, 22 : PG 35, 432 B. – Pseudo-Denys, Eccl. Hier. 1, 2 : PG 3, 372 D.

[103] Cf. Conc. de Trente, sess. 22 : Denz. 940 (1743). – Pie XII, Encycl. Mediator Dei, 20 novembre 1947 : *AAS* 39 (1947), p. 553 ; Denz. 2300 (3850).

[104] Cf. Conc. de Trente, sess. 22 : Denz. 938 (1739-1740). – Conc. Vat. II, const. *Sacrosanctum concilium*, n. 7 et n. 47.

[105] Cf. Pie XII, encycl. *Mediator Dei*, l. c., sub. n. 67.

[106] Cf. Saint Cyprien, *Épître* 11, 3 : *PL* 4, 242 B ; csel (Hartel) II, 2, p.

[107] « Ordination des prêtres, à l'imposition des vêtements. »

[108] « Ordination des prêtres, préface consécratoire. »

[109] Cf. Saint Ignace, *Philad.* 4 : Funk I, p. 266. – Saint Corneille Ier, chez Saint Cyprien, *Épître* 48, 2 : csel (Hartel) III, 2, p. 610.

[110] Constitutiones *Ecclesiae aegyptiacae*, III, 2 : Funk, *Didascalia*, II, p. 103 – *Statuta Eccl. Ant.* : 37-41 ; Mansi 3, 954.

[111] Saint Polycarpe, *Ad Ph.* 5, 2 : Funk I, p. 300 (l'auteur dit : « Le Christ s'est fait le diacre – serviteur – de tous »). Cf. *Didachè*, 15, 1 : *ibid.*, p. 32, I, p. 530. – Saint Ignace, *Trall.* 2, 3 : *ibid.*, p. 242. – *Constitutiones Apostolorum*, 8, 28, 4 : Funk, *Didascalia*, I, p. 530.

[112] Saint Augustin, *Sermon* 340, 1 : PL 38, 1483.

[113] Cf. Pie XI, Encycl. *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931 : *AAS* 23 (1931), p. 221 s. – Pie XII, Alloc. *De quelle consolation*, 14 octobre 1951 : *AAS* 43 (1951), p. 790s.

[114]Cf. Pie XII, alloc. *Six ans se sont écoulés*, 5 octobre 1957 : *AAS* 49 (1957), p. 927.

[115] Tiré de la préface pour la fête du Christ-Roi.

[116]Cf. Léon XIII, encycl. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885 : *ASS* 18 (1885), p. 166s. – *Idem*, Encycl. *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890 : *ASS* 22 (1889-1890), p. 397s. – Pie XII, Alloc. *Alla vostra filiale*, 23 mars 1958 : *AAS* 50 (1958), p. 220 : « La légitime saine laïcité de l'État.»

[117] Cod. Iur. Can., can. 682.

[118] Cf. Pie XII, Alloc. *De quelle consolation*, l. c., p. 789 : « Dans les batailles décisives, c'est parfois du front que partent les plus heureuses initiatives... » – Idem, Alloc. *L'importance de la presse catholique*, 17 février 1950 : *AAS* 42 (1950), p. 256.

[119] Cf. *1 Th* 5, 19 et *1 Jn* 4, 1.

[120] Epist. *ad Diognetum*, 6 : Funk I, p. 400. – Cf. Saint Jean Chrysostome, *In Mt.*, Hom. 46 (47) 2 : *PG* 58, 478, de *fermento in massa*.

[121] Missel romain, *Gloria in excelsis*. Cf. *Lc* 1, 35 ; *Mc* 1, 24 ; *Lc* 4, 34 ; *Jn* 6, 69 (*ho hagios tou Theou*) ; *Ac* 3, 14 ; 4, 27.30 ; *He* 7, 26 ; *1 Jn* 2, 20 ; *Ap* 3, 7.

[122] Cf. Origène, *Comm. Rom.* 7, 7 : *PG* 14, 1122 B. – Ps.-Macarius, *De Oratione*, 11 : *PG* 34, 861, AB. – Saint Thomas, *Somme théologique* IIª IIªe, q. 184, a. 3.

[123] Cf. Saint Augustin, *Retract.* II, 18 : *PL* 32, 637 s. – Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 ; *AAS* 35 (1943), p. 225.

[124] Cf. Pie XI, Encycl. *Rerum omnium*, 26 janvier 1923 : *AAS* 15 (1923), p. 50 et 59-60. – Id. Encycl. *Casti Connubii*, 31 décembre 1930 : *AAS* 22 (1930), p. 548. – Pie XII, Const. apost. *Provida Mater*, 2 février 1947 : *AAS* 39 (1947), p. 117. – Alloc. *Annus sacer*, 8 décembre 1950 : *AAS* 43 (1951), p. 27-28. – Alloc. *Nel darvi*, 1er juillet 1956 : *AAS* 48 (1956), p. 574.

[125] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* IIª IIªe, q. 184, a. 5 et 6 ; *De perf. vitae spir.*, c. 18. – Origène, *in Is.*, Hom. 6, 1 : *PG* 13, 239.

[126] Cf. Saint Ignace, Magn. 13, 1 : Funk I, p. 241.

[127] Cf. Saint Pie X, exhort. *Haerent animo*, 4 août 1908 : *ASS* 41 (1908), p. 560s. – Cod. Iur. Can., can. 124. – Pie XI, Encycl. *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : AAS 28 (1936), p. 22s.

[128] *Ordo consecrationis sacerdotalis*, in exhortatione initiali.

[129] Cf. Saint Ignace, *Trall.* 2, 3 : Funk I, p. 244.

[130] Cf. Pie XII, Alloc. *Sous la maternelle protection*, 9 décembre 1957 : *AAS* 50 (1958), p.36.

[131] Pie XI, encycl. *Casti Connubii*, 31 décembre 1930 : *AAS* 22 (1930), p. 548s. – Cf. Saint Jean Chrysostome, *In Ephes.*, Hom. 20, 2 : *PG* 62, 136s.

[132] Cf. Saint Augustin, *Enchir.* 121, 32 : *PL* 40, 288. – Saint Thomas, *Somme théologique* IIª IIªe, q. 184, a. 1. – Pie XII, adhort. apost. *Menti nostrae*, 23 septembre 1950 : *AAS* 42 (1950), p. 660.

[133] Sur les conseils en général, cf. Origène, Comm. Rom. X, 14 : *PG* 14, 1275 B. – Saint Augustin, *De S. Virginitate*, 15, 15 : *PL* 40, 403. – Saint Thomas, *Somme théologique* I-II, q.100 a. 2 c (*in fine*) ; IIª IIªe q. 44, a. 4 ad. 3.

[134] Sur l'excellence de la virginité consacrée, cf. Tertullien, *Exhort. Cast.* 10 : *PL* 2, 925 C. – Saint Cyprien, *Hab. Virg.* 3 et 22 : *PL* 4, 443 B et 461 As. – Saint Athanase (?), De Virg. : *PG* 28, 252s. – Saint Jean Chrysostome, *De Virg.* : *PG* 48, 533s.

[135] Sur la pauvreté spirituelle, cf. *Mt* 5, 3 et 19, 21 ; *Mc* 10, 21 ; *Lc* 18, 22 ; sur l'obéissance l'exemple du Christ est donné en *Jn* 4, 34 et 6, 38 ; *Ph* 2, 8-10 ; *He* 10,5-7. Les Pères et les fondateurs d'ordres en parlent très souvent.

[*] Sur la pratique effective des conseils qui n'est pas imposée à tous, cf. Jean Chrysostome, *In Mt. Hom* 7, 7 : PG 57, 81 s. Ambroise, *De Viduis* 4, 23 : PL 16, 241 s.

[136] Cf. Rosweydus, *Vitae Patrum*, Anvers, 1628. – Apophtegmata Patrum : *PG* 65. – Palladius, *Historia Lausiaca* : *PG* 34, 995 s. : éd. C. Butler, Cambridge 1898 (1904). – Pie XI, Const. apost. *Umbratilem*, 8 juillet 1924 : *AAS* 16 (1924), p. 386-387. – Pie XII, alloc. *Nous sommes heureux*, 11 avril 1958 : *AAS* 50 (1958), p. 283.

[137] Paul VI, Alloc. *Magno gaudio*, 23 mai 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 566.

[138] Cf. Cod. Iur. Can., c. 487 et 488. – Pie XII, Alloc. *Annus sacer*, 8 décembre 1950 : *AAS* 43 (1951), p. 27 a. – Pie XII, Const. apost. *Provida Mater*, 2 février 1947 : *AAS* 39 (947), p. 120 s.

[139] Paul VI, l. c., p. 567.

[140] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* IIª IIªe, q. 184, a. 3 et q. 188, a. 2. – Saint Bonaventure, Opusc. XI, *Apologia Pauperum*, c. 3, 3 : Quaracchi, t. 8, 1898, p. 245 a.

[141] Cf. Conc. Vat. I, schema *De Ecclesia Christi*, chap. XV, et annot. 48 : Mansi 51, 549 s. et 619 s. – Léon XIII, épître *Au milieu des consolations*, 23 décembre 1900 : *ASS* 33 (1900-1901) p. 361. – Pie XII, Const. apost. *Provida Mater*, l. c., p. 114s.

[142] Cf. Léon XIII,. Const. *Romanos Pontifices*, 8 mai 1881 : *ASS* 13 (1880-1881), p. 483. – Pie XII. Alloc. *Annus sacer*, 8 décembre 1950 : *AAS* 43 (1951), p. 28 s.

[143] Cf. Pie XII, Alloc. *Annus sacer*, l. c. p. 28. – Pie XII, Const. apost. *Sedes Sapientiae*, 31 mai 1956 : *AAS* 48 (1956), p. 355. – Paul VI, l. c. p. 570-571.

[144] Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 214 s.

[145] Cf. Pie XII, Alloc. *Annus sacer*, l. c., p. 30. – Alloc. *Sous la maternelle protection*, 9 décembre 1957 : *AAS* 50 (1958), p. 39 s.

[146] Conc. de Florence, *Decretum pro Graecis* : Denz. 693 (1305).

[147] Outre les documents plus anciens contre toute forme d'évocation des esprits, à partir d'Alexandre IV (27 septembre 1258), cf. Sacrée Congrégation du Saint-Office, *De magnetismi abusu* : 4 août 1856 : *ASS* (1865), p. 177-178, Denz. 1653-1654 (2823-2825) ; réponse de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, 24 avril 1917 : *AAS* 9 (1917) p. 268, Denz. 2182 (3642).

[148] Voir l'exposé synthétique de cette doctrine paulinienne dans : Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis* : *AAS* 35 (1943), p. 200 *et passim*.

[149] Cf. i.a., Saint Augustin, *Enarr.* in *Ps.* 85, 24 : PL 37, 1099. –Saint Jérôme, *Liber contra Vigilantium*, 6 ; *PL* 23, 344. – Saint Thomas, *In 4 m Sent.*, d. 45 q. 3. a. 2. – Saint Bonaventure, In 4m Sent., d. 45 a. 3, q. 2, etc.

[150] Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis* : *AAS* 35 (1943), p. 245.

[151] Cf. De nombreuses inscriptions dans les catacombes romaines.

[152] Cf. Gélase I, Decretalis *De libris recipiendis*, 3 : *PL* 59, 160, Denz. 165 (353).

[153] Cf. Saint Méthode, *Symposion*, VII, 3 : GCS (Bonwetsch), p. 74.

[154] Cf. Benoît XV, *Decretum approbationis virtutum in Causa beatificationis et canonizationis Servi Dei Ioannis Nepomuceni Neumann* : *AAS* 14 (1922) p. 23. – Alloc. Pie XI de Sanctis : *Inviti all'eroismo* : Discorsi..., t. I-III, Rome, 1941-1942, *passim*. – Pie XII, *Discours et messages radioph.*, t. 10, 1949, p. 37-43.

[155] Cf. Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* : *AAS* 39 (1947), p. 581.

[156] Cf. *He* 13,7 ; Encycl. 44-50 ; *He* 11, 3-40. – Cf. aussi Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* : *ASS* 39 (1947), p. 582- 583.

[157] Cf. Conc. Vat. I, Const. *De fide catholica*, chap. 3, Denz. 1794 (3013).

[158] Cf. Pie XIII, encycl.*Mystici Corporis* : *AAS* 35 (1943), p. 216.

[159] Au sujet de la reconnaissance envers les saints eux-mêmes, cf. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I. Berolini, 1925, n. 2008, 2382 *et passim*.

[160] Conc. de Trente, sess. 25, *De invocatione... Sanctorum* : Denz. 984 (1821).

[161] Bréviaire romain, Invitatorium in festo Sanctorum Omnium.

[162] Cf. v. g., 2 Th 1, 10.

[163] Conc. Vat. II, Const. *De Sacra Liturgia*, chap. 5, n. 104.

[164] Canon de la messe romaine.

[165] Conc. Nicée II, Act. VII : Denz. 302 (600).

[166] Conc. de Florence, *Decretum pro Graecis* : Denz. 693 (1304).

[167] Conc. de Trente, sess. 25, *De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus* : Denz. 984-988 (1821-1824) ; sess. 25, *Decretum de Purgatorio* : Denz. 983 (1820) ; sess. 6, *Decretum de iustificatione*, can. 30 : Denz. 840 (1580).

[168] Missel romain, préface pour la fête des saints accordée à certains diocèses.

[169] Cf. Saint Pierre Canisius, *Catechismus Maior seu Summa Doctrinae christianae*, chap. III (éd. crit. F. Streicher), Ire partie, p. 15-16, n. 44 et p. 100-101, n. 49.

[170] Cf. Concile Vatican II, Const. *Sacrosanctum concilium*, chap. 1, n. 8.

[171] Credo de la messe romaine : Symbolum Constantinopolitanum : Mansi 3, 566. – Cf. Conc. d'Éphèse, *ibid.*, 4, 1130 (necnon *ibid.*2, 665 et 4, 1071). – Conc. de Chalcédoine, *ibid.*, 7, 111-116. – Conc. Const. II, *ibid.*, 9, 375-396.

[172] Canon de la messe romaine.

[173] Saint Augustin, *De S. Virginitate*, 6 : *PL* 40, 399.

[174] Cf. Paul VI, Alloc. au Concile, le 4 décembre 1963 : *AAS* 56 (1964), p. 37.

[175] Cf. Saint Germain de Constantinople, *Hom. in Annunt. Deiparae* : *PG* 98, 328 A ; *In Dorm.* 2 : col.357. – Anastase d'Antioche,*Sermon 2 de Annunt.*, 2 : *PG* 89, 1377 AB ; *Sermon* 3, 2 : col.1388 C. – Saint André de Crète, *Can. in B. V. Nat.* 4 : *PG* 97, 1321 B ; *In B. V. Nat.*, 1 : col. 812 A ; *Hom. in dorm.* 1 : col. 1068 C. Saint Sophrone, *Or. 2 in Annunt.*, 18 : *PG* 87 (3) 3237 BD.

[176] Saint Irénée, *Adv. Haer.* III 22, 4 : *PG* 7, 959 A ; Harvey 2, 123.

[177] *Ibid.* ; Harvey 2, 124.

[178] Saint Épiphane, *Haer.* 78, 18 : PG 42, 728 CD – 729.

[179] Saint Jérôme, *Épître* 22, 21 : PL 22, 408. – Cf. Saint Augustin, *Sermon* 51, 2, 3 : *PL* 38, 335 ; Sermon 232, 2 col. 1108. – Saint Cyrille de Jérusalem, Catech. 12, 15 : *PG* 33, 741 AB. – Saint Jean Chrysostome, *In Ps* 44, 7 : PG 55, 193. – Saint Jean Damascène, *Hom. 2 in dorm.* B.M.V., 3 : *PG* 96, 728.

[180] Cf. Conc. de Latran, année 649, can. 3 : Mansi 10, 1151. – Saint Léon le Grand, *Epist. ad Flav.* : *PL* 54, 759. – Conc. de Chalcédoine : Mansi 7, 462. – Saint Ambroise, *De instit. virg.* : *PL* 16, 320.

[181] Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 247-248.

[182] Cf. Pie IX, bulle Ineffabilis, 8 décembre 1854 : Acta Pii IX, 1, I, p. 616 ; Denz. 1641 (2803).

[183] Cf. Pie XII, Const. apost. *Munificenissimus*, 1er novembre 1950 : *AAS* 42 (1950) ; Denz. 2333 (3903). Cf. Saint Jean Damascène, *Enc. in dorm. Dei genitricis*, hom. 2 et 3 : *PG* 96, 721-761, speciatim col. 728 B. – Saint Germain de Constantinople, *in S. Dei gen. dorm.*, *Sermon* 1 : *PG* 98 (6)340-348 ; *Sermon* 3, col. 361. – Saint Modeste de Jérusalem, *In dorm. SS. Deiparae* : *PG* 86 (2), 3277-3312.

[184] Cf. Pie XII, encycl. *Ad coeli Reginam*, 11 octobre 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 633-636 ; Denz. 3913 s. – Cf. André de Crète, *Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae* : *PG* 97, 1089-1109. – Saint Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 14 : *PG* 94, 1153-1161.

[185] Cf. Kleutgen, textus reformatus *De mysterio Verbi incarnati*, chap. IV : Mansi 53, 290. – Cf. Saint André de Crète, in nat. *Mariae*, Sermon 4 : *PG* 97, 865 A. – Saint Germain de Constantinople, *In annunt. Deiparae*, *PG* 98, 321 BC ; *In dorm. Deiparae*, III : col. 361 D – Saint Jean Damascène, *in dorm.* B. V. Mariae, hom. 1, 8 : *PG* 96, 712 BC – 713 A.

[186] Cf. Léon XIII, Encycl. *Adiutricem populi*, 3 septembre 1895 : *ASS* 15 (1895-1896) p. 303. – Saint Pie X, Encycl. *Ad diem illum*, 2 février 1904 : Acta, I, p. 154 ; Denz. 1978 a (3370). – Pie XI, Encycl. *Miserentissimus*, 8 mai 1928 : *AAS* 20 (1928), p. 178. Pie XII, Message radioph., 13 mai 1946 ; *AAS* 38 (1946), p. 266.

[187] Saint Ambroise, *Épître* 63 : *PL* 16, 1218.

[188] Saint Ambroise, *Expos.* Lc. II, 7 : *PL* 15, 1555.

[189] Cf. Ps. Pierre Dam., *Sermon* 63 : *PL* 144, 861 AB. – Godefroid à Saint Victor, *In nat. B. M.*, Ms. Paris, Mazarine, 1002, fol. 109 r. – Gerhoh de Reichersberg, *De gloria et honore Filii hominis*, 10 : *PL* 194, 1105 AB.

[190] Saint Ambroise, *l., c. et Expos.* Lc X, 24-25 : *PL* 15, 1810. – Saint Augustin, *In Io Tr.* 13, 12 : *PL* 35, 1499. Cf. Sermon 191, 2, 3 : *PL* 38, 1010 ; etc. – Cf. aussi Bède le Vénérable, *In Lc Expos.* I, chap. 2 : *PL* 92, 330. – Isaac de l'Étoile, *Sermon* 51 : *PL* 1 94, 1863 A.

[191] *« Sub tuum praesidium. »*

[192] Conc. Nicée II, année 787 : Mansi 13, 378-379 ; Denz. 302 (600-601). – Conc. de Trente, sess. 25 : Mansi 33, 171-172.

[193] Cf. Pie XII, Message radioph., 24 octobre 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 679. – Encycl. *Ad coeli Reginam*, 11 octobre 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 637.

[194] Cf. Pie XI, Encycl. *Ecclesiam Dei*, 12 novembre 1923 : *AAS* 15 (1923), p. 581. – Pie XII, Encycl. *Fulgens corona*, 8 septembre 1953 : *AAS* 45 (1953), p. 590-591.

[195] Ces deux notifications, extraites des Actes du Concile, ont été faites aux Pères pour éclairer leur vote. Elles sont importantes pour l'interprétation de cette Constitution ; Paul VI le souligne dans son discours aux Pères lors de la clôture à la troisième session du Concile, le 21 novembre 1964, au moment où il promulgue la Constitution sur l'Église, à propos de la doctrine sur l'épiscopat : « ... en tenant compte des explications fournies soit pour l'interprétation à donner aux termes en usage, soit pour la qualification théologique que ce Concile entend attribuer à la doctrine traitée. Nous n'hésitons pas, avec l'aide de Dieu, à promulguer la présente Constitution *Lumen gentium* » (*Doc. cath.* LXI, 6 décembre 1964, col. 1589). La traduction de ces notifications a été faite par les Éditions du Centurion.

[196] Les *modi* sont les amendements proposés par les Pères à la commission doctrinale.

[197] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 19.

[198] *Ibid.*, n. 22.

[199] *Ibid.*, n. 22.

[200] *Ibid., n. 24.*

[201] *Ibid.*, n. 22.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME
UNITATIS REDINTEGRATIO

PRÉAMBULE

1. Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des objectifs principaux du saint Concile œcuménique de Vatican II. Une seule et unique Église a été fondée par le Christ Seigneur. Et pourtant plusieurs communions chrétiennes se présentent aux hommes comme le véritable héritage de Jésus Christ. Tous certes confessent qu'ils sont les disciples du Seigneur, mais ils ont des opinions différentes. Ils suivent des chemins divers, comme si le Christ lui-même était divisé [1]. Il est certain qu'une telle division s'oppose ouvertement à la volonté du Christ. Elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature.

Or, le Maître des siècles, qui poursuit son dessein de grâce avec sagesse et patience à l'égard des pécheurs que nous sommes, a commencé en ces derniers temps de répandre plus abondamment sur les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentance et le désir de l'union. Très nombreux sont partout les hommes qui ont été touchés par cette grâce et, sous l'effet de la grâce de l'Esprit Saint, est né un mouvement qui s'amplifie de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens.

À ce mouvement vers l'unité, qu'on appelle le mouvement œcuménique, prennent part ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus comme Seigneur et Sauveur, non seulement pris individuellement, mais aussi réunis en communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Évangile et qu'ils appellent leur Église et l'Église de Dieu. Presque tous cependant, bien que de façon diverse, aspirent à une Église de Dieu, une et visible, vraiment universelle, envoyée au monde entier pour qu'il se convertisse à l'Évangile et qu'il soit ainsi sauvé pour la gloire de Dieu.

Voilà pourquoi le Concile, considérant avec joie tous ces faits, après avoir exposé la doctrine relative à l'Église, pénétré du désir de rétablir l'unité entre tous les disciples du Christ, veut proposer à tous les catholiques les moyens, les voies et les modes d'action qui leur permettront à eux-mêmes de répondre à cet appel divin et à cette grâce.

CHAPITRE PREMIER :
Les principes catholiques de l'œcuménisme

2. En ceci est apparu l'amour de Dieu pour nous, que le Fils unique de Dieu a été envoyé au monde par le Père afin que, s'étant fait homme, il régénérât tout le genre humain, en le rachetant, et qu'il le rassemblât pour qu'il devienne un [2]. C'est lui qui, avant de s'offrir sur l'autel de la croix comme offrande immaculée, adressa au Père cette prière pour ceux qui croiraient en lui : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ; qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21). Et il a institué dans son Église l'admirable sacrement de l'Eucharistie qui signifie et réalise l'unité de l'Église. À ses disciples il a donné le nouveau commandement de l'amour mutuel [3] et promis l'Esprit Paraclet [4] qui, Seigneur et vivificateur, resterait avec eux à jamais.

Élevé sur la croix, puis entré dans la gloire, le Seigneur Jésus a répandu l'Esprit qu'il avait promis. Par lui, il appela et réunit dans l'unité de la foi, de l'espérance et de la charité, le peuple de la Nouvelle Alliance qui est l'Église, selon l'enseignement de l'Apôtre : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Ep* 4, 4-5). En effet, « vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ... Vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Ga* 3, 27-28). L'Esprit Saint qui habite dans le cœur des croyants, qui remplit et régit toute l'Église, réalise cette admirable communion des fidèles et les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le principe de l'unité de l'Église. C'est lui qui réalise la diversité des grâces et des ministères [5], enrichissant de fonctions diverses l'Église de Jésus Christ, « organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ » (*Ep* 4, 12).

Mais pour établir en tout lieu son Église sainte jusqu'à la consommation des siècles, le Christ a confié au collège des Douze la charge d'enseigner, de gouverner et de sanctifier [6]. Parmi eux, il choisit Pierre, sur lequel, après sa profession de foi, il décida d'édifier son Église ; il lui promit les clefs du Royaume [7] et, après que l'apôtre lui eut donné l'attestation de son

amour, il lui confia toutes les brebis pour les confirmer dans la foi [8] et pour les paître en unité parfaite [9], Jésus Christ lui-même demeurant éternellement la suprême pierre angulaire [10] et le Pasteur de nos âmes [11].

Par la fidèle prédication de l'Évangile (par l'administration des sacrements et par le gouvernement dans l'amour), accomplis par les apôtres et leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques ayant à leur tête le successeur de Pierre, Jésus Christ veut que son peuple s'accroisse sous l'action du Saint-Esprit, et il accomplit la communion dans l'unité dans la profession d'une seule foi, dans la célébration commune du culte divin, dans la concorde fraternelle de la famille de Dieu.

Ainsi l'Église, unique troupeau de Dieu, comme un signe levé à la vue des nations [12], mettant au service de tout le genre humain l'Évangile de la paix [13], accomplit dans l'espérance son pèlerinage vers le terme qu'est la patrie céleste [14].

Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Église, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est dans la trinité des personnes, l'unité d'un seul Di eu Père, et Fils, en l'Esprit Saint.

3. Des relations entre les frères séparés et l'Église catholique

Dans cette seule et unique Église de Dieu sont apparues dès l'origine certaines scissions [15], que l'apôtre réprouve avec vigueur comme condamnables [16] ; au cours des siècles suivants naquirent des dissensions plus graves, et des communautés considérables furent séparées de la pleine communion de l'Église catholique, parfois par la faute des personnes de l'une ou de l'autre partie. Ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés et qui vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division, et l'Église catholique les entoure de respect fraternel et de charité. En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale. Le mouvement œcuménique tend à les surmonter. Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ [17], ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur [18].

De plus, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ.

De même, chez nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes selon la situation diverse de chaque Église ou communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut.

En conséquence, ces Églises [19] et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique.

Cependant nos frères séparés, soit eux-mêmes individuellement, soit leurs communautés ou leurs Églises, ne jouissent pas de cette unité que Jésus Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul Corps en vue d'une vie nouvelle, et qui est attestée par l'Écriture Sainte et la vénérable Tradition de l'Église. C'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le « moyen général de salut », que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, présidé par Pierre, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au Peuple de Dieu. Durant son pèlerinage terrestre, ce peuple, bien qu'il demeure en ses membres exposé au péché, continue sa croissance dans le Christ, doucement guidé par Dieu selon ses mystérieux desseins, jusqu'à ce que, dans la Jérusalem céleste, il atteigne joyeux la totale plénitude de la gloire éternelle.

4. De l'œcuménisme

Étant donné qu'aujourd'hui, en diverses parties du monde, sous le souffle de la grâce de l'Esprit Saint, beaucoup d'efforts s'accomplissent par la prière, la parole et l'action pour arriver à la plénitude de l'unité voulue par Jésus Christ, le saint Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à l'effort œcuménique.

Par « mouvement œcuménique », on entend les entreprises et les initiatives provoquées et organisées en faveur de l'unité des chrétiens, selon les besoins variés de l'Église et selon les circonstances. Ainsi, en premier lieu, tout effort accompli pour éliminer les paroles, les jugements et les actes qui ne correspondent ni en justice ni en vérité à la situation des frères séparés et contribuent ainsi à rendre plus difficiles les relations avec eux. Ensuite, au cours de réunions de chrétiens de diverses Églises ou communautés, organisées dans un esprit religieux, le « dialogue » mené par des experts bien informés, où chacun explique plus à fond la doctrine de sa communauté et montre de façon claire ce qui la caractérise. Par ce dialogue, tous acquièrent une connaissance plus conforme à la vérité, en même temps qu'une estime plus juste de l'enseignement et de la vie de chaque communauté. De la même manière, ces communautés viennent à collaborer plus largement à toutes sortes d'entreprises qui, répondant aux exigences de toute conscience chrétienne, contribuent au bien commun. On peut aussi, là où c'est permis, se réunir pour une prière unanime. Enfin tous examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église, et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme.

Tout cela, s'il est accompli avec prudence et patience par les fidèles de l'Église catholique sous la vigilance de leurs pasteurs, contribue au progrès de la justice et de la vérité, de la concorde et de la collaboration, de l'amour fraternel et de l'union. Par cette voie, peu à peu, après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église, tous les chrétiens. Cette unité, le Christ l'a accordée à son Église dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsiste de façon inamissible dans l'Église catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles.

Il est évident que l'œuvre de préparation et de réconciliation des personnes individuelles qui désirent la pleine communion avec l'Église catholique, se distingue, par sa nature, de l'entreprise œcuménique ; mais il n'y a, entre elles, aucune opposition, puisque l'une et l'autre procèdent d'une disposition admirable de Dieu.

Dans l'action œcuménique, les fidèles de l'Église catholique, sans hésitation, se montreront pleins de sollicitude envers leurs frères séparés ; ils prieront pour eux, parleront avec eux des choses de l'Église, feront vers eux les premiers pas. Ils considéreront surtout avec loyauté et attention tout ce qui, dans la famille catholique elle-même, a besoin d'être rénové et d'être réalisé, de telle manière que sa vie rende un témoignage plus fidèle et plus clair de la doctrine et des institutions que le Christ a transmises par ses Apôtres.

En effet, bien que l'Église catholique ait été dotée de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église resplendit moins aux yeux de nos frères séparés ainsi que du monde entier, et la croissance du Royaume de Dieu en est entravée. C'est pourquoi tous les catholiques doivent tendre à la perfection chrétienne [20] ; ils doivent, chacun dans sa sphère, s'efforcer de faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus [21], soit purifiée et renouvelée de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride [22].

Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Église, chacun selon la charge qui lui est confiée, gardent la liberté qui leur est due, qu'il s'agisse des formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée ; et qu'en tout ils pratiquent la charité. De la sorte, ils manifesteront toujours plus pleinement la véritable catholicité et apostolicité de l'Église.

D'un autre côté, il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang, car Dieu est toujours admirable et doit être admiré dans ses œuvres.

Il ne faut pas non plus oublier que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint chez nos frères séparés peut contribuer à notre édification. Rien de ce qui est réellement chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de la foi, mais tout cela peut contribuer à pénétrer toujours plus parfaitement le mystère du Christ et de l'Église.

Pourtant les divisions entre chrétiens empêchent l'Église de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre en ceux de ses fils qui, certes, lui appartiennent par le baptême, mais se trouvent séparés de sa pleine communion. Bien plus, pour l'Église elle-même, il devient plus difficile d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie.

Le saint Concile constate avec joie l'accroissement de la participation des fidèles catholiques à la tâche œcuménique. Il confie celle-ci aux évêques de toute la terre pour qu'ils veillent à la promouvoir et qu'ils l'orientent avec discernement.

CHAPITRE II :
Exercice de l'œcuménisme

5. Le souci de réaliser l'union concerne l'Église tout entière, fidèles autant que pasteurs, et touche chacun selon ses capacités propres, aussi bien dans la vie quotidienne que dans les recherches théologiques et historiques. Un souci de cette sorte manifeste déjà, d'une certaine façon, les liens fraternels qui existent déjà entre tous les chrétiens et conduit vers l'unité pleine et parfaite, selon la bienveillance de Dieu.

6. Rénovation de l'Église

Toute rénovation de l'Église [23] consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation, c'est dans cette rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité. L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. Si donc, par suite des circonstances, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi, il est arrivé que, sur certains points, on se soit montré trop peu attentif, il faut y remédier en temps opportun d'une façon appropriée.

Cette rénovation revêt donc une insigne valeur œcuménique. Les différentes formes de vie de l'Église par lesquelles s'accomplit la rénovation en cause (mouvement biblique et liturgique, prédication de la Parole de Dieu, catéchèse, apostolat des laïcs, nouvelles formes de vie religieuse, spiritualité du mariage, doctrine et activité de l'Église en matière sociale) sont à considérer comme autant de gages et de signes qui annoncent favorablement les futurs progrès de l'œcuménisme.

7. La conversion du cœur

Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure. En effet, c'est du renouveau de l'esprit [24], du renoncement à soi-même et d'une libre effusion de charité que naissent et mûrissent les désirs de l'unité. Il nous faut par conséquent demander à l'Esprit Saint la grâce d'une abnégation sincère, celle de l'humilité et de la douceur dans le service, d'une fraternelle générosité à l'égard des autres. « Je vous conjure, dit l'Apôtre des nations, moi qui suis enchaîné dans le Seigneur, de marcher de façon digne de la vocation qui vous a été départie, en toute humilité et douceur, vous supportant les uns les autres avec patience et charité, attentifs à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix » (*Ep* 4, 1-3). Cette exhortation s'adresse surtout à ceux qui ont été élevés à un ordre sacré dans le dessein de continuer la mission du Christ venu parmi nous « non pour être servi, mais pour servir » (*Mt* 20, 28).

Aux fautes contre l'unité peut aussi s'appliquer le témoignage de saint Jean : « Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de Dieu un menteur et sa parole n'est pas en nous » (*1 Jn* 1, 10). Par une humble prière, nous devons donc demander pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.

Que les fidèles se souviennent tous qu'ils favoriseront l'union des chrétiens, bien plus, qu'ils la réaliseront, dans la mesure où ils s'appliqueront à vivre plus purement selon l'Évangile. Plus étroite, en effet, sera leur communion avec le Père, le Verbe et l'Esprit Saint, plus ils pourront rendre intime et facile la fraternité mutuelle.

8. La prière en commun

Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, ensemble avec les prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout l'œcuménisme et peuvent à bon droit être appelées œcuménisme spirituel.

C'est un usage cher aux catholiques que de se réunir souvent pour renouveler la prière demandant l'unité de l'Église, celle que le Sauveur lui-même, la veille de sa mort, a élevée de façon suppliante vers son Père : « Qu'ils soient tous un » (*Jn* 17, 21).

En certaines circonstances particulières, par exemple lors des prières prévues « pour l'unité », et lors des réunions œcuméniques, il est permis, bien plus il est souhaitable, que les catholiques s'associent pour prier avec les frères séparés. De telles supplications communes sont assurément un moyen efficace de demander la grâce de l'unité, et elles constituent une expression authentique des liens par lesquels les catholiques demeurent unis avec les frères séparés : « Là, en effet, où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (*Mt* 18, 20).

Cependant, il n'est pas permis de considérer la *communicatio in sacris* comme un moyen à utiliser sans discernement pour restaurer l'unité des chrétiens. Deux principes règlent principalement cette *communicatio* : exprimer l'unité de l'Église ; faire participer aux moyens de grâce. Elle est, la plupart du temps, interdite du point de vue de l'expression de l'unité ; la grâce à procurer la recommande quelquefois. Quant à la façon pratique d'agir, eu égard aux circonstances de temps,

de lieux et de personnes, c'est l'autorité épiscopale locale qui doit prudemment donner des instructions, à moins qu'il n'y ait eu d'autres dispositions de la Conférence épiscopale, selon ses propres statuts, ou du Saint-Siège.

9. Connaissance réciproque fraternelle

Il faut connaître la mentalité des frères séparés. Pour cela, une étude est nécessaire, et il faut la mener avec esprit de vérité et bienveillance. Il est nécessaire que des catholiques bien préparés acquièrent une meilleure connaissance de la doctrine et de l'histoire, de la vie spirituelle et cultuelle, de la mentalité religieuse et de la culture propre à leurs frères (séparés). Peuvent y contribuer beaucoup de réunions mixtes, où, d'égal à égal, on traite en particulier de questions théologiques, pourvu que ceux qui y prennent part, sous la vigilance de leurs supérieurs, soient vraiment compétents. De ce genre de dialogue ressort plus clairement aussi la véritable position de l'Église catholique. De cette manière, on connaîtra mieux la pensée des frères séparés, et notre foi leur sera présentée de façon plus convenable.

10. Formation œcuménique

La théologie et les autres disciplines, surtout l'histoire, doivent être enseignées aussi dans un sens œcuménique, pour mieux répondre à la réalité des choses.

Il est, en effet, très important que les futurs pasteurs et les prêtres possèdent une théologie ainsi exactement élaborée, et non pas en termes de polémique, surtout pour les questions concernant les relations des frères séparés avec l'Église catholique.

Car c'est de la formation des prêtres que dépendent surtout la nécessaire éducation et formation spirituelle des fidèles et des religieux.

De même, les catholiques missionnaires travaillant dans les mêmes pays que d'autres chrétiens doivent connaître, surtout aujourd'hui, les questions que pose l'œcuménisme à leur apostolat et les résultats qu'il obtient.

11. La manière d'exprimer et d'exposer la doctrine de la foi

La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent nullement faire obstacle au dialogue avec les frères. Il faut absolument exposer clairement la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'œcuménisme que ce faux irénisme qui altère la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et assuré.

En même temps, il faut expliquer la foi catholique de façon plus profonde et plus juste, utilisant une manière de parler et un langage qui soient facilement accessibles même aux frères séparés.

En outre, dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Église, en conduisant ensemble avec les frères séparés leurs recherches sur les divins mystères, doivent procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En comparant les doctrines entre elles, ils se rappelleront qu'il y a un ordre ou une « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, dans cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ [25].

12. Collaboration avec les frères séparés

Que tous les chrétiens, face à l'ensemble des nations, confessent leur foi dans le Dieu un et trine, dans le Fils de Dieu incarné, notre Rédempteur et Seigneur, et par un commun effort, dans l'estime mutuelle, qu'ils rendent témoignage de notre espérance qui ne sera pas confondue. Aujourd'hui qu'une très large collaboration s'est instaurée dans le domaine social, tous les hommes sans exception sont appelés à cette œuvre commune, mais surtout ceux qui croient en Dieu, et, en tout premier lieu, tous les chrétiens, à cause même du nom du Christ dont ils sont parés. La collaboration de tous les chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ serviteur. Cette collaboration, déjà établie en beaucoup de pays, doit être sans cesse accentuée, là surtout où l'évolution sociale et technique est en cours, soit en faisant estimer à sa juste valeur la personne humaine, soit en travaillant à promouvoir la paix, soit en poursuivant l'application sociale de l'Évangile, soit par le développement des sciences et des arts dans une atmosphère chrétienne, ou encore par l'apport de remèdes de toutes sortes contre les misères de notre temps, telles la faim et les calamités, l'analphabétisme et la pauvreté, la crise du logement et l'inégale distribution des richesses. Par cette collaboration, tous ceux qui croient au Christ peuvent facilement apprendre comment on peut mieux se connaître les uns les autres, s'estimer davantage et préparer la voie à l'unité des chrétiens.

CHAPITRE III :
Églises et communautés ecclésiales séparées du Siège apostolique romain

13. Nous examinons maintenant deux sortes de scissions principales, qui ont affecté la tunique sans couture du Christ.

Les premières eurent lieu en Orient, soit du fait de la contestation des formules dogmatiques des Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, soit, plus tard, du fait de la rupture de la communion ecclésiale entre les patriarcats orientaux et le Siège romain.

D'autres ensuite, plus de quatre siècles plus tard, se produisirent en Occident, à la suite d'événements que l'on a coutume d'appeler la Réforme. Il en résulta que plusieurs Communions, soit nationales, soit confessionnelles, furent séparées du Siège romain. Parmi celles qui gardent en partie les traditions et les structures catholiques, la Communion anglicane occupe une place particulière.

Mais ces diverses séparations diffèrent beaucoup entre elles, non seulement en raison de leur origine et des circonstances de lieu et de temps, mais surtout par la nature et la gravité des questions relatives à la foi et à la structure ecclésiale.

C'est pourquoi le saint Concile, désireux de ne pas sous-estimer les conditions diverses des différentes communautés chrétiennes et de ne pas passer sous silence les liens qui subsistent entre elles malgré la division, juge opportun de présenter les considérations suivantes, afin de procéder à une action œcuménique menée avec discernement.

I. Considérations particulières relatives aux Églises orientales

14. Esprit et histoire propres des Orientaux

Pendant plusieurs siècles, les Églises d'Orient et d'Occident ont suivi chacune leur propre voie, unies cependant par la communion fraternelle dans la foi et la vie sacramentelle, le Siège romain intervenant d'un commun accord, lorsque surgissaient entre elles des différends en matière de foi ou de discipline. Le saint Concile se plaît à rappeler à tous, entre autres faits d'importance, qu'il y a en Orient plusieurs Églises particulières ou locales, au premier rang desquelles sont les Églises patriarcales dont plusieurs se glorifient d'avoir été fondées par les Apôtres eux-mêmes. C'est pourquoi prévalut et prévaut encore, parmi les Orientaux, le souci particulier de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent exister entre les Églises locales, comme entre des sœurs.

Il ne faut pas non plus oublier que les Églises d'Orient possèdent depuis leur origine un trésor auquel l'Église d'Occident a puisé beaucoup d'éléments de la liturgie, de la tradition spirituelle et du droit. On doit aussi estimer à sa juste valeur le fait que les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne sur la Trinité, le Verbe de Dieu, qui a pris chair de la Vierge Marie, ont été définis dans des Conciles œcuméniques tenus en Orient. Pour conserver la foi, ces Églises ont beaucoup souffert et souffrent encore beaucoup.

L'héritage transmis par les Apôtres a été reçu de manières diverses et, depuis les origines mêmes de l'Église, il a été expliqué de façon différente selon la diversité du génie et des conditions de vie. Ce sont toutes ces raisons, sans parler des motifs d'ordre extérieur, par suite encore du manque de compréhension mutuelle et de charité, qui donnèrent occasion aux séparations.

C'est pourquoi le Concile exhorte tout le monde, mais surtout ceux qui se proposent de travailler à l'instauration de la pleine communion souhaitée entre les Églises orientales et l'Église catholique, à bien considérer cette condition particulière des Églises d'Orient, à leur naissance et dans leur croissance, et la nature des relations qui étaient en vigueur entre elles et le Siège romain avant la scission, et à se former sur tous ces points un jugement équitable. Cette règle, bien observée, sera extrêmement profitable pour le dialogue que l'on recherche.

15. Tradition liturgique et spirituelle des Orientaux

Tous savent aussi avec quel amour les chrétiens orientaux célèbrent la sainte liturgie, surtout l'Eucharistie, source de vie pour l'Église et gage de la gloire céleste. Par là, les fidèles, unis à leur évêque, ont accès auprès de Dieu le Père par son Fils, Verbe incarné, mort et glorifié, dans l'effusion de l'Esprit Saint. Ils entrent de la sorte en communion avec la Très Sainte Trinité et deviennent « participants de la nature divine » (2 *P* 1, 4). Ainsi donc, par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Églises particulières, l'Église de Dieu s'édifie et grandit [26], la communion entre elles se manifestant par la concélébration.

Dans ce culte liturgique, Marie toujours Vierge que le Concile œcuménique d'Éphèse a proclamée solennellement Très Sainte Mère de Dieu, pour que le Christ fût reconnu vraiment et proprement Fils de Dieu et Fils de l'homme, selon les

Écritures, est célébrée par les Orientaux en des hymnes magnifiques ; pareillement beaucoup de saints, au nombre desquels les Pères de l'Église universelle, reçoivent une grande vénération.

Puisque ces Églises, bien que séparées, ont de vrais sacrements – principalement, en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'Eucharistie –, qui les unissent intimement à nous, une certaine *communicatio in sacris*, dans des circonstances opportunes et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandée.

En Orient, aussi, on trouve les richesses de ces traditions spirituelles, qui s'expriment surtout par le monachisme. Là, depuis le temps glorieux des saints Pères, en effet, a fleuri la spiritualité monastique, qui s'est répandue ensuite en Occident, devenant pour ainsi dire la source de l'organisation de la vie monastique des Latins et lui conférant par la suite une vigueur toujours nouvelle. C'est pourquoi il est instamment recommandé aux catholiques d'accéder plus fréquemment à ces richesses spirituelles des Pères orientaux, qui élèvent l'homme tout entier à la contemplation des mystères divins.

Tout le monde doit savoir qu'il est très important de connaître, vénérer, conserver, développer, le si riche patrimoine liturgique et spirituel de l'Orient pour conserver fidèlement la plénitude de la tradition chrétienne et pour réaliser la réconciliation des chrétiens orientaux et occidentaux.

16. Discipline particulière des Orientaux

En outre, depuis les origines, les Églises d'Orient ont suivi une discipline propre sanctionnée par les saints Pères et par des Conciles, même œcuméniques. Il n'est pas du tout contraire à l'unité de l'Église qu'il y ait diversité des mœurs et des coutumes, ainsi qu'il vient d'être mentionné ; une telle diversité ajoute même à sa beauté et est une aide précieuse pour l'accomplissement de sa mission ; aussi le saint Concile, déclare-t-il, pour lever tout doute possible, que les Églises d'Orient, conscientes de la nécessaire unité de toute l'Église, ont la faculté de se régir selon leurs propres disciplines, parce que plus conformes à la sensibilité de leurs fidèles et plus aptes à promouvoir le bien des âmes. L'observance parfaite de ce principe traditionnel qui, à vrai dire, ne fut pas toujours respectée, est l'une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union.

17. Caractère particulier des Orientaux au regard des questions doctrinales

Ce qui a été dit plus haut de la légitime diversité en matière de culte et de discipline doit s'appliquer aussi à la formulation théologique des doctrines. Effectivement, dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée, les méthodes et les moyens de connaître et d'exprimer les choses divines ont été différents en Orient et en Occident. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formulations théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées. Quant aux traditions théologiques authentiques des Orientaux, on doit le reconnaître, elles sont enracinées de façon excellente dans les Saintes Écritures ; développées et exprimées dans la vie liturgique, elles se nourrissent de la tradition vivante des apôtres, des écrits des Pères orientaux et des auteurs spirituels ; elles portent à une juste façon de vivre, voire à la pleine contemplation de la vérité chrétienne.

Rendant grâce à Dieu de ce que beaucoup d'Orientaux, fils de l'Église catholique, qui gardent ce patrimoine et désirent en vivre plus purement et pleinement, vivent déjà en pleine communion avec leurs frères qui observent la tradition occidentale, le saint Concile déclare que tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, fait pleinement partie de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église.

18. Conclusion

Tout cela étant bien examiné, le saint Concile renouvelle ce qui a été déclaré par les saints Conciles antérieurs, ainsi que par les Pontifes romains : pour rétablir ou garder la communion et l'unité, il ne faut « rien imposer qui ne soit nécessaire » (Ac 15, 28). Il souhaite vivement que tous les efforts dorénavant tendent à réaliser peu à peu cette unité aux divers niveaux et dans les diverses formes de la vie de l'Église, surtout par la prière et le dialogue fraternel concernant la doctrine et les nécessités les plus urgentes du ministère pastoral de notre temps. Pareillement, il recommande aux pasteurs et aux fidèles de l'Église catholique d'établir des relations avec ceux qui ne sont plus en Orient, mais vivent loin de leur patrie. De cette façon grandira entre eux une fraternelle collaboration : l'esprit de charité exclura toute forme de rivalité. Si l'on s'applique à cette œuvre de toute son âme, le saint Concile en a l'espoir, le mur qui sépare l'Église d'Orient de celle d'Occident étant abattu, il n'y aura plus qu'une seule demeure, solidement établie sur la pierre angulaire, le Christ Jésus qui fera l'unité de l'une et de l'autre [27].

II. Les Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident

19. Condition spéciale de ces communautés

Les Églises et Communautés ecclésiales qui, à l'époque de la grande crise commencée en Occident à la fin du Moyen Âge, ou dans la suite, furent séparées du Siège apostolique romain, demeurent unies à l'Église catholique par une affinité particulière et par des relations dues à la longue durée de vie que le peuple chrétien a passée dans la communion ecclésiastique au cours des siècles antérieurs.

Étant donné que ces Églises et Communautés ecclésiales, à cause de leur diversité d'origine, de doctrine et de vie spirituelle, se distinguent notablement, non seulement de nous-mêmes, mais aussi entre elles, il est très difficile de bien les définir, et nous n'en avons pas ici l'intention.

Bien que le mouvement œcuménique et le désir de paix avec l'Église catholique n'aient pas encore prévalu partout, nous avons l'espoir néanmoins que tous finiront par avoir ce sens de l'œcuménisme et que l'estime mutuelle ne fera que grandir.

Cependant, il faut reconnaître qu'entre ces Églises et Communautés et l'Église catholique il y a des différences considérables, non seulement de caractère historique, sociologique, psychologique et culturel, mais surtout dans l'interprétation de la vérité révélée. Pour rendre plus facile, malgré ces différences, l'instauration du dialogue œcuménique, nous voulons souligner certains points qui peuvent et doivent servir de fondement et de stimulant à ce dialogue.

20. La foi au Christ

Nous avons en vue surtout les chrétiens qui confessent ouvertement Jésus Christ comme Dieu et Seigneur, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Certes, nous savons qu'elles ne sont pas légères les différences qui existent par rapport à la doctrine de l'Église catholique, même au sujet du Christ, Verbe incarné, et de l'œuvre rédemptrice, et par suite au sujet du mystère et du ministère de l'Église, ainsi que du rôle de Marie dans l'œuvre du salut. Ce nous est une joie cependant de voir nos frères séparés regarder vers le Christ comme la source et le centre de la communion ecclésiale. Touchés du désir d'union avec le Christ, ils sont poussés de plus en plus à chercher l'unité et à rendre partout témoignage de leur foi parmi les nations.

21. Étude de l'Écriture

L'amour et la vénération – presque le culte – de nos frères pour les Saintes Écritures les portent à l'étude constante et diligente du texte sacré : l'Évangile « est en effet la force de Dieu opérant le salut pour tout croyant, pour le Juif d'abord et puis pour le Grec » (cf. *Rm* 1, 16).

Invoquant l'Esprit Saint, c'est dans les Saintes Écritures mêmes qu'ils cherchent Dieu comme celui qui leur parle dans le Christ qu'avaient annoncé les prophètes et qui est le Verbe de Dieu incarné pour nous. Ils y contemplent la vie du Christ, ainsi que les enseignements et les faits accomplis par le divin Maître pour le salut des hommes, surtout les mystères de sa mort et de sa résurrection.

Mais, si les chrétiens séparés de nous affirment l'autorité divine des Saints Livres, ils ont une opinion différente de la nôtre (et différente aussi entre eux), au sujet de la relation entre Écritures et Église. Dans celle-ci, selon la foi catholique, le magistère authentique occupe une place particulière pour l'explication et la proclamation de la Parole de Dieu écrite.

Cependant, les paroles sacrées sont, dans le dialogue lui-même, des instruments insignes dans la main puissante de Dieu pour atteindre cette unité que le Sauveur offre à tous les hommes.

22. La vie sacramentelle

Par le sacrement de baptême, toutes les fois qu'il est conféré comme il convient selon l'institution du Seigneur et reçu avec les dispositions intérieures requises, l'homme est incorporé vraiment au Christ crucifié et glorifié, il est régénéré pour participer à la vie divine, selon le mot de l'Apôtre : « Vous êtes ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes ressuscités avec lui parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts » (*Col* 2, 12) [28].

Le baptême constitue donc le lien sacramentel d'unité existant entre tous ceux qui ont été régénérés par lui. Cependant, le baptême, de soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. Il est donc ordonné à la profession de foi intégrale, à la totale intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue, et enfin à la totale insertion dans la communion eucharistique.

Bien qu'elles n'aient pas avec nous la pleine unité dont le baptême est la source et bien que nous croyions que, en raison surtout de la déficience du sacrement de l'Ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique, cependant les communautés ecclésiales séparées de nous, lorsqu'elles célèbrent à la sainte Cène le

mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, professent que la vie consiste dans la communion au Christ et attendent son avènement glorieux. Il faut donc que la doctrine sur la Cène du Seigneur, les autres sacrements, le culte et les ministères de l'Église, fasse l'objet du dialogue.

23. La vie dans le Christ

La vie chrétienne de ces frères se nourrit de la foi au Christ, elle bénéficie de la grâce du baptême et de l'écoute de la Parole de Dieu. Elle se manifeste dans la prière privée, la méditation biblique, la vie de famille chrétienne, le culte de la communauté rassemblée pour la louange de Dieu. Par ailleurs, leur culte comporte plus d'une fois des éléments remarquables de l'antique liturgie commune.

La foi au Christ produit des fruits de louange et d'action de grâces pour les bienfaits reçus de Dieu. À cela s'ajoute un sens très vif de la justice et une sincère charité à l'égard du prochain. Cette foi agissante a même suscité l'institution de beaucoup d'œuvres pour le soulagement de la misère spirituelle et corporelle, pour l'éducation de la jeunesse, pour l'amélioration des conditions sociales de vie, pour l'établissement partout d'une paix stable.

Même si, parmi les chrétiens, beaucoup ne comprennent pas de la même manière que les catholiques l'Évangile dans le domaine des questions morales et n'admettent pas les mêmes solutions pour les bien difficiles problèmes de la société d'aujourd'hui, néanmoins, ils veulent, comme nous, s'attacher à la parole du Christ comme à la source de la vertu chrétienne et obéir au précepte apostolique : « Quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces au Dieu Père » (*Col* 3, 17). C'est ici que le dialogue œcuménique sur l'application morale de l'Évangile peut commencer.

24. Conclusion

Après avoir exposé brièvement les conditions d'exercice de l'action œcuménique et indiqué les principes qui doivent la diriger, nous tournons maintenant avec confiance nos regards vers l'avenir. Le saint Concile exhorte les fidèles à s'abstenir de toute légèreté, de tout zèle imprudent, qui pourraient nuire au progrès de l'unité. Leur activité œcuménique ne peut être, en effet, que pleinement et sincèrement catholique, c'est-à-dire fidèle à la vérité reçue des Apôtres et des Pères, et conforme à la foi que l'Église catholique a toujours professée : elle tend à cette plénitude vers laquelle, au cours des âges, le Seigneur veut que son Corps grandisse.

Le saint Concile souhaite instamment que les initiatives des fils de l'Église catholique progressent unies à celles des frères séparés, sans mettre un obstacle quelconque aux voies de la Providence et sans préjuger des impulsions futures de l'Esprit Saint. Au surplus, le saint Concile déclare avoir conscience que ce projet sacré, la réconciliation de tous les chrétiens dans l'unité d'une seule et unique Église du Christ, dépasse les forces et les capacités humaines. C'est pourquoi il met entièrement son espoir dans la prière du Christ pour l'Église, dans l'amour du Père à notre égard, et dans la puissance du Saint-Esprit : « L'espérance ne déçoit point : car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rm* 5, 5).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans ce décret ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 21 novembre 1964.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique

† Ego IOANNES titulo S. Marci Presbyter Cardinalis URBANI, Patriarcha Venetiarum.

Ego PAULUS titulo S. Mariae in Vallicella Presbyter Cardinalis GIOBBE, S. R. E. Datarius.

Ego FERDINANDUS titulo S. Eustachii Presbyter Cardinalis CENTO.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Honuphrii in Ianiculo Presbyter Cardinalis GARIBI Y RIVERA, Archiepiscopus Guadalajarensis.

Ego CAROLUS titulo S. Agnetis extra moenia Presbyter Cardinalis CONFALONIERI.

† Ego PAULUS titulo Ss. Quirici et Iulittae Presbyter Cardinalis RICHAUD, Archiepiscopus Burdigalensis.

† Ego IOSEPHUS M. titulo Ss. Viti, Modesti et Crescentiae Presbyter Cardinalis BUENO Y MONREAL, Archiepiscopus Hispalensis.

† Ego FRANCISCUS titulo S. Eusebii Presbyter Cardinalis KÖNIG, Archiepiscopus Vindobonensis.

† Ego IULIUS titulo S. Mariae Scalaris Presbyter Cardinalis DÖPFNER, Archiepiscopus Monacensis et Frisingensis.

Ego PAULUS titulo S. Andreae Apostoli de Hortis Presbyter Cardinalis MARELLA.

Ego GUSTAVUS titulo S. Hieronymi Illyricorum Presbyter Cardinalis TESTA.

† Ego ALBERTUS titulo S. Caeciliae Presbyter Cardinalis MEYER, Archiepiscopus Chicagiensis.

Ego ALOISIUS titulo S. Andreae de Valle Presbyter Cardinalis TRAGLIA.

† Ego PETRUS TATSUO titulo S. Antonii Patavini de Urbe Presbyter Cardinalis DOI, Archiepiscopus Tokiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis Baptistae Florentinorum Presbyter Cardinalis LEFEBVRE, Archiepiscopus Bituricensis.

† Ego BERNARDUS titulo S. Ioachimi Presbyter Cardinalis ALFRINK, Archiepiscopus Ultraiectensis.

† Ego LAUREANUS titulo S. Francisci Assisiensis ad Ripam Maiorem Presbyter Cardinalis RUGAMBWA, Episcopus Bukobaënsis.

† Ego IOSEPHUS titulo Ssmi Redemptoris et S. Alfonsi in Exquiliis Presbyter Cardinalis RITTER, Archiepiscopus S. Ludovici.

† Ego IOSEPHUS HUMBERTUS titulo Ss. Andreae et Gregorii ad Clivum Scauri Presbyter Cardinalis QUINTERO, Archiepiscopus Caracensis.

† Ego IGNATIUS PETRUS XVI BATANIAN, Patriarcha Ciliciae Armenorum.

† Ego IOSEPHUS VIEIRA ALVERNAZ, Patriarcha Indiarum Orientalium.

† Ego IOSEPHUS SLIPYJ, Archiepiscopus Maior et Metropolita Leopolitanus Ucrainorum.

† Ego IOANNES CAROLUS MCQUAID, Archiepiscopus Dublinensis, Primas Hiberniae.

† Ego ANDREAS ROHRACHER, Archiepiscopus Salisburgensis, Primas Germaniae.

† Ego DEMETRIUS MOSCATO, Archiepiscopus Primas Salernitanus et Administrator Perpetuus Acernensis.

† Ego MAURITIUS ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego HUGO CAMOZZO, Archiepiscopus Pisanus, Primas Sardiniae et Corsicae.

† Ego ALEXANDER TOKI , Archiepiscopus Antibarensis, Primas Serbiae.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego OCTAVIUS ANTONIUS BERAS, Archiepiscopus S. Dominici, Primas Indiarum Occidentalium.

† Ego IOANNES CAROLUS HEENAN, Archiepiscopus Vestmonasteriensis, Primas Angliae.

† Ego GUILLELMUS CONWAY, Archiepiscopus Armachanus, Primas totius Hiberniae.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego ANDREAS CESARANO, Archiepiscopus Sipontinus et Admin. Perp. Vestanus.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Cf. *1 Co* 1, 13.

[2] Cf. *1 Jn* 4, 9 ; *Col* 1, 18-20 ; *Jn* 11, 52.

[3] Cf. *Jn* 13, 34.

[4] Cf. *Jn* 16, 7.

[5] Cf. *1 Co* 12, 4-11.

[6] Cf. *Mt* 28, 18-20, collato *Jn* 20, 21-23.

[7] Cf. *Mt* 16, 19, collato *Mt* 18, 18.

[8] Cf. *Lc* 22, 32.

[9] Cf. *Jn* 21, 15-17.

[10] Cf. *Ep* 2, 20.

[11] Cf. *1 P* 2, 25. – Conc. Vat. I, sess. 4 (1870), Const. *Pastor Aeternus* : Coll. Lac. 7, 482 a.

[12] Cf. *Is* 11, 10-12.

[13] Cf. *Ep* 2, 17-18, collato *Mc* 16, 15.

[14] Cf. *1 P* 1, 3-9.

[15] Cf. *1 Co* 11, 18-19 ; *Ga* 1, 6-9 ; *1 Jn* 2, 18-19.

[16] Cf. *1 Co* 1, 11 s. ; 11, 22.

[17] Cf. Conc. de Florence, sess. 8 (1439), décret *Exultate Deo* : Mansi 31, 1055 A.

[18] Cf. Saint Augustin, *In Ps.* 32, *Enar.* II, 29 : *PL* 36, 299.

[19]Cf. Conc. de Latran IV (1215), Constit. IVa : Mansi 22, 990. – Conc. de Lyon II (1274), Profession de foi de Michel Paléologue : Mansi 24, 71 E. – Conc. de Florence, sess. 6 (1439), définition *Laetentur caeli* : Mansi 31, 1026 E.

[20] Cf. *Jc* 1, 4 ; *Rm* 12, 1-2.

[21] Cf. *2 Co* 4, 10 ; *Ph* 2, 5-8.

[22] Cf. *Ep* 5, 27.

[23] Cf. Conc. de Latran V, sess. 12 (1517), Const. *Constituti* : Mansi 32, 988 B-C.

[24] Cf. *Ep* 4, 23.

[25] Cf. *Ep* 3, 8.

[26] Cf. Saint Jean Chrysostome, *In Io. Homelia XLVI* : *PG* 59, 260-262.

[27] Cf. Conc. de Florence, sess. 6 (1439), définition *Laetentur caeli* : Mansi 31, 1026 E.

[28] Cf. *Rm* 6, 4.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCLARATION SUR LES RELATIONS DE L'ÉGLISE
AVEC LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES
NOSTRA AETATE

1. Préambule

À notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples se multiplient, l'Église examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée.

Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter tout le genre humain sur toute la face de la terre [1] ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous [2], jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière [3].

Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme? Quel est le sens et le but de la vie? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché? Quels sont l'origine et le but de la souffrance? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ?

2. Les diverses religions non chrétiennes

Depuis les temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine perception de cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, ou même d'un Père. Cette perception et cette reconnaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux. Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage plus élaboré. Ainsi, dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut. De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (*Jn* 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses [4]. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux.

3. La religion musulmane

L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre [5], qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes

après les avoir ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté.

4. La religion juive

Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham.

L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, chez les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi [6], sont inclus dans la vocation de ce patriarche, et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils [7]. L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul [8].

L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race « à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ » (*Rm* 9, 4-5), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les Apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ.

Selon le témoignage de l'Écriture Sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée [9] ; les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion [10]. Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance [11]. Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et « le serviront sous un même joug » (*So* 3, 9) [12].

Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux Juifs, le saint Concile veut encourager et recommander la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ [13], ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la Parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ.

En outre, l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs.

D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient encore, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce.

5. La fraternité universelle excluant toute discrimination

Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu » (*1 Jn* 4, 8). Par là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent.

L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation dont sont victimes des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur condition ou de leur religion. En conséquence, le saint Concile,

suivant les traces des saints Apôtres Pierre et Paul, prie ardemment les fidèles du Christ « d'avoir au milieu des nations une belle conduite » (*1 P* 2, 12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépend d'eux, avec tous les hommes [14], de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux [15].

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 28 octobre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

† Ego ANTONIUS titulo S. Laurentii in Panisperna Presbyter Cardinalis GAGGIANO, Archiepiscopus Bonaërensis.

Ego PETRUS titulo S. Laurentii in Lucina Presbyter Cardinalis CIRIACI.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Mariae de Victoria Presbyter Cardinalis SIRI, Archiepiscopus Ianuensis.

† Ego IACOBUS titulo S. Mariae in Transpontina Presbyter Cardinalis LERCARO, Archiepiscopus Bononiensis.

† Ego STEPHANUS titulo S. Mariae Trans Tiberim Presbyter Cardinalis WYSZYNSKI, Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis, Primas Poloniae.

† Ego BENIAMINUS titulo S. Vitalis Presbyter Cardinalis DE ARRIBA Y CASTRO, Archiepiscopus Tarraconensis.

† Ego FERDINANDUS titulo S. Augustini Presbyter Cardinalis QUIROGA Y PALACIOS, Archiepiscopus Compostellanus.

† Ego PAULUS AEMILIUS titulo S. Mariae Angelorum in Thermis Presbyter Cardinalis LEGER, Archiepiscopus Marianopolitanus.

† Ego VALERIANUS titulo S. Mariae in Via Lata Presbyter Cardinalis GRACIAS, Archiepiscopus Bombayensis.

† Ego IOANNES titulo S. Marci Presbyter Cardinalis URBANI, Patriarcha Venetiarum.

Ego PAULUS titulo S. Mariae in Vallicella Presbyter Cardinalis GIOBBE, S. R. E. Datarius.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Honuphrii in Ianiculo Presbyter Cardinalis GARIBI Y RIVERA, Archiepiscopus Guadalajarensis.

† Ego ANTONIUS MARIA titulo S Chrysogoni Presbyter Cardinalis BARBIERI, Archiepiscopus Montisvidei.

Ego CAROLUS titulo S. Agnetis extra moenia Presbyter Cardinalis CONFALONIERI.

† Ego PAULUS titulo Ss. Quirici et Iulittae Presbyter Cardinalis RICHAUD, Archiepiscopus Burdigalensis.

† Ego IOSEPHUS M. titulo Ss. Viti, Modesti et Crescentiae Presbyter Cardinalis BUENO Y MONREAL, Archiepiscopus Hispalensis.

† Ego FRANCISCUS titulo S. Eusebii Presbyter Cardinalis KÖNIG, Archiepiscopus Vindobonensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Athanasii Presbyter Cardinalis SLIPYI, Archiepiscopus Maior Ucrainorum.

† Ego LAURENTIUS titulo S. Leonis I Presbyter Cardinalis JAEGER, Archiepiscopus Paderbornensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Crucis in via Flaminia Presbyter Cardinalis BERAN, Archiepiscopus Pragensis.

† Ego MAURITIUS titulo D.nae N.ae de SS. Sacramento et Martyrum Canadensium Presbyter Cardinalis ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Teresiae Presbyter Cardinalis MARTIN, Archiepiscopus Rothomagensis.

† Ego AUDOËNUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis MCCANN, Archiepiscopus Civitatis Capitis.

† Ego LEO STEPHANUS titulo S. Balbinae Presbyter Cardinalis DUVAL, Archiepiscopus Algeriensis.

† Ego ERMENEGILDUS titulo Reginae Apostolorum Presbyter Cardinalis FLORIT, Archiepiscopus Florentinus.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Petri et Pauli in Via Ostiensi Presbyter Cardinalis ŠEPER, Archiepiscopus Zagrabiensis.

† Ego IOANNES titulo S. Silvestri in Capite Presbyter Cardinalis HEENAN, Archiepiscopus Vestmonasteriensis, Primas Angliae.

† Ego IOANNES titulo Ssmae Trinitatis in Monte Pincio Presbyter Cardinalis VILLOT, Archiepiscopus Lugdunensis et Viennensis, Primas Galliae.

† Ego PAULUS titulo S. Camilli de Lellis ad Hortos Sallustianos Presbyter Cardinalis ZOUNGRANA, Archiepiscopus Uagaduguensis.

† Ego LAURENTIUS I. titulo S. Clementis Presbyter Cardinalis SHEHAN, Archiepiscopus Baltimorensis.

† Ego HENRICUS titulo S. Agathae in Urbe Presbyter Cardinalis DANTE.

Ego CAESAR titulo D.nae N.ae a Sacro Corde in Circo Agonali Presbyter Cardinalis ZERBA.

† Ego AGNELLUS titulo Praecelsae Dei Matris Presbyter Cardinalis ROSSI, Archiepiscopus S. Pauli in Brasilia.

† Ego IOANNES titulo S. Martini in Montibus Presbyter Cardinalis COLOMBO, Archiepiscopus Mediolanensis.

† Ego GUILLELMUS titulo S. Patricii ad Villam Ludovisi Presbyter Cardinalis CONWAY, Archiepiscopus Armachanus, totius Hiberniae Primas.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego HUMBERTUS MALCHIODI, Archiepiscopus Episcopus Placentinus.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] *Ac* 17, 26.

[2] *Sg* 8, 1 ; *Ac* 14, 17 ; *Rm* 2, 6-7 ; *1 Tm* 2, 4.

[3] *Ap* 21, 23-24.

[4] *2 Co* 5, 18-19.

[5] Saint Grégoire VII, *Épître* III, 21 *ad Anzir (El-Nâsir), regem Mauritaniae*, éd. E. Caspar in mgh, *Ep. sel.* II, 1920, I, p. 288, 11-15 ;*PL* 148, 451 A.

[6] *Ga* 3, 7.

[7] *Rm* 11, 17-24.

[8] *Ep* 2, 14-16.

[9] *Lc* 19, 44.

[10] *Rm* 11, 28.

[11] *Rm* 11, 28-29. – Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : 16 *AAS* (1965), p. 57.

[12] *Is* 66, 23 ; *Ps* 65, 4 ; *Rm* 11, 11-32.

[13] *Jn* 19, 6.

[14] *Rm* 12, 18.

[15] *Mt* 5, 45.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCLARATION SUR LA LIBERTÉ RELIGIEUSE
DIGNITATIS HUMANAE

PRÉAMBULE

1. La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive [1] ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir. De même requièrent-ils que soit juridiquement délimité l'exercice de l'autorité des pouvoirs publics, afin que le champ d'une honorable liberté, qu'il s'agisse des personnes ou des associations, ne soit pas trop étroitement circonscrit. Cette exigence de liberté dans la société humaine regarde principalement les biens spirituels de l'homme, et, au premier chef, ce qui concerne le libre exercice de la religion dans la société. Considérant avec diligence ces aspirations dans le but de déclarer à quel point elles sont conformes à la vérité et à la justice, ce saint Concile du Vatican scrute la sainte tradition et la doctrine de l'Église d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux.

C'est pourquoi, tout d'abord, le saint Concile déclare que Dieu a lui-même fait connaître au genre humain la voie par laquelle, en le servant, les hommes peuvent obtenir le salut et le bonheur dans le Christ. Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique à laquelle le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes, lorsqu'il dit aux Apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (*Mt* 28, 19-20). Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles.

De même encore, le saint Concile déclare que ces devoirs concernent la conscience de l'homme et l'obligent, et que la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance. Or, puisque la liberté religieuse, que revendique l'homme dans l'accomplissement de son devoir de rendre un culte à Dieu, concerne l'exemption de contrainte dans la société civile, elle ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle au sujet du devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ. En outre, en traitant de cette liberté religieuse, le saint Concile entend développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société.

CHAPITRE PREMIER :
Doctrine générale sur la liberté religieuse

2. Objet et fondement de la liberté religieuse

Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même [2]. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil.

En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité. Or, à cette obligation, les hommes ne peuvent satisfaire, d'une manière conforme à leur propre nature, que s'ils jouissent, outre de la liberté psychologique, de l'exemption de toute contrainte extérieure. Ce n'est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. C'est pourquoi le droit à cette exemption de toute contrainte

persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer ; son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste.

3. Liberté religieuse et relation de l'homme à Dieu

Tout ceci est plus clairement manifeste encore si l'on considère que la norme suprême de la vie humaine est la loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine. De cette loi qui est sienne, Dieu rend l'homme participant de telle sorte que, par une heureuse disposition de la Providence divine, celui-ci puisse toujours davantage accéder à l'immuable vérité. C'est pourquoi chacun a le devoir et, par conséquent le droit, de chercher la vérité en matière religieuse, afin de se former prudemment un jugement de conscience droit et vrai, en employant les moyens appropriés.

Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange et du dialogue grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement.

Mais c'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine ; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu. Il ne doit donc pas être contraint d'agir contre sa conscience. Mais il ne doit pas être empêché non plus d'agir selon sa conscience, surtout en matière religieuse. De par son caractère même, en effet, l'exercice de la religion consiste avant tout en des actes intérieurs, volontaires et libres, par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu : de tels actes ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain [3]. Mais la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ces actes intérieurs de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire.

C'est donc faire injure à la personne humaine et à l'ordre même établi par Dieu pour les êtres humains que de refuser à l'homme le libre exercice de la religion dans la société, dès lors que l'ordre public juste est sauvegardé.

En outre, par nature, les actes religieux par lesquels, en privé ou en public, l'homme s'ordonne à Dieu en vertu d'une décision intérieure, transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses. Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux.

4. Liberté des groupes religieux

La liberté ou absence de toute contrainte en matière religieuse qui revient aux individus doit aussi leur être reconnue lorsqu'ils agissent ensemble. Des communautés religieuses, en effet, sont requises par la nature sociale tant de l'homme que de la religion elle-même.

Dès lors, donc, que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées, ces communautés sont en droit de jouir de cette absence de contrainte afin de pouvoir se régir selon leurs propres normes, honorer d'un culte public la divinité suprême, aider leurs membres dans la pratique de leur vie religieuse et les sustenter par un enseignement, promouvoir enfin les institutions au sein desquelles leurs membres coopèrent à orienter leur vie propre selon leurs principes religieux.

Les communautés religieuses ont également le droit de ne pas être empêchées, par les moyens législatifs ou par une action administrative du pouvoir civil, de choisir leurs propres ministres, de les former, de les nommer et de les déplacer, de communiquer avec les autorités ou communautés religieuses résidant dans d'autres parties du monde, de construire des édifices religieux, ainsi que d'acquérir et de gérer les biens dont ils ont besoin.

Les communautés religieuses ont aussi le droit de ne pas être empêchées d'enseigner et de manifester leur foi publiquement, de vive voix et par écrit. Mais, dans la propagation de la foi et l'introduction des pratiques religieuses, on doit toujours s'abstenir de toute forme d'agissements ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou peu loyale, surtout s'il s'agit de gens sans culture ou sans ressources. Une telle manière d'agir doit être regardée comme un abus de son propre droit et une atteinte au droit des autres.

La liberté religieuse demande, en outre, que les communautés ne soient pas empêchées de manifester librement l'efficacité singulière de leur doctrine pour organiser la société et vivifier toute l'activité humaine. La nature sociale de l'homme, enfin, ainsi que le caractère même de la religion, fondent le droit qu'ont les hommes, mus par leur sentiment religieux, de tenir librement des réunions ou de constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales.

5. Liberté religieuse de la famille

Chaque famille, en tant que société jouissant d'un droit propre et primordial, a le droit d'organiser librement sa vie religieuse à la maison, sous la direction des parents. À ceux-ci revient le droit de décider, selon leur propre conviction religieuse, de la formation religieuse à donner à leurs enfants. C'est pourquoi le pouvoir civil doit leur reconnaître le droit de choisir en toute liberté les écoles ou autres moyens d'éducation, et cette liberté de choix ne doit pas fournir prétexte à leur imposer, directement ou indirectement, d'injustes charges. En outre, les droits des parents se trouvent violés lorsque les enfants sont contraints de suivre des cours ne répondant pas à la conviction religieuse des parents ou lorsque est imposée une forme unique d'éducation d'où toute formation religieuse est exclue.

6. De la responsabilité à l'égard de la liberté religieuse

Le bien commun de la société – ensemble des conditions de vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection – consistant au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine [4], le soin de veiller au droit à la liberté religieuse incombe tant aux citoyens qu'aux groupes sociaux, aux pouvoirs civils, à l'Église et aux autres communautés religieuses, de la manière propre à chacun, en fonction de ses devoirs envers le bien commun.

C'est pour tout pouvoir civil un devoir essentiel que de protéger et promouvoir les droits inviolables de l'homme [5]. Le pouvoir civil doit donc, par de justes lois et autres moyens appropriés, assumer efficacement la protection de la liberté religieuse, de tous les citoyens et assurer des conditions favorables au développement de la vie religieuse en sorte que les citoyens soient à même d'exercer effectivement leurs droits et de remplir leurs devoirs religieux, et que la société elle-même jouisse des biens de la justice et de la paix découlant de la fidélité des hommes envers Dieu et sa sainte volonté [6].

Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent certains peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et sauvegardé.

Enfin, le pouvoir civil doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien commun de la société, ne soit jamais lésée, de manière ouverte ou occulte, pour des motifs religieux, et qu'entre eux aucune discrimination ne soit faite.

Il s'ensuit qu'il n'est pas permis au pouvoir public, par force, intimidation ou autres moyens, d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un de s'agréger à une communauté religieuse ou de la quitter. A fortiori, est-ce agir contre la volonté de Dieu et les droits sacrés de la personne et de la famille des peuples que d'employer la force, sous quelque forme que ce soit, pour détruire la religion ou lui faire obstacle, soit dans tout le genre humain, soit en quelque région, soit dans un groupe donné.

7. Limites de la liberté religieuse

C'est dans la société humaine que s'exerce le droit à la liberté en matière religieuse, aussi son usage est-il soumis à certaines normes qui le règlent.

Dans l'usage de toute liberté doit être observé le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale : la loi morale oblige tout homme et groupe social à tenir compte, dans l'exercice de leurs droits, des droits d'autrui, de leurs devoirs envers les autres et du bien commun de tous. À l'égard de tous, il faut agir avec justice et humanité.

En outre, comme la société civile a le droit de se protéger contre les abus qui pourraient naître sous prétexte de liberté religieuse, c'est surtout au pouvoir civil qu'il revient d'assurer cette protection ; ce qui ne doit pas se faire arbitrairement et en favorisant injustement l'une des parties, mais selon des normes juridiques, conformes à l'ordre moral objectif, qui sont requises par l'efficace sauvegarde des droits de tous les citoyens et l'harmonisation pacifique de ces droits, et par un souci adéquat de cette authentique paix publique qui consiste dans une vie vécue en commun sur la base d'une vraie justice, ainsi que par la protection due à la moralité publique. Tout cela constitue une part fondamentale du bien commun et entre dans la définition de l'ordre public. Au demeurant, il faut observer la règle générale de la pleine liberté dans la société, selon laquelle on doit reconnaître à l'homme le maximum de liberté et ne restreindre celle-ci que lorsque c'est nécessaire et dans la mesure où c'est nécessaire.

8. Formation à l'usage de la liberté

De nos jours, l'homme est exposé à toutes sortes de pressions et court le danger d'être privé de son libre jugement personnel. Mais nombreux sont, d'autre part, ceux qui, sous prétexte de liberté, rejettent toute sujétion et font peu de cas de l'obéissance requise.

C'est pourquoi ce Concile du Vatican s'adresse à tous, mais tout particulièrement à ceux qui ont mission d'éduquer les autres, pour les exhorter à former des hommes qui, dans la soumission à l'ordre moral, sachent obéir à l'autorité légitime et aient à cœur la liberté authentique ; des hommes qui, à la lumière de la vérité, portent sur les choses un jugement personnel, agissent en esprit de responsabilité, et aspirent à tout ce qui est vrai et juste, en collaborant volontiers avec d'autres.

C'est donc un des fruits et des buts de la liberté religieuse que d'aider les hommes à agir avec une plus grande responsabilité dans l'accomplissement de leurs devoirs au cœur de la vie sociale.

CHAPITRE II :
La liberté religieuse à la lumière de la Révélation

9. La doctrine de la liberté religieuse a ses racines dans la Révélation

Ce que ce Concile du Vatican déclare sur le droit de l'homme à la liberté religieuse a pour fondement la dignité de la personne, dont, au cours des temps, l'expérience a manifesté toujours plus pleinement les exigences à la raison humaine. Qui plus est, cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles. En effet, bien que la Révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'exemption de toute contrainte extérieure dans le domaine religieux, elle dévoile dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine, elle montre en quel respect le Christ a tenu la liberté de l'homme dans l'accomplissement de son devoir de croire à la Parole de Dieu, et elle nous enseigne de quel esprit doivent se pénétrer dans leur action les disciples d'un tel Maître. Tout cela met bien en relief les principes généraux sur lesquels se fonde la doctrine de cette déclaration sur la liberté religieuse. Et tout d'abord, la liberté religieuse dans la société est en plein accord avec la liberté de l'acte de foi chrétienne.

10. Liberté de l'acte de foi

C'est un des points principaux de la doctrine catholique, contenu dans la Parole de Dieu et constamment enseigné par les Pères [7], que la réponse de foi donnée par l'homme à Dieu doit être libre ; en conséquence, personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré lui [8]. Par sa nature même, en effet, l'acte de foi a un caractère volontaire puisque l'homme, racheté par le Christ Sauveur et appelé par Jésus Christ à l'adoption filiale [9] , ne peut adhérer au Dieu révélé, que si, attiré par le Père [10], il met raisonnablement et librement sa foi en Dieu. Il est donc pleinement conforme au caractère propre de la foi qu'en matière religieuse soit exclue toute espèce de contrainte de la part des hommes. Partant, un régime de liberté religieuse contribue, d e façon notable, à favoriser un état de choses dans lequel l'homme peut être sans entrave invité à la foi chrétienne, peut l'embrasser de son plein gré et la confesser avec ferveur pendant toute sa vie.

11. Manière d'agir du Christ et des Apôtres

Dieu, certes, appelle l'homme à le servir en esprit et en vérité ; si cet appel oblige l'homme en conscience, il ne le contraint donc pas. Dieu, en effet, tient compte de la dignité de la personne humaine qu'il a lui-même créée et qui doit se conduire selon son propre jugement et jouir de sa liberté. Cela est apparu au plus haut point dans le Christ Jésus, en qui Dieu s'est manifesté lui-même pleinement et a fait connaître ses voies. Le Christ, en effet, notre Maître et Seigneur [11] doux et humble de cœur [12] a invité et attiré ses disciples avec patience [13]. Certes, il a appuyé et confirmé sa prédication par des miracles, mais c'était pour susciter et fortifier la foi de ses auditeurs, non pour exercer sur eux une contrainte [14]. Il est vrai encore qu'il a reproché leur incrédulité à ceux qui l'entendaient, mais c'est en réservant à Dieu le châtiment au jour du jugement [15]. Lorsqu'il a envoyé ses Apôtres dans le monde, il leur a dit : « Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé ; mais celui qui n'aura pas cru sera condamné » (*Mc* 16, 16). Mais, reconnaissant que de l'ivraie avait été semée avec le froment, il ordonna de les laisser croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson, qui aura lieu à la fin des temps [16]. Ne se voulant pas Messie politique dominant par la force [17], il préféra se dire Fils de l'Homme, venu « pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Mc* 10, 45). Il se montra le parfait Serviteur de Dieu [18] , qui « ne brise pas le roseau froissé et n'éteint pas la mèche qui fume encore » (*Mt* 12, 20). Il reconnut le pouvoir civil et ses droits, ordonnant de payer le tribut à César, mais en rappelant que les droits supérieurs de Dieu doivent être respectés : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt* 22, 21). Enfin, en achevant sur la croix l'œuvre de la rédemption qui devait valoir aux hommes le salut et la vraie liberté, il a parachevé sa révélation. Il a rendu témoignage à

la vérité [19], mais il n'a pas voulu l'imposer par la force à ses contradicteurs. Son royaume, en effet, ne se défend pas par l'épée [20], mais il s'établit en écoutant la vérité et en lui rendant témoignage, il s'étend grâce à l'amour par lequel le Christ, élevé sur la croix, attire à lui tous les hommes [21].

Instruits par la parole et l'exemple du Christ, les Apôtres suivirent la même voie. Aux origines de l'Église, ce n'est pas par la contrainte ni par des habilités indignes de l'Évangile que les disciples du Christ s'employèrent à amener les hommes à confesser le Christ comme Seigneur, mais avant tout par la puissance de la Parole de Dieu [22]. Avec courage, ils annonçaient à tous le dessein de Dieu Sauveur « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tm* 2, 4) ; mais en même temps, vis-à-vis des faibles, même vivant dans l'erreur, leur attitude était faite de respect, manifestant ainsi comment « chacun d'entre nous rendra compte à Dieu pour soi-même » (*Rm* 14, 12) [23] , et, pour autant, est tenu d'obéir à sa propre conscience. Comme le Christ, les Apôtres s'appliquèrent toujours à rendre témoignage à la vérité de Dieu, pleins d'audace pour « annoncer la Parole de Dieu avec assurance » (*Ac* 4, 31) [24] devant le peuple et ses chefs. Une foi inébranlable leur faisait en effet tenir l'Évangile comme étant en toute vérité une force de Dieu pour le salut de tous les croyants [25]. Rejetant donc toutes les « armes charnelles [26] », suivant l'exemple de douceur et de modestie donné par le Christ, ils proclamèrent la Parole de Dieu avec la pleine assurance qu'elle était une force divine capable de détruire les puissances opposées à Dieu [27] et d'amener les hommes à croire dans le Christ et à le servir [28]. Comme leur Maître, les Apôtres reconnurent, eux aussi, l'autorité civile légitime : « Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu », enseigne l'Apôtre, qui en conséquence ordonne : « Que chacun se soumette aux autorités en charge... Celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu » (*Rm* 13, 1-2) [29]. Mais, en même temps, ils ne craignirent pas de contredire le pouvoir public qui s'opposait à la sainte volonté de Dieu : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Ac* 5, 29) [30]. Cette voie, d'innombrables martyrs et fidèles l'ont suivie en tous temps et en tous lieux.

12. L'Église marche sur les pas du Christ et des Apôtres

L'Église, donc, fidèle à la vérité de l'Évangile, suit la voie qu'ont suivie le Christ et les Apôtres lorsqu'elle reconnaît le principe de la liberté religieuse comme conforme à la dignité de l'homme et à la Révélation divine, et qu'elle encourage une telle liberté. Cette doctrine, reçue du Christ et des Apôtres, elle l'a, au cours des temps, gardée et transmise. Bien qu'il y ait eu parfois dans la vie du peuple de Dieu, cheminant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, des manières d'agir moins conformes, bien plus même contraires à l'esprit évangélique, l'Église a cependant toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi.

Ainsi, le ferment évangélique a-t-il longtemps agi dans l'esprit des hommes et beaucoup contribué à faire reconnaître plus largement, au cours des temps, la dignité de la personne humaine, et à faire mûrir la conviction qu'en matière religieuse cette personne doit, dans la cité, être exempte de toute contrainte humaine.

13. Liberté de l'Église

Parmi les choses qui concernent le bien de l'Église, voire le bien de la cité terrestre elle-même, et qui, partout et toujours, doivent être sauvegardées et défendues contre toute atteinte, la plus importante est certainement que l'Église jouisse de toute la liberté d'action dont elle a besoin pour veiller au salut des hommes [31]. Elle est sacrée, en effet, cette liberté dont le Fils unique de Dieu a doté l'Église, qu'il a acquise de son sang. Elle est si propre à l'Église que ceux qui la combattent agissent contre la volonté de Dieu. La liberté de l'Église est un principe fondamental dans les relations de l'Église avec les pouvoirs publics et tout l'ordre civil.

Dans la société humaine et devant tout pouvoir public, l'Église revendique la liberté en tant qu'autorité spirituelle instituée par le Christ Seigneur et chargée par mandat divin d'aller par le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature [32]. L'Église revendique également la liberté en tant qu'elle est aussi une association d'hommes ayant le droit de vivre dans la société civile selon les préceptes de la foi chrétienne [33].

Dès lors, là où existe un régime de liberté religieuse, non seulement proclamée en paroles ou seulement sanctionnée par des lois, mais mise effectivement et sincèrement en pratique, là se trouvent enfin fermement assurées à l'Église les conditions, de droit et de fait, de l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de sa divine mission, indépendance que les autorités ecclésiastiques ont revendiquée dans la société avec de plus en plus d'insistance [34]. En même temps, les fidèles du Christ, comme les autres hommes, jouissent, sur le plan civil, du droit de ne pas être empêchés de mener leur vie selon leur conscience. Il y a donc bon accord entre la liberté de l'Église et cette liberté religieuse qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement.

14. Fonction de l'Église

Pour obéir au précepte divin : « Enseignez toutes les nations » (*Mt* 28, 19), l'Église catholique doit s'employer, sans mesurer sa peine, à ce « que la Parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée » (*2 Th* 3, 1).

L'Église demande donc expressément à ses fils « qu'avant tout se fassent des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes... Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu, notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tm* 2, 1-4).

Mais les fidèles du Christ, pour se former la conscience, doivent prendre en sérieuse considération la doctrine sainte et certaine de l'Église [35]. De par la volonté du Christ, en effet, l'Église catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme. En outre, les chrétiens doivent aller avec sagesse au-devant de ceux qui sont au-dehors, et s'efforcer « dans l'Esprit saint, avec une charité sans feinte, dans la parole de vérité » (*2 Co* 6, 6-7) de répandre la lumière de vie en toute assurance [36] et courage apostolique, jusqu'à l'effusion de leur sang.

Car le disciple a envers le Christ son maître le grave devoir de connaître toujours plus pleinement la vérité qu'il a reçue de lui, de l'annoncer fidèlement et de la défendre énergiquement, en s'interdisant tout moyen contraire à l'esprit de l'Évangile. Mais la charité du Christ le presse aussi d'agir avec amour, prudence, patience, envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance de la foi [37]. Il faut donc prendre en considération tant les devoirs envers le Christ, Verbe vivifiant, qui doit être annoncé, que les droits de la personne humaine et la mesure de grâce que Dieu, par le Christ, a accordée à l'homme, invité à accueillir et à professer la foi de son plein gré.

15. Conclusion

Il est manifeste qu'aujourd'hui l'homme souhaite pouvoir librement professer sa religion, en privé et en public ; bien plus, que la liberté religieuse est maintenant proclamée dans la plupart des Constitutions comme un droit civil et qu'elle est solennellement reconnue par des documents internationaux [38].

Mais il est des régimes, où, bien que la liberté de culte religieux soit reconnue dans la Constitution, les pouvoirs publics eux-mêmes s'efforcent de détourner les citoyens de professer la religion et de rendre la vie des communautés religieuses difficile et précaire.

Saluant avec joie les signes favorables qu'offre notre temps, mais dénonçant avec tristesse ces faits déplorables, le saint Concile demande aux catholiques, mais prie aussi instamment tous les hommes d'examiner avec le plus grand soin à quel point la liberté religieuse est nécessaire, surtout dans la condition présente de la famille humaine.

Il est, en effet, manifeste que les peuples sont aujourd'hui portés à s'unir toujours davantage ; que des relations plus étroites s'établissent entre populations de culture et de religion différentes ; que s'accroît la conscience prise par chacun de sa responsabilité personnelle. Pour que des relations pacifiques et la concorde s'instaurent et s'affermissent dans l'humanité, il est donc nécessaire qu'en tous lieux, la liberté religieuse soit sanctionnée par une garantie juridique efficace et que soient respectés les devoirs et les droits suprêmes qu'ont les hommes de mener librement leur vie religieuse dans la société.

Fasse Dieu, Père de tous les hommes, que la famille humaine, à la faveur d'un régime assuré de liberté religieuse dans la société, par la grâce du Christ et la puissance de l'Esprit saint, parvienne à la sublime et éternelle « liberté de la gloire des fils de Dieu » (*Rm* 8, 21).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 7 décembre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Ioannis et Pauli Presbyter Cardinalis SPELLMAN, Archiepiscopus Neo-Eboracensis.

† Ego IACOBUS titulo Ss. Bonifacii et Alexii Presbyter Cardinalis DE BARROS CÂMARA, Archiepiscopus S. Sebastiani Fluminis Ianuarii.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis ante Portam Latinam Presbyter Cardinalis FRINGS, Archiepiscopus Coloniensis.

† Ego ERNESTUS titulo S. Sabinae Presbyter Cardinalis RUFFINI, Archiepiscopus Panormitanus.

† Ego ANTONIUS titulo S. Laurentii in Panisperna Presbyter Cardinalis CAGGIANO, Archiepiscopus Bonaërensis.

Ego PETRUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis CIRIACI.

† Ego MAURITIUS titulo S. Mariae de Pace Presbyter Cardinalis FELTIN, Archiepiscopus Parisiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Mariae de Victoria Presbyter Cardinalis SIRI, Archiepiscopus Ianuensis.

† Ego STEPHANUS titulo S. Mariae Trans Tiberim Presbyter Cardinalis WYSZYNSKI, Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis, Primas Poloniae.

† Ego BENIAMINUS titulo S. Vitalis Presbyter Cardinalis DE ARRIBA Y CASTRO, Archiepiscopus Tarraconensis.

† Ego FERDINANDUS titulo S. Augustini Presbyter Cardinalis QUIROGA Y PALACIOS, Archiepiscopus Compostellanus.

† Ego PAULUS AEMILIUS titulo S. Mariae Angelorum in Thermis Presbyter Cardinalis LEGER, Archiepiscopus Marianopolitanus.

† Ego IOSEPHUS HUMBERTUS titulo Ss. Andreae et Gregorii ad Clivum Scauri Presbyter Cardinalis QUINTERO, Archiepiscopus Caracensis.

† Ego ALOISIUS titulo S. Mariae Novae Presbyter Cardinalis CONCHA, Archiepiscopus Bogotensis.

Ego IOSEPHUS titulo S. Priscae Presbyter Cardinalis DA COSTA NUNES.

Ego HILDEBRANDUS titulo S. Sebastiani ad Catacumbas Presbyter Cardinalis ANTONIUTTI.

Ego EPHRAEM titulo S. Crucis in Hierusalem Presbyter Cardinalis FORNI.

† Ego IOANNES titulo S. Mariae de Aracoeli Presbyter Cardinalis LANDAZURI RICKETTS, Archiepiscopus Limanus, Primas Peruviae.

† Ego RADULFUS titulo S. Bernardi ad Thermas Presbyter Cardinalis SILVA HENRIQUEZ, Archiepiscopus S. Iacobi in Chile.

† Ego LEO IOSEPHUS titulo S. Petri ad Vincula Presbyter Cardinalis SUENENS, Archiepiscopus Mechliniensis-Bruxellensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Athanasii Presbyter Cardinalis SLIPYI, Archiepiscopus Maior Ucrainorum.

† Ego LAURENTIUS titulo S. Leonis I Presbyter Cardinalis JAEGER, Archiepiscopus Paderbornensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Crucis in via Flaminia Presbyter Cardinalis BERAN, Archiepiscopus Pragensis.

† Ego MAURITIUS titulo D.nae N.ae de SS. Sacramento et Martyrum Canadensium Presbyter Cardinalis ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Teresiae Presbyter Cardinalis MARTIN, Archiepiscopus Rothomagensis.

† Ego AUDOËNUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis MCCANN, Archiepiscopus Civitatis Capitis.

† Ego LEO STEPHANUS titulo S. Balbinae Presbyter Cardinalis DUVAL, Archiepiscopus Algeriensis.

† Ego ERMENEGILDUS titulo Reginae Apostolorum Presbyter Cardinalis FLORIT, Archiepiscopus Florentinus.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Petri et Pauli in via Ostiensi Presbyter Cardinalis ŠEPER, Archiepiscopus Zagrabiensis.

Ego CAROLUS S. Mariae in Porticu Diaconus Cardinalis JOURNET.

† Ego ALBERTUS GORI, Patriarcha Hierosolymitanus Latinorum.

† Ego PAULUS II CHEIKHO, Patriarcha Babylonensis Chaldaeorum.

† Ego IGNATIUS PETRUS XVI BATANIAN, Patriarcha Ciliciae Armenorum.

† Ego IOSEPHUS VIEIRA ALVERNAZ, Patriarcha Indiarum Orientalium.

† Ego IOANNES CAROLUS MCQUAID, Archiepiscopus Dublinensis, Primas Hiberniae.

† Ego ANDREAS ROHRACHER, Archiepiscopus Salisburgensis, Primas Germaniae.

† Ego DEMETRIUS MOSCATO, Archiepiscopus Primas Salernitanus et Administrator Perpetuus Acernensis.

† Ego HUGO CAMOZZO, Archiepiscopus Pisanus et Primas Sardiniae et Corsicae.

† Ego ALEXANDER TOKI , Archiepiscopus Antibarensis et Primas Serbiae.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego ERNESTUS SENA DE OLIVEIRA, Archiepiscopus Conimbricensis.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 279 ; *ibid*., p. 265. – Pie XII, message radioph., 24 décembre 1944 : *AAS* 37 (1945), p. 14.

[2] Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 260-261. – Pie XII, Message radioph., 24 décembre 1942 : *AAS* 35 (1943), p. 19. – Pie XI, Encycl. *Mit brennender Sorge*, 14 mai 1937 : *AAS* 29 (1937), p. 160. – Léon XIII, encycl. *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888 : Acta Leonis XIII, 8 (1888), p. 237-238.

[3] .Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 270. – Paul VI, Message radioph., 22 décembre 1964 : AAS 57 (1965), p. 181-182. – Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia IIae, q. 91, a. 4 c.

[4] Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra*, 15 mai 1961 : *AAS* 53 (1961), p. 417. – Idem, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS*55 (1963), p. 273.

[5] Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 273-274. – Pie XII, Message radioph., 1er juin 1941 : *AAS* 33 (1941), p. 200.

[6] Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885 : *ASS* 18 (1885), p. 161.

[7] Lactance, *Divinarum Institutionum*, liv. V, 19 : csel 19, p. 463-465 ; *PL* 6, 614-616 (liv. II, chap. 20). – Saint Ambroise, *Epistola ad Valentinianum Imp.*, Ep. 21 : *PL* 16, 1005. – Saint Augustin, *Contra litteras Petiliani*, 83 : csel 52, p. 112 ; *PL* 43, 315 ; cf. C. 23, q. 5, c. 33 (ed. Friedberg, col. 939). – Saint-Grégoire, *Epistola ad Virgilium et Theodorum Episcopos Massiliae Galliarum*, Registrum Epistolarum, I, 45 : MGH Ep. 1, p. 72 ; *PL* 77, 510-511 (liv. I, Ep. 47). – Idem, Epistola ad Ioannem Episcopum Constantinopolitanum, Registrum Epistolarum III, 52 : MGH Ep. 1, p. 210 ; PL 77, 649 (liv. III, Ep. 53) ; cf. D. 45, C. 1 (ed. Friedberg, col. 160). – Conc. Tolède. IV, c. 57 : Mansi 10, 633 ; cf. D. 45, c. 5 (ed. Friedberg, col. 161-162). – Clément III : X., V, 6, 9 (ed. Friedberg, col. 774). – Innocent III, *Epistola ad Arelatensem Archiepiscopum*, X., III, 42, 3 (ed. Friedberg, col. 646).

[8] CIC, c. 1351. – Pie XII, allocution *Ad Praelatos auditores caeterosque officiales et administros Tribunalis S. Romanae Rotae*, 6 octobre 1946 : *AAS* 38 (1946), p. 394. – Idem, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 243.

[9] *Ep* 1, 5.

[10] *Jn* 6, 44.

[11] *Jn* 13, 13.

[12] *Mt* 11, 29.

[13] *Mt* 11, 28-30 ; Jn 6, 67-68.

[14] *Mt* 9, 28-29 ; *Mc* 9, 23-24 ; 6, 5-6. – Paul VI, Encycl. Ecclesiam suam, 6 août 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 642- 643.

[15] *Mt* 11, 20-24 ; *Rm* 12, 19-20 ; *2 Th* 1, 8.

[16] *Mt* 13, 30.40-42.

[17] *Mt* 4, 8-10 ; *Jn* 6, 15.

[18] *Is* 42, 1-4.

[19] *Jn* 18, 37.

[20] *Mt* 26, 51-53 ; *Jn* 18, 36.

[21] *Jn* 12, 32.

[22] *1 Co* 2, 3-5 ; *1 Th* 2, 3-5.

[23] *Rm* 14, 1-23 ; *1 Co* 8, 9-13 ; 10, 23-33.

[24] *Ep* 6, 19-20.

[25] *Rm* 1, 16.

[26] *2 Co* 10, 4 ; *1 Th* 5, 8-9.

[27] *Ep* 6, 11-17.

[28] *2 Co* 10, 3-5.

[29] *1 P* 2, 13-17.

[30] *Ac* 4, 19-20.

[31] Léon XIII, lettre *Officio sanctissimo*, 22 décembre 1887 : *AAS* 20 (1887), p. 269. – *Idem*, lettre *Ex litteris*, 7 avril 1887 : *AAS* 19 (1886), p. 465.

[32] *Mc* 16, 15 ; *Mt* 28, 18-20. – Pie XII, Encycl. *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939 : *AAS* 31 (1939), p. 445- 446.

[33] Pie XI, lettre *Firmissimam constantiam*, 28 mars 1937 : *AAS* 29 (1937), p. 196.

[34] Pie XII, Allocution *Ci riesce*, 6 décembre 1953 : *AAS* 45 (1953), p. 802.

[35] Pie XII, Message radioph., 23 mars 1952 : *AAS* (1952), p. 270-278.

[36] *Ac* 4, 29.

[37] Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 299-300.

[38] Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 295-296.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS

DÉCRET SUR L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE
AD GENTES

1. Préambule

Envoyée par Dieu aux nations pour être « le sacrement universel du salut [1] », l'Église, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant au commandement de son fondateur (cf. *Mc* 16, 16), est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hommes. Les Apôtres eux-mêmes, en effet, sur lesquels l'Église a été fondée ont suivi les traces du Christ, « ont prêché la parole de vérité et engendré des Églises [2] ». Le devoir de leurs successeurs est de perpétuer cette œuvre, afin que, « la Parole de Dieu soit divulguée et glorifiée » (*2 Th* 3, 1), le Royaume de Dieu annoncé et instauré dans le monde entier.

Mais dans l'ordre actuel des choses, dont découlent de nouvelles conditions pour l'humanité, l'Église, sel de la terre et lumière du monde (cf. *Mt* 5, 13-14), est appelée de façon plus pressante à sauver et à rénover toute créature, afin que tout soit restauré dans le Christ, et qu'en lui les hommes constituent une seule famille et un seul Peuple de Dieu.

Aussi le saint Concile, tout en rendant grâce à Dieu pour les œuvres magnifiques accomplies par le zèle généreux de l'Église tout entière, désire-t-il esquisser les principes de l'activité missionnaire et rassembler les forces de tous les fidèles pour que le Peuple de Dieu, s'avançant sur la voie étroite de la croix, étende partout le règne du Christ Seigneur qui embrasse les siècles de son regard (cf. *Si* 36, 19), et qu'il prépare les voies à son avènement.

CHAPITRE PREMIER :
Principes doctrinaux

2. Le dessein du Père

Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père [3].

Ce dessein découle de « l'amour dans sa source », autrement dit de la charité de Dieu le Père qui, étant le principe sans principe, de qui le Fils est engendré, de qui le Saint- Esprit procède par le Fils, nous a créés librement dans sa surabondante bonté et miséricorde, et nous a de plus appelés gracieusement à partager avec lui sa vie et sa gloire ; qui a répandu sur nous sans compter sa miséricorde et ne cesse de la répandre, en sorte que lui, qui est le créateur de toutes choses, devienne enfin « tout en tous » (*1 Co* 15, 28) en procurant à la fois sa gloire et notre bonheur. Il a plu à Dieu d'appeler les hommes à participer à sa vie, non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité (cf. *Jn* 11, 52).

3. La mission du Fils

Ce dessein universel de Dieu pour le salut du genre humain ne se réalise pas seulement d'une manière pour ainsi dire secrète dans l'âme des hommes, ou encore par des initiatives même religieuses, grâce auxquelles ils cherchent Dieu de bien des manières « pour l'atteindre si possible et le trouver ; aussi bien n'est-il pas loin de chacun de nous » (cf. *Ac* 17, 27) ; car ces initiatives ont besoin d'être éclairées et redressées, bien que, de par un dessein bienveillant de la Providence divine, on puisse parfois les considérer comme une orientation vers le vrai Dieu ou une préparation à l'Évangile [4]. Pour affermir la paix, autrement dit la communion avec lui, et pour établir la fraternité entre les hommes, – les hommes qui sont pécheurs – il décida de s'engager dans l'histoire humaine d'une façon nouvelle et définitive, en envoyant son Fils dans notre chair, afin d'arracher par lui les hommes à l'empire des ténèbres et de Satan (cf. *Col* 1, 13 ; Ac 10, 38), et de se réconcilier en lui le monde (cf. *2 Co* 5, 19). Son Fils, par qui aussi il a fait les siècles [5], il l'a établi héritier de toutes choses, afin de tout restaurer en lui (cf. *Ep* 1, 10).

Car le Christ Jésus a été envoyé dans le monde comme le véritable médiateur entre Dieu et les hommes. Puisqu'il est Dieu, « toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement » (*Col* 2, 9) ; dans sa nature humaine, il est le nouvel

Adam, il est constitué Tête de l'humanité renouvelée, il est rempli de grâce et de vérité (*Jn* 1, 14). Aussi par les voies d'une incarnation véritable, le Fils de Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine ; il s'est fait pauvre alors qu'il était riche afin de nous enrichir par sa pauvreté (*2 Co* 8, 9). Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir lui-même et donner sa vie en rançon pour beaucoup, c'est-à-dire pour tous (cf. *Mc* 10, 45). Les saints Pères proclament sans cesse que n'est pas guéri ce qui n'a pas été assumé par le Christ [6]. Mais il a assumé la nature humaine dans toute sa réalité, telle qu'on la trouve chez nous, malheureux et pauvres, mais elle est chez lui sans péché (cf. *He* 4, 15 ; 9, 28). Parlant de lui-même, le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (cf. *Jn* 10, 36), a dit ces paroles : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction ; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue » (*Lc* 4, 18) ; et encore : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (*Lc* 19, 10).

Ce qui a été une fois proclamé par le Seigneur ou accompli en lui pour le salut du genre humain doit être proclamé et répandu jusqu'aux extrémités de la terre (*Ac* 1, 8), en commençant par Jérusalem (cf. *Lc* 24, 47), de sorte que ce qui a été accompli une fois pour toutes en vue du salut de tous, produise ses effets chez tous au cours des âges.

4. La mission du Saint-Esprit

Mais pour obtenir pleinement le résultat, le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint Esprit, qui accomplirait son œuvre de salut à l'intérieur des âmes et pousserait l'Église à s'étendre. Sans l'ombre d'un doute le Saint-Esprit était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ [7]. Pourtant, le jour de la Pentecôte, il descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais (cf. *Jn* 14, 16) ; l'Église se manifesta publiquement devant la multitude, la diffusion de l'Évangile parmi les nations commença avec la prédication ; enfin fut préfigurée l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Église de la Nouvelle Alliance, qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel [8]. Car c'est à la Pentecôte que commencèrent « les Actes des Apôtres », tout comme c'est lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu, et lorsque le même Esprit Saint descendit sur le Christ pendant sa prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère [9]. Le Christ Jésus lui-même, avant de donner librement sa vie pour le monde, a de telle sorte organisé le ministère apostolique et promis d'envoyer le Saint-Esprit, que ce ministère et cette mission sont tous deux associés pour mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut [10]. À travers toutes les époques, c'est le Saint-Esprit qui « unifie l'Église tout entière dans la communion et le ministère, qui la munit des divers dons hiérarchiques et charismatiques [11] », vivifiant à la façon d'une âme [12] les institutions ecclésiastiques et insufflant dans le cœur des fidèles le même esprit missionnaire, qui avait poussé le Christ lui-même. Parfois même il devance visiblement l'action apostolique [13], tout comme il ne cesse de l'accompagner et de la diriger de diverses manières [14].

5. L'Église envoyée par le Christ

Dès le début de son ministère, le Seigneur Jésus « appela à lui ceux qu'il voulut, et en institua douze pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher » (*Mc* 3, 13 ; cf. *Mt* 10, 1-42). Les Apôtres furent ainsi les germes du Nouvel Israël et en même temps l'origine de la hiérarchie sacrée. Puis, une fois qu'il eut par sa mort et sa résurrection accompli en lui-même les mystères de notre salut et de la rénovation de toutes choses, le Seigneur, qui avait reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre (cf. *Mt* 28, 18), fonda son Église comme sacrement du salut, avant d'être enlevé au ciel (cf. *Ac* 1, 11) ; tout comme il avait été lui-même envoyé par le Père (cf. *Jn* 20, 21), il envoya ses Apôtres dans le monde entier en leur donnant cet ordre : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (*Mt*28, 19 s.) ; « Allez par le monde entier proclamer la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné » (*Mc* 16, 15 s.). C'est de là que découle pour l'Église le devoir de propager la foi et le salut apportés par le Christ, d'une part en vertu du mandat exprès qu'a hérité des Apôtres l'ordre des évêques, assisté par les prêtres en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église, et d'autre part en vertu de l'influx vital que le Christ communique à ses membres : le Christ « dont le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion, par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même dans la charité » (*Ep* 4, 16). La mission de l'Église s'accomplit donc par l'opération au moyen de laquelle, obéissant à l'ordre du Christ et mue par la grâce de l'Esprit Saint et la charité, elle devient effectivement présente à tous les hommes et à tous les peuples, pour les amener par l'exemple de sa vie, par la prédication, par les sacrements et les autres moyens de grâce, à la foi, à la liberté, à la paix du Christ, de telle sorte qu'elle leur soit ouverte comme la voie libre et sûre pour participer pleinement au mystère du Christ.

Cette mission continue et déploie au cours de l'histoire la mission du Christ lui-même, qui fut envoyé pour annoncer aux pauvres la bonne nouvelle ; c'est donc par la même voie qu'a suivie le Christ lui-même que, sous la poussée de l'Esprit du Christ, l'Église doit marcher, c'est-à-dire par la voie de la pauvreté, de l'obéissance, du service et de l'immolation de soi jusqu'à la mort, dont il est sorti victorieux par sa résurrection. Car c'est ainsi dans l'espérance qu'ont marché tous les

apôtres, qui ont achevé par leurs multiples tribulations et souffrances ce qui manque à la passion du Christ au profit de son Corps, l'Église (cf. *Col* 1, 24) ; souvent aussi le sang des chrétiens fut une semence [15].

6. L'activité missionnaire

Cette tâche, c'est par l'ordre des évêques, à la tête duquel se trouve le successeur de Pierre, qu'elle doit être accomplie, avec la prière et la collaboration de toute l'Église ; elle est unique et la même, partout, en toute situation, bien qu'elle ne soit pas menée de la même manière du fait des circonstances. Par conséquent, les différences qu'il faut reconnaître dans cette activité de l'Église ne découlent pas de la nature intime de la mission mais des conditions dans lesquelles elle est accomplie. Ces conditions dépendent soit de l'Église, soit même des peuples, des groupes humains ou des hommes à qui s'adresse la mission. Car l'Église, bien que de soi elle possède la totalité ou la plénitude des moyens de salut, n'agit pas ni ne peut agir toujours et immédiatement selon tous ses moyens ; elle connaît des commencements et des degrés dans l'action par laquelle elle s'efforce de conduire à sa réalisation le dessein de Dieu ; bien plus, elle est parfois contrainte, après des débuts heureux, de déplorer de nouveau un recul, ou tout au moins de demeurer dans un état d'incomplétude et d'insuffisance. En ce qui concerne les hommes, les groupes humains et les peuples, elle ne les atteint et ne les pénètre que progressivement, et les assume ainsi dans la plénitude catholique. Les actes propres, les moyens adaptés doivent s'accorder avec chaque condition ou état.

Les initiatives particulières par lesquelles les prédicateurs de l'Évangile envoyés par l'Église et allant dans le monde entier s'acquittent de la tâche d'annoncer l'Évangile et d'implanter l'Église parmi les peuples ou les groupes humains qui ne croient pas encore au Christ, sont communément appelées « missions » ; elles s'accomplissent par l'activité missionnaire et sont menées d'ordinaire dans des territoires déterminés reconnus par le Saint-Siège. La fin propre de cette activité missionnaire est l'évangélisation et la plantation de l'Église dans les peuples ou les groupes humains dans lesquels elle n'a pas encore été enracinée [16]. Il faut que, nées de la Parole de Dieu, des Églises autochtones particulières, suffisamment établies, croissent partout dans le monde, jouissent de leurs ressources propres et d'une certaine maturité ; il faut que, pourvues de leur hiérarchie propre unie à un peuple fidèle et des moyens accordés à leur génie, nécessaires pour mener une vie pleinement chrétienne, elles contribuent au bien de toute l'Église. Mais le moyen principal de cette implantation, est la proclamation de l'Évangile de Jésus Christ ; c'est pour annoncer l'Évangile que le Seigneur a envoyé ses disciples dans le monde entier, afin que les hommes, ayant acquis une nouvelle naissance par la Parole de Dieu (cf. *1 P* 1, 23), soient agrégés par le baptême à l'Église qui, en tant que Corps du Verbe incarné, est nourrie et vit de la Parole de Dieu et du pain eucharistique (cf. *Ac* 2, 42).

Pour cette activité missionnaire de l'Église, diverses situations se présentent parfois mêlées les unes aux autres : situation d'abord de début ou de plantation, puis de nouveauté ou de jeunesse. Quand tout cela est accompli, l'action missionnaire de l'Église ne cesse pas pour autant : le devoir incombe aux Églises particulières déjà formées de la continuer et de prêcher l'Évangile à tous ceux qui sont encore au-dehors.

En outre, il n'est pas rare que les groupes humains au sein desquels l'Église existe, ne soient complètement transformés pour des raisons diverses ; des situations nouvelles peuvent en résulter. L'Église doit alors examiner si ces situations exigent de nouveau une activité missionnaire. De plus les circonstances sont parfois telles que manque pour un temps la possibilité de proposer directement et immédiatement le message évangélique ; c'est alors que les missionnaires peuvent et doivent donner avec patience et prudence, avec une grande confiance en même temps, au moins le témoignage de la charité et de la bienfaisance du Christ, préparer ainsi les voies au Seigneur et le rendre présent d'une certaine manière.

Ainsi il est clair que l'activité missionnaire découle profondément de la nature même de l'Église ; elle en propage la foi qui sauve, elle en réalise l'unité catholique en la répandant, elle reçoit sa force de son apostolicité, elle met en œuvre le sens collégial de sa hiérarchie, elle en atteste, répand et développe la sainteté. Ainsi l'activité missionnaire parmi les nations diffère tant de l'activité pastorale à déployer à l'égard des fidèles que des initiatives à prendre pour rétablir l'unité des chrétiens. Cependant ces deux domaines sont très étroitement liés à l'activité missionnaire de l'Église [17] : la division des chrétiens, en effet, nuit [18] à la cause très sacrée de l'annonce de l'Évangile à toute créature, et pour beaucoup elle ferme l'accès à la foi. Ainsi de par la nécessité de la mission, tous les baptisés sont appelés à s'assembler en un seul troupeau, afin de pouvoir ainsi de façon unanime rendre témoignage du Christ leur Seigneur devant les nations. S'ils sont encore incapables de donner le témoignage d'une foi unique, il faut au moins qu'ils soient animés par une estime et une charité réciproques.

7. Raison et nécessité de l'activité missionnaire

La raison de cette activité missionnaire découle de la volonté de Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, qui s'est livré en rançon pour tous » (*1 Tm* 2, 4-5) ; « et il n'existe de salut en aucun autre » (*Ac* 4, 12). Il faut donc que tous se convertissent au Christ, connu par la prédication de l'Église, et qu'ils soient eux aussi incorporés par

le baptême à l'Église, qui est son Corps. Car le Christ lui-même, « en enseignant en termes formels la nécessité de la foi et du baptême (cf. *Mc* 16, 16 ; *Jn* 3, 5), a du même coup confirmé la nécessité de l'Église dans laquelle les hommes entrent par le baptême comme par une porte. C'est pourquoi les hommes ne peuvent être sauvés qui, n'ignorant pas que l'Église a été fondée comme nécessaire par Dieu par l'intermédiaire de Jésus Christ, n'auront cependant pas voulu y entrer ou y persévérer [19] ». Bien que Dieu puisse par des voies connues de lui amener à la foi sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (*He* 11, 6) des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, la nécessité incombe cependant à l'Église (cf. *1 Co* 9, 16) – et en même temps elle en a le droit sacré – d'évangéliser, et par conséquent son activité missionnaire garde, aujourd'hui comme toujours, toute sa force et sa nécessité.

C'est par elle que le Corps mystique du Christ rassemble et ordonne sans cesse ses forces en vue de son propre accroissement (cf. *Ep*4, 11-16). C'est pour mener à bien cette activité que les membres de l'Église sont poussés par la charité, qui les fait aimer Dieu, et les fait désirer partager avec tous les hommes les biens spirituels de la vie future comme ceux de la vie présente.

Par cette activité missionnaire enfin, Dieu est pleinement glorifié, du moment que les hommes accueillent consciemment et pleinement son œuvre salutaire qu'il a réalisée dans le Christ. C'est ainsi que par elle se réalise le dessein de Dieu, que le Christ a servi par obéissance et par amour pour la gloire du Père qui l'a envoyé [20] : que le genre humain tout entier constitue un seul Peuple de Dieu, se rassemble dans le corps unique du Christ, soit construit en un seul temple du Saint-Esprit ; ce qui, en exprimant la concorde fraternelle, répond au désir intime de tous les hommes. C'est ainsi qu'enfin s'accomplit vraiment le dessein du Créateur formant l'homme à son image et à sa ressemblance, quand tous ceux qui participent à la nature humaine, une fois qu'ils auront été régénérés dans le Christ par le Saint-Esprit, refléteront ensemble la gloire de Dieu (cf. *2 Co* 3, 18) et pourront dire : « Notre Père [21] ».

8. L'activité missionnaire dans la vie et l'histoire humaine

L'activité missionnaire possède un lien intime avec la nature humaine elle-même et ses aspirations. Car en manifestant le Christ, l'Église révèle aux hommes par le fait même la vérité authentique de leur condition et de leur vocation intégrale, le Christ étant le principe et le modèle de cette humanité rénovée, pénétrée d'amour fraternel, de sincérité, d'esprit pacifique, à laquelle tous aspirent. Le Christ, et l'Église qui rend témoignage à son sujet par la prédication évangélique, transcendent tout particularisme de race ou de nation, et par conséquent ils ne peuvent jamais être considérés, ni lui ni elle, comme étrangers nulle part ni à l'égard de qui que ce soit [22]. Le Christ lui-même est la vérité et la voie dont la prédication évangélique ouvre l'accès à tous, en portant aux oreilles de tous ces paroles du même Christ : « Faites pénitence et croyez à l'évangile » (*Mc* 1, 15). Puisque celui qui ne croit pas est déjà jugé (cf. *Jn* 3, 18), les paroles du Christ sont des paroles à la fois de jugement et de grâce, de mort et de vie. Car c'est seulement en faisant mourir ce qui est vieux que nous pouvons parvenir à la nouveauté de vie : cela vaut d'abord des personnes ; mais cela vaut aussi des divers biens de ce monde, qui sont marqués en même temps par le péché de l'homme et la bénédiction de Dieu : « Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (*Rm* 3, 23). Personne n'est délivré du péché ni élevé au-dessus de lui-même par lui-même et ou par ses propres efforts, personne n'est entièrement libéré de sa faiblesse ni de sa solitude ni de son esclavage [23], mais tous ont besoin du Christ le modèle, le maître, le libérateur, le sauveur, celui qui donne la vie. En toute vérité, dans l'histoire humaine, même au point de vue temporel, l'Évangile a été un ferment de liberté et de progrès, et il se présente toujours comme un ferment de fraternité, d'unité et de paix. Ce n'est donc pas sans raison que le Christ est honoré par les fidèles comme « l'attente des nations et leur Sauveur [24].

9. Caractère eschatologique de l'activité missionnaire

Aussi le temps de l'activité missionnaire se situe-t-il entre le premier avènement du Seigneur et le second, lors duquel, des quatre vents, telle une moisson, l'Église sera rassemblée dans le Royaume de Dieu [25]. Car avant la venue du Seigneur, il faut que l'Évangile soit proclamé parmi toutes les nations (cf. *Mc* 13, 10).

L'activité missionnaire n'est rien d'autre et rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, par la mission, l'histoire du salut. Par la parole de la prédication et par la célébration des sacrements, dont la sainte Eucharistie est le centre et le sommet, elle rend présent le Christ, auteur du salut. Tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme par une secrète présence de Dieu, elle le libère des influences mauvaises et le rend au Christ son auteur, qui détruit l'empire du diable et arrête la malice infiniment diverse du crime. Aussi tout ce qu'on découvre de bon semé dans le cœur et l'esprit des hommes ou dans les rites particuliers et les cultures particulières des peuples, non seulement ne périt pas, mais est purifié, élevé et porté à son achèvement pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme [26]. Ainsi l'activité missionnaire tend à la plénitude eschatologique [27]: c'est par elle en effet que jusqu'à la mesure et à l'époque que le Père a fixées dans sa puissance (cf. *Ac* 1, 7), se développe le Peuple de Dieu, auquel s'adresse la parole prophétique : « Élargis l'espace de la tente, déploie les tentures sans contrainte » (*Is* 54, 2) [28]; c'est par elle que s'accroît le Corps mystique jusqu'à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ (cf. *Ep* 4, 13), et que le

temple spirituel où Dieu est adoré en esprit et en vérité (cf. *Jn* 4, 23), grandit et s'édifie sur le fondement des Apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même la pierre d'angle (*Ep* 2, 20).

CHAPITRE II :
L'œuvre missionnaire elle-même

10. Introduction

L'Église, envoyée par le Christ pour manifester et communiquer la charité de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations, a conscience qu'elle a à faire une œuvre missionnaire énorme. Car deux milliards d'hommes, dont le nombre s'accroît de jour en jour, qui sont rassemblés en des groupements importants et déterminés par les liens stables de la vie culturelle, par les antiques traditions religieuses, par les liaisons solides des relations sociales, n'ont pas encore entendu le message évangélique ou l'ont à peine entendu ; les uns suivent l'une des grandes religions, les autres demeurent étrangers à la connaissance de Dieu lui-même, d'autres nient expressément son existence, parfois même la combattent. L'Église, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu.

Article 1 : Le témoignage chrétien

11. Le témoignage de la vie et le dialogue

Il faut que l'Église soit présente dans ces groupes humains par ses enfants, qui y vivent ou sont envoyés vers eux. Car tous les fidèles, partout où ils vivent, sont tenus de manifester, par l'exemple de leur vie et le témoignage de leur parole, l'homme nouveau qu'ils ont revêtu par le baptême et la force du Saint-Esprit qui les a fortifiés par la confirmation, afin que les autres, considérant leurs bonnes œuvres, glorifient le Père (cf. *Mt* 5, 16) et perçoivent plus pleinement le sens authentique de la vie humaine et le lien universel de communion entre les hommes.

Pour qu'ils puissent donner avec fruit ce témoignage au Christ, ils doivent se joindre à ces hommes dans l'estime et la charité, se reconnaître comme des membres du groupe humain dans lequel ils vivent, avoir part à la vie culturelle et sociale au moyen des diverses relations et des diverses affaires humaines ; ils doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses, découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées ; ils doivent en même temps être attentifs à la transformation profonde qui s'opère parmi les nations, et travailler à ce que les hommes de notre temps, trop appliqués à la science et à la technique du monde moderne, ne soient pas détournés des choses divines ; bien au contraire, à ce qu'ils soient éveillés à un désir plus ardent de la vérité et de la charité révélées par Dieu. Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine ; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient, quelles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations ; ils doivent en même temps s'efforcer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous la Seigneurie du Dieu Sauveur.

12. Présence de la charité

La présence des chrétiens dans les groupes humains doit être animée de cette charité dont nous a aimés Dieu, qui veut que nous aussi nous nous aimions mutuellement de la même charité (cf. *1 Jn* 4, 11). La charité chrétienne s'étend véritablement à tous les hommes, sans aucune distinction de race, de condition sociale ou de religion ; elle n'attend aucun profit ni aucune reconnaissance. Dieu nous a aimés d'un amour gratuit ; de même, que les fidèles soient préoccupés dans leur charité de l'homme lui-même, en l'aimant du même mouvement dont Dieu nous a cherchés. Le Christ parcourait toutes les villes et bourgades en guérissant toutes les maladies et infirmités, en signe de l'avènement du Règne de Dieu (cf. *Mt* 9, 35 s. ; *Ac* 10, 38) ; de même l'Église est par ses fils en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient ; elle l'est surtout avec les pauvres et ceux qui souffrent et de tout son cœur elle se dépense pour eux (cf. *2 Co* 12, 15). Elle participe à leurs joies et à leurs souffrances, elle connaît les aspirations et les problèmes de leur vie, elle souffre avec eux dans les angoisses de la mort. À ceux qui cherchent la paix, elle désire répondre dans un dialogue fraternel, en leur apportant la paix et la lumière qui viennent de l'Évangile.

Les chrétiens doivent donc travailler, en collaboration avec tous les autres, à organiser de manière droite les affaires économiques et sociales. Ils doivent se dévouer avec un soin spécial à l'éducation des enfants et des jeunes au moyen des écoles de toute sorte, qu'il faut considérer non seulement comme un moyen privilégié pour former et faire progresser la jeunesse chrétienne, mais en même temps comme un service de très haute valeur pour les hommes, surtout pour les nations en voie de développement, pour promouvoir la dignité humaine et préparer des conditions plus humaines. Ils

doivent en outre prendre leur part dans les efforts de ces peuples qui, en faisant la guerre à la faim, à l'ignorance et aux maladies, s'appliquent à améliorer les conditions de la vie et à affermir la paix dans le monde. Dans cette activité, les fidèles doivent souhaiter ardemment apporter, de façon prudente, leur contribution aux initiatives lancées par les institutions privées et publiques, par les gouvernements, par les organismes internationaux, par les diverses communautés chrétiennes et par les religions non chrétiennes.

Mais l'Église ne veut en aucune manière s'ingérer dans le gouvernement de la cité terrestre. Elle ne revendique pour elle-même d'autre titre que celui d'être au service des hommes, Dieu aidant, par sa charité et son dévouement fidèle (cf. *Mt* 20, 26 ; 23, 11) [29].

Dans leur vie et leur activité, les disciples du Christ, étroitement unis aux hommes, espèrent leur présenter le vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où ils ne peuvent annoncer pleinement le Christ. Car ils ne recherchent pas le progrès et la prospérité purement matériels des hommes ; mais ils entendent promouvoir leur dignité et leur union fraternelle, en enseignant les vérités religieuses et morales que le Christ a éclairées de sa lumière ; et ainsi, ils ouvrent pas à pas un chemin plus parfait vers Dieu. C'est ainsi que les hommes sont aidés dans l'obtention de leur salut par la charité envers Dieu et le prochain ; c'est ainsi que commence à luire le mystère du Christ, en qui est apparu l'homme nouveau, créé selon Dieu (cf. *Ep* 4, 24), en qui la charité de Dieu se révèle.

Article 2 : La prédication de l'Évangile et le rassemblement du Peuple de Dieu

13. Évangélisation et conversion

Partout où Dieu ouvre un champ libre à la prédication pour proclamer le mystère du Christ (cf. *Col* 4, 3), on doit annoncer (cf. *1 Co* 9, 16 ; *Rm* 10, 14) à tous les hommes (cf. *Mc* 16, 15) avec assurance et persévérance (cf. *Ac* 4, 13.29.31 ; *Ac* 9, 27-28 ; *Ac* 13, 46 ; *Ac* 14, 3 ; *Ac* 19, 8 ; *Ac* 26, 26 ; *Ac* 28, 31 ; *1 Th* 2, 2 ; *2 Co* 3, 12 ; *2 Co* 7, 4 ; *Phm* 1, 20 ; *Ep* 3, 12 ; *Ep* 6, 19-20) le Dieu vivant, et celui qu'il a envoyé pour le salut de tous, Jésus Christ (cf. *1 Th* 1, 9-10 ; *1 Co* 1, 18-21 ; *Ga* 3, 13-14 ; *Ac* 14, 15-17 ; *Ac* 17, 22-31), pour que les non-chrétiens, le Saint-Esprit ouvrant leur cœur (cf. *Ac* 16, 14), croient, se convertissent librement au Seigneur et s'attachent loyalement à lui qui, étant « la voie, la vérité et la vie » (*Jn* 14, 6), comble toutes leurs attentes spirituelles, bien plus, les dépasse de façon infinie.

Bien sûr, cette conversion est à comprendre comme une conversion initiale ; elle est suffisante cependant pour que l'homme se rende compte que, détourné du péché, il est introduit dans le mystère de l'amour de Dieu, qui l'appelle à nouer des rapports personnels avec lui dans le Christ. En effet, sous l'action de la grâce de Dieu, le nouveau converti entreprend un itinéraire spirituel par lequel, communiant déjà par la foi au mystère de la mort et de la résurrection, il passe du vieil homme au nouvel homme qui a sa perfection dans le Christ (cf. *Col* 3, 5-10 ; *Ep* 4, 20-24). Ce passage, qui entraîne avec lui un changement progressif de la mentalité et des mœurs, doit devenir manifeste avec ses conséquences sociales et se développer peu à peu pendant le temps du catéchuménat. Comme le Seigneur en qui il croit est un signe de contradiction (cf. *Lc* 2, 34 ; *Mt* 10, 34-39), il n'est pas rare que le converti fasse l'expérience de ruptures et de séparations, mais aussi connaisse les joies que Dieu donne sans les mesurer (cf. *1 Th* 1, 6).

L'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi, ou de l'y amener ou attirer par des pratiques indiscrètes, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de la foi par des vexations injustes [30].

Selon la très antique coutume de l'Église, on doit examiner avec soin les motifs de la conversion et, s'il est nécessaire, les purifier.

14. Catéchuménat et initiation chrétienne

Ceux qui ont reçu de Dieu, par l'intermédiaire de l'Église, la foi au Christ [31], doivent être admis au catéchuménat par des cérémonies liturgiques. Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître. Les catéchumènes doivent donc être initiés, de façon appropriée, au mystère du salut et à la pratique des mœurs évangéliques, et introduits, par des rites sacrés, à célébrer à des époques successives [32], dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du Peuple de Dieu.

Ensuite, délivrés de la puissance des ténèbres (cf. *Col* 1, 13) [33], par les sacrements de l'initiation chrétienne, morts avec le Christ, ensevelis avec lui et ressuscités avec lui (cf. *Rm* 6, 4-11 ; *Col* 2, 12-13 ; *1 P* 3, 21-22 ; *Mc* 16, 16), ils reçoivent l'Esprit d'adoption filiale (cf. *1 Th* 3, 5-7 ; *Ac* 8, 14-17) et célèbrent avec tout le Peuple de Dieu le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur.

Il faut souhaiter que la liturgie du temps du Carême et du temps de Pâques soit restaurée de telle manière qu'elle prépare l'âme des catéchumènes à la célébration du mystère pascal, pendant les solennités duquel ils sont régénérés par le baptême dans le Christ.

Cette initiation chrétienne au cours du catéchuménat doit être l'œuvre non pas des seuls catéchistes ou des seuls prêtres, mais celle de toute la communauté des fidèles, spécialement celle des parrains, en sorte que dès le début les catéchumènes sentent qu'ils appartiennent au Peuple de Dieu. La vie de l'Église étant apostolique, les catéchumènes doivent de même apprendre à coopérer activement par le témoignage de leur vie et la profession de leur foi à l'évangélisation et à l'édification de l'Église.

Enfin le statut juridique des catéchumènes doit être fixé clairement dans le nouveau Code ; ils sont déjà unis à l'Église [34], ils sont déjà de la maison du Christ [35], et il n'est pas rare qu'ils mènent une vie de foi, d'espérance et de charité.

Article 3 : La formation de la communauté chrétienne

15. Formation de la communauté chrétienne

Quand l'Esprit Saint, qui appelle tous les hommes au Christ par les semences du Verbe et la prédication de l'Évangile, et suscite dans les cœurs l'obéissance de la foi, engendre à une nouvelle vie dans le sein de la fontaine baptismale ceux qui croient au Christ, il les rassemble en un seul Peuple de Dieu qui est « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis » (*1 P* 2, 9) [36].

Les missionnaires donc, collaborateurs de Dieu (cf. *1 Co* 3, 9), doivent faire naître des assemblées de fidèles qui, menant une vie digne de l'appel qu'elles ont reçu (cf. *Ep* 4, 1), soient telles qu'elles puissent exercer les fonctions à elles confiées par Dieu : sacerdotale, prophétique, royale. C'est de cette manière qu'une communauté chrétienne devient signe de la présence de Dieu dans le monde : par le sacrifice eucharistique, en effet, elle passe au Père avec le Christ [37]; nourrie [38] avec soin de la Parole de Dieu, elle présente le témoignage du Christ [39]; elle marche enfin dans la charité et est enflammée d'esprit apostolique [40].

Une communauté chrétienne doit dès le début être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins. Ce rassemblement de fidèles, doté des richesses culturelles de sa propre nation, doit être profondément enraciné dans le peuple : les familles doivent s'y épanouir, pénétrées de l'esprit évangélique [41] et y être aidées par des écoles valables ; on doit y organiser des associations et des groupes grâce auxquels l'apostolat des laïcs pourra pénétrer de l'esprit évangélique toute la société. La charité enfin doit y briller de tout son éclat entre les catholiques de rites différents [42].

L'esprit œcuménique doit aussi être nourri parmi les néophytes, qui doivent reconnaître honnêtement que des frères qui croient au Christ sont des disciples du Christ, régénérés par le baptême, ayant part à de nombreux biens du Peuple de Dieu. Autant que le permettent les situations religieuses, une action œcuménique doit être menée de telle sorte que, étant bannie toute apparence d'indifférentisme, de confusionnisme ou d'odieuse rivalité, les catholiques collaborent avec les frères séparés, selon les dispositions du décret sur l'œcuménisme, dans une commune profession de foi en Dieu et en Jésus Christ devant les nations, dans la mesure du possible, et dans la coopération en matière sociale et technique, culturelle et religieuse ; qu'ils collaborent surtout à la cause du Christ leur Seigneur commun : que son Nom les unisse! Cette collaboration doit être établie non seulement entre les personnes privées, mais aussi, au jugement de l'Ordinaire du lieu, entre les Églises ou communautés ecclésiales, et entre leurs œuvres.

Les chrétiens, venus de tous les peuples et rassemblés dans l'Église « ne se distinguent des autres hommes ni par le gouvernement, ni par la langue, ni par les institutions de la vie de la cité [43] » ; aussi doivent-ils vivre pour Dieu et le Christ selon les usages de leur pays, pour cultiver vraiment et efficacement en bons citoyens l'amour de la patrie, en évitant cependant de manière absolue le mépris à l'égard des races étrangères, le nationalisme exacerbé, et en promouvant l'amour universel des hommes.

Dans l'obtention de ces résultats, ont une très grande importance et sont dignes d'un intérêt particulier les laïcs, c'est-à-dire les fidèles qui, incorporés au Christ par le baptême, vivent dans le monde. C'est leur rôle propre, quand ils sont pénétrés de l'Esprit du Christ, d'animer de l'intérieur, à la façon d'un ferment, les réalités temporelles, et de les disposer pour qu'elles soient toujours selon le Christ [44].

Il ne suffit point cependant que le peuple chrétien soit présent et établi dans un pays ; il ne suffit point non plus qu'il exerce l'apostolat de l'exemple ; il est établi, il est présent dans ce but : annoncer le Christ aux concitoyens non chrétiens par la parole et par l'action, et les aider à accueillir pleinement le Christ.

En outre, pour la plantation de l'Église et le développement de la communauté chrétienne, sont nécessaires des ministères divers, qui, suscités par l'appel divin du sein même de l'assemblée des fidèles, doivent être encouragés et soutenus par tous avec un soin empressé : parmi eux, il y a les fonctions des prêtres, des diacres et des catéchistes, et l'action catholique. De même les religieux et les religieuses remplissent, par leur prière, ou par leur dévouement actif, une tâche indispensable pour enraciner dans les cœurs le règne du Christ, l'y fortifier et l'étendre plus au loin.

16. Établissement du clergé local

Avec une immense joie, l'Église rend grâces pour le don inappréciable de la vocation sacerdotale que Dieu a accordé à un si grand nombre de jeunes parmi les peuples récemment convertis au Christ. L'Église, en effet, enfonce des racines plus vigoureuses en chaque groupe humain, quand les diverses communautés de fidèles possèdent, tirés de leurs membres, leurs propres ministres du salut, dans l'ordre des évêques, des prêtres et des diacres, qui sont au service de leurs frères, en sorte que les jeunes Églises acquièrent peu à peu une structure diocésaine avec un clergé propre.

Ce qui a été décidé par le Concile à propos de la vocation et de la formation sacerdotales, doit être observé consciencieusement dès que l'Église commence à s'implanter, et aussi dans les jeunes Églises. Il faut faire très grand cas de ce qui est dit de la formation spirituelle à joindre étroitement à la formation doctrinale et pastorale, de la vie à mener en conformité avec l'Évangile sans considération de l'avantage personnel ou de l'intérêt familial, du sens intime du mystère de l'Église à développer. Ils apprendront ainsi de façon merveilleuse à se consacrer tout entiers au service du Corps du Christ et à l'œuvre de l'Évangile, à s'attacher à leur propre évêque comme de fidèles collaborateurs, et à apporter un concours loyal à leurs confrères [45].

Pour arriver à cette fin générale, toute la formation des élèves doit être organisée à la lumière du mystère du salut comme il est exposé dans les Écritures ; qu'ils découvrent et vivent ce mystère du Christ et du salut des hommes présent dans la liturgie [46].

Ces exigences communes de la formation sacerdotale, même pastorale et pratique, selon les dispositions du Concile [47], doivent se combiner avec le zèle à prendre en considération le mode particulier de penser et d'agir de son propre peuple. Les esprits des élèves doivent donc être ouverts et rendus pénétrants pour bien connaître et pouvoir juger la culture de leur pays ; dans les disciplines philosophiques et théologiques, ils doivent saisir les raisons qui créent un désaccord entre les traditions et la religion nationales, et la religion chrétienne [48]. De même, la formation sacerdotale doit tenir compte des nécessités pastorales de la région ; les élèves doivent apprendre l'histoire, le but et la méthode de l'action missionnaire de l'Église, et les conditions particulières d'ordre social, économique, culturel de leur propre peuple. Ils doivent être éduqués dans un esprit d'œcuménisme et préparés comme il convient au dialogue fraternel avec les non-chrétiens [49].

Tout cela demande que les études conduisant au sacerdoce soient menées, autant que faire se peut, en pratiquant les coutumes et en partageant le mode de vie de leur propre peuple [50] . Qu'on veille enfin à donner une formation à une administration ecclésiastique bien organisée, et même une formation économique. On devra aussi choisir des prêtres capables qui, après une pratique pastorale d'une certaine durée, pourront mener à bon terme des études supérieures dans des universités même étrangères, surtout à Rome, et dans d'autres instituts scientifiques, en sorte que les jeunes Églises aient à leur disposition des prêtres venant du clergé local, dotés d'une science et d'une expérience convenables, pour remplir les fonctions ecclésiastiques plus ardues.

Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat devra être rétabli comme état de vie permanent, selon les dispositions de la Constitution sur l'Église [51]. Il est utile en effet que les hommes qui accomplissent un ministère vraiment diaconal, ou en prêchant la Parole de Dieu, ou en gouvernant au nom du curé et de l'évêque les communautés chrétiennes éloignées, ou en exerçant la charité dans les œuvres sociales ou caritatives, soient fortifiés par l'imposition des mains transmise depuis les Apôtres et plus étroitement unis à l'autel, pour qu'ils s'acquittent de leur ministère plus efficacement, au moyen de la grâce sacramentelle du diaconat.

17. Formation des catéchistes

De même elle est digne d'éloge cette armée, qui a si magnifiquement mérité de l'œuvre des missions auprès des nations, l'armée des catéchistes hommes et femmes qui, pénétrés d'esprit apostolique, apportent par leurs labeurs considérables une aide singulière et absolument nécessaire à l'expansion de la foi et de l'Église.

De nos jours, du fait du petit nombre de clercs pour évangéliser de si grandes multitudes et accomplir le ministère pastoral, la fonction des catéchistes a une très grande importance. Leur formation doit donc être améliorée et adaptée au progrès culturel de façon à ce qu'ils puissent remplir le plus parfaitement possible leur fonction en collaborateurs efficaces de l'ordre sacerdotal, – fonction qui se complique de charges nouvelles et plus amples.

Il faut donc multiplier les écoles diocésaines et régionales dans lesquelles les futurs catéchistes étudieront avec soin la doctrine catholique, surtout en matière biblique et liturgique, et aussi la méthode catéchétique et la pratique pastorale, se formeront aux mœurs des chrétiens [52], s'appliquant sans arrêt à cultiver la piété et la sainteté de vie. De plus on devra établir des sessions ou des cours qui permettront aux catéchistes de se renouveler, à périodes fixes, dans les disciplines et les techniques utiles à leur ministère, de nourrir et de fortifier leur vie spirituelle. En outre, à ceux qui se dévouent entièrement à cette besogne, on devra procurer par une juste rémunération un état de vie décent et la sécurité sociale [53].

On souhaite qu'il soit pourvu d'une manière convenable à la formation et à l'entretien des catéchistes par des subsides spéciaux du S. Dicastère de la Propagation de la foi. Si cela apparaît nécessaire et indiqué, on fondera une œuvre pour les catéchistes.

De plus, les Églises apprécieront avec reconnaissance le labeur généreux des catéchistes auxiliaires, dont l'aide leur sera indispensable. Ils président les prières dans leurs communautés et enseignent la doctrine. Il faut donc se préoccuper comme il convient de leur formation doctrinale et spirituelle. En outre, il est souhaitable que, là où cela paraîtra opportun, la mission canonique soit confiée publiquement, au cours d'une action liturgique, aux catéchistes qui auront reçu une formation suffisante, afin qu'ils soient au service de la foi auprès du peuple avec une plus grande autorité.

18. Promouvoir la vie religieuse

Dès la période de la plantation de l'Église, on doit prendre soin d'introduire la vie religieuse : non seulement elle apporte une aide précieuse et absolument nécessaire à l'activité missionnaire, mais par la consécration plus intime faite à Dieu dans l'Église, elle manifeste aussi avec éclat et fait comprendre la nature intime de la vocation chrétienne [54].

Les instituts religieux qui travaillent à la plantation de l'Église, profondément imprégnés des richesses mystiques qui sont la gloire de la tradition religieuse de l'Église, doivent s'efforcer de les exprimer et de les transmettre selon le génie et le caractère de chaque peuple. Ils doivent examiner comment les traditions ascétiques et contemplatives, dont les germes ont été quelquefois répandus par Dieu dans les civilisations antiques avant la prédication de l'Évangile, peuvent être assumées dans la vie religieuse chrétienne.

Dans les jeunes Églises, les diverses formes de vie religieuse doivent être cultivées avec soin, afin de montrer les divers aspects de la mission du Christ et de la vie de l'Église, d'apporter un dévouement aux diverses œuvres pastorales et de préparer comme il le faut leurs membres à les accomplir. Cependant, que les évêques veillent dans leurs conférences à ce que des Congrégations poursuivant la même fin apostolique ne se multiplient pas au détriment de la vie religieuse et de l'apostolat.

Sont dignes d'une mention spéciale les diverses initiatives en vue de l'enracinement de la vie contemplative : certains instituts, gardant les éléments essentiels de l'institution monastique, travaillent à implanter la très riche tradition de leur ordre ; d'autres reviennent aux formes plus simples du monachisme antique ; tous cependant doivent chercher une authentique adaptation aux conditions locales. La vie contemplative, relevant du développement complet de la présence de l'Église, doit être instaurée partout dans les jeunes Églises.

CHAPITRE III :
Les Églises particulières

19. Le progrès des jeunes Églises

Quand l'assemblée des fidèles est déjà enracinée dans la vie sociale et a épousé jusqu'à un certain point la culture locale, qu'elle jouit d'une certaine stabilité et solidité, l'œuvre de plantation de l'Église dans ce groupe humain déterminé atteint dans une certaine mesure son terme ; ayant ses ressources propres, fussent-elles insuffisantes, en clergé local, en religieux et en laïcs, elle est enrichie de ces ministères et institutions qui sont nécessaires pour diriger et développer la vie du Peuple de Dieu sous la conduite de l'évêque.

Dans ces jeunes Églises, la vie du Peuple de Dieu doit acquérir sa maturité dans tous les domaines de la vie chrétienne, qui doit être renouvelée selon les dispositions de ce Concile ; les assemblées de fidèles deviennent de jour en jour plus consciemment des communautés de foi, de liturgie et de charité ; par leur activité civile et apostolique les laïcs travaillent à instaurer dans la cité un ordre de charité et de justice ; les moyens de communication sociale sont employés de manière opportune et prudente ; grâce à une vie vraiment chrétienne, les familles deviennent des séminaires d'apostolat des laïcs et de vocations sacerdotales et religieuses. La foi enfin est enseignée selon une catéchèse adaptée, elle est célébrée

dans une liturgie conforme au génie du peuple, et, par une législation canonique appropriée, elle passe dans les institutions honorables et dans les coutumes locales.

Les évêques, chacun avec son presbyterium, de plus en plus pénétrés du sens du Christ et de l'Église, doivent sentir et vivre avec l'Église universelle. Intime doit demeurer la communion des jeunes Églises avec l'Église tout entière ; elles doivent en joindre les éléments traditionnels à leur culture propre, pour accroître la vie du Corps mystique par des échanges mutuels [55]. On doit donc cultiver les éléments théologiques, psychologiques et humains qui peuvent contribuer à favoriser ce sens de la communion avec l'Église universelle.

Ces Églises, situées très souvent dans des contrées plus pauvres du globe, souffrent encore d'une pénurie, d'ordinaire très grave, de prêtres, et d'un manque de subsides matériels. Aussi ont-elles un très grand besoin que l'action missionnaire incessante de l'Église tout entière leur procure les secours qui servent tout d'abord au développement de l'Église locale et à la maturation de la vie chrétienne. Cette action missionnaire doit aussi apporter son aide à des Églises, fondées de longue date, qui se trouvent dans un certain état de régression et de faiblesse.

Cependant ces Églises doivent renouveler leur zèle pastoral commun et les œuvres adaptées qui permettent que les vocations pour le clergé diocésain et les instituts religieux s'accroissent en nombre, soient discernées avec plus de sûreté et cultivées avec un soin plus efficace [56], en sorte que peu à peu ces Églises puissent pourvoir à leurs propres besoins et apporter de l'aide aux autres.

20. L'activité missionnaire des Églises particulières

L'Église particulière étant tenue de représenter le plus parfaitement possible l'Église universelle, elle doit savoir nettement qu'elle a été envoyée aussi à ceux, qui ne croyant pas au Christ, demeurent avec elle sur le même territoire, afin d'être, par le témoignage de la vie de chacun des fidèles et de toute la communauté, un signe qui leur montre le Christ.

De plus, le ministère de la parole est indispensable pour que l'Évangile parvienne à tous. Il faut donc qu'avant tout l'évêque soit un prédicateur de la foi, qui amène au Christ de nouveaux disciples [57]. Pour s'acquitter comme il faut de cette noble tâche, il doit connaître à fond la situation de son troupeau, les opinions intimes sur Dieu de ses concitoyens, en tenant soigneusement compte des changements introduits par l'urbanisation, les migrations et l'indifférentisme religieux.

Dans les jeunes Églises, les prêtres locaux doivent entreprendre avec ardeur l'œuvre de l'évangélisation, organisant une action commune avec les missionnaires étrangers avec lesquels ils forment un seul presbyterium parfaitement uni sous l'autorité de l'évêque, non seulement pour paître les fidèles et célébrer le culte divin, mais aussi pour annoncer l'évangile à ceux qui sont au-dehors. Ils doivent se montrer prêts, et à l'occasion s'offrir d'un cœur ardent à l'évêque, pour entreprendre le travail missionnaire dans les régions éloignées et délaissées de leur propre diocèse ou en d'autres diocèses.

Du même zèle doivent brûler les religieux et les religieuses, et de même les laïcs à l'égard de leurs concitoyens, de ceux surtout qui sont plus pauvres.

Les conférences épiscopales doivent veiller à ce que, à des dates fixes, soient organisés des cours de renouvellement biblique, théologique, spirituel et pastoral dans l'intention suivante : que parmi les bouleversements et les changements, le clergé acquière une connaissance plus pleine de la science théologique et des méthodes pastorales.

Pour le reste, que soit observé consciencieusement ce que le Concile a décidé, spécialement dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres.

Pour que cette œuvre missionnaire d'une Église particulière puisse être menée à bien, il faut avoir des ministres capables, qu'on préparera à temps de la manière qui convient à la situation de chaque Église. Les hommes se réunissant de plus en plus en groupes, il convient tout à fait que les conférences épiscopales aient des échanges sur le dialogue à instaurer avec ces groupes. Si en certaines régions il se rencontre des groupes d'hommes qui sont détournés d'embrasser la foi catholique, du fait qu'ils ne peuvent s'adapter à la forme particulière que l'Église y a revêtue, il est souhaitable qu'on pourvoie de façon spéciale [58] à une telle situation, jusqu'à ce que tous les chrétiens puissent être rassemblés en une seule communauté. Les évêques doivent appeler dans leur diocèse ou recevoir volontiers les missionnaires dont le Siège apostolique pourrait disposer dans ce but, et favoriser efficacement leurs initiatives.

Pour que ce zèle missionnaire commence à fleurir chez les frères de la même patrie, il convient tout à fait que les jeunes Églises participent effectivement à la mission universelle de l'Église en envoyant elles aussi des missionnaires qui pourront annoncer l'Évangile par toute la terre, bien qu'elles souffrent d'une pénurie de clergé. La communion avec l'Église universelle sera d'une certaine manière consommée lorsque, elles aussi, participeront activement à l'action missionnaire auprès d'autres nations.

21. Promouvoir l'apostolat des laïcs

L'Église n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie. L'Évangile ne peut s'enraciner profondément dans les esprits, la vie, et le travail d'un peuple, sans la présence active des laïcs. Par conséquent, faut-il dès la fondation d'une Église, apporter une très grande attention à constituer un laïcat chrétien qui atteigne sa maturité.

Les fidèles laïcs, appartiennent à la fois au Peuple de Dieu et à la société civile ; ils appartiennent à leur peuple, ils y sont nés ; ils ont commencé à avoir part par l'éducation à ses trésors culturels, ils sont liés à sa vie par des liens sociaux de forme multiple ; ils sentent ses problèmes comme étant les leurs propres, et ils s'appliquent à les résoudre ; ils appartiennent aussi au Christ, parce qu'ils ont été régénérés dans l'Église par la foi et le baptême afin d'être au Christ (cf. *1 Co* 15, 23) par la nouveauté de leur vie et leur action, afin aussi que dans le Christ tout soit soumis à Dieu, et qu'enfin Dieu soit tout en tous (cf. *1 Co* 15, 28).

Leur principal devoir à eux, hommes et femmes, c'est le témoignage du Christ, qu'ils doivent rendre par leur vie et leurs paroles, dans leur famille, dans leur groupe social, dans leur milieu professionnel. Il faut donc qu'apparaisse en eux l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté véritable (cf. *Ep* 4, 24). Ils doivent exprimer cette nouveauté de vie dans le milieu social et culturel de leur patrie, selon les traditions nationales. Ils doivent connaître cette culture, la purifier, la conserver, la développer selon les situations récentes, enfin lui donner sa perfection dans le Christ, afin que la foi au Christ et la vie de l'Église ne soient plus étrangères à la société dans laquelle ils vivent, mais commencent à la pénétrer et à la transformer. Ils doivent être unis à leurs concitoyens par une charité sincère, afin que dans leur comportement apparaisse un nouveau lien d'unité et de solidarité universelle, puisées dans le mystère du Christ. Ils doivent aussi répandre la foi au Christ parmi ceux auxquels ils sont liés par la vie et la profession ; cette obligation s'impose d'autant plus que la plupart des hommes ne peuvent entendre l'Évangile et connaître le Christ que par les laïcs proches d'eux. Bien plus, là ou c'est possible, les laïcs doivent être prêts, en une collaboration plus immédiate avec la hiérarchie, à remplir une mission spéciale pour annoncer l'Évangile et communiquer la doctrine chrétienne, afin de rendre plus vigoureuse l'Église naissante.

Les ministres de l'Église doivent tenir en grande estime l'apostolat difficile des laïcs ; ils doivent former les laïcs pour que, comme membres du Christ, ils prennent conscience de leur responsabilité à l'égard de tous les hommes ; ils doivent les instruire profondément dans le mystère du Christ, les initier aux méthodes pratiques, être avec eux dans les difficultés, selon la pensée de la Constitution *Lumen gentium* et du Décret *Apostolicam actuositatem*.

Les fonctions et les responsabilités propres des pasteurs étant bien respectées, la jeune Église tout entière doit rendre un seul témoignage vivant et ferme au Christ, afin de devenir un signe éclatant du salut qui nous arrive dans le Christ.

22. Diversité dans l'unité

La semence, qu'est la Parole de Dieu, venant à germer dans une bonne terre arrosée de la rosée divine, y puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et édifiées sur le fondement des Apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. *Ps* 2, 8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne [59].

Pour réaliser ce dessein, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel, comme on dit, une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Écritures, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront des voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera écartée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture [60], les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiale, la primauté de la Chaire de Pierre, qui préside l'universelle assemblée de la charité [61], demeurant intacte.

Il faut donc souhaiter, – bien plus, il convient tout à fait –, que les conférences épiscopales, dans le cadre de chaque grand territoire socioculturel, s'unissent de telle manière qu'elles puissent, en plein accord et en mettant en commun leurs avis, poursuivre ce propos d'adaptation.

CHAPITRE IV :
Les missionnaires

23. La vocation missionnaire

Bien qu'à tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de répandre la foi [62], le Christ Seigneur appelle toujours parmi ses disciples ceux qu'il veut pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer prêcher aux nations (cf. *Mc* 3, 13 s.). Aussi par l'Esprit Saint, qui répartit comme il lui plaît les charismes pour le bien de l'Église (*1 Co* 12, 11), inspire-t- il la vocation missionnaire dans le cœur d'individus et suscite-t-il en même temps dans l'Église des instituts [63], qui se chargent comme d'un devoir propre de la mission d'évangélisation qui appartient à toute l'Église.

Ils sont en effet marqués d'une vocation spéciale, ceux qui, doués d'un caractère naturel approprié, ayant les aptitudes requises en raison de leurs qualités et de leur intelligence, sont prêts à assumer [64] l'œuvre missionnaire, qu'ils soient autochtones ou étrangers : prêtres, religieux, laïcs. Envoyés par l'autorité légitime, ils partent, dans la foi et l'obéissance, vers ceux qui sont loin du Christ, mis à part pour l'œuvre en vue de laquelle ils ont été choisis (cf. *Ac* 13, 2), comme ministres de l'Évangile « pour que l'offrande des païens soit agréée, étant sanctifiée par l'Esprit Saint » (*Rm* 15, 16).

24. La spiritualité missionnaire

Mais au vrai Dieu qui l'appelle, l'homme doit répondre d'une manière telle que, sans consulter la chair ni le sang (cf. Ga 1, 16), il s'attache tout entier à l'œuvre de l'Évangile. Mais cette réponse ne peut être donnée qu'à l'invitation et avec la force de l'Esprit Saint. L'envoyé entre, en effet, dans la vie et la mission de Celui qui « s'est anéanti en prenant la forme d'esclave » (*Ph* 2, 7). Il doit donc être prêt à rester fidèle à sa vocation pendant toute sa vie, à renoncer à lui-même et à tout ce qu'il a possédé jusque-là, et à « se faire tout à tous » (*1 Co* 9, 22).

Annonçant l'Évangile parmi les nations, il doit faire connaître avec assurance le mystère du Christ, dont il est l'ambassadeur, de telle manière qu'en Lui il ait l'audace de parler comme il le faut (cf. *Ep* 6, 19 s. ; *Ac* 4, 31) sans rougir du scandale de la croix. Suivant les traces de son Maître qui était doux et humble de cœur, il doit montrer que son joug est doux et son fardeau léger (*Mt* 11, 29 s.). Par une vie véritablement évangélique [65], par une grande constance, par la longanimité, par la douceur, par une charité non feinte (cf. *2 Co* 6, 4 s.), il doit rendre témoignage à son Seigneur et même, si c'est nécessaire, jusqu'à l'effusion du sang. Il obtiendra de Dieu courage et force pour reconnaître que, dans les multiples tribulations et la très profonde pauvreté qu'il expérimente, se trouve une abondance de joie (cf. *2 Co* 8, 2). Il doit être persuadé que l'obéissance est la vertu spécifique du ministre du Christ, qui a racheté le genre humain par son obéissance.

Les prédicateurs de l'Évangile doivent se garder de négliger la grâce qui est en eux ; ils doivent se renouveler de jour en jour par une transformation spirituelle (cf. *1 Tm* 4, 14 ; *Ep* 4, 23 ; *2 Co* 4, 16). Les Ordinaires et les supérieurs devront à dates fixes réunir les missionnaires pour qu'ils soient fortifiés dans l'espérance de leur vocation et renouvelés dans leur ministère apostolique ; des maisons adaptées pourront même être organisées dans ce but.

25. Formation spirituelle et morale

Le futur missionnaire doit être préparé à une si noble tâche par une formation spirituelle et morale spéciale [66]. Il doit être prompt à prendre des initiatives, avoir de la constance pour mener à leur terme ses œuvres, être persévérant dans les difficultés ; il doit supporter patiemment, courageusement, la solitude, la fatigue, le travail stérile. Il ira au-devant des hommes avec largeur d'esprit et ouverture de cœur ; il entreprendra volontiers les tâches qui lui auront été confiées ; il s'adaptera généreusement aux mœurs étrangères des peuples, aux situations changeantes ; en plein accord avec eux, avec une charité réciproque, il apportera son travail et son aide à ses frères et à tous ceux qui se consacrent à la même besogne, en sorte qu'ils soient ensemble avec les fidèles, à l'imitation de la communauté apostolique, un seul cœur et une seule âme (cf. *Ac* 2, 42 ; *Ac* 4, 32).

Déjà pendant le temps de la formation, ces dispositions d'âme doivent être mises en œuvre, cultivées, approfondies et nourries par la vie spirituelle. Pénétré d'une foi vive et d'une espérance inébranlable, le missionnaire doit être un homme de prière ; il doit être enflammé d'un esprit de force, d'amour, de maîtrise de soi (cf. *2 Tm* 1, 7) ; il doit apprendre à se suffire en toute occasion (cf. *Ph* 4, 11) ; dans un esprit de sacrifice, il doit porter en lui l'état de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus opère en ceux à qui il est envoyé (cf. *2 Co* 4, 10 s.) ; par zèle des âmes, il doit de tout cœur tout dépenser et en outre se dépenser lui-même pour les âmes (cf. *2 Co* 12, 15 s.), au point que « par l'exercice quotidien de sa tâche, il grandisse dans l'amour de Dieu et du prochain [67] ». C'est ainsi que, obéissant à la volonté du Père avec le Christ, il continuera la mission du Christ sous l'autorité hiérarchique de l'Église, et collaborera au mystère du salut.

26. Formation doctrinale et apostolique

Ceux qui seront envoyés vers les diverses nations, doivent être comme de bons ministres du Christ nourris « des enseignements de la foi et de la bonne doctrine » (*1 Tm* 4, 6), qu'ils puiseront avant tout dans les Saintes Écritures, approfondissant le mystère du Christ dont ils seront les hérauts et les témoins.

C'est pourquoi tous les missionnaires – prêtres, frères, sœurs, laïcs – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition, afin d'être à la hauteur des exigences de leur future tâche [68]. Dès le début déjà, leur formation doctrinale doit être organisée de telle manière qu'elle embrasse l'universalité de l'Église et la diversité des peuples. Cela vaut pour toutes les disciplines par lesquelles ils sont préparés à exercer leur ministère, et des autres sciences dont ils seront utilement instruits, afin qu'ils aient une connaissance générale des peuples, des cultures, des religions, tournée non seulement vers le passé, mais aussi vers le présent. Quiconque en effet doit aborder un autre peuple, doit tenir en estime son patrimoine, ses langues, ses mœurs. Il est donc absolument nécessaire au futur missionnaire de s'adonner aux études missiologiques, c'est-à-dire de connaître la doctrine et les règles de l'Église concernant l'activité missionnaire, de savoir quels chemins les messagers de l'Évangile ont parcourus au cœurs des siècles, ainsi que la situation actuelle des missions, en même temps que les méthodes jugées actuellement les plus efficaces [69].

Bien que cette formation tout entière doive être pénétrée de sollicitude pastorale, une formation apostolique particulière, bien structurée, doit être proposée, tant par des cours que par des exercices pratiques [70].

Le plus grand nombre possible de frères et de sœurs doivent être instruits convenablement de l'art de la catéchèse, y être préparés, afin de pouvoir collaborer davantage encore à l'apostolat.

Même ceux qui assument pour une période seulement un rôle dans l'activité missionnaire, il est nécessaire qu'ils acquièrent une formation appropriée à leur condition.

Ces diverses sortes de formation doivent être complétées dans les pays auxquels ils sont envoyés, de sorte que les missionnaires connaissent de manière plus étendue l'histoire, les structures sociales, les coutumes des peuples, qu'ils aient des idées plus précises sur l'ordre moral, les préceptes religieux ainsi que les convictions intimes qu'ils ont acquises selon leurs traditions sacrées sur Dieu, le monde et l'homme [71]. Ils doivent apprendre les langues jusqu'à pouvoir les utiliser aisément et correctement, et trouver ainsi un accès plus facile à l'esprit et au cœur des hommes [72]. En outre, ils doivent être initiés aux besoins pastoraux particuliers du pays.

Quelques-uns des missionnaires devront être préparés d'une manière plus approfondie auprès des instituts de missiologies, ou d'autres facultés ou universités, afin de pouvoir s'acquitter plus efficacement de certaines tâches spéciales [73] et rendre service par leur science aux autres missionnaires dans l'exercice de leur activité missionnaire qui, de nos jours surtout, présente tant de difficultés et tant d'opportunités. Il est en outre tout à fait souhaitable que les conférences épiscopales régionales aient à leur disposition un bon nombre d'experts de ce genre, et qu'elles usent avec fruit de leur science et de leur expérience dans les difficultés que rencontre leur tâche. On ne doit pas non plus manquer de personnes qui sachent utiliser les instruments techniques et les moyens de communication sociale, dont tous doivent apprécier hautement l'importance.

27. Les instituts qui travaillent dans les missions

Tout cela, nécessaire pourtant de façon absolue à quiconque est envoyé aux nations, peut à peine être vraiment réalisé par des individus. L'œuvre missionnaire elle-même, au témoignage de l'expérience, ne pouvant non plus être accomplie par des isolés, une vocation commune a rassemblé des personnes en des instituts dans lesquels, en mettant en commun leurs forces, elles pourront recevoir une formation adaptée et s'acquitter de cette œuvre au nom de l'Église et selon la volonté de l'autorité hiérarchique. Depuis de nombreux siècles, ces instituts ont porté le poids du jour et de la chaleur, soit qu'ils se vouent totalement au labeur missionnaire, soit que cette activité absorbe une partie seulement de leurs efforts. Souvent d'immenses territoires leur ont été confiés par le Saint Siège pour être évangélisés ; ils y ont rassemblé pour Dieu un nouveau peuple, une Église locale attachée à ses propres pasteurs. Les Églises qu'ils ont fondées par leur sueur, bien plus encore par leur sang, ils seront à leur service par leur zèle et leur expérience en une collaboration fraternelle, ou en prenant la charge des âmes, ou en s'acquittant de fonctions spéciales en vue du bien commun.

Parfois, pour toute l'étendue d'une région, ils assumeront certaines tâches plus urgentes, par exemple l'évangélisation de groupes humains ou de peuples qui n'auraient pas encore, pour diverses raisons, reçu le message évangélique, ou qui jusqu'ici lui ont résisté [74].

Si besoin est, ils doivent être prêts à former et à aider de leur expérience ceux qui se consacrent pour un temps à l'activité missionnaire.

Pour ces raisons, et du fait qu'il existe encore des peuples nombreux qu'il faut amener au Christ, les instituts demeurent absolument nécessaires.

CHAPITRE V :
L'organisation de l'activité missionnaire

28. Introduction

Les chrétiens, puisqu'ils ont des charismes différents (cf. *Rm* 12, 6), doivent collaborer à l'œuvre de l'Évangile, chacun selon ses possibilités, son aptitude, son charisme et son ministère (cf. *1 Co* 3, 10) ; tous par conséquent, ceux qui sèment et ceux qui moissonnent (cf. *Jn* 4, 37), ceux qui plantent et ceux qui arrosent, il faut qu'ils soient un (cf. *1 Co* 3, 8), afin que, tendant tous librement et de manière ordonnée à la même fin [75] », ils dépensent leurs forces d'un même cœur pour l'édification de l'Église. C'est pourquoi les travaux des prédicateurs de l'Évangile et l'aide des autres chrétiens doivent être dirigés et coordonnés de telle manière que « tout se fasse selon l'ordre » (*1 Co* 14, 40) dans tous les domaines de l'activité et de la coopération missionnaires.

29. Organisation générale

La charge d'annoncer l'Évangile par toute la terre étant en premier lieu l'affaire du corps épiscopal [76], le synode des évêques ou « conseil stable d'évêques pour l'Église universelle [77] » doit avoir, parmi les affaires d'importance générale [78], un souci spécial de l'activité missionnaire, qui est une charge très importante et très sacrée de l'Église [79]. Pour toutes les missions et pour toute l'activité missionnaire, il faut qu'il n'y ait qu'un seul dicastère compétent, celui de la « Propagation de la foi », par lequel doivent être dirigées et coordonnées par toute la terre l'œuvre missionnaire et la coopération missionnaire cependant le droit des Églises orientales, étant sauf [80].

Bien que l'Esprit Saint suscite de diverses manières l'esprit missionnaire dans l'Église de Dieu, bien qu'il ne soit pas rare que l'action de l'Esprit devance l'action de ceux à qui il appartient de gouverner la vie de l'Église, ce dicastère doit cependant, pour sa part, promouvoir la vocation et la spiritualité missionnaires, le zèle et la prière pour les missions, et publier à leur sujet des informations authentiques et valables. C'est par lui que doivent être suscités et répartis, selon les besoins plus urgents des régions, les missionnaires. C'est par lui que doit être établi un plan rationnel d'action ; c'est de lui que doivent provenir les normes directrices et les principes adaptés pour l'évangélisation ; c'est par lui que doivent être données les impulsions. C'est par lui que doit être lancée et coordonnée une collecte efficace de ressources qui seront distribuées en tenant compte de la nécessité ou de l'utilité et de l'étendue des territoires, du nombre des fidèles et des infidèles, des œuvres et des instituts, des ministres et des missionnaires.

En union avec le Secrétariat pour favoriser l'unité des chrétiens, ce dicastère doit chercher les moyens de procurer et d'organiser la collaboration fraternelle ainsi que la bonne entente avec les initiatives missionnaires d'autres communautés chrétiennes, afin que le scandale de la division soit supprimé dans la mesure du possible.

Aussi est-il nécessaire que ce dicastère soit autant un instrument d'administration qu'un organe de direction dynamique, qui use de méthodes scientifiques et de moyens adaptés aux conditions de notre temps, c'est-à-dire en tenant compte de la recherche actuelle en théologie, en méthodologie et en pastorale missionnaire.

Dans la direction de ce dicastère doivent avoir une part active, avec voix délibérative, des représentants choisis de tous ceux qui collaborent à l'œuvre missionnaire : des évêques du monde entier, après consultation des conférences épiscopales ; des directeurs des instituts et des œuvres pontificales, selon des modes et des méthodes à établir par le Pontife romain. Tous ces représentants, qui seront convoqués à dates fixes, doivent assurer, sous l'autorité du Souverain Pontife, l'organisation suprême de toute l'œuvre missionnaire.

Un groupe permanent d'experts consulteurs, de science ou d'expérience éprouvées, à qui il appartiendra entre autres choses de recueillir des nouvelles opportunes sur la situation locale des diverses régions et la mentalité des divers groupes humains, sur les méthodes d'évangélisation à employer, – et de proposer des conclusions scientifiquement fondées pour l'œuvre et la coopération missionnaires – doit être à la disposition de ce dicastère.

Les instituts de religieuses, les œuvres régionales pour les missions, les organisations de laïcs, particulièrement les organisations internationales, doivent être représentées de la manière qui convient.

30. Organisation locale dans les missions

Pour que dans l'exercice de l'œuvre missionnaire elle-même les buts soient atteints et les résultats obtenus, tous ceux qui travaillent à la mission doivent avoir « un seul cœur et une seule âme » (Ac 4, 32).

C'est le rôle de l'évêque, comme directeur et centre de l'unité dans l'apostolat diocésain, de promouvoir l'activité missionnaire, de la diriger, de la coordonner, de telle manière pourtant que soit sauvegardée et encouragée la spontanéité de ceux qui ont une part dans cette œuvre. Tous les missionnaires, même les religieux exempts, sont soumis à son autorité dans les diverses œuvres qui regardent l'exercice de l'apostolat sacré [81]. En vue d'une meilleure coordination, l'évêque doit constituer, dans la mesure du possible, un conseil pastoral, dans lequel les clercs, les religieux et les laïcs auront leur part par l'intermédiaire de délégués choisis. L'évêque doit veiller en outre à ce que l'activité apostolique ne soit pas limitée aux seuls convertis, mais à ce qu'une part égale d'ouvriers et de subsides soit destinée à l'évangélisation des non-chrétiens.

31. Coordination régionale

Les conférences épiscopales doivent traiter par des délibérations communes des questions plus graves et des problèmes plus urgents, sans négliger cependant les différences locales [82]. Pour qu'on ne disperse pas les ressources insuffisantes en personnes et en ressources ; pour qu'on ne multiplie pas sans nécessité les initiatives, il est recommandé de fonder, en mettant en commun les forces, des œuvres qui serviront au bien de tous, par exemple des séminaires, des écoles supérieures et techniques, des centres pastoraux, catéchétiques, liturgiques ainsi que des centres de moyens de communication sociale.

Une coopération de ce genre doit être établie, selon l'opportunité, même entre diverses conférences épiscopales.

32. Organisation de l'activité des instituts

Il est utile aussi de coordonner les activités menées par les instituts ou les associations ecclésiastiques. Tous, de quelque genre qu'ils soient, en tout ce qui regarde l'activité missionnaire elle-même, doivent obéir à l'Ordinaire du lieu. Aussi sera-t-il très utile de conclure des conventions particulières, qui régleront les rapports entre l'Ordinaire du lieu et le directeur de l'institut.

Quand un territoire a été confié à un institut, le supérieur ecclésiastique et l'institut auront à cœur de tout mettre en œuvre pour ce but : que la nouvelle communauté chrétienne grandisse et devienne une Église locale qui, en temps opportun, sera gouvernée par son propre pasteur avec son clergé.

Quand cesse le mandat sur un territoire, naît une nouvelle situation. Alors les conférences épiscopales et les instituts doivent établir, par délibération commune, les règles qui doivent régir les rapports entre les Ordinaires des lieux et les instituts [83]. Il appartient au Saint-Siège d'esquisser les principes généraux selon lesquels les conventions régionales ou même particulières doivent être conclues.

Même si les instituts sont prêts à continuer l'œuvre commencée, en collaborant au ministère ordinaire du soin des âmes, cependant, à mesure que croîtra le clergé local, il faudra veiller à ce que les instituts, dans la mesure compatible avec leur but, demeurent fidèles au diocèse lui-même, en y assumant généreusement des œuvres spéciales ou une région déterminée.

33. Coordination entre les instituts

Il faut que les instituts, qui dans le même territoire s'appliquent à l'activité missionnaire, trouvent les voies et les modes selon lesquels leurs œuvres seront coordonnées. C'est pourquoi sont de très grande utilité les conférences de religieux et les unions de religieuses, dans lesquelles tous les instituts d'une même nation ou d'une même région ont leur part. Ces conférences doivent rechercher ce qui peut être fait en mettant en commun les efforts ; elles doivent entretenir d'étroites relations avec les conférences épiscopales.

Tout cela, il convient de l'étendre pour une raison semblable à la collaboration des instituts missionnaires dans le pays dont ils sont originaires, en sorte que les questions et les initiatives communes puissent être résolues plus facilement et à moindre frais, comme la formation doctrinale des futurs missionnaires, les cours pour les missionnaires, les rapports à envoyer aux autorités publiques ou aux organes internationaux et supranationaux.

34. Coordination entre les instituts scientifiques

L'exercice régulier et ordonné de l'activité missionnaire exigeant que les ouvriers évangéliques soient préparés scientifiquement à leur mission, particulièrement au dialogue avec les religions et les cultures non chrétiennes, – et que dans l'exécution elle-même ils soient aidés efficacement, on désire que, en faveur des missions, collaborent

fraternellement et généreusement entre eux les divers instituts scientifiques qui cultivent la missiologie et d'autres disciplines ou techniques utiles aux missions, comme l'ethnologie et la linguistique, l'histoire et la science des religions, la sociologie, les techniques pastorales, et autres choses semblables.

CHAPITRE VI :
La coopération

35. Introduction

L'Église étant tout entière missionnaire, et l'œuvre de l'évangélisation étant un devoir fondamental du Peuple de Dieu, le saint Concile invite tous les chrétiens à une profonde rénovation intérieure, afin qu'ayant une conscience vive de leur propre responsabilité dans la diffusion de l'Évangile, ils assument leur part dans l'œuvre missionnaire auprès des nations.

36. Devoir missionnaire du Peuple de Dieu tout entier

Comme membres du Christ vivant, auquel ils ont été incorporés et configurés par le baptême ainsi que par la confirmation et l'Eucharistie, tous les fidèles sont tenus de coopérer à l'expansion et au développement de son Corps, pour l'amener le plus vite possible à sa plénitude (*Ep* 4, 13).

C'est pourquoi tous les fils de l'Église doivent avoir une vive conscience de leur responsabilité à l'égard du monde, nourrir en eux un esprit véritablement catholique et dépenser leurs forces pour l'œuvre de l'évangélisation. Cependant, que tous le sachent, leur premier et leur plus important devoir pour la diffusion de la foi, c'est de vivre profondément leur vie chrétienne. Car leur ferveur au service de Dieu, leur charité à l'égard des autres apporteront un nouveau souffle spirituel à l'Église tout entière, qui apparaîtra comme un signal levé sur les nations (cf. *Is* 11, 12), « lumière du monde » (*Mt* 5, 14) et « sel de la terre » (*Mt* 5, 13). Ce témoignage de la vie obtiendra plus facilement son effet s'il est rendu avec d'autres groupes chrétiens, selon les normes du décret sur l'œcuménisme [84].

Cet esprit renouvelé amènera à offrir spontanément à Dieu des prières et des œuvres de pénitence pour qu'il féconde de sa grâce l'œuvre des missionnaires ; il amènera l'éclosion de vocations missionnaires, et l'afflux des ressources dont les missions ont besoin.

Pour que tous et chacun des chrétiens connaissent exactement la situation présente de l'Église dans le monde, et qu'ils entendent la voix des multitudes qui crient : « Viens à notre aide » (cf. *Ac* 16, 9), on donnera, en employant les moyens modernes de communication sociale, des nouvelles missionnaires telles que, prenant conscience de ce que l'activité missionnaire est la leur, ils ouvrent leur cœur aux besoins si immenses et si profonds des hommes et puissent leur venir en aide.

Nécessaire aussi est la coordination des informations et la coopération avec les organes nationaux et internationaux.

37. Devoir missionnaire des communautés chrétiennes

Puisque le Peuple de Dieu vit dans des communautés, diocésaines et paroissiales surtout, et que c'est dans ces communautés que d'une certaine manière il se montre visible, c'est aussi aux communautés qu'il appartient de rendre témoignage au Christ devant les nations.

La grâce de la rénovation ne peut croître dans des communautés à moins que chacune d'entre elles n'étende le rayon de sa charité jusqu'aux extrémités de la terre, et qu'elle n'ait, pour ceux qui sont loin, une sollicitude semblable à celle qu'elle a pour ceux qui sont ses propres membres.

C'est ainsi que la communauté tout entière prie, coopère, exerce une activité parmi les nations, par l'intermédiaire de ses fils que Dieu choisit pour une tâche si magnifique.

Il serait très utile, pourvu qu'on ne laisse pas de côté l'œuvre missionnaire universelle, de garder contact avec les missionnaires issus de la communauté elle-même, ou avec une paroisse ou un diocèse des missions, afin que devienne visible la communion entre les communautés, et que cela tourne à l'édification mutuelle.

38. Devoir missionnaire des évêques

Tous les évêques, en tant que membres du corps épiscopal qui succède au collège des Apôtres, ont été consacrés non seulement pour un diocèse déterminé, mais pour le salut du monde entier. Le commandement du Christ de prêcher

l'Évangile à toute créature (Mc 16, 15) les atteint en premier lieu et directement, en union avec Pierre et sous l'autorité de Pierre. De là naît cette communion et coopération entre Églises aujourd'hui si nécessaire pour continuer l'œuvre de l'évangélisation. En vertu de cette communion, chacune des Églises porte la sollicitude de toutes les autres ; les Églises se font connaître réciproquement leurs propres besoins ; elles se communiquent mutuellement leurs biens, puisque l'extension du Corps du Christ est la charge du collège épiscopal tout entier [85].

Dans son diocèse, avec lequel il ne fait qu'un, l'évêque, quand il anime, fait avancer, dirige l'œuvre missionnaire, rend présents et pour ainsi dire visibles l'esprit et l'ardeur missionnaires du Peuple de Dieu, en sorte que le diocèse tout entier devient missionnaire.

Il appartiendra à l'évêque d'éveiller dans son peuple, surtout parmi les infirmes et les affligés, des âmes qui offrent à Dieu, de tout leur cœur, pour l'évangélisation du monde, prières et œuvres de pénitence ; d'encourager volontiers les vocations de jeunes et de clercs pour les instituts missionnaires, acceptant avec reconnaissance que Dieu en choisisse quelques-uns qui entreront dans l'activité missionnaire de l'Église ; d'exhorter et d'aider les congrégations diocésaines à assumer leur part propre dans les missions ; de promouvoir auprès de ses fidèles les œuvres des instituts missionnaires, mais particulièrement les Œuvres pontificales missionnaires. Car c'est à ces œuvres qu'à bon droit doit être attribuée la première place, puisqu'elles sont des moyens pour pénétrer les catholiques, dès leur enfance, d'un esprit vraiment universel et missionnaire, et pour provoquer une collecte efficace de fonds au profit de toutes les missions, selon les besoins de chacune [86].

Puisque de jour en jour augmente le besoin d'ouvriers pour la vigne du Seigneur, et que des prêtres diocésains désirent avoir eux aussi un rôle toujours plus grand dans l'évangélisation du monde, le saint Concile souhaite vivement que les évêques, réfléchissant à la très grave pénurie de prêtres qui empêche l'évangélisation de nombreuses régions, envoient à des diocèses manquant de clergé quelques-uns de leurs meilleurs prêtres qui se proposent pour l'œuvre missionnaire, et leur fassent donner la préparation nécessaire ; ces prêtres y accompliront en esprit de service, au moins pour une période, le ministère des missions [87].

Pour que l'activité missionnaire des évêques puisse s'exercer plus efficacement au profit de l'Église tout entière, il est utile que les conférences épiscopales règlent les affaires qui ont trait à la coopération bien organisée de leur propre région.

Dans leurs conférences, que les évêques traitent des prêtres du clergé diocésain à consacrer à l'évangélisation des nations ; de la somme déterminée, proportionnée à ses propres revenus, que chaque diocèse est tenu de verser chaque année pour l'œuvre des missions [88]; de la réglementation et de l'organisation des modes et des moyens qui viennent directement en aide aux missions ; de l'aide à apporter aux instituts missionnaires et aux séminaires de clergé diocésain pour les missions, et, si besoin est, de leur fondation ; de l'encouragement à donner à des liens plus étroits entre des instituts de ce genre et les diocèses.

Il appartient de même aux conférences épiscopales d'établir et de promouvoir les œuvres qui permettent de recevoir fraternellement et d'entourer d'un soin pastoral convenable, ceux qui pour cause de travail et d'étude quittent les territoires de mission pour vivre à l'étranger. C'est par ces immigrants que les peuples éloignés deviennent proches d'une certaine manière, et qu'aux communautés qui sont chrétiennes de longue date, est offerte l'occasion d'entreprendre le dialogue avec les nations qui n'ont pas encore entendu l'Évangile, et de leur montrer, dans le service d'amour et d'aide qui leur est propre, l'authentique visage du Christ [89].

39. Devoir missionnaire des prêtres

Les prêtres représentent le Christ et sont les collaborateurs de l'ordre épiscopal dans la triple fonction sacrée qui, par sa nature même, a trait à la mission de l'Église [90]. Ils doivent donc comprendre à fond que leur vie a été consacrée aussi au service des missions. Puisque par leur ministère propre – qui consiste principalement dans l'Eucharistie, laquelle donne à l'Église sa perfection – ils sont en communion avec le Christ Tête et amènent d'autres êtres à cette communion, ils ne peuvent pas ne pas sentir combien il manque encore à la plénitude du Corps, et par conséquent tout ce qu'il faudrait faire pour qu'il s'accroisse de jour en jour. Ils ordonneront donc leur sollicitude pastorale de manière qu'elle soit utile à l'expansion de l'Évangile chez les non-chrétiens.

Dans leur charge pastorale, les prêtres stimuleront et entretiendront parmi les fidèles le zèle pour l'évangélisation du monde, en les instruisant par la catéchèse et la prédication de la charge qu'a l'Église d'annoncer le Christ aux nations ; en enseignant aux familles chrétiennes la nécessité et l'honneur de cultiver des vocations missionnaires parmi leurs propres fils et filles ; en encourageant chez les jeunes des écoles et des associations catholiques la ferveur missionnaire, en sorte que de futurs prédicateurs de l'Évangile sortent de ce milieu. Ils doivent apprendre aux fidèles à prier pour les missions ; ne pas rougir de leur demander des aumônes pour les missions, se faisant comme des mendiants pour le Christ et le salut des âmes [91].

Les professeurs des séminaires et des universités enseigneront aux jeunes la véritable situation du monde et de l'Église, pour que la nécessité d'une évangélisation plus poussée des non-chrétiens ressorte mieux à leurs yeux et nourrisse leur zèle. Dans l'enseignement des disciplines dogmatiques, bibliques, morales et historiques, ils devront mettre en lumière les aspects missionnaires qui y sont contenus, afin que de cette manière la conscience missionnaire se forme chez les futurs prêtres.

40. Devoir missionnaire des instituts de perfection

Les instituts religieux, de vie contemplative et active, ont eu jusqu'ici et ont une très grande part dans l'évangélisation du monde. Leurs mérites, le saint Concile les reconnaît de grand cœur, et rend grâces à Dieu pour tant de sacrifies acceptés pour la gloire de Dieu et le service des âmes ; il les exhorte à persévérer sans défaillance dans l'œuvre commencée, puisqu'ils savent que la vertu de charité, qu'ils sont tenus de pratiquer de façon plus parfaite du fait de leur vocation, les pousse et les oblige à un esprit et à un travail vraiment catholiques [92].

Les instituts de vie contemplative, par leurs prières, leurs œuvres de pénitence, leurs épreuves, ont une très grande importance dans la conversion des âmes, puisque c'est Dieu qui envoie à notre prière, des ouvriers dans sa moisson (cf. *Mt* 9, 38), ouvre les cœurs des non-chrétiens pour qu'ils écoutent l'Évangile (cf. *Ac* 16, 14) et rend féconde dans leurs cœurs la parole du salut (cf. *1 Co* 3, 7). Bien plus, ces instituts sont invités à fonder des maisons dans les territoires des missions, comme un certain nombre l'ont fait déjà, afin que, y menant leur vie d'une manière adaptée aux traditions authentiquement religieuses des peuples, ils rendent parmi les non-chrétiens un magnifique témoignage de la majesté et de la charité de Dieu, et de l'union dans le Christ.

Les instituts de vie active, qu'ils poursuivent ou non une fin strictement missionnaire, doivent se poser sincèrement devant Dieu la question de savoir s'ils peuvent étendre leur activité en vue de l'expansion du règne de Dieu parmi les nations ; s'ils peuvent laisser à d'autres certains ministères, de façon à dépenser leurs forces pour les missions ; s'ils peuvent entreprendre une activité dans les missions, en adaptant, si c'est nécessaire, leurs constitutions, mais cependant selon l'esprit du fondateur ; si leurs membres prennent part selon leurs forces à l'activité missionnaire ; si leur façon habituelle de vivre est un témoignage de l'Évangile, vraiment adapté au caractère et à la situation du peuple.

Puisque, sous l'inspiration du Saint-Esprit, s'accroissent de jour en jour dans l'Église les instituts séculiers, leur aide, sous l'autorité de l'évêque, peut être fructueuse dans les missions à des titres multiples, comme signe d'un don plénier à l'évangélisation du monde.

41. Devoir missionnaire des laïcs

Les laïcs coopèrent à l'œuvre d'évangélisation de l'Église et participent à titre de témoins, et en même temps d'instruments vivants à sa mission salvifique [93], surtout si, appelés par Dieu, ils sont affectés par les évêques à cette œuvre.

Dans les terres déjà chrétiennes, les laïcs coopèrent à l'œuvre de l'évangélisation en développant en eux-mêmes et chez les autres la connaissance et l'amour des missions, en suscitant des vocations dans leur propre famille, dans les associations catholiques et les écoles, en offrant des subsides de toute sorte, afin que le don de la foi qu'ils ont reçu gratuitement puisse être aussi transmis à d'autres.

Dans les territoires des missions, les laïcs, soit étrangers soit autochtones, doivent enseigner dans les écoles, avoir la gestion des affaires temporelles, collaborer à l'activité paroissiale et diocésaine, établir et promouvoir les diverses formes de l'apostolat des laïcs, pour que les fidèles des jeunes Églises puissent assurer le plus vite possible leur propre part dans la vie de l'Église [94].

Enfin les laïcs doivent apporter volontiers leur coopération économico-sociale aux peuples en voie de développement ; cette coopération est d'autant plus à louer qu'elle vise à fonder des instituts qui atteignent les structures fondamentales de la vie sociale, ou sont destinés à la formation de ceux qui ont la responsabilité de la chose publique.

Sont dignes d'une louange spéciale ceux qui, dans les universités ou les instituts scientifiques, font avancer, par leurs recherches historiques ou scientifico-religieuses, la connaissance des peuples et des religions, aidant les prédicateurs de l'Évangile et préparant le dialogue avec les non-chrétiens.

Avec les autres chrétiens, avec les non-chrétiens, particulièrement avec les membres des associations internationales, ils doivent collaborer fraternellement, ayant toujours devant les yeux que « la construction de la cité terrestre doit être fondée sur le Seigneur et orientée vers lui [95] ».

Pour s'acquitter de toutes ces tâches, les laïcs ont besoin d'une indispensable préparation technique et spirituelle, qui doit être donnée dans des instituts spécialisés, pour que leur vie soit un témoignage pour le Christ parmi les non-chrétiens selon ce mot de l'apôtre : « Ne donnez scandale ni aux Juifs ni aux Grecs ni à l'Église de Dieu, tout comme moi je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés » (*1 Co* 10, 32-33).

CONCLUSION

42. Les Pères du Concile, en union avec le Pontife romain, sentant très profondément le devoir d'étendre partout le règne de Dieu, saluent avec toute leur affection tous les messagers de l'Évangile, ceux surtout qui pour le nom du Christ souffrent la persécution, et ils s'associent à leurs souffrances [96].

Ils sont enflammés eux aussi du même amour dont le Christ a brûlé pour les hommes. Conscients que c'est Dieu qui fait que son règne advienne sur la terre, ils répandent leurs prières avec tous les fidèles du Christ pour que, par l'intercession de la Vierge Marie, Reine des Apôtres, les nations soient amenées le plus tôt possible à la connaissance de la vérité (*1 Tm* 2, 4), et que la gloire de Dieu qui resplendit sur la face du Christ commence à luire pour tous par le Saint-Esprit (*2 Co* 4, 6).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans ce décret ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 7 décembre 1965

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Ioannis et Pauli Presbyter Cardinalis SPELLMAN, Archiepiscopus Neo-Eboracensis.

† Ego IACOBUS titulo Ss. Bonifacii et Alexii Presbyter Cardinalis DE BARROS CÂMARA, Archiepiscopus S. Sebastiani Fluminis Ianuarii.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis ante Portam Latinam Presbyter Cardinalis FRINGS, Archiepiscopus Coloniensis.

† Ego ERNESTUS titulo S. Sabinae Presbyter Cardinalis RUFFINI, Archiepiscopus Panormitanus.

† Ego ANTONIUS titulo S. Laurentii in Panisperna Presbyter Cardinalis CAGGIANO, Archiepiscopus Bonaërensis.

Ego PETRUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis CIRIACI.

† Ego MAURITIUS titulo S. Mariae de Pace Presbyter Cardinalis FELTIN, Archiepiscopus Parisiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Mariae de Victoria Presbyter Cardinalis SIRI, Archiepiscopus Ianuensis.

† Ego STEPHANUS titulo S. Mariae Trans Tiberim Presbyter Cardinalis WYSZYNSKI, Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis, Primas Poloniae.

† Ego BENIAMINUS titulo S. Vitalis Presbyter Cardinalis DE ARRIBA Y CASTRO, Archiepiscopus Tarraconensis.

† Ego FERDINANDUS titulo S. Augustini Presbyter Cardinalis QUIROGA Y PALACIOS, Archiepiscopus Compostellanus.

† Ego PAULUS AEMILIUS titulo S. Mariae Angelorum in Thermis Presbyter Cardinalis LEGER, Archiepiscopus Marianopolitanus.

† Ego IOSEPHUS HUMBERTUS titulo Ss. Andreae et Gregorii ad Clivum Scauri Presbyter Cardinalis QUINTERO, Archiepiscopus Caracensis.

† Ego ALOISIUS titulo S. Mariae Novae Presbyter Cardinalis CONCHA, Archiepiscopus Bogotensis.

Ego IOSEPHUS titulo S. Priscae Presbyter Cardinalis DA COSTA NUNES.

Ego HILDEBRANDUS titulo S. Sebastiani ad Catacumbas Presbyter Cardinalis ANTONIUTTI.

Ego EPHRAEM titulo S. Crucis in Hierusalem Presbyter Cardinalis FORNI.

† Ego IOANNES titulo S. Mariae de Aracoeli Presbyter Cardinalis LANDAZURI RICKETTS, Archiepiscopus Limanus, Primas Peruviae.

† Ego RADULFUS titulo S. Bernardi ad Thermas Presbyter Cardinalis SILVA HENRIQUEZ, Archiepiscopus S. Iacobi in Chile.

† Ego LEO IOSEPHUS titulo S. Petri ad Vincula Presbyter Cardinalis SUENENS, Archiepiscopus Mechliniensis-Bruxellensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Athanasii Presbyter Cardinalis SLIPYI, Archiepiscopus Maior Ucrainorum.

† Ego LAURENTIUS titulo S. Leonis I Presbyter Cardinalis JAEGER, Archiepiscopus Paderbornensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Crucis in via Flaminia Presbyter Cardinalis BERAN, Archiepiscopus Pragensis.

† Ego MAURITIUS titulo D.nae N.ae de SS. Sacramento et Martyrum Canadensium Presbyter Cardinalis ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Teresiae Presbyter Cardinalis MARTIN, Archiepiscopus Rothomagensis.

† Ego AUDOËNUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis MCCANN, Archiepiscopus Civitatis Capitis.

† Ego LEO STEPHANUS titulo S. Balbinae Presbyter Cardinalis DUVAL, Archiepiscopus Algeriensis.

† Ego ERMENEGILDUS titulo Reginae Apostolorum Presbyter Cardinalis FLORIT, Archiepiscopus Florentinus.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Petri et Pauli in via Ostiensi Presbyter Cardinalis ŠEPER, Archiepiscopus Zagrabiensis.

Ego CAROLUS S. Mariae in Porticu Diaconus Cardinalis JOURNET.

† Ego ALBERTUS GORI, Patriarcha Hierosolymitanus Latinorum.

† Ego PAULUS II CHEIKHO, Patriarcha Babylonensis Chaldaeorum.

† Ego IGNATIUS PETRUS XVI BATANIAN, Patriarcha Ciliciae Armenorum.

† Ego IOSEPHUS VIEIRA ALVERNAZ, Patriarcha Indiarum Orientalium.

† Ego IOANNES CAROLUS MCQUAID, Archiepiscopus Dublinensis, Primas Hiberniae.

† Ego ANDREAS ROHRACHER, Archiepiscopus Salisburgensis, Primas Germaniae.

† Ego DEMETRIUS MOSCATO, Archiepiscopus Primas Salernitanus et Administrator Perpetuus Acernensis.

† Ego HUGO CAMOZZO, Archiepiscopus Pisanus et Primas Sardiniae et Corsicae.

† Ego ALEXANDER TOKI , Archiepiscopus Antibarensis et Primas Serbiae.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego ERNESTUS SENA DE OLIVEIRA, Archiepiscopus Conimbricensis.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 48 (1965), p. 53.

[2] Saint Augustin, *Enarr. in Ps.* 44, 23 : PL 36, 508 ; CChr 38, 510.

[3] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 2 (1965), p. 5-6.

[4] Saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 18, 1 : « Le Verbe existant auprès de Dieu, par qui tout a été fait, et qui était toujours présent dans le genre humain » : *PG* 7, 932. – *Idem*, IV, 6, 7 : « Depuis le début le Fils, présent dans sa création, révèle le Père à tous ceux à qui le veut, quand le veut et comme le veut le Père » : *PG* 7, 990. – *Idem*, IV, 20, 6 et 7 : *PG* 7, 1037. – *Idem*, *Demonstration*, n. 34 : PO XII, 773 ; *Sources chr.* 62, Paris, 1958, p. 87. – Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 112, 1 : GCS Clemens, I, 79. – *Idem Stromates*, VI, 6, 44, 1 : GCS Clemens, II, 453, VI ; 13, 106, 3-4 ; *idem*, 485. – Sur la doctrine elle-même, cf. Pie XII, Message radiophonique du 31 décembre 1952. – Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 16 (1965), p. 20.

[5] *He* 1, 2 ; *Jn* 1, 3.10 ; *1 Co* 8, 6 ; *Col* 1, 16.

[6] Saint Athanase, *Lettre à Épictète*, 7 : *PG* 26, 1060. – Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* 4, 9 (*PG* 33, 465). – Marius Victorinus,*Adv. Arium* 3, 3 : *PL* 8, 1101. – Saint Basile, *Lettre* 261, 2 : *PG* 32, 969. – Saint Grégoire de Naziance, *Lettre* 101 : *PG* 37, 181. – Saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus, Adv. Apolin.* 17 : *PG* 45, 1156. – Saint Ambroise, *Lettre* 48, 5 : *PL* 16, 1153. – Saint Augustin, *Tract. in Io.*, tr. 23, 6 : *PL* 35, 1585 ; CChr 36, 236. – En outre, c'est cet argument qui lui sert à démontrer que le Saint Esprit ne nous a pas rachetés puisqu'il ne s'est pas incarné : *De Agone Christ.* 22, 24 : *PL* 40, 302. – Saint Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Nestor.* I, 1 : *PG* 76, 20. – Saint Fulgence, Épître 17, 3, 5 : *PL* 65, 454. – Idem, *Ad Trasimundum* III, 21 : *PL* 65, 284 : *De tristitia et timore*.

[7] C'est l'Esprit Saint qui a parlé par les prophètes : *Symb. de Constantinople* : Denz. 150, 86. – Saint Léon le Grand, *Sermon* 76 : PL 54, 405-406 : « Quand au jour de la Pentecôte l'Esprit Saint remplit les disciples du Seigneur, ce ne fut pas le début d'un don mais une largesse surajoutée à d'autres : les patriarches, les prophètes, les prêtres, les saints qui vécurent aux temps anciens ont été nourris du même Esprit sanctifiant... bien que la mesure des dons ait été différente ». De même le *Sermon* 77, 1 : *PL* 54, 412. – Léon XIII, *Divinum illud* : *AAS* (1897), p. 650-651. De même Saint Jean Chrysostome, bien qu'il insiste sur la nouveauté de la mission du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte : *In Eph.* c. 4, hom. 10, 1 : *PG* 62, 75.

[8] Les saints Pères parlent souvent de Babel et de la Pentecôte : Origène, *In Genesim*, c. 1 (*PG* 12, 112) ; Saint Grégoire de Naziance, *Oratio* 41, 16 : *PG* 26, 449 ; Saint Jean Chrysostome, *Hom. 2 pour la Pentecôte* 2 : *PG* 50, 467 ; In Acta Apost. : *PG* 60, 44 ; Saint Augustin, *Enar. in Ps.* 54, 11 : *PL* 36, 636 ; CChr 39, 664 s. ; *Sermon* 271 : *PL* 38, 1245 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim* II : *PG* 699, 79 ; Saint Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, lib. II, Hom. 30, 4 : *PL* 76, 1222 ; Saint Bède, *In Hexaemer.*, liv. III : *PL* 91, 125. Voir aussi la représentation dans l'atrium de la basilique Saint-Marc à Venise. L'Église parle toutes les langues et ainsi rassemble tous les hommes dans la catholicité de la foi : Saint Augustin, *Sermons* 266, 267, 268, 269 : *PL* 65, 743-744, *Sermon* 175, 3 : *PL* 38, 946 ; Saint Jean Chrysostome, *In Epist.* 1 ad Cor., hom. 35 : *PG* 61, 296 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, Fragm. *in Acta* : *PG* 74, 758 ; Saint Fulgence, *Sermon* 8, 2-3 : *PL* 65, 743-744. Sur la Pentecôte comme consécration des Apôtres à la mission, cf. J. A. Cramer, *Catena in Acta SS. Apostolorum*, Oxford, 1838, p. 24 s.

[9] *Lc* 3, 22 ; 4, 1 ; *Ac* 10, 38.

[10] *Jn* 14-17 ; Paul VI, Discours prononcé au Concile, le 14 septembre 1964 : *AAS* (1964), p. 807.

[11] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 4 : *AAS* (1965), p. 7.

[12] Saint Augustin, *Sermon* 267, 4 : *PL* 38, 1231 : « Ce que fait l'âme dans tous les membres d'un même corps, le Saint-Esprit le fait dans l'Église tout entière. » – Cf. Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 7 avec la note 8 : *AAS* (1965), p. 11.

[13] *Ac* 10, 44-47 ; 11, 15 ; 15, 8.

[14] *Ac* 4, 8 ; 5, 32 ; 8, 26.29.39 ; 9, 31 ; 10 ; 11, 24.28 ; 13, 2.4.9 ; 16, 6-7 ; 20, 22-23 ; 21, 11, etc.

[15] Tertullien, *Apologeticum*, 50, 13 : *PL* 1, 534 ; CChr 1, 171.

[16] Déjà Saint Thomas parle de la charge apostolique de planter l'Église : cf. *Sent*., liv. I, dist. 16, q. 1, a. 2, ad 2 et 4 ; a. 3 sol. ; *Somme théologique* I, q. 43, a. 7 ad 6 ; I-II, q. 106, a. 4, ad 4. – Cf. Benoît XV, *Maximum illud*, 30 novembre 1919 : *AAS* (1919), p. 445 et 453. – Pie XI, *Rerum Ecclesiae* : *AAS* 18 (1926), p. 74). – Pie XII, 30 avril 1939, aux direct. des Œuvres Pontif. Missionnaires ; *id*., 24 juin 1944, aux direct. des Œuvres Pontif. Missionnaires : *AAS* 38 (1944), p. 210 ; de nouveau : *AAS* 42 (1950), p. 727, et 43 (1951), p. 508 ; *id*., 29 juin 1948 au clergé indigène : *AAS* 40 (1948), p. 374 ; *id*., *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 507 ; *id*., *Fidei donum*, 15 janvier 1957 : *AAS* 49 (1957), p. 236. – Jean XXIII, *Princeps pastorum*, 28 novembre 1959 : *AAS* 56 (1959), p. 835. – Paul VI, homélie du 18 octobre 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 911. Les papes aussi bien que les Pères et les scolastiques parlent souvent de l'expansion de l'Église : Saint Thomas, *Comment. sur Matt.* 16, 28 ; Léon XIII, *Sancta Dei Civitas* : *ASS* (1880), p. 241 ; Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 442 ; Pie XI, *Rerum Ecclesiae* : *AAS* 18 (1926), p. 65.

[17] Dans cette notion de l'activité missionnaire sont incluses en toute réalité, comme il est évident, même ces parties de l'Amérique latine dans lesquelles n'existe pas de hiérarchie propre, et où ne se trouvent ni une maturité de vie chrétienne ni une prédication suffisante de l'Évangile. La question de savoir si ces territoires sont reconnus de fait par le Saint-Siège comme des territoires missionnaires n'est pas du ressort du Concile. C'est pourquoi relativement au lien entre la notion de l'activité missionnaire et certains territoires déterminés, on dit à juste titre que cette activité s'exerce « d'ordinaire » dans des territoires déterminés reconnus par le Saint-Siège.

[18] Conc. Vat. II, *Unitatis Redintegratio* : *AAS* 1 (1965), p. 90.

[19] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 14 (1965), p. 18.

[20] *Jn* 7, 18 ; 8, 30.44 ; 8, 50 ; 17, 1.

[21] Sur cette idée synthétique voir la doctrine de saint Irénée sur la récapitulation. Cf. aussi Hippolyte, *De Antichristo*, 3 : « Aimant tous les hommes et désirant les sauver tous, voulant les rendre tous fils de Dieu et appelant tous les saints à former un seul homme parfait... » : *PG* 10, 732 ; GCS Hippolyte I, 2, p. 6 ; *Benedictiones Jacob*, 7 : TU 38-1, p. 18, lin. 4 s. ; Origène, *In Io.*, I, 16 : « Il n'y aura alors qu'un seul acte de connaître Dieu chez ceux qui seront arrivés à Dieu, sous la conduite de ce Verbe qui est chez Dieu ; en sorte que tous soient formés avec soin pour connaître le Père comme des enfants, comme le Fils est maintenant seul à connaître le Père » : *PG* 14, 49 ; GCS Orig. IV, 20 ; Saint Augustin, *De Sermone Domini in monte*, I, 41 : « Aimons ce qui peut être mené jusqu'à ces Royaumes où personne ne dit : mon Père, mais où tous disent à un seul Dieu : notre Père » : *PL* 34, 1250 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Io*, I : « Car nous sommes tous dans le Christ et la nature commune de notre humanité reprend vie [65]a href="#_ftn65" name="_ftnref65" title>65] lui. C'est pour cela qu'il a été appelé le nouvel Adam... Il a habité parmi nous, celui qui par nature est Fils et Dieu ; aussi nous écrions-nous dans son Esprit : Abba, Père! Le Verbe habite en tous en un seul temple, c'est-à-dire dans ce temple qu'il a pris pour nous et qu'il a emprunté, afin qu'ayant en lui tous les hommes, il réconciliât au Père tous les hommes dans un seul corps, comme le dit Paul » : *PG* 73, 161-164.

[22] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* (1919), p. 445 : « Car de même que l'Église de Dieu est catholique et qu'elle n'est étrangère en aucune race ni aucune nation... » ; cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra* : « De droit divin l'Église s'étend à toutes les nations... lorsqu'elle a injecté dans ce qu'on peut appeler les veines d'un peuple sa puissance, elle n'est pas, elle ne se considère pas une institution quelconque, imposée de l'extérieur à ce peuple... Aussi, tout ce qui lui paraît bon et honnête, ils (c'est-àdire ceux qui sont renés dans le Christ) le confirment et le mènent à la perfection » : *AAS* 53 (1961), p. 444.

[23] Saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 15, 3 : *PG* 7, p. 919 : « Ils furent les prédicateurs de la vérité et les apôtres de la liberté. »

[24] Bréviaire romain, antienne O aux vêpres du 23 décembre.

[25] Cf. *Mt* 24, 31. – *Didachè*, 10, 5 : Funk I, 32.

[26] Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, 17 : *AAS* (1965), p. 20-21. – Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 19, 17 : *PL* 41, 646. – Instr. de la Sainte Congr. de la Propagation de la foi (Collectanea I, n. 135, p. 42).

[27] Selon Origène, l'Évangile doit être prêché avant la consommation de ce monde : *Hom. sur saint Luc*, XXI (GCS Orig. IX, 136, 21 s. – *Comm. sur saint Matth.*, 39 (ibid., XI, 75, 25 s. ; 76, 4 s. – *Hom. sur Jérémie*, III, 2 (ibid., VIII, 308, 29 s.). – Saint Thomas,*Somme théologique*, I-II, q. 106, a. 4 ad 4.

[28] Saint Hilaire de Poitiers, *Sur le psaume* 14 : *PL* 9, 301 ; Eusèbe de Césarée, *Sur Isaïe*, 54, 2-3 : *PG* 24, 462-463 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, *Sur Isaïe*, V, chap. 54, 1-3 : PG 70, 1193.

[29] Paul VI, allocution au Concile le 21 novembre 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 1013.

[30] Conc. Vat. II, *Dignitatis Humanae* : *AAS* 2, 4, 10 (1966), p. 930-933, 936 ; Id., *Gaudium et Spes* : *AAS* 21 (1966), p. 1040-1042.

[31] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 17 (1965), p. 20-21.

[32] Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum concilium* : *AAS* 64-65 (1964), p. 117.

[33] Sur la libération de l'esclavage du démon et des ténèbres dans l'Évangile : cf. *Mt* 12, 28 ; *Jn* 8, 44 ; 12, 31 (cf. *1 Jn* 3, 8 ; Ep 2, 1-2). – Dans la liturgie du baptême : cf. le Rituel romain.

[34] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 14 (1965), p. 19.

[35] Saint Augustin, *Tract. in Io.*, 11, 4 : PL 35, 1476.

[36] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 9 (1965), p. 13.

[37] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 10, 11, 34 (1965), p. 14-16, 39-40.

[38] Conc. Vat. II, *Dei Verbum* : *AAS* 21 (1965), p. 24.

[39] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 12, 35 (1965), p. 16, 40-41.

[40] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 23, 26 (1965), p. 28, 41-42.

[41] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 11, 35, 41 (1965), p. 15-16, 40-41, 47.

[42] Conc. Vat. II, décret *Orientalium Ecclesiarum* : *AAS* 30 (1965), p. 77-78.

[43] *Épître à Diognète*, 5 : *PG* 2, 1173. – Cf. Conc.Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* : *AAS* 38 (1965), p. 43.

[44] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 32 (1965), p. 38. – Id., *Apostolicam actuositatem* : *AAS* 5-7 (1966), p. 842-844.

[45] Conc. Vat. II, *Optatam totius* : *AAS* 4, 8, 9 (1966), p. 716, 718-719.

[46] Conc. Vat. II, *Sacrosanctum concilium* : *AAS* 17 (1964), p. 105.

[47] Conc. Vat. II, *Optatam totius* : *AAS* 1 (1966), p. 713-714.

[48] Jean XXIII, Encycl. *Princeps pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 843-844.

[49] Conc. Vat. II, *Unitatis redintegratio* : *AAS* 4 (1965), p. 94-96.

[50] Jean XXIII, *Princeps pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 842.

[51] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 29 (1965), p. 36.

[52] Jean XXIII, Encycl. *Princeps pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 855.

[53] Il s'agit de ce qu'on appelle « catéchistes à plein temps ».

[54] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 31, 44 (1965), p. 37, 50-51.

[55] Jean XXIII, Encycl. *Princeps Pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 838.

[56] Conc. Vat. II, décret *De Presbyterorum Ordinis* : *AAS* 11 (1966), p. 1008 ; *Optatam totius* : AAS 2 (1966), p. 714-715.

[57] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 25 (1965), p. 29.

[58] Conc. Vat. II, *De Presbyterorum Ordinis*, 10, où, en vue de faciliter la pastorale pour divers groupes sociaux, on prévoit l'établissement de prélatures personnelles dans la mesure où l'organisation parfaite de l'apostolat l'exigera : *AAS* (1966), p. 1007.

[59] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 13 (1965), p. 17-18.

[60] Paul VI, Alloc. à la canonisation des Martyrs de l'Ouganda : AAS 56 (1964), p. 908.

[61] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 13 (1965), p. 18.

[62] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 17 (1965) p. 21.

[63] Sous le nom d'instituts sont compris les ordres, les congrégations, les instituts, les associations qui travaillent dans les missions.

[64] Cf. Pie XI, Encycl. *Rerum Ecclesiae* : *AAS* 18 (1926), p. 69-71. – Pie XII, Encycl. *Saeculo exeunte* : *AAS* 32 (1940), p. 256. – Id., Encycl. *Evangelii praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 506.

[65] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 449-450.

[66] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* (1919), p. 448-449. – Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 507. – Dans la formation des prêtres missionnaires, il faut tenir compte aussi de ce qui est décidé au Conc. Vat. II, dans le décret *Optatam totius*, supra p. 492 s.

[67] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 41 (1965), p. 46.

[68] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 440. – Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : AAS 43 (1951), p. 507.

[69] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 448 ; Décret de la S. C. de la Propagation de la foi, 20 mai 1923 : AAS 15 (1923), p. 369-370). – Pie XII, Encycl. *Saeculo exeunte* : *AAS* 32 (1940), p. 256. – Id., *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 507. – Jean XXIII, Encycl. *Princeps Pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 843-844.

[70] Conc. Vat. II, *Optatam totius* : *AAS* 19-21 (1966), p. 725-726. – Pie XII, Const. apost. *Sedes Sapientiae* avec les Statuts généraux : *AAS* (1956), p. 354-365.

[71] Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 523-524.

[72] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 448. – Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 507.

[73] Pie XII, Encycl. *Fidei donum* : *AAS* 49 (1957), p. 234.

[74] Conc. Vat. II, *Presbyterorum Ordinis*, 10, où il est question des diocèses et des prélatures personnels et autres de ce genre : *AAS*(1966), p. 1007.

[75] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 18 (1965), p. 22.

[76] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 23 (1965), p. 28.

[77] Paul VI, motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, 15 septembre 1965 : *AAS* (1965), p. 776.

[78] Paul VI, Alloc. au Concile le 21 novembre 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 1011.

[79] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 39-40.

[80] Si, pour des raisons diverses, des missions sont encore pour un temps soumises à d'autres dicastères, il est utile que ces dicastères aient des rapports avec la S. C. de la Propagation de la foi, pour que dans l'organisation et la direction de toutes les missions, une méthode et une norme absolument constantes et uniformes puissent exister.

[81] Conc. Vat. II, *Christus Dominus* : *AAS* 35, 4 (1966), p. 691.

[82] Conc. Vat. II, *Christus Dominus* : *AAS* 36-38 (1966), p. 692-693.

[83] Conc. Vat. II, *Christus Dominus* : *AAS* 35, 5-6 (1966), p. 692.

[84] Conc. Vat. II, *Unitatis redintegratio* : *AAS* 12 (1965), p. 99.

[85] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 23-24 (1965), p. 27-29.

[86] Benoît XV, Encycl. *Maximum illud* : *AAS* 11 (1919), p. 453-454. – Pie XI, Encycl. *Rerum Ecclesia* : *AAS* 18 (1926), p. 71-73. – Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : *AAS* 49 (1951), p. 525-526.– Id., Encycl. *Fidei donum* : AAS 49 (1957), p. 241.

[87] Pie XII, Encycl. *Fidei donum* : *AAS* 49 (1957), p. 245-246.

[88] Conc. Vat. II, *Christus Dominus* : *AAS* 6 (1966), p. 675-676.

[89] Pie XII, Encycl. *Fidei donum* : *AAS* 49 (1957), p. 245.

[90] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* (1965), p. 34.

[91] Pie XI, Encycl. *Rerum Ecclesiae* : *AAS* 18 (1926), p. 72.

[92] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 44 (1965), p. 50.

[93] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 33, 35 (1965), p. 39, 40-41.

[94] Pie XII, Encycl. *Evangelii Praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 510-514. – Jean XXIII, Encycl. *Princeps pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 851-852.

[95] Conc. Vat. II, *Lumen gentium* : *AAS* 46 (1965), p. 52.

[96] Pie XII, Encycl. *Evangelii praecones* : *AAS* 43 (1951), p. 527. – Jean XXIII, Encycl. *Princeps Pastorum* : *AAS* 51 (1959), p. 864.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCRET SUR LE MINISTÈRE ET LA VIE DES PRÊTRES
PRESBYTERORUM ORDINIS

7 décembre 1965

PRÉAMBULE

1. Plusieurs fois déjà, ce saint Concile a rappelé à tous l'importance de l'Ordre des prêtres dans l'Église [1]. Cet Ordre joue, dans la rénovation de l'Église du Christ, un rôle essentiel, mais aussi de plus en plus difficile : d'où l'utilité de ce décret qui parle des prêtres de manière plus détaillée et plus approfondie. Il concerne tous les prêtres, spécialement ceux qui exercent une charge pastorale ; en ce qui concerne les prêtres religieux, on fera les adaptations qui s'imposent. Par la sainte ordination et la mission reçues des évêques, les prêtres sont promus au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi ; ils participent à son ministère, qui, de jour en jour, construit ici-bas l'Église pour qu'elle soit Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint-Esprit. Dans une situation pastorale et humaine qui souvent a subi de profonds changements, il fallait les soutenir plus efficacement dans leur ministère et mieux s'occuper de leur vie. C'est pourquoi ce saint Concile déclare et décide ce qui suit.

CHAPITRE PREMIER :
Le presbytérat dans la mission de l'Église

2. Nature du presbytérat

Le Seigneur Jésus, « que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde » (*Jn* 10, 36), fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue [2] : en lui, tous les fidèles deviennent un sacerdoce saint et royal, offrent des sacrifices spirituels à Dieu par Jésus Christ, et proclament les hauts faits de Celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière [3]. Il n'y a donc aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier ; chacun d'eux doit sanctifier Jésus dans son cœur [4] et rendre témoignage à Jésus par l'esprit de prophétie [5].

Mais le même Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où « tous les membres n'ont pas la même fonction » (*Rm* 12, 4), a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés [6], et y exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale. C'est ainsi que le Christ a envoyé ses Apôtres comme le Père l'avait envoyé [7], puis, par l'intermédiaire des Apôtres, il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs [8], dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné [9] : ceux-ci sont donc établis dans l'Ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal [10] dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ.

La fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ édifie, sanctifie et gouverne son Corps. C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint- Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne [11].

Participant, pour leur part, à la fonction des Apôtres, les prêtres reçoivent de Dieu la grâce qui les fait ministres du Christ Jésus parmi les nations, assurant le service sacré de l'Évangile, pour que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint [12]. En effet, l'annonce apostolique de l'Évangile convoque et rassemble le Peuple de Dieu, afin que tous les membres de ce peuple, étant sanctifiés par l'Esprit Saint, s'offrent eux-mêmes en « victime vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rm* 12, 1).

Mais c'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, l'unique Médiateur, offert au nom de toute l'Église dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière non sanglante et sacramentelle, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même [13]. C'est à cela que tend leur ministère, c'est

en cela qu'il trouve son accomplissement : commençant par l'annonce de l'Évangile, il tire sa force et sa puissance du sacrifice du Christ et il vise à ce que « la Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire la société et l'assemblée des saints, soit offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le Corps d'une aussi grande Tête [14] ».

Ainsi donc, la fin que les prêtres poursuivent dans leur ministère et dans leur vie, c'est de rendre gloire à Dieu le Père dans le Christ. Et cette gloire, c'est l'accueil, conscient, libre et reconnaissant, des hommes à l'œuvre de Dieu accomplie dans le Christ ; c'est le rayonnement de cette œuvre à travers toute leur vie. Ainsi, dans les temps de prière et d'adoration comme dans l'annonce de la Parole, dans l'offrande du sacrifice eucharistique et l'administration des autres sacrements comme dans les différents ministères exercés au service des hommes, les prêtres contribuent à la fois à faire croître la gloire de Dieu et à faire avancer les hommes dans la vie divine. Tout cela découle de la Pâque du Christ, tout cela s'achèvera dans le retour glorieux du Seigneur, quand il remettra le Royaume à Dieu le Père [15].

3. Condition des prêtres dans le monde

Pris du milieu des hommes et établis en faveur des hommes, dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés [16], les prêtres vivent avec les autres hommes comme avec des frères. C'est ce qu'a fait le Seigneur Jésus : Fils de Dieu, homme envoyé aux hommes par le Père, il a demeuré parmi nous et il a voulu devenir en tout semblable à ses frères, à l'exception cependant du péché [17]. Et déjà, il a été imité par les saints Apôtres : saint Paul, docteur des nations, « mis à part pour l'Évangile de Dieu » (*Rm* 1, 1), atteste qu'il s'est fait tout à tous afin de les sauver tous [18]. Par leur vocation et leur ordination, les prêtres de la Nouvelle Alliance sont, d'une certaine manière, mis à part au sein du Peuple de Dieu ; mais ce n'est pas pour être séparés de ce peuple, ni d'aucun homme quel qu'il soit ; c'est pour être totalement consacrés à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle [19]. Ils ne pourraient être ministres du Christ s'ils n'étaient témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre, mais ils ne seraient pas non plus capables de servir les hommes s'ils restaient étrangers à leur existence et à leurs conditions de vie [20]. Leur ministère même exige, à un titre particulier, qu'ils ne prennent pas modèle sur le monde présent [21] et, en même temps, il réclame qu'ils vivent dans ce monde au milieu des hommes, que, tels de bons pasteurs, ils connaissent leurs brebis et cherchent à amener celles qui ne sont pas de ce bercail, pour qu'elles aussi écoutent la voix du Christ, afin qu'il y ait un seul troupeau et un seul pasteur [22].

Pour y parvenir, certaines qualités jouent un grand rôle, celles qu'on apprécie à juste titre dans les relations humaines, comme la bonté, la sincérité, la force morale, la persévérance, la passion pour la justice, la délicatesse, et d'autres vertus encore, celles que l'apôtre Paul recommande quand il dit : « Tout ce qu'il y a de vrai, d'honorable, tout ce qui est juste, pur, digne d'être aimé, tout ce qui est vertueux et digne d'éloges, faites-en l'objet de vos pensées » (cf. *Ph* 4, 8) [23].

CHAPITRE II :
Le ministère des prêtres

I. Fonctions des prêtres

4. Les prêtres, ministres de la Parole de Dieu

Le Peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant [24] qu'il convient d'attendre tout spécialement de la bouche des prêtres [25]. En effet, nul ne peut être sauvé sans avoir d'abord cru [26] ; les prêtres, comme coopérateurs des évêques, ont pour premier devoir d'annoncer l'Évangile à tous les hommes [27] ; ils exécutent ainsi l'ordre du Seigneur : « Allez par le monde entier, prêchez l'Évangile à toute la création » (*Mc* 16, 15) [28], et ainsi ils constituent et font grandir le Peuple de Dieu. C'est la parole de salut qui éveille la foi dans le cœur des non-chrétiens, et qui la nourrit dans le cœur des chrétiens ; c'est elle qui donne naissance et croissance à la communauté des fidèles ; comme le dit l'Apôtre : « La foi vient de ce qu'on entend, ce qu'on entend vient par la parole du Christ » (*Rm* 10, 17). Ainsi les prêtres se doivent à tous les hommes : ils ont à leur faire partager la vérité de l'Évangile [29] dont le Seigneur les fait bénéficier. Soit donc qu'ils aient parmi les nations une belle conduite pour les amener à glorifier Dieu [30], soit qu'ils prêchent ouvertement pour annoncer aux incroyants le mystère du Christ, soit qu'ils transmettent l'enseignement chrétien ou exposent la doctrine de l'Église, soit qu'ils étudient à la lumière du Christ les problèmes de leur temps, dans tous les cas il s'agit pour eux d'enseigner, non pas leur propre sagesse, mais la Parole de Dieu, et d'inviter tous les hommes avec insistance à la conversion et à la sainteté [31]. Cette prédication des prêtres, dans l'état actuel du monde, est souvent très difficile ; si elle veut vraiment atteindre l'esprit des auditeurs, elle ne doit pas se contenter d'exposer la Parole de Dieu de façon générale et abstraite, mais elle doit appliquer la vérité permanente de l'Évangile aux circonstances concrètes de la vie. Il y a donc bien des manières d'exercer le ministère de la parole, selon les besoins différents des auditeurs et les charismes des prédicateurs. Dans les pays ou les milieux non chrétiens, c'est par l'annonce de l'Évangile que les hommes sont conduits à la foi et aux sacrements du salut [32] ; dans la communauté chrétienne elle-même, surtout pour ceux qui peuvent manquer de foi ou d'intelligence à l'égard de ce qu'ils pratiquent, la proclamation de la parole est indispensable au ministère sacramentel

lui-même, puisqu'il s'agit des sacrements de la foi, et que celle-ci a besoin de la Parole pour naître et se nourrir [33]. Cela vaut spécialement pour la liturgie de la Parole dans la célébration de la messe, où sont inséparablement unies l'annonce de la mort et de la résurrection du Seigneur, la réponse du peuple qui l'écoute, l'oblation même du Christ scellant en son Sang la Nouvelle Alliance, et la communion des chrétiens à cette oblation par la prière et la réception du sacrement [34].

5. Les prêtres, ministres des sacrements et de l'Eucharistie

Dieu, le seul Saint, le seul Sanctificateur, a voulu s'associer des hommes comme collaborateurs et humbles serviteurs de cette œuvre de sanctification. Ainsi, par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale [35]. Par le baptême, ils font entrer les hommes dans le Peuple de Dieu ; par le sacrement de pénitence, ils réconcilient les pécheurs avec Dieu et avec l'Église ; par l'onction des malades, ils soulagent ceux qui souffrent ; et, surtout, par la célébration de la messe, ils offrent sacramentellement le sacrifice du Christ. Et chaque fois qu'ils célèbrent un de ces sacrements – comme l'attestait déjà, aux premiers temps de l'Église, saint Ignace d'Antioche [36] – les prêtres sont, de diverses manières, hiérarchiquement en union avec l'évêque, assurant ainsi en quelque sorte sa présence dans chacune des communautés chrétiennes [37].

Or, les autres sacrements, ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques, sont tous liés à l'Eucharistie et ordonnés à elle [38]. Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église [39], à savoir le Christ lui-même, notre Pâque, le pain vivant, lui dont la chair, vivifiée et vivifiant par l'Esprit Saint, donne la vie aux hommes, les invitant et les conduisant à offrir, en union avec lui, leur propre vie, leur travail, toute la création. On voit donc alors comment l'Eucharistie est bien la source et le sommet de toute l'évangélisation : tandis que les catéchumènes sont progressivement conduits à y participer, les fidèles, déjà marqués par le baptême et la confirmation, trouvent en recevant l'Eucharistie leur insertion plénière dans le Corps du Christ.

Ainsi, c'est l'assemblée eucharistique qui est le centre de la communauté des fidèles présidée par le prêtre. Les prêtres apprennent donc aux fidèles à offrir la victime divine à Dieu le Père dans le sacrifice de la messe, et à faire avec elle l'offrande de leur vie ; dans l'esprit du Christ Pasteur, ils les éduquent à soumettre leurs péchés à l'Église avec un cœur contrit dans le sacrement de pénitence, pour se convertir de plus en plus au Seigneur, se souvenant de ses paroles : « Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche » (*Mt* 4, 17). De même, ils leur apprennent à participer aux célébrations liturgiques de manière à pouvoir y prier sincèrement ; ils les guident, suivant les grâces et les besoins de chacun, à approfondir sans cesse leur esprit de prière pour en imprégner toute leur vie ; ils donnent à tous le désir d'être fidèles à leurs devoirs d'état, et aux plus avancés celui de pratiquer les conseils évangéliques d'une manière adaptée à chacun. Bref, ils instruisent les chrétiens à célébrer le Seigneur de tout cœur par des hymnes et des chants spirituels, rendant grâces en tout temps pour toutes choses au nom de Notre Seigneur Jésus Christ à Dieu, le Père [40].

La louange et l'action de grâce qu'ils expriment en célébrant l'Eucharistie, les prêtres les étendent encore aux différentes heures de la journée quand ils s'acquittent de l'office divin, où ils prient au nom de l'Église pour tout le peuple qui leur est confié, bien plus, pour le monde entier.

Quant à la maison de prière où la très sainte Eucharistie est célébrée et conservée, où les fidèles se rassemblent, où la présence du Fils de Dieu notre Sauveur, offert pour nous sur l'autel du sacrifice, est honorée pour le soutien et le réconfort des chrétiens, cette maison doit être belle et bien adaptée à la prière et aux célébrations liturgiques [41]. Les pasteurs et les chrétiens sont invités à venir y manifester leur réponse reconnaissante au don de celui qui, sans cesse, par son humanité, répand la vie divine dans les membres de son Corps [42]. Les prêtres doivent veiller à cultiver comme il se doit la science et la pratique liturgiques, pour que leur ministère liturgique permette aux communautés chrétiennes qui leur ont confiées de louer toujours plus parfaitement Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

6. Les prêtres, chefs du Peuple de Dieu

Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ Tête et Pasteur, les prêtres, au nom de l'évêque, rassemblent la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme, et par le Christ dans l'Esprit, ils la conduisent à Dieu le Père [43]. Pour exercer ce ministère, comme pour les autres fonctions du prêtre, ils reçoivent un pouvoir spirituel, qui leur est donné pour l'édification de l'Église [44]. Dans cette œuvre de construction, la conduite des prêtres, à l'exemple de celle du Seigneur, doit être extrêmement humaine envers tous les hommes. Ce n'est pourtant pas selon ce qui plaît aux hommes [45] mais selon les exigences de la doctrine et de la vie chrétiennes qu'ils doivent agir à leur égard, les enseignant et les instruisant comme des enfants, et des enfants bien aimés [46] selon les paroles de l'Apôtre : « Insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte avec beaucoup de patience et le souci d'instruire » (*2 Tm* 4, 2) [47].

Comme éducateurs de la foi, les prêtres ont à veiller, par eux-mêmes ou par d'autres, à ce que chaque fidèle parvienne, dans le Saint-Esprit, à l'épanouissement de sa vocation personnelle selon l'Évangile, à une charité sincère et active, et à la

liberté par laquelle le Christ nous a libérés [48]. Des cérémonies, même très belles, des groupements, même florissants, n'auront guère d'utilité s'ils ne servent pas à éduquer les hommes et à leur faire atteindre la maturité chrétienne [49]. Pour arriver à cette maturité, les prêtres sauront les aider à devenir capables de lire dans les événements petits ou grands, ce que réclame une situation, ce que Dieu attend d'eux. On formera encore les chrétiens à ne pas vivre pour eux seuls, mais à savoir, selon les exigences de la Loi nouvelle de charité, mettre au service des autres la grâce reçue par chacun [50], afin que tous remplissent en chrétiens le rôle qui leur revient dans la communauté des hommes. Les prêtres, certes, se doivent à tous ; cependant ils considèrent que les pauvres et les petits leur sont confiés d'une manière spéciale ; le Seigneur, en effet, a montré qu'il avait lui-même partie liée avec eux [51], et leur évangélisation est présentée comme un signe de l'œuvre messianique [52]. Ils auront encore une attention particulière pour les jeunes, et aussi pour les époux et les parents ; il est souhaitable que ceux-ci se réunissent en groupes amicaux où ils s'entraideront pour vivre plus facilement et plus totalement leur christianisme dans une existence souvent difficile.

Les prêtres ne doivent pas oublier les religieux et les religieuses : partie éminente de la maison du Seigneur, ceux-ci méritent tous qu'on s'attache spécialement à leur progrès spirituel dans l'intérêt de toute l'Église. Enfin, ils auront un très grand souci des malades et des mourants : ils les visiteront et les réconforteront dans le Seigneur [53]. La fonction de pasteur ne se limite pas au soutien individuel des fidèles ; elle a encore pour tâche propre la formation d'une authentique communauté chrétienne. Or, l'esprit communautaire ne se développe vraiment que s'il dépasse l'Église locale pour embrasser l'Église universelle. La communauté locale ne doit pas seulement s'occuper de ses propres fidèles ; elle doit avoir l'esprit missionnaire et frayer la route à tous les hommes vers le Christ. Mais elle est tout spécialement attentive aux catéchumènes et aux nouveaux baptisés qu'elle doit éduquer peu à peu dans la découverte et la pratique de la vie chrétienne.

Aucune communauté chrétienne ne peut se construire sans trouver sa racine et son centre dans la célébration de la très sainte Eucharistie [54] : c'est donc par celle-ci que doit commencer toute éducation de l'esprit communautaire ; mais une célébration sincère, pleinement vécue, doit déboucher aussi bien dans les activités diverses de la charité et de l'entraide que dans l'action missionnaire et les diverses formes du témoignage chrétien.

Par la charité, la prière, l'exemple, les efforts de pénitence, la communauté ecclésiale exerce encore une véritable maternité pour conduire les âmes au Christ : elle constitue un instrument efficace pour montrer ou préparer à ceux qui ne croient pas encore un chemin vers le Christ et son Église, pour réveiller les fidèles, les nourrir, leur donner des forces pour le combat spirituel.

En bâtissant la communauté chrétienne, les prêtres ne sont jamais au service d'une idéologie ou d'une faction humaines : hérauts de l'Évangile et pasteurs de l'Église, c'est à la croissance spirituelle du Corps du Christ qu'ils consacrent leurs forces.

II. Relations des prêtres avec les autres

7. Relations entre les évêques et le presbyterium

Tous les prêtres, en union avec les évêques, participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ ; c'est donc l'unité même de consécration et de mission qui réclame leur communion hiérarchique avec l'ordre des évêques [55] ; manifestée de manière excellente dans la concélébration liturgique, cette union avec les évêques est affirmée explicitement au cœur de la célébration de l'Eucharistie [56]. Que les évêques donc, à cause du don de l'Esprit Saint que les prêtres ont reçu à leur ordination, voient en eux des auxiliaires et des conseillers indispensables dans leur ministère et leur charge de docteurs, sanctificateurs et pasteurs du Peuple de Dieu [57]. C'est ce que soulignent fortement, dès les origines de l'Église, les textes liturgiques qui demandent solennellement à Dieu, pour celui qu'on ordonne prêtre, l'envoi de « l'esprit de grâce et de conseil, afin qu'il assiste le peuple et le gouverne avec un cœur pur [58] », de même qu'au désert l'esprit de Moïse fut communiqué à soixante-dix hommes prudents [59] « afin que, secondé par eux, il pût facilement gouverner les multitudes innombrables du peuple [60] ». En raison de cette communion dans le même sacerdoce et le même ministère, les évêques doivent donc considérer leurs prêtres comme des frères et des amis [61], et se préoccuper, autant qu'ils le peuvent, de leur bien, matériel d'abord, mais surtout spirituel. Car c'est à eux, avant tout, que revient la grave responsabilité de la sainteté de leurs prêtres [62] ; ils doivent donc se préoccuper activement de la formation permanente de leur presbyterium [63]. Qu'ils sachent les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels [64] un conseil ou sénat de prêtres, représentant le presbyterium [65] ; le droit aura à déterminer la structure et le fonctionnement de cet organisme, qui devra être en mesure d'aider efficacement l'évêqe de ses conseils pour le gouvernement du diocèse. Quant aux prêtres, ils savent que les évêques sont revêtus de la plénitude du sacrement de l'Ordre ; ils doivent donc respecter en eux l'autorité du Christ Pasteur suprême. Qu'ils aient pour leur évêque un attachement sincère, dans la charité et l'obéissance [66]. Ce qui fonde

cette obéissance imprégnée d'esprit de coopération, c'est la participation même au ministère épiscopal que les prêtres reçoivent par le sacrement de l'Ordre et la mission canonique [67].

L'union des prêtres avec les évêques est une exigence particulière de notre temps : à l'époque où nous sommes, bien des raisons font que les initiatives apostoliques doivent non seulement prendre des formes multiples, mais encore dépasser les limites d'une seule paroisse ou d'un seul diocèse. Aucun prêtre n'est donc en mesure d'accomplir toute sa mission isolément et comme individuellement ; il ne peut se passer d'unir ses forces à celles des autres prêtres sous la conduite de ceux qui président à l'Église.

8. Union fraternelle et coopération entre prêtres

Du fait de leur ordination, qui les a fait entrer dans l'ordre du presbytérat, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle ; mais, du fait de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'évêque local, ils forment tout spécialement à ce niveau un presbyterium unique. Certes, les tâches confiées sont diverses ; il s'agit pourtant d'un ministère sacerdotal unique exercé au bénéfice des hommes. C'est pour coopérer à la même œuvre que tous les prêtres sont envoyés, ceux qui exercent un ministère paroissial ou supraparoissial comme ceux qui se consacrent à un travail scientifique de recherche ou d'enseignement, ceux-là mêmes qui travaillent manuellement et partagent la condition ouvrière – là où, avec l'approbation de l'autorité compétente, ce ministère est jugé opportun – comme ceux qui accomplissent d'autres tâches apostoliques ou ordonnées à l'apostolat. Finalement, tous visent le même but : édifier le Corps du Christ ; de notre temps surtout, cette tâche réclame des fonctions multiples et des adaptations nouvelles. Il est donc essentiel que tous les prêtres, diocésains aussi bien que religieux, s'entraident et travaillent toujours ensemble à l'œuvre de la vérité [68]. Chaque membre de ce presbyterium noue avec les autres des liens spéciaux de charité apostolique, de ministère et de fraternité : c'est ce que la liturgie exprime depuis l'Antiquité quand elle invite les prêtres présents ensemble avec l'évêque qui ordonne à imposer les mains au nouvel élu et quand elle les rassemble, unanimes, dans la concélébration de la sainte Eucharistie. Chaque prêtre est donc uni à ses confrères par un lien de charité, de prière et de coopération sous toutes ses formes ; ainsi se manifeste l'unité parfaite que le Christ a voulu établir entre les siens, afin que le monde croie que le Fils a été envoyé par le Père [69].

Cela doit amener les plus âgés à accueillir les plus jeunes vraiment comme des frères, à les aider dans les premières activités et les premières tâches du ministère, à essayer de comprendre leur mentalité même si elle est différente de la leur, à suivre leurs efforts avec bienveillance. De même, les jeunes sauront respecter l'âge et l'expérience des anciens, dialoguer avec eux sur les problèmes pastoraux et partager avec joie leur travail.

Dans cet esprit fraternel, les prêtres ne doivent pas oublier l'hospitalité [70] ; soucieux de la bienfaisance et du partage de leurs biens [71], qu'ils s'occupent en particulier de ceux qui sont malades, découragés, surmenés, isolés, chassés de leur patrie ou persécutés [72]. Qu'ils aiment aussi à se retrouver dans la joie pour se détendre, se souvenant de l'invitation que le Seigneur lui-même adressait aux Apôtres épuisés : « Venez à l'écart dans un lieu désert et reposez-vous un peu » (*Mc* 6, 31). Mais les prêtres ont encore besoin de s'entraider pour le développement de leur vie spirituelle et intellectuelle, d'améliorer leur coopération dans le ministère, d'éviter les dangers que peut entraîner la solitude : autant de motifs qui poussent à encourager une certaine vie commune ou un certain partage de vie entre les prêtres ; les réalisations peuvent prendre bien des formes suivant les besoins personnels ou pastoraux : cohabitation là où c'est possible, communauté de table, ou tout au moins réunions fréquentes et régulières. Les associations sacerdotales sont, elles aussi, dignes d'estime et de vifs encouragements : grâce à leurs statuts contrôlés par l'autorité ecclésiastique compétente, elles proposent une règle de vie adaptée et dûment approuvée, et un soutien fraternel qui aident les prêtres à se sanctifier dans l'exercice du ministère ; de ce fait, elles se mettent au service de l'ordre des prêtres tout entier.

Enfin, cette communion dans le sacerdoce doit amener les prêtres à se sentir spécialement responsables de ceux d'entre eux qui éprouvent des difficultés ; ils sauront, au bon moment, leur apporter leur soutien et, s'il y a lieu, leur faire des remarques discrètes. Avec ceux qui ont connu la défaillance sur certains points, ils feront toujours preuve d'amour fraternel et de générosité : ils prieront Dieu pour eux avec insistance et veilleront sans cesse à être vraiment à leur égard des frères et des amis.

9. Vie des prêtres avec les laïcs

Le sacrement de l'Ordre confère aux prêtres de la Nouvelle Alliance une fonction éminente et indispensable dans et pour le Peuple de Dieu, celle de pères et de docteurs. Cependant, avec tous les chrétiens, ils sont des disciples du Seigneur, que la grâce de l'appel de Dieu a fait participer à son Royaume [73]. Au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères [74], membres de l'unique Corps du Christ dont l'édification a été confiée à tous [75].

À la tête de la communauté, les prêtres doivent donc faire en sorte de ne pas rechercher leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ [76], en unissant leurs efforts à ceux des fidèles laïcs, et en se conduisant au milieu d'eux à la manière du

Maître : parmi les hommes, celui-ci « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (*Mt* 20, 28). Les prêtres ont à reconnaître sincèrement et à promouvoir la dignité des laïcs et leur rôle propre dans la mission de l'Église. Ils doivent respecter loyalement la juste liberté à laquelle tous ont droit dans la cité terrestre. Ils doivent écouter volontiers les laïcs, tenir compte fraternellement de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux discerner les signes des temps. Éprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu [77] ils découvriront et discerneront dans la foi les charismes des laïcs sous toutes leurs formes, des plus modestes aux plus éminents, ils les reconnaîtront avec joie et les développeront avec ardeur. Parmi ces dons qu'on trouve en abondance chez les fidèles, l'attrait d'un bon nombre pour une vie spirituelle plus profonde mérite une attention spéciale. Il faut également avoir assez de confiance dans les laïcs pour leur remettre des charges au service de l'Église, leur laissant la liberté et la marge d'action, bien plus, en les invitant, quand l'occasion se présente, à prendre d'eux-mêmes des initiatives [78].

Bref, les prêtres sont placés au milieu des laïcs pour les conduire tous à l'unité dans l'amour « s'aimant les uns les autres d'un amour fraternel, rivalisant d'égards entre eux » (*Rm* 12, 10). Ils ont donc à rapprocher les mentalités différentes, de telle manière que personne ne se sente étranger dans la communauté des fidèles. Il sont défenseurs du bien commun, dont ils ont la charge au nom de l'évêque, et en même temps témoins courageux de la vérité, pour que les fidèles ne soient pas emportés à tout vent de doctrine [79]. Ils sont spécialement responsables de ceux qui ont abandonné la pratique des sacrements, voire même la foi, et ils m'omettront pas d'aller vers eux comme de bons pasteurs.

Attentifs aux prescriptions sur l'œcuménisme [80], ils n'oublieront pas les frères qui ne partagent pas avec nous la pleine communion de l'Église.

Enfin, ils sauront qu'ils sont chargés de tous ceux qui ne reconnaissent pas le Christ comme leur Sauveur.

Mais, de leur côté, les fidèles doivent être conscients de leurs devoirs envers les prêtres, entourer d'un amour filial ceux qui sont leurs pasteurs et leurs pères, partager leurs soucis, les aider autant que possible par leur prière et leur action : ainsi les prêtres seront mieux en mesure de surmonter les difficultés et d'accomplir leur tâche avec fruit [81].

III. Répartition des prêtres et vocations sacerdotales

10. Répartition des prêtres

Le don spirituel que les prêtres ont reçu à l'ordination les prépare, non pas à une mission limitée et restreinte, mais à une mission de salut d'ampleur universelle, « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1, 8) ; n'importe quelle forme de ministère sacerdotal participe, en effet, aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux Apôtres. Le sacerdoce du Christ, auquel les prêtres participent réellement, ne peut manquer d'être tourné vers tous les peuples et tous les temps, sans aucune limitation de race, de nation ou d'époque, comme le préfigure déjà mystérieusement le personnage de Melchisédech [82]. Les prêtres se souviendront donc qu'ils doivent avoir au cœur le souci de toutes les Églises. Ainsi les prêtres des diocèses plus riches en vocations se tiendront prêts à partir volontiers, avec la permission de leur Ordinaire ou a son appel, pour exercer leur ministère dans des pays, des missions ou des œuvres qui souffrent du manque de prêtres.

Les règles d'incardination et d'excardination devront d'ailleurs être révisées : tout en maintenant cette institution très ancienne, on l'adaptera aux besoins pastoraux actuels. Là où les conditions de l'apostolat le réclameront, on facilitera non seulement une répartition adaptée des prêtres, mais encore des activités pastorales particulières pour les différents milieux sociaux à l'échelle d'une région, d'une nation ou d'un continent. Il pourra être utile de créer à cette fin des séminaires internationaux, des diocèses particuliers, des prélatures personnelles et autres institutions auxquelles les prêtres pourront être affectés ou incardinés pour le bien commun de toute l'Église, suivant des modalités à établir pour chaque cas, et toujours dans le respect des droits des ordinaires locaux.

L'envoi des prêtres vers un autre pays, surtout s'ils n'en connaissent pas encore bien la langue et le mode de vie, se fera, autant que possible, non pas individuellement, mais, à l'exemple des disciples du Christ [83] , par groupes d'au moins deux ou trois, pour qu'ils puissent s'aider mutuellement. Il est également important de se préoccuper de leur vie spirituelle et aussi de leur santé physique et psychique. On prévoira, autant que possible, les implantations et les conditions de travail en fonction des aptitudes personnelles de chacun. Il est aussi très important que ceux qui partent vers une autre nation apprennent à bien connaître, non seulement la langue du pays, mais encore les traits psycho-sociologiques de la population ; s'ils veulent se mettre humblement à son service, ils doivent être en communion aussi profonde que possible avec elle, suivant ainsi l'exemple de l'apôtre Paul, qui pouvait dire de lui-même : « Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous afin d'en gagner le plus grand nombre. Je me suis fait Juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs... » (*1 Co* 9, 19-20).

11. Le souci des prêtres pour les vocations sacerdotales

Le pasteur et le gardien de nos âmes [84], en constituant son Église, a pensé que le peuple choisi et acquis au prix de son propre Sang [85] devait toujours avoir ses prêtres jusqu'à la fin du monde, pour que les chrétiens ne soient jamais comme des brebis qui n'ont pas de bergers [86]. Les Apôtres ont compris cette volonté du Christ : écoutant ce que leur suggérait le Saint-Esprit, ils ont jugé qu'il était de leur devoir de choisir des ministres « qui seront capables d'en instruire d'autres à leur tour » (*2 Tm* 2, 2).

Ce devoir découle de la mission sacerdotale elle-même, par laquelle le prêtre participe au souci qu'a toute l'Église d'éviter toujours ici-bas le manque d'ouvriers dans le Peuple de Dieu. Mais, comme « le capitaine du navire et les passagers... ont leur cause liée » [87] , il faut faire comprendre à l'ensemble du peuple chrétien son devoir de coopérer de diverses manières – par la prière instante comme par les autres moyens dont il dispose [88] – à ce que l'Église ait toujours les prêtres dont elle a besoin pour accomplir sa mission divine. Il s'agit d'abord, pour les prêtres, d'avoir à cœur de faire comprendre aux fidèles combien le sacerdoce est important et nécessaire ; ils y arriveront à la fois par leur prédication et par leur propre vie, qui doit être un témoignage rayonnant d'esprit de service et de vraie joie pascale. Et si, après mûre réflexion, ils jugent certains jeunes ou déjà adultes, capables de remplir ce grand ministère, ils les aideront, sans craindre les efforts ni les difficultés, à se préparer comme il convient jusqu'au jour où, dans le respect total de leur liberté extérieure et intérieure, ils pourront être appelés par les évêques. Une direction spirituelle attentive et prudente leur sera très utile pour atteindre ce but. Les parents, les maîtres et les différents éducateurs doivent faire en sorte que les enfants et les jeunes soient conscients de la sollicitude du Seigneur pour son troupeau, avertis des besoins de l'Église et prêts, si le Seigneur les appelle, à répondre généreusement avec le prophète : « Me voici, envoie-moi » (*Is* 6, 8). Mais cette voix du Seigneur qui appelle, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle arrive aux oreilles du futur prêtre d'une manière extraordinaire. Il s'agit bien plutôt de la découvrir, de la discerner à travers les signes qui, chaque jour, font connaître la volonté de Dieu aux chrétiens qui savent écouter : c'est à ces signes que les prêtres doivent donner toute leur attention [89].

Il est donc recommandé aux prêtres de participer aux œuvres diocésaines ou nationales des vocations [90]. Les prédications, la catéchèse, les revues doivent apporter une information précise sur les besoins de l'Église locale et universelle, mettre en lumière le sens et la grandeur du ministère sacerdotal, montrer qu'on y trouve, avec bien des charges, également bien des joies, et surtout dire que c'est le moyen de donner au Christ comme l'enseignent les Pères, un très grand témoignage d'amour [91].

CHAPITRE III :
La vie des prêtres

I. Vocation des prêtres à la perfection

12. La vocation des prêtres à la sainteté

Les prêtres sont ministres du Christ Tête pour construire et édifier son Corps tout entier, l'Église, comme coopérateurs de l'ordre épiscopal : c'est à ce titre que le sacrement de l'ordre les configure au Christ Prêtre. Certes, par la consécration baptismale, ils ont déjà reçu, comme tous les chrétiens, le signe et le don d'une vocation et d'une grâce qui comportent pour eux la possibilité et l'exigence de tendre, malgré la faiblesse humaine [92] à la perfection dont parle le Seigneur : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 48). Mais cette perfection, les prêtres sont tenus de l'acquérir à un titre particulier : en recevant l'Ordre, ils ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants du Christ Prêtre éternel, habilités à poursuivre au long du temps l'action admirable par laquelle, dans sa puissance souveraine, il a restauré la communauté chrétienne tout entière [93]. Dès lors qu'il tient à sa manière la place du Christ lui-même, tout prêtre est, de ce fait, doté d'une grâce particulière ; cette grâce le rend plus capable de tendre, par le service des hommes qui lui sont confiés et du Peuple de Dieu tout entier, vers la perfection de Celui qu'il représente ; c'est encore au moyen de cette grâce que sa faiblesse d'homme charnel se trouve guérie par la sainteté de Celui qui s'est fait pour nous le Grand Prêtre « saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs» (*He* 7, 26).

Le Christ que le Père a sanctifié (c'est-à-dire consacré) et envoyé dans le monde [94] « s'est donné pour nous, afin de racheter et de purifier de tout péché un peuple qui lui appartienne, un peuple ardent à faire le bien » (*Tt* 2, 14), et ainsi, en passant par la souffrance, il est entré dans sa gloire [95].

De même, les prêtres, consacrés par l'onction du Saint-Esprit et envoyés par le Christ, font mourir en eux les œuvres de la chair et se vouent tout entiers au service des hommes : telle est la sainteté dont le Christ leur fait don, et par laquelle ils progressent vers l'Homme parfait [96].

Ainsi donc, c'est en exerçant le ministère de l'Esprit et de la justice [97] qu'ils s'enracinent dans la vie spirituelle, pourvu qu'ils soient accueillants à l'Esprit du Christ qui leur donne la vie et les conduit. Ce qui ordonne leur vie à la perfection, ce sont leurs actes liturgiques de chaque jour, c'est leur ministère tout entier, exercé en communion avec l'évêque et les

autres prêtres. Par ailleurs, la sainteté des prêtres est d'un apport essentiel pour rendre fructueux le ministère qu'ils accomplissent ; la grâce de Dieu, certes, peut accomplir l'œuvre du salut même par des ministres indignes, mais en général, Dieu préfère manifester ses hauts faits par des hommes dociles à l'impulsion et à la conduite du Saint-Esprit, par des hommes que leur intime union avec le Christ et la sainteté de leur vie habilitent à dire avec l'apôtre : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Ga* 2, 20).

C'est pourquoi ce saint Concile, pour atteindre son but pastoral de rénovation intérieure de l'Église, de diffusion de l'Évangile dans le monde entier et de dialogue avec le monde d'aujourd'hui, rappelle instamment à tous les prêtres qu'avec l'aide des moyens adaptés que l'Église leur propose [98], ils doivent s'efforcer de vivre de plus en plus une sainteté qui fera d'eux des instruments toujours mieux adaptés au service du Peuple de Dieu tout entier.

13. L'exercice de la triple fonction sacerdotale exige et en même temps favorise la sainteté

C'est l'exercice loyal, inlassable, de leurs fonctions dans l'Esprit du Christ qui est, pour les prêtres, le moyen authentique d'arriver à la sainteté.

Ministres de la Parole de Dieu, ils la lisent et l'écoutent tous les jours pour l'enseigner aux autres ; s'ils ont en même temps le souci de l'accueillir en eux-mêmes, ils deviendront des disciples du Seigneur de plus en plus parfaits, selon la parole de l'apôtre Paul à Timothée : « Applique-toi, donne-toi tout entier, pour que tous puissent voir tes progrès. Veille sur toi-même et sur ton enseignement, que ta persévérance s'y révèle ; car c'est en agissant ainsi que tu te sauveras toi-même avec ceux qui t'écoutent » (*1 Tm* 4, 15-16). En cherchant le meilleur moyen de transmettre aux autres ce qu'ils ont contemplé [99], ils goûteront plus profondément « l'incomparable richesse du Christ » (*Ep* 3, 8) et la sagesse de Dieu en sa riche diversité [100]. Convaincus que c'est le Seigneur qui ouvre les cœurs [101] et que leur pouvoir extraordinaire vient de la puissance de Dieu et non pas d'eux-mêmes [102], ils arriveront dans l'acte même de transmettre la Parole à s'unir plus intimement avec le Christ Docteur et à se laisser conduire par son Esprit. Communiant ainsi au Christ, ils participent à la charité de Dieu, dont le Mystère, caché depuis les siècles [103], a été révélé dans le Christ.

Ministres de la liturgie, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres agissent de manière spéciale à la place du Christ, qui s'est offert comme victime pour sanctifier les hommes ; ils sont dès lors invités à imiter ce qu'ils accomplissent : célébrant le mystère de la mort du Seigneur, ils doivent prendre soin de mortifier leurs membres, se gardant des vices et de tout mauvais penchant [104]. Dans le mystère du sacrifice eucharistique, où les prêtres exercent leur fonction principale, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit sans cesse [105]. C'est pourquoi il leur est vivement recommandé de célébrer la messe tous les jours ; même si les fidèles ne peuvent y être présents, c'est un acte du Christ et de l'Église [106]. En s'unissant à l'acte du Christ Prêtre, chaque jour, les prêtres s'offrent à Dieu tout entiers ; en se nourrissant du Corps du Christ, ils participent du fond d'eux-mêmes à la charité de celui qui se donne aux fidèles en nourriture. De même, dans l'administration des sacrements, les prêtres s'unissent à l'intention et à la charité du Christ. Ils le font tout spécialement en se montrant toujours disponibles pour administrer le sacrement de pénitence chaque fois que les fidèles le demandent de manière raisonnable. Par l'office divin, ils prêtent leurs voix à l'Église qui, sans interruption, prie au nom de toute l'humanité, en union avec le Christ « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*He* 7, 25).

Guides et pasteurs du Peuple de Dieu, ils sont poussés par la charité du Bon Pasteur à donner leur vie pour leurs brebis [107] , prêts à aller jusqu'au sacrifice suprême à l'exemple des prêtres qui, même de notre temps, n'ont pas hésité à donner leur vie. Éducateurs des chrétiens dans la foi, ayant eux-mêmes « l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang du Christ » (*He* 10, 19), ils s'approchent de Dieu « avec un cœur sincère dans la plénitude de la foi » (*He* 10, 22) ; ils ont une ferme espérance à l'égard de leurs fidèles [108], afin que, réconfortés par Dieu, ils puissent eux-mêmes réconforter ceux qui subissent toutes sortes d'épreuves [109]. Responsables de la communauté, ils pratiquent l'ascèse propre au pasteur d'âmes : renoncer à leur intérêt personnel, ne pas chercher leur propre avantage, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés [110], progresser sans cesse dans un accomplissement plus parfait de la tâche pastorale, être prêts, s'il le faut, à s'engager dans des voies pastorales nouvelles sous la conduite de l'Esprit d'amour qui souffle où il veut [111].

14. Unité et harmonie de la vie des prêtres

Dans le monde d'aujourd'hui, on doit faire face à tant de tâches, on est pressé par tant de problèmes divers – et réclamant souvent une solution rapide – qu'on risque plus d'une fois d'aboutir à la dispersion. Les prêtres, eux, sont engagés dans les multiples obligations de leur fonction, ils sont tiraillés, et ils peuvent se demander, non sans angoisse, comment faire l'unité entre leur vie intérieure et les exigences de l'action extérieure. Cette unité de vie ne peut être réalisée ni par une organisation purement extérieure des activités du ministère, ni par la seule pratique des exercices de piété qui, certes, y contribue grandement. Ce qui doit permettre aux prêtres de la construire, c'est de suivre, dans l'exercice du ministère, l'exemple du Christ Seigneur, dont la nourriture était de faire la volonté de celui qui l'a envoyé et d'accomplir son œuvre [112].

Car, en vérité, le Christ, pour continuer toujours à faire dans le monde, par l'Église, la volonté du Père, agit à travers ses ministres. C'est donc lui qui demeure toujours la source et le principe d'unité de leur vie. Les prêtres réaliseront cette unité de vie en s'unissant au Christ dans la découverte de la volonté du Père, et dans le don d'eux-mêmes pour le troupeau qui leur est confié [113]. Assumant ainsi le rôle du Bon Pasteur, ils trouveront dans l'exercice de la charité pastorale le lien de la perfection sacerdotale qui assure l'unité de leur vie et de leur action. Or, cette charité pastorale [114] découle avant tout du sacrifice eucharistique ; celui-ci est donc le centre et la racine de toute la vie du prêtre, dont l'esprit sacerdotal s'efforce d'intérioriser ce qui se fait sur l'autel du sacrifice. Cela n'est possible que si les prêtres, par la prière, pénètrent de plus en plus profondément dans le mystère du Christ.

Mais la vérification concrète de cette unité de vie ne peut se faire que par une réflexion sur toutes leurs activités, afin de discerner quelle est la volonté de Dieu [115], c'est-à-dire afin de savoir dans quelle mesure ces activités sont conformes aux normes de la mission évangélique de l'Église. Car la fidélité au Christ est inséparable de la fidélité à l'Église. La charité pastorale exige donc des prêtres, s'ils ne veulent pas courir pour rien [116], un travail vécu en communion permanente avec les évêques et leurs autres frères dans le sacerdoce. Tel sera, pour les prêtres, le moyen de trouver dans l'unité même de la mission de l'Église l'unité de leur propre vie. Ainsi, ils s'uniront à leur Seigneur, et par lui, au Père, dans l'Esprit Saint ; ainsi ils pourront être tout remplis de consolation et surabonder de joie [117].

II. Exigences spirituelles particulières dans la vie des prêtres

15. Humilité et obéissance

Parmi les vertus les plus indispensables pour le ministère des prêtres, il faut mentionner la disponibilité intérieure qui leur fait rechercher non pas leur propre volonté, mais la volonté de celui qui les a envoyés [118]. Car l'œuvre divine à laquelle les prêtres sont appelés par l'Esprit Saint [119] dépasse toutes les forces, toute la sagesse de l'homme : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour la confusion de ce qui est fort » (*1 Co* 1, 27). Le véritable ministre du Christ est donc un homme conscient de sa propre faiblesse, travaillant dans l'humilité, discernant ce qui plaît au Seigneur [120] ; enchaîné pour ainsi dire par l'Esprit [121], il se laisse conduire en tout par la volonté de Celui qui veut que tous les hommes soient sauvés. Cette volonté, il sait la découvrir et s'y attacher au long de la vie quotidienne, parce qu'il est humblement au service de tous ceux qui lui sont confiés par Dieu dans le cadre de la charge reçue et des multiples événements de l'existence.

Mais, le ministère sacerdotal étant le ministère de l'Église elle-même, on ne peut s'en acquitter que dans la communion hiérarchique du Corps tout entier. C'est donc la charité pastorale qui pousse les prêtres, au nom de cette communion, à consacrer leur volonté propre par l'obéissance au service de Dieu et de leurs frères, à accueillir et à exécuter en esprit de foi les ordres et les conseils du Souverain Pontife, de leur évêque et de leurs autres supérieurs, à dépenser volontiers tout et à se dépenser eux-mêmes [122] dans toutes les charges qui leur sont confiées, si humbles et si pauvres soient-elles. Par ce moyen, ils maintiennent et renforcent l'indispensable unité avec leurs frères dans le ministère, et surtout avec ceux que le Seigneur a établis comme dirigeants visibles de son Église ; par ce moyen, ils travaillent à l'édification du Corps du Christ, qui grandit grâce à « toutes sortes de jointures [123] ». Cette obéissance conduit à une manière plus mûre de vivre la liberté des enfants de Dieu ; quand l'accomplissement de leur tâche et l'élan de la charité amènent des prêtres à une recherche réfléchie de voies nouvelles en vue du bien de l'Église, c'est l'obéissance qui exige, par sa nature même, qu'ils exposent leurs projets avec confiance et qu'ils insistent sur les besoins du troupeau qui leur est confié, tout en restant prêts à se soumettre toujours au jugement de ceux qui sont, dans l'Église de Dieu, les premiers responsables.

Cette humilité, cette obéissance responsable et volontaire modèlent les prêtres à l'image du Christ ; ils ont en eux les sentiments qui furent dans le Christ Jésus : « Il s'est dépouillé lui-même en prenant la condition de serviteur... en se faisant obéissant jusqu'à la mort » (*Ph* 2, 7-9), et par cette obéissance il a vaincu et racheté la désobéissance d'Adam, comme en témoigne l'Apôtre : « Comme, par la désobéissance d'un seul, la multitude a été constituée pécheresse, ainsi, par l'obéissance d'un seul, la multitude sera-t-elle constituée juste » (*Rm* 5, 19).

16. Choisir le célibat et le considérer comme un don

La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux a été recommandée par le Christ Seigneur [124] ; tout au long des siècles, et de nos jours encore, bien des fidèles l'ont acceptée joyeusement et pratiquée sans reproche. Pour la vie sacerdotale particulièrement, l'Église l'a tenue en haute estime. Elle est à la fois signe et stimulant de la charité pastorale, elle est une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde [125]. Certes, elle n'est pas exigée par la nature du sacerdoce, comme le montrent la pratique de l'Église primitive [126] et la tradition des Églises orientales. Celles-ci ont des prêtres qui choisissent, par don de la grâce, de garder le célibat – ce que font les évêques –, mais on y trouve aussi des prêtres mariés dont le mérite est très grand ; tout en recommandant le célibat ecclésiastique, ce saint Concile n'entend aucunement modifier la discipline différente qui est légitimement en vigueur

dans les Églises orientales ; avec toute son affection, il exhorte les hommes mariés qui ont été ordonnés prêtres à persévérer dans leur sainte vocation et dans le don total et généreux de leur vie au troupeau qui leur est confié [127].

Mais le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce. La mission du prêtre, est de se consacrer tout entier au service de l'humanité nouvelle que le Christ, vainqueur de la mort, fait naître par son Esprit dans le monde, et qui tire son origine, non pas « du sang, ni d'un pouvoir charnel, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (Jn 1, 13). En gardant la virginité ou le célibat pour le Royaume des cieux [128], les prêtres se consacrent au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée, il leur est plus facile de s'attacher à lui sans que leur cœur soit partagé [129], ils sont plus libres pour se consacrer, en lui et par lui, au service de Dieu et des hommes, plus disponibles pour servir son Royaume et l'œuvre de la régénération surnaturelle, plus capables d'accueillir largement la paternité dans le Christ. Ils témoignent ainsi devant les hommes qu'ils veulent se consacrer sans partage à la tâche qui leur est confiée : fiancer les chrétiens à l'époux unique comme une vierge pure à présenter au Christ [130] ; ils évoquent les noces mystérieuses voulues par Dieu, qui se manifesteront pleinement aux temps à venir : celles de l'Église avec l'unique époux qui est le Christ [131]. Enfin, ils deviennent le signe vivant du monde à venir, déjà présent par la foi et la charité, où les enfants de la résurrection ne prennent ni femme ni mari [132].

C'est donc pour des motifs fondés dans le mystère du Christ et sa mission, que le célibat, d'abord recommandé aux prêtres, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat. Confiant en l'Esprit, il est convaincu que le Père accorde généreusement le don du célibat, si adapté au sacerdoce du Nouveau Testament, pourvu qu'il soit humblement et instamment demandé par ceux que le sacrement de l'Ordre fait participer au sacerdoce du Christ, bien plus, par l'Église tout entière. Le saint Concile s'adresse encore aux prêtres qui ont fait confiance à la grâce de Dieu, et qui ont librement et volontairement accueilli le célibat, selon l'exemple du Christ : qu'ils s'y attachent généreusement et cordialement, qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état, qu'ils reconnaissent la grandeur du don que le Père leur a fait et que le Seigneur exalte si ouvertement [133], qu'ils contemplent les grands mystères signifiés et réalisés par leur célibat. Certes, il y a, dans le monde actuel, bien des hommes qui déclarent impossible la continence parfaite : c'est une raison de plus pour que les prêtres demandent avec humilité et persévérance, en union avec l'Église, la grâce de la fidélité, qui n'est jamais refusée à ceux qui la demandent. Qu'ils emploient aussi les moyens naturels et surnaturels qui sont à la disposition de tous. Les règles éprouvées par l'expérience de l'Église, surtout celles de l'ascèse, ne sont pas moins nécessaires dans le monde d'aujourd'hui : que les prêtres sachent les observer. Le saint Concile invite donc, non seulement les prêtres, mais tous les fidèles, à avoir à cœur ce don précieux du célibat sacerdotal et à demander à Dieu de l'accorder toujours avec abondance à son Église.

17. Attitude à l'égard du monde et des biens terrestres – Pauvreté volontaire

La vie amicale et fraternelle des prêtres entre eux et avec les autres hommes leur permet d'apprendre à honorer les valeurs humaines et à apprécier les biens créés comme des dons de Dieu. Vivant dans le monde, ils doivent pourtant savoir que, selon la parole de notre Seigneur et Maître, ils ne sont pas du monde [134]. Usant donc de ce monde comme s'ils n'en usaient pas [135], ils arriveront à la liberté qui les délivrera de tous les soucis désordonnés et les rendra accueillants pour écouter Dieu qui leur parle à travers la vie quotidienne. Cette liberté et cet accueil font grandir le discernement spirituel qui fait trouver l'attitude juste à l'égard du monde et des biens terrestres. Attitude essentielle pour les prêtres, car la mission de l'Église s'accomplit au cœur du monde, et les biens créés sont absolument nécessaires au progrès personnel de l'homme. Les prêtres doivent donc être reconnaissants envers le Père céleste de tout ce qu'il leur donne pour leur permettre de bien mener leur existence. Mais il faut aussi que la lumière de la foi les aide à exercer leur discernement sur ce qui se trouve sur leur chemin ; ils doivent ainsi en venir à utiliser leurs biens d'une manière juste qui correspond à la volonté de Dieu, et à rejeter tout ce qui fait obstacle à leur mission. Car les prêtres ont le Seigneur pour « part » et pour « héritage » (*Nb* 18, 20), si bien qu'ils ne doivent se servir des biens temporels que pour les usages permis par la doctrine du Christ Seigneur et les préceptes de l'Église.

Quant aux biens ecclésiastiques proprement dits, les prêtres les administreront conformément à leur nature et selon les lois ecclésiastiques, autant que possible avec l'aide de laïcs compétents. Ces biens seront toujours employés pour les fins qui justifient l'existence de biens temporels d'Église, c'est-à-dire pour organiser le culte divin, assurer au clergé un niveau de vie suffisant et soutenir les œuvres d'apostolat sacré et de charité, spécialement en faveur des indigents [136]. Quant aux ressources qu'ils acquièrent à l'occasion de l'exercice d'une fonction ecclésiastique, sous réserve des législations particulières [137], les prêtres, aussi bien que les évêques, les emploieront d'abord pour s'assurer un niveau de vie suffisant et pour accomplir les devoirs de leur états ; et ce qui restera, ils auront à cœur de l'employer pour le bien de l'Église ou pour des œuvres de charité. Bref, une fonction d'Église ne doit pas devenir une activité lucrative ; les revenus qui en proviennent ne sauraient être utilisés pour augmenter le patrimoine personnel du prêtre [138]. C'est pourquoi les prêtres, loin d'attacher leur cœur à la richesse [139], éviteront toute espèce de cupidité et rejetteront soigneusement tout ce qui aurait une apparence d'activité commerciale.

Ils sont même invités à embrasser la pauvreté volontaire qui rendra plus évidente leur ressemblance avec le Christ et les fera plus disponibles au saint ministère. Le Christ s'est fait pauvre pour nous, lui qui était riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté [140]. Les Apôtres, à leur tour, ont montré par leur exemple qu'il faut donner gratuitement ce que Dieu accorde gratuitement [141], et ils ont su s'habituer à l'abondance comme au dénuement [142]. Une certaine mise en commun matérielle, à l'image de la communauté des biens que vante l'histoire de la primitive Église [143], est une excellente voie d'accès à la charité pastorale ; c'est une manière de vivre louable qui permet aux prêtres de remettre en pratique l'esprit de pauvreté recommandé par le Christ.

Que les prêtres et les évêques se laissent donc conduire par l'Esprit qui a consacré le Sauveur par l'onction et l'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres [144] ; qu'ils évitent tout ce qui pourrait, d'une manière ou d'une autre, écarter les pauvres ; qu'ils rejettent, plus encore que les autres disciples du Christ, toute apparence de vanité dans ce qui leur appartient. Qu'ils installent leur maison de manière qu'elle ne paraisse inaccessible à personne et que jamais personne, même les plus humbles, n'ait honte d'y venir.

III. Moyens au service de la vie des prêtres

18. Moyens pour le développement de la vie spirituelle

Pour mieux vivre leur union au Christ dans toutes les circonstances de la vie, les prêtres disposent, outre l'exercice conscient de leur ministère, d'un certain nombre de moyens, généraux ou particuliers, anciens ou nouveaux : le Saint-Esprit n'a jamais manqué d'en susciter dans le Peuple de Dieu, et l'Église, soucieuse de la sanctification de ses membres, en recommande, et parfois même en impose l'usage [145]. À la première place parmi ces moyens de développer la vie spirituelle, se situent les actes par lesquels les chrétiens se nourrissent de la Parole de Dieu aux deux tables de l'Écriture Sainte et de l'Eucharistie [146] ; personne n'ignore l'importance de leur fréquentation assidue pour la sanctification des prêtres.

Les ministres de la grâce sacramentelle s'unissent intimement au Christ Sauveur et Pasteur lorsqu'ils reçoivent avec fruit les sacrements, spécialement par la confession sacramentelle fréquente : préparée par l'examen de conscience quotidien, celle-ci est un soutien très précieux pour l'indispensable conversion du cœur à l'amour du Père des miséricordes. À la lumière de leur foi nourrie par la lecture de la Bible, ils peuvent rechercher avec attention les signes de Dieu et les appels de sa grâce à travers la diversité des événements de l'existence ; ils deviennent ainsi de plus en plus dociles à la mission qu'ils ont assumée dans le Saint-Esprit. De cette docilité les prêtres retrouvent sans cesse le merveilleux modèle dans la bienheureuse Vierge Marie : conduite par le Saint-Esprit, elle s'est donnée tout entière au mystère de la rédemption de l'humanité [147] ; mère du Grand Prêtre éternel, reine des Apôtres, soutien de leur ministère, elle a droit à la dévotion filiale des prêtres, à leur vénération et à leur amour.

Pour pouvoir accomplir avec fidélité leur ministère, les prêtres doivent avoir à cœur de converser chaque jour avec le Christ Seigneur à l'occasion de la visite et du culte personnel de la très sainte Eucharistie ; ils doivent aimer les temps de retraite et tenir à la direction spirituelle. Bien des moyens, en particulier les méthodes approuvées d'oraison et les diverses formes de prière qu'ils choisissent librement, permettent aux prêtres de rechercher et d'implorer de Dieu le véritable esprit d'adoration, grâce auquel, avec le peuple qui leur est confié, ils s'uniront intimement au Christ médiateur de la Nouvelle Alliance ; comme des fils adoptifs ils pourront alors crier : « Abba! c'est-à-dire Père » (*Rm* 8, 15).

19. Étude et science pastorale

Au cours du rite sacré de leur ordination, l'évêque invite les prêtres à « faire preuve de maturité par leur science», à ce que leur « enseignement soit un remède spirituel pour le Peuple de Dieu [148] ». Cette science du ministère sacré doit elle-même être sacrée ; découlant d'une source sacrée, elle vise un but qui est lui-même sacré. Puisée avant tout dans la lecture et la méditation de la sainte Écriture [149], elle trouve encore une nourriture fructueuse dans l'étude des saints Pères, des docteurs de l'Église et d'autres témoins de la Tradition. En outre, pour répondre de manière juste aux questions posées par les hommes d'aujourd'hui, il importe que les prêtres aient une connaissance sérieuse des documents du Magistère, spécialement ceux des conciles et des Pontifes romains, et qu'ils sachent consulter les meilleurs auteurs théologiques dont la science est reconnue.

Étant donné qu'actuellement la culture humaine et même les sciences sacrées progressent et se renouvellent, les prêtres sont appelés à perfectionner leurs connaissances religieuses et humaines de façon adaptée et continuelle ; ils se préparent ainsi à mieux engager le dialogue avec leurs contemporains.

Pour faciliter aux prêtres le travail d'étude et la connaissance des méthodes d'évangélisation et d'apostolat, on fera tout le nécessaire pour mettre à leur disposition ce dont ils ont besoin : on organisera, suivant les situations locales, des sessions ou des congrès, on fondera des centres d'études pastorales, on créera des bibliothèques, on confiera à des hommes

compétents l'organisation du travail de réflexion. Les évêques devront aussi, chacun pour son compte ou à plusieurs, trouver le meilleur moyen de donner à tous les prêtres, à des moments déterminés, en particulier quelques années après leur ordination [150], la possibilité de suivre une session, grâce à laquelle ils pourront perfectionner leurs connaissances pastorales et théologiques, affermir leur vie spirituelle et partager avec leurs frères leurs expériences apostoliques [151]. On utilisera également ces moyens, ou d'autres mieux adaptés, pour venir en aide particulièrement à ceux qui sont nommés curés, à ceux qui sont affectés à une activité pastorale nouvelle, à ceux qui partent dans un autre diocèse ou dans un autre pays.

Enfin, les évêques veilleront à ce que certains prêtres se consacrent à une étude plus approfondie des sciences sacrées : il s'agit, en effet, de ne pas manquer de maîtres capables de former les clercs, d'aider les autres prêtres et les fidèles à acquérir les connaissances dont ils ont besoin, d'encourager le sain développement des sciences sacrées qui est absolument indispensable à l'Église.

20. La juste rémunération à assurer aux prêtres

Les prêtres consacrent leur vie au service de Dieu en accomplissant la tâche qui leur est confiée ; ils méritent donc de recevoir une juste rémunération « car l'ouvrier mérite son salaire » (*Lc* 10, 7) [152], et « le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile » (*1 Co* 9, 14). Là où rien d'autre n'existe pour assurer cette juste rémunération, faire le nécessaire pour assurer aux prêtres un niveau de vie suffisant et digne est, à proprement parler, une obligation pour les chrétiens, puisque c'est à leur service que les prêtres consacrent leur activité. Les évêques, pour leur part, ont le devoir de rappeler aux chrétiens cette obligation ; ils doivent veiller – chacun pour son diocèse ou, de préférence, à plusieurs ensemble dans un même territoire – à établir des règles pour assurer comme il se doit une vie convenable à ceux qui exercent, ou ont exercé, une fonction au service du Peuple de Dieu. La rémunération versée à chacun devra tenir compte de la nature de la fonction exercée et des circonstances de temps et de lieu, mais elle sera fondamentalement la même pour tous ceux qui sont dans la même situation ; elle devra être adaptée aux conditions où ils se trouvent ; en outre, elle leur laissera les moyens, non seulement d'assurer comme il se doit la rémunération de ceux qui se dévouent à leur service, mais encore d'apporter eux-mêmes une aide à ceux qui sont dans le besoin, car ce ministère à l'égard des pauvres a toujours été en grand honneur dans l'Église dès ses origines. Enfin, cette rémunération devra permettre aux prêtres de prendre chaque année, pendant une durée suffisante, les vacances dont ils ont besoin ; les évêques doivent veiller à ce que ce temps de vacances soit assuré aux prêtres.

C'est à la fonction remplie par les ministres sacrés qu'il faut accorder la première place. De ce fait, il faut abandonner le système dit des « bénéfices » ou, du moins, le réformer de telle manière que l'aspect bénéficial, c'est-à-dire le droit aux revenus de la dotation attachée à la fonction, soit traité comme secondaire. Le droit donnera donc la priorité à la fonction ecclésiastique elle-même, désignation qui s'appliquera désormais à toute charge conférée de façon stable pour être exercée en vue d'une fin spirituelle.

21. Constitution de caisses communes et organisation de la sécurité sociale pour les prêtres

Il faut toujours se référer à l'exemple des croyants de la primitive Église à Jérusalem : « Entre eux, tout était commun » (*Ac* 4, 32) et « on distribuait à chacun suivant ses besoins » (*Ac* 4, 35). C'est en ce sens qu'il est très souhaitable d'avoir, au moins dans les régions où la vie matérielle du clergé dépend, entièrement ou en grande partie, des offrandes des fidèles, une institution diocésaine pour rassembler les dons faits à cette fin ; elle sera administrée par l'évêque assisté de prêtres délégués et, là où cela paraît utile, de laïcs compétents en matière financière. Il reste également désirable qu'il y ait, en outre, autant que possible, pour chaque diocèse ou chaque pays, un fonds commun permettant aux évêques de satisfaire à d'autres obligations envers les personnes qui sont au service de l'Église et de subvenir aux différents besoins du diocèse ; cette caisse doit aussi permettre aux diocèses plus riches d'aider les plus pauvres, pour que le superflu des uns subvienne à l'indigence des autres [153]. Il devra être alimenté avant tout par les sommes provenant des offrandes des fidèles, mais également par d'autres ressources, que le droit devra préciser.

En outre, dans les pays où la sécurité sociale n'est pas encore correctement organisée en faveur du clergé, les conférences épiscopales, compte tenu toujours des lois ecclésiastiques et civiles, veilleront à ce qu'il existe, soit des organismes diocésains – éventuellement fédérés entre eux –, soit des organismes interdiocésains, soit une association établie pour l'ensemble du territoire, en vue d'organiser, sous le contrôle de la hiérarchie, d'une part une prévoyance et une assistance médicale satisfaisante, d'autre part la prise en charge due aux prêtres pour les cas d'infirmité, d'invalidité ou de vieillesse. Les prêtres soutiendront l'organisme ainsi créé dans un esprit de solidarité avec leurs frères, prenant part ainsi à leur épreuve [154]. Ils s'apercevront en même temps qu'ils se trouvent libérés du souci de l'avenir, et donc en mesure de pratiquer la pauvreté avec plus d'ardeur évangélique et de se consacrer tout entiers au salut des âmes. Enfin, les responsables feront en sorte que les différents organismes nationaux aient des liens entre eux, ce qui leur donnera une plus grande solidité et une plus large diffusion.

CONCLUSION ET EXHORTATION

22.

Conscient des joies de la vie sacerdotale, ce saint Concile ne peut cependant ignorer les difficultés dont souffrent les prêtres dans les conditions de la vie actuelle. Il se rend compte de la transformation de la situation économique et sociale, et même des mœurs ; il se rend compte du bouleversement de la hiérarchie des valeurs dans le jugement des hommes. Dans ces conditions les ministres de l'Église, et même parfois les fidèles, se sentent comme étrangers, à ce monde ; avec anxiété, ils se demandent quels moyens, quels mots trouver pour entrer en communication avec lui. Obstacles nouveaux à la vie de foi, stérilité apparente du labeur accompli, dure épreuve de la solitude, tout cela peut risquer de les conduire au découragement.

Mais ce monde, tel qu'il est aujourd'hui, ce monde confié à l'amour et au ministère des pasteurs de l'Église, Dieu l'a tant aimé qu'il a donné pour lui son Fils unique [155]. En vérité, avec tout le poids de son péché, mais aussi avec la richesse de ses possibilités, ce monde offre à l'Église les pierres vivantes [156] qui s'intègrent à la construction pour être une demeure de Dieu dans l'Esprit [157]. Et c'est encore l'Esprit Saint qui pousse l'Église à ouvrir des chemins nouveaux pour aller au-devant du monde d'aujourd'hui ; c'est lui qui, de ce fait, suggère et encourage les adaptations qui s'imposent pour le ministère sacerdotal.

Que les prêtres ne l'oublient pas : ils ne sont jamais seuls dans leur action, ils s'appuient sur la force du Dieu tout-puissant ; que leur foi au Christ, qui les a appelés à participer à son sacerdoce, les aide à se donner en toute confiance à leur ministère, car ils savent que Dieu est assez puissant pour augmenter en eux la charité [158]. Qu'ils ne l'oublient pas non plus : ils ont pour compagnons leurs frères dans le sacerdoce, bien plus, les fidèles du monde entier. Car tous les prêtres travaillent ensemble pour accomplir le dessein divin du salut, le Mystère du Christ caché depuis les siècles en Dieu [159], qui ne se réalise que peu à peu, par l'effort coordonné de ministères différents, « en vue de l'édification du Corps du Christ jusqu'à ce qu'il atteigne toute sa taille». Tout cela, certes est caché avec le Christ en Dieu [160], et c'est surtout la foi qui peut le percevoir. C'est dans la foi que doivent marcher les guides du Peuple de Dieu, suivant l'exemple d'Abraham le fidèle, qui, « par la foi, obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant où il allait » (*He* 11, 8). En vérité, l'intendant des mystères de Dieu ressemble au semeur dont le Seigneur a dit : « Qu'il dorme ou qu'il se lève, la nuit ou le jour, la semence germe et pousse, il ne sait comment » (*Mc* 4, 27). D'ailleurs, si le Seigneur Jésus a dit : « Gardez courage! j'ai vaincu le monde » (*Jn* 16, 33), il n'a pas, pour autant, promis à l'Église la victoire totale ici-bas. Ce qui fait la joie de ce saint Concile, c'est que la terre, ensemencée par la graine de l'Évangile, donne aujourd'hui du fruit en bien des endroits, sous la conduite de l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers et qui a fait naître au cœur de tant de prêtres et de tant de fidèles un esprit vraiment missionnaire. Pour tout cela, avec toute son affection, le saint Concile remercie les prêtres du monde entier. Et « à celui qui peut tout faire, et bien au-delà de nos demandes et de nos pensées, en vertu de la puissance qui agit en nous, à lui la gloire ans l'Église et le Christ Jésus » (*Ep* 3, 20-21).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans ce décret ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 7 décembre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Ioannis et Pauli Presbyter Cardinalis SPELLMAN, Archiepiscopus Neo-Eboracensis.

† Ego IACOBUS titulo Ss. Bonifacii et Alexii Presbyter Cardinalis DE BARROS CÂMARA, Archiepiscopus S. Sebastiani Fluminis Ianuarii.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis ante Portam Latinam Presbyter Cardinalis FRINGS, Archiepiscopus Coloniensis.

† Ego ERNESTUS titulo S. Sabinae Presbyter Cardinalis RUFFINI, Archiepiscopus Panormitanus.

† Ego ANTONIUS titulo S. Laurentii in Panisperna Presbyter Cardinalis CAGGIANO, Archiepiscopus Bonaërensis.

Ego PETRUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis CIRIACI.

† Ego MAURITIUS titulo S. Mariae de Pace Presbyter Cardinalis FELTIN, Archiepiscopus Parisiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Mariae de Victoria Presbyter Cardinalis SIRI, Archiepiscopus Ianuensis.

† Ego STEPHANUS titulo S. Mariae Trans Tiberim Presbyter Cardinalis WYSZYNSKI, Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis, Primas Poloniae.

† Ego BENIAMINUS titulo S. Vitalis Presbyter Cardinalis DE ARRIBA Y CASTRO, Archiepiscopus Tarraconensis.

† Ego FERDINANDUS titulo S. Augustini Presbyter Cardinalis QUIROGA Y PALACIOS, Archiepiscopus Compostellanus.

† Ego PAULUS AEMILIUS titulo S. Mariae Angelorum in Thermis Presbyter Cardinalis LEGER, Archiepiscopus Marianopolitanus.

† Ego IOSEPHUS HUMBERTUS titulo Ss. Andreae et Gregorii ad Clivum Scauri Presbyter Cardinalis QUINTERO, Archiepiscopus Caracensis.

† Ego ALOISIUS titulo S. Mariae Novae Presbyter Cardinalis CONCHA, Archiepiscopus Bogotensis.

Ego IOSEPHUS titulo S. Priscae Presbyter Cardinalis DA COSTA NUNES.

Ego HILDEBRANDUS titulo S. Sebastiani ad Catacumbas Presbyter Cardinalis ANTONIUTTI.

Ego EPHRAEM titulo S. Crucis in Hierusalem Presbyter Cardinalis FORNI.

† Ego IOANNES titulo S. Mariae de Aracoeli Presbyter Cardinalis LANDAZURI RICKETTS, Archiepiscopus Limanus, Primas Peruviae.

† Ego RADULFUS titulo S. Bernardi ad Thermas Presbyter Cardinalis SILVA HENRIQUEZ, Archiepiscopus S. Iacobi in Chile.

† Ego LEO IOSEPHUS titulo S. Petri ad Vincula Presbyter Cardinalis SUENENS, Archiepiscopus Mechliniensis-Bruxellensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Athanasii Presbyter Cardinalis SLIPYI, Archiepiscopus Maior Ucrainorum.

† Ego LAURENTIUS titulo S. Leonis I Presbyter Cardinalis JAEGER, Archiepiscopus Paderbornensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Crucis in via Flaminia Presbyter Cardinalis BERAN, Archiepiscopus Pragensis.

† Ego MAURITIUS titulo D.nae N.ae de SS. Sacramento et Martyrum Canadensium Presbyter Cardinalis ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Teresiae Presbyter Cardinalis MARTIN, Archiepiscopus Rothomagensis.

† Ego AUDOËNUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis MCCANN, Archiepiscopus Civitatis Capitis.

† Ego LEO STEPHANUS titulo S. Balbinae Presbyter Cardinalis DUVAL, Archiepiscopus Algeriensis.

† Ego ERMENEGILDUS titulo Reginae Apostolorum Presbyter Cardinalis FLORIT, Archiepiscopus Florentinus.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Petri et Pauli in via Ostiensi Presbyter Cardinalis ŠEPER, Archiepiscopus Zagrabiensis.

Ego CAROLUS S. Mariae in Porticu Diaconus Cardinalis JOURNET.

† Ego ALBERTUS GORI, Patriarcha Hierosolymitanus Latinorum.

† Ego PAULUS II CHEIKHO, Patriarcha Babylonensis Chaldaeorum.

† Ego IGNATIUS PETRUS XVI BATANIAN, Patriarcha Ciliciae Armenorum.

† Ego IOSEPHUS VIEIRA ALVERNAZ, Patriarcha Indiarum Orientalium.

† Ego IOANNES CAROLUS MCQUAID, Archiepiscopus Dublinensis, Primas Hiberniae.

† Ego ANDREAS ROHRACHER, Archiepiscopus Salisburgensis, Primas Germaniae.

† Ego DEMETRIUS MOSCATO, Archiepiscopus Primas Salernitanus et Administrator Perpetuus Acernensis.

† Ego HUGO CAMOZZO, Archiepiscopus Pisanus et Primas Sardiniae et Corsicae.

† Ego ALEXANDER TOKI , Archiepiscopus Antibarensis et Primas Serbiae.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego ERNESTUS SENA DE OLIVEIRA, Archiepiscopus Conimbricensis.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*. – Const. dogm. *Lumen gentium*. – Décret *Christus Dominus*. – Décret *Optatam totius*.

[2] Cf. *Mt* 3, 16 ; *Lc* 4, 18 ; *Ac* 4, 27 ; 10, 38.

[3] Cf. *1 P* 2, 5 et 9.

[4] Cf. *1 P* 3, 15.

[5] Cf. *Ap* 19, 10. – Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 35.

[6] Conc. de Trente, sess. 23, chap. 1 et can. 1 : Denz. 957 et 961 (1764 et 1771).

[7] Cf. Jn 20, 21. – Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 18.

[8] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[9] Cf. *Ibid*.

[10] Cf. Pont. Rom., « De Ordinatione Presbyteri », préface. On trouve déjà ces termes dans *Sacramentario Veronensi* (Mohlberg, Rome, 1956, p. 122) ; item in *Missel français* (Mohlberg, Rome 1957, p. 9) ; item in *Libro Sacramentorum Romanae Ecclesiae* (Mohlberg, Rome, 1960, p. 25) ; item in *Pontificali Romano-Germanico* (Vogel-Elze, Cité du Vatican, 1963, vol. I, p. 34).

[11] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 10.

[12] Cf. *Rm* 15, 16 gr.

[13] Cf. *1 Co* 11, 26.

[14] Saint Augustin, *De civitate Dei*, 10, 6 : *PL* 41, 284.

[15] Cf. *1 Co* 15, 24.

[16] Cf. *He* 5, 1.

[17] Cf. *He* 2, 17 ; 4, 15.

[18] Cf. *1 Co* 9, 19-23 Vg.

[19] Cf. *Ac* 13, 2.

[20] « Ce zèle de progrès spirituel et moral trouve un stimulant de plus dans les conditions où se déroule la vie de l'Église. Celle-ci ne saurait demeurer indifférente aux changements du monde qui l'environne et qui, de mille manières, influence sa conduite pratique et la soumet à certaines conditions. L'Église, on le sait, n'est point séparée du monde, elle vit dans le monde. Les membres de l'Église subissent l'influence du monde ; ils en respirent la culture, en acceptent les lois et en adoptent les mœurs. Ce contact intime avec la société temporelle crée pour l'Église une situation toujours pleine de problèmes ; aujourd'hui, ceux-ci sont particulièrement aigus [...]. Voici comment saint Paul éduquait les chrétiens de la première génération : "Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate. Quel rapport, en effet, entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? ou quelle association entre le fidèle et l'infidèle ?" (cf. *2 Co* 6, 14-15). La pédagogie chrétienne devra toujours rappeler à son élève des temps modernes cette condition privilégiée et le devoir qui en découle de vivre dans le monde sans être du monde, selon le souhait rappelé ci-dessus, que Jésus formait pour ses disciples : "Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du mal. Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde" (cf. *Jn* 17, 15-16). Et l'Église fait sien ce même souhait. Mais cette distinction d'avec le monde n'est pas une séparation. Bien plus, elle n'est pas indifférence ni mépris. Quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle, au contraire, elle s'y unit. » (Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 627 et 638.)

[21] Cf. *Rm* 12, 2.

[22] Cf. *Jn* 10, 14-16.

[23] Cf. Saint Polycarpe, *Épître aux Philippiens.* VI, 1 : « Les presbytres, eux aussi, doivent être compatissants, miséricordieux envers tous ; qu'ils ramènent les égarés, qu'ils visitent tous les malades, sans négliger la veuve, l'orphelin, le pauvre ; mais "qu'ils pensent toujours à faire le bien devant Dieu et devant les hommes" ; (cf. *Pr* 3, 4 ; *Rm* 12, 17 ; *2 Co* 8, 21) ; qu'ils s'abstiennent de toute colère, acception de personne, jugement injuste ; qu'ils se tiennent éloignés de l'argent, qu'ils ne croient pas trop vite du mal de quelqu'un et ne soient pas raides dans leurs jugements ; sachant que nous sommes tous débiteurs du péché » (trad. P. Th. Camelot) (Funk I, 303).

[24] Cf. *1 P* 1, 23 ; *Ac* 6, 7 ; 12, 24. Les Apôtres « ont prêché la Parole de vérité et ils ont engendré les Églises » : saint Augustin, *In Ps.* 44, 23 : *PL* 36, 508.

[25] Cf. *Ml* 2, 7 ; *1 Tm* 4, 11-13 ; *2 Tm* 4, 5 ; *Tt* 1, 9.

[26] Cf. *Mc* 16, 16.

[27] Cf. *2 Co* 11, 7. Ce qui est dit des évêques vaut aussi des prêtres en tant qu'ils sont coopérateurs des évêques. Cf. *Statuta Ecclesiae Antiquae*, c. 3 (Ch. Munier, Paris, 1960, p. 79). – *Decretum Gratiani*, C. 6, D. 88 (Friedberg, I, 307). – Conc. de Trente, décret *de reform.*, sess. 5, c. 2, n. 9 (*Conc. Œc. Decreta*, éd. Herder, Rome, 1963, p. 645), sess. 24, c. 4. (p. 739). – Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

[28] Cf. *Const. Apostolorum*, II, 26,7 : « (Que les prêtres) soient docteurs de la science de Dieu, puisque le Seigneur lui-même nous l'a commandé en disant : Allez, enseignez, etc. » (Funk, *Didascalia et Const. Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, p. 105). – *Sacramentaire léonien* et autres sacramentaires jusqu'au *Pontifical romain*, préface consécratoire des prêtres : « Cette même providence, Seigneur, a associé aux Apôtres de ton Fils, comme adjoints, des docteurs de la foi ; et par la voix de ces prédicateurs d'une dignité secondaire, ils ont rempli l'univers » (trad. Jounel). *Liber Ordinum* de la liturgie mozarabe, préface de l'ordination des prêtres : « Docteur du peuple, chef des sujets de l'Église, qu'il maintienne dans l'ordre la foi catholique et qu'il annonce à tous le véritable salut», M. Férotin, Paris, 1904, col. 55.

[29] Cf. *Ga* 2, 5.

[30] Cf. *1 P* 2, 12.

[31] Cf. Le rite d'ordination des prêtres de la liturgie jacobite d'Alexandrie : « Rassemble ton peuple autour de la parole d'enseignement, comme une mère qui caresse ses nourrissons » (H. Denzinger, Rituel oriental, II, Würzburg, 1863, p. 14).

[32] Cf. *Mt* 28, 19 ; *Mc* 16, 16. – Tertullien, *Du baptême* 14,2. – Saint Athanase, *Adv. Arianos*, 2, 42 : *PG* 26, 237. – Saint Jérôme, *In Mt.* 28, 19 : *PL* 26, 218 BC : « Ils enseignent d'abord toutes les nations, puis ils plongent dans l'eau ceux qu'ils ont enseignés. Car il n'est pas possible que le corps reçoive le sacrement de baptême si l'âme n'a pas d'abord reçu la vérité de la foi. » – Saint Thomas, *Expositio primae Decretalis*, § 1 : « Quand il les a envoyés prêcher, notre Sauveur a donné trois commandements à ses disciples. Premièrement, d'enseigner la foi ; deuxièmement, de donner les sacrements à ceux qui croiraient » (éd. Marietti, *Opuscula Theologica*, Taurini, Rome, 1954, 1138).

[33] Cf. Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 35, 2.

[34] *Ibid.*, n. 33, 35, 48, 52.

[35] *Ibid.*, n. 7. – Pie XII, Encycl. *Mystici Corporis*, 29 juin 1943 : *AAS* 35 (1943), p. 230.

[36] Saint Ignace, *Smyrn.* 8, 1-2 (Funk, p. 282, 6-15). – *Const. Apostolorum* VIII, 12, 3 (Funk, p. 496) ; VIII, 29, 2 (p. 532).

[37] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[38] « L'Eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements » (Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 73, a. 3, c ; cf. III, q. 65, a. 3).

[39] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 65, a. 3 à 1 ; q. 79, a. 1, c. et à 1.

[40] Cf. *Ep* 5, 19-20.

[41] Cf. Saint Jérôme, *Épître* 114, 2 : « Les calices sacrés, les saints voiles et tout le reste qui se rapporte au culte de la Passion du Seigneur... associés qu'ils sont au Corps et au Sang du Seigneur, doivent être vénérés avec la même révérence que son Corps et son Sang » (trad. J. Labourt) (*PL* 22, 934). – Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 122-127.

[42] « Qu'au cours de la journée, les fidèles ne négligent point de rendre visite au Saint-Sacrement, qui doit être conservé dans l'église en un endroit très digne, avec le plus d'honneur possible, selon les lois liturgiques. Car la visite est, envers le Christ notre Seigneur présent en ce lieu, une marque de gratitude, un gage d'amour et un hommage de l'adoration qui lui est due » (Paul VI, Encycl. *Mysterium Fidei*, 3 septembre 1965 : *AAS* 57 (1965), p. 771).

[43] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[44] Cf. *2 Co* 10, 8 ; 13, 10.

[45] Cf. *Ga* 1, 10.

[46] Cf. *1 Co* 4, 14.

[47] Cf. *Didascalia*, II, 34, 3 ; II, 47,1 ; *Const. Apostolorum* II, 47 : Funk, *Didascalia et Constitutiones*, I, 116, 142 et 143.

[48] Cf. *Ga* 4, 3 ; 5, 1 et 13.

[49] Cf. Saint Jérôme, *Épître* 58, 7 : « De quoi servirait-il que des murailles rutilent de gemmes, si le Christ, en la personne d'un pauvre, meurt de faim? » (trad. J. Labourt) (*PL* 22, 584)

[50] Cf. *1 P* 4, 10 s.

[51] Cf. *Mt* 25, 34-45.

[52] Cf. *Lc* 4, 18.

[53] On peut nommer encore d'autres catégories, par exemple les émigrants, les nomades, etc. À ce sujet, cf. Décret *Sur la fonction pastorale des évêques dans l'Église*, n. 18.

[54] Cf. *Didascalia*, II, 59, 1-3 : « Dans ton enseignement, invite et exhorte le peuple à venir à l'assemblée, à ne pas la déserter, mais à se rassembler toujours ; s'abstenir, c'est diminuer l'Église et enlever un membre au Corps du Christ... Vous êtes membres du Christ, ne vous dispersez donc pas loin de l'Église, en refusant de vous réunir ; le Christ est votre Tête,

selon sa promesse toujours présente, qui vous rassemble. Ne vous négligez pas vous-mêmes, ne rendez pas le Sauveur étranger à ses propres membres, ne divisez pas son Corps, ne le dispersez pas... » : Funk I, 170. – Paul VI, Alloc. *iis qui ex italico clero interfuerunt Coetui XIII per hebdomadam habito Urbiveti* v. « *di aggiornamento pastorale* », 6 septembre 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 750 s.

[55] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[56] Cf. Const. *Ecclesiasticam Apostolorum*, XVIII : « Presbyteri sunt symmystai et synepimachoi Episcoporum » (Th. schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung*, I, Paderborn, 1914, p. 26 ; A. Harnack, T. u. U., II, 4, p. 13, n. 18 et 19. – Pseudo-Jérôme, *De Septem Ordinibus Ecclesiae* : « in benedictione cum episcopis consortes mysteriorum sunt » (A. W. Kalff, Würzburg, 1937, p. 45). – Saint Isidore de Séville, *De Ecclesiasticis Officiis*, c. VII : « Ils sont à la tête de l'Église du Christ ; pour faire l'Eucharistie, ils sont associés aux évêques, de même que dans l'enseignement du peuple et la fonction de prédication » (*PL* 83, 787).

[57] Cf. *Didascalia*, II, 28, 4 : Funk, 108. – *Constitutiones Apostolorum*, II, 28, 4 ; II, 34, 3 : *ibid.*, p. 109 et 117.

[58] *Const. Apostolorum*, VIII, 16, 4 (Funk I, 522, 13) ; Cf. *Epitome Const. Apostolorum*, VI, *ibid.* II, p. 80, 3- 4. – *Testamentum Domini* : « ...donne-lui l'Esprit de grâce, de conseil et de générosité, l'esprit du presbytérat... pour aider et gouverner ton peuple dans l'activité, dans la crainte de Dieu, dans la pureté de cœur » (trad. I. E. Rahmani, Moguntiae, 1899, p. 69). – Item in *Trad. Apost.* (B. Botte, *La Tradition apostolique*, Münster 1963, p. 20).

[59] Cf. *Nb* 11, 16-25.

[60] *Pontifical romain*, préface consécratoire des prêtres ; ces paroles se trouvent déjà dans les sacramentaires léonien, gélasien et grégorien. On en trouve de semblables dans les liturgies orientales : cf. *Trad. apost.* : « Regarde ton serviteur ici présent et accorde-lui l'esprit de grâce et de conseil, afin qu'il aide les prêtres et gouverne ton peuple avec un cœur pur, comme tu avais regardé le peuple que tu t'étais choisi et avais ordonné à Moïse de choisir les anciens que tu avais remplis de ton esprit que tu avais donné à ton serviteur » (ed. B. Botte). – *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*, Münster, 1963, p. 20. – *Const. Apostolorum*, VIII, 16, 4 : Funk I, 522, 16-17. – Epit. Const. Apost. 6 : Funk II, 20, 5-7. – *Testamentum Domini* : trad. I. E. Rahmani, Moguntiae, 1899, p. 69. – *Euchologium Serapionis*, XXVII : Funk, *Didascalia et Constitutiones*, II, p. 190, lin. 1-7. – *Ritus Ordinationis in ritu Maronitarum* : trad. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, II, Würzburg, 1863, p. 161. – Inter Patres citari possunt : Theodore de Mopsueste, *In 1 Tim.* 3, 8 : Swete, II, 119-121. – Theodoret, *Quaest. in Numeros*, XVIII : *PG* 80, 372 b.

[61] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

[62] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1er août 1959 : *AAS* 51 (1959), p. 576. – Saint Pie X, exhort. ad clerum *Haerent animo*, 4 août 1908 : S. Pii X Acta, vol. IV (1908), p. 237 s.

[63] Cf. Conc. Vat. II, décret de pastorali *Episcoporum munere in Ecclesia*, n. 15 et 16.

[64] Dans l'état actuel du droit, l'évêque a comme « sénat et conseil » le chapitre cathédral (can. 391) ou, à défaut, le groupe des consulteurs diocésains (cf. can. 423-428). Mais il est souhaitable de réviser ces institutions pour mieux répondre à la situation et aux besoins actuels. Cette commission de prêtres est évidemment distincte du Conseil pastoral dont parle le décret sur la *fonction pastorale des évêques dans l'Église*, n. 27 : celui-ci comporte des membres laïcs et n'est compétent que pour l'examen des questions d'action pastorale. De Presbyteris ut consiliariis Episcoporum videri possunt *Didascalia*, II, 28, 4 : Funk I, 108. – *Const. Apost.*, II, 28, 4 : Funk I, 109. – Saint Ignace, *Magn.*, 6, I : Funk 234, 10-16 ; Trall., 3, I : Funk 244, 10-12. – Origène, *Adv. Celsum* 3, 30 : Presbyteri sunt consiliarii seu bouleytai : *PG* 11, 957 d- 960 a.

[65] « Je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du sénat des Apôtres, et des diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus Christ, qui, avant les siècles, était près de Dieu et s'est manifesté à la fin » (trad. P. Th. Camelot) (Funk, 234, 10-13). – Saint Ignace, *Trall.*, 3, 1 : « Pareillement, que tous révèrent les diacres comme Jésus Christ, comme aussi l'évêque qui est l'image du Père et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des Apôtres : sans eux, on ne peut parler d'Église » (trad. Camelot) : Funk, p. 244, 10-12. – Saint Jérôme, *In Isaiam* II, 3 : *PL*, 61 A : « Nous aussi, nous avons dans l'Église notre sénat, l'assemblée des prêtres.»

[66] Cf. Paul VI, allocutio *ad Urbis curiones et quadragenarii temporis oratores in Aede Sixtina habita*, 1er mars 1965 : *AAS* 57 (1965), p. 326.

[67] Cf. *Const. Apostolorum* VIII, 47, 39 : « Les prêtres... ne doivent rien faire sans l'avis de l'évêque : c'est à lui qu'est confié le peuple du Seigneur ; c'est à lui qu'il sera demandé compte de leurs âme » (Funk, 577).

[68] Cf. 3 *Jn* 8.

[69] Cf. *Jn* 17, 23.

[70] Cf. *He* 13, 1-2.

[71] Cf. *He* 13, 16.

[72] Cf. *Mt* 5, 10.

[73] Cf. *1 Th* 2,12 ; *Col* 1, 13.

[74] Cf. *Mt* 23,8. – « Il faut se faire les frères des hommes, du fait même qu'on veut être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres». (Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964 : *AAS* 58 (1964), p. 647.

[75] Cf. *Ep* 4, 7 et 16. – *Const. Apost.* VIII, 1, 20 : « Il ne faut pas que l'évêque se dresse contre les diacres ou les prêtres, ni les prêtres contre le peuple, car la structure de l'assemblée se compose des uns et des autres » (Funk I, 467).

[76] Cf. *Ph* 2, 21.

[77] Cf. *1 Jn* 4, 1.

[78] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37.

[79] Cf. *Ep* 4, 14.

[80] Cf. Conc. Vat. II, décret *Unitatis redintegratio*.

[81] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37.

[82] Cf. *He* 7, 3.

[83] Cf. *Lc* 10, 1.

[84] Cf. *1 P* 2, 25.

[85] Cf. *Ac* 20, 28.

[86] Cf. *Mt* 9, 36.

[87] Cf. Pont. rom. « De Ordinatione Presbyteri ».

[88] Cf. Conc.Vat. II, décret *De institutione sacerdotali*, n. 2.

[89] « La voix de Dieu qui appelle s'exprime de deux façons différentes, merveilleuses et convergentes ; l'une est intérieure, c'est celle de la grâce, celle de l'Esprit Saint, de l'ineffable attrait intérieur que la voix silencieuse et puissante du Seigneur exerce dans les insondables profondeurs de l'âme humaine ; l'autre est extérieure, humaine, sensible, sociale, juridique, concrète, c'est celle du ministre qualifié de la Parole de Dieu, celle de l'apôtre, celle de la hiérarchie, instrument indispensable, institué et voulu par le Christ comme un véhicule permettant de traduire en langage tombant sous l'expérience le message du Verbe et du précepte divin. C'est ce qu'avec saint Paul enseigne la doctrine catholique : "Comment entendre sans personne qui prêche ?... La foi vient de ce qu'on entend" » (Paul VI, Alloc. du 5 mai 1965 : *L'Osservatore Romano*, 6 mai 1965, p. 1).

[90] Cf. Conc. Vat. II, décret *De institutione sacerdotali*, n. 2.

[91] C'est ce qu'enseignent les Pères quand ils commentent les paroles du Christ à Pierre « M'aimes-tu ?... Conduis mes brebis » : ainsi saint Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, II, 1-2 : *PG* 47-48, 633. – Saint Grégoire le Grand, *Reg. Past. Liber*, P. I. c. 5 : *PL* 77, 19 a.

[92] Cf. *2 Co* 12, 9.

[93] Cf. Pie XI, Encycl., *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : *AAS* 28 (1936), p. 10.

[94] Cf. *Jn* 10, 36.

[95] Cf. *Lc* 24, 26.

[96] Cf. *Ep* 4, 13.

[97] Cf. *2 Co* 3, 8-9.

[98] Cf. entre autres : Saint Pie X, exh. aux prêtres *Haerent animo*, 4 août 1908 : S. Pii X Acta, vol. IV (1908), p. 237 s. – Pie XI, Encycl. *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : *AAS* 28 (1936), p. 5 s. – Pie XII, exhort. apost. *Menti Nostrae*, 23 septembre 1950 : *AAS* 42 (1950), p. 657 s. – Jean XXIII, Encycl. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1er août 1959 : *AAS* 51 (1959), p. 545 s.

[99] Cf. Saint Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 188, a. 7.

[100] Cf. *Ep* 3, 9-10.

[101] Cf. *Ac* 16, 14.

[102] Cf. *2 Co* 4, 7.

[103] Cf. *Ep* 3, 9.

[104] Cf. *Pont. Rom.*, « De Ordinatione Presbyteri».

[105] Cf. *Missel romain*, Prière sur les offrandes du 9e dimanche après la Pentecôte.

[106] « La messe, même si elle est célébrée en particulier par un prêtre, n'est pas pour autant privée, mais elle est action du Christ et de l'Église. Celle-ci a appris à s'offrir elle-même dans le sacrifice qu'elle offre, en sacrifice universel, appliquant au salut du monde entier la vertu rédemptrice unique et infinie du sacrifice de la Croix. Toute messe est, en effet, offerte non seulement pour le salut de quelques-uns, mais pour le salut du monde entier (...). C'est pourquoi, Nous recommandons avec une paternelle insistance aux prêtres qui, à un titre particulier, sont, dans le Seigneur, Notre joie et Notre couronne... de célébrer la messe chaque jour en toute dignité et dévotion » (Paul VI, Encycl. *Mysterium Fidei*, 3 septembre 1965 : *AAS* 57 (1965), p. 761-762. – Cf. Conc. Vat. II, Const.*Sacrosanctum concilium*, n. 26 et 27.

[107] Cf. *Jn* 10, 11.

[108] Cf. *2 Co* 1, 7.

[109] Cf. *2 Co* 1, 4.

[110] Cf. *1 Co* 10, 33.

[111] Cf. *Jn* 3, 8.

[112] Cf. *Jn* 4, 34.

[113] Cf. *1 Jn* 3, 16.

[114] « On donne une preuve de son amour en paissant le troupeau du Seigneur », Saint Augustin, *Tract. in Io.*, 123, 5 : *PL* 35, 1967.

[115] Cf. *Rm* 12, 2.

[116] Cf. *Ga* 2, 2.

[117] Cf. *2 Co* 7, 4.

[118] Cf. *Jn* 4, 34 ; 5, 30 ; 6, 38.

[119] Cf. *Ac* 13, 2.

[120] Cf. *Ep* 5, 10.

[121] Cf. *Ac* 20, 22.

[122] Cf. *2 Co* 12, 15.

[123] Cf. *Ep* 4, 11-16.

[124] Cf. *Mt* 19, 12.

[125] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 42.

[126] Cf. *1 Tm* 3, 2-5 ; Tt 1,6.

[127] Cf. Pie XI, Encycl. *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : *AAS* 28 (1936), p. 28.

[128] Cf. *Mt* 19, 12.

[129] Cf. *1 Co* 7, 32-34.

[130] Cf. *2 Co* 11, 2.

[131] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 42 et 44. – Décret *De Perfectae caritatis*, n. 12.

[132] Cf. *Lc* 20, 35-36. – Pie XI, Encycl. *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : *AAS* 28 (1936), p. 24-28. – Pie XII, Encycl. *Sacra Virginitas*, 25 mars 1954 : *AAS* 46 (1954), p. 169-172.

[133] Cf. *Mt* 19, 11.

[134] Cf. *Jn* 17, 14-16.

[135] Cf. *1 Co* 7, 31.

[136] Conc. d'Antioche, can. 25 ; Mansi 2, 1328. – *Décret de Gratien*, c. 23, C. 12, q. 1 : Friedberg, I, 684-685.

[137] Il s'agit ici avant tout des droits et coutumes en vigueur dans les Églises orientales.

[138] Conc. Paris, a. 829, can. 15 : MGH, sect. III, *Concilia*, t. 2, pars 6, 622. – Conc. de Trente, sess. 25, *de reform.* chap. 1.

[139] Cf. *Ps* 62, 11 (*Vg* 61).

[140] Cf. *Co* 8, 9.

[141] Cf. *Ac* 8, 18-25.

[142] Cf. *Ph* 4, 12.

[143] Cf. *Ac* 2, 42-47.

[144] Cf. *Lc* 4, 18.

[145] Cf. *CIC*, can. 125 s.

[146] Cf. Conc. Vat. II, décret *Perfectae caritatis*, n. 6. – Const. dogm. *De Divina Revelatione*, n. 21.

[147] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 65.

[148] Pont. rom. « De Ordinatione Presbyteri ».

[149] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *De Divina Revelatione*, n. 25.

[150] Cet élément de formation est distinct de la formation pastorale intervenant aussitôt après l'ordination, dont parle le décret *sur la formation des prêtres*, n. 22.

[151] Cf. Conc. Vat. II, décret *De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia*, n. 16.

[152] Cf. *Mt* 10, 10 ; *1 Co* 9, 7 ; *1 Tm* 5, 18.

[153] Cf. *2 Co* 8, 14.

[154] Cf. *Ph* 4, 14.

[155] Cf. *Jn* 3, 16.

[156] Cf. *1 P* 2, 5.

[157] Cf. *Ep* 2, 22.

[158] Cf. Pont. rom., « De Ordinatione Presbyteri».

[159] Cf. *Ep* 3, 9.

[160] Cf. *Col* 3, 3.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS

DÉCRET SUR LA CHARGE PASTORALE DES ÉVÊQUES DANS L'ÉGLISE
CHRISTUS DOMINUS

PRÉAMBULE

1. Le Christ Seigneur, Fils du Dieu vivant est venu pour sauver son peuple du péché [1] et pour sanctifier tous les hommes ; comme il fut lui-même envoyé par le Père, ainsi envoya-t-il ses Apôtres [2]; il les sanctifia, en leur donnant le Saint-Esprit, pour qu'eux aussi ils glorifient le Père sur la terre et fassent que les hommes soient sauvés « en vue de l'édification du Corps du Christ » (*Ep* 4, 12), qui est l'Église.

2. Dans cette Église du Christ, le Pontife romain, comme successeur de Pierre, à qui le Christ confia la mission de paître ses brebis et ses agneaux, jouit, par institution divine, du pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel pour la charge des âmes. Aussi bien, en sa qualité de pasteur de tous les fidèles envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacune des Églises, il possède sur toutes les Églises la primauté du pouvoir ordinaire.

Les évêques, eux aussi, établis par le Saint-Esprit, succèdent aux Apôtres, comme pasteurs des âmes [3] : ils ont été envoyés pour assurer, en union avec le Souverain Pontife et sous son autorité, la pérennité de l'œuvre du Christ, Pasteur éternel [4]. Car le Christ a donné aux Apôtres et à leurs successeurs l'ordre et le pouvoir d'enseigner toutes les nations, de sanctifier les hommes dans la vérité et de guider le troupeau. Aussi, par l'Esprit Saint qui leur a été donné, les évêques ont-ils été constitués de vrais et authentiques maîtres de la foi, pontifes et pasteurs [5].

3. Cette charge épiscopale, qui est la leur et qu'ils ont reçue par la consécration épiscopale [6], les évêques, participant à la sollicitude de toutes les Églises, l'exercent – pour ce qui est du Magistère et du gouvernement – à l'égard de l'Église universelle de Dieu, tous unis en un collège ou corps, en communion avec le Souverain Pontife et sous son autorité. Ils l'exercent individuellement à l'égard de la portion du troupeau remise à leurs soins, chacun prenant en charge l'Église particulière qui lui a été confiée ou plusieurs parfois, pourvoyant conjointement aux besoins communs de diverses Églises locales.

C'est pourquoi le saint Concile, tenant compte notamment des conditions de la communauté humaine en pleine évolution de nos jours [7], et voulant déterminer de manière plus précise la charge pastorale des évêques, a décidé ce qui suit.

CHAPITRE PREMIER :
Les évêques et l'Église universelle

I. Rôle des évêques à l'égard de l'Église universelle

4. Exercice du pouvoir du collège des évêques

Les évêques, en vertu de leur consécration sacramentelle et par leur communion hiérarchique avec la Tête et les membres du collège, sont établis membres du corps épiscopal [8]. « L'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le Magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel le corps apostolique se perpétue sans interruption constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais e n dehors de ce chef, le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain [9]. Ce pouvoir s'exerce « solennellement dans le Concile œcuménique » [10]; aussi le Concile décide-t-il que tous les évêques, en qualité de membres du collège épiscopal, ont le droit de participer au Concile œcuménique.

« Ce même pouvoir collégial peut être exercé en union avec le pape par les évêques résidant sur la surface de la terre, pourvu que le chef du collège les appelle à agir collégialement ou du moins qu'il donne à cette action commune des évêques dispersés son approbation ou sa libre acceptation pour en faire un véritable acte collégial » [11].

5. Le conseil ou synode des évêques

Des évêques choisis dans les diverses régions du monde, selon des modes et des normes établis ou à établir par le Pontife romain, apportent au Pasteur suprême de l'Église une aide plus efficace au sein d'un conseil, qui a reçu le nom de Synode des évêques [12]. Et du fait qu'il travaille au nom de tout l'épiscopat catholique, ce Synode est en même temps le signe que tous les évêques participent en une communion hiérarchique au souci de l'Église universelle [13].

6. Les évêques participent au souci de toutes les Églises

Successeurs légitimes des Apôtres et membres du collège épiscopal, les évêques doivent se savoir toujours unis entre eux et se montrer soucieux de toutes les Églises ; en vertu de l'institution divine et des devoirs de sa charge apostolique, chacun d'eux, en effet, est responsable de l'Église, ensemble avec les autres évêques [14]. Qu'ils aient en particulier le souci de ces régions du monde où la Parole de Dieu n'a pas encore été annoncée, ou dans lesquelles, en raison surtout du petit nombre de prêtres, les fidèles sont exposés au danger de s'éloigner des commandements de la vie chrétienne et plus encore de perdre la foi elle-même.

Il leur faut donc travailler de toutes leurs forces à ce que les œuvres d'évangélisation et d'apostolat soient soutenues et développées avec ardeur par les fidèles. De plus, ils feront en sorte que soient préparés des ministres sacrés qualifiés, ainsi que des auxiliaires, religieux ou laïcs, pour les missions et les pays souffrant du manque de clergé. Ils auront également soin d'envoyer, dans la mesure du possible, certains de leurs prêtres, dans ces missions ou ces diocèses, pour y exercer le ministère sacré de façon durable ou transitoire.

En outre, dans l'usage des biens ecclésiastiques, les évêques doivent penser à tenir compte non seulement des besoins de leur propre diocèse, mais encore de ceux des autres Églises particulières, puisqu'elles sont des parties de l'unique Église du Christ. Qu'ils soient enfin attentifs à soulager, selon leurs possibilités, les malheurs dont d'autres diocèses ou d'autres régions ont à souffrir.

7. Charité active envers les évêques persécutés

Par-dessus tout qu'ils entourent d'un cœur fraternel ces prélats qui, pour le nom du Christ, sont victimes de calomnies et de tourments, détenus en prison ou empêchés d'exercer leur ministère ; qu'ils fassent preuve à leur égard d'un authentique et actif dévouement en vue d'adoucir et d'alléger leurs souffrances par la prière et le soutien de leurs confrères.

II. Les évêques et le Siège apostolique

8. Pouvoir des évêques dans leur propre diocèse

a) Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le Pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité.

b) Chaque évêque diocésain a la faculté de dispenser de la loi générale de l'Église, en un cas particulier, les fidèles sur lesquels il exerce son autorité selon le droit, chaque fois qu'à son jugement la dispense profitera à leur bien spirituel, à moins qu'une réserve spéciale ait été faite par l'autorité suprême de l'Église.

9. Les dicastères de la Curie romaine

Dans l'exercice de son pouvoir suprême, plénier et immédiat sur l'Église universelle, le Pontife romain se sert des dicastères de la Curie romaine ; c'est donc en son nom et par son autorité que ceux-ci remplissent leur tâche pour le bien des Églises et le service des pasteurs sacrés.

Les Pères du saint concile souhaitent que ces dicastères, qui certes ont apporté au Pontife romain et aux pasteurs de l'Église une aide magnifique, soient soumis à une nouvelle organisation plus en rapport avec les besoins des temps, des pays et des rites, notamment en ce qui concerne leur nombre, leur dénomination, leur compétence, leurs méthodes propres de travail et la coordination de leurs travaux [15]. Ils souhaitent également que, compte tenu de la propre charge pastorale des évêques, la fonction des légats du Pontife romain soit déterminée de façon plus précise.

10. Les membres et les officiers des dicastères

En outre, du fait que ces dicastères ont été établis pour le bien de l'Église universelle, on souhaite que leurs membres, leur personnel et leurs consulteurs – et de même les légats du Pontife romain – soient, dans la mesure du possible, davantage choisis dans les diverses contrées de l'Église. C'est ainsi que les administrations ou organes centraux de l'Église catholique présenteront un caractère véritablement universel.

On forme également le vœu que, parmi les membres des dicastères, soient admis aussi quelques évêques, surtout diocésains, qui puissent présenter au Souverain Pontife, des rapports plus complets sur la mentalité, les désirs et les besoins de toutes les Églises.

Enfin, les Pères du Concile estiment très utile que ces mêmes dicastères entendent davantage des laïcs, réputés pour leurs qualités, leur science et leur expérience, en sorte que ces laïcs aussi jouent dans les affaires de l'Église le rôle qui leur revient.

CHAPITRE II :
Les évêques et les Églises particulières ou diocèses

I. Les évêques diocésains

11. Notions du diocèse et rôle des évêques dans leur diocèse

Un diocèse est une portion du Peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique.

Chaque évêque, à qui a été confié le soin d'une Église particulière paît ses brebis au nom du Seigneur, sous l'autorité du Souverain Pontife, à titre de pasteur propre, ordinaire et immédiat, exerçant à leur égard la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Il doit cependant reconnaître les droits légitimes des patriarches ou des autres autorités hiérarchiques [16].

Que les évêques s'appliquent à leur charge apostolique comme des témoins du Christ devant tous les hommes, non seulement prenant soin de ceux qui suivent déjà le Prince des pasteurs, mais se consacrant aussi de tout cœur à ceux qui se sont détournés en quelque manière du chemin de la vérité ou qui ignorent l'Évangile et la miséricorde salvatrice du Christ. Ainsi agiront-ils jusqu'au moment où tous enfin marcheront « en toute bonté, justice et vérité » (*Ep* 5, 9).

12. La charge d'enseignement

Dans l'exercice de leur charge d'enseigner, que les évêques annoncent aux hommes l'Évangile du Christ, – cette charge l'emporte sur les autres, si importantes soient-elles [17] – et, dans la force de l'Esprit, qu'ils les appellent à la foi ou les confirment dans la foi vivante ; qu'ils leur proposent le mystère intégral du Christ, c'est-à-dire ces vérités qu'on ne peut ignorer sans ignorer le Christ lui-même, et qu'ils leur montrent de même la voie divinement révélée pour rendre gloire à Dieu et par là même obtenir le bonheur éternel [18].

Les évêques doivent en outre montrer aux hommes que, selon le dessein de Dieu Créateur, les réalités terrestres elles-mêmes et les institutions humaines sont également ordonnées au salut des hommes, et qu'en conséquence elles peuvent contribuer d'une façon non négligeable à l'édification du Corps du Christ.

Ils enseigneront donc, selon la doctrine de l'Église, combien il faut estimer la personne humaine, sa liberté et sa vie corporelle elle-même ; la famille, son unité et sa stabilité, la procréation et l'éducation des enfants ; la société civile avec ses lois et ses professions ; le travail et le loisir, les arts et les inventions techniques ; la pauvreté et la richesse. Ils exposeront enfin comment résoudre les très graves questions concernant la possession des biens matériels, leur accroissement et leur juste distribution, la paix et la guerre, la communauté fraternelle de tous les peuples [19].

13. La manière de proposer la doctrine chrétienne

Les évêques doivent proposer la doctrine chrétienne d'une façon adaptée aux nécessités du moment, c'est-à-dire en répondant aux difficultés et questions qui angoissent le plus les hommes ; il leur faut veiller sur cette doctrine, apprenant aux fidèles eux-mêmes à la défendre et à la répandre. Dans sa transmission, qu'ils manifestent la sollicitude maternelle de

l'Église à l'égard de tous les hommes, fidèles ou non, et qu'ils accordent une particulière attention aux pauvres et aux petits, que le Seigneur les a envoyés évangéliser.

Puisqu'il appartient à l'Église d'engager le dialogue avec la société humaine au sein de laquelle elle vit [20], c'est au premier chef la tâche des évêques d'aller aux hommes et de demander et promouvoir le dialogue avec eux. Ce dialogue de salut, si l'on veut qu'y soient toujours unies la vérité à la charité, l'intelligence à l'amour, il faut qu'il se distingue par la clarté du langage en même temps que par l'humilité et la bonté, par une prudence convenable alliée pourtant à la confiance : celle-ci, favorisant l'amitié, unit naturellement les esprits [21].

Pour annoncer la doctrine chrétienne, il faut user des moyens variés qui sont aujourd'hui à notre disposition : avant tout, la prédication et l'enseignement catéchétique qui tiennent toujours la première place ; également la présentation de la doctrine dans les écoles et les académies par des conférences et des réunions de tout genre ; enfin sa diffusion par des déclarations publiques faites à l'occasion de certains événements, ainsi que par la presse et les divers moyens de communication sociale qu'il importe absolument d'utiliser pour annoncer l'Évangile du Christ [22].

14. L'enseignement catéchétique

Les évêques veilleront à ce que l'enseignement catéchétique, dont le but est de rendre chez les hommes la foi vivante, explicite et agissante, en l'éclairant par la doctrine, soit transmis avec un soin attentif aux enfants et aux adolescents, aux jeunes et même aux adultes. Dans cet enseignement, on adoptera l'ordre et la méthode qui conviennent non seulement à la matière dont il s'agit, mais encore au caractère, aux facultés, à l'âge et aux conditions de vie des auditeurs ; cet enseignement sera fondé sur la Sainte Écriture, la Tradition, la liturgie, le Magistère et la vie de l'Église.

En outre, les évêques seront attentifs à ce que les catéchistes soient dûment préparés à leur tâche : ils devront bien connaître la doctrine de l'Église et apprendre, dans la théorie comme dans la pratique, les lois de la psychologie et les disciplines de la pédagogie.

Les évêques doivent aussi s'efforcer de restaurer ou d'aménager le catéchuménat des adultes.

15. La mission de sanctifier qu'ont les évêques

Dans l'exercice de leur charge de sanctification, les évêques se rappelleront qu'ils ont été pris d'entre les hommes et sont établis pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. Les évêques jouissent, en effet, de la plénitude du sacrement de l'ordre ; c'est d'eux que, dans l'exercice de leur pouvoir, dépendent et les prêtres et les diacres : les premiers ont été, eux aussi, consacrés véritables prêtres du Nouveau Testament pour être des collaborateurs avisés de l'ordre épiscopal ; les seconds, ordonnés en vue du ministère, servent le Peuple de Dieu en communion avec l'évêque et son presbyterium. C'est pourquoi les évêques sont les principaux dispensateurs des mystères de Dieu, comme ils sont les organisateurs, les promoteurs et les gardiens de toute la vie liturgique dans l'Église qui leur est confiée [23].

Les évêques doivent donc s'appliquer à ce que les fidèles connaissent plus profondément le mystère pascal et en vivent davantage par l'Eucharistie, en sorte de former un seul Corps étroitement lié dans l'unité de la charité du Christ [24] ; « assidus à la prière et au ministère de la parole » (*Ac* 6, 4), les évêques travailleront à obtenir que tous ceux dont ils ont reçu la charge soient unanimes dans la prière [25], et que, par la réception des sacrements, ils croissent dans la grâce et soient pour le Seigneur des témoins fidèles.

Guides vers la perfection, les évêques s'efforceront de faire progresser dans la sainteté leurs clercs, les religieux et les laïcs, chacun selon sa vocation particulière [26], se souvenant toutefois de leur propre devoir de montrer l'exemple de la sainteté, par leur charité, leur humilité et la simplicité de leur vie. Qu'ils sanctifient ainsi les Églises qui leur sont confiées, pour qu'en elles soit pleinement manifesté le sens de l'Église universelle du Christ. Dans cet esprit, ils favoriseront le plus possible les vocations sacerdotales et religieuses, et spécialement les vocations missionnaires.

16. La charge qui incombe aux évêques de gouverner et de paître

Dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les évêques soient au milieu de leur peuple comme ceux qui servent [27], de bons pasteurs connaissant leurs brebis et que leurs brebis connaissent, de vrais pères qui s'imposent par leur esprit d'amour et de dévouement envers tous et dont l'autorité reçue d'en haut rencontre une adhésion unanime et reconnaissante. Ils rassembleront et formeront toute la grande famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité. Pour en devenir vraiment capables, les évêques « prêts à toute œuvre bonne » (*2 Tm* 2, 21) et « endurant tout pour les élus » (*2 Tm* 2, 10), doivent régler leur vie de manière à la faire correspondre aux nécessités de leur temps.

Que les évêques entourent les prêtres d'une charité particulière, puisque ceux-ci assument pour une part leurs charges et leurs soucis et qu'ils s'y consacrent chaque jour avec tant de zèle ; il leur faut les traiter comme des fils et des amis [28], être prêts à les écouter, entretenir avec eux des relations confiantes et promouvoir ainsi la pastorale d'ensemble du diocèse tout entier.

Les évêques doivent se soucier de la situation spirituelle, intellectuelle et matérielle de leurs prêtres pour qu'ils aient les moyens de mener une vie sainte et pieuse et d'accomplir fidèlement et avec fruit leur ministère. C'est pourquoi les évêques encourageront des institutions et organiseront des rencontres particulières, en vue de permettre aux prêtres de se retrouver de temps en temps, soit pour des exercices spirituels prolongés propres à renouveler leur vie, soit pour l'approfondissement de leurs connaissances des disciplines ecclésiastiques, surtout de l'Écriture Sainte et de la théologie, des questions sociales plus importantes, et des nouvelles méthodes d'action pastorale. Les évêques doivent entourer d'une miséricorde active les prêtres qui se trouvent d'une façon ou d'une autre en danger ou qui ont défailli sur quelque point.

Afin d'être à même de pourvoir d'une manière plus adaptée au bien des fidèles, chacun selon sa condition, les évêques s'appliqueront à bien connaître leurs besoins dans le contexte social où ils vivent, et ils emploieront pour cela les méthodes appropriées, particulièrement l'enquête sociale. Ils se montreront attentifs à tous, quels que soient leur âge, leur condition, leur pays, qu'il s'agisse d'autochtones, d'émigrés, de gens de passage. Dans l'exercice de cette sollicitude pastorale, qu'ils réservent à leurs fidèles la part qui leur revient dans les affaires de l'Église, reconnaissant leur devoir et leur droit de travailler activement à l'édification du Corps mystique du Christ.

Les évêques doivent entourer d'amour les frères séparés, recommandant aux fidèles de se comporter à leur égard avec beaucoup d'humanité et de charité, et encourageant aussi l'œcuménisme, tel que l'Église le comprend [29]. Les non-baptisés également leur seront chers, afin qu'à leurs yeux aussi resplendisse la charité du Christ Jésus, de qui les évêques sont, devant tous, les témoins.

17. Formes particulières d'apostolat

Les diverses formes d'apostolat doivent être encouragées. En outre, dans l'ensemble d'un diocèse ou dans des secteurs particuliers de celui-ci, on favorisera, sous la direction de l'évêque, une étroite et profonde coordination de toutes les œuvres d'apostolat, grâce à quoi toutes les initiatives et institutions, – catéchétiques, missionnaires, charitables, sociales, familiales, scolaires et de quelque autre nature pastorale que ce soit – seront ramenées à une action concordante. Ainsi sera également manifestée plus clairement l'unité du diocèse.

Il faut souligner avec insistance le devoir des fidèles d'exercer l'apostolat chacun selon sa condition et ses aptitudes : on leur recommandera d'apporter leur participation ou leur aide aux œuvres diverses de l'apostolat des laïcs, et surtout à l'Action catholique. On doit aussi promouvoir ou encourager les associations qui se proposent directement ou indirectement une fin surnaturelle : la recherche d'une vie plus parfaite, l'annonce à tous de l'Évangile du Christ, la diffusion de la doctrine chrétienne, le développement du culte public, la poursuite d'objectifs sociaux, l'accomplissement d'œuvres de piété ou de charité.

Les formes d'apostolat doivent être dûment adaptées aux nécessités actuelles, en tenant compte des conditions non seulement spirituelles et morales, mais aussi sociales, démographiques et économiques. Pour y parvenir efficacement et avec fruit, on utilisera beaucoup les enquêtes sociales et religieuses, réalisées par des instituts de sociologie pastorale, qui sont instamment recommandés.

18. Sollicitude particulière pour certains groupes de fidèles

Il convient d'avoir une sollicitude particulière pour les fidèles qui, en raison de leur situation, ne peuvent bénéficier suffisamment du ministère pastoral commun et ordinaire des curés, ou en sont totalement privés : tels sont la plupart des migrants, des exilés, des réfugiés, des marins et des aviateurs, des nomades et autres catégories semblables. On devra aussi promouvoir des méthodes pastorales appropriées pour soutenir la vie spirituelle de ceux qui, pour motif de détente, gagnent pour un temps d'autres contrées.

Les conférences épiscopales, surtout nationales, doivent étudier attentivement les questions les plus urgentes qui ont trait à ces diverses catégories de fidèles. Avec des méthodes et par des institutions appropriées, elles devront, grâce à l'union et à l' effort de tous, pourvoir au mieux au soin spirituel de ces fidèles, en tenant compte d'abord des règles établies ou à établir par le Siège apostolique [30], tout en les adaptant convenablement aux conditions de temps, de lieux et de personnes.

19. Liberté des évêques ; leurs rapports avec les pouvoirs publics

Pour s'acquitter de leur ministère apostolique, qui vise au salut des âmes, les évêques jouissent d'une liberté et d'une indépendance qui sont de soi pleines et entières à l'égard de tout pouvoir civil. Aussi n'est-il pas permis d'empêcher, directement ou indirectement, l'exercice de leur charge ecclésiastique ni de leur interdire de communiquer librement avec le Siège apostolique et d'autres autorités ecclésiastiques ainsi qu'avec leurs subordonnés.

Certes, du seul fait qu'ils s'appliquent au soin spirituel de leur troupeau, les évêques travaillent aussi au progrès et au bonheur social et civil : c'est ainsi qu'ils concourent à ce dessein avec les autorités publiques en exerçant leur propre activité, au titre de leur charge et comme il convient à des évêques, et qu'ils recommandent l'obéissance aux lois justes et le respect à l'égard des pouvoirs légitimement établis.

20. Liberté dans la nomination des évêques

Puisque la charge apostolique des évêques a été instituée par le Christ Seigneur et qu'elle poursuit une fin spirituelle et surnaturelle, le saint Concile œcuménique déclare que le droit de nommer et d'instituer les évêques est propre à l'autorité ecclésiastique compétente, et qu'il lui est particulier et de soi exclusif.

Aussi, pour défendre dûment la liberté de l'Église, pour promouvoir le bien des fidèles d'une manière plus appropriée et plus aisée, c'est le vœu du Concile qu'à l'avenir ne soient plus accordés aux autorités civiles aucun droit ni aucun privilège d'élection, de nomination, de présentation ou de désignation en vue de la charge épiscopale. Les autorités civiles, dont le saint Concile reconnaît avec gratitude et estime les dispositions déférentes à l'égard de l'Église, sont très courtoisement priées de bien vouloir renoncer d'elles-mêmes, en accord avec le Siège apostolique, à ces droits et privilèges dont elles jouissent actuellement en vertu d'une convention ou d'une coutume.

21. Renonciation des évêques à leur charge

Puisque la charge pastorale des évêques est d'une si haute importance et d'une telle gravité, les évêques diocésains et tous les autres qui relèvent des mêmes dispositions du droit, sont instamment priés de donner leur démission, soit d'eux-mêmes, soit sur l'invitation de l'autorité compétente, si, du fait de leur âge avancé, ou pour toute autre raison grave, ils deviennent moins aptes à remplir leur tâche. L'autorité compétente, si elle accepte cette démission, veillera à assurer l'honnête entretien des dé missionnaires et à leur reconnaître les droits particuliers qui leur reviennent.

II. La délimitation des diocèses

22. La nécessité de réviser les circonscriptions des diocèses

Pour qu'un diocèse réalise sa fin propre, il faut premièrement que la nature de l'Église apparaisse avec évidence dans la portion du Peuple de Dieu qui compose ce diocèse ; deuxièmement que les évêques puissent s'y acquitter efficacement de leur charge pastorale ; troisièmement que le ministère en vue du salut du Peuple de Dieu y soit assuré de la manière la plus parfaite possible.

Cela demande soit une délimitation convenable des frontières territoriales des diocèses, soit une répartition raisonnable des clercs et des ressources en rapport avec les exigences de l'apostolat. Toutes choses qui servent non seulement le bien des clercs et des fidèles directement intéressés, mais aussi celui de l'Église catholique tout entière.

C'est pourquoi, en ce qui concerne les délimitations des diocèses, le saint Concile décrète que, dans la mesure où le bien des âmes l'exige, on procède avec prudence et au plus tôt à leur juste révision : par division, démembrement ou union, par modification des limites ou fixation d'un lieu plus approprié pour les sièges épiscopaux, enfin, surtout dans le cas de diocèses composés de grandes villes, par une organisation intérieure nouvelle.

23. Les règles à suivre

Dans la révision des circonscriptions diocésaines, on devra assurer avant tout l'unité organique de chaque diocèse, quant aux personnes, aux offices, aux institutions, à la façon d'un corps vivant. En chaque cas, après un examen attentif de toutes les circonstances, on considérera les critères plus généraux que voici :

1. En délimitant une circonscription diocésaine, il faut tenir compte, autant que possible, des éléments variés du peuple de Dieu qui la composent : cela peut grandement contribuer à un meilleur exercice de la charge pastorale ; en même temps on veillera à conserver, autant que possible, l'unité entre les concentrations démographiques de ce peuple et les services civils et les institutions sociales qui en constituent la structure organique. C'est pourquoi le territoire de chaque diocèse ne doit être que d'un seul tenant.

Qu'on soit attentif, le cas échéant, aux limites des circonscriptions civiles ainsi qu'aux circonstances particulières de personnes ou de lieux, par exemple d'ordre psychologique, économique, géographique, historique.

2. L'étendue du territoire diocésain ou le nombre de ses habitants doivent en général correspondre aux deux exigences suivantes. D'une part, l'évêque, même s'il est aidé par d'autres, doit pouvoir en personne accomplir les cérémonies pontificales, faire commodément les visites pastorales, diriger et coordonner comme il faut toutes les œuvres d'apostolat dans le diocèse, et surtout connaître ses prêtres, ainsi que les religieux et les laïcs qui ont une part dans les activités diocésaines. D'autre part, le champ d'action doit être suffisamment vaste et convenable pour que tant l'évêque que les clercs puissent y dépenser utilement toutes leurs forces pour le ministère, sans jamais perdre de vue les besoins de l'Église universelle.

3. Enfin, pour que le ministère du salut puisse s'exercer dans le diocèse d'une manière plus adaptée, les règles suivantes s'imposent: dans chaque diocèse, les clercs seront assez nombreux et qualifiés pour paître, comme il faut, le peuple de Dieu; on y disposera des services, institutions et œuvres qui sont propres à cette Église particulière et que l'usage a révélé nécessaires à son bon gouvernement et son apostolat; enfin, le diocèse possédera déjà les ressources nécessaires pour faire vivre les personnes et les institutions, ou du moins il aura par ailleurs la prudente assurance que, venant d'ailleurs, elles ne viendront pas à manquer.

Dans ce dessein également, là où se trouvent des fidèles de rites différents, l'évêque diocésain devra pourvoir à leurs besoins spirituels, soit par des prêtres ou des paroisses de même rite, soit par un vicaire épiscopal muni des pouvoirs appropriés et même, le cas échéant, revêtu du caractère épiscopal, soit par lui-même, en assumant la charge d'Ordinaire des divers rites. Si, pour des raisons particulières, au jugement du Siège apostolique, tout cela ne peut se faire, qu'une hiérarchie propre soit alors établie selon la diversité des rites [31].

De même, dans des circonstances semblables, on devra pourvoir au bien spirituel des fidèles d'une langue différente, soit par l'intermédiaire de prêtres ou de paroisses de leur langue, soit par l'intermédiaire d'un vicaire épiscopal possédant bien cette langue, qui soit même, le cas échéant, revêtu du caractère épiscopal, soit enfin selon une autre méthode plus appropriée.

24. Vote de la conférence épiscopale à demander

La discipline des Églises orientales demeurant sauve, il importe, en ce qui concerne les modifications des diocèses ou les innovations à introduire selon les règles des nos 22-23, que les conférences épiscopales compétentes examinent ces affaires chacune pour son territoire ; elles peuvent même, si cela paraît opportun, recourir à une commission épiscopale particulière, mais toujours après avoir entendu avant tout les évêques des provinces ou des régions intéressées ; ensuite, elles soumettront leurs avis et leurs vœux au Siège apostolique.

III. Les coopérateurs de l'évêque diocésain dans la charge pastorale

1. Les évêques coadjuteurs et auxiliaires

25. Règles à suivre pour établir des auxiliaires et des coadjuteurs

Dans le gouvernement des diocèses, on doit pourvoir de telle façon à la charge pastorale des évêques que le bien du troupeau du Seigneur soit toujours la règle suprême. Pour que ce bien soit dûment procuré, il n'est pas rare que des évêques auxiliaires doivent être établis, du fait que l'évêque diocésain ne peut accomplir par lui-même toutes ses fonctions, comme l'exige le bien des âmes, à cause de la trop grande étendue du diocèse ou du trop grand nombre de ses habitants ou de circonstances spéciales d'apostolat, ou pour d'autres causes diverses. Bien plus, une nécessité particulière exige parfois que, pour seconder l'évêque diocésain, on établisse un évêque coadjuteur. Ces évêques coadjuteurs et auxiliaires doivent être pourvus de pouvoirs appropriés, de sorte que, tout en sauvegardant toujours l'unité de gouvernement du diocèse et l'autorité de l'évêque diocésain, leur action soit rendue plus efficace et la dignité propre aux évêques mieux assurée.

En outre, comme les évêques coadjuteurs et auxiliaires ont été appelés à partager la sollicitude de l'évêque diocésain, ils exerceront leur charge de telle sorte qu'en toutes les affaires ils agissent en plein accord avec lui. De plus, ils feront toujours preuve de soumission et de respect envers l'évêque diocésain qui, en retour, aimera fraternellement les évêques coadjuteurs ou auxiliaires et leur accordera son estime.

26. Pouvoirs des évêques auxiliaires et coadjuteurs

Quand le bien des âmes l'exige, l'évêque diocésain ne refusera pas de demander à l'autorité compétente un ou plusieurs évêques auxiliaires, c'est-à-dire qui sont établis pour le diocèse sans droit de succession.

Si dans les lettres de nomination la chose n'a pas été prévue, que l'évêque diocésain établisse son ou ses auxiliaires vicaires généraux, ou au moins vicaires épiscopaux, et en dépendance de sa seule autorité ; qu'il veuille bien les consulter dans les questions plus importantes, surtout de caractère pastoral.

À moins qu'il n'en ait été décidé autrement par l'autorité compétente, les pouvoirs et facultés dont les évêques auxiliaires ont été munis par le droit n'expirent pas avec la charge de l'évêque diocésain. Il est également souhaitable, à moins que de graves raisons ne conseillent d'agir autrement, qu'à la vacance du siège, la charge de gouverner le diocèse soit confiée à l'évêque auxiliaire ou, s'il y en a plusieurs, à l'un des auxiliaires.

L'évêque coadjuteur, c'est-à-dire qui est nommé avec droit de succession, doit toujours être établi vicaire général par l'évêque diocésain. Dans des cas particuliers, des facultés plus étendues pourront lui être accordées par l'autorité compétente.

Pour que le bien présent et futur du diocèse soit assuré au mieux, l'évêque assisté d'un coadjuteur et l'évêque coadjuteur ne manqueront pas de se consulter mutuellement dans les questions plus importantes.

2. La curie et les conseils diocésains

27. Organisation de la curie diocésaine et création du conseil pastoral

Dans la curie diocésaine, la fonction la plus éminente est celle de vicaire général. Mais chaque fois que le bon gouvernement du diocèse le demande, l'évêque peut établir un ou plusieurs vicaires épiscopaux, c'est-à-dire qui jouissent de plein droit, dans une partie déterminée du diocèse, ou pour un secteur déterminé d'activité, ou par rapport aux fidèles d'un rite déterminé, des pouvoirs que le droit commun accorde au vicaire général.

Parmi les coopérateurs de l'évêque dans le gouvernement du diocèse, il faut aussi mentionner les prêtres qui constituent son sénat ou son conseil, comme c'est le cas du chapitre cathédrale, du groupe des consulteurs, ou d'autres conseils, selon les circonstances ou la diversité des lieux. Ces institutions, les chapitres cathédraux surtout, devront, autant qu'il est nécessaire, recevoir une nouvelle organisation, adaptée aux besoins d'aujourd'hui.

Les prêtres et les laïcs qui appartiennent à la curie diocésaine doivent savoir que c'est au ministère pastoral de l'évêque qu'ils concourent.

La curie diocésaine doit être organisée de telle façon qu'elle devienne pour l'évêque un instrument adapté, non seulement à l'administration du diocèse, mais aussi à l'exercice des œuvres d'apostolat.

Il est tout à fait souhaitable que, dans chaque diocèse, soit établi un conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis. À ce conseil il appartiendra de suivre attentivement ce qui se rapporte au travail pastoral, de l'examiner et d'en tirer des conclusions pratiques.

3. Le clergé diocésain

28. Les prêtres diocésains

Tous les prêtres, tant diocésains que religieux, participent avec l'évêque à l'unique sacerdoce du Christ et l'exercent avec lui ; aussi sont-ils établis les coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal. Dans le soin des âmes, les prêtres diocésains ont le premier rôle, puisque incardinés ou attachés à une Église particulière, ils se consacrent entièrement à son service pour paître une même portion du troupeau du Seigneur ; aussi forment-ils un seul presbyterium et une seule famille, dont l'évêque est le père. Pour répartir d'une façon plus appropriée et équitable les ministères sacrés entre ses prêtres, l'évêque doit jouir de la liberté nécessaire dans la collation des offices et des bénéfices ; ce qui entraîne la suppression des droits et des privilèges qui restreignent, de quelque manière que ce soit, cette liberté.

Les relations entre l'évêque et les prêtres diocésains doivent être fondées en premier lieu sur les liens d'une charité surnaturelle : ainsi l'accord de la volonté des prêtres avec celle de l'évêque rendra plus fructueuse leur action pastorale. Que l'évêque veuille donc, pour promouvoir toujours davantage le service pastoral, appeler ses prêtres à un dialogue avec lui, et aussi en commun avec d'autres. Ce dialogue portera surtout sur la pastorale ; il aura lieu non seulement quand l'occasion s'en présente, mais, dans la mesure du possible, à des dates fixes.

En outre, que tous les prêtres diocésains soient unis entre eux et qu'ils soient poussés par le souci du bien spirituel de tout le diocèse. Bien plus, se rappelant que les biens qu'ils acquièrent à l'occasion de leur service d'Église, sont liés à leur fonction sacrée, ils subviendront aussi avec générosité et selon leurs moyens aux besoins matériels du diocèse, conformément aux dispositions de l'évêque.

29. Les prêtres attachés aux œuvres supraparoissiales

Parmi les plus proches coopérateurs de l'évêque, citons également ces prêtres auxquels il confie une charge pastorale ou des œuvres d'apostolat de caractère supraparoissial ; elles concernent un territoire déterminé du diocèse, ou des groupes spéciaux de fidèles, ou encore un genre particulier d'action.

Précieuse aussi est l'aide apportée par les prêtres auxquels l'évêque confie diverses charges d'apostolat, soit dans les écoles, soit dans d'autres institutions ou associations. Enfin les prêtres qui sont affectés à des œuvres supradiocésaines méritent, en raison des œuvres d'apostolat qu'ils exercent, une particulière sollicitude, notamment de la part de l'évêque dans le diocèse duquel ils séjournent.

30. Les curés

À un titre tout spécial, les curés sont les coopérateurs de l'évêque : c'est à eux qu'est confié, en qualité de pasteurs propres, le soin des âmes dans une partie déterminée du diocèse sous l'autorité de l'évêque.

1. Dans l'exercice de leur mission, les curés doivent, avec leurs auxiliaires, remplir la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner d'une manière telle que les fidèles et les communautés paroissiales se sentent véritablement des membres du diocèse et de toute l'Église universelle. Aussi devront-ils collaborer avec les autres curés, avec les prêtres qui exercent une charge pastorale sur le territoire (par exemple, vicaires forains, doyens) ou avec ceux qui sont affectés à des œuvres de caractère supraparoissial, afin que la pastorale dans le diocèse ne manque pas d'unité et soit rendue plus efficace.

En outre, la pastorale doit toujours être pénétrée d'esprit missionnaire en sorte de s'étendre, d'une façon adaptée, à tous ceux qui habitent la paroisse. Si les curés ne peuvent atteindre certains groupes de personnes, qu'ils fassent appel à d'autres concours, y compris laïcs, pour les aider dans leur apostolat.

Pour donner à cette pastorale sa pleine efficacité, la vie commune des prêtres, de ceux surtout qui sont attachés à la même paroisse, est instamment recommandée ; elle favorise l'action apostolique et offre aux fidèles un exemple de charité et d'unité.

2. Pour remplir leur charge d'enseignement, les curés ont à annoncer la Parole de Dieu à tous les fidèles, pour qu'ils grandissent dans le Christ, enracinés dans la foi, l'espérance et la charité, et que la communauté chrétienne rende ce beau témoignage de la charité que nous recommande le Seigneur [32] ; ils doivent de même, par la catéchèse, conduire les fidèles à une pleine connaissance du mystère du salut, adaptée à chaque âge. Pour donner cet enseignement, qu'ils demandent non seulement le concours des religieux, mais également la coopération des laïcs, en érigeant aussi la confrérie de la doctrine chrétienne.

Pour accomplir leur tâche de sanctification, les curés veilleront à ce que la célébration du sacrifice eucharistique soit le centre et le sommet de toute la vie de la communauté chrétienne ; ils travailleront aussi à donner à leurs fidèles la nourriture spirituelle en les amenant à recevoir fréquemment et pieusement les sacrements, et à participer de façon consciente et active à la liturgie. Que les curés se rappellent également l'immense profit du sacrement de pénitence pour le progrès de la vie chrétienne ; aussi doivent-ils se montrer accessibles pour entendre les confessions des fidèles, faisant appel également, en cas de besoin, à d'autres prêtres, parlant différentes langues.

Pour bien faire leur devoir de pasteur, les curés devront avant tout se soucier de connaître leur troupeau. Comme ils sont les serviteurs de toutes les brebis, ils travailleront au développement de la vie chrétienne, tant en chacun des fidèles que dans les familles, dans les associations, celles surtout d'apostolat, et enfin dans toute la communauté paroissiale. Il leur faudra donc visiter les maisons et les écoles, comme l'exige leur charge pastorale ; s'intéresser avec zèle aux adolescents et aux jeunes ; entourer d'un amour paternel les pauvres et les malades ; avoir enfin un souci particulier des travailleurs, et engager les fidèles à apporter leur concours aux œuvres d'apostolat.

3. Les vicaires paroissiaux, qui sont les coopérateurs du curé, apportent chaque jour une aide précieuse et active à l'exercice du ministère paroissial sous l'autorité du curé. C'est pourquoi, entre le curé et ses vicaires, doivent exister des relations fraternelles, une charité et un respect mutuels toujours en éveil, une entraide réciproque par le conseil, la collaboration et l'exemple; ainsi serviront-ils la paroisse en plein accord de volonté et avec un même zèle.

31. Nomination, transfert, déplacement et renonciation des curés

Pour former son jugement sur la capacité d'un prêtre à prendre en charge telle paroisse, l'évêque doit tenir compte non seulement de sa doctrine, mais aussi de sa piété, de son zèle apostolique et des autres dons et qualités requis pour le bon exercice de la charge pastorale.

En outre, comme toute la raison d'être de la charge pastorale est le bien des âmes, il convient que l'évêque puisse pourvoir les paroisses plus facilement et de façon plus adéquate. Que l'on supprime donc – le droit des religieux demeurant sauf – tous droits de présentation, de nomination ou de réservation, et de même, là où elle existe, la loi du concours tant général que particulier.

Dans sa paroisse chaque curé doit jouir, en son office, de la stabilité que requiert le bien des âmes. En conséquence la distinction entre curés amovibles et curés inamovibles est abrogée et on révisera et simplifiera la manière de procéder à la translation et au déplacement des curés, afin que l'évêque puisse dans le respect de l'équité, aux sens naturel et canonique du terme, pourvoir plus commodément aux exigences du bien des âmes.

Les curés, qui du fait de leur âge avancé ou pour toute autre raison grave, se trouvent empêchés d'accomplir leur charge comme il convient et de façon fructueuse, sont instamment priés de renoncer à leur charge, spontanément ou sur l'invitation de l'évêque. Aux démissionnaires, l'évêque doit assurer des moyens de subsistance convenables.

32. Création de paroisses et innovations

Enfin cette même raison du salut des âmes doit permettre de déterminer ou de réviser les érections ou les suppressions de paroisses, ou d'autres changements analogues ; l'évêque peut prendre ces mesures de sa propre autorité.

4. Les religieux

33. Les religieux et les œuvres d'apostolat

À tous les religieux (dans les dispositions suivantes, leur sont adjoints les membres des autres instituts faisant profession des conseils évangéliques, chacun selon sa propre vocation) incombe le devoir de collaborer de toutes leurs forces et avec zèle à l'édification et à la croissance de tout le Corps mystique du Christ et au bien des Églises particulières.

Ils sont tenus de poursuivre ces fins d'abord par la prière, les œuvres de pénitence et l'exemple de leur propre vie ; le Concile les exhorte vivement à en développer sans cesse l'estime et la pratique. Mais, compte tenu du caractère propre de chaque institut, que les religieux s'adonnent aussi largement aux œuvres extérieures d'apostolat.

34. Les religieux coopérateurs de l'évêque dans les œuvres d'apostolat

Les religieux prêtres, consacrés pour le service presbytéral, afin d'être eux aussi les collaborateurs avisés de l'ordre épiscopal, peuvent aujourd'hui être pour les évêques d'un plus grand secours encore, du fait des besoins croissants des âmes. Aussi faut-il dire qu'à un certain titre, ils appartiennent vraiment au clergé du diocèse, en tant qu'ils participent au soin des âmes et aux œuvres d'apostolat sous l'autorité des évêques.

Les autres membres d'instituts, hommes ou femmes, qui appartiennent eux aussi à un titre particulier à la famille diocésaine, apportent également une aide précieuse à la hiérarchie sacrée ; de jour en jour ils peuvent et ils doivent apporter davantage cette aide à mesure que s'accroissent les besoins de l'apostolat.

35. Principes de l'apostolat des religieux dans les diocèses

Pour que, dans chaque diocèse, les œuvres d'apostolat s'accomplissent toujours en plein accord et que l'unité de la discipline diocésaine demeure sauve, les principes de bases suivants sont établis :

1. Que tous les religieux fassent toujours preuve d'une soumission et d'un respect religieux envers les évêques, en leur qualité de successeurs des apôtres. Chaque fois qu'ils sont légitimement appelés à des œuvres d'apostolat, ils sont tenus d'exercer leurs fonctions comme des collaborateurs assidus et soumis des évêques [33]. Bien plus, les religieux doivent se prêter promptement et fidèlement aux requêtes et aux désirs des évêques leur demandant de prendre une part plus importante au ministère du salut des hommes; ils le feront toutefois dans le respect du caractère de leur institut et conformément à leurs constitutions qui, si nécessaire, seront adaptées à cette fin, d'après les principes du présent décret conciliaire. Étant donné les besoins urgents des âmes et la pénurie du clergé diocésain, les instituts religieux qui ne sont pas voués à la vie purement contemplative peuvent en particulier être appelés par les évêques à apporter leurs concours aux divers ministères pastoraux, compte tenu cependant du caractère propre de chaque institut ; pour apporter ce concours, les supérieurs doivent selon leurs moyens favoriser la prise en charge, même temporaire, de paroisses.

2. Que les religieux envoyés pour exercer un apostolat extérieur soient pénétrés de l'esprit de leur propre institut et demeurent fidèles à l'observance régulière et à la soumission à leurs propres supérieurs; les évêques eux-mêmes ne manqueront pas d'insister sur cette obligation.

3. L'exemption, selon laquelle les religieux sont rattachés au Souverain Pontife ou à une autre autorité ecclésiastique et soustraits à la juridiction des évêques, regarde surtout la structure interne des instituts: le but en est de mieux coordonner et harmoniser toutes choses dans l'existence des religieux et de veiller davantage au progrès et à la perfection de la vie commune religieuse [34]. L'exemption permet aussi au Souverain Pontife de disposer des religieux pour le bien de l'Église universelle [35] et à une autre autorité compétente d'en disposer pour le bien des églises de sa propre juridiction.

Mais cette exemption n'empêche pas les religieux d'être soumis dans chaque diocèse à la juridiction des évêques selon le droit, dans la mesure où le requièrent l'accomplissement de leur charge pastorale et la bonne organisation du ministère des âmes [36].

4. Tous les religieux, exempts et non exempts, sont soumis au pouvoir des Ordinaires des lieux, pour ce qui concerne l'exercice public du culte divin (dans le respect toutefois de la diversité des rites), le soin des âmes, la sainte prédication à faire au peuple, l'éducation religieuse et morale des fidèles, surtout des enfants, l'enseignement catéchétique et la formation liturgique, la bonne tenue du clergé. Il en va de même pour les œuvres diverses en ce qui regarde l'exercice de l'apostolat. Les écoles catholiques tenues par des religieux sont aussi soumises aux Ordinaires des lieux, pour ce qui est de leur organisation générale et de leur surveillance, sans préjudice du droit des religieux à les gouverner. De même les religieux sont tenus d'observer tout ce dont les conciles ou conférences d'évêques auront légitimement prescrit l'observation par tous.

5. Entre les divers instituts religieux, ainsi qu'entre ceux-ci et le clergé diocésain, il faut encourager des structures de collaboration. En outre, une étroite coordination de toutes les œuvres et activités apostoliques est nécessaire: elle dépend surtout des dispositions surnaturelles des esprits et des cœurs, fondées et enracinées dans la charité. Cette coordination, il appartient au Siège apostolique de la réaliser pour l'Église universelle; aux pasteurs pour leur diocèse; enfin aux synodes patriarcaux et aux conférences épiscopales pour leur propre territoire.

Les évêques ou les conférences épiscopales d'une part, les supérieurs religieux ou les conférences de supérieurs majeurs d'autre part, voudront bien procéder à la mise en commun de leurs projets pour les œuvres d'apostolat exercées par des religieux.

6. Pour favoriser entre les évêques et les religieux la concorde et l'efficacité des relations mutuelles, les évêques et les supérieurs religieux voudront bien se réunir, à dates fixes et chaque fois que cela paraîtra opportun, pour traiter les affaires regardant l'ensemble de l'apostolat dans le territoire.

CHAPITRE III :
Coopération des évêques au bien commun de plusieurs Églises

I. Synodes, conciles et principalement conférences épiscopales

36. Synodes et conciles particuliers

Dès les premiers siècles de l'Église, la communion de la charité fraternelle et le souci de la mission universelle confiée aux Apôtres ont poussé les évêques, placés à la tête d'Églises particulières, à associer leurs forces et leur volonté en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Églises et de chacune d'entre elles. Pour cette raison, des synodes, des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers ont été réunis, où les évêques décrétèrent des normes identiques à observer dans les diverses Églises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique.

Ce saint Concile œcuménique souhaite vivement que la véritable institution des synodes et des conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace, au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Églises.

37. Importance des conférences épiscopales

De notre temps surtout, il n'est pas rare que les évêques ne puissent accomplir leur charge convenablement et avec fruit, s'ils ne réalisent pas avec les autres évêques une concorde chaque jour plus étroite et une action plus coordonnée. Les

conférences épiscopales, établies déjà dans plusieurs pays, ont donné des preuves remarquables de fécondité apostolique ; aussi le saint Concile estime-t-il tout à fait opportun qu'en tous lieux les évêques d'une même nation ou d'une même région constituent une seule assemblée et qu'ils se réunissent à dates fixes pour mettre en commun les lumières de leur prudente expérience. Ainsi la confrontation des idées permettra-t-elle de réaliser une sainte harmonie des forces en vue du bien commun des Églises.

C'est pourquoi le Concile établit ce qui suit au sujet des conférences épiscopales.

38. Notion, structures, compétence et collaboration des conférences

1. Une conférence épiscopale est en quelque sorte une assemblée dans laquelle les prélats d'un pays ou d'un territoire exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Église offre aux hommes, en particulier par des formes et méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes.

2. Tous les Ordinaires des lieux de quelque rite que ce soit (à l'exception des vicaires généraux), les coadjuteurs, les auxiliaires, et d'autres évêques titulaires exerçant une charge particulière à eux confiée par le Saint-Siège ou par les conférences épiscopales, font partie de la conférence épiscopale. Les autres évêques titulaires ne sont pas membres de droit de la conférence; les légats du Pontife romain ne le sont pas non plus, en raison de la mission spéciale qu'ils exercent sur le territoire.

Aux Ordinaires des lieux et aux coadjuteurs appartient une voix délibérative. Aux auxiliaires et autres évêques qui ont le droit de participer à la conférence, les statuts de la conférence accorderont voix délibérative ou voix consultative.

3. Chaque conférence épiscopale rédigera ses statuts qui devront être reconnus par le Siège apostolique; on y prévoira, entre autres, les organes permettant de poursuivre plus efficacement l'objectif de la conférence, par exemple: un conseil permanent d'évêques, des commissions épiscopales, un secrétariat général.

4. Les décisions de la conférence épiscopale, pourvu qu'elle aient été prises légitimement et par les deux tiers au moins des suffrages des prélats ayant voix délibérative à la conférence, et qu'elles aient été reconnues par le Siège apostolique, obligeront juridiquement, mais seulement dans les cas prescrits par le droit commun ou quand un ordre spécial du Siège apostolique, donné sur son initiative ou à la demande de la conférence elle-même, en aura ainsi disposé.

5. Là où des circonstances particulières le requièrent, les évêques de plusieurs pays pourront, avec l'approbation du Siège apostolique, constituer une seule conférence.

Il faut au surplus encourager les relations entre les conférences épiscopales de divers pays, en vue de promouvoir et d'assurer un plus grand bien.

6. Il est instamment recommandé aux prélats des églises orientales, réunies en synode pour promouvoir la discipline de leur propre église et encourager plus efficacement les œuvres destinées au bien de la religion, de tenir également compte du bien commun de l'ensemble du territoire, là où existent plusieurs églises de rites différents; ils provoqueront à cet effet des échanges au cours de réunions inter-rites, selon les règles à établir par l'autorité compétente.

II. Délimitation des provinces ecclésiastiques et érection de régions ecclésiastiques

39. Principe sur la révision des circonscriptions

Le bien des âmes réclame une délimitation appropriée, non seulement des diocèses, mais aussi des provinces ecclésiastiques. Bien plus, il recommande l'érection de régions ecclésiastiques, permettant de mieux pourvoir aux besoins de l'apostolat en fonction des conditions sociales et locales, et de rendre plus faciles et plus fructueuses les relations des évêques entre eux, avec les métropolitains et avec les autres évêques d'un même pays comme aussi les relations des évêques avec les autorités civiles.

40. Règles à observer

C'est pourquoi, afin d'obtenir ces résultats, le saint Concile décrète qu'on établisse les règles suivantes :

1. Les délimitations des provinces ecclésiastiques devront être révisées de façon opportune et les droits et privilèges des métropolitains définis par des normes nouvelles et appropriées.

2. On devra avoir pour règle que tous les diocèses, et les autres circonscriptions territoriales qui relèvent des mêmes dispositions du droit, soient rattachés à une province ecclésiastique. En conséquence, les diocèses qui actuellement sont soumis immédiatement au Saint-Siège et ne sont unis à aucun autre diocèse, ou bien doivent être réunis, si possible, en une nouvelle province ecclésiastique, ou bien doivent être rattachés à la province la plus proche ou la plus opportune et être soumis au droit métropolitain de l'archevêque selon les règles du droit commun.

3. Là où l'utilité le suggère, les provinces ecclésiastiques seront regroupées en régions ecclésiastiques, dont l'organisation est à fixer par le droit.

41. Vote des conférences épiscopales à demander

Il convient que les conférences épiscopales compétentes examinent cette question de la délimitation des provinces ou de l'érection des régions, selon les règles déjà fixées pour la circonscription des diocèses (n. 23 et 24), et qu'elles proposent leur avis et leurs vœux au Siège apostolique.

III. Les évêques qui exercent des fonctions interdiocésaines

42. Constitution d'offices particuliers et collaboration avec les évêques

Comme les besoins pastoraux exigent de plus en plus que certaines tâches pastorales soient menées et développées d'un commun accord, il convient que, pour le service de tous les diocèses, ou de plusieurs diocèses d'une région ou d'un pays déterminés, soient établis un certain nombre d'organes qui peuvent être confiés même à des évêques.

Le saint Concile recommande qu'entre les prélats ou évêques exerçant ces charges et les évêques diocésains et les conférences épiscopales existent toujours une union fraternelle et une communauté d'intentions pastorales, dont les principes directeurs doivent être définis par le droit commun.

43. Le vicariat aux armées

Le soin spirituel des soldats, étant donné les conditions particulières de leur vie, mérite une attention toute spéciale ; qu'on érige donc dans chaque pays, selon ses moyens, un vicariat aux armées. Le vicaire et les aumôniers devront se dévouer sans compter à cette tâche difficile en pleine collaboration avec les évêques diocésains [37].

C'est pourquoi les évêques diocésains devront accorder au vicaire aux armées en nombre suffisant des prêtres aptes à cette lourde charge, et ils favoriseront en même temps les initiatives destinées à promouvoir le bien spirituel des soldats [38].

***44.* PRESCRIPTION GÉNÉRALE**

Le saint Concile décrète que, dans la révision du Code de Droit canonique, des lois opportunes soient établies conformément aux principes qui sont posés dans ce décret et en tenant compte aussi des observations exprimées par les commissions ou les Pères du Concile.

Le saint Concile décrète en outre que des directoires généraux sur la pastorale soient composés à l'usage des évêques et des curés, leur présentant des directives sûres pour remplir plus facilement et plus parfaitement leur charge pastorale.

On élaborera aussi un directoire spécial sur l'activité pastorale auprès de catégories particulières de fidèles en rapport avec les situations diverses de chacun des pays ou régions ; et un directoire sur l'enseignement catéchétique du peuple chrétien, dans lequel on traitera des principes fondamentaux et de l'organisation de cet enseignement, ainsi que de l'élaboration de livres traitant de la question. Dans l'élaboration de ces directoires, on devra tenir compte également des observations présentées par les commissions ou par les Pères du Concile.

out l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 28 octobre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique.

† Ego ANTONIUS titulo S. Laurentii in Panisperna Presbyter Cardinalis GAGGIANO, Archiepiscopus Bonaërensis.

Ego PETRUS titulo S. Laurentii in Lucina Presbyter Cardinalis CIRIACI.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Mariae de Victoria Presbyter Cardinalis SIRI, Archiepiscopus Ianuensis.

† Ego IACOBUS titulo S. Mariae in Transpontina Presbyter Cardinalis LERCARO, Archiepiscopus Bononiensis.

† Ego STEPHANUS titulo S. Mariae Trans Tiberim Presbyter Cardinalis WYSZYNSKI, Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis, Primas Poloniae.

† Ego BENIAMINUS titulo S. Vitalis Presbyter Cardinalis DE ARRIBA Y CASTRO, Archiepiscopus Tarraconensis.

† Ego FERDINANDUS titulo S. Augustini Presbyter Cardinalis QUIROGA Y PALACIOS, Archiepiscopus Compostellanus.

† Ego PAULUS AEMILIUS titulo S. Mariae Angelorum in Thermis Presbyter Cardinalis LEGER, Archiepiscopus Marianopolitanus.

† Ego VALERIANUS titulo S. Mariae in Via Lata Presbyter Cardinalis GRACIAS, Archiepiscopus Bombayensis.

† Ego IOANNES titulo S. Marci Presbyter Cardinalis URBANI, Patriarcha Venetiarum.

Ego PAULUS titulo S. Mariae in Vallicella Presbyter Cardinalis GIOBBE, S. R. E. Datarius.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Honuphrii in Ianiculo Presbyter Cardinalis GARIBI Y RIVERA, Archiepiscopus Guadalajarensis.

† Ego ANTONIUS MARIA titulo S Chrysogoni Presbyter Cardinalis BARBIERI, Archiepiscopus Montisvidei.

Ego CAROLUS titulo S. Agnetis extra moenia Presbyter Cardinalis CONFALONIERI.

† Ego PAULUS titulo Ss. Quirici et Iulittae Presbyter Cardinalis RICHAUD, Archiepiscopus Burdigalensis.

† Ego IOSEPHUS M. titulo Ss. Viti, Modesti et Crescentiae Presbyter Cardinalis BUENO Y MONREAL, Archiepiscopus Hispalensis.

† Ego FRANCISCUS titulo S. Eusebii Presbyter Cardinalis KÖNIG, Archiepiscopus Vindobonensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Athanasii Presbyter Cardinalis SLIPYI, Archiepiscopus Maior Ucrainorum.

† Ego LAURENTIUS titulo S. Leonis I Presbyter Cardinalis JAEGER, Archiepiscopus Paderbornensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Crucis in via Flaminia Presbyter Cardinalis BERAN, Archiepiscopus Pragensis.

† Ego MAURITIUS titulo D.nae N.ae de SS. Sacramento et Martyrum Canadensium Presbyter Cardinalis ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Teresiae Presbyter Cardinalis MARTIN, Archiepiscopus Rothomagensis.

† Ego AUDOËNUS titulo S. Praxedis Presbyter Cardinalis MCCANN, Archiepiscopus Civitatis Capitis.

† Ego LEO STEPHANUS titulo S. Balbinae Presbyter Cardinalis DUVAL, Archiepiscopus Algeriensis.

† Ego ERMENEGILDUS titulo Reginae Apostolorum Presbyter Cardinalis FLORIT, Archiepiscopus Florentinus.

† Ego FRANCISCUS titulo Ss. Petri et Pauli in Via Ostiensi Presbyter Cardinalis ŠEPER, Archiepiscopus Zagrabiensis.

† Ego IOANNES titulo S. Silvestri in Capite Presbyter Cardinalis HEENAN, Archiepiscopus Vestmonasteriensis, Primas Angliae.

† Ego IOANNES titulo Ssmae Trinitatis in Monte Pincio Presbyter Cardinalis VILLOT, Archiepiscopus Lugdunensis et Viennensis, Primas Galliae.

† Ego PAULUS titulo S. Camilli de Lellis ad Hortos Sallustianos Presbyter Cardinalis ZOUNGRANA, Archiepiscopus Uagaduguensis.

† Ego LAURENTIUS I. titulo S. Clementis Presbyter Cardinalis SHEHAN, Archiepiscopus Baltimorensis.

† Ego HENRICUS titulo S. Agathae in Urbe Presbyter Cardinalis DANTE.

Ego CAESAR titulo D.nae N.ae a Sacro Corde in Circo Agonali Presbyter Cardinalis ZERBA.

† Ego AGNELLUS titulo Praecelsae Dei Matris Presbyter Cardinalis ROSSI, Archiepiscopus S. Pauli in Brasilia.

† Ego IOANNES titulo S. Martini in Montibus Presbyter Cardinalis COLOMBO, Archiepiscopus Mediolanensis.

† Ego GUILLELMUS titulo S. Patricii ad Villam Ludovisi Presbyter Cardinalis CONWAY, Archiepiscopus Armachanus, totius Hiberniae Primas.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego HUMBERTUS MALCHIODI, Archiepiscopus Episcopus Placentinus.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis
Ss. Concilii Secretarius Generalis

† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius

† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Cf. *Mt* 1, 21.

[2] Cf. *Jn* 20, 21.

[3] Cf. Conc. Vat. I, sess. 4, Const. dogm. *De Ecclesia Christi*, c. 3 ; Denz. 1828 (3061).

[4] Cf. Idem ; Denz. 1821 (3050).

[5] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 21, 24, 25.

[6] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 21.

[7] Cf. Jean XXIII, *Humanae salutis*, 25 décembre 1961 : *AAS* 54 (1962), p. 6.

[8] cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

[12] Cf. Paul VI, motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, 15 septembre 1965.

[13] Cf. Conc. Vat. II, Const. *Lumen gentium*, n. 23.

[14] Cf. Pie XII, Encycl. *Fidei donum*, 21 avril 1957 : *AAS* 49 (1957), p. 237 s. – Cf. aussi : Benoît XV, Épître apost. *Maximum illud*, 30 novembre 1919 : *AAS* 11 (1919), p. 440. – Pie XI, Encycl. *Rerum Ecclesiae*, 28 février 1926 : *AAS* 18 (1926), p. 68.

[15] Cf. Paul VI, Alloc. *Ad Em.mos Patres Cardinales, Exc.mos Praesules, Rev.mos Praelatos ceterosque Romanae curiae Officiales*, 21 septembre 1963 : *AAS* 55 (1963), p. 793 s.

[16] Cf. Conc. Vat. II, décret *de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*, n. 7-11.

[17] Cf. Conc. de Trente, sess. 5, décret *De reform.*, c. 2 : Mansi 33, 30 ; sess. 24, décret *De reform.*, c. Mansi 33, 159 (cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

[18] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

[19] Cf. Jean XXIII, Encycl. *Pacem in terris*, 11 avril 1963, *AAS* 55 (1963), p. 257-304.

[20] Cf. Paul VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 639.

[21] *Idem*, p. 644-645.

[22] Cf. Conc. Vat. II, décret *Inter mirifica*.

[23] Cf. Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum concilium*. – Paul VI, motu proprio *Sacram Liturgiam*, 25 janvier 1964, *AAS* 56 (1964), p. 139 s.

[24] Cf. Pie XII, Encycl. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, *AAS* 39 (1947), p. 251 s. – Paul VI, Encycl. *Mysterium Fidei*, 3 septembre 1965.

[25] Cf. Ac 1, 14 et 2, 46.

[26] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 44-45.

[27] Cf. Lc 22, 26-27.

[28] Cf. Jn 15, 15.

[29] Conc. Vat. II, décret *Unitatis Redintegratio*.

[30] Cf. Pie X, motu proprio *Iampridem*, 19 mars 1914 : *AAS* 6 (1914), p. 174s. – Pie XII, Const. apost. *Exsul Familia*, 1er août 1952 :*AAS* 44 (1952), p. 652s. ; *Leges Operis Apostolatus Maris*, auctoritate Pii XII conditae, 21 novembre 1957 : *AAS* 50 (1958), p. 375s.

[31] Cf. Conc. Vat. II, décret de *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4.

[32] Cf. *Jn* 13, 35.

[33] Cf. Pie XII, Alloc. 8 décembre 1950 : *AAS* 43 (1951), p. 28.– Cf. aussi Paul VI, Alloc. 23 mai 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 571.

[34] Cf. Léon XIII, Const. apost. *Romanos Pontifices*, 8 mai 1881 : Acta Leonis XIII, vol. II (1882), p. 234.

[35] Cf. Paul VI, Alloc. 23 mai 1964 : *AAS* 56 (1964), p. 570-571.

[36] Cf. Pie XII, Alloc. 8 décembre 1950 : l. c.

[37] Cf. S. C. de la Consistoriale, *Instructio de Vicariis Castrensibus* : 23 avril 1951 : *AAS* 43 (1951), p. 262. *Formula servanda relatione de statu Vicariatus Castrensis conficienda*, 20 octobre 1956 : *AAS* 49 (1957), p. 150-163 ; décret De Sacror. *Liminum Visitatione a Vicariis Castrensibus peragenda*, 28 février 1959 : *AAS* 51 (1959), p. 272 ; décret *Facultas audiendi confess. militum Cappell. extenditur*, 27 novembre 1960 ; *AAS* 53 (1961), p. 49-50.– Cf. aussi S. C. des Religieux, Instruc. *De Cappellanis militum religiosis*, 2 février 1955 : *AAS* 47 (1955), p. 93-97.

[38] Cf. S.C. Consistorialis, Epistula ad Em.mos p. DD. Cardinales atque Exc.mos p. DD. Archiepiscopos, Episcopos ceterosque Ordinarios Hispanicae Ditionis, 21 juin 1951 : *AAS* 43 (1951), p. 566.

PAUL, ÉVÊQUE,
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCRET SUR LES ÉGLISES ORIENTALES CATHOLIQUES
ORIENTALIUM ECCLESIARUM

Préambule

1. L'Église catholique tient en grande estime les institutions, les rites liturgiques, les traditions ecclésiales et la discipline de vie chrétienne des Églises orientales. En effet, à cause de l'ancienneté vénérable dont ces Églises s'honorent, resplendit en elles la tradition qui vient des Apôtres par les Pères [1] et qui fait partie du patrimoine indivis de toute l'Église et révélé par Dieu. Dans sa sollicitude pour les Églises orientales, qui sont des témoins vivants de cette tradition, le Concile œcuménique désire qu'elles soient florissantes et accomplissent avec une vigueur apostolique renouvelée la mission qui leur incombe. C'est pourquoi, outre les décisions qui concernent l'Église universelle, il a décidé d'établir quelques points principaux, s'en remettant pour le reste à la prudence des synodes orientaux et du Siège apostolique.

Les Églises particulières ou rites

2. La sainte Église catholique qui est le Corps mystique du Christ, est composée des fidèles qui sont organiquement unis dans l'Esprit Saint par la même foi, les mêmes sacrements et le même gouvernement, et qui, en se fondant en diverses communautés dont la cohésion est assurée par la hiérarchie, constituent des Églises particulières ou rites. Entre ces Églises existe une admirable communion, de sorte que la diversité dans l'Église, loin de nuire à son unité, la met en valeur. C'est en effet le dessein de l'Église catholique de sauvegarder dans leur intégrité les traditions de chaque Église particulière ou rite. Elle veut également adapter son mode de vie aux besoins divers des temps et des lieux [2].

3. Ces Églises particulières, aussi bien d'Orient que d'Occident, diffèrent pour une part les unes des autres par leurs rites, c'est-à-dire leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel, mais elles sont toutes confiées de la même façon au gouvernement pastoral du Pontife romain qui, de par la volonté divine, succède à saint Pierre dans la primauté sur l'Église universelle. Elles sont donc égales en dignité, de sorte qu'aucune d'entre elles ne l'emporte sur les autres en raison de son rite. Elles jouissent des mêmes droits et elles sont tenues aux mêmes obligations, également en ce qui concerne le devoir de prêcher l'Évangile dans le monde entier (cf. Mc 16, 15) sous la conduite du Pontife romain.

4. Partout on pourvoira donc au maintien et au développement de toutes les Églises particulières, et en conséquence on instituera des paroisses et une hiérarchie propre, là où le bien spirituel des fidèles le requiert. Cependant les hiérarchies des différentes Églises particulières qui ont juridiction dans un même territoire prendront soin de se concerter dans des réunions périodiques pour promouvoir l'unité dans l'action et de réunir leurs forces pour soutenir les œuvres communes, afin de faire progresser plus aisément le bien de la religion et de protéger avec plus d'efficacité la discipline du clergé [3]. Tous les clercs et les candidats aux ordres sacrés seront bien instruits de ce qui concerne les rites, et notamment les règles pratiques dans des matières inter-rituelles. Dans l'enseignement catéchistique, les laïcs eux aussi recevront une instruction sur les rites et les règles à ce sujet. Enfin, tous et chacun des catholiques, ainsi que les baptisés de toute Église ou communauté non catholique qui viennent à la plénitude de la communion catholique, conserveront partout leur rite propre, le pratiqueront et l'observeront dans la mesure de leurs possibilités [4], restant sauf le droit de recourir, dans des cas particuliers concernant les personnes, les communautés ou les régions, au Siège apostolique ; celui-ci, en sa qualité d'arbitre suprême des relations entre Églises, pourvoira aux besoins dans un esprit œcuménique, par lui-même ou par d'autres autorités, en donnant les règles, les décrets ou les rescrits qui seront opportuns.

Le maintien du patrimoine spirituel des Églises orientales

5. L'histoire, les traditions et les nombreuses institutions ecclésiastiques attestent hautement combien les Églises orientales ont mérité de l'Église universelle [5]. C'est pourquoi, non seulement le Concile témoigne à ce patrimoine ecclésiastique et spirituel l'estime et la louange qui lui sont dues, mais encore il le considère fermement comme le patrimoine de toute l'Église du Christ. C'est pourquoi il déclare solennellement que les Églises d'Orient, tout comme celles d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières. Celles-ci, en effet, se recommandent par leur vénérable ancienneté, s'accordent mieux avec les habitudes de leurs fidèles et semblent plus adaptées pour assurer le bien des âmes.

6. Que tous les Orientaux sachent en toute certitude qu'ils peuvent et doivent toujours garder leurs rites liturgiques légitimes et leur discipline, et que des changements ne doivent y être apportés qu'en raison de leur progrès propre et organique. Les Orientaux eux-mêmes doivent donc observer toutes ces choses avec la plus grande fidélité ; ils doivent donc en acquérir une connaissance toujours meilleure et une pratique plus parfaite. Et s'ils s'en sont écartés indûment du fait des circonstances de temps ou de personnes, qu'ils s'efforcent de revenir à leurs traditions ancestrales. Quant à ceux qui, par leur charge ou leur ministère apostolique, sont fréquemment en rapport avec les Églises orientales ou leurs fidèles, ils doivent, en raison de l'importance de la fonction qu'ils exercent, être formés avec soin à la connaissance et à l'estime des rites, de la discipline, de la doctrine et des caractéristiques propres aux Orientaux [6]. Aux instituts religieux et aux associations de rite latin qui œuvrent dans les pays d'Orient ou auprès des fidèles orientaux, on recommande vivement pour un apostolat plus efficace de créer des maisons, ou même des provinces de rite oriental, autant que faire se peut [7].

Les patriarches orientaux

7. L'institution patriarcale est en vigueur dans l'Église depuis les temps les plus anciens et elle était déjà reconnue par les premiers Conciles œcuméniques [8]. Par patriarche oriental on entend un évêque qui a juridiction sur tous les évêques, y compris les métropolites, sur le clergé et les fidèles de son territoire ou de son rite, selon les normes du droit et restant sauve la primauté du Pontife romain [9]. Partout où l'on établit un hiérarque de tel ou tel rite en dehors des limites du territoire patriarcal, il reste attaché à la hiérarchie du patriarcat de ce rite selon les normes du droit.

8. Les patriarches des Églises orientales, bien que certains soient plus récents que d'autres, sont tous égaux du point de vue de la dignité patriarcale, restant sauve entre eux la préséance d'honneur légitimement établie [10].

9. En vertu d'une très ancienne tradition de l'Église, un honneur particulier est dû aux patriarches des Églises orientales, car ils président à leurs patriarcats respectifs comme pères et chefs.

C'est pourquoi le Concile a décidé que leurs droits et leurs privilèges seraient restaurés, conformément aux anciennes traditions de chaque Église et aux décrets des Conciles œcuméniques [11].

Ces droits et ces privilèges sont ceux qui étaient en vigueur au temps de l'union entre l'Orient et l'Occident, même s'il faut les adapter quelque peu aux conditions actuelles. Les patriarches avec leurs synodes constituent l'instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat, sans exclure le droit d'instituer de nouvelles éparchies et de nommer les évêques de leur rite dans les limites du territoire du patriarcat, restant sauf le droit inaliénable du Pontife romain d'intervenir dans chaque cas.

10. Ce qui est dit des patriarches vaut aussi, selon les normes du droit, pour les archevêques majeurs qui sont à la tête de toute une Église particulière ou d'un rite [12].

11. L'institution patriarcale étant la forme traditionnelle de gouvernement dans les Églises orientales, le Concile œcuménique souhaite que, lorsque cela est nécessaire, de nouveaux patriarcats soient érigés, leur institution étant réservée au Concile œcuménique ou au Pontife romain [13].

La discipline des sacrements

12. Le Concile œcuménique confirme et approuve l'antique discipline des sacrements en vigueur dans les Églises orientales ainsi que la pratique suivant laquelle ils sont célébrés et administrés. Il souhaite que cette pratique soit restaurée s'il y a lieu.

13. La discipline concernant le ministre du Saint-Chrême en vigueur chez les Orientaux depuis des temps très anciens sera pleinement rétablie. Les prêtres peuvent donc administrer ce sacrement en utilisant le Chrême bénit par le patriarche ou l'évêque [14].

14. Tous les prêtres orientaux peuvent administrer validement ce sacrement, soit avec le baptême, soit séparément, à tous les fidèles de quelque rite que ce soit, sans exclure le rite latin, en observant pour la licéité les prescriptions du droit tant commun que particulier [15]. Les prêtres de rite latin, eux aussi, suivant les facultés dont ils jouissent en ce qui concerne l'administration de ce sacrement, peuvent le conférer également aux fidèles des Églises orientales, sans préjudice pour leur rite, en observant ce qui est prescrit pour la licéité par le droit tant commun que particulier [16].

15. Les fidèles ont l'obligation de participer les dimanches et les jours de fête à la divine liturgie ou, selon les prescriptions ou les coutumes de leur rite propre, à la célébration des Louanges divines [17]. Pour que les fidèles puissent plus facilement accomplir cette obligation, il est établi que le temps utile pour satisfaire à ce précepte va des vêpres de la veille jusqu'à la fin de la journée du dimanche ou du jour de fête [18]. On recommande vivement aux fidèles de recevoir la sainte Eucharistie ces jours-là, ou plus souvent encore, même tous les jours [19].

16. Les fidèles des diverses Églises particulières qui se trouvent dans la même région ou le même territoire oriental étant constamment mêlés, le pouvoir de confesser donné régulièrement et sans aucune restriction aux prêtres de quelque rite que ce soit par le urs propres hiérarques s'étend à tout le territoire de celui qui l'accorde, et aussi aux lieux et aux fidèles de quelque rite que ce soit qui se trouvent sur le même territoire, à moins qu'un hiérarque du lieu ne l'ait expressément refusé pour les lieux de son rite [20].

17. Pour remettre en vigueur dans les Églises orientales l'ancienne discipline du sacrement de l'Ordre, le Concile souhaite que soit établie l'institution du diaconat permanent là où elle est tombée en désuétude [21]. En ce qui concerne le sous-diaconat et les ordres mineurs, ainsi que les droits et obligations y afférant, l'autorité législative de chaque Église particulière prendra les mesures voulues [22].

18. Pour éviter des mariages invalides lorsque des catholiques orientaux se marient avec des non-catholiques orientaux baptisés, et dans l'intérêt de la solidité du mariage, de sa sainteté et aussi de la paix des foyers, le Concile a décidé que la forme canonique pour la célébration de ces mariages est obligatoire pour la licéité seulement. Pour la validité, il suffit de la présence d'un ministre sacré, en observant par ailleurs les autres règles du droit [23].

Le culte divin

19. Dorénavant il appartient uniquement au Concile œcuménique ou au Siège apostolique d'instituer, transférer ou supprimer les jours de fête communs à toutes les Églises orientales. Quant aux jours de fête de chaque Église particulière, en plus du Siège apostolique, il appartient aux synodes patriarcaux ou archiépiscopaux de les instituer, transférer ou supprimer, en tenant suffisamment compte cependant de toute la région et des autres Églises particulières [24].

20. Un accord entre tous les chrétiens sur une date commune pour célébrer la fête de Pâques est souhaité. En attendant, pour favoriser l'unité entre les chrétiens qui habitent une même région ou un même pays, on demande aux patriarches ou aux suprêmes autorités ecclésiastiques locales de se mettre d'accord pour célébrer la fête de Pâques le même dimanche, et cela avec le consentement unanime et après s'être concertés avec ceux qui sont intéressés à la chose [25].

21. Tous les fidèles qui se trouvent en dehors de la région ou du territoire de leur rite peuvent, en ce qui concerne la loi des temps sacrés, se conformer pleinement à la discipline qui est en vigueur là où ils vivent. Dans les familles de rite mixte, il est permis d'observer cette loi selon un seul et même rite [26].

22. Les clercs et les religieux orientaux célébreront selon les prescriptions et les traditions de leur propre discipline les Louanges divines qui ont toujours été en grand honneur dans toutes les Églises orientales depuis les temps anciens [27]. Les fidèles eux aussi, à l'exemple de leurs ancêtres, participeront aux Louanges divines avec piété et suivant leurs possibilité.

23. Au patriarche avec son synode, ou à l'autorité suprême de chaque Église avec son conseil de hiérarques, appartient le droit de réglementer l'usage des langues dans les actions liturgiques sacrées et aussi, après en avoir fait le rapport au Siège apostolique, d'approuver les traductions des textes en langue du pays [28].

Les rapports avec les frères des Églises séparées de nous

24. Aux Églises d'Orient en communion avec le Siège apostolique romain appartient à titre particulier la charge de promouvoir l'unité de tous les chrétiens, notamment des chrétiens orientaux, selon les principes du décret de ce Concile sur l'œcuménisme, par la prière d'abord, par l'exemple de leur vie, par une religieuse fidélité aux anciennes traditions orientales, par une meilleure connaissance mutuelle, par la collaboration et l'estime fraternelle des choses et des hommes [29].

25. Des Orientaux séparés qui, sous l'action de la grâce de l'Esprit Saint, viennent à l'unité catholique, on n'exigera pas plus que ne requiert la simple profession de foi catholique. Et puisque chez eux le sacerdoce est conservé de manière valide, les clercs orientaux qui viennent à l'unité catholique ont la faculté d'exercer l'Ordre qui leur est propre selon les règles établies par l'autorité compétente [30].

26. La *communicatio in sacris*, qui porte atteinte à l'unité de l'Église ou bien comporte une adhésion formelle à l'erreur, un danger d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme, est interdite par la loi divine [31]. Mais en ce qui concerne les frères orientaux, la pratique pastorale montre qu'on peut et qu'on doit prendre en considération les différentes circonstances individuelles des personnes où ni l'unité de l'Église n'est lésée, ni n'existent des dangers à éviter, mais où la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin sérieux. C'est pourquoi l'Église catholique, en raison des circonstances de temps, de lieux et de personnes, a souvent adopté et adopte une façon d'agir moins rigoureuse, offrant à tous les moyens de salut et le témoignage de la charité entre chrétiens, par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées. En considération de cela, « pour que par une sentence trop

sévère nous ne soyons pas un obstacle pour ceux qui reçoivent le salut [32] », et afin de promouvoir de plus en plus l'union avec les Églises orientales séparées de nous, le Concile a établi la manière d'agir suivante.

27. Les principes rappelés restant posés, on peut conférer aux Orientaux, qui en toute bonne foi sont séparés de l'Église catholique, les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades, s'ils les demandent d'eux-mêmes et sont bien disposés ; de plus, il est permis également aux catholiques de demander ces mêmes sacrements aux ministres non catholiques dans l'Église desquels les sacrements sont valides, chaque fois que la nécessité ou une véritable utilité spirituelle le demandent et qu'il est physiquement ou moralement impossible de s'adresser au prêtre catholique [33].

28. En outre, ces mêmes principes restant posés, la *communicatio in sacris* entre les catholiques et les frères orientaux séparés, dans les célébrations, les choses et les lieux sacrés, est permise pour une juste cause [34].

29. Cette règlementation moins sévère au sujet de la *communicatio in sacris* avec les frères des Églises séparées d'Orient est confiée à la vigilance et au gouvernement des hiérarques des lieux, afin que, après en avoir conféré entre eux, le cas échéant après avoir pris l'avis également des hiérarques des Églises séparées, ils règlent par des décisions et des normes opportunes et efficaces les relations des chrétiens.

Conclusion

30. Le Concile se réjouit beaucoup de la collaboration active et fructueuse des Églises catholiques d'Orient et d'Occident, et en même temps il déclare ce qui suit : toutes ces dispositions juridiques sont prises en raison des circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion.

Mais en attendant, tous les chrétiens d'Orient et d'Occident sont invités avec insistance à offrir à Dieu des prières ferventes, assidues, voire quotidiennes, pour que, avec le secours de la Très Sainte Mère de Dieu, tous ne fassent qu'un. Qu'ils prient également pour qu'à tant de chrétiens de chacune des Églises qui professent courageusement le nom du Christ et sont pour cela dans l'épreuve et la souffrance, le Saint-Esprit accorde la plénitude de son réconfort et de son soulagement.

Aimons-nous tous les uns les autres d'un amour fraternel, nous prévenant d'égards mutuels (*Rm* 12, 10).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans ce décret ont plu aux Pères. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint- Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Rome, à Saint-Pierre, le 21 novembre 1964.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

(Suivent les signatures des Pères)

Signatures des Pères

Moi, PAUL, évêque de l'Église catholique.

† Ego IOANNES titulo S. Marci Presbyter Cardinalis URBANI, Patriarcha Venetiarum.

Ego PAULUS titulo S. Mariae in Vallicella Presbyter Cardinalis GIOBBE, S. R. E. Datarius.

Ego FERDINANDUS titulo S. Eustachii Presbyter Cardinalis CENTO.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Honuphrii in Ianiculo Presbyter Cardinalis GARIBI Y RIVERA, Archiepiscopus Guadalajarensis.

Ego CAROLUS titulo S. Agnetis extra moenia Presbyter Cardinalis CONFALONIERI.

† Ego PAULUS titulo Ss. Quirici et Iulittae Presbyter Cardinalis RICHAUD, Archiepiscopus Burdigalensis.

† Ego IOSEPHUS M. titulo Ss. Viti, Modesti et Crescentiae Presbyter Cardinalis BUENO Y MONREAL, Archiepiscopus Hispalensis.

† Ego FRANCISCUS titulo S. Eusebii Presbyter Cardinalis KÖNIG, Archiepiscopus Vindobonensis.

† Ego IULIUS titulo S. Mariae Scalaris Presbyter Cardinalis DÖPFNER, Archiepiscopus Monacensis et Frisingensis.

Ego PAULUS titulo S. Andreae Apostoli de Hortis Presbyter Cardinalis MARELLA.

Ego GUSTAVUS titulo S. Hieronymi Illyricorum Presbyter Cardinalis TESTA.

† Ego ALBERTUS titulo S. Caeciliae Presbyter Cardinalis MEYER, Archiepiscopus Chicagiensis.

Ego ALOISIUS titulo S. Andreae de Valle Presbyter Cardinalis TRAGLIA.

† Ego PETRUS TATSUO titulo S. Antonii Patavini de Urbe Presbyter Cardinalis DOI, Archiepiscopus Tokiensis.

† Ego IOSEPHUS titulo S. Ioannis Baptistae Florentinorum Presbyter Cardinalis LEFEBVRE, Archiepiscopus Bituricensis.

† Ego BERNARDUS titulo S. Ioachimi Presbyter Cardinalis ALFRINK, Archiepiscopus Ultraiectensis.

† Ego LAUREANUS titulo S. Francisci Assisiensis ad Ripam Maiorem Presbyter Cardinalis RUGAMBWA, Episcopus Bukobaënsis.

† Ego IOSEPHUS titulo Ssmi Redemptoris et S. Alfonsi in Exquiliis Presbyter Cardinalis RITTER, Archiepiscopus S. Ludovici.

† Ego IOSEPHUS HUMBERTUS titulo Ss. Andreae et Gregorii ad Clivum Scauri Presbyter Cardinalis QUINTERO, Archiepiscopus Caracensis.

† Ego IGNATIUS PETRUS XVI BATANIAN, Patriarcha Ciliciae Armenorum.

† Ego IOSEPHUS VIEIRA ALVERNAZ, Patriarcha Indiarum Orientalium.

† Ego IOSEPHUS SLIPYJ, Archiepiscopus Maior et Metropolita Leopolitanus Ucrainorum.

† Ego IOANNES CAROLUS MCQUAID, Archiepiscopus Dublinensis, Primas Hiberniae.

† Ego ANDREAS ROHRACHER, Archiepiscopus Salisburgensis, Primas Germaniae.

† Ego DEMETRIUS MOSCATO, Archiepiscopus Primas Salernitanus et Administrator Perpetuus Acernensis.

† Ego MAURITIUS ROY, Archiepiscopus Quebecensis, Primas Canadiae.

† Ego HUGO CAMOZZO, Archiepiscopus Pisanus, Primas Sardiniae et Corsicae.

† Ego ALEXANDER TOKI , Archiepiscopus Antibarensis, Primas Serbiae.

† Ego MICHAEL DARIUS MIRANDA, Archiepiscopus Mexicanus, Primas Mexici.

† Ego OCTAVIUS ANTONIUS BERAS, Archiepiscopus S. Dominici, Primas Indiarum Occidentalium.

† Ego IOANNES CAROLUS HEENAN, Archiepiscopus Vestmonasteriensis, Primas Angliae.

† Ego GUILLELMUS CONWAY, Archiepiscopus Armachanus, Primas totius Hiberniae.

† Ego FRANCISCUS MARIA DA SILVA, Archiepiscopus Bracharensis, Primas Hispaniarum.

† Ego PAULUS GOUYON, Archiepiscopus Rhedonensis, Primas Britanniae.

† Ego ANDREAS CESARANO, Archiepiscopus Sipontinus et Admin. Perp. Vestanus.

Sequuntur ceterae subsignationes.

Ita est.

† Ego PERICLES FELICI
Archiepiscopus tit. Samosatensis

Ss. Concilii Secretarius Generalis
† Ego IOSEPHUS ROSSI
Episcopus tit. Palmyrenus
Ss. Concilii Notarius
† Ego FRANCISCUS HANNIBAL FERRETTI
Ss. Concilii Notarius

---

[1] Léon XIII, litt. apost. *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894 : *Acta Leonis XIII*, vol. XIV (1894), p. 201- 202.

[2] Saint Léon IX, litt. *In terra pax*, an. 1053 : « Ut enim». – Innocent III, syn. Latran IV, an. 1215, chap. IV : « Licet Graecos » ; litt.*Inter quatuor*, 2 août 1206 : « Postulasti postmodum». – Innocent IV, épître *Cum de cetero*, 27 août 1247 ; épître *Sub catholicae*, 6 mars 1254, préambule. – Nicolas III, instruc. *Istud est memoriale*, 9 octobre 1278. – Léon X, litt. apost. *Accepimus nuper*, 18 mai 1521. – Paul III, litt. apost. *Dudum*, 23 décembre 1534. – Pie IV, Const. *Romanus Pontifex*, 16 février 1564. – Clément VIII, Const.*Magnus Dominus*, 23 décembre 1595, § 10. – Paul V, Const. *Solet circumspecta*, 10 décembre 1615, § 3. – Benoît XIV, Encycl. *Demandatam*, 24 décembre 1743, § 3. Encycl. *Allatae sunt*, 26 juin 1755, § 3, 6-19, 32. – Pie VI, Encycl. *Catholicae commun.*, 24 mai 1787. – Pie IX, litt. *In suprema*, 6 janvier 1848, § 3 ; *Ecclesiam Christi*, 26 novembre 1853 ; Const. *Romani Pontificis*, 6 janvier 1862. – Léon XIII, litt. apost. *Praeclara*, 20 juin 1894, n. 7 ; litt. apost. *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894, préambule, etc.

[3] Pie XII, motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, can. 4.

[4] *Idem*, « sans la permission du Siège apostolique», suit la pratique des siècles précédents. De même au sujet des baptisés non catholiques on lit au can. 11 : « Ils peuvent embrasser le rite de leur préférence. » Dans le texte proposé, on décide d'une manière positive du maintien du rite pour tous et partout.

[5] Cf. Léon XIII, litt. apost. *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894 ; épître apost. *Praeclara gratulationis*, 20 juin 1994 et docum. en note 2.

[6] Cf. Benoît XV, motu proprio *Orientis catholici*, 15 octobre1977. – Pie XI, Encycl. *Rerum orientalium*, 8 septembre 1928, etc.

[7] La pratique de l'Église au temps de Pie XI, de Pie XII et de Jean XXIII manifeste abondamment ce mouvement.

[8] Cf. Conc. Nicée I, can. 6. – Conc. Constantinople I, can. 2 et 3. – Conc. de Chalcédoine, can. 28 ; can. 9. – Conc. Constantinople IV, can. 17 ; can. 21. – Conc. Latran IV, can. 5 ; can. 30. – Conc. de Florence, décret *Pro Graecis*, etc.

[9] Cf. Conc. Nicée I, can. 6. – Conc. Const. I, can. 3. – Conc. Const. IV, can. 17. – Pie XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 216, § 2, 1°.

[10] Dans les synodes œcuméniques : Nicée, I, can. 6. – Const. I, can. 3. – Const. IV, can. 21. – Latran IV, can. 5. – Florence, décret*Pro Graecis*, 6 juillet 1439, § 9. – Cf. Pie XII, motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, can. 219, etc.

[11] Cf. *supra*, n. 8.

[12] Cf. Conc. d'Éphèse, can. 8. – Clément VII, décret *Romanum Pontificem*, 23 février 1596. – Pie VII, litt. apost. *In universalis Ecclesiae*, 22 février 1807. – Pie XII, motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, can. 324-339. – Conc. de Carthage, an. 419, can. 17.

[13] Conc. de Carthage, an. 419, can. 17 et 57. – Conc. de Chalcédoine, an. 451, can. 12. – Saint Innocent Ier, litt. *Et onus et honor*, a. c. 415 : « Nam quid sciscitaris. » – Saint Nicolas Ier, litt. *Ad consulta vestra*, 13 novembre 866 : « A quo autem. » – Innocent III,*Rex regum*, 25 février 1204. – Léon XII, Const. apost. *Petrus apostol. Princeps*, 15 août 1824. – Léon XIII, litt. apost. *Christi Domini*, an. 1895. – Pie XII, motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, can. 159.

[14] Cf. Innocent IV, épître *Sub catholicae*, 6 mars 1254, § 3, n. 4. – Conc. de Lyon II, an. 1274 (professio fidei Michaelis Palaeologi Gregorio X oblata). – Eugène IV, in Syn. Florence, Const. *Exsultate Deo*, 22 novembre 1439, § 11. – Clément VIII, inst. *Sanctissimus*, 31 août 1595. – Benoît XIV, Const. *Etsi pastor.*, 26 mai 1742, § II, n. 1, § III, n. 1, etc. – Syn. Laodicée, an. 347/381, can. 48. – Syn. Sisen. Armemorum, an. 1342. – Syn. Liban. Maronitarum, an. 1736, p. II, chap. III, n. 2, et autres synodes particuliers.

[15] Cf. S. C. du Saint-Office, instruc. (ad Ep. Scepusien.), an. 1783. – *S. C. de la Prop. de la foi* (pour les coptes) 15 mars 1790, n. XIII ; décret 6 octobre 1863, C, a. – S. C. pour les Églises orientales, 1er mai 1948. – Sacrée Congrégation du Saint-Office, réponse du 22 avril 1896 cum litt. 19 mai 1896.

[16] cic, can. 782, § 4. – S. C. pour Églises orientales, Décret. « De sacramento Confirmat. administr. etiam fidelibus orientalibus a presbyteris latini ritus, qui hoc indulto gaudent pro fidelibus sui ritus», 1er mai 1948.

[17] Cf. Syn. Laodicée, an. 347/381, can. 29. – Saint Nicéphore CP., chap. 14. – Syn. Duinen. Armenorum, an. 719, can. 31. – Saint Théodore le Studite, Sermon 21. – Saint Nicolas Ier, litt. *Ad consulta vestra*, 13 novembre 866 : « In quorum apostol.», « Nos cupitis » ; « Quod interrogatis » ; « Praeterea consulitis » ; « Si die Dominico » ; et synodes particuliers.

[18] C'est là une nouveauté, au moins là où existe l'obligation de participer à la sainte Liturgie. Par ailleurs, cela correspond au jour liturgique chez les Orientaux.

[19] Cf. *Canones apostolorum*, 8 et 9. – Syn. d'Antioche, an. 341, can. 2. – Timothée d'Alexandrie, *Interrogat.* 3. – Innocent III, Const. *Quia divinae*, 4 janvier 1215 ; et la plupart des synodes particuliers plus récents des Églises orientales.

[20] Restant sauf le caractère territorial de la juridiction, le canon veut, pour le bien des âmes, pourvoir à la situation venant de la pluralité de juridiction sur un même territoire.

[21] Cf. Conc. Nicée I, can. 18. – Syn. Néocésarée, an. 314/325, can. 12. – Syn. Sardique, an. 343, can 8. – Saint Léon le Grand, litt. *Omnium quidem*, 13 janvier 444. – Conc. Chalcédoine, can. 6. – Conc. Const. IV, can. 23, 26, etc.

[22] Plusieurs Églises orientales considèrent le sous-diaconat comme un ordre mineur, mais le motu proprio *Cleri sanctitati* de Pie XII prescrit à son sujet les obligations des ordres majeurs. Le canon propose qu'on revienne à la discipline ancienne de chaque Église quant aux obligations des sous-diacres par dérogation au droit commun de *Cleri sanctitati*.

[23] Cf. Pie XII, Motu proprio *Crebrae allatae*, 22 février 1949, can. 32, § 2, n. 5 (facultas patriarcharum dispensandi a forma). –Pie XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 juin 1957, can. 267 (facultas patriarcharum sanandi in radice). En 1957 le Saint Office et la S. C. pour l'Église orientale ont accordé le pouvoir de dispenser de la forme et d'opérer la sanatio pour défaut de forme (pour cinq ans) : « en dehors du patriarcat, aux métropolites et aux autres ordinaires de lieux... qui n'ont pas de supérieur en dessous du Saint-Siège».

[24] Cf. Saint Léon le Grand, litt. *Quod saepissime*, 15 avril 454 : « Petitionem autem». – Saint Nicéphore CP., chap. 13. – Syn. du patriarche Serge, 18 septembre 1596, can 17. – Pie VI, lettre apost. *Assueto paterne*, 8 avril 1775, etc.

[25] Cf. Conc. Vatican II, Const. *Sacrosanctum concilium*.

[26] Cf. Clément VIII, instr. *Sanctissimus*, 31 août 1595, § 6, « Si ipsi graeci». – S. C. Officii, 7 juin 1673, ad 1 et 3, 13 mars 1727, ad 1. – S. C. pour la Propagation de la foi, 18 août 1913, art. 33 ; décret 14 août 1914, art. 27 ; décret 27 mars 1916, art. 14. – S. C. pour les Églises orientales, décret 1er mars 1929, art. 36 ; décret 4 mai 1930, art. 41.

[27] Cf. Syn. Laodicée, 347/381, can 18. – Syn. de Mar Issaac Chaldéens, an. 410, can 15. – Syn. Nerses Glaïetsi des Arméniens, an. 1166. – Innocent IV, *Épître Sub cathol.*, 6 mars 1254. – Benoît XIV, Const. *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, § 7, n. 5 ; Instr. *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, § 42 s. – Synodes particuliers plus récents : d'Arménie (1911), copte (1898), maronite (1736), roumain (1872), ruthène (1891), de Syrie (1888).

[28] D'après la tradition orientale.

[29] D'après la tenue de la bulle d'union de différentes Églises orientales catholiques.

[30] Obligation conciliaire en ce qui concerne les frères orientaux séparés et pour tous les ordres de tous les degrés, de droit divin et ecclésiastique.

[31] Cette doctrine vaut également dans les Églises séparées.

[32] Saint Basile le Grand, Epist. *canonica ad Amphilochium* : *PG* 32, 669 B.

[33] On considère comme fondement de cet adoucissement : 1. la validité des sacrements ; 2. la bonne foi et la disposition ; 3. la nécessité du salut éternel ; 4. l'absence de prêtre propre ; 5. l'exclusion de dangers à éviter et de l'adhésion formelle à l'erreur.

[34] Il s'agit de la *communicatio in sacris* extra-sacramentelle. C'est le Concile qui accorde cet adoucissement, en maintenant ce qui doit être maintenu.

ECCLESIAM SUAM

LETTRE ENCYCLIQUE
DU SOUVERAIN PONTIFE PAUL VI

A NOS VÉNÉRABLES FRÈRES
PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES
ÉVÊQUES ET AUTRES ORDINAIRES,
EN PAIX ET COMMUNION AVEC LE SIÈGE APOSTOLIQUE,
AU CLERGÉ ET AUX FIDÈLES DE L'UNIVERS,
AINSI QU'À TOUS LES HOMMES DE BONNE VOLONTÉ

Vénérables frères et chers fils,
Salut et bénédiction apostolique

1 - L'Eglise du Christ Jésus a été voulue par son Fondateur comme mère aimante de tous les hommes et dispensatrice du salut. Rien d'étonnant dès lors si elle a été l'objet d'un amour souverain et du dévouement le plus empressé de la part de tous ceux qu'animait le zèle de la gloire de Dieu comme du salut éternel de l'humanité. Parmi ces serviteurs diligents se sont signalés comme il convenait, les Vicaires du Christ sur la terre, un nombre incalculable d'évêques et de prêtres et une foule admirable de saints chrétiens.

La doctrine de l'Evangile et la grande famille humaine

2 - Ainsi on trouvera bien naturel que, dans une pensée d'amour et de vénération, Nous consacrions à la sainte Eglise cette Encyclique, la première que Nous adressions au monde depuis qu'un insondable dessein de Dieu Nous a appelé au pontificat suprême.

3 - Voilà donc notre propos : montrer de mieux en mieux à tout le monde combien, d'une part, il importe au salut de la société humaine et combien, d'autre part, il tient à cœur à l'Eglise qu'il y ait, entre l'une et l'autre, rencontre, connaissance et amour réciproques.

4 - Lorsque, l'an dernier, en la fête de saint Michel archange, à l'ouverture de la seconde session du second Concile œcuménique du Vatican, Nous avons eu par grâce de Dieu le bonheur de Nous adresser de vive voix à vous tous, réunis dans la basilique Saint-Pierre, Nous avons manifesté le dessein de vous adresser également par écrit, comme c'est l'habitude au début de tout pontificat, un message de frère et de père, pour vous manifester quelques-unes des pensées qui dominent les autres dans Notre esprit et qui Nous semblent utiles à guider pratiquement les débuts de Notre ministère pontifical.

5 - En vérité, il Nous est difficile de déterminer ces pensées, parce que Nous devons les puiser à la méditation la plus diligente de la doctrine divine, Nous souvenant Nous-même des paroles du Christ : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé » (*Jn*, 7, 16) ; Nous devons, en outre les confronter avec les conditions présentes de l'Eglise elle-même, en un moment où aussi bien son expérience spirituelle intérieure que son effort apostolique extérieur évoluent rapidement et laborieusement ; et Nous devons enfin ne pas ignorer l'état dans lequel se trouve aujourd'hui l'humanité au milieu de laquelle se déroule notre mission.

Triple engagement de l'Eglise

6 - Mais Nous n'avons pas l'ambition de dire du neuf ni d'être complet ; le Concile œcuménique est là pour cela ; son travail ne doit pas être troublé par cette simple conversation épistolaire, mais en recevoir plutôt comme un hommage et un encouragement.

7 - La présente Encyclique ne veut pas revêtir un caractère solennel et proprement doctrinal, ni proposer des enseignements déterminés, d'ordre moral ou social ; elle veut simplement être un message fraternel et familier.

8 - Nous voulons seulement, en effet, accomplir le devoir que Nous avons, de vous ouvrir Notre âme, dans l'intention de donner à la communion de foi et de charité qui existe si heureusement entre nous, une plus grande cohésion, une plus grande joie, dans le but aussi de fortifier Notre ministère, de mieux Nous appliquer aux fructueuses activités du Concile œcuménique lui-même et de donner une plus grande clarté à certains principes doctrinaux et pratiques. Ceux-ci peuvent utilement guider l'action spirituelle et apostolique de la hiérarchie ecclésiastique et de tous ceux qui lui prêtent obéissance et collaboration, ou même seulement une bienveillante attention.

9 - Nous vous dirons tout de suite, vénérables frères, qu'il y a trois pensées qui occupent Notre esprit quand Nous considérons la très haute charge que la Providence, contre Nos désirs et Nos mérites, a voulu Nous confier de gouverner l'Eglise du Christ, en Notre qualité d'évêque de Rome et, par le fait, de Successeur du bienheureux apôtre Pierre, porteur des clés souveraines du règne de Dieu et Vicaire de ce Christ qui fit de lui le premier Pasteur de son troupeau universel.

10 - C'est d'abord la pensée que l'heure sonne pour l'Eglise d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de méditer sur le mystère qui est le sien, d'explorer, pour sa propre instruction et sa propre édification, la doctrine qu'elle connaît déjà et qui a déjà été en ce dernier siècle précisée et répandue, concernant sa propre origine, sa propre nature, sa propre mission, son propre sort final, doctrine cependant jamais assez étudiée et comprise, car c'est elle qui contient la « dispensation du mystère tenu caché en Dieu depuis les siècles... pour qu'il fût désormais connu... par le moyen de l'Eglise » (*Eph*., 3, 9-10), en d'autres termes, la mystérieuse réserve des mystérieux desseins divins qui viennent à la connaissance des hommes par l'intermédiaire de l'Eglise ; car cette doctrine constitue aujourd'hui le sujet qui intéresse plus que tout autre la réflexion de qui veut suivre docilement le Christ, et combien plus de ceux que, comme Nous et comme vous, vénérables frères, le Saint-Esprit a établis comme évêques pour gouverner cette même Eglise de Dieu (cf, *Ac*, 20, 28).

11 - De cette conscience éclairée et agissante, dérive un désir spontané de confronter à l'image idéale de l'Eglise, telle que le Christ la vit, la voulut et l'aima comme son Epouse sainte et immaculée. (*Eph*., 5, 27), le visage réel que l'Eglise présente aujourd'hui. Celui-ci est fidèle, par la grâce de Dieu, aux traits que son divin Fondateur lui imprima et que le Saint-Esprit vivifia et développa dans le cours des siècles en une forme plus ample et correspondant mieux d'une part au concept initial, de l'autre à la nature de l'humanité qu'elle évangélisait et assumait ; mais, jamais, il n'est assez parfait, assez beau, assez saint et lumineux pour être conforme au concept divin qui constitue son modèle.

12 - De là, naît un désir généreux et comme impatient de renouvellement, c'est-à-dire de correction des défauts que cette conscience, en s'examinant à la lumière du modèle que le Christ nous en a laissé, dénonce et rejette. Quel est donc le devoir actuel de l'Eglise de corriger les défauts de ses propres membres et de les faire tendre à une plus grande perfection, et quelle est la méthode pour arriver avec sagesse à un renouvellement si important, telle est la seconde pensée qui occupe Notre esprit et que Nous voudrions vous exposer pour trouver, non seulement plus de courage à entreprendre les réformes nécessaires, mais aussi pour avoir, avec votre adhésion, conseil et appui dans une entreprise si délicate et si difficile.

13 - Notre troisième pensée, qui est certainement aussi la vôtre, naît des deux premières ci-dessus énoncées ; elle a pour objet les relations que l'Église doit aujourd'hui établir avec le monde qui l'entoure et dans lequel elle vit et travaille ;

14 - l'Eglise, comme chacun sait, est entourée d'une partie du monde qui a subi profondément l'influence du christianisme et l'a profondément assimilé, si bien qu'elle ne s'aperçoit souvent pas d'être beaucoup plus qu'elle ne croit débitrice au christianisme de ce qu'elle a de meilleur ; mais, par la suite, elle s'est distinguée et détachée durant ces derniers siècles du tronc chrétien de sa civilisation ; une autre partie, qui est la plus considérable de ce monde, s'étend jusqu'aux horizons les plus éloignés des peuples qu'on appelle nouveaux ; mais, l'ensemble forme un monde qui offre à l'Eglise non pas une, mais cent formes possibles de contacts, les uns ouverts et faciles, d'autres délicats et compliqués, un très grand nombre aujourd'hui malheureusement empreints d'hostilité et réfractaires à une conversation amicale.

15 - Là se présente ce qu'on appelle le problème du dialogue entre l'Eglise et le monde moderne. C'est le problème qu'il revient au Concile de décrire dans toute son ampleur et sa complexité, et de résoudre, dans la mesure du possible, dans les termes les meilleurs. Mais sa présence, son urgence sont telles qu'elles constituent un poids pour Notre esprit, un stimulant, presque une vocation, que Nous voudrions en quelque manière éclairer pour Nous-même et pour vous, frères, qui n'avez certainement pas moins que Nous expérimenté le tourment apostolique qu'il constitue. Nous serons ainsi mieux à même de suivre les discussions et les déterminations que dans le Concile nous jugerons tous ensemble convenables d'établir en cette matière si grave et si complexe.

Un zèle assidu et illimité pour la paix

16 - Vous remarquerez certainement que ce dessin sommaire de Notre Encyclique n'envisage pas certains sujets urgents et graves qui intéressent, non seulement l'Eglise, mais l'humanité, tels que la paix entre les peuples et entre les classes sociales, la misère et la faim qui affligent encore des populations entières, la montée de jeunes nations qui arrivent à l'indépendance et au progrès, les courants de la pensée moderne et la culture chrétienne, les conditions malheureuses de tant de gens et de tant de parties de l'Eglise à qui l'on conteste les droits qui appartiennent à des citoyens libres et à des personnes humaines, les problèmes moraux concernant la natalité et ainsi de suite.

17 - La grande et universelle question de la paix dans le monde, Nous le disons dès maintenant, retiendra particulièrement, non seulement Notre vigilante et cordiale attention, mais aussi l'intérêt le plus assidu et le plus efficace. Cet intérêt sera maintenu dans le domaine de Notre ministère, et pour cela étranger à tout intérêt purement temporel et aux formes

proprement politiques, mais Nous aurons soin de contribuer au développement dans l'humanité de sentiments et de procédés opposés à tout conflit violent et homicide, favorables au contraire à tout règlement pacifique, civil et rationnel des rapports entre les nations ; Nous serons attentif également à soutenir la cœxistence harmonieuse et la collaboration fructueuse entre les peuples par la proclamation des principes humains supérieurs, capables de tempérer les égoïsmes et les passions dont procèdent les affrontements militaires ; Nous interviendrons, quand l'opportunité s'en présentera, pour aider les parties en opposition à trouver des solutions honorables et fraternelles. Nous n'oublions pas en effet que ce service de charité est un devoir que la maturation des doctrines d'une part, celle des institutions internationales, d'autre part, rend aujourd'hui plus urgent dans la conscience que Nous avons de Notre mission chrétienne dans le monde, car cette mission est de rendre les hommes frères comme le demande précisément le règne de justice et de paix inauguré par la venue du Christ au monde.

18 - Mais si Nous Nous limitons pour l'instant à certaines considérations de caractère méthodologique concernant la vie propre de l'Église, Nous n'oublions pas ces grands problèmes, à certains desquels le Concile consacrera son attention, tandis que Nous Nous réservons d'en faire un objet d'étude et d'action dans l'exercice ultérieur de Notre ministère apostolique, selon qu'il plaira au Seigneur de Nous en donner l'inspiration et la force.

I. La conscience de l'Eglise

19 - Nous pensons que c'est aujourd'hui un devoir pour l'Eglise d'approfondir la conscience qu'elle doit avoir d'elle-même, du trésor de vérité dont elle est l'héritière et la gardienne, et de la mission qu'elle doit exercer dans le monde. Même avant de se proposer l'étude de quelque question particulière, et même avant de considérer l'attitude à prendre en face du monde qui l'entoure, l'Eglise doit en ce moment réfléchir sur elle-même pour se confirmer dans la science des desseins divins sur elle-même, pour retrouver plus de lumière, une nouvelle énergie et une plus grande joie dans l'accomplissement de sa propre mission et pour déterminer les meilleurs moyens de rendre plus étroits, efficaces et bienfaisants ses contacts avec l'humanité à qui elle-même appartient, bien qu'elle s'en distingue par des caractères propres, sans confusion possible.

20 - Il Nous semble, en effet, qu'un tel acte de réflexion peut se référer à la manière même choisie par Dieu pour se révéler aux hommes et pour établir avec eux les rapports religieux dont l'Eglise est en même temps l'instrument et l'expression. Parce que s'il est vrai que la Révélation divine s'est accomplie « à plusieurs reprises et de façons diverses » (*Hb.*, 1, 1) en des actes historiques et incontestables, elle s'est toutefois insérée dans la vie humaine par les voies propres de la parole et de la grâce de Dieu qui se communique intérieurement aux âmes par le moyen de l'audition du message du salut et par le moyen de l'acte de foi qui la suit et qui est à l'origine de notre justification.

Dans la docilité au Christ qui nous appelle à la vigilance

21 - Nous voudrions que cette réflexion sur l'origine et sur la nature du rapport nouveau et vital que la religion du Christ instaure entre Dieu et l'homme prenne le sens d'un acte de docilité à la parole du divin Maître à ses auditeurs et spécialement à ses disciples, parmi lesquels nous-mêmes aujourd'hui encore aimons à bon droit nous considérer. Nous choisirons parmi tant d'autres une des recommandations les plus graves et les plus répétées que leur adressa Notre-Seigneur et qui concerne encore aujourd'hui quiconque veut être pour lui un disciple fidèle, le rappel à la vigilance.

22 - Il est vrai que cet avertissement de notre Maître se réfère principalement à l'observation du destin final de l'homme, qu'il soit proche ou lointain dans le temps. Mais précisément parce que cette vigilance doit toujours être actuelle et opérante dans la conscience du serviteur fidèle, elle en détermine la conduite morale, pratique et actuelle, celle qui doit caractériser le chrétien dans le monde. Le rappel à la vigilance est formulé par le Seigneur également au sujet de faits proches et immédiats, à savoir les dangers et les tentations qui peuvent faire déchoir ou dévier la conduite de l'homme (cf. *Mt.*, 26, 41). Il est ainsi facile de découvrir dans l'Evangile un continuel appel à la droiture de la pensée et de l'action : n'est-ce pas à elle que se rapportait la prédication du Précurseur, par laquelle s'ouvre la phase publique de l'Evangile, et Jésus-Christ lui-même n'a-t-il pas invité à accueillir intérieurement le règne de Dieu ? (*Lc*, 17, 21.) Est-ce que toute sa pédagogie n'est pas une exhortation, une initiation à la vie intérieure ? La conscience psychologique et la conscience morale sont appelées par le Christ à une plénitude simultanée, comme condition pour recevoir, comme il convient finalement à l'homme, les dons divins de la vérité et de la grâce. Et la conscience du disciple deviendra ensuite mémoire (cf. *Mt.*, 26, 75 ; *Lc*, 24, 8 ; *Jn*, 14, 26 ; *Jn*, 16, 4) de ce que Jésus avait enseigné et de ce qui était arrivé autour de lui ; elle se développera et se précisera en comprenant mieux qui il était et de quoi il avait été le maître et l'auteur.

23 - La naissance de l'Eglise et l'illumination de sa conscience prophétique sont] es deux faits caractéristiques qui coïncident avec la Pentecôte, et ils progresseront ensemble : l'Eglise progressera dans son organisation et dans son développement hiérarchique et communautaire ; la conscience de sa vocation propre, de sa propre nature mystérieuse, de sa doctrine propre, de sa mission propre accompagnera graduellement ce développement, selon le vœu de saint Paul : « Et je demande que votre charité augmente de plus en plus en science et en tout sentiment. » (*Phil.*, 1, 9.)

"Je crois Seigneur!"

24 - Nous pourrions formuler d'une autre manière cette invitation que Nous adressons aussi bien à chacune des âmes qui veulent l'accueillir - à celles donc de chacun de vous, vénérables frères, et de ceux qui, avec vous, sont à Notre école, qui est aussi la vôtre - aussi bien, disons-Nous, à ces âmes qu'à l'entière « réunion des fidèles » considérée dans son ensemble, qu'est l'Eglise. C'est-à-dire que Nous pourrions inviter tout le monde à faire un vivant et profond et conscient acte de foi en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Nous devrions caractériser ce moment de notre vie religieuse par une telle profession de foi, forte et convaincue, bien que toujours humble et tremblante, semblable à celle que nous lisons dans l'Evangile sur les lèvres de l'aveugle-né à qui Jésus-Christ, avec une bonté égale à sa puissance, a ouvert les yeux : « Je crois, Seigneur ! » (*Jn*, 9, 38.) ou bien à celle de Marthe dans le même Evangile : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui est venu en ce monde » (*Jn*, 11, 27) ; ou bien à celle qui Nous est si chère, de Simon devenu Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mt*., 16, 16).

25 - Pourquoi osons-Nous vous inviter à cet acte de conscience ecclésiale, à cet acte de foi explicite, bien qu'intérieur ?

26 - Les raisons sont nombreuses, à Notre avis, et elles dérivent toutes d'exigences profondes et essentielles du moment spécial où se trouve la vie de l'Eglise.

Vivre sa vocation

27 - Celle-ci a besoin de réfléchir sur elle-même ; elle a besoin de se sentir vivre. Elle doit apprendre à mieux se connaître, si elle veut vivre sa vocation propre et offrir au monde son message de fraternité et de salut. Elle a besoin d'expérimenter le Christ en elle-même, selon les paroles de l'apôtre Paul : « Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs » (*Eph*.., 3, 17).

28 - Tous savent que l'Eglise est plongée dans l'humanité, en fait partie, en tire ses membres, en reçoit de précieux trésors de culture, en subit les vicissitudes historiques, en favorise le bonheur. On sait également qu'à l'époque actuelle, l'humanité est en voie de grandes transformations, de bouleversements et de développements qui changent profondément non seulement ses manières extérieures de vivre, mais aussi ses manières de penser. Sa pensée, sa culture, son esprit sont intimement modifiés soit par le progrès scientifique, technique et social, soit par les courants de pensée philosophique et politique qui l'envahissent et la traversent. Tout cela, comme les vagues d'une mer, enveloppe et secoue l'Eglise elle-même : les esprits des hommes qui se confient à elle sont fortement influencés par le climat du monde temporel ; si bien qu'un danger comme de vertige, d'étourdissement, d'égarement, peut secouer sa solidité elle-même et induire beaucoup de gens à accueillir les manières de penser les plus étranges, comme si l'Eglise devait se désavouer elle-même et adopter des manières de vivre toutes nouvelles et jamais conçues jusqu'ici. Le phénomène moderniste, par exemple, qui affleure encore dans diverses tentatives d'expression hétérogènes à l'authentique réalité de la religion catholique, n'a-t-il pas été un épisode d'oppression exercée par les tendances psychologico-culturelles, propres au monde profane, sur l'expression fidèle et pure de la doctrine et de la règle de l'Eglise du Christ ? Or, il Nous semble que pour immuniser contre ce danger menaçant et multiple provenant de sources diverses, c'est pour l'Eglise un remède sain et tout indiqué que d'approfondir la conscience de ce qu'elle est vraiment, selon l'esprit du Christ, conservé dans la Sainte Ecriture et dans la Tradition et interprété, développé par l'authentique tradition de l'Eglise ; cette transmission est, comme Nous le savons, illuminée et guidée par l'Esprit-Saint, encore toujours prêt, si nous l'implorons et l'écoutons, à répondre sans faute à la promesse du Christ : « L'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom vous enseignera toute chose et vous rappellera tout ce que je vous aurai dit. » (*Jn*, 14, 26.)

La conscience dans la mentalité moderne

29 - Nous pourrions tenir des propos analogues au sujet des erreurs qui circulent également à l'intérieur même de l'Église et dans lesquelles tombent ceux qui n'ont qu'une connaissance partielle de sa nature et de sa mission et ne tiennent pas suffisamment compte des documents de la révélation divine comme des enseignements du magistère institué par le Christ lui-même.

30 - Du reste, ce besoin de considérer les choses connues dans un acte réflexe pour les contempler dans le miroir intérieur de son propre esprit est caractéristique de la mentalité de l'homme moderne ; sa pensée se replie facilement sur elle-même et trouve certitude et plénitude à la lumière de sa propre conscience. Ce n'est pas que cette habitude ne présente de graves dangers ; des courants philosophiques fameux ont exploré et exalté cette forme d'activité spirituelle de l'homme comme définitive et suprême, bien plus, comme la mesure et la source de la réalité, poussant la pensée à de conclusions abstruses, désolées, paradoxales et radicalement fallacieuses ; mais cela n'empêche que l'éducation à la recherche de la vérité réflexe, l'intérieur de la conscience, est en soi hautement appréciable et, aujourd'hui, pratiquement répandue comme une expression raffinée de la culture moderne ; de même, cela n'empêche que, dûment uni à une formation de pensée apte à découvrir la vérité là où celle-ci coïncide avec la réalité de l'être objectif, l'exercice de la

conscience révèle toujours mieux à qui s'y livre le fait de l'existence, de son être propre, de sa propre dignité spirituelle, de sa propre capacité de connaître et d'agir.

Du Concile de Trente aux actuelles Encycliques

31 - On sait encore comment l'Eglise, eu ces derniers temps, a entrepris de mieux s'étudier elle-même, grâce au travail de savants remarquables, d'esprits élevés et profonds, d'écoles théologiques qualifiées, de mouvements concernant la pastorale et l'action missionnaire, d'expériences religieuses pleines d'intérêt et surtout d'enseignements pontificaux mémorables.

32 - Il serait trop long de faire, ne fût-ce qu'une simple allusion à l'abondante littérature théologique qui a pour objet l'Eglise et qu'elle-même a produite durant le siècle dernier et le nôtre ; de même il serait trop long de rappeler les documents que l'épiscopat catholique et ce Siège apostolique ont publiés sur un sujet si vaste et si important. Depuis que le Concile de Trente a cherché à réparer les conséquences de la crise qui, au XVIe siècle sépara de l'Eglise beaucoup de ses membres, la doctrine concernant l'Eglise elle-même a été cultivée par de grands noms et s'est par suite largement développée. Il Nous suffit ici de Nous référer aux enseignements du premier Concile œcuménique Vatican en la matière pour comprendre comment les études relatives à l'Eglise constituent un sujet qui force l'attention aussi bien des pasteurs et des maîtres que des fidèles et de tous les chrétiens à s'arrêter comme à une étape obligatoire dans le chemin vers le Christ et toute son œuvre ; si bien que, comme il a déjà été dit, le second Concile œcuménique du Vatican n'est qu'une continuation et un complément du premier, précisément à cause de l'obligation dans laquelle il se trouve de reprendre l'examen et la définition de la doctrine sur l'Eglise.

Et si Nous n'en disons pas davantage par souci de brièveté, en parlant à des personnes qui connaissent bien ce thème de la catéchèse et de la spiritualité aujourd'hui répandues dans l'Église, Nous ne pouvons cependant omettre deux documents dignes de mémoire particulière ; Nous voulons dire l'encyclique *Satis Cognitum*, du Pape Léon XIII (1896), et l'Encyclique *Mystici Corporis*, du Pape Pie XII (1943), documents qui nous offrent une vaste et claire doctrine sur l'institution divine par laquelle le Christ continua dans le monde son œuvre de salut et sur laquelle porte aujourd'hui Notre discours. Qu'il suffise de rappeler les paroles par lesquelles s'ouvre le second de ces documents pontificaux, qui est devenu, peut-on dire, un texte très autorisé pour la théologie de l'Eglise et riche de substance pour des méditations spirituelles sur cette œuvre de la miséricorde divine qui nous concerne tous. Voici donc les paroles magistrales de Notre grand Prédécesseur : « La doctrine du Corps mystique du Christ, qui est l'Eglise, a été reçue primitivement des lèvres mêmes du Rédempteur ; elle met en sa juste lumière le grand bienfait, jamais assez glorifié, de notre très étroite union avec un si noble Chef. C'est un enseignement qui, par son importance et son élévation, invite à la contemplation tous les hommes sensibles aux motions de l'Esprit-Saint qui illumine leurs esprits et les pousse fortement aux œuvres de salut qui correspondent aux commandements d'en-haut, » (A.A.S., XXXV, 1943, p. 193.)

La science sur le Corps mystique

33 - Répondant à pareille invitation, que nous considérons comme agissant encore sur nos esprits, et de telle manière qu'elle exprime un des besoins fondamentaux de la vie de l'Eglise en notre temps, Nous la proposons aujourd'hui à Notre tour, afin que toujours mieux instruits de la science du même Corps mystique, nous sachions en apprécier les significations divines, nous assurant ainsi un réconfort incomparable et faisant en sorte de nous rendre toujours plus aptes à correspondre aux devoirs de notre mission et aux besoins de l'humanité, Et il ne Nous semble pas difficile de le faire quand Nous remarquons d'une part, comme Nous le disions, une immense floraison d'études qui ont pour objet la sainte Eglise et que de l'autre, Nous savons que le regard du second Concile œcuménique du Vatican est fixé sur elle. Nous tenons à adresser un éloge senti aux hommes d'étude qui, spécialement en ces dernières années, en toute docilité au magistère catholique, avec une géniale faculté de recherche et d'expression et au prix de laborieux efforts, ont consacré à l'ecclésiologie d'abondants et fructueux travaux et qui, aussi bien dans les écoles théologiques que dans la discussion scientifique et littéraire et dans l'apologie et la vulgarisation doctrinale, ou bien dans l'assistance spirituelle aux âmes des fidèles et dans la conversation avec les frères séparés, ont présenté de multiples illustrations de la doctrine sur l'Eglise, dont quelques-unes de haute valeur et de grande utilité.

34 - C'est pourquoi, Nous avons confiance que l'œuvre du Concile sera assistée de la lumière du Saint-Esprit et sera poursuivie et conduite à bon terme avec une telle docilité à ses divines inspirations, avec un tel sérieux dans la recherche la plus approfondie et la plus complète de la pensée originelle du Christ et de ses nécessaires et légitimes développements dans la suite des temps, avec une telle volonté de faire des vérités divines un thème d'union et non pas l'occasion pour les esprits de se diviser en contestations stériles ou en déplorables ruptures, non, mais un facteur de clarté et de concorde accrues, dont il résultera gloire à Dieu, joie pour l'Eglise, édification pour le monde.

La vigne et les sarments

35 - Nous Nous abstenons délibérément de prononcer en cette Encyclique quelque jugement personnel, que ce soit sur les points doctrinaux concernant l'Eglise qui sont actuellement soumis à l'examen du Concile lui-même que Nous sommes appelé à présider : Nous voulons actuellement laisser à cette assemblée si haute et autorisée la liberté d'étudier et de parler, réservant à Notre office de maître et de pasteur, mis à la tête de l'Eglise de Dieu, le moment et la manière d'exprimer Notre jugement, très heureux si Nous pouvons le présenter en tout conforme à celui des Pères conciliaires.

36 - Mais Nous ne pouvons taire quelque rapide allusion aux résultats qui, Nous l'espérons, seront le fruit soit du Concile lui-même, soit de l'effort dont Nous avons parlé plus haut et que l'Eglise devra accomplir pour avoir de soi-même une conscience plus pleine et plus forte. Et ces résultats sont les fins que Nous assignons à Notre ministère apostolique alors que Nous en abordons les labeurs écrasants et doux ; ils définissent pour ainsi dire le programme de Notre pontificat. A vous, vénérables frères, Nous l'exposons très brièvement mais sincèrement, afin que vous veuillez Nous aider à le mettre en œuvre par le concours de votre conseil, de votre adhésion, de votre collaboration. Nous pensons qu'en vous ouvrant Notre esprit, Nous l'ouvrons à tous les fidèles de l'Eglise de Dieu, bien plus, à ceux-là même auxquels peut arriver l'écho de Notre voix au-delà des confins sans démarcation du bercail du Christ,

37 - Le premier fruit d'une conscience approfondie que l'Eglise prend d'elle-même est une découverte renouvelée de son rapport vital au Christ. Chose très connue, mais fondamentale, mais indispensable, mais jamais assez connue, méditée et célébrée. Que ne devrait-on dire sur ce chapitre central de tout notre patrimoine religieux ? Par bonheur vous connaissez bien déjà ces points de doctrine ; et Nous n'y ajouterons pas un mot pour l'instant, sinon pour recommander de vouloir y penser comme à la partie principale de la doctrine catholique, celle qui doit orienter aussi bien votre vie spirituelle que votre prédication. Plus que Notre parole, écoutez l'exhortation de Notre Prédécesseur déjà nommé dans son Encyclique *Mystici Corporis* : « Nous devons nous habituer à voir dans l'Eglise le Christ lui-même. C'est le Christ, en effet, qui vit dans son Eglise, qui enseigne par elle, par elle gouverne et accorde la sainteté ; c'est le Christ aussi qui se manifeste de diverses manières dans ses divers membres sociaux. » (A.A.S., XXXV, 1943, p. 238.)

Oh ! comme Nous aimerions Nous attarder aux réminiscences qui, de l'Ecriture sainte, des Pères, des Docteurs, des Saints, affluent à Notre esprit quand Nous repensons à ce point lumineux de Notre foi. Jésus lui-même ne nous a-t-il pas dit qu'il est la vigne et que nous sommes les sarments ? (*Jn*, 15, 1 s.) N'avons-nous pas présente à l'esprit toute la très riche doctrine de saint Paul, qui ne cesse de nous rappeler que « vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal*., 3, 28), et de nous recommander «... croissons en lui à tous égards ; le Christ est notre tête ; à partir de lui, tout le corps... » (*Eph*., 4, 15-16), et de nous avertir : «... le Christ est tout et en toutes choses » (*Col*., 3, 11). Qu'il Nous suffise de rappeler parmi les maîtres, et pour eux tous, saint Augustin : « Réjouissons-nous et rendons grâces, pour être devenus non seulement chrétiens mais le Christ. Comprenez-vous, mes frères, saisissez-vous la grâce de Dieu pour nous ? Admirez, réjouissez. vous : nous sommes devenus le Christ. Si en effet il est la tête, nous sommes les membres ; un seul homme, lui et nous... La plénitude du Christ par conséquent, la tête et les membres. Qu'est-ce que la tête et les membres ? Le Christ et l'Eglise. » (In *Jn* tract., 21-8. - P. L., 35, 1568.)

Le Mystère de l'Eglise

38 - Nous savons bien que c'est un mystère. C'est le mystère de l'Eglise. Et si, avec l'aide de Dieu, nous fixons le regard de l'âme sur ce mystère, nous en obtiendrons de nombreux bienfaits spirituels, ceux, précisément, dont nous croyons que l'Eglise a actuellement le plus grand besoin. La présence du Christ, sa vie même, entrera en action dans chacune des âmes et dans l'ensemble du Corps mystique par l'exercice de la foi vive et vivifiante, selon la parole de l'Apôtre : « Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs. » (*Eph*., 3, 17.) La conscience du mystère de l'Eglise est en effet le résultat d'une foi mûre et vécue. Elle produit dans l'âme ce « sens de l'Eglise » qui pénètre le chrétien grandi à l'école de la parole divine, nourri de la grâce des sacrements et des inspirations ineffables du Paraclet, entraîné à la pratique des vertus évangéliques, pénétré de la culture et de la vie de la communauté de l'Eglise et profondément joyeux de se sentir revêtu du sacerdoce royal qui appartient en propre au peuple de Dieu (cf. 1 Pierre, 2, 9).

39 - Le mystère de l'Eglise n'est pas un simple objet de connaissance théologique, il doit être un fait vécu dans lequel, avant même d'en avoir une notion claire, l'âme fidèle peut avoir comme un expérience connaturelle ; et la communauté de croyants peut trouver la certitude intime de sa participation au Corps mystique du Christ quand elle se rend compte que ce qui la fait commencer, l'engendre (cf. *Gal*., 4, 19 ; 1 *Cor*., 4, 15), l'instruit, la sanctifie, la dirige, c'est le ministère de la hiérarchie ecclésiastique instituée divinement, si bien que par ce canal béni, le Christ répand dans ses membres mystiques les communications merveilleuses de sa vérité et de sa grâce et confère à son Corps mystique, pèlerin dans le temps, sa structure visible, sa noble unité, le caractère fonctionnel de son organisme, sa variété harmonieuse, sa beauté spirituelle. Les images ne suffisent pas à traduire en concepts accessibles la réalité et la profondeur d'un tel mystère ; cependant après l'image que Nous venons de rappeler, du Corps mystique, suggérée par saint Paul, il y en a une autre dont nous devrons nous souvenir, parce que suggérée par le Christ lui-même, celle de l'édifice dont il est l'architecte et le constructeur ; édifice fondé, il est vrai, sur un homme naturellement fragile, mais transformé miraculeusement par lui en

pierre, solide, c'est-à-dire doué d'une indéfectibilité prodigieuse et sans fin : « Sur cette pierre, je construirai mon église. » (*Mt*., 16, 18.)

Pédagogie du baptisé

40 - Si nous savons faire briller en nous et éduquer dans les fidèles, par une pédagogie profonde et vigilante, ce sens tonifiant de l'Eglise, beaucoup d'antinomies qui mettent aujourd'hui à l'épreuve la pensée de chercheurs qui s'occupent d'ecclésiologie - comment par exemple l'Eglise est à la fois visible et spirituelle, libre et disciplinée, communautaire et hiérarchique, sainte et toujours en voie de sanctification, contemplative et active, etc. - seront pratiquement dépassées et résolues dans l'expérience, illuminée par la doctrine, de la réalité vivante de l'Eglise elle-même ; mais surtout un profit sera assuré à l'Eglise elle-même, un enrichissement de son excellente spiritualité, alimentée par la lecture filiale de la Sainte Ecriture, des saints Pères, des Docteurs de l'Eglise et par tout ce qui fait jaillir en elle cette conscience, Nous vouions dire la catéchèse exacte et systématique, la participation à la liturgie, cette merveilleuse école de paroles, de signes et de divines effusions ; la méditation silencieuse et ardente des vérités divines et, finalement, la consécration généreuse à la prière contemplative. La vie intérieure demeure toujours la source principale de la spiritualité de l'Eglise, sa manière de recevoir les irradiations de l'Esprit du Christ, expression radicale et irremplaçable de son activité religieuse et sociale, inviolable défense et énergie nouvelle dans son difficile contact avec le monde profane.

41 - Il faut redonner au fait d'avoir reçu le saint baptême, c'est-à-dire d'avoir été inséré par ce sacrement dans le Corps mystique du Christ qui est l'Eglise, toute son importance. Le baptisé doit, en particulier, prendre conscience de la valeur de son élévation, mieux, de sa régénération, de son bonheur d'être réellement fils adoptif de Dieu, d'avoir la dignité de frère du Christ, de son privilège de grâce et de joie provenant de l'habitation de l'Esprit-Saint, de sa vocation à une vie nouvelle, qui n'a rien perdu d'humain, excepté les conséquences malheureuses du péché originel, et qui peut, au contraire, donner à ce qui est humain son expression la meilleure et lui faire produire les fruits les plus riches et les plus purs. Etre chrétien, avoir reçu le saint baptême ne doit pas être considéré comme une chose indifférente ou négligeable ; cela doit marquer profondément et heureusement la conscience de tout baptisé ; le baptême doit être considéré par lui, à l'exemple des chrétiens de l'antiquité, comme une « illumination » qui fait tomber sur lui le rayon vivifiant de la Vérité divine, lui ouvre le ciel, projette un jour nouveau sur sa vie terrestre, le rend capable de marcher comme un fils de lumière vers la vision de Dieu, source de béatitude éternelle.

42 - Et quel programme pratique cette considération pose en face de Nous et de Notre ministère, il est facile de le voir. Nous Nous réjouissons en voyant que ce programme est déjà en voie d'exécution, dans toute l'Eglise, et promu avec un zèle sage et ardent. Nous l'encourageons, Nous le recommandons, Nous le bénissons.

II. Le renouveau dans l'Eglise

43 - Un autre désir Nous presse : que l'Eglise soit telle que le Christ la veut, une, sainte, totalement orientée vers la perfection à laquelle il l'a appelée et dont il lui donne les moyens. Oeuvre parfaite, l'Eglise l'est dans l'idée par laquelle Dieu la pense ; à cette perfection elle doit tendre dans la réalité où elle s'exprime et dans son histoire terrestre. Voilà la grande affaire d'ordre moral qui domine la vie de l'Eglise ; c'est cette exigence qui la juge, la stimule, la met en accusation, la soutient, la fait gémir et prier ; elle lui inspire repentir et espérance, effort et confiance ; elle la charge de responsabilités et l'enrichit de mérites. La perfection de l'Eglise : problème lié aux réalités théologiques qui commandent l'existence humaine. Impossible de former un jugement sur l'homme lui-même, sa nature, sa perfection originelle et les suites désastreuses du péché d'origine, sans faire appel à la doctrine enseignée par le Christ et au magistère de l'Eglise, dépositaire de cet enseignement ; sans cette référence, pas de jugement non plus sur l'aptitude de l'homme à faire le bien, sur le secours dont il a besoin pour désirer ce bien et pour l'accomplir, sur le sens de la vie présente et son but, sur les valeurs qui sollicitent l'adhésion de l'homme et qu'il est capable d'atteindre, sur la norme de la perfection et de la sainteté et sur les moyens de porter la vie humaine à son degré suprême de beauté et de plénitude. Le souci de découvrir les voies du Seigneur ne cesse pas et ne doit pas cesser de hanter l'Eglise. L'étude controversée des questions relatives à la perfection se renouvelle au sein de l'Eglise, d'un siècle à l'autre, avec une inépuisable fécondité et une infinie richesse d'aspects : Nous voudrions lui voir reconquérir l'intérêt souverain qu'elle mérite. Cela moins pour la mise au point de théories neuves que pour l'éclosion d'énergies nouvelles qui s'appliquent précisément à cette sainteté que le Christ nous a enseignée et dont la connaissance, le désir et l'accomplissement sont mis à notre portée par l'exemple du Seigneur, sa parole, sa grâce et sa pédagogie ; la tradition de l'Eglise nous les transmet ; ils reçoivent de l'action divine à travers la communauté un regain de vigueur et la figure exemplaire de chaque saint projette sur eux son éclairage particulier.

Perfectibilité des chrétiens

44 - Ce zèle de progrès spirituel et moral trouve un stimulant de plus dans les conditions où se déroule la vie de l'Eglise. Celle-ci ne saurait demeurer inerte et indifférente aux changements du monde qui l'environne et qui de mille manières influence sa conduite pratique et la soumet à certaines conditions. L'Eglise, on le sait, n'est point séparée du monde ; elle vit dans le monde. Les membres de l'Eglise subissent l'influence du monde ; ils en respirent la culture, en acceptent les lois et en adoptent les mœurs. Ce contact intime avec la société temporelle crée pour l'Eglise une situation toujours pleine de problèmes ; aujourd'hui ceux-ci sont particulièrement aigus. D'une part la vie chrétienne, que l'Eglise sauvegarde et développe, doit sans cesse et courageusement se défendre de toute déviation, profanation ou étouffement ; il lui faut comme s'immuniser contre la contagion de l'erreur et du mal. Mais d'autre part la vie chrétienne ne doit pas simplement s'accommoder des manières de penser et d'agir présentées et imposées par le milieu temporel, tant qu'elles sont compatibles avec les impératifs essentiels de son programme religieux et moral ; elle doit de plus tâcher de les rejoindre, de les purifier, de les ennoblir, de les animer et de les sanctifier : voilà encore une tâche en vue de laquelle l'Église est tenue de contrôler continuellement sa propre attitude et de garder sa conscience éveillée : requête particulièrement pressante et grave de notre temps.

45 - De ce point de vue aussi la tenue du Concile est un événement providentiel. L'allure pastorale par quoi il entend se caractériser, ses objectifs pratiques de mise au point des dispositions canoniques, son désir de ménager aux fidèles autant de facilité que possible pour la pratique de leur vie chrétienne sans détriment de la note surnaturelle propre à celle-ci : par tout cela ce Concile s'est acquis un mérite à part, d'ores et déjà, avant que ne soient arrêtées la plupart des décisions que Nous en attendons. En effet, chez les fidèles comme chez les pasteurs, le Concile réveille le désir de préserver et d'accentuer dans l'existence chrétienne le caractère d'authenticité surnaturelle ; à tous, il rappelle le devoir d'imprimer fortement à leur conduite personnelle ce cachet positif ; il aide les chrétiens trop mous à devenir vraiment bons, les bons à s'améliorer, les meilleurs à se montrer généreux, les généreux à devenir des saints. A la sainteté, il suggère des façons nouvelles de se manifester ; il donne à l'amour un génie inventif ; il suscite des élans nouveaux de vertu et d'héroïsme chrétien.

En quel sens entendre la réforme

46 - Naturellement, c'est au Concile qu'appartiendra le soin de suggérer les réformes à introduire dans la législation de l'Eglise, et les Commissions post-conciliaires - spécialement celle que nous avons déjà formée pour la révision du Code de droit canonique - traduiront en termes concrets les décisions de l'assemblée œcuménique. C'est à vous, par conséquent, vénérables frères, qu'il appartient de Nous indiquer les mesures à prendre en vue de purifier et de rajeunir le visage de l'Eglise. Mais, une fois de plus, Nous tenons à marquer Notre résolution de concourir à cette réforme. Combien de fois dans les siècles passés ne trouve-t-on point pareille volonté du Pape associée à l'histoire des Conciles ?

Eh bien, que ce soit le cas, cette fois encore, maintenant, il ne s'agit plus d'extirper de l'Eglise telle ou telle hérésie déterminée ou certains désordres généralisés - grâce à Dieu, il n'en règne point au sein de l'Eglise ; - il s'agira d'infuser au Corps mystique du Christ, visible en tant que société, des forces spirituelles neuves, en éliminant les défauts de nombre de ses membres et en provoquant de nouveaux efforts de vertu.

47 - Pour que ce vœu puisse se réaliser avec l'aide de Dieu, permettez-Nous de vous proposer ici quelques considérations préliminaires. Elles sont de nature à faciliter le travail de renouvellement et à inspirer le courage qu'il requiert, - car ce renouveau ne saurait s'accomplir sans sacrifice ; - ces réflexions serviront aussi à tracer quelques lignes suivant lesquelles il peut, semble-t-il, aboutir de façon plus heureuse.

48 - Tout d'abord, il Nous faut rappeler quelques principes qui nous fixent sur les objectifs de la réforme à promouvoir. Celle-ci ne saurait concerner ni l'idée à se faire de l'essence de l'Eglise catholique ni ses structures fondamentales. Nous ferions du mot réforme un emploi abusif si nous lui donnions pareil sens. Nous ne pouvons accuser d'infidélité cette sainte Eglise de Dieu, notre Eglise bien-aimée ; nous considérons comme une grâce suprême de lui appartenir ; d'elle nous recevons en notre esprit l'attestation « que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom*., 8, 16).

Oh ! ce n'est point orgueil ni présomption, ni entêtement, ni folie, mais certitude lumineuse et joyeuse conviction, de nous savoir promus vrais membres vivants du Corps du Christ, héritiers authentiques de l'Evangile du Christ, continuateurs directs des apôtres, et de trouver en nous-mêmes, dans le riche patrimoine des vérités et de conduites propres à l'Eglise catholique telle qu'elle est aujourd'hui, l'héritage inaltéré, toujours vivant, de la tradition apostolique des origines. Tel est le sujet de notre fierté, ou mieux, le motif qui nous oblige à « rendre grâces à Dieu sans cesse » (*Eph*., 5, 20) ; mais telle est du même coup notre responsabilité devant Dieu lui-même, à qui nous devons compte d'un tel bienfait, notre responsabilité à l'égard de l'Eglise, à qui nous devons transmettre, avec cette assurance, le désir et la ferme volonté de sauvegarder son trésor - le « dépôt » dont parle saint Paul (1*Tim*., 6, 20), - notre responsabilité enfin envers les frères encore séparés de nous et envers le monde entier : ils sont tous appelés à partager avec nous le don de Dieu.

49 - Ainsi, en ce domaine, s'il est permis de parler de réforme, celle-ci ne doit pas s'entendre comme un changement, mais plutôt comme l'affermissement de la fidélité qui garde à l'Eglise la physionomie donnée par le Christ lui-même et qui, mieux encore, veut ramener constamment l'Eglise à sa forme parfaite. Celle-ci répondra au dessein primitif et tout à la fois s'avérera harmonieusement développée selon les lois du progrès nécessaire qui, comme il mène de la semence à l'arbre, a conduit l'Eglise, à partir du dessein premier, jusqu'à sa forme légitime, historique et concrète. Ne donnons donc pas dans l'idée illusoire de réduire l'édifice de l'Eglise, maintenant devenu, à la gloire de Dieu, ample et majestueux comme un temple magnifique, aux dimensions minuscules de ses débuts, comme si les mesures d'alors étaient les seules justes et bonnes. N'allons pas nous enthousiasmer pour un renouvellement qui réorganiserait l'Eglise par voie charismatique comme si pouvait naître une Eglise véritable et neuve de conceptions particulières, généreuses sans doute et parfois subjectivement persuadées qu'elles procèdent d'une inspiration divine, mais qui aboutiraient à introduire dans le plan de l'Eglise des rêves sans fondement d'un renouveau fantaisiste. C'est l'Eglise telle qu'elle est qu'il nous faut servir et aimer, avec un sens averti de l'histoire et dans une humble recherche de la volonté de Dieu ; c'est Dieu qui assiste et guide l'Eglise alors même qu'il permet à la faiblesse humaine d'altérer plus ou moins la pureté de ses traits et la beauté de son action. Cette pureté et cette beauté, voilà tout l'objet de notre effort, voilà ce que nous voulons rendre plus réel.

Méfaits et dangers de la conception profane de la vie

50 - Nous avons besoin de cette conviction bien arrêtée pour parer à un autre danger capable de surgir du désir même de réforme, non pas précisément chez les pasteurs, tenus en éveil par le sens des responsabilités, mais dans l'opinion de bon nombre de fidèles. Au jugement de ces derniers, la réforme de l'Eglise devrait consister surtout à régler ses sentiments et sa conduite sur ceux du monde. Si puissante est aujourd'hui la séduction exercée par la vie profane ! A bien des gens le conformisme apparaît comme inévitable et même sage. Aisément, quiconque n'est pas solidement enraciné dans la foi et dans l'observation de la loi de l'Eglise croit le moment venu de s'adapter à la conception profane de l'existence comme à la meilleure et à celle qu'un chrétien peut et doit faire sienne. Ce phénomène d'assimilation se manifeste dans le monde de la philosophie : que ne peut la mode, même en ce domaine de la pensée, qui devrait être autonome et libre, réservant un accueil avide et docile à la seule vérité et à l'autorité de maîtres éprouvés ! Pareil phénomène s'observe au plan de la pratique, où l'on trace avec toujours plus d'hésitation et de difficulté la ligne de la droiture morale et de la manière correcte d'agir.

51 - Le naturalisme menace de faire évanouir l'idée première du christianisme ; le relativisme, qui trouve à tout une justification et met tout sur le même pied, sape la valeur absolue des principes chrétiens ; l'habitude d'éliminer de la vie courante toute espèce d'effort et de désagrément porte à condamner comme choses inutiles autant qu'ennuyeuses la discipline et l'ascèse, chrétiennes. Parfois même le souci apostolique de rejoindre des milieux profanes ou de se faire accepter par la mentalité moderne, spécialement celle de la jeunesse, se traduit par l'abandon des exigences propres à l'idéal chrétien et du style de vie qui précisément devrait donner son sens et son efficacité à cette recherche empressée de contact et d'influence éducatrice.

N'arrive-t-il pas souvent au jeune clergé, ou encore à tel religieux plein de zèle, mû par l'intention si louable d'entrer dans les masses populaires ou en certains milieux, de chercher à se confondre avec eux au lieu de s'en distinguer, et de sacrifier par un mimétisme inutile le fruit véritable de son apostolat ? Le grand principe énoncé par le Christ s'impose avec toute son actualité et toute sa difficulté : être dans le monde sans être du monde. Heureux serons-nous si aujourd'hui encore le Christ, « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*Hb*, 7, 25), adresse à son Père céleste sa prière suprême et si opportune : « Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du mal. » (*Jn*, 17, 15.)

Un programme d'aggiornamento

52 - Cela ne doit pas donner à penser qu'il faille situer la perfection dans l'immutabilité des formes que l'Eglise s'est données au cours des siècles ; l'idéal n'est pas non plus d'éviter le rapprochement avec le tour de pensée et les manières de faire ayant cours de notre temps, en ce qu'ils ont d'acceptable. L'expression popularisée par Notre vénéré Prédécesseur Jean XXIII, aggiornamento, Nous restera toujours présente pour exprimer l'idée maîtresse de Notre programme ; Nous avons confirmé que telle était la ligne directrice du Concile, et Nous le rappellerons pour stimuler dans l'Eglise la vitalité toujours renaissante, l'attention constamment éveillée aux signes du temps, et l'ouverture indéfiniment jeune qui sache « vérifier toute chose et retenir ce qui est bon » (1*Th*, 5, 21), en tout temps et en toute circonstance.

Obéissance, énergie morale, sacrifice

53 - Redisons pourtant encore cet avis pour notre profit à tous : l'Eglise trouvera une jeunesse renouvelée, bien moins par un changement dans l'appareil extérieur de ses lois que grâce à une attitude prise à l'intime des âmes, attitude d'obéissance au Christ et du même coup de respect des lois que l'Eglise s'impose à elle-même afin de suivre les traces du Christ. Là gît le secret de son renouveau, là sa véritable « conversion » - retournement du cœur, - là son travail de perfectionnement. L'observation des normes de l'Eglise pourra sans doute être rendue plus aisée par la simplification de tel

ou tel précepte et par un crédit plus large accordé à la liberté du chrétien d'aujourd'hui, mieux éclairé sur ses devoirs et plus mûrement formé au discernement avisé des manières concrètes de remplir ses obligations. Toutefois, la règle morale subsiste en son exigence essentielle : l'existence chrétienne, dont l'Eglise interprète les impératifs en un ensemble de sages prescriptions, réclamera toujours fidélité, application, mortification et sacrifice ; toujours, elle se caractérisera comme la « voie étroite » dont nous parle Notre-Seigneur (cf. *Mt* 7, 13 et suiv.). Elle nous demandera à nous, chrétiens modernes, autant et même plus d'énergie morale qu'aux chrétiens d'hier ; elle devra nous trouver disposés à une obéissance tout aussi nécessaire que par le passé, et peut-être plus difficile, mais sûrement plus méritoire, fondée qu'elle sera sur des vues surnaturelles plutôt que sur des motifs d'ordre naturel. Ni le conformisme mené par la mentalité du monde, ni le fait de se soustraire aux disciplines d'une ascèse raisonnable, ni l'absence de réaction devant la licence morale de notre époque, ni le refus de reconnaître l'autorité légitimement exercée par des supérieurs sensés, ni certaine apathie en présence des positions contradictoires de la pensée moderne, non, ce n'est rien de cela qui pourrait renforcer la vigueur de l'Eglise, la disposer à l'impulsion qu'elle doit attendre des dons de l'Esprit-Saint, lui garantir l'authenticité dans la manière de suivre le Christ Notre-Seigneur, lui inspirer les préoccupations de la charité envers nos frères et la rendre capable de faire passer son message de salut. Non, ce, n'est rien de cela, mais, au contraire, la faculté que l'Eglise développera de vivre, selon la grâce de Dieu, sa fidélité à l'Evangile du Seigneur et sa cohésion hiérarchique et communautaire. Le chrétien n'est pas un être mou et veule, mais une personnalité ferme et fidèle.

54 - Notre entretien s'allongerait si Nous voulions tracer - ne serait-ce qu'en ses lignes maîtresses, - le programme de la vie chrétienne contemporaine. Notre intention n'est pas d'entreprendre maintenant ce travail. Vous savez d'ailleurs ce dont notre temps a besoin au point de vue moral, et vous ne cesserez point de ramener les fidèles à l'intelligence de la dignité, de la pureté et de l'austérité chrétiennes ; vous ne laisserez pas non plus de dénoncer de la façon la plus opportune, même publiquement, les dangers d'ordre moral et les vices qui affectent l'époque actuelle. Nous avons tous à la mémoire les encouragements solennels que la Sainte Ecriture clame à notre adresse : " Je connais ta conduite, tes fatigues et ta constance ; je le sais, tu ne peux souffrir les méchants " (*Ap* 2. 2), et tous nous nous efforcerons de nous comporter en pasteurs vigilants et actifs. Le Concile œcuménique doit nous marquer à nous-mêmes des directions nouvelles et bienfaisantes et tous, certes, nous devons dès maintenant préparer notre âme à les accueillir et à les mettre à exécution.

L'esprit de pauvreté

55 - Cependant, Nous ne pensons pas pouvoir omettre ici deux indications particulières. Elles touchent, nous semble-t-il, à des nécessités et à des obligations majeures, et elles peuvent offrir matière à réflexion quant aux orientations générales d'un heureux renouvellement dans la vie de l'Eglise.

56 - D'abord, Nous voulons parler de l'esprit de pauvreté. Nous le voyons si hautement préconisé dans l'Evangile, si organiquement inséré dans le programme qui nous prépare au règne de Dieu, et si gravement menacé par l'échelle des valeurs de la mentalité contemporaine ; Nous considérons le sens de la pauvreté comme si nécessaire pour nous éclairer sur tant de faiblesses et de malheurs de notre passé et pour nous enseigner aussi le style de vie à garder et la manière la meilleure d'annoncer aux âmes la religion du Christ ; Nous le savons enfin si difficile à pratiquer comme il faut, que Nous n'hésitons pas à lui réserver dans la présente lettre une mention explicite, non pas que Nous songions à prendre en la matière des mesures spéciales au plan canonique, mais plutôt pour vous demander à vous, vénérables frères, l'encouragement de votre adhésion, de vos avis et de votre exemple. De vous tous, comme d'interprètes autorisés des impulsions les plus saintes qui font vivre l'Esprit du Christ en son Eglise, Nous attendons que vous Nous disiez comment pasteurs et fidèles donneront à leur parole et à leur conduite l'empreinte de la pauvreté : " Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus ", c'est la recommandation de l'Apôtre (*Ph* 2, 5). Vous nous direz aussi comment Nous devons en même temps formuler pour la vie de l'Eglise ces principes directeurs selon lesquels notre assurance se fondera sur l'aide de Dieu et sur les richesses spirituelles plus que sur les moyens temporels. Ces principes nous rappelleront à nous-mêmes et inculqueront au monde la primauté des biens de l'âme sur les ressources d'ordre économique ; pour nous, la possession et l'usage de celles-ci doivent se borner et se subordonner à ce qui sert l'exercice normal de notre mission apostolique.

57 - La brièveté de cette allusion à l'excellence et à l'obligation de l'esprit de pauvreté, qui caractérise l'Evangile du Christ, ne nous dispense pas de rappeler que cet esprit n'empêche pas de comprendre et d'employer, comme il nous est permis, le développement économique, devenu gigantesque et fondamental dans la croissance de la civilisation moderne, spécialement dans toutes ses répercussions humaines et sociales. Nous pensons même que la libération intérieure produite par l'esprit de la pauvreté évangélique rend plus sensible et plus capable de comprendre les phénomènes humains liés aux facteurs économiques, quand il s'agit, soit de porter sur la richesse et sur le progrès dont elle peut être l'origine l'appréciation juste et souvent sévère qu'elle mérite, soit d'accorder à l'indigence l'intérêt le plus attentif et le plus généreux ; soit, enfin, de désirer que les biens économiques ne soient pas source de luttes, d'égoïsme, d'orgueil parmi les hommes, mais soient appliqués par les voies de la justice et de l'équité au bien commun et, par le fait, plus providentiellement distribués. Tout ce qui se rapporte à ces biens économiques, inférieurs aux biens spirituels et éternels, mais nécessaires à la vie présente, trouve l'élève de l'Evangile capable d'appréciation sage et de coopération très

humaine : la science, la technique, et spécialement le travail deviennent d'abord pour nous objet d'un très vif intérêt ; et le pain qui en est le produit devient sacré pour la table et pour l'autel. Les enseignements sociaux de l'Eglise ne laissent pas de doute à ce sujet, et Nous aimons avoir cette occasion pour affirmer de nouveau Notre adhésion cohérente à cette salutaire doctrine.

L'esprit de charité

58 - En second lieu, Nous soulignons l'esprit de charité. Ce sujet n'est-il d'ailleurs pas déjà au premier plan de vos préoccupations ? L'amour n'est-il pas au centre de tout l'ordre religieux de l'Ancien Testament et du Nouveau ? Dans l'expérience spirituelle de l'Eglise, les démarches significatives ne se définissent-elles point comme autant d'approches de l'amour ? La charité n'est-elle pas la découverte la plus lumineuse et la plus joyeuse que la théologie et la piété, chacune suivant sa voie, ne cessent jamais de faire, méditant sans relâche les trésors de l'Ecriture et des sacrements, ces trésors dont l'Eglise est héritière et gardienne et qu'elle dispense par son enseignement et son ministère ? Nous en sommes convaincu, avec Nos prédécesseurs, avec cette couronne de saints que notre époque a donnés à l'Eglise du ciel et de la terre, avec la piété instinctive du peuple fidèle ! La charité doit, aujourd'hui, occuper la place qui lui revient, la première et la plus haute dans l'échelle des valeurs religieuses et morales, et cela non seulement dans les appréciations théoriques, mais aussi dans les réalisations pratiques de l'existence chrétienne. Cela, Nous le disons, tant de la charité envers Dieu qui a répandu sur nous son amour, que de la charité dont, à notre tour, nous devons entourer le prochain, ce qui veut dire le genre humain. La charité explique tout. La charité inspire tout. La charité rend tout possible. La charité renouvelle tout. La charité " excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout ". (I *Cor*., 13, 7). Cela, qui de nous l'ignore ? Et si nous le savons, ne sommes-nous pas à l'heure de la charité ?

La Vierge Marie, merveille de l'humanité véritable

59 - Cet idéal fascinant d'un christianisme plénier, humblement et profondément vécu, ramène Notre pensée vers la Vierge Marie, qui l'accueillit avec une fidélité merveilleuse ; bien plus, qui l'a vécu dans son existence terrestre et qui maintenant, au ciel, en goûte tout l'éclat et le bonheur. Dans l'Église d'aujourd'hui, le culte de Notre-Dame est heureusement florissant, et Nous sommes heureux d'y reporter aujourd'hui Notre pensée pour admirer dans la Sainte Vierge, Mère du Christ et donc Mère de Dieu et notre Mère, le type de la perfection chrétienne, le miroir des vertus pures de tout alliage, la merveille de l'humanité véritable. Le culte de Marie est, à Notre sens, une source d'enseignements évangéliques ; lors de Notre pèlerinage en Terre sainte, c'est d'elle, la bienheureuse, la très douce, la très humble, l'immaculée, que Nous avons voulu recevoir les leçons de l'authenticité chrétienne, d'elle qui eut le privilège de présenter au Verbe de Dieu l'offrande de la réalité humaine et charnelle dans la beauté de son innocence première. Et c'est encore vers Notre-Dame, comme vers une éducatrice pleine d'affection, que Nous tournons Nos regards suppliants, tandis que Nous Nous entretenons avec vous, vénérables frères, de la régénération spirituelle et morale à promouvoir dans la vie de l'Eglise.

III. Le dialogue avec l'Eglise

60 - Il y a une troisième attitude que doit prendre l'Eglise catholique en ce moment de l'histoire du monde. Elle se définit par l'étude des contacts que l'Eglise doit avoir avec l'humanité. Si l'Eglise acquiert toujours plus claire conscience d'elle-même, si elle cherche à se rendre conforme à l'idéal que le Christ lui propose, du même coup se dégage tout ce qui la différencie profondément du milieu humain dans lequel elle vit et qu'elle aborde.

61 - L'Evangile nous fait remarquer cette distinction quand il nous parle du " monde ", entendu comme l'humanité opposée à la lumière de la foi et au don de la grâce, l'humanité qui s'exalte en un naïf optimisme, comptant sur ses seules propres forces pour arriver à s'exprimer d'une manière pleine, stable et bienfaisante, ou bien l'humanité qui s'enfonce en un pessimisme sans nuances, déclarant fatals, inguérissables et peut-être même désirables comme des manifestations de liberté et d'authenticité ses vices, ses faiblesses, ses infirmités morales. L'Evangile, qui connaît et dénoue les misères humaines avec une pénétrante et parfois déchirante sincérité, qui compatit à la faiblesse et qui la guérit, ne cède pas pour autant à l'illusion de la bonté naturelle de l'homme qui se suffirait à lui-même et n'aurait d'autre besoin que d'être laissé libre de s'épanouir à son gré ; ni à la résignation découragée devant une corruption incurable de la nature humaine. L'Evangile est lumière, il est nouveauté, il est énergie, il est régénération, il est salut. C'est pourquoi il donne naissance à une forme spécifique de vie nouvelle, sur laquelle le Nouveau Testament nous prodigue de continuels et remarquables enseignements : " Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait. " (*Rom*., 12, 2), nous avertit saint Paul.

62 - Cette distinction entre la vie chrétienne et la vie profane dérive encore de la réalité, et de la conscience. qui en résulte, de la justification produite en nous, par notre communion au mystère pascal, avant tout, comme Nous le disions plus haut, au baptême, lequel est une vraie régénération et doit être regardé comme tel. Saint Paul encore, nous le

rappelle : "... Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. " (*Rom*., 6, 3.4.) '

Etre dans le monde mais pas du monde

63 - Il sera très opportun que le chrétien d'aujourd'hui se souvienne toujours, lui aussi, de cette forme de vie, originale et merveilleuse, pour y trouver la joie dans la pensée de sa dignité, et s'immuniser contre la contagion de la misère humaine ambiante, ou contre la séduction de l'éclat mondain qui également l'entoure.

64 - Voici comment le même saint Paul éduquait les chrétiens de la première génération : « Ne formez pas avec des infidèles d'attelage disparate. Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ?... Ou quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? » (2 *Cor*., 6, 14.16). La pédagogie chrétienne devra toujours rappeler à son élève des temps modernes cette condition privilégiée et le devoir qui en découle de vivre dans le monde sans être du monde, selon le souhait rappelé ci-dessus, que Jésus formait pour ses disciples : « Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du mal. Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. » (*Jn*, 17, 15-16.) Et l'Eglise fait sien ce même souhait.

65 - Mais cette distinction d'avec le monde n'est pas séparation. Bien plus, elle n'est pas indifférence, ni crainte, ni mépris. Quand l'Eglise se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle ; au contraire elle s'y unit. Il en est de l'Eglise comme d'un médecin : connaissant les pièges d'une maladie contagieuse, le médecin cherche à se garder lui-même et les autres de l'infection ; mais en même temps il s'emploie à guérir ceux qui en sont atteints ; de même l'Eglise ne se réserve pas comme un privilège exclusif la miséricorde à elle concédée par la bonté divine ; elle ne tire pas de son propre bonheur une raison de se désintéresser de qui ne l'a pas atteint, mais elle trouve dans son propre salut un motif d'intérêt et d'amour envers tous ceux qui lui sont proches et pour tous ceux que, dans son effort de communion universelle, il lui est possible d'approcher.

Parce que missionnaire, l'Eglise doit entrer en dialogue avec le monde

66 - Si vraiment l'Eglise, comme Nous le disions, a conscience de ce que le Seigneur veut qu'elle soit, il surgit en elle une singulière plénitude et un besoin d'expansion, avec la claire conscience d'une mission qui la dépasse et d'une nouvelle à répandre. C'est l'obligation d'évangéliser. C'est le mandat missionnaire. C'est le devoir d'apostolat. Une attitude de fidèle conservation ne suffit pas. Certes, le trésor de vérité et de grâce qui nous a été transmis en héritage par la tradition chrétienne, nous devrons le garder, bien mieux nous devrons le défendre. « Garde le dépôt », c'est la consigne de saint Paul (1 *Tim*., 6, 20). Mais ni la sauvegarde, ni la défense n'épuisent le devoir de l'Eglise par rapport aux biens qu'elle possède. Le devoir lié par la nature au patrimoine reçu du Christ, c'est de répandre ce trésor, c'est de l'offrir, c'est de l'annoncer. Nous le savons bien : « Allez donc, enseignez toutes les nations » (*Mt*., 28, 19) est l'ultime commandement du Christ à ses apôtres. Ceux-ci définissent leur indéclinable mission par le nom même d'apôtres. A propos de cette impulsion intérieure de charité qui tend à se traduire en un don extérieur, Nous emploierons le nom, devenu aujourd'hui usuel, de dialogue.

Le dialogue

67 - L'Eglise doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Eglise se fait parole ; l'Eglise se fait message ; l'Eglise se fait conversation.

68 - Cet aspect capital de la vie actuelle de l'Eglise fera, on le sait, l'objet d'une large étude particulière de la part du Concile œcuménique ; et Nous ne voulons pas entrer dans l'examen concret des thèmes que cette étude se propose afin de laisser aux Pères du Concile le soin d'en traiter librement. Nous voulons seulement vous inviter, vénérables frères, à faire précéder cette étude de quelques considérations afin que soient plus clairs les motifs qui poussent l'Eglise au dialogue, plus claires les méthodes à suivre, plus clairs les buts à atteindre. Nous voulons préparer les esprits, non pas traiter les sujets.

69 - Nous ne pouvons agir autrement dans la conviction que le dialogue doit caractériser Notre charge apostolique, héritier que Nous sommes d'une manière de faire, d'une orientation pastorale qui Nous ont été transmises par Nos Prédécesseurs du siècle dernier, à commencer par le grand et sage Léon XIII, personnifiant pour ainsi dire la figure évangélique du scribe sage : «...qui, comme un père de famille, tire de son trésor du neuf et du vieux » (*Mt*. 13, 52), il reprenait magnifiquement l'exercice du magistère catholique en faisant objet de son riche enseignement les problèmes de notre temps envisagés à la lumière de la parole du Christ. De même ses successeurs, vous le savez.

70 - Nos Prédécesseurs, spécialement les Papes Pie XI et Pie XII, n'ont-ils pas laissé un magnifique et large patrimoine d'enseignement, fruit d'un effort déployé avec amour et sagesse pour unir la pensée divine à la pensée humaine, et non pas en des concepts abstraits, mais dans le langage concret de l'homme moderne ? Et qu'est-ce que cette tentative

apostolique sinon un dialogue ? Jean XXIII, Notre Prédécesseur immédiat, de vénérée mémoire, n'a-t-il pas accentué encore davantage, dans son enseignement, le souci de rencontrer le plus possible l'expérience et la compréhension du monde contemporain ? N'a-t-on pas voulu, et justement, assigner au Concile lui-même un objectif pastoral qui revient à insérer le message chrétien dans la circulation de pensée, d'expression, de culture, d'usages, de tendances de l'humanité telle qu'elle vit et s'agite aujourd'hui sur la face de la terre ? Avant même de convertir le monde, bien mieux, pour le convertir, il faut l'approcher et lui parler.

71 - En ce qui concerne Notre humble personne, bien que Nous soyons peu disposé à parler et désireux de ne pas attirer sur elle l'attention d'autrui, Nous ne pouvons, dans cette présentation de Nos intentions au collège épiscopal et au peuple chrétien, taire Notre résolution de persévérer, pour autant que que Nos faibles forces Nous le permettront, et surtout que la grâce divine Nous donnera les moyens de le faire, dans la même ligne, dans le même effort, de Nous rapprocher du monde dans lequel la Providence Nous a destiné à vivre, avec tous les égards, tout l'empressement, tout l'amour possible, pour le comprendre, pour lui offrir les dons de vérité et de grâce dont le Christ Nous a fait dépositaire pour lui faire partager notre richesse merveilleuse de rédemption et d'espérance. Dans Notre esprit sont profondément gravées les paroles du Christ que, humblement, mais sans démission, Nous voudrions Nous approprier : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » (*Jn*, 3, 17.)

La religion, dialogue entre Dieu et l'homme

72 - Voilà, vénérables frères, l'origine transcendante du dialogue. Elle se trouve dans l'intention même de Dieu. La religion est de sa nature un rapport entre Dieu et l'homme. La prière exprime en dialogue ce rapport. La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représenté comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Evangile. Le colloque paternel et saint, interrompu entre Dieu et l'homme à cause du péché originel, est merveilleusement repris dans le cours de l'histoire. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. *Bar*., 3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie, strictement une dans son essence, trine dans les Personnes ; c'est là qu'il dit finalement comment il veut être connu : il est Amour ; et comment il veut être honoré de nous et servi : notre commandement suprême est amour. A un dialogue de ce genre qui se réalise sans cesse intense et plein de confiance, est appelé d'une part l'enfant, d'autre part l'homme initié à la science mystique, dont les puissances de l'âme sont complètement comblées par lui.

Les caractéristiques du dialogue du salut

73 - Il faut que nous ayons toujours présent cet ineffable et réel rapport de dialogue offert et établi avec nous par Dieu le Père, par la médiation du Christ dans l'Esprit-Saint, pour comprendre quel rapport nous, c'est-à-dire l'Eglise, nous devons chercher à instaurer et à promouvoir avec l'humanité.

74 - Le dialogue du salut fut inauguré spontanément par l'initiative divine : « C'est lui (Dieu) qui nous a aimés le premier » (1 *Jn*, 4, 19) ; il nous appartiendra de prendre à notre tour l'initiative pour étendre aux hommes ce dialogue, sans attendre d'y être appelés.

75 - Le dialogue du salut est parti de la charité, de la bonté divine : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique » (*Jn*, 3, 16) ; seul un amour fervent et désintéressé devra susciter le nôtre.

76 - Le dialogue du salut ne se mesura pas aux mérites de ceux à qui il était adressé, ni même aux résultats qu'il aurait obtenus ou qui auraient fait défaut ; « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin » (*Lc*, 5, 31) ; le nôtre aussi doit être sans limites et sans calcul.

77 - Le dialogue du salut ne contraignit physiquement personne à l'accueillir ; il fut une formidable demande d'amour, qui, s'il constitua une redoutable responsabilité pour ceux à qui il était adressé (cf. *Mc*, 11, 21), les laissa toutefois libres d'y correspondre ou de le refuser ; il adapta même aux exigences et aux dispositions spirituelles de ses auditeurs la quantité (cf. *Mt*., 12, 28 et suiv.) et la force démonstrative des signes (cf. *Mt*. 13, 13 et suiv.), afin de leur faciliter le libre consentement à la révélation divine, sans toutefois leur ôter le mérite de ce consentement. De même si notre mission est annonce de vérités indiscutables et d'un salut nécessaire, elle ne se présentera pas armée de coercition extérieure, mais par les seules voies légitimes de l'éducation humaine, de la persuasion intérieure, de la conversation ordinaire, elle offrira son don de salut, toujours dans le respect de la liberté personnelle des hommes civilisés.

78 - Le dialogue du salut fut rendu possible à tous ; adressé à tous sans discrimination aucune (cf. *Col*., 3, 11) ; le nôtre également doit être en principe universel, c'est-à-dire catholique et capable de se nouer avec chacun, sauf si l'homme le refuse absolument ou feint seulement de l'accueillir.

79 - Le dialogue du salut a connu normalement une marche progressive, des développements successifs, d'humbles débuts avant le plein succès (cf. *Mt*., 13, 31) ; le nôtre aussi aura égard aux lenteurs de la maturation psychologique et historique et saura attendre l'heure où Dieu le rendra efficace. Ce n'est pas à dire que notre dialogue remettra à demain ce qu'il peut faire aujourd'hui ; il doit avoir l'anxiété de l'heure opportune et le sens de la valeur du temps (cf. *Eph*., 5, 16). Aujourd'hui, c'est-à-dire chaque jour, il doit recommencer ; et de notre part, sans attendre nos interlocuteurs.

Le rapport de l'Eglise avec le monde s'exprime le mieux sous forme de dialogue

80 - Il est clair que les rapports entre l'Eglise et le monde peuvent prendre de multiples aspects, différents les uns des autres. Théoriquement parlant, l'Eglise pourrait se proposer de réduire ces rapports au minimum, en cherchant à se retrancher du commerce avec la société profane ; comme elle pourrait se proposer de relever les maux qui peuvent s'y rencontrer, prononcer contre eux des anathèmes et susciter contre eux des croisades ; elle pourrait, au contraire, se rapprocher de la société profane au point de chercher à prendre sur elle une influence prépondérante, ou même à y exercer un pouvoir théocratique, et ainsi de suite. Il Nous semble, au contraire, que le rapport de l'Eglise avec le monde, sans se fermer à d'autres formes légitimes, peut mieux s'exprimer sous la forme d'un dialogue, et d'un dialogue non pas toujours le même, mais adapté au caractère de l'interlocuteur et aux circonstances de fait (autre est en effet le dialogue avec un enfant et autre avec un adulte ; autre avec un croyant et autre avec un non-croyant). Ceci est suggéré par l'habitude désormais répandue de concevoir ainsi les relations entre le sacré et le profane, par le dynamisme qui transforme la société moderne, par le pluralisme de ses manifestations, ainsi que par la maturité de l'homme, religieux ou non, rendu apte par l'éducation et la culture à penser, à parler, à soutenir dignement un dialogue.

81 - Cette forme de rapport indique une volonté de courtoisie, d'estime, de sympathie, de bonté de la part de celui qui l'entreprend ; elle exclut la condamnation a priori, la polémique offensante et tournée en habitude, l'inutilité de vaines conversations. Si elle ne vise pas à obtenir immédiatement la conversion de l'interlocuteur parce qu'elle respecte sa dignité et sa liberté, elle vise cependant à procurer son avantage et voudrait le disposer à une communion plus pleine de sentiments et de convictions.

82 - Par conséquent, le dialogue suppose un état d'esprit en nous qui avons l'intention de l'introduire et de l'alimenter avec tous ceux qui nous entourent : l'état d'esprit de celui qui sent au-dedans de lui le poids du mandat apostolique, de celui qui sait ne plus pouvoir séparer son salut de la recherche de celui des autres, de celui qui s'emploie continuellement à mettre ce message dont il est dépositaire en circulation dans les échanges des hommes entre eux.

Clarté, douceur, confiance, prudence

83 - Le dialogue est donc un moyen d'exercer la mission apostolique ; c'est un art de communication spirituelle. Ses caractères sont les suivants :

1. - La clarté avant tout : le dialogue suppose et exige qu'on se comprenne ; il est une transmission de pensée et une invitation à l'exercice des facultés supérieures de l'homme ; ce titre suffirait pour le classer parmi les plus nobles manifestations de l'activité et de la culture humaine. Cette exigence initiale suffit aussi à éveiller notre zèle apostolique pour revoir toutes les formes de notre langage : celui-ci est-il compréhensible, est-il populaire, est-il, choisi ?

2. - Un autre caractère est la douceur, celle que le Christ nous propose d'apprendre de lui-même : « Mettez. vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur » (*Mt*., 11, 29) ; le dialogue n'est pas orgueilleux ; il n'est pas piquant ; il n'est pas offensant. Son autorité lui vient de l'intérieur, de la vérité qu'il expose, de la charité qu'il répand, de l'exemple qu'il propose ; il n'est pas commandement et ne procède pas de façon impérieuse. Il est pacifique ; il évite les manières violentes ; il est patient, il est généreux.

3. - La confiance, tant dans la vertu de sa propre parole que dans la capacité d'accueil de l'interlocuteur. Cette confiance provoque les confidences et l'amitié ; elle lie entre eux les esprits dans une mutuelle adhésion à un bien qui exclut toute fin égoïste.

84 - 4. - La prudence pédagogique enfin, qui tient grand compte des conditions psychologiques et morales de l'auditeur (cf. *Mt*., 7, 6) : selon qu'il s'agit d'un enfant, d'un homme sans culture ou sans préparation, ou défiant, ou hostile. Elle cherche aussi à connaître la sensibilité de l'autre et à se modifier, raisonnablement, soi-même, et à changer sa présentation pour ne pas lui être déplaisant et incompréhensible.

85 - Dans le dialogue ainsi conduit se réalise l'union de la vérité et de la charité, de l'intelligence et de l'amour.

Dialectique de la pensée authentique

86 - Dans le dialogue on découvre combien sont divers les chemins qui conduisent à la lumière de la foi et comment il est possible de les faire converger à cette fin. Même s'ils sont divergents, ils peuvent devenir complémentaires si nous poussons notre entretien hors des sentiers battus et si nous lui imposons d'approfondir ses recherches et de renouveler ses expressions. La dialectique de cet exercice de pensée et de patience nous fera découvrir des éléments de vérité également dans les opinions des autres ; elle nous obligera à exprimer avec grande loyauté notre enseignement et nous récompensera de la peine que nous aurons prise de l'exposer aux objections et à la lente assimilation des autres. Elle fera de nous des sages ; elle fera de nous des maîtres.

87 - Et quelle est sa forme d'exposition ?

88 - Oh ! le dialogue du salut revêt bien des formes, il obéit aux exigences qu'on rencontre, il choisit les moyens favorables, il ne se lie pas à des vains apriorismes, il ne se fixe pas en des expressions invariables lorsque celles-ci ont cessé d'être parlantes et d'émouvoir les hommes.

89 - Ici se pose une grande question, celle de l'adaptation de la mission de l'Eglise à la vie des hommes en un temps donné, en un lieu donné, dans une culture donnée, dans une situation sociale donnée.

Comment approcher nos frères dans l'intérêt de la vérité

90 - Jusqu'à quel point l'Eglise doit-elle se conformer aux circonstances historiques et locales dans lesquelles elle déploie sa mission ? Comment doit-elle se prémunir contre le danger d'un relativisme qui entamerait sa fidélité au dogme et à la morale ? Mais comment en même temps se rendre capable d'approcher tous les hommes pour les sauver tous, selon l'exemple de l'Apôtre : « Je me suis fait tout à tous, afin de les sauver tous » ? (1 *Cor.*, 9, 22.)

On ne sauve pas le monde du dehors ; il faut, comme le Verbe de Dieu qui s'est fait homme, assimiler, en une certaine mesure, les formes de vie de ceux à qui on veut porter le message du Christ ; sans revendiquer de privilèges qui éloignent, sans maintenir la barrière d'un langage incompréhensible, il faut partager les usages communs, pourvu qu'ils soient humains et honnêtes, spécialement ceux des plus petits, si on veut être écouté et compris. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme ; le comprendre et, autant que possible, le respecter et, là où il le mérite, aller dans son sens. Il faut se faire les frères des hommes du fait même qu'on veut être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres. Le climat du dialogue, c'est l'amitié. Bien mieux, le service. Tout cela, nous devrons nous le rappeler et nous efforcer de le pratiquer selon l'exemple et le précepte que le Christ nous a laissés (cf, *Jn*, 13, 14-17).

91 - Mais le danger demeure. L'art de l'apôtre est plein de risques. La préoccupation d'approcher nos frères ne doit pas se traduire par une atténuation, par une diminution de la vérité. Notre dialogue ne peut être une faiblesse vis-à-vis des engagements de notre foi. L'apostolat ne peut transiger et se transformer en compromis ambigu au sujet des principes de pensée et d'action qui doivent distinguer notre profession chrétienne. L'irénisme et le syncrétisme sont, au fond, des formes de scepticisme envers la force et le contenu de la Parole de Dieu que nous voulons prêcher.

92 - Seul celui qui est pleinement fidèle à la doctrine du Christ peut être efficacement apôtre. Et seul celui qui vit en plénitude la vocation chrétienne peut être immunisé contre la contagion des erreurs avec lesquelles il entre en contact.

La prédication est irremplaçable

93 - Nous pensons que le Concile, quand il traitera les questions relatives à l'Eglise au travail dans le monde moderne, indiquera quelques principes théoriques et pratiques de nature à guider notre dialogue avec les hommes de notre temps. Nous pensons également que sur les points qui regardent, d'une part, la mission proprement apostolique de l'Eglise, et, d'autre part, les circonstances diverses et changeantes où s'exerce cette mission, ce sera l'affaire du gouvernement de l'Eglise elle-même d'intervenir de temps en temps avec sagesse pour marquer certaines limites, signaler des pistes et proposer diverses formes en vue de l'animation continuelle d'un dialogue vivant et bienfaisant.

94 - Nous laisserons donc ce sujet, Nous bornant à rappeler encore une fois l'extrême importance que la prédication chrétienne conserve et qu'elle revêt encore plus aujourd'hui, dans le cadre de l'apostolat catholique et de ce qui nous intéresse pour l'instant, du dialogue. Aucune forme de diffusion de la pensée, même si elle est portée par la technique à une extraordinaire puissance, à travers la presse et par les moyens audiovisuels, ne remplace la prédication. Apostolat et prédication sont en un certain sens, équivalents. La prédication est le premier apostolat. Notre apostolat, vénérables frères, est avant tout ministère de la Parole. Nous le savons parfaitement, mais il Nous semble qu'il convient de nous le rappeler à nous-mêmes en ce moment, pour imprimer à notre action pastorale sa juste orientation. Nous devons reprendre l'étude, non pas de l'éloquence humaine ou d'une vaine rhétorique, mais de l'art authentique de la Parole sacrée.

95 - Nous devons chercher les lois de sa simplicité, de sa clarté, de sa force et de son autorité, afin de surmonter notre maladresse naturelle dans l'emploi d'un instrument spirituel aussi noble et mystérieux que la parole, et pour rivaliser dignement avec les hommes dont la parole possède aujourd'hui une large influence, une fois qu'ils ont accès aux tribunes de l'opinion publique. Nous devons en demander au Seigneur lui-même le précieux et enivrant charisme (cf. *Jér*., 1, 6), pour être dignes de donner à la foi son point de départ, riche d'efficacité pour la pratique (cf. *Rom*., 10, 17) et de faire arriver notre Message jusqu'aux confins de la terre (cf. *Ps*. 18, 5 et *Rom*., 10, 18). Que les prescriptions de la Constitution conciliaire *De Sacra Liturgia* sur le ministère de la Parole nous trouvent zélés et habiles dans leur mise en application. Et que la catéchèse s'adressant au peuple chrétien et à tous les autres à qui elle peut s'offrir se fasse toujours experte en son langage, sage dans sa méthode, assidue dans son exercice. Qu'elle soit corroborée par le témoignage de vertus réelles et préoccupée de progresser et d'amener ses auditeurs à la sûreté de la foi, à l'intuition de l'accord entre la Parole de Dieu et la vie, et aux clartés du Dieu vivant.

96 - nous faudrait enfin dire quelque chose de ceux à qui s'adresse notre dialogue.

Mais Nous ne voulons pas prévenir, même sous cet aspect, la voix du Concile. Sous peu, s'il plaît à Dieu, elle se fera entendre.

97 - Parlant en général de cette attitude d'interlocutrice que l'Eglise catholique doit prendre aujourd'hui avec un renouveau d'ardeur, contentons-Nous d'indiquer que l'Église doit être prête à soutenir le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté, qu'ils soient au-dedans ou au-dehors de son enceinte.

Avec qui dialoguer?

98 - Personne n'est étranger au cœur de l'Eglise. Personne n'est indifférent pour son ministère. Pour elle, personne n'est un ennemi, à moins de vouloir l'être de son côté. Ce n'est pas en vain qu'elle se dit catholique ; ce n'est pas en vain qu'elle est chargée de promouvoir dans le monde l'unité, l'amour et la paix.

99 - L'Eglise n'ignore pas les dimensions formidables d'une telle mission : elle sait la disproportion des statistiques entre ce qu'elle est et ce qu'est la population de la terre ; elle sait les limites de ses forces ; elle sait même ses humaines faiblesses et ses propres fautes ; elle sait aussi que l'accueil fait à l'Evangile ne dépend, en fin de compte, d'aucun effort apostolique ni d'aucune circonstance favorable d'ordre temporel : la foi est un don de Dieu ; et Dieu seul marque dans le monde les lignes et les heures de son salut. Mais l'Eglise sait qu'elle est semence, qu'elle est ferment, qu'elle est le sel et la lumière du monde. L'Eglise connaît la nouveauté étourdissante de l'ère moderne ; mais avec une candide assurance, elle se dresse sur les routes de l'histoire, et elle dit aux hommes : « J'ai ce que vous cherchez, ce qui vous manque. » Elle ne promet pas le bonheur sur terre, mais elle offre quelque chose - sa lumière, sa grâce - pour pouvoir l'atteindre le mieux possible ; et puis, elle parle aux hommes de leur destinée transcendante. Ainsi, elle leur parle de vérité, de justice, de liberté, de progrès, de concorde, de paix, de civilisation. Ce sont là des mots dont l'Eglise possède le secret ; le Christ le lui a confié. Et alors, l'Eglise a un message pour toutes les catégories de l'humanité ; pour les enfants, pour les jeunes gens, pour les hommes de science et de pensée, pour le monde du travail et pour les classes sociales, pour les artistes, pour les hommes politiques et pour les gouvernants. Pour les pauvres particulièrement, pour les déshérités, pour les souffrants et même pour les mourants : vraiment, pour tous.

100 - Il pourra sembler, qu'en parlant de la sorte, Nous Nous laissons emporter par l'enthousiasme de notre mission et fermons les yeux sur le point où l'humanité en est réellement par rapport à l'Eglise catholique. Ce n'est pas le cas ; Nous voyons très bien la situation concrète, et pour donner une idée sommaire des différentes positions, Nous croyons pouvoir les distribuer comme en autant de cercles concentriques autour du centre où la main de Dieu Nous a placé.

Premier cercle: l'humanité comme telle

101 - Il y a un premier, un immense cercle ; nous n'arrivons pas à en voir les bords qui se confondent avec l'horizon ; son aire couvre l'humanité comme telle, le monde. Nous mesurons la distance qui le tient loin de nous, mais nous ne le sentons pas étranger. Tout ce qui est humain nous regarde. Nous avons en commun avec toute l'humanité la nature, c'est-à-dire la vie, avec tous ses dons, avec tous ses problèmes. Nous acceptons de partager cette première universalité ; nous sommes tout disposés à accueillir les requêtes profondes de ses besoins fondamentaux, à applaudir aux affirmations nouvelles et parfois sublimes de son génie. Et nous avons des vérités morales, vitales, à mettre en évidence et à consolider dans la conscience humaine, car elles sont bienfaisantes pour tous. Partout où l'homme se met en devoir de se comprendre lui-même et de comprendre le monde, nous pouvons communiquer avec lui ; partout où les assemblées des peuples se réunissent pour établir les droits et les devoirs de l'homme, nous sommes honorés quand ils nous permettent de nous asseoir au milieu d'eux. S'il existe dans l'homme une « âme naturellement chrétienne », nous voulons lui rendre l'hommage de notre estime et de notre conversation.

102 - Nous pourrions nous rappeler à nous-mêmes, et à tous comment notre attitude est, d'un côté, totalement désintéressée : Nous n'avons aucune visée politique ou temporelle ; de l'autre, comment elle vise à assumer, c'est-à-dire à élever au niveau surnaturel et chrétien, toute saine valeur humaine et terrestre. Nous ne sommes pas la civilisation, mais nous en sommes promoteurs.

La négation de Dieu: obstacle au dialogue

103 - Nous savons cependant que dans ce cercle sans confins, il se trouve beaucoup d'hommes, beaucoup trop, malheureusement, qui ne professent aucune religion, et même nous le savons, sous des formes très diverses, un grand nombre se déclarent athées. Et nous le savons encore : quelques-uns font profession ouverte d'impiété et s'en font les protagonistes comme d'un programme d'éducation humaine et de conduite politique, dans la persuasion ingénue, mais fatale, de libérer l'homme d'idées fausses et dépassées touchant la vie et le monde, pour y substituer, disent-ils, une conception scientifique, conforme aux exigences du progrès moderne.

104 - Ce phénomène est le plus grave de notre époque. Notre ferme conviction est que la théorie sur laquelle s'établit la négation de Dieu comporte une erreur fondamentale, qu'elle ne répond pas aux requêtes dernières et inéluctables de l'esprit, qu'elle prive l'ordre rationnel du monde de ses bases authentiques et fécondes, qu'elle introduit dans la vie humaine, non pas une formule de solution, mais un dogme aveugle qui la dégrade et la rend triste et qu'elle ruine à la racine tout système social qui prétend reposer sur elle. Ce n'est pas une libération, mais une tentative dramatique en vue d'éteindre la lumière du Dieu vivant. C'est pourquoi nous résisterons de toutes nos forces à cette négation envahissante, dans l'intérêt suprême de la vérité, en vertu du devoir sacro-saint de confesser fidèlement le Christ et son Evangile comme de l'amour passionné qui nous attache au sort de l'humanité et que rien ne saurait nous arracher. Nous résisterons avec cet espoir invincible : l'homme moderne saura encore découvrir dans la conception religieuse à lui offerte par le catholicisme, sa propre vocation à une civilisation qui ne meurt pas, mais qui avance sans cesse vers la perfection naturelle et surnaturelle de l'esprit humain, que la grâce de Dieu, rend capable de la possession honnête et pacifique des biens temporels, tout en l'ouvrant à l'espérance des biens éternels.

105 - Ce sont ces raisons qui Nous contraignent, comme elles y ont obligé Nos prédécesseurs, et avec eux quiconque prend à cœur les valeurs religieuses, de condamner les systèmes de pensée négateurs de Dieu et persécuteurs de l'Église, systèmes souvent identifiés à des régimes économiques, sociaux et politiques, et, parmi eux, tout spécialement le communisme athée. En un sens, ce n'est pas tant nous qui les condamnons qu'eux-mêmes, les systèmes et les régimes qui les personnifient, qui s'opposent à nous radicalement par leurs idées et nous oppriment par leurs actes. Notre plainte est, en réalité, plutôt gémissement de victimes que sentence de juges.

L'Eglise du silence

106 - Dans ces conditions, l'hypothèse d'un dialogue devient très difficile à réaliser, pour ne pas dire impossible, bien qu'il n'y ait aujourd'hui encore dans Notre esprit, aucune exclusion a priori à l'égard des personnes qui professent ces systèmes et adhèrent à ces régimes. Pour qui aime la vérité, la discussion est toujours possible. Mais des obstacles de caractère moral accroissent énormément les difficultés, par défaut d'une liberté suffisante de jugement et d'action et par suite de l'abus dialectique de la parole, qui ne vise plus à la recherche et à l'expression de la vérité objective, mais se trouve mise au service de fins utilitaires préétablies.

107 - C'est pour cette raison que le dialogue fait place au silence. L'Eglise du silence, par exemple, se tait, ne parlant plus que par sa souffrance ; son mutisme est partagé par toute une société opprimée et privée de son honneur, où les droits de l'esprit sont submergés par la puissance qui dispose de son sort. Dans cet état de choses, même si notre parole se donnait à entendre, comment pourrait-elle offrir le dialogue, réduite qu'elle serait à une « voix qui crie dans le désert » ? (*Mc*, 1, 3.) Silence, cri, patience, et toujours amour deviennent, en ce cas, le témoignage que l'Eglise peut encore donner et que la mort même ne peut étouffer.

108 - Mais si l'affirmation et la défense de la religion et des valeurs humaines qu'elle proclame et qu'elle soutient doit être ferme et franche, nous consacrons un effort pastoral de réflexion à tâcher de saisir chez l'athée moderne, au plus intime de sa pensée, les motifs de son trouble et de sa négation. Nous les trouvons complexes et multiples, ce qui nous rend prudents dans la façon de les apprécier et nous met mieux à même de les réfuter. Nous les voyons naître parfois de l'exigence même concernant la présentation du monde divin : on la voudrait plus élevée et plus pure par rapport à celle que mettent peut-être en œuvre certaines formes imparfaites de langage et de culte ; formes que nous devrions nous ingénier à rendre le plus possible pures et transparentes pour mieux traduire le sacré dont elles sont le signe. Les raisons de l'athéisme, imprégnées d'anxiété, colorées de passion et d'utopie, mais souvent aussi généreuses, inspirées d'un rêve de justice et de progrès, tendit vers des finalités d'ordre social divinisées : autant de succédanés de l'absolu et du nécessaire et qui dénoncent le besoin inéluctable du principe divin et de la fin divine dont il appartiendra à notre magistère de révéler avec patience et sagesse la transcendance et l'immanence. Les positions de l'athéisme, nous les voyons se

prévaloir, parfois avec un enthousiasme ingénu, d'une soumission rigoureuse à l'exigence rationnelle de l'esprit humain dans leur effort d'explication scientifique de l'univers. Recours à la rationalité d'autant moins contestable qu'il est fondé davantage sur les voies logiques de la pensée, lesquelles, bien souvent, rejoignent les itinéraires de notre école classique. Contre la volonté de ceux-là mêmes qui pensaient forger par là une arme invincible pour leur athéisme, cette démarche, par sa force intrinsèque, se voit entraînée finalement à une affirmation nouvelle du Dieu suprême, au plan métaphysique comme dans l'ordre logique. N'y aura-t-il personne parmi nous, par l'aide duquel ce processus obligatoire de la pensée, que l'athée politico-scientifique arrête volontairement à un certain point, éteignant ainsi la lumière suprême de la compréhension de l'univers, puisse déboucher dans la conception de la réalité objective de l'univers cosmique, qui ramène à l'esprit le sens de la présence divine et sur les lèvres les syllabes humbles et balbutiantes d'une prière heureuse ? Les athées, nous les voyons aussi parfois mus par de nobles sentiments, dégoûtés de la médiocrité et de l'égoïsme de tant de milieux sociaux contemporains, et empruntant fort à propos à notre Evangile des formes et un langage de solidarité et de compassion humaine : ne serons. nous pas un jour capables de reconduire à leurs vraies sources, qui sont chrétiennes, ces expressions de valeurs, morales ?

109 - C'est pourquoi Nous rappelant ce qu'écrivit Notre Prédécesseur de vénérée mémoire, le Pape Jean XXIII, dans l'Encyclique*Pacem in terris*, à savoir que les doctrines de ces mouvements, une fois élaborées et définies, demeurent toujours les mêmes, mais que les mouvements eux-mêmes ne peuvent pas ne pas évoluer et subir des changements, même profonds (A.A.S., LV, 1963, p. 300.) Nous ne désespérons pas de les voir un jour ouvrir avec l'Eglise un autre dialogue positif, différent de l'actuel obligatoirement limité à déplorer et à nous plaindre.

Le dialogue pour la paix

110 - Mais Nous ne pouvons détacher Notre regard du panorama du monde contemporain sans exprimer un vœu flatteur : que notre dessein de cultiver et de perfectionner notre dialogue avec les répondants divers et changeants que celui-ci présente de soi, puisse servir à la cause de la paix entre les hommes ; comme méthode, en cherchant à régler les rapports humains à la noble lumière du langage raisonnable et sincère ; et comme contribution d'expérience et de sagesse, car ce dialogue peut raviver chez tous la considération des valeurs suprêmes. L'ouverture d'un dialogue tel que veut être le nôtre, désintéressé, objectif, loyal, est par elle-même une déclaration en faveur d'une paix libre et honnête ; elle exclut simulations, rivalités, tromperies et trahisons ; elle ne peut pas ne pas dénoncer comme un crime et comme une ruine la guerre d'agression, de conquête ou de domination ; elle ne peut pas ne pas s'étendre des relations au sommet des nations à celles qui existent dans le corps des nations elles-mêmes et aux bases, aussi bien sociales que familiales et individuelles, pour répandre dans toutes les institutions et dans tous les esprits le sens, le goût, le devoir de la paix.

Deuxième cercle: les croyants en Dieu

111 - Puis, autour de nous nous voyons se dessiner un autre cercle immense, lui aussi, mais moins éloigné de nous : c'est avant tout celui des hommes qui adorent le Dieu unique et souverain, celui que nous adorons nous aussi ; Nous faisons allusion aux fils, dignes de Notre affectueux respect, du peuple hébreu, fidèles à la religion que Nous nommons de l'Ancien Testament ; puis aux adorateurs de Dieu selon la conception de la religion monothéiste - musulmane en particulier - qui méritent admiration pour ce qu'il y a de vrai et de bon dans leur culte de Dieu ; et puis encore aux fidèles des grandes religions afro-asiatiques. Nous ne pouvons évidemment partager ces différentes expressions religieuses, ni ne pouvons demeurer indifférent, comme si elles s'équivalaient toutes, chacune à sa manière, et comme si elles dispensaient leurs fidèles de chercher si Dieu lui-même n'a pas révélé la forme exempte d'erreur, parfaite et définitive, sous laquelle il veut être connu, aimé et servi ; au contraire, par devoir de loyauté, nous devons manifester notre conviction que la vraie religion est unique et que c'est la religion chrétienne, et nourrir l'espoir de la voir reconnue comme telle par tous ceux qui cherchent et adorent Dieu.

112 - Mais nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non chrétiennes ; nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux que nous pouvons avoir en commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la sainte culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil. Au sujet de ces idéaux communs, un dialogue de notre part est possible et nous ne manquerons pas de l'offrir là où, dans un respect réciproque et loyal, il sera accepté avec bienveillance.

Troisième cercle: les Frères Chrétiens séparés

113 - Et voici le cercle du monde le plus voisin de Nous, celui qui s'appelle chrétien. Dans ce domaine, le dialogue, qui a pris le nom d'œcuménique, est déjà ouvert ; dans certains secteurs, il est déjà entré dans un développement positif. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet si complexe et si délicat. Mais Nous ne pouvons l'épuiser ici, où Nous Nous limitons à quelques traits, d'ailleurs déjà connus. Volontiers, nous faisons nôtre le principe : mettons en évidence avant tout ce que nous avons de commun, avant de noter ce qui nous divise. C'est là un thème bon et fécond pour notre dialogue. Nous sommes disposé à le poursuivre cordialement. Nous dirons plus : que sur de nombreux points qui nous différencient, en fait

de tradition, de spiritualité, de lois canoniques, de culte, Nous sommes prêt à étudier comment répondre aux légitimes désirs de nos frères chrétiens, encore séparés de nous. Rien ne peut Nous être plus désirable que de les embrasser dans une parfaite union de foi et de charité. Mais Nous devons dire aussi qu'il n'est pas en Notre pouvoir de transiger sur l'intégrité de la foi et sur les exigences de la charité. Nous entrevoyons des défiances et des résistances à cet égard. Mais maintenant que l'Eglise catholique a pris l'initiative de recomposer l'unique bercail du Christ, elle ne cessera d'avancer en toute patience et avec tous les égards possibles ; elle ne cessera pas de montrer comment les prérogatives qui tiennent encore éloignés d'elle les frères séparés ne sont pas le fruit d'ambitions historiques ou d'une spéculation théologique imaginaire, mais qu'elles dérivent de la volonté du Christ et que, comprises dans leur véritable signification, elles tournent au bien de tous, servent à l'unité commune, à la liberté commune et à la commune plénitude chrétienne ; l'Eglise catholique ne cessera de se rendre capable et digne, dans la prière et dans la pénitence, de la réconciliation désirée.

Une pensée à cet égard Nous afflige, celle de voir que c'est précisément, Nous, défenseur de cette réconciliation, qui sommes considéré par beaucoup de nos frères séparés comme l'obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'apôtre Pierre, et que Nous avons hérité de lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Eglises séparées avec l'Eglise catholique serait plus facile ? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse ; et non seulement parce que sans le Pape l'Eglise catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer dans l'Eglise du Christ, l'unité se décomposerait ; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même : « Il y aurait dans l'Eglise autant de schismes qu'il y a de prêtres », écrit justement saint Jérôme (Dial, *contra Luciferianos* n° 9 ; P.L. 23, 173).

Et il faut aussi considérer que ce pivot central de la sainte Eglise ne veut pas constituer une suprématie d'orgueil spirituel et de domination humaine, mais une supériorité de service, de ministère et d'amour. Ce n'est pas vaine réthorique d'attribuer au Vicaire du Christ le titre de « Serviteur des serviteurs de Dieu ».

115 - Tel est le plan sur lequel veille Notre dialogue, qui avant même de se dérouler en conversations fraternelles s'exprime en colloque avec le Père céleste, en effusion de prière et d'espérance.

Signes de vie

116 - Nous devons noter avec joie et avec confiance, vénérables frères, que ce secteur varié et très étendu des chrétiens séparés est tout pénétré de ferments spirituels qui semblent préluder à des développements consolants pour la cause de leur remise en place dans l'unique Eglise du Christ. Nous voulons implorer le souffle de l'Esprit-Saint sur le « mouvement œcuménique » ; Nous voulons répéter Notre émotion et Notre joie pour l'entrevue pleine de charité et non moins de nouvelle espérance que Nous avons eue, à Jérusalem, avec le patriarche Athénagoras ; Nous voulons saluer avec respect et avec reconnaissance l'intervention de tant de représentants des Eglises séparées au second Concile œcuménique du Vatican ; Nous voulons assurer encore une fois que Nous considérerons avec attention et religieux intérêt les phénomènes spirituels ayant rapport au problème de l'Unité qui intéressent des personnes, des groupes et des communautés dotés d'une vie religieuse vivante et noble. Avec amour, avec respect, Nous saluons tous ces chrétiens, dans l'attente de pouvoir encore mieux, dans le dialogue de la sincérité et de l'amour, promouvoir avec eux la cause du Christ et de l'unité voulue par lui pour son Église.

Le dialogue au sein de l'Eglise catholique

117 - Et finalement notre dialogue s'offre aux fils de la Maison de Dieu, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, dont l'Eglise de Rome est « la mère et la tête ». Comme Nous voudrions le goûter en plénitude de foi, de charité, d'œuvres, ce dialogue de famille ! Combien Nous le voudrions intense et familier ! Combien sensible à toutes les vérités, à toutes les vertus, à toutes les réalités de notre patrimoine doctrinal et spirituel ! Combien sincère et ému dans son authentique spiritualité ! Combien prompt à accueillir les voix multiples du monde contemporain ! Combien capable de rendre les catholiques des hommes vraiment bons, des hommes sages, des hommes libres, des hommes pleins de sérénité et de force !

Le sens de l'autorité et de l'obéissance dans l'Eglise

118 - Ce désir de donner aux rapports intérieurs de l'Eglise la marque d'un dialogue entre les membres d'une communauté dont la charité est le principe constitutif ne supprime pas l'exercice de la vertu d'obéissance là où l'exercice de la fonction propre de l'autorité, d'une part, de la soumission de l'autre, est réclamé, soit par l'ordre convenable à toute société bien organisée, soit surtout par la constitution hiérarchique de l'Eglise. L'autorité de l'Eglise est instituée par le Christ ; bien plus, elle le représente, elle est le véhicule autorisé de sa parole, elle est la traduction de sa charité pastorale ; si bien que l'obéissance part d'un motif de foi, devient école d'humilité évangélique, associe l'obéissant à la sagesse, à l'unité, à

l'édification, à la charité qui soutiennent le corps ecclésiastique et confère à qui l'impose et à qui s'y conforme le mérite de l'imitation du Christ « qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort » (*Phil*., 2, 8).

119 - Par obéissance sous forme de dialogue Nous entendons l'exercice de l'autorité tout pénétré de la conscience d'être service et ministère de vérité et de charité ; et Nous entendons l'observation des normes canoniques et la soumission respectueuse au gouvernement du supérieur légitime, double forme d'obéissance qui distingue les fils libres et aimants à leur promptitude et à leur sérénité. L'esprit d'indépendance, de critique, de rébellion, s'accorde mal avec la charité qui inspire la solidarité, la concorde et la paix dans l'Église ; il transforme facilement le dialogue en contestation, en dispute, en dissension ; phénomène très fâcheux, encore qu'il naisse, hélas ! si aisément et contre lequel la voix de l'apôtre Paul nous prémunit : « Qu'il n'y ait pas parmi vous de divisions. » (1 *Cor*., 1, 10.)

La vitalité de l'Eglise

120 - C'est dire que Nous désirons ardemment que le dialogue intérieur au sein de la communauté ecclésiale gagne en ferveur, s'enrichisse de nouveaux sujets, de nouveaux interlocuteurs, si bien que croissent la vitalité et la sanctification du Corps mystique terrestre du Christ. Tout ce qui met en circulation les enseignements dont l'eglise est dépositaire et dispensatrice, Nous le désirons. Nous avons déjà parlé de la vie liturgique et intérieure et de la prédication ; Nous pourrions ajouter ; l'école, la presse, l'apostolat social, les Missions, l'exercice de la charité ; autant de sujets que le Concile nous fera considérer. Et que tous ceux qui, sous la direction des autorités compétentes, participent au dialogue vitalisant de l'eglise soient encouragés et bénis par Nous, les prêtres, d'une, manière spéciale, les religieux, les très chers laïcs qui militent pour le Christ dans l'Action catholique et dans tant d'autres formes d'association et d'action.

L'Eglise vivante aujourd'hui

121 - C'est pour Nous source de joie et de réconfort d'observer qu'un tel dialogue à l'intérieur de l'Église et pour l'extérieur le plus proche est déjà existant : l'Eglise est vivante aujourd'hui plus que jamais ! Mais à bien considérer les choses, il semble que tout reste encore à faire ; le travail commence aujourd'hui et ne finit jamais. Telle est la loi de notre pèlerinage sur la terre et dans le temps. Tel est le devoir ordinaire de notre ministère, vénérés frères ; et aujourd'hui, tout nous invite à le remplir de manière neuve, vigilante, intense.

122 - Quant à Nous, tandis que Nous vous en avertissons, Nous aimons mettre Notre confiance en votre collaboration et Nous vous offrons la Nôtre ; cette communion de buts et d'œuvres, Nous l'avons demandée et Nous l'avons manifestée à peine monté - avec le nom de l'Apôtre des gentils, et Dieu veuille, avec quelque chose de son esprit - sur la chaire de l'apôtre Pierre ; et célébrant ainsi l'unité du Christ entre nous, Nous vous envoyons, avec cette première Encyclique, dans le nom du Seigneur, Notre fraternelle et paternelle Bénédiction apostolique, que Nous étendons volontiers à toute l'Église et à l'humanité entière.

Du Vatican, le 6 août 1964, en la fête de la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

PAULUS PP. VI

MYSTERIUM FIDEI

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PAUL VI

SUR LA DOCTRINE ET LE CULTE
DE LA SAINTE EUCHARISTIE

A Nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques, Evêques et autres Ordinaires des lieux, au clergé et aux fidèles du monde entier

Vénérables Frères,

Mystère de foi, don accordé à l'Eglise, par son Epoux, en gage de son immense amour, l'Eucharistie a toujours été religieusement gardée par l'Eglise Catholique comme un trésor du plus haut prix et a fait l'objet de sa part, au IIe Concile du Vatican, d'une nouvelle et solennelle profession de foi et de culte. Dans l'étude de la restauration de la Sainte Liturgie, les Pères du Concile, soucieux du bien de l'Eglise universelle, n'ont rien eu plus à cœur que de porter les fidèles à une participation active à la célébration eucharistique: les chrétiens se voient pressés d'apporter une foi entière et une dévotion profonde à ce mystère très saint, de l'offrir à Dieu en union avec le prêtre comme sacrifice pour leur salut personnel et celui du monde entier, et de prendre cet aliment pour se nourrir spirituellement.

L'Eucharistie, centre de la liturgie.

Si la Sainte Liturgie occupe la première place dans la vie de l'Eglise, elle a, peut-on dire, son cœur et son centre dans l'Eucharistie, puisque celle-ci est la fontaine de vie où nous trouvons de quoi nous purifier et nous fortifier, en sorte que nous ne vivions plus pour nous mais pour Dieu, et que nous nous unissions entre nous par le lien si étroit de la charité.

Pour mettre en évidence le rapport intime qui joint la piété à la foi, les Pères du Concile ont confirmé l'enseignement constamment maintenu et dispensé par l'Eglise et solennellement défini au Concile de Trente; ils ont tenu à introduire l'exposé sur le mystère sacré de l'Eucharistie par cette synthèse de vérité: "Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il fut livré, a institué le Sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang, afin de perpétuer ainsi le Sacrifice de la Croix à travers les siècles jusqu'à sa venue, laissant de la sorte à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection; sacrement de piété, signe d'unité, lien de charité, banquet pascal, où on reçoit le Christ, où l'âme est comblée de grâce et par quoi est accordé le gage de la gloire à venir". (1)

Ces paroles exaltent en même temps le Sacrifice, qui est de l'essence même de la Messe qu'on célèbre chaque jour, et le Sacrement, auquel les fidèles prennent part quand dans la Sainte Communion ils mangent la chair du Christ et boivent son sang et reçoivent la grâce, anticipation de la vie éternelle; remède d'immortalité, selon le mot du Seigneur. " Qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour ".(2)

La restauration de la Liturgie produira donc, Nous en avons le ferme espoir, des fruits abondants de dévotion eucharistique; ainsi la Sainte Eglise, présentant ce signe salutaire de piété, progressera de jour en jour vers l'unité parfaite (3) et conviera à l'unité de la foi et de la charité tous ceux qui ont la fierté de porter le nom de chrétiens, les attirant avec délicatesse sous l'action de la grâce divine.

Il Nous semble entrevoir ces fruits et en goûter comme les prémices dans la joie sincère et l'empressement avec lesquels les fils de l'Eglise Catholique ont accueilli la Constitution sur la restauration de la Liturgie, et aussi dans la publication de nombreux travaux de valeur, qui visent à scruter avec plus de profondeur et à faire connaître avec plus de fruit la doctrine concernant la Sainte Eucharistie, spécialement en ce qui regarde les rapports de ce mystère avec celui de l'Eglise.

C'est pour Nous un grand sujet de réconfort et de joie; Nous Nous plaisons à vous en faire part, Vénérables Frères, afin qu'avec Nous vous remerciez Dieu, auteur de tout bien, qui par son Esprit gouverne l'Eglise et la rend féconde en accroissements de vertu.

Sujets de préoccupations pastorale et d'inquiétude

Pourtant, Vénérables Frères, les motifs ne manquent pas, précisément dans le domaine dont Nous parlons, d'être soucieux et préoccupés; la conscience de Notre devoir apostolique ne Nous permet pas de le taire.

Nous savons en effet que parmi les personnes qui parlent ou écrivent sur ce mystère très saint, il en est qui répandent au sujet des messes privées, du dogme de la transsubstantiation et du culte eucharistique certaines opinions qui troublent les esprits des fidèles; elles causent une grande confusion d'idées touchant les vérités de la foi, comme s'il était loisible à qui que ce soit de laisser dans l'oubli la doctrine précédemment définie par l'Eglise ou de l'interpréter de manière à appauvrir le sens authentique des termes ou énerver la force dûment reconnue aux notions.

Non, il n'est pas permis, soit dit par manière d'exemple, de prôner la messe appelée " communautaire " de telle sorte qu'on déprécie la messe privée; ni d'insister sur l'aspect de signe sacramentel comme si la fonction symbolique, que nul ne conteste à la Sainte Eucharistie, exprimait de façon exhaustive le mode de présence du Christ dans ce sacrement; il n'est pas permis de traiter du mystère de la transsubstantiation sans allusion à la prodigieuse conversion de toute la substance du pain au corps du Christ et de toute la substance du vin au sang du Seigneur conversion dont parle le Concile de Trente - et d'en rester simplement à ce qu'on nomme "transsignification " et " transfinalisation "; il n'est pas permis de présenter et de suivre dans la pratique l'opinion selon laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ ne serait plus présent dans les hosties consacrées qui restent après la célébration du Sacrifice de la Messe.

Chacun voit comme ces opinions, et d'autres du même genre qui ont été lancées, compromettent la foi et le culte envers la divine Eucharistie.

Le Concile a suscité l'espérance d'un nouveau rayonnement de piété eucharistique qui gagne toute l'Eglise; il ne faut pas que cet espoir soit frustré et que le bon grain soit étouffé par les opinions erronées déjà semées çà et là. C'est pourquoi Nous avons pris le parti de vous entretenir de ce sujet si important, Vénérables Frères, et, en vertu de Notre autorité apostolique, de vous faire part de Notre pensée en la matière.

Certes Nous ne nions pas, chez ceux qui donnent cours aux opinions en question, le désir louable de scruter un si grand mystère, d'en explorer les inépuisables richesses et d'en découvrir le sens aux hommes de notre temps. Ce désir, Nous le reconnaissons et Nous l'approuvons. Mais Nous ne pouvons approuver les opinions émises par ces chercheurs et Nous sommes conscient de Notre devoir de vous avertir du danger sérieux qu'elles font courir à la vraie foi.

La sainte Eucharistie est un mystère de foi

En premier lieu, Nous tenons à rappeler une vérité que vous savez parfaitement mais qu'il faut tenir présente a l'esprit pour écarter toute contamination de rationalisme. Tant de catholiques ont scellé de leur sang cette vérité; d'illustres pères et Docteurs de l'Eglise l'ont constamment professée et enseignée: l'Eucharistie est un mystère très élevé et même proprement, comme le dit la Liturgie, le *mystère de foi.* Notre Prédécesseur Léon XIII, d'heureuse mémoire, le remarque avec tant de sagesse: "En ce seul mystère sont renfermées en singulière abondance des merveilles diverses, toutes les réalités surnaturelles ".(4)

De ce mystère nous ne pouvons donc nous approcher qu'avec un humble respect, sans nous tenir au raisonnement humain, qui doit se taire, mais en nous attachant fermement à la Révélation divine.

Vous savez quelle élévation de langage et quelle piété éclairée saint Jean Chrysostome a trouvées pour parler du mystère eucharistique; un jour, instruisant ses fidèles à ce sujet, il eut ces expressions si heureuses: " Inclinons-nous devant Dieu, sans protester, même si ce qu'Il nous dit paraît contraire à notre raison et à notre intelligence; sa parole doit prévaloir sur celles-ci. Agissons de même à l'égard du Mystère (l'Eucharistie), sans nous arrêter à ce qui tombe sous les sens mais en adhérant à ses paroles, car sa parole ne peut tromper ".(5)

Souvent les Docteurs Scolastiques ont repris des affirmations identiques. La présence du véritable Corps du Christ et du véritable Sang du Christ dans ce sacrement, " on ne l'apprend point par les sens, dit saint Thomas, mais par la foi seule, laquelle s'appuie sur l'autorité de Dieu. C'est pourquoi, commentant le texte de saint Luc, C. 22, 19**:** " *Ceci est mon corps qui sera livré pour vous* ", Cyrille déclare: Ne va pas te demander si c'est vrai, mais bien plutôt accueille avec foi les paroles du Seigneur, parce que Lui, qui est la vérité, ne ment pas "."

Aussi le peuple chrétien, faisant écho au Docteur Angélique, chante-t-il si fréquemment.- "*A ton sujet la vue, le toucher, le goût se trompent; c'est par la voie de la seule ouïe qu'on croit en toute sécurité; je crois tout ce* qu'a *dit le Fils de Dieu: rien de plus vrai que cette parole de vérité*".

Il y a plus: saint Bonaventure affirme que le mystère eucharistique est " le plus difficile à croire " non seulement des mystères impliqués dans les sacrements, mais de tous les mystères de la foi. (7) Cela nous est d'ailleurs suggéré par l'Évangile, quand il raconte que beaucoup de disciples du Christ, entendant ce qu'il déclarait de sa chair à manger et de son sang à boire, reculèrent et abandonnèrent le Seigneur, en avouant: " Ce qu'il dit est raide! Qui peut l'écouter?". Et comme Jésus demandait si les Douze aussi voulaient s'en aller, Pierre donna l'attestation prompte et ferme de la foi qui était la sienne et celle des Apôtres, en cette réponse admirable: " Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle ".(8)

Il est donc logique pour nous de suivre comme une étoile, dans notre exploration de ce mystère, le magistère de l'Eglise: le Divin Rédempteur a confié à sa garde et à son interprétation la parole de Dieu écrite ou transmise par tradition orale; nous sommes assurés que " même sans les recherches dont la raison est capable, même sans les explications que le langage peut fournir, ce que depuis l'antiquité l'Eglise entière proclame et croit selon la véritable foi catholique, cela reste toujours vrai ". (9)

Mais cela ne suffit pas. L'intégrité de la foi étant sauve, il faut de plus observer l'exactitude dans la façon de s'exprimer, de peur que l'emploi peu circonspect de certains termes ne suggère, ce qu'à Dieu ne plaise, des opinions fausses affectant la foi par laquelle nous connaissons les mystères les plus élevés. C'est le lieu de rappeler l'avertissement formulé par saint Augustin, à propos de la différence qui sépare, pour la manière de dire, les chrétiens des philosophes: " Les philosophes, dit-il, parlent en toute liberté, sans redouter de blesser l'auditeur religieux en des choses très difficiles à saisir. Mais nous sommes tenus de régler nos paroles sur une norme déterminée, pour éviter que la liberté d'expression ne donne lieu à telle opinion impie au plan même du sens des paroles ". (10)

Au prix d'un travail poursuivi au long des siècles, et non sans l'assistance de l'Esprit Saint, l'Eglise a fixé une règle de langage et l'a confirmée avec l'autorité des Conciles. Cette règle a souvent donné à l'orthodoxie de la foi son mot de passe et ses enseignes. Elle doit être religieusement respectée. Que personne ne s'arroge le droit de la changer à son gré ou sous couleur de nouveauté scientifique. Qui pourrait jamais tolérer un jugement d'après lequel les formules dogmatiques appliquées par les Conciles Oecuméniques aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation ne seraient plus adaptées aux esprits de notre temps, et devraient témérairement être remplacées par d'autres ? De même on ne saurait tolérer qu'un particulier touche de sa propre autorité aux formules dont le Concile de Trente s'est servi pour proposer à la foi le mystère eucharistique. C'est que ces formules, comme les autres que l'Eglise adopte pour l'énoncé des dogmes de foi, expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle ou telle école théologique; elles reprennent ce que l'esprit humain emprunte à la réalité par l'expérience universelle et nécessaire; et en même temps ces formules sont intelligibles pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux. On peut assurément, comme cela se fait avec d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées par l'Eglise: ainsi la vérité immuable de la foi restera intacte tandis que progressera l'intelligence de la foi. Car comme l'enseigne le premier Concile du Vatican, dans les dogmes sacrés "on doit toujours garder le sens que notre Mère la Sainte Eglise a déclaré une fois pour toutes et que jamais il n'est permis de s'en écarter sous le prétexte spécieux d'intelligence plus profonde "."

Le mystère eucharistique se réalise dans le Sacrifice de la Messe

A présent Nous aimons, Vénérables Frères, à rappeler pour l'édification et la joie de tous, la doctrine que l'Eglise tient de la tradition et enseigne dans un accord unanime.

D'abord il est bon de redire ce qui forme comme la synthèse et le sommet de cet enseignement: dans le mystère eucharistique est représenté de façon merveilleuse le Sacrifice de la Croix consommé une fois pour toutes sur le Calvaire; ce Sacrifice y est sans cesse rendu présent à notre souvenir et sa vertu salutaire y est appliquée à la rémission des péchés qui se commettent chaque jour.(12) Notre-Seigneur Jésus-Christ en instituant le mystère eucharistique a scellé de son sang la Nouvelle Alliance dont Il est le Médiateur, comme déjà Moïse avait scellé l'Ancienne Alliance dans le sang des victimes. (13) L'Evangile le rapporte: à la dernière Cène, "ayant pris le pain, Il rendit grâces et rompit le pain puis le donna aux Apôtres en disant: Ceci est mon Corps donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. Pareillement Il prit la coupe, après le repas, en disant: Ceci est la coupe de la Nouvelle Alliance dans mon sang répandu pour vous ". (14) En prescrivant aux Apôtres de faire cela en souvenir de Lui, Il voulait du même coup que le geste se renouvelât perpétuellement.

Et l'Eglise a fidèlement exécuté cette consigne, restant attachée aux enseignements des Apôtres et se réunissant pour célébrer le Sacrifice Eucharistique. "Et tous étaient assidus aux enseignements des Apôtres et aux réunions communes, à la fraction du pain et aux prières".(15) Et telle était la ferveur que les fidèles y puisaient qu'on pouvait dire à leur sujet. " La masse des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme ".(16)

A son tour l'Apôtre Paul, qui nous a transmis avec une extrême fidélité ce qu'il avait appris du Seigneur," parle ouvertement du Sacrifice Eucharistique quand il explique que les chrétiens ne peuvent avoir part aux sacrifices des païens, précisément parce qu'ils sont devenus participants de la table du Seigneur. "La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons n'est-il pas une participation au corps du Christ? ... Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons".(18)

Cette oblation nouvelle du Nouveau Testament, que Malachie avait prédite, (19) l'Eglise, instruite par le Seigneur et les Apôtres, l'a toujours offerte "non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore pleinement purifiés".(20) Pour ne rien dire des autres témoignages, évoquons seulement celui de saint Cyrille de Jérusalem, qui, formant les néophytes dans la foi chrétienne, prononça ces paroles mémorables " Après avoir accompli le sacrifice spirituel, rite non sanglant, nous adressons à Dieu, sur cette hostie de propitiation, des supplications pour la paix partout dans l'Eglise, pour l'empereur, les armées et les alliés, pour les malades et les gens éprouvés, et en général nous prions tous pour tous ceux qui sont morts parmi nous; nous sommes convaincus que cette invocation sera de très grand secours pour les âmes en faveur desquelles monte la prière tandis qu'est présente la victime sainte et redoutable ". A l'appui de son enseignement le Docteur apporte l'exemple de la couronne que l'on tresse pour l'empereur, en vue d'obtenir le pardon des exilés, et il conclut: "De même nous aussi nous présentons à Dieu des prières pour les défunts, même s'ils furent pécheurs; nous ne Lui tressons pas une couronne, mais nous Lui offrons en rançon de nos péchés le Christ immolé, tâchant de rendre Dieu propice à nous et à eux ". (21) Saint Augustin atteste que la coutume d'offrir le sacrifice de notre rédemption pour les défunts comme pour les vivants était en vigueur dans l'Eglise de Rome (22) et en même temps que cette coutume s'observait dans l'Eglise entière. (23)

Mais il est autre chose que Nous Nous plaisons à ajouter, vu sa grande utilité pour éclairer le mystère de l'Eglise: celle-ci, jouant en union avec le Christ le rôle de prêtre et de victime, est tout entière à offrir le Sacrifice de la Messe et elle y est offerte tout entière. Cet admirable enseignement, déjà livré par les Pères (24) a été, à une époque récente, exposé par Notre Prédécesseur Pie XII d'heureuse mémoire (25) et en dernier lieu il a été formulé par le IIe Concile du Vatican dans la Constitution *De Ecclesia* à propos du Peuple de Dieu.(26) C'est Notre vif désir de le voir toujours davantage expliqué et plus profondément imprimé dans l'âme des fidèles, sans détriment de la juste différence de nature et non seulement de degré qui distingue le sacerdoce des fidèles du sacerdoce hiérarchiques Il n'est pas de doctrine plus apte à alimenter la piété eucharistique et à mettre en valeur la dignité de tous les fidèles comme aussi à presser les cœurs d'atteindre le sommet de la sainteté - lequel consiste simplement à se mettre tout au service de la Majesté divine par une généreuse offrande de soi-même.

Il faut aussi rappeler la conclusion qui découle de cette doctrine concernant le caractère public et social de toute Messe.(28) En effet, la Messe, même si elle est célébrée en particulier par un prêtre, n'est jamais pour autant une démarche privée mais elle est action du Christ et de l'Eglise, qui a appris à s'offrir elle-même, dans le sacrifice qu'elle offre, en sacrifice universel, appliquant au salut du monde entier la vertu rédemptrice unique et infinie du Sacrifice de la Croix. Il n'est pas de Messe qui ne soit offerte pour le salut du monde entier et non seulement pour le salut de quelques personnes.

Par conséquent, s'il est hautement convenable qu'à la célébration de la Messe les fidèles participent activement en grand nombre, il n'y a pas à blâmer mais au contraire à approuver la célébration de la Messe en privé, conformément aux prescriptions et aux traditions de la Sainte Eglise, par un prêtre avec un seul ministre pour la servir. C'est que cette Messe assure une grande abondance de grâces particulières au bénéfice soit du prêtre lui-même soit du peuple fidèle et de toute l'Église et même du monde entier, grâces qui ne pourraient être obtenues aussi largement par la seule Communion.

C'est pourquoi Nous recommandons avec une paternelle insistance aux prêtres, qui à un titre particulier sont dans le Seigneur Notre joie et Notre couronne, de rester conscients du pouvoir que l'Évêque consécrateur leur conféra d'offrir à Dieu le Sacrifice et de célébrer des Messes tant pour les vivants que pour les défunts au nom du Seigneur (29) et de célébrer chaque jour la Messe en toute dignité et dévotion, afin qu'eux-mêmes et les autres fidèles profitent de l'application des fruits abondants issus du Sacrifice de la Croix. De cette façon ils contribueront grandement aussi au salut du genre humain.

Dans le sacrifice de la Messe, le Christ se rend sacramentellement présent.

Ce que Nous venons de résumer touchant le Sacrifice de la Messe Nous amène à dire aussi un mot du Sacrement de l'Eucharistie: Sacrifice et Sacrement s'intègrent ensemble dans le même mystère en sorte qu'on ne peut séparer l'un de l'autre. Le Seigneur s'immole de manière. non sanglante dans le Sacrifice de la Messe, qui représente le Sacrifice de la

Croix, en appliquant la vertu salutaire, au moment où par l'effet des paroles de la consécration il commence d'être sacramentellement présent comme nourriture spirituelle des fidèles sous les espèces du pain et du vin.

Bien divers sont, nous le savons tous, les modes de présence du Christ à son Eglise. Il est utile de reprendre un peu plus largement cette vérité si belle que la Constitution sur la Sainte Liturgie a brièvement exposées (30). Le Christ est présent à son Église qui prie, étant Lui-même Celui qui "prie pour nous, qui prie en nous et qui est prié par nous: il prie pour nous comme notre Prêtre; il prie en nous comme notre Chef; il est prié par nous comme notre Dieu "; (31) c'est lui-même qui a promis: "Là où se trouveront réunis en mon nom deux ou trois, je m'y trouverai au milieu d'eux" (32)

Il est présent à son Eglise qui accomplit les œuvres de miséricorde, non seulement parce que, quand nous faisons un peu de bien à l'un de ses frères les plus humbles nous le faisons au Christ lui-même, (33) mais aussi parce que c'est le Christ lui-même qui opère ces actions par le moyen de son Eglise y venant toujours au secours des hommes avec sa charité divine. Il est présent à l'Eglise qui dans son pèlerinage terrestre aspire au port de la vie éternelle,, puisqu'Il habite en nos cœurs par la foi (34) et qu'Il y répand la charité par l'action de l'Esprit Saint que lui-même nous a donné.(35)

D'une autre façon, non moins véritable, Il est présent à son Eglise qui prêche, puisque l'Evangile qu'elle annonce est Parole de Dieu et que cette Parole est proclamée au nom et par l'autorité du Christ, Verbe de Dieu incarné, et avec son assistance, afin qu'il y ait " un seul troupeau se confiant à un unique berger " (36)

Il est présent à l'Église qui dirige et gouverne le Peuple de Dieu, puisque le pouvoir sacré découle du Christ, et que le Christ, " Pasteur des Pasteurs ", assiste les Pasteurs qui exercent ce pouvoir (37) selon la promesse faite aux Apôtres. De plus, et d'une manière plus sublime encore, le Christ est présent à son Eglise qui en son nom célèbre le Sacrifice de la Messe et administre les Sacrements. A propos de la présence du Christ dans l'offrande du Sacrifice de la Messe, laissez-Nous citer ce que saint Jean Chrysostome, transporté d'admiration, dit avec justesse et éloquence: "je veux ajouter une chose vraiment étonnante, mais ne soyez point surpris ni troublés. Qu'est-ce donc? L'offrande est la même, qui que ce soit qui la présente, ou Paul ou Pierre; cette même offrande que le Christ confia aux disciples et que maintenant les prêtres accomplissent: celle-ci n'est pas inférieure à celle-là, parce qu'elle ne tient pas sa sainteté des hommes mais de Celui qui la fit sainte. Comme les paroles dites par Dieu sont celles-là même qu'à présent le prêtre prononce, ainsi l'oblation est la même " (39)

Personne non plus n'ignore que les Sacrements sont action du Christ qui les administre par le moyen des hommes. Pour cette raison ils sont saints d'eux-mêmes, et par la vertu du Christ ils confèrent la grâce à l'âme en atteignant le corps.

On reste émerveillé devant ces divers modes de présence du Christ et on y trouve à contempler le mystère même de l'Eglise. Pourtant bien autre est le mode, vraiment sublime, selon lequel le Christ est présent à l'Eglise dans le Sacrement de l'Eucharistie. C'est pourquoi celui-ci est parmi tous les Sacrements "le plus doux pour la dévotion, le plus beau pour l'intelligence, le plus saint pour ce qu'il renferme "; (40) oui il renferme le Christ lui-même et il est, "comme la perfection de la vie spirituelle et la fin à laquelle tendent tous les Sacrements ".(41)

Cette présence, on la nomme "réelle", non à titre exclusif, comme si les autres présences n'étaient pas " réelles ", mais par excellence ou " antonomase ", parce qu'elle est *substantielle,* et que par elle le Christ, Homme-Dieu, se rend présent tout entier.(42)

Ce serait donc une mauvaise explication de cette sorte de présence que de prêter au Corps du Christ glorieux une nature spirituelle (" pneumatique") omniprésente; ou de réduire la présence eucharistique aux limites d'un symbolisme, comme si ce Sacrement si vénérable ne consistait en rien autre qu'en un signe efficace "de la présence spirituelle du Christ et de son union intime avec les fidèles, membres du Corps Mystique". (43)

Assurément le symbolisme eucharistique a été abondamment étudié par les Pères et les Scolastiques, surtout par rapport à l'unité de l'Eglise; le Concile de Trente a résumé cette doctrine quand il enseigne que notre Sauveur a laissé à son Eglise l'Eucharistie " comme symbole de son unité et de la charité par laquelle Lui-même veut voir tous les chrétiens intimement unis entre eux ", "et donc comme un symbole de ce Corps unique dont Il est la Tête " (44)

Aux premiers débuts de la littérature chrétienne, l'auteur inconnu de l'ouvrage intitulé *Didachè* ou Doctrine des XII Apôtres écrivait à ce sujet: "Pour ce qui regarde l'Eucharistie, rendez grâce de cette manière: ... comme ce pain rompu était précédemment dispersé sur les montagnes et devint un par le rassemblement des grains, qu'ainsi ton Église se rassemble des confins de la terre en ton Royaume". (45)

Pareillement saint Cyprien, défendant l'unité de l'Eglise contre le schisme, écrit: " Enfin les Sacrifices mêmes du Seigneur mettent en lumière l'unité des chrétiens, soudés par une charité solide et infrangible. Car quand le Seigneur appelle son corps le pain composé de l'union d'une multitude de grains, Il désigne notre peuple réuni, ce peuple que Lui-même portait; et quand Il appelle son sang le vin tiré d'une quantité de grappes et de raisins dont le jus a été exprimé et mêlé, Il désigne de même notre troupeau unifié par la fusion de toute une multitude ".(46)

D'ailleurs, avant tous les autres, l'Apôtre J'avait dit aux Corinthiens: " Puisqu'il y a un seul pain, nous ne formons à nous tous qu'un seul corps, car tous nous avons part à ce pain unique ".(47)

Mais si le symbolisme eucharistique nous fait bien saisir l'effet propre de ce Sacrement, qui est l'unité du Corps Mystique, il ne rend pas compte et il ne donne pas l'expression de ce qui dans la nature du Sacrement le distingue des autres. Car l'enseignement constamment départi par l'Eglise aux catéchumènes, le sens du peuple chrétien, la doctrine définie par le concile de Trente et les paroles elles-mêmes par lesquelles le Christ institua la Sainte Eucharistie, nous obligent de professer que "l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscité dans sa bonté ".(48) Aux paroles du martyr Ignace Nous joignons volontiers celles de Théodore de Mopsueste, qui est en cela témoin de la foi de l'Eglise: C'est que, écrit-il, le Seigneur parlant aux disciples " ne dit point: ceci est le symbole de mon Corps et ceci est le symbole de mon Sang, mais: ceci est mon Corps et ceci est mon Sang, nous apprenant à ne pas considérer la nature de la chose qui s'offrait à nos sens; en effet par l'action de la grâce cet objet a été changé en chair et en sang ". (49)

Le Concile de Trente, appuyé sur cette foi de l'Eglise, "affirme ouvertement et sans détour que dans le vénérable Sacrement de la Sainte Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles ". Notre Sauveur est donc présent dans son humanité non seulement à la droite du Père mais en même temps dans le Sacrement de l'Eucharistie "en un mode d'existence que nos mots peuvent sans doute à peine exprimer, mais que notre intelligence, éclairée par la foi, peut cependant reconnaître et que nous devons croire fermement comme une chose possible à Dieu ".(50)

Le Christ Notre Seigneur est présent dans le Sacrement de l'Eucharistie

Mais afin de parer à tout malentendu concernant ce mode de présence supérieur aux lois naturelles et qui dans son genre constitue le plus grand des miracles (51) il faut écouter avec docilité la voix de l'Église dans son enseignement et sa prière. Or cette voix, qui ne cesse de faire écho à la voix du Christ, nous assure que le Christ ne se rend présent dans ce Sacrement que par la conversion de toute la substance du pain au corps du Christ et de toute la substance du vin au sang du Christ; conversion singulière et merveilleuse, que l'Eglise Catholique dénomme en toute justesse et propriété de terme *transsubstantiation*.(52) Celle-ci accomplie, les espèces du pain et du vin acquièrent sans doute une nouvelle signification et une fin nouvelle puisqu'il n'y a plus le pain ordinaire et la boisson ordinaire, mais le signe d'une chose sacrée et le signe d'un aliment spirituel; mais les espèces tiennent cette signification et cette finalité nouvelles du fait qu'elles portent une réalité nouvelle, que nous appelons à bon droit ontolo*gique*.

En effet, sous les espèces dont nous parlons, il n'y a plus ce qui s'y trouvait auparavant, mais quelque chose de tout différent; et cela non seulement en dépendance du jugement que porte la foi de l'Église, mais par le fait de la réalité objective elle-même; car une fois la nature ou substance du pain et du vin changée en corps et sang du Christ, il ne subsiste du pain et du vin rien que les seules espèces, sous lesquelles le Christ tout entier est présent en sa réalité physique, et même corporelle, bien que selon un mode de présence différent de celui selon lequel les corps occupent tel ou tel endroit.

D'où le souci qu'eurent les Pères d'avertir les fidèles de ne pas se fier, dans la considération de ce Sacrement très vénérable, aux sens, qui signalent les caractéristiques du pain et du vin, mais aux paroles du Christ, qui ont le pouvoir de changer, transformer, de "convertir jusqu'aux éléments" le pain et le vin, au corps et au sang du Seigneur. En vérité, comme les Pères le répètent souvent, la puissance qui opère ce prodige est la puissance même de Dieu Tout-Puissant, qui au commencement du temps a créé l'univers à partir de rien. " Instruit de ces vérités, dit saint Cyrille de Jérusalem au terme de son discours sur les mystères de la foi, et pénétré d'une foi vigoureuse, pour laquelle ce qui semble du pain n'en est pas, malgré la sensation du goût, mais est le Corps du Christ, et ce qui semble du vin n'en est pas, en dépit de la saveur éprouvée, mais est le Sang du Christ... fortifie ton cœur en mangeant ce pain comme une nourriture spirituelle et donne la joie au visage de ton âme ".e

Et saint Jean Chrysostome d'insister: " Ce n'est pas l'homme qui fait que les choses offertes deviennent Corps et Sang du Christ, mais le Christ lui-même, qui a été crucifié pour nous. Le prêtre, figure du Christ, prononce ces paroles, mais leur efficacité et la grâce sont de Dieu. *Ceci est mon corps:* cette parole transforme les choses offertes ". Et avec Jean, évêque de Constantinople, est parfaitement d'accord Cyrille, évêque d'Alexandrie, qui écrit dans son commentaire de l'Evangile de S. Matthieu: " (Le Christ) a dit au mode indicatif: ceci est mon corps et ceci est mon sang, afin que tu ne penses pas que les choses sont une simple image, mais que tu croies que les choses offertes sont transformées réellement au corps et au sang du Christ, d'une manière mystérieuse, par la Toute-Puissance de Dieu; prenant part à ces réalités, nous recevons la force vivifiante et sanctifiante du Christ".(55)

Et Ambroise, Evêque de Milan, dit en parlant clairement de la conversion eucharistique: "Soyons bien persuadés que ceci n'est pas ce que la nature a formé mais ce que la bénédiction a consacré, et que la force de la bénédiction l'emporte sur celle de la nature, parce que par la bénédiction la nature elle-même se trouve changée ". Puis, pour confirmer la vérité du mystère, il rappelle maints exemples de miracles rapportés par l'Écriture Sainte, notamment Jésus né de la Vierge Marie, et puis, passant à l'œuvre de la création, il conclut: "La parole du Christ, qui a pu faire de rien ce qui n'existait pas, ne pourrait donc changer les choses existantes en ce qu'elles n'étaient pas encore ? Car ce n'est pas moins de donner aux choses leur nature première que de la leur changer". (56)

Mais Nous n'avons pas besoin de multiplier les témoignages et il est plus utile de rappeler la fermeté de foi avec laquelle l'Eglise unanime résista à Béranger, qui, cédant aux difficultés soulevées par la raison, osa le premier nier la conversion eucharistique; l'Eglise le menaça à plusieurs reprises de condamnation pour le cas où il ne se rétracterait pas. C'est ainsi que Notre Prédécesseur Grégoire VII lui imposa d'émettre sous la foi du serment la déclaration suivante : " je crois de coeur et je confesse de bouche que le pain et le vin qui sont sur l'autel sont, par le mystère de la prière sainte et par les paroles de notre Rédempteur, changés substantiellement en la chair véritable, propre et vivifiante, et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ, et qu'après la consécration ils sont le vrai corps du Christ, qui est né de la Vierge, qui, offert pour le salut du monde, a été suspendu à la Croix, qui siège à la droite du Père, ainsi que le vrai sang du Christ, qui a coulé de son côté. Il n'y est pas seulement figurativement et par la vertu du sacrement, mais dans sa nature propre et dans sa véritable substance **"** (57)

A ces paroles correspond -- exemple admirable de la stabilité de la foi catholique - ce que les Conciles Œcuméniques du Latran, de Constance, de Florence et finalement le Concile de Trente, ont enseigné sur le mystère de la conversion eucharistique, soit en exposant la doctrine de l'Église soit en condamnant certaines erreurs.

Après le Concile de Trente, Notre Prédécesseur Pie VI, pour réagir contre les erreurs du Synode de Pistoie, avertit sérieusement les curés, à qui incombe le devoir d'enseigner, de ne pas négliger de parler de la transsubstantiation, qui constitue un article de foi.(58)

De même Notre Prédécesseur Pie XII d'heureuse mémoire rappela les limites à respecter par quiconque se livre à une discussion plus poussée touchant le mystère de la transsubstantiation.,(59)

Nous-même, au récent Congrès Eucharistique National de l'Italie, tenu à Pise, Nous avons, suivant Notre devoir apostolique, donné une attestation publique et solennelle de la foi de l'Église. (60)

Du reste l'Eglise Catholique n'a pas seulement enseigné sans cesse mais elle a également vécu la foi en la présence du Corps et du Sang du Seigneur dans l'Eucharistie; à ce grand Sacrement elle adresse l'adoration, le culte de latrie, qui ne peut être rendu qu'à Dieu.

A ce propos saint Augustin nous dit: " Dans cette chair (le Seigneur) a marché sur notre terre et Il nous a donné cette même chair à manger pour notre salut; et personne ne la prend sans l'avoir d'abord adorée... de sorte qu'en l'adorant nous ne péchons point mais au contraire nous péchons si nous ne l'adorons pas ". (61)

Sur le culte d'adoration dû au sacrement de l'Eucharistie

L'Eglise Catholique fait profession de rendre ce culte d'adoration au Sacrement de l'Eucharistie non seulement durant la Messe mais aussi en dehors de sa célébration; elle conserve avec le plus grand soin les hosties consacrées et les présente aux fidèles pour qu'ils les vénèrent avec solennité.

Cette vénération est attestée par de nombreux documents très anciens de l'Eglise. En effet les Pasteurs de l'Eglise exhortaient toujours les fidèles à garder avec un soin extrême l'Eucharistie qu'ils emportaient chez eux. " C'est en vérité le Corps du Christ que les fidèles ont à manger ", remarquait saint Hippolyte.(62) On sait que les fidèles se jugeaient coupables, et avec raison, comme le dit Origène, si, devenus dépositaires du corps du Seigneur, et tout en l'entourant de précautions et d'un respect extrêmes, ils en laissaient par mégarde tomber une parcelle.(63)

La sévérité avec laquelle les Pasteurs réprouvaient les manques de respect, Novatien en apporte le témoignage non suspect: il tient pour condamnable celui qui "sortant de la célébration dominicale et ayant l'Eucharistie sur lui, selon l'usage... n'a pas emporté immédiatement dans sa maison le Corps sacré du Seigneur " mais s'est empressé d'aller au spectacle.(64)

Saint Cyrille d'Alexandrie va jusqu'à rejeter comme une absurdité l'opinion de ceux qui prétendaient que l'Eucharistie ne contribue plus aucunement à nous sanctifier s'il s'agit d'un reste d'hostie datant de la veille: " Le Christ n'est pas sujet à

altération, dit-il, et son Corps sacré ne change pas, mais en lui subsistent toujours la force, la puissance, la grâce qui vivifie ".(65)

On ne peut oublier non plus que dans l'antiquité les fidèles, soit qu'ils fussent exposés à la violence des persécutions, soit que par amour de la vie monastique ils vécussent dans la solitude, avaient coutume de se nourrir de l'Eucharistie même quotidiennement, prenant la Sainte Communion de leurs propres mains, si le prêtre ou le diacre faisait défaut. (66)

Ceci soit dit non pour qu'on modifie la manière de garder l'Eucharistie et de recevoir la Sainte Communion, telle qu'elle est établie suivant les lois de l'Eglise en vigueur aujourd'hui, mais pour nous féliciter de voir la foi de l'Eglise rester toujours la même.

De cette foi unique est née également la Fête-Dieu; elle fut célébrée la première fois au diocèse de Liège, spécialement sous l'influence de la Servante de Dieu, la Bienheureuse julienne de Mont Cornillon, et Notre Prédécesseur Urbain IV l'étendit à l'Eglise universelle. De cette foi tirent leur origine beaucoup d'autres institutions de piété eucharistique qui, sous l'inspiration de la grâce divine, sont toujours allées se multipliant et par lesquelles l'Église Catholique s'efforce, comme à l'envi, soit de rendre hommage au Christ soit de le remercier pour un don si grand, soit d'implorer sa miséricorde.

Exhortation à promouvoir le culte eucharistique

Aussi, Vénérables Frères, cette foi qui ne tend qu'à rester fidèle à la parole du Christ et des Apôtres, bannissant toute opinion erronée et nuisible, Nous vous prions de la garder pure et intacte dans le peuple confié à vos soins et à votre vigilance. Veuillez promouvoir, sans épargner paroles et efforts, le culte eucharistique, vers lequel en définitive doivent converger toutes les autres formes de piété.Que sous votre impulsion les fidèles connaissent toujours davantage ce que dit saint Augustin et en fassent l'expérience (67) "Qui veut vivre, il a où vivre et de quoi vivre; qu'il approche, qu'il croie, qu'il s'incorpore, afin d'être vivifié. Qu'il ne renonce jamais à l'union des membres entre eux, qu'il ne soit pas non plus un membre corrompu, digne d'être retranché, ni un membre difforme qui fasse honte; qu'il soit un membre beau, habile, sain; qu'il adhère au corps, qu'il vive de Dieu et pour Dieu; qu'il travaille maintenant sur terre afin de pouvoir ensuite régner dans le ciel ".

Que chaque jour, comme c'est à souhaiter, les fidèles en grand nombre prennent une part active au Sacrifice de la Messe, se nourrissant de la Sainte Communion avec un cœur pur et saint, et qu'ils rendent grâces au Christ Notre Seigneur pour un si grand bienfait.

Qu'ils se rappellent ces paroles: "Le désir de Jésus-Christ et de l'Eglise de voir tous les fidèles s'approcher tous les jours de la Sainte Table a surtout cet objet: que tous les fidèles, unis à Dieu par l'effet du Sacrement, y puisent la force pour surmonter les passions, pour se purifier des fautes légères quotidiennes et pour éviter les péchés graves, auxquels est sujette la faiblesse humaine ".(68)

Qu'au cours de la journée 1es fidèles ne négligent point de rendre visite au Saint Sacrement, qui doit être conservé en un endroit très digne des églises, avec le plus d'honneur possible, selon les lois liturgiques. Car la visite est une marque de gratitude, un geste d'amour et un devoir de reconnaissance envers le Christ Notre-Seigneur présent en ce lieu.

Chacun comprend que la divine Eucharistie confère au peuple chrétien une dignité incomparable. Car non seulement durant l'oblation du Sacrifice et quand se fait le Sacrement, mais encore après, tant que l'Eucharistie est gardée dans les églises et oratoires, le Christ est vraiment *l'Emmanuel, le* " Dieu avec nous ". Car jour et nuit, il est au milieu de nous et habite avec nous, plein de grâce et de vérité; (69) il restaure les mœurs, nourrit les vertus, console les affligés, fortifie les faibles et invite instamment à l'imiter tous ceux qui s'approchent de lui, afin qu'à son exemple ils apprennent la douceur et l'humilité de cœur, qu'ils sachent chercher non leurs propres intérêts mais ceux de Dieu. Ainsi quiconque aborde le vénérable Sacrement avec une dévotion particulière et tâche d'aimer d'un coeur généreux le Christ qui nous aime infiniment, éprouve et comprend à fond, non sans joie intime ni sans fruit, le prix de la vie cachée avec le Christ en Dieu (70) il sait d'expérience combien cela en vaut la peine de s'entretenir avec le Christ; rien de plus doux sur la terre, rien de plus apte à faire avancer dans les voies de la sainteté.

Vous le savez bien aussi, Vénérables Frères, l'Eucharistie est gardée dans les églises et les oratoires comme centre spirituel de la communauté religieuse et paroissiale, et encore de l'Eglise universelle et de l'humanité entière, parce que sous le voile des saintes espèces elle contient le Christ, Chef invisible de l'Eglise, Rédempteur du monde, centre de tous les cœurs, " par qui tout existe et nous-mêmes par lui " (71)

Par suite le culte eucharistique porte avec force les âmes à développer l'amour " de société ", (72) en vertu duquel nous préférons le bien commun au bien particulier, faisons nôtre la cause de la communauté, de la paroisse, de l'Eglise universelle, et étendons la charité au monde entier, sachant que partout il v a des membres du Christ.

Puisque, Vénérables Frères, le Sacrement de l'Eucharistie est signe et cause de l'unité du Corps -Mystique, et qu'en ceux qui lui vouent une vénération plus fervente il suscite un esprit *ecclésial* plus actif, ne cessez de persuader vos fidèles de faire leur, quand ils s'approchent de ce mystère, la cause de l'Eglise, de prier Dieu sans cesse et de s'offrir eux-mêmes à Dieu en sacrifice agréable pour la paix et l'unité de l'Eglise. Cela afin que tous les fils de l'Eglise soient un et qu'ils aient les mêmes dispositions; qu'il n'y ait point de divisions entre eux mais qu'ils soient parfaitement unis dans un même esprit et un même sentiment, comme le veut l'Apôtre; (73) et que tous ceux qui ne se trouvent point encore attachés en pleine communion à l'Eglise Catholique mais séparés d'elle jusqu'à un certain point tout en portant avec fierté le nom de chrétiens, arrivent le plus tôt possible, avec l'aide de la grâce divine, à jouir avec nous de cette unité de foi et de communion que le Christ voulut comme caractère distinctif de ses disciples.

Ce désir de prier et de se consacrer à Dieu pour l'unité de l'Eglise, il intéresse surtout par convenance particulière les religieux et religieuses, puisqu'ils sont à titre spécial voués à l'adoration du Très Saint Sacrement, rassemblés autour de lui en vertu des engagements de leurs vœux. Mais ce souhait de l'unité de tous les chrétiens, le plus sacré et le plus ardent au cœur de l'Eglise, Nous voulons pour l'exprimer reprendre une fois de plus les paroles mêmes du concile de Trente, dans la conclusion de son décret sur la Sainte Eucharistie: "Pour finir, en son affection paternelle, le saint Concile avertit, prie et conjure *par les entrailles de la miséricorde de Dieu*,(74) ceux qui portent le nom de chrétiens, tous et chacun, de se retrouver et de ne faire enfin une bonne fois qu'un seul cœur dans ce signe de l'unité, dans ce lien de la charité, dans ce symbole de la concorde; que, se souvenant de la majesté si grande et de l'amour si admirable de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a donné sa vie très chère pour prix de notre salut et qui nous a donné sa chair à manger (75) ils croient et vénèrent les saints mystères de son corps et de son sang avec une foi constante et ferme, avec une ferveur de cœur, avec une piété et un respect qui leur permettent de recevoir fréquemment ce pain *supersubstantiel*.(76) Qu'il Soit vraiment la vie de leur âme et la santé perpétuelle de leur esprit, que, fortifiés par son énergie (77) ils parviennent du cheminement de ce pèlerinage de misère à la patrie céleste, pour manger sans aucun voile le pain des Ange (78) qu'ils mangent maintenant sous les voiles sacrés ". (79)

Oh! que le Rédempteur si bon, qu' à l'approche de sa mort demanda au Père que tous ceux qui croiraient en Lui ne fassent qu'un, comme Lui et le Père sont un, (80) daigne exaucer au plus tôt ce vœu qui est le Nôtre et celui de toute l'Eglise: que tous, d'une seule voix et d'une même foi, nous célébrions le mystère de l'Eucharistie et que, rendus participants du corps du Christ, nous ne formions qu'un seul corps (81) unifié par les mêmes liens par lesquels Lui-même voulut que son unité soit assurée.

Et Nous Nous adressons avec une charité paternelle à ceux-là aussi qui appartiennent aux vénérables Eglises d'Orient, au sein desquelles brillèrent tant de Pères illustres, dont Nous avons pris plaisir à rappeler en cette lettre les témoignages touchant l'Eucharistie. Nous Nous sentons pleins de joie à voir votre foi envers l'Eucharistie - elle coïncide avec la nôtre -, à entendre les prières liturgiques par lesquelles vous célébrez un si grand mystère, à admirer votre culte eucharistique et à lire vos théologiens qui exposent et défendent la doctrine concernant ce Sacrement si vénérable.

Que la Bienheureuse Vierge Marie, de laquelle le Christ Notre-Seigneur a voulu recevoir cette chair qui est renfermée dans le Sacrement sous les apparences du pain et du vin, qui est offerte et mangée,(82) et tous les Saints et Saintes de Dieu, ceux-là spécialement qui eurent une dévotion plus ardente envers la divine Eucharistie, intercèdent près du Père des miséricordes, afin que la foi commune et le culte eucharistique alimentent et renforcent l'unité de communion entre tous les chrétiens. Notre âme est pénétrée des paroles du saint martyr Ignace, qui met en garde les fidèles de Philadelphie contre les dommages des déviations et des schismes et préconise comme remède l'Eucharistie: " Tâchez donc, dit-il, de pratiquer une seule Eucharistie; car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ; il y a un seul calice dans l'unité de son sang, un seul autel, un seul évêque ... ".(83) Forts de l'heureux espoir que le progrès du culte eucharistique apportera de nombreux bienfaits à l'Église et au monde entier, Nous vous accordons avec beaucoup d'affection la Bénédiction Apostolique, en gage des grâces du Ciel, à vous, Vénérables Frères, aux prêtres, aux religieux, à tous ceux qui vous prêtent leur concours, et à tous les fidèles confiés à vos soins.

*Donné à Rome, près Saint-Pierre, en la fête de saint Pie X, le 3 septembre 1965***,** *en la troisième année de Notre Pontificat.*

PAULUS PP. VI.

POPULORUM PROGRESSIO

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PAUL VI
SUR LE DÉVELOPPEMENT DES PEUPLES

INTRODUCTION
LA QUESTION SOCIALE EST AUJOURD'HUI MONDIALE

Développement des peuples

1. Le développement des peuples, tout particulièrement de ceux qui s'efforcent d'échapper à la faim, a la misère, aux maladie endémiques, à l'ignorance; qui cherchent une participation plus large aux fruits de la civilisation, une mise en valeur plus active de leurs qualités humaines; qui s'orientent avec décision vers leur plein épanouissement, est considéré avec attention par l'Eglise. Au lendemain du deuxième Concile œcuménique du Vatican, une prise de conscience renouvelée des exigences du message évangélique lui fait un devoir de se mettre au service des hommes pour les aider à saisir toutes les dimensions de ce grave problème et pour les convaincre de l'urgence d'une action solidaire en ce tournant décisif de l'histoire de l'humanité.

Enseignement social des Papes

2. Dans leurs grandes encycliques, *Rerum Novarum* (1), de Léon XIII, *Quadragesimo Anno* (2), de Pie XI, *Mater et Magistra* (3), et *Pacem in terris* (4), de Jean XXIII – sans parler des messages au monde de Pie XII (5) – nos prédécesseurs ne manquèrent pas au devoir de leur charge de projeter sur les questions sociales de leur temps la lumière de l'Evangile.

Fait majeur

3. Aujourd'hui, le fait majeur dont chacun doit prendre conscience est que la question sociale est devenue mondiale. Jean XXIII l'a affirmé sans ambages (6), et le Concile lui a fait écho par sa Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (7). Cet enseignement est grave et son application urgente. Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence. L'Eglise tressaille devant ce cri d'angoisse et appelle chacun à répondre avec amour à l'appel de son frère.

Nos voyages

4. Avant Notre élévation au souverain pontificat, deux voyages en Amérique latine (1960) et en Afrique (1962) Nous avaient mis au contact immédiat des lancinants problèmes qui étreignent des continents pleins de vie et d'espoir. Revêtu de la paternité universelle, Nous avons pu, lors de nouveaux voyages en Terre Sainte et aux Indes, voir de Nos yeux et comme toucher de Nos mains les très graves difficultés qui assaillent des peuples d'antique civilisation aux prises avec le problème du développement. Tandis que se tenait à Rome le second Concile œcuménique du Vatican, des circonstances providentielles Nous amenèrent à Nous adresser directement à l'Assemblée générale des Nations Unies: Nous nous fîmes devant ce vaste aréopage l'avocat des peuples pauvres.

Justice et paix

5. Enfin, tout dernièrement, dans le désir de répondre au vœu du Concile et de concrétiser l'apport du Saint-Siège à cette grande cause des peuples en voie de développement, Nous avons estimé qu'il était de Notre devoir de créer parmi les organismes centraux de l'Eglise une Commission pontificale chargée de "susciter dans tout le peuple de Dieu la pleine connaissance du rôle que les temps actuels réclament de lui de façon à promouvoir le progrès des peuples plus pauvres, à favoriser la justice sociale entre les nations, à offrir à celles qui sont moins développées une aide telle qu'elles puissent pourvoir elles-mêmes et pour elles-mêmes à leur progrès" (8): Justice et paix est son nom et son programme. Nous pensons que celui-ci peut et doit rallier, avec nos fils catholiques et frères chrétiens, les hommes de bonne volonté. Aussi est-ce à tous que Nous adressons aujourd'hui cet appel solennel à une action concertée pour le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité.

PREMIÈRE PARTIE

POUR UN DÉVELOPPEMENT INTÉGRAL DE L'HOMME

1. LES DONNÉES DU PROBLÈME

Aspirations des hommes

6. Etre affranchis de la misère, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable; participer davantage aux responsabilités, hors de toute oppression, à 1'abri de situations qui offensent leur dignité d'hommes; être plus instruits; en un mot, faire, connaître, et avoir plus, pour être plus: telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime. Par ailleurs, les peuples parvenus depuis peu à l'indépendance nationale éprouvent la nécessité d'ajouter à cette liberté politique une croissance autonome et digne, sociale non moins qu'économique, afin d'assurer à leurs citoyens leur plein épanouissement humain et de prendre la place qui leur revient dans le concert des nations.

Colonisation et colonialisme

7. Devant l'ampleur et l'urgence de l'œuvre à accomplir, les moyens hérités du passé, pour être insuffisants, ne font cependant pas défaut. Il faut certes reconnaître que les puissances colonisatrices ont souvent poursuivi leur intérêt, leur puissance ou leur gloire, et que leur départ a parfois laissé une situation économique vulnérable, liée par exemple au rendement d'une seule culture dont les cours sont soumis à de brusques et amples variations. Mais, tout en reconnaissant les méfaits d'un certain colonialisme et de ses séquelles, il faut en même temps rendre hommage aux qualités et aux réalisations des colonisateurs qui, en tant de régions déshéritées, ont apporté leur science et leur technique et laissé des fruits heureux de leur présence. Si incomplètes qu'elles soient, les structures établies demeurent, qui ont fait reculer l'ignorance et la maladie, établi des communications bénéfiques et amélioré les conditions d'existence.

Déséquilibre croissant

8. Cela dit et reconnu, il n'est que trop vrai que cet équipement est notoirement insuffisant pour affronter la dure réalité de l'économie moderne. Laissé à son seul jeu, son mécanisme entraîne le monde vers l'aggravation, et non l'atténuation, de la disparité des niveaux de vie : les peuples riches jouissent d'une croissance rapide, tandis que les pauvres se développent lentement. Le déséquilibre s'accroît : certains produisent en excédent des denrées alimentaires qui manquent cruellement à d'autres, et ces derniers voient leurs exportations rendues incertaines.

Prise de conscience accrue

9. En même temps, les conflits sociaux se sont élargis aux dimensions du monde. La vive inquiétude qui s'est emparée des classes pauvres dans les pays en voie d'industrialisation gagne maintenant ceux dont l'économie est presque exclusivement agraire: les paysans prennent conscience, eux aussi, de leur misère imméritée (9). S'ajoute à cela le scandale de disparités criantes, non seulement dans la jouissance des biens, mais plus encore dans l'exercice du pouvoir. Cependant qu'une oligarchie jouit en certaines régions d'une civilisation raffinée, le reste de la population" pauvre et dispersée, est "privée de presque toute possibilité d'initiative personnelle et de responsabilité, et souvent même placée dans des conditions de vie et de travail indignes de la personne humaine" (10).

Heurt des civilisations

10. En outre, le heurt entre les civilisations traditionnelles et les nouveautés de la civilisation industrielle brise les structures qui ne s'adaptent pas aux conditions nouvelles. Leur cadre, parfois rigide, était l'indispensable appui de la vie personnelle et familiale, et les anciens y restent attachés, cependant que les jeunes s'en évadent, comme d'un obstacle inutile, pour se tourner avidement vers de nouvelles formes de vie sociale. Le conflit des générations s'aggrave ainsi d'un tragique dilemme: ou garder institutions et croyances ancestrales, mais renoncer au progrès; ou s'ouvrir aux techniques et civilisations venues du dehors, mais rejeter avec les traditions du passé toute leur richesse humaine. En fait, les soutiens moraux, spirituels et religieux du passé fléchissent trop souvent, sans que l'insertion dans le monde nouveau soit pour autant assurée.

Conclusion

11. Dans ce désarroi, la tentation se fait plus violente qui risque d'entraîner vers les messianismes prometteurs, mais

bâtisseurs d'illusions. Qui ne voit les dangers qui en résultent, de réactions populaires violentes, de troubles insurrectionnels et de glissement vers les idéologies totalitaires? Telles sont les données du problème, dont la gravité n'échappe à personne.

2. L'ÉGLISE ET LE DÉVELOPPEMENT

Œuvre des missionnaires

12. Fidèle à l'enseignement et à l'exemple de son divin fondateur qui donnait l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres comme signe de sa mission (11), l'Eglise n'a jamais négligé de promouvoir l'élévation humaine des peuples auxquels elle apportait la foi au Christ. Ses missionnaires ont construit, avec des églises, des hospices et des hôpitaux, des écoles et des universités. Enseignant aux indigènes le moyen de tirer meilleur parti de leurs ressources naturelles, ils les ont souvent protégés de la cupidité des étrangers. Sans doute leur œuvre, pour ce qu'elle avait d'humain, ne fut pas parfaite, et certains purent mêler parfois bien des fanons de penser et de vivre de leur pays d'origine à l'annonce de l'authentique message évangélique. Mais ils surent aussi cultiver les institutions locales et les promouvoir. En maintes régions, ils se sont trouvés parmi les pionniers du progrès matériel comme de l'essor culturel. Qu'il suffise de rappeler l'exemple du P. Charles de Foucauld, qui fut jugé digne d'être appelé pour sa charité, le "Frère universel" et qui rédigea un précieux dictionnaire de la langue touareg. Nous Nous devons de rendre hommage à ces précurseurs trop souvent ignorés que pressait la charité du Christ, comme à leurs émules et successeurs qui continuent d'être, aujourd'hui encore, au service généreux et désintéressé de ceux qu'ils évangélisent.

Eglise et monde

13. Mais désormais, les initiatives locales et individuelles ne suffisent plus. La situation présente du monde exige une action d'ensemble à partir d'une claire vision de tous les aspects économiques, sociaux, culturels et spirituels. Experte en humanité, l'Eglise, sans prétendre aucunement s'immiscer dans la politique des Etats, "ne vise qu'un seul but: continuer, sons l'impulsion de l'Esprit consolateur l'œuvre même du Christ venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi" (12). Fondée pour instaurer dès ici-bas le royaume des cieux et non pour conquérir un pouvoir terrestre, elle affirme clairement que les deux domaines sont distincts, comme sont souverains les deux pouvoirs ecclésiastique et civil, chacun dans son ordre (13). Mais, vivant dans l'histoire, elle doit "scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'évangile" (14). Communiant aux meilleures aspirations des hommes et souffrant de les voir insatisfaites, elle désire les aider à atteindre leur plein épanouissement, et c'est pourquoi elle leur propose ce qu'elle possède en propre: une vision globale de l'homme et de l'humanité.

Vision chrétienne du développement

14. Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. Comme l'a fort justement souligné un éminent expert: "Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière" (15).

Vocation à la croissance

15. Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation. Dès la naissance, est donné à tous en germe un ensemble d'aptitudes et de qualités à faire fructifier: leur épanouissement, fruit de l'éducation reçue du milieu et de l'effort personnel permettra à chacun de s'orienter vers la destinée que lui propose son Créateur. Doué d'intelligence et de liberté, il est responsable de sa croissance, comme de son salut. Aidé, parfois gêné par ceux qui l'éduquent et l'entourent, chacun demeure, quelles que soient les influences qui s'exercent sur lui, l'artisan principal de sa réussite ou de son échec: par le seul effort de son intelligence et de sa volonté, chaque homme peut grandir en humanité, valoir plus, être plus.

Devoir personnel...

16. Cette croissance n'est d'ailleurs pas facultative. Comme la création tout entière est ordonnée à son Créateur, la créature spirituelle est tenue d'orienter spontanément sa vie vers Dieu, vérité première et souverain bien. Aussi la croissance humaine constitue-t-elle comme un résumé de nos devoirs. Bien plus, cette harmonie de nature enrichie par l'effort personnel et responsable est appelée à un dépassement. Par son insertion dans le Christ vivifiant, l'homme accède

à un épanouissement nouveau, à un humanisme transcendant, qui lui donne sa plus grande plénitude: telle est la finalité suprême du développement personnel.

Et communautaire

17. Mais chaque homme est membre de la société: il appartient à l'humanité tout entière. Ce n'est pas seulement tel ou tel homme, mais tous les hommes qui sont appelés à ce développement plénier. Les civilisations naissent, croissent et meurent. Mais, comme les vagues à marée montante pénètrent un peu plus avant sur la grève, ainsi l'humanité avance sur le chemin de l'histoire. Héritiers des générations passées et bénéficiaires du travail de nos contemporains, nous avons des obligations envers tous et nous ne pouvons nous désintéresser de ceux qui viendront agrandir après nous le cercle de la famille humaine. La solidarité universelle qui est un fait, et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir.

Echelle des valeurs

18. Cette croissance personnelle et communautaire serait compromise si se détériorait la véritable échelle des valeurs. Légitime est le désir du nécessaire, et le travail pour y parvenir est un devoir: "si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus (16)". Mais l'acquisition des biens temporels peut conduire à la cupidité, au désir d'avoir toujours plus et à la tentation d'accroître sa puissance. L'avarice des personnes, des familles et des nations peut gagner les moins pourvus comme les plus riches et susciter chez les uns et les autres un matérialisme étouffant.

Croissance ambivalente

19. Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente. Nécessaire pour permettre à l'homme d'être plus homme, elle l'enferme comme dans une prison dès lors qu'elle devient le bien suprême qui empêche de regarder au ciel. Alors les cœurs s'endurcissent et les esprits se ferment, les hommes ne se réunissent plus par amitié, mais par l'inférer, qui a tôt fait de les opposer et de les désunir. La recherche exclusive de l'avoir fait dès lors l'obstacle à la croissance de l'être et s'oppose à sa véritable grandeur: pour]es nations comme pour les personnes, l'avarice est la forme la plus évidente du sous-développement moral.

20. Vers une condition plus humaine

Si la poursuite du développement demande des techniciens de plus en plus nombreux, elle exige encore plus des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau, qui permette à l'homme moderne de se retrouver lui-même, en assumant les valeurs supérieures d'amour, d'amitié, de prière et de contemplation (17). Ainsi pourra s'accomplir en plénitude le vrai développement, qui est le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines.

L'idéal à poursuivre

21. Moins humaines: les carences matérielles de ceux qui sont privés du minimum vital, et les carences morales de ceux qui sont mutilés par l'égoïsme. Moins humaines: les structures oppressives, qu'elles proviennent des abus de la possession ou des abus du pouvoir, de l'exploitation des travailleurs ou de l'injustice des transactions. Plus humaines : la montée de la misère vers la possession du nécessaire, 1a victoire sur les fléaux sociaux, l'amplification des connaissances, l'acquisition de la culture. Plus humaines aussi: la considération accrue de la dignité d'autrui, l'orientation vers l'esprit de pauvreté (18), la coopération au bien commun, la volonté de paix. Plus humaine encore la reconnaissance par l'homme des valeurs suprêmes, et de Dieu qui en est la source et le terme. Plus humaines enfin et surtout la foi, don de Dieu accueilli par la bonne volonté de l'homme, et l'unité dans la charité du Christ qui nous appelle tous à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes.

3. L'ACTION A ENTREPRENDRE

La destination universelle des biens

22. "Emplissez la terre et soumettez-la (19)": la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service. Si la terre est faite pour fournir à chacun les moyens de sa subsistance et les instruments de son progrès, tout homme a donc le droit d'y trouver ce qui lui est nécessaire. Le récent Concile l'a rappelé: "Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité (20)." Tous les

autres droits, quels qu'ils soient, y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés : ils n'en doivent donc pas entraver, mais bien au contraire faciliter la réalisation, et c'est un devoir social grave et urgent de les ramener à leur finalité première.

La propriété

23. "Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessite et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui (21)?" On sait avec quelle fermeté les Pères de l'Église ont précisé quelle doit être l'attitude de ceux qui possèdent, en face de ceux qui sont dans le besoin: "Ce n'est pas de ton bien, affirme ainsi saint Ambroise, que tu fais largesse au pauvre, tu lui rends ce qui lui appartient. Car ce qui est donné en commun pour l'usage de tous, voilà ce que tu t'arroges. La terre est donnée à tout le monde, et pas seulement aux riches (22)." C'est dire que la propriété privée ne constitue pour personne un droit inconditionnel et absolu. Nul n'est fondé à réserver à son usage exclusif ce qui passe son besoin, quand les autres manquent du nécessaire. En un mot, "le droit de propriété ne doit jamais s'exercer au détriment de l'utilité commune, selon la doctrine traditionnelle chez les Pères de l'Église et les grands théologiens". S'il arrive qu'un confit surgisse "entre droits privés acquis et exigences communautaires primordiales", il appartient aux pouvoirs publics "de s'attacher à le résoudre, avec l'active participation des personnes et des groupes sociaux (23)."

L'usage des revenus

24. Le bien commun exige donc parfois l'expropriation si, du fait de leur étendue, de leur exploitation faible ou nulle, de la misère qui en résulte pour les populations, du dommage considérable porté aux intérêts du pays, certains domaines font obstacle à la prospérité collective. En l'affirmant avec netteté (24), le Concile a rappelé aussi non moins clairement que le revenu disponible n'est pas abandonné au libre caprice des hommes et que les spéculations égoïstes doivent être bannies. On ne saurait dès lors admettre que des citoyens pourvus de revenus abondants, provenant des ressources et de l'activité nationales, en transfèrent une part considérable à l'étranger pour leur seul avantage personnel, sans souci du tort évident qu'ils font par là subir à leur patrie (25).

L'industrialisation

25. Nécessaire à l'accroissement économique et au progrès humain, l'introduction de l'industrie est à la fois signe et facteur de développement. Par l'application tenace de son intelligence et de son travail, l'homme arrache peu à peu ses secrets à la nature, tire de ses richesses un meilleur usage. En même temps qu'il discipline ses habitudes, il développe chez lui le goût de la recherche et de l'invention, l'acceptation du risque calculé, l'audace dans l'entreprise, l'initiative généreuse, le sens des responsabilités.

Capitalisme libéral

26. Mais un système s'est malheureusement édifié sur ces conditions nouvelles de la société, qui considérait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes. Ce libéralisme sans frein conduisait à la dictature à bon droit dénoncée par Pie XI comme génératrice de "l'impérialisme international de l'argent (26)". On ne saurait trop réprouver de tels abus, en rappelant encore une fois solennellement que l'économie est au service de !'homme (27). Mais s'il est vrai qu'un certain capitalisme a été la source de trop de souffrances, d'injustices et de luttes fratricides aux effets encore durables, c'est à tort qu'on attribuerait à l'industrialisation elle-même des maux qui sont dus au néfaste système qui l'accompagnait. Il faut au contraire en toute justice reconnaître l'apport irremplaçable de l'organisation du travail et du progrès industriel à l'œuvre du développement.

Le travail

27. De même, si parfois peut régner une mystique exagérée du travail, il n'en reste pas moins que celui-ci est voulu et béni de Dieu. Créé à son image, "l'homme doit coopérer avec le Créateur à l'achèvement de la création, et marquer à son tour la terre de l'empreinte spirituelle qu'il a lui-même reçue" (28). Dieu qui a doté l'homme d'intelligence, d'imagination et de sensibilité, lui a donné ainsi le moyen de parachever en quelque sorte son œuvre: qu'il soit artiste ou artisan, entrepreneur, ouvrier ou paysan, tout travailleur est un créateur. Penché sur une matière qui lui résiste, le travailleur lui imprime sa marque, cependant qu'il acquiert ténacité, ingéniosité et esprit d'invention. Bien plus, vécu en commun, dans l'espoir, la souffrance, l'ambition et la joie partagés, le travail unit les volontés, rapproche les esprits, et soude les cœurs: en l'accomplissant, les hommes se découvrent frères (29).

Son ambivalence

28. Sans doute ambivalent, car il promet l'argent, la jouissance et la puissance, invite les uns à l'égoïsme et les autres à la révolte, le travail développe aussi la conscience professionnelle, le sens du devoir et la charité envers le prochain. Plus scientifique et mieux organisé, il risque de déshumaniser son exécutant, devenu son servant, car le travail n'est humain que s'il demeure intelligent et libre. Jean XXIII a rappelé l'urgence de rendre au travailleur sa dignité, en le faisant réellement participer à l'œuvre commune: "on doit tendre à ce que devienne une communauté de personnes, dans les relations, les fonctions et les situations de tout son personnel" (30). Le labeur des hommes, bien plus, pour le chrétien, a encore mission de collaborer à la création du monde surnaturel (31), inachevé jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à constituer cet Homme parfait dont parle saint Paul, "qui réalise la plénitude du Christ" (32).

L'urgence de l'œuvre à accomplir

29. Il faut se hâter: trop d'hommes souffrent, et la distance s'accroît qui sépare le progrès des uns, et la stagnation, voire la régression des autres. Encore faut-il que l'œuvre à accomplir progresse harmonieusement, sous peine de rompre d'indispensables équilibres. Une réforme agraire improvisée peut manquer son but. Une industrialisation brusquée peut disloquer des structures encore nécessaires, et engendrer des misères sociales qui seraient un recul en humanité.

Tentation de la violence

30. Il est certes des situations dont l'injustice crie vers le ciel. Quand les populations entières, dépourvues du nécessaire, vivent dans une dépendance telle qu'elle leur interdit toute initiative et responsabilité, toute possibilité aussi de promotion culturelle et de participation à la vie sociale et politique, grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine.

Révolution

31. On le sait pourtant: l'insurrection révolutionnaire - sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays - engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur.

Réforme

32. Qu'on nous entende bien: la situation présente doit être affrontée courageusement et les injustices qu'elle comporte combattues et vaincues. Le développement exige des transformations audacieuses, profondément novatrices. Des réformes urgentes doivent être entreprises sans retard. A chacun d'y prendre généreusement sa part, surtout à ceux qui par leur éducation, leur situation, leur pouvoir, ont de grandes possibilités d'action. Que, payant d'exemple, ils prennent sur leur avoir, comme l'ont fait plusieurs de nos frères dans l'épiscopat (33). Ils répondront ainsi à l'attente des hommes et seront fidèles à l'Esprit de Dieu, car c'est "le ferment évangélique qui a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité" (34).

Programmes et planification

33. La seule initiative individuelle et le simple jeu de la concurrence ne sauraient assurer le succès du développement. Il ne faut pas risquer d'accroître encore la richesse des riches et la puissance des forts, en confirmant la misère des pauvres et en ajoutant à la servitude des opprimés. Des programmes sont donc nécessaires pour "encourager, stimuler, coordonner, suppléer et intégrer" (35), l'action des individus et des corps intermédiaires. Il appartient aux pouvoirs publics de choisir, voire d'imposer les objectifs à poursuivre les buts à atteindre, les moyens d'y parvenir, et c'est à eux de stimuler toutes les forces regroupées dans cette action commune. Mais qu'ils aient soin d'associer à cette œuvre les initiatives privées et les corps intermédiaires. Ils éviteront ainsi le péril d'une collectivisation intégrale ou d'une planification arbitraire qui, négatrices de liberté, excluraient l'exercice des droits fondamentaux de la personne humaine.

Au service de l'homme

34. Car tout programme, fait pour augmenter la production, n'a en définitive de raison d'être qu'au service de la personne. Il est là pour réduire les inégalités, combattre les discriminations, libérer l'homme de ses servitudes, le rendre capable d'être lui-même l'agent responsable de son mieux-être matériel, de son progrès moral et de son épanouissement spirituel. Dire: développement, c'est en effet se soucier autant de progrès social que de croissance économique. Il ne suffit pas d'accroître la richesse commune pour qu'elle se répartisse équitablement. Il ne suffit pas de promouvoir la technique

pour que la terre soit plus humaine à habiter. Les erreurs de ceux qui les ont devancés doivent avertir ceux qui sont sur la voie du développement des périls à éviter en ce domaine. La technocratie de demain peut engendrer des maux non moins redoutables que le libéralisme d'hier. Économie et technique n'ont de sens que par l'homme qu'elles doivent servir. Et l'homme n'est vraiment homme que dans la mesure où, maître de ses actions et juge de leur valeur, il est lui-même auteur de son progrès, en conformité avec la nature que lui a donnée son Créateur et dont il assume librement les possibilités et les exigences.

Alphabétisation

35. On peut même affirmer que la croissance économique dépend au premier chef du progrès social: aussi l'éducation de base est-elle le premier objectif d'un plan de développement. La faim d'instruction n'est en effet pas moins déprimante que la faim d'aliments: un analphabète est un esprit sous-alimenté. Savoir lire et écrire, acquérir une formation professionnelle, c'est reprendre confiance en soi et découvrir que l'on peut progresser avec les autres. Comme Nous le disions dans Notre message au Congrès de l'U. N. E. S. C. O., en 1965, à Téhéran, l'alphabétisation est pour l'homme "un facteur primordial d'intégration sociale aussi bien que d'enrichissement personnel, pour la société un instrument privilégié de progrès économique et de développement" (36). Aussi Nous réjouissons-Nous du bon travail accompli en ce domaine par les initiatives privées, les pouvoirs publics et les organisations internationales: ce sont les premiers ouvriers du développement, car ils rendent l'homme apte à l'assumer lui-même.

Famille

36. Mais l'homme n'est lui-même que dans son milieu social, où la famille joue un rôle primordial. Celui-ci a pu être excessif, selon les temps et les lieux, lorsqu'il s'est exercé au détriment de libertés fondamentales de la personne. Souvent trop rigides et mal organisés, les anciens cadres sociaux des pays en voie de développement sont pourtant nécessaires encore un temps, tout en desserrant progressivement leur emprise exagérée. Mais la famille naturelle, monogamique et stable, telle que le dessein divin l'a conçue (37) et que le christianisme l'a sanctifiée, doit demeurer ce "lieu de rencontres de plusieurs générations qui s'aident mutuellement à acquérir une sagesse plus étendue et à harmoniser les droits de la personne avec les autres exigences de la vie sociale" (38).

Démographie

37. Il est vrai que trop fréquemment une croissance démographique accélérée ajoute ses difficultés aux problèmes du développement: le volume de la population s'accroît plus rapidement que les ressources disponibles et l'on se trouve apparemment enfermé dans une impasse. La tentation, dès lors, est grande de freiner l'accroissement démographique par des mesures radicales. Il est certain que les pouvoirs publics, dans les limites de leur compétence, peuvent intervenir, en développant une information appropriée et en prenant les mesures adaptées, pourvu qu'elles soient conformes aux exigences de la loi morale et respectueuses de la juste liberté du couple. Sans droit inaliénable au mariage et à la procréation, il n'est plus de dignité humaine. C'est finalement aux parents de décider, en pleine connaissance de cause, du nombre de leurs enfants, en prenant leurs responsabilités devant Dieu, devant eux-mêmes, devant les enfants qu'ils ont déjà mis au monde, et devant la communauté à laquelle ils appartiennent, suivant les exigences de leur conscience instruite par la loi de Dieu, authentiquement interprétée et soutenue par la confiance en Lui (39).

Organisations professionnelles

38. Dans l'œuvre du développement, l'homme, qui trouve dans la famille son milieu de vie primordial, est souvent aidé par des organisations professionnelles. Si leur raison d'être est de promouvoir les intérêts de leurs membres, leur responsabilité est grande devant la tâche éducative qu'elles peuvent et doivent en même temps accomplir. A travers l'information qu'elles donnent, la formation qu'elles proposent, elles peuvent beaucoup pour donner à tous le sens du bien commun et des obligations qu'il entraîne pour chacun.

Pluralisme légitime

39. Toute action sociale engage une doctrine. Le chrétien ne saurait admettre celle qui suppose une philosophie matérialiste et athée, qui ne respecte ni l'orientation religieuse de la vie à sa fin dernière, ni la liberté ni la dignité humaines. Mais, pourvu que ces valeurs soient sauves, un pluralisme des organisations professionnelles et syndicales est admissible, et à certains points de vue utile, s'il protège la liberté et provoque l'émulation. Et de grand cœur Nous rendons hommage à tous ceux qui y travaillent au service désintéressé de leurs frères.

Promotion culturelle

40. Par-delà les organisations professionnelles; sont aussi à l'œuvre les institutions culturelles. Leur rôle n'est pas moindre

pour la réussite du développement. "L'avenir du monde serait en péril, affirme gravement le Concile, si notre époque ne savait pas se donner des sages." Et il ajoute: "de nombreux pays pauvres en biens matériels, mais riches en sagesse, pourront puissamment aider les autres sur ce point (40)". Riche ou pauvre, chaque pays possède une civilisation reçue des ancêtres: institutions exigées pour la vie terrestre et manifestations supérieures - artistiques, intellectuelles et religieuses - de la vie de l'esprit. Lorsque celles-ci possèdent de vraies valeurs humaines, il y aurait grave erreur à les sacrifier à celles-là. Un peuple qui y consentirait perdrait par là le meilleur de lui-même. Il sacrifierait, pour vivre, ses raisons de vivre. L'enseignement du Christ vaut aussi pour les peuples: "que servirait à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme?" (41)

Tentation matérialiste

41. Les peuples pauvres ne seront jamais trop en garde contre cette tentation qui leur vient des peuples riches. Ceux-ci apportent trop souvent, avec l'exemple de leur succès dans une civilisation technicienne et culturelle, le modèle d'une activité principalement appliquée à la conquête de la prospérité matérielle. Non que cette dernière interdise par elle-même l'activité de l'esprit. Au contraire, celui-ci, "moins esclave des choses, peut facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur" (42). Mais pourtant, "la civilisation moderne, non certes par son essence même, mais parce qu'elle se trouve trop engagée dans les réalités terrestres, peut rendre souvent plus difficile l'approche de Dieu" (43). Dans ce qui leur est proposé, les peuples en voie de développement doivent donc savoir choisir: critiquer et éliminer les faux biens qui entraîneraient un abaissement de l'idéal humain, accepter les valeurs saines et bénéfiques pour les développer, avec les leurs, selon leur génie propre.

Vers un humanisme plénier

42. C'est un humanisme plénier qu'il faut promouvoir (44). Qu'est-ce à dire, sinon le développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes ? Un humanisme clos, fermé aux valeurs de l'esprit et à Dieu qui en est la source, pourrait apparemment triompher. Certes l'homme peut organiser la terre sans Dieu, mais "sans Dieu il ne peut en fin de compte que l'organiser contre l'homme. L'humanisme exclusif est un humanisme inhumain" (45). Il n'est donc d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine. Loin d'être la norme dernière des valeurs, l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant. Selon le mot si juste de Pascal: l'homme passe infiniment l'homme (46).

DEUXIEME PARTIE
VERS LE DÉVELOPPEMENT SOLIDAIRE DE L'HUMANITÉ

Introduction

43. Le développement intégral de l'homme ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité. Nous le disions à Bombay: "l'homme doit rencontrer l'homme, les nations doivent se rencontrer comme des frères et sœurs, comme les enfants de Dieu. Dans cette compréhension et cette amitié mutuelles, dans cette communion sacrée, Nous devons également commencer à œuvrer ensemble pour édifier l'avenir commun de l'humanité (47). Aussi suggérions-Nous la recherche de moyens concrets et pratiques d'organisation et de coopération, pour mettre en commun les ressources disponibles et réaliser ainsi une véritable communion entre toutes les nations.

Fraternité des peuples

44. Ce devoir concerne en premier lieu les plus favorisés. Leurs obligations s'enracinent dans la fraternité humaine et surnaturelle et se présentent sous un triple aspect: devoir de solidarité, l'aide que les nations riches doivent apporter aux pays en voie de développement; devoir de justice sociale, le redressement des relations commerciales défectueuses entre peuples forts et peuples faibles; devoir de charité universelle, la promotion d'un monde plus humain. pour tous, où tous auront à donner et à recevoir, sans que le progrès des uns soit un obstacle au développement des autres. La question est grave, car l'avenir de la civilisation mondiale en dépend.

1. L'ASSISTANCE AUX FAIBLES

Lutte contre la faim...

45. "Si un frère ou une sœur sont nus, dit saint Jacques, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise: "Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous" sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ?" (48). Aujourd'hui, personne ne peut plus l'ignorer, sur des continents entiers, innombrables sont les hommes et les femmes torturés par la faim, innombrables les enfants sous-alimentés, au point que bon nombre d'entre eux meurent en bas âge, que la croissance physique et le développement mental de beaucoup d'autres en sont compromis, que des régions entières sont de ce fait condamnées au plus morne découragement.

Aujourd'hui

46. Des appels angoissés ont déjà retenti. Celui de Jean XXIII a été chaleureusement accueilli (49). Nous l'avons Nous-même réitéré en Notre message de Noël 1963 (50), et de nouveau en faveur de l'Inde en 1966 (51). La campagne contre la faim engagée par l'Organisation internationale pour l'alimentation et l'agriculture (F. A. O.) et encouragée par le Saint-Siège a été généreusement suivie, Notre Caritas internationalis est partout à l'œuvre et de nombreux catholiques, sous l'impulsion de nos frères dans l'épiscopat, donnent et se dépensent eux-mêmes sans compter pour aider ceux qui sont dans le besoin, élargissant progressivement le cercle de leur prochain.

Demain

47. Mais cela, pas plus que les investissements privés et publics réalisés, les dons et les prêts consentis, ne saurait suffire. Il ne s'agit pas seulement de vaincre la faim ni même de faire reculer la pauvreté. Le combat contre la misère, urgent et nécessaire, est insuffisant. Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée; un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche (52). Cela demande à ce dernier beaucoup de générosité, de nombreux sacrifices, et un effort sans relâche. A chacun d'examiner sa conscience qui a une voix nouvelle pour notre époque. Est-il prêt à soutenir de ses deniers les œuvres et les missions organisées en faveur des plus pauvres ? A payer davantage d'impôts pour que les pouvoirs publics intensifient leur effort pour le développement ? A acheter plus cher les produits importés pour rémunérer plus justement le producteur ? A s'expatrier lui-même au besoin, s'il est jeune, pour aider cette croissance des jeunes nations ?

Devoir de solidarité

48. Le devoir de solidarité des personnes est aussi celui des peuples: "les nations développées ont le très pressant devoir d'aider les nations en voie de développement" (53). Il faut mettre en œuvre cet enseignement conciliaire. S'il est normal qu'une population soit la première bénéficiaire des dons que lui a faits la Providence comme des fruits de son travail, aucun peuple ne peut, pour autant, prétendre réserver ses richesses à son seul usage. Chaque peuple doit produire plus et mieux, à la fois pour donner à tous ses ressortissants un niveau de vie vraiment humain et aussi pour contribuer au développement solidaire de l'humanité. Devant l'indigence croissante des pays sous-développés, on doit considérer comme normal qu'un pays évolué consacre une partie de sa production à satisfaire leurs besoins; normal aussi qu'il forme des éducateurs, des ingénieurs, des techniciens, des savants qui mettront science et compétence à leur service.

Superflu

49. Il faut aussi le redire: le superflu des pays fiches doit servir aux pays pauvres. La règle qui valait autrefois en faveur des plus proches doit s'appliquer aujourd'hui à la totalité des nécessiteux du monde. Les riches en seront d'ailleurs les premiers bénéficiaires. Sinon, leur avarice prolongée ne pourrait que susciter le jugement de Dieu et la colère des pauvres, aux imprévisibles conséquences. Repliées dans leur égoïsme, les civilisations actuellement florissantes porteraient atteinte à leurs valeurs les plus hautes, en sacrifiant la volonté d'être plus au désir d'avoir davantage. Et la parabole s'appliquerait à elles de l'homme riche dont les terres avaient beaucoup rapporté, et qui ne savait où entreposer sa récolte : "Dieu lui dit: Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme" (54).

Programmes

50. Ces efforts, pour atteindre leur pleine efficacité, ne sauraient demeurer dispersés et isolés, moins encore opposés pour des raisons de prestige ou de puissance: la situation exige des programmes concertés. Un programme est en effet plus et mieux qu'une aide occasionnelle laissée à la bonne volonté d'un chacun. Il suppose, Nous l'avons dit plus haut, études approfondies, fixation des buts, détermination des moyens, regroupement des efforts, pour répondre aux besoins présents et aux exigences prévisibles. Bien plus, il dépasse les perspectives de la croissance économique et du progrès social: il donne sens et valeur à l'œuvre à réaliser. En aménageant le monde, il valorise l'homme.

Fonds mondial

51. Il faudrait encore aller plus loin. Nous demandions à Bombay la constitution d'un grand Fonds mondial alimenté par une partie des dépenses militaires, pour venir en aide aux plus déshérités (55). Ce qui vaut pour la lutte immédiate contre la misère vaut aussi à l'échelle du développement. Seule une collaboration mondiale, dont un fonds commun serait à la fois le symbole et l'instrument, permettrait de surmonter les rivalités stériles et de susciter un dialogue fécond et pacifique entre tous les peuples.

Ses avantages

52. Sans doute des accords bilatéraux ou multilatéraux peuvent être maintenus : ils permettent de substituer aux rapports de dépendance et aux amertumes issues de l'ère coloniale d'heureuses relations d'amitié, développées sur un pied d'égalité juridique et politique. Mais incorporés dans un programme de collaboration mondiale, ils seraient exempts de tout soupçon. Les méfiances des bénéficiaires en seraient atténuées. Ils auraient moins à redouter dissimulées sous l'aide financière ou l'assistance technique, certaines manifestations de ce qu'on a appelé le néocolonialisme, sous forme de pressions politiques et de dominations économiques visant à défendre ou à conquérir une hégémonie dominatrice.

Son urgence

53. Qui ne voit par ailleurs qu'un tel fonds faciliterait les prélèvements sur certains gaspillages, fruits de la peur ou de l'orgueil ? Quand tant de peuples ont faim, quand tant de foyers souffrent de la misère, quand tant d'hommes demeurent plongés dans l'ignorance, quand tant d'écoles, d'hôpitaux, d'habitations dignes de ce nom demeurent à construire, tout gaspillage public ou privé, toute dépense d'ostentation nationale ou personnelle, toute course épuisante aux armements devient un scandale intolérable. Nous Nous devons de le dénoncer. Veuillent les responsables Nous entendre avant qu'il ne soit trop tard.

Dialogue à instaurer

54. C'est dire qu'il est indispensable que s'établisse entre tous ce dialogue que Nous appelions de Nos vœux dans Notre première encyclique,*Ecclesiam Suam* (56). Ce dialogue entre ceux qui apportent les moyens et ceux qui en bénéficient permettra de mesurer les apports, non seulement selon la générosité et les disponibilités des uns, mais aussi en fonction des besoins réels et des possibilités d'emploi des autres. Les pays en voie de développement ne risqueront plus dès lors d'être accablés de dettes dont le service absorbe le plus clair de leurs gains. Taux d'intérêt et durée des prêts pourront être aménagés de manière supportable pour les uns et pour les autres, équilibrant les dons gratuits, les prêts sans intérêts ou à intérêt minime, et la durée des amortissements. Des garanties pourront être données à ceux qui fournissent les moyens financiers, sur l'emploi qui en sera fait selon le plan convenu et avec une efficacité raisonnable, car il ne s'agit pas de favoriser paresseux et parasites. Et les bénéficiaires pourront exiger qu'on ne s'ingère pas dans leur politique, qu'on ne perturbe pas leur structure sociale. États souverains, Il leur appartient de conduire eux-mêmes leurs affaires, de déterminer leur politique, et de s'orienter librement vers la société de leur choix. C'est donc une collaboration volontaire qu'il faut instaurer, une participation efficace des uns avec les autres, dans une égale dignité, pour la construction d'un monde plus humain.

Sa nécessité

55. La tâche pourrait sembler impossible dans des régions où le souci de la subsistance quotidienne accapare toute l'existence de familles incapables de concevoir un travail susceptible de préparer un avenir moins misérable. Ce sont pourtant ces hommes et ces femmes qu'il tant aider, qu'il faut convaincre d'opérer eux-mêmes leur propre développement et d'en acquérir progressivement les moyens. Cette œuvre commune n'ira certes pas sans effort concerté, constant, et courageux. Mais que chacun en soit bien persuadé: Il y va de la vie des peuples pauvres, de la paix civile dans les pays en voie de développement, et de la paix du monde.

2. L'ÉQUITÉ DANS LES RELATIONS COMMERCIALES

56. Les efforts, même considérables, qui sont faits pour aider au plan financier et technique les pays en voie de développement seraient illusoires, si leurs résultats étaient partiellement annulés par le jeu des relations commerciales entre pays riches et pays pauvres. La confiance de ces derniers serait ébranlée s'ils avaient l'impression qu'une main leur enlève ce que l'autre leur apporte.

Distorsion croissante

57. Les nations hautement industrialisées exportent en effet surtout des produits fabriqués, tandis que les économies peu développées n'ont à vendre que des produits agricoles et des matières premières. Grâce au progrès technique, les premiers augmentent rapidement de valeur et trouvent un marché suffisant. au contraire, les produits primaires en provenance des pays sous-développés subissent d'amples et brusques variations de prix, bien loin de cette plus-value progressive. Il en résulte pour les nations peu industrialisées de grandes difficultés, quand elles doivent compter sur leurs exportations pour équilibrer leur économie et réaliser leur plan de développement. Les peuples pauvres restent toujours pauvres, et les riches deviennent toujours plus riches.

Au-delà du libéralisme

58. C'est dire que la règle de libre échange ne peut plus - à elle seule - régir les relations internationales. Ses avantages sont certes évidents quand les partenaires ne se trouvent pas en conditions trop inégales de puissance économique: elle est un stimulant au progrès et récompense l'effort. C'est pourquoi les pays industriellement développés y voient une loi de justice. Il n'en est plus de même quand les conditions deviennent trop inégales de pays à pays: les prix qui se forment "librement" sur le marché peuvent entraîner des résultats iniques. Il faut le reconnaître: c'est le principe fondamental du libéralisme comme règle des échanges commerciaux qui est ici mis en question.

Justice des contrats à l'échelle des peuples

59. L'enseignement de Léon XIII dans Rerum Novarum est toujours valable: le consentement des parties, si elles sont en situation trop inégale, ne suffit pas à garantir la justice du contrat, et la règle du libre consentement demeure subordonnée aux exigences du droit naturel (57). Ce qui était vrai du juste salaire individuel l'est aussi des contrats internationaux: une économie d'échange ne peut plus reposer sur la seule loi de libre concurrence, qui engendre trop souvent elle aussi une dictature économique. La liberté des échanges n'est équitable que soumise aux exigences de la justice sociale.

Mesures à prendre

60. Au reste, les pays développés l'ont eux-mêmes compris, qui s'efforcent de rétablir par des mesures appropriées, à l'intérieur de leur propre économie, un équilibre que la concurrence laissée à elle-même tend à compromettre. C'est ainsi qu'ils soutiennent souvent leur agriculture au prix de sacrifices imposés aux secteurs économiques plus favorisés. C'est ainsi encore que, pour soutenir les relations commerciales qui se développent entre eux, particulièrement à l'intérieur d'un marché commun, leur politique financière, fiscale et sociale s'efforce de redonner à des industries concurrentes inégalement prospères des chances comparables.

Conventions internationales

61. On ne saurait user ici de deux poids et deux mesures. Ce qui vaut en économie nationale, ce qu'on admet entre pays développés, vaut aussi dans les relations commerciales entre pays riches et pays pauvres. Sans abolir le marché de concurrence, il faut le maintenir dans des limites qui le rendent juste et moral, et donc humain. Dans le commerce entre économies développées et sous-développées, les situations sont trop disparates et les libertés réelles trop inégales. La justice sociale exige que le commerce international, pour être humain et moral, rétablisse entre partenaires au moins une certaine égalité de chances. Cette dernière est un but à long terme. Mais pour y parvenir il faut dès maintenant créer une réelle égalité dans les discussions et négociations. Ici encore des conventions internationales à rayon suffisamment vaste seraient utiles: elles poseraient des normes générales en vue de régulariser certains prix, de garantir certaines productions, de soutenir certaines industries naissantes. Qui ne voit qu'un tel effort commun vers plus de justice dans les relations commerciales entre les peuples apporterait aux pays en voie de développement une aide positive, dont les effets ne seraient pas seulement immédiats, mais durables ?

Obstacles à surmonter: nationalisme

62. D'autres obstacles encore s'opposent à la formation d'un monde plus juste et plus structuré dans une solidarité universelle: Nous voulons parler du nationalisme et du racisme. Il est naturel que des communautés récemment parvenues à leur indépendance politique soient jalouses d'une unité nationale encore fragile et s'efforcent de la protéger. Il est normal aussi que des nations de vieille culture soient fières du patrimoine que leur a livré leur histoire. Mais ces sentiments légitimes doivent être sublimés par la charité universelle qui englobe tous les membres de la famille humaine. Le nationalisme isole les peuples contre leur bien véritable. Il serait particulièrement nuisible là où la faiblesse des économies nationales exige au contraire la mise en commun des efforts, des connaissances et des moyens financiers, pour réaliser les programmes de développement et accroître les échanges commerciaux et culturels.

Racisme

63. Le racisme n'est pas l'apanage exclusif des jeunes nations, où il se dissimule parfois sous les rivalités de clans et de partis politiques, au grand préjudice de la justice et au péril de la paix civile. Durant l'ère coloniale il a sévi souvent entre colores et indigènes, mettant obstacle à une féconde intelligence mutuelle et provoquant beaucoup de rancœurs à la suite de réelles injustices. Il est encore un obstacle à la collaboration entre nations défavorisées et un ferment de division et de haine au sein même des États quand, au mépris des droits imprescriptibles de la personne humaine, individus et familles se voient injustement soumis à un régime d'exception, en raison de leur race ou de leur couleur.

Vers un monde solidaire

64. Une telle situation, si lourde de menaces pour l'avenir, Nous afflige profondément. Nous gardons cependant espoir: un besoin plus senti de collaboration, un sens plus aigu de la solidarité finiront par l'emporter sur les incompréhensions et les égoïsmes. Nous espérons que les pays dont le développement est moins avancé sauront profiter de leur voisinage pour organiser entre eux, sur des aires territoriales élargies, des zones de développement concerté: établir des programmes communs, coordonner les investissements, répartir les possibilités de production, organiser les échanges. Nous espérons aussi que les organisations multilatérales et internationales trouveront, par une réorganisation nécessaire, les voies qui permettront aux peuples encore sous-développés de sortir des impasses où ils semblent enfermés et de découvrir en eux-mêmes, dans la fidélité à leur génie propre, les moyens de leur progrès social et humain.

Peuples artisans de leur destin

65. Car c'est là qu'il faut en venir. La solidarité mondiale, toujours plus efficiente, doit permettre à tous les peuples de devenir eux-mêmes les artisans de leur destin. Le passé a été trop souvent marqué par des rapports de force entre nations: vienne le jour où les relations internationales seront marquées au coin du respect mutuel et de l'amitié, de l'interdépendance dans la collaboration, et de la promotion commune sous la responsabilité de chacun. Les peuples plus jeunes ou plus faibles demandent leur part active dans la construction d'un monde meilleur, plus respectueux des droits et de la vocation de chacun. Cet appel est légitime: à chacun de l'entendre et d'y répondre.

3. LA CHARITÉ UNIVERSELLE

66. Le monde est malade. Son mal réside moins dans la stérilisation des ressources ou leur accaparement par quelques-uns, que dans le manque de fraternité entre les hommes et entre les peuples.

Devoir d'accueil

67. Nous ne saurions trop insister sur le devoir d'accueil - devoir de solidarité humaine et de charité chrétienne - qui incombe soit aux familles, soit aux organisations culturelles des pays hospitaliers. Il faut, surtout pour les jeunes, multiplier les foyers et les maisons d'accueil. Cela d'abord en vue de les protéger contre la solitude, le sentiment d'abandon, la détresse, qui brisent tout ressort moral. Aussi, pour les défendre contre la situation malsaine où ils se trouvent, forcés de comparer l'extrême pauvreté de leur patrie avec le luxe et le gaspillage qui souvent les entourent. Encore, pour les mettre à l'abri des doctrines subversives et des tentations agressives qui les assaillent, au souvenir de tant de "misère imméritée" (58). Enfin surtout en vue de leur apporter, avec la chaleur d'un accueil fraternel, l'exemple d'une vie saine, l'estime de la charité chrétienne authentique et efficace, l'estime des valeurs spirituelles.

Drames de jeunes étudiants

68. Il est douloureux de le penser: de nombreux jeunes, venus dans des pays plus avancés pour recevoir la science, la compétence et la culture qui les rendront plus aptes à servir leur patrie, y acquièrent certes une formation de haute qualité, mais y perdent trop souvent l'estime des valeurs spirituelles qui se rencontraient souvent, comme un précieux patrimoine, dans les civilisations qui les avaient vu grandir.

Travailleurs émigrés

69. Le même accueil est dû aux travailleurs émigrés qui vivent dans des conditions souvent inhumaines, en épargnant sur leur salaire pour soulager un peu leur famille demeurée dans la misère sur le sol natal.

Sens social

70. Notre seconde recommandation est pour ceux que leurs affaires appellent en pays récemment ouverts à l'industrialisation: industriels, commerçants, chefs ou représentants de plus grandes entreprises. Il arrive qu'ils ne soient pas dépourvus de sens social dans leur propre pays: pourquoi reviendraient-ils aux principes inhumains de l'individualisme quand ils opèrent en pays moins développés ? Leur situation supérieure doit au contraire les inciter à se faire les initiateurs du progrès social et de la promotion humaine, là où leurs affaires les appellent. Leur sens même de l'organisation devrait leur suggérer les moyens de valoriser le travail indigène, de former des ouvriers qualifiés, de préparer des ingénieurs et des cadres de laisser place à leur initiative, de les introduire progressivement dans les postes plus élevés, les préparant ainsi à partager avec eux dans un avenir rapproché, les responsabilités de la direction. Que, du moins, la justice règle toujours les relations entre chefs et subordonnés. Que des contrats réguliers aux obligations réciproques les régissent. Que nul enfin, quelle que soit sa situation, ne demeure injustement soumis à l'arbitraire.

Missions de développement

71. De plus en plus nombreux, Nous Nous en réjouissons, sont les experts envoyés en mission de développement par des institutions internationales ou bilatérales ou des organismes privés: "ils ne doivent pas se conduire en maîtres, mais en assistants et collaborateurs" (59). Une population perçoit vite si ceux qui viennent à son aide le font avec ou sans affection, pour appliquer des techniques ou pour donner à l'homme toute sa valeur. Leur message est exposé ä n'être point accueilli, s'il n'est comme enveloppé d'amour fraternel.

Qualités des experts

72. A la compétence technique nécessaire, il faut donc joindre les marques authentiques d'un amour désintéressé. Affranchis de toute superbe nationaliste comme de toute apparence de racisme, les experts doivent apprendre à travailler en étroite collaboration avec tous. Ils savent que leur compétence ne leur confère pas une supériorité dans tous les domaines. La civilisation qui les a formés contient certes des éléments d'humanisme universel, mais elle n'est ni unique ni exclusive, et ne peut être importée sans adaptation. Les agents de ces missions auront à cœur de découvrir, avec son histoire, les composantes et les richesses culturelles du pays qui les accueille. Un rapprochement s'établira qui fécondera l'une et l'autre civilisation.

Dialogue des civilisations

73. Entre les civilisations comme entre les personnes, un dialogue sincère est, en effet, créateur de fraternité. L'entreprise du développement rapprochera les peuples dans les réalisations poursuivies d'un commun effort si tous, depuis les gouvernements et leurs représentants jusqu'au plus humble expert, sont animés d'un amour fraternel et mus par le désir sincère de construire une civilisation de solidarité mondiale. Un dialogue centré sur !'homme, et non sur les denrées ou les techniques, s'ouvrira alors. Il sera fécond s'il apporte aux peuples qui en bénéficient les moyens de s'élever et de se spiritualiser; si les techniciens se font éducateurs et si l'enseignement donné est marqué par une qualité spirituelle et morale si élevée qu'il garantisse un développement non seulement économique, mais humain. Passée l'assistance, les relations ainsi établies dureront. Qui ne voit de quel poids elles seront pour la paix du monde ?

Appel aux jeunes

74. Beaucoup de jeunes ont déjà répondu avec ardeur et empressement à l'appel de Pie XII pour un laïcat missionnaire (60). Nombreux sont aussi ceux qui se sont spontanément mis à la disposition d'organismes, officiels ou privés, de collaboration avec les peuples en voie de développement. Nous Nous réjouissons d'apprendre que, dans certaines nations, le "service militaire" peut devenir en partie un "service social", un "service tout court". Nous bénissons ces initiatives et les bonnes volontés qui y répondent. Puissent tous ceux qui se réclament du Christ entendre son appel: "J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir" (61). Personne ne peut demeurer indifférent au sort de ses frères encore plongés dans la misère, en proie à l'ignorance, victimes de l'insécurité. Comme le cœur du Christ, le cœur du chrétien doit compatir à cette misère: "J'ai pitié de cette foule" (62).

Prière et action

75. La prière de tous doit monter avec ferveur vers le Tout-Puissant, pour que l'humanité, ayant pris conscience de si grands maux, s'applique avec intelligence et fermeté à les abolir. A cette prière doit correspondre l'engagement résolu de chacun, à la mesure de ses forces et de ses possibilités, dans la lutte contre le sous-développement. Puissent les personnes, les groupes sociaux et les nations se donner la main fraternellement, le fort aidant le faible à grandir, y mettant toute sa compétence, son enthousiasme et son amour désintéressé. Plus que quiconque, celui qui est animé d'une vraie charité est ingénieux à découvrir les causes de la misère, à trouver les moyens de la combattre, à la vaincre résolument.

Faiseur de paix, "il poursuivra son chemin, allumant la joie et versant la lumière et la grâce au cœur des hommes sur toute la surface de la terre, en faisant découvrir, par-delà toutes les frontières, des visages de frères, des visages d'amis" (63).

LE DÉVELOPPEMENT EST LE NOUVEAU NOM DE LA PAIX

76. Les disparités économiques, sociales et culturelles trop grandes entre peuples provoquent tensions et discordes, et mettent la paix en péril. Comme Nous le disions aux Pères conciliaires au retour de notre voyage de paix à 1'O. N. U.: "La condition des populations en voie de développement doit être l'objet de notre considération, disons mieux, notre charité pour les pauvres qui sont dans le monde -- et ils sont légions infinies - doit devenir plus attentive, plus active, plus généreuse" (64). Combattre la misère et lutter contre l'injustice, c'est promouvoir, avec le mieux-être, le progrès humain et spirituel de tous, et donc le bien commun de l'humanité. La paix ne se réduit pas à une absence de guerre, fruit de l'équilibre toujours précaire des forces. Elle se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu de Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes (65).

Sortir de l'isolement

77. Ouvriers de leur propre développement, les peuples en sont les premiers, responsables. Mais ils ne le réaliseront pas dans l'isolement. Des accords régionaux entre peuples faibles pour se soutenir mutuellement, des ententes plus amples pour leur venir en aide, des conventions plus ambitieuses entre les uns et les autres pour établir des programmes concertés sont les jalons de ce chemin du développement qui conduit à paix.

Vers une autorité mondiale efficace

78. Cette collaboration internationale à vocation mondiale requiert des institutions qui la préparent, la coordonnent et la régissent, jusqu'à constituer un ordre universellement reconnu. De tout cœur, Nous encourageons les organisations qui ont pris en main cette collaboration au développement, et souhaitons que leur autorité s'accroisse. "Votre vocation, disions-Nous aux représentants des Nations unies à New York, est de faire fraterniser, non pas quelques-uns des peuples, mais tous les peuples [...]. Qui ne voit la nécessité d'arriver ainsi progressivement à instaurer une autorité mondiale en mesure d'agir efficacement sur le plan juridique et politique ?"(66).

Espoir fondé en un monde meilleur

79. Certains estimeront utopiques de telles espérances. Il se pourrait que leur réalisme fût en défaut et qu'ils n'aient pas perçu le dynamisme d'un monde qui veut vivre plus fraternellement, et qui, malgré ses ignorances, ses erreurs, ses péchés même, ses rechutes en barbarie et ses longues divagations hors de la voie du salut, se rapproche lentement, même sans s'en rendre compte, de son Créateur. Cette voie vers plus d'humanité demande effort et sacrifice, mais la souffrance même, acceptée par amour pour nos frères, est porteuse de progrès pour toute la famille humaine. Les chrétiens savent que l'union au sacrifice du Sauveur contribue à l'édification du Corps du Christ dans sa plénitude: le peuple de Dieu rassemblé (67).

Tous solidaires

80. Dans ce cheminement, Nous sommes tous solidaires. A tous, Nous avons voulu rappeler l'ampleur du drame et l'urgence de l'œuvre à accomplir. L'heure de l'action a maintenant sonné: la survie de tant d'enfants innocents, l'accès à une condition humaine de tant de familles malheureuses, la paix du monde, l'avenir de la civilisation sont en jeu. A tous les hommes et à tous les peuples de prendre leurs responsabilités.

APPEL FINAL

Catholiques

81. Nous adjurons d'abord tous nos fils. Dans les pays en voie de développement non moins qu'ailleurs, les laïcs doivent assumer comme leur tâche propre le renouvellement de l'ordre temporel. Si le rô1e de la hiérarchie est d'enseigner et d'interpréter authentiquement les principes moraux à suivre en ce domaine, il leur appartient, par leurs libres initiatives et sans attendre passivement consignes et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie (68). Des changements sont nécessaires, des réformes profondes, indispensables : ils doivent s'employer résolument à leur insuffler l'esprit évangélique. A nos fils catholiques appartenant aux pays plus

favorisés, Nous demandons d'apporter leur compétence et leur active participation aux organisations officielles ou privées, civiles ou religieuses, appliquées à vaincre les difficultés des nations en voie de développement. Ils auront, bien sûr à cœur d'être au premier rang de ceux qui travaillent à établir dans les faits une morale internationale de justice et d'équité.

Chrétiens et croyants

82. Tous les chrétiens, nos frères, Nous en sommes sûr, voudront amplifier leur effort commun et concerté en vue d'aider le monde à triompher de l'égoïsme, de l'orgueil et des rivalités, à surmonter les ambitions et les injustices, à ouvrir à tous les voies d'une vie plus humaine où chacun soit aimé et aidé comme son prochain, son frère. Et, encore ému de notre inoubliable rencontre de Bombay avec nos frères non chrétiens, de nouveau Nous les convions à œuvrer avec tout leur cœur et leur intelligence, pour que tous les enfants des hommes puissent mener une vie digne des enfants de Dieu.

Hommes de bonne volonté

83. Enfin, Nous Nous tournons vers tons les hommes de bonne volonté conscients que le chemin de la paix passe par le développement. Délégués aux institutions internationales, hommes d'Etat, publicistes, éducateurs, tous, chacun à votre place, vous êtes les constructeurs d'un monde nouveau. Nous supplions le Dieu Tout-Puissant d'éclairer votre intelligence et de fortifier votre courage peur alerter l'opinion publique et entraîner les peuples. educateurs, il vous appartient d'éveiller dès l'enfance l'amour pour les peuples en détresse. Publicistes, il vous revient de mettre sous nos yeux les efforts accomplis pour promouvoir l'entraide des peuples tout comme le spectacle des misères que les hommes ont tendance à oublier pour tranquilliser leur conscience: que tes riches du moins sachent que les pauvres sont à leur porte et guettent les reliefs de leurs festins.

Hommes d'Etat

84. Hommes d'Etat, il vous incombe de mobiliser vos communautés pour une solidarité mondiale plus efficace, et d'abord de leur faire accepter les nécessaires prélèvements sur leur luxe et leurs gaspillages, peur promouvoir le développement et sauver la paix. Délégués aux organisations internationales, il dépend de vous que les dangereux et stériles affrontements de forces fassent place à la collaboration amicale, pacifique et désintéressée peur un développement solidaire de l'humanité dans laquelle tous les hommes puissent s'épanouir.

Sages

85. Et s'il est vrai que le monde soit en malaise faute de pensée, Nous convoquons les hommes de réflexion et les sages, catholiques, chrétiens, honorant Dieu, assoiffés d'absolu, de justice et de vérité: tous les hommes de bonne volonté. A la suite du Christ, Nous osons vous prier avec instance: "Cherchez et vous trouverez" (69), ouvrez les voies qui conduisent par l'entraide, l'approfondissement du savoir, l'élargissement du cœur, à une vie plus fraternelle dans une communauté humaine vraiment universelle.

Tous à l'œuvre

86. Vous tous qui avez entendu l'appel des peuples souffrants, vous tous qui travaillez à y répondre, vous êtes les apôtres du bon et vrai développement qui n'est pas la richesse égoïste et aimée pour elle-même, mais l'économie au service de l'homme, le pain quotidien distribué à tous, comme source de fraternité et signe de la Providence.

Bénédiction

87. De grand cœur Nous vous bénissons, et Nous appelons tous les hommes de bonne volonté
à vous rejoindre fraternellement. Car si le développement est le nouveau nom de la paix, qui ne voudrait y œuvrer de toutes ses forces ? Oui, tous, Nous vous convions à répondre
à notre cri d'angoisse, du nom du Seigneur.

Du Vatican, en la fête de Pâques 26 mars 1967.

NOTES

(1) Cf. Acta Leonis XIII, t. XI (1892), p. 97-148.
(2) Cf. A. A. S., 23 (1931), p. 177-228.
(3) Cf. A. A. S., 53 (1961), p. 401-464.

(4) Cf. A. A. S., 55 (1963), p. 257-304.
(5) Cf., en particulier, radiomessage du 1er juin 1941 pour le 50e anniversaire de Rerum Novarum. dans A. A. S., 33 {1941), p. 195-205; radiomessage de Noël 1942, dans A. A. S. 35 (1943), p. 9-24; allocution à un groupe de travailleurs pour l'anniversaire de Rerum Novarum, le 14 mai 1953, dans A. A. S., 45 (1953), p. 402408.
(6) Cf. encyclique Mater et Magistra, 15 mai 1961, A. A. S., 53 (1961), p. 440.
(7) Gaudium et spes, n. 63-72, A. A. S., 58 (1966), p. 1084-1094.
(8) Motu proprio "Catholicam Christi Ecclesiam", 6 Janvier 1967, A. A, S., 59 (1967), p. 27,
(9) Encyclique Rerum Novarum, 15 mai 1891, Acta Leonis XIII, t. XI" (1892), p. 98.
(10) Gaudium et Spes, n 63, § 3.
(11) Cf. Luc, 7, 22.
(12) Gaudium et Spes, n. 3, § 2.
(13) Cf. encyclique Imrnortale Dei, ler novembre 1885" Acta Leonis XIII, t. V (1885), p. 117.
(14) Gaudium et Spes, n. 4. § 1
(15) L.-J. Lebret, O. P., Dynamique concrète du développement, Paris, Économie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1961, p. 28
(16) 2 Thess., 3, 10.
(17) Cf., par exemple, J. Maritain, "Les conditions spirituelles du progrès et de la paix", dans Rencontre des cultures. d l'U. N. E. S. C. O. sous le signe du Concile œcuménique Vatican II. Paris, Mame, 1966, p. 66.
(18) Cf. Matth., 5, 3.
(19) Gen., 1, 28.
(20) Gaudium et Spes, n. 69, § 1.
(21) I Jean, 3, 17.
(22) De Nabuthe, c. 12, n. 53, P. L., 14, 747. Cf. J.-R. Palanque, Saint Ambroise et l'Empire romain, Paris, de Boccard, 1933, p. 336 sq.
(23) Lettre à la Semaine sociale de Brest, dans l'Homme et la révolution urbaine, Lyon, Chronique sociale, 1965, p. 8 et 9.
(24) Gaudium et Spes, n. 71, § 6.
(25) Cf. ibid., n. 65, § 3.
(26) Encyclique Quadragesimo anno, 15 mai 1931. A. A.S., 23 (1931), p. 212.
(27) Cf., par exemple, Colin Clark, "The conditions of economic progress", 3e éd., London, Macmillan & Co., New York, St-Martin's Press, 1960, p. 3-6.
(28) Lettre à la Semaine sociale de Lyon, dans le Travail et les travailleurs dans la société contemporaine, Lyon, Chronique sociale, 1965, p. 6.
(29) Cf., par exemple, M.-D. Chenu, O. P., Pour une théologie du travail, Paris, Éditions du Seuil,. 1955.
(30) Mater et Magistra, , A. A. S., 53 (1961), p. 423. (31) Cf., par exemple, O. von Nell-Breuning, S. J., Wirtschaft und Gesellschaft, t. I: Grundfragen, Freiburg, Herder, 1956, p. 183-184.
(32) Ephés., 4, 13.
(33) Cf., par exemple, Mgr M. Larrain Errazuriz, évêque de Talca (Chili), président du C. E. L. A. M., Lettre pastorale sur le développement et la paix, Paris, Pax Christi, 1965.
(34) Gaudium et Spes, n. 26, § 4.
(35) Mater et Magistra, A. A. S., 53 (1961), p. 414.
(36) L'Osservatore Romano, 11 septembre 1965; Documentation catholique, t. 62, Paris, 1965, col. 1674-1675.
(37) Cf. Matth., 19, 6.
(38) Gaudium et Spes, n. 52, § 2.
(39) Cf. ibid., n. 50-51 (et note 14), et n. 87, § 2 et 3.
(40) Ibid., n. 15, § 3.
(41) Matth., 16, 26.
(42) Gaudium et Spes, n. 57, § 4.
(43) Ibid., n. 19, § 2.
(44) Cf., par exemple. J. Maritain, l'Humanisme intégral, Paris, Aubier, 1936.
(45) H. de Lubac, S. J., le Drame de l'humanisme athée, 3, ed,, Paris, Spes, 1945, p 10
(46) Pensées, éd. Brunschvicg, n. 434. Cf. M. Zundel, l'Homme passe l'homme, Le Caire, Editions du Lien, 1944.
(47) Allocution aux représentants des religions non chrétiennes, le 3 décembre 1964, A. A. S., 57 (1965), p. 132.
(48) Jacques, 2, 16-16.
(49) Cf. Mater et Magistra. A. A. S., 53 (1961), p. 440 s.
(50) Cf. A. A. S., 56 (1964), p. 57-58.
(51) Cf. Encicliche e Discorsi di Paolo VI, vol. IX, Roma, ed. Paoline, 1966" p. 132-136; Documentation Catholique, t. 43, Paris, 1966, col. 403-406.
(52) Cf. Luc, 16, 19-31.
(53) Gaudium et Spes. n. 86, § 3.
(54) Luc, 12, 20.
(55) Message au monde remis aux Journalistes le 4 décembre 1964. Cf. A. A. S., 57 (1965), p. 135.

(56) Cf. A. A. S., 56 (1964), p. 639 s.
(57) Cf. Acta Leonis XIII, t. XI (1892), p. 131.
(58) Cf. ibid., p. 98.
(59) Gaudium et Spes, n. 85, § 2.
(60) Cf. encyclique Fidei Donum, 21 avril 1957, A. A. S., 49 (1957), p. 246.
(61) Matth., 25, 35-36.
(62) Marc, 8, 2.
(63) Allocution de Jean XXIII lors de la remise du prix Balzan, le 10 mai 1963, A. A. S., 55 (1963), p. 455.
(64) A. A. S., 57 (1965), p. 896.
(65) Cf. encyclique Pacem in terris, 11 avril 1963, A. A. S., 55 (1963), p. 301.
(66) A. A. S., 57 (1965), p. 880.
(67) Cf. Ephés., 4, 12; Lumen gentium, n. 13.
(68) Cf. Apostolicam Actuositatem, n. 7, 13 e! 24.
(69) Luc, 11, 9.

SACERDOTALIS CAELIBATUS

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PAUL VI
SUR LE CÉLIBAT SACERDOTAL

Aux Evêques
A ses confrères dans le sacerdoce
et aux fidèles du monde catholique tout entier

Vénérables Frères, chers Fils, Salut et Bénédiction Apostolique

Le célibat sacré aujourd'hui

1. Le célibat sacré, que l'Eglise garde depuis des siècles comme un joyau splendide, conserve toute sa valeur également à notre époque caractérisée par une transformation profonde des mentalités et des structures.

Cependant, dans ce climat où fermentent tant de nouveautés, s'est fait jour entre autres choses la tendance, voire la nette volonté, de presser l'Eglise de remettre en question cette institution caractéristique. D'après certains, l'observance du célibat ecclésiastique constituerait maintenant un problème; elle deviendrait quasiment impossible de nos jours et dans notre monde.

Une promesse de Notre part

2. Cet état de choses, qui émeut la conscience d'un certain nombre de prêtres et de jeunes aspirants au sacerdoce et leur crée des perplexités, et qui déconcerte beaucoup de fidèles, Nous oblige à tenir sans plus de délai la promesse faite naguère aux Pères du Concile: Nous leur avions signifié notre projet de donner plus d'éclat et de force au célibat sacerdotal, dans les circonstances actuelles.(1) Depuis lors Nous avons longuement et instamment invoqué les clartés et l'assistance de l'Esprit Saint et Nous avons, en présence de Dieu, considéré les avis et les demandes reçus de tous côtés, surtout de la part d'un bon nombre de Pasteurs de l'Eglise de Dieu.

La réalité et les problèmes

3. La question concernant le célibat du clergé dans l'Eglise a longuement retenu Notre attention, dans toute son ampleur et sa gravité: faut-il encore aujourd'hui maintenir cette obligation exigeante et sublime pour les hommes qui désirent accéder aux ordres majeurs? L'observance de cette obligation est-elle possible, est-elle opportune aujourd'hui? Le temps ne serait-il pas venu de rompre le lien qui, dans l'Église, attache le célibat au sacerdoce? Cette observance difficile pourrait-elle devenir facultative? Le ministère sacerdotal n'y gagnerait-il pas et le rapprochement œcuménique n'en serait-il pas rendu plus aisé? Que si cette noble loi du célibat doit rester en vigueur, quelles sont les raisons qui aujourd'hui en montrent la sainteté et la convenance? Enfin moyennant quelles aides peut-elle être respectée, et comment la vie sacerdotale y trouvera-t-elle, au lieu d'un poids, un soutien?

Ampleur et gravité de la question

4. Nous avons consacré une attention particulière aux objections de divers genre qu'on a formulées contre le maintien du célibat sacerdotal. Un sujet d'une telle importance et d'une si grande complexité ne Nous impose-t-il pas, en vertu du service apostolique qui Nous incombe, de regarder loyalement la réalité et les problèmes qu'elle implique, mais en projetant sur eux, comme c'est aussi Notre devoir et Notre mission, la lumière de la vérité qui est le Christ, dans l'intention d'accomplir en tout la volonté de Celui qui Nous a appelé à cette charge, et de Nous montrer tel que Nous sommes devant l'Eglise, serviteur des serviteurs de Dieu.

Les objections contre le célibat sacerdotal

Le célibat et le Nouveau Testament

5. Jamais comme à l'heure actuelle, on peut le dire, le thème du célibat ecclésiastique n'a été étudié avec plus de rigueur sous tous ses aspects, et cela aux différents plans: doctrinal, historique, social, psychologique et pastoral; bien souvent ce fut avec des intentions fondamentalement droites, même si parfois elles ont été trahies dans leur expression.

Examinons en toute honnêteté les objections principales opposées à la loi qui lie le célibat au sacerdoce.

La première semble venir de la source la plus autorisée: le Nouveau Testament, où nous est gardée la doctrine du Christ et des Apôtres, n'exige point le célibat des ministres sacrés, mais le propose comme libre obéissance à une vocation spéciale, à un charisme spécial (cf. *Mt*. 19, 11-12). Jésus lui-même n'en a pas fait une condition préalable au choix des Douze, ni non plus les Apôtres à l'égard des hommes qui étaient préposés aux premières communautés chrétiennes (cf. *1 Tim* 3, 2-5; *Tit* 1, 5-6).

Les Pères de l'Eglise

6. Le rapport étroit que les Pères de l'Eglise et les écrivains ecclésiastiques ont établi, au cours des siècles, entre la vocation au ministère sacré et la virginité consacrée, aurait son origine dans des mentalités et des situations historiques très différentes des nôtres. Souvent les textes patristiques recommandent au clergé, plutôt que de garder le célibat, de s'abstenir de l'usage du mariage, et les raisons dont ils font état en faveur de la chasteté parfaite des ministres sacrés semblent parfois inspirées par un pessimisme exagéré quant à la condition charnelle de l'homme, ou par une conception particulière de la pureté requise par le contact avec les choses saintes. Par ailleurs les considérations reçues de l'antiquité ne cadreraient plus avec tous les milieux socioculturels dans lesquels l'Eglise d'aujourd'hui est appelée à œuvrer dans la personne de ses prêtres.

Vocation et célibat

7. Beaucoup d'objectants relèvent une difficulté dans le fait que la discipline en vigueur fait coïncider le charisme de la vocation sacerdotale avec le charisme de la chasteté parfaite comme état de vie du ministre de Dieu; dès lors ils se demandent s'il est juste d'écarter du sacerdoce ceux qui auraient la vocation sacerdotale sans avoir en même temps celle du célibat.

Le célibat et la pénurie du clergé

8. Le maintien du célibat ecclésiastique dans l'Eglise causerait en outre de très graves dommages là où la pénurie du clergé - que le Concile lui-même a reconnue et déplorée avec tristesse (2) - crée des situations dramatiques et des obstacles à la pleine réalisation du dessein divin du salut, allant jusqu'à compromettre la possibilité même de la première annonce de l'Evangile. D'aucuns en effet imputent l'inquiétante diminution numérique du clergé au poids que représente l'obligation du célibat.

Ombres sur le célibat

9. On rencontre aussi la conviction que non seulement le régime du sacerdoce conféré à des hommes mariés supprimerait l'occasion d'infidélités, de désordres et de défections pénibles, qui sont pour l'Eglise entière autant de blessures et de peines, mais qu'il permettrait aux ministres du Christ un témoignage plus complet de vie chrétienne également dans le domaine de l'existence familiale, domaine d'où leur état actuel les exclut.

Violence faite à la nature ?

10. Par ailleurs, il en est qui affirment avec insistance que le célibat place le prêtre dans une condition physique et psychologique antinaturelle, dommageable à l'équilibre et à la maturité de la personne humaine; il en résulte, disent-ils, que souvent le cœur du prêtre se dessèche, manque de chaleur humaine et de pleine communion avec ses frères dans leur vie et leur destin, et est contraint à un isolement d'où naissent l'amertume et le découragement.

Ne serait-ce pas l'indice d'une violence injuste et d'un mépris injustifiable de valeurs humaines fondées sur l'œuvre divine de la création et intégrées dans l'œuvre de rédemption accomplie Par le Christ?

Formation inadaptée

11. En outre, considérant la manière dont le candidat au sacerdoce en vient à assumer une obligation d'une telle gravité, on objecte qu'en pratique cet engagement résulte moins d'une décision vraiment personnelle que d'une attitude passive, imputable à une formation inadéquate et insuffisamment respectueuse de la liberté humaine; chez le jeune homme, en effet, le degré de connaissance et d'auto-décision et la maturité psychophysique sont notablement inférieurs; en tout cas, ils ne répondent pas à l'importance, à la durée et aux difficultés réelles de l'obligation à contracter.

Le vrai point de vue

12. D'autres objections, Nous le savons, peuvent être élevées contre le célibat du prêtre. C'est un sujet très complexe, qui touche au plus vif la conception courante qu'on se fait de l'existence et qui projette sur elle la lumière d'ordre supérieur que répand la vérité révélée. Une longue série de difficultés se présentera à ceux qui "ne comprennent pas cette réalité" (*Mt*. 19, 11), qui ignorent ou qui oublient le "don de Dieu" (cf. *Jn* 4, 10) et à qui échappent la logique supérieure de cette conception nouvelle de la vie, son étonnante efficacité et sa plénitude débordante.

Témoignages du passé et du présent

13. Cet ensemble d'objections peut donner l'impression de couvrir la voix séculaire et solennelle des Pasteurs de l'Eglise, des maîtres spirituels, du témoignage vécu d'une légion innombrable de saints et de fidèles ministres de Dieu, qui ont fait du célibat la réalité intime et le signe visible de leur donation totale et joyeuse au mystère du Christ. Non, cette voix garde sa force et sa sérénité; elle ne nous vient pas du seul passé, mais elle parle encore maintenant. Toujours attentif à scruter la réalité, Nous ne pouvons fermer les yeux à cette réalité étonnante et magnifique: de nos jours encore il y a dans la sainte Eglise de Dieu, en toutes les parties du monde où elle a planté ses tentes, des ministres sacrés sans nombre - sous-diacres, diacres, prêtres, évêques - qui vivent en toute pureté le célibat volontaire et consacré; et à côté d'eux, Nous ne pouvons pas ne pas remarquer les foules des religieux, des religieuses, et aussi de jeunes gens, de laïques, fidèles à leur engagement de chasteté parfaite. Celle-ci est vécue non par dépréciation du don divin de la vie mais par un amour plus élevé pour la vie nouvelle qui jaillit du mystère pascal. Elle est vécue dans une austérité courageuse, avec un dynamisme spirituel épanouissant, avec une intégrité exemplaire et aussi avec une certaine facilité. Ce phénomène impressionnant démontre la présence de la réalité insigne du règne de Dieu vivant au sein de la société moderne; il y joue le rôle humble et bienfaisant de "lumière du monde" et de "sel de la terre" (cf. *Mt.* 5, 13-14). Il Nous est impossible de taire Notre admiration: indiscutablement là souffle l'Esprit du Christ.

Confirmation de la valeur du célibat

14. Nous estimons donc que la loi du célibat actuellement en vigueur doit, encore de nos jours et fermement, être liée au ministère ecclésiastique; elle doit soutenir le ministre de l'Eglise dans son choix exclusif, définitif et total de l'amour unique et souverain du Christ, du dévouement au culte de Dieu et au service de l'Eglise, et elle doit qualifier son état de vie aussi bien dans la communauté des fidèles que dans la société profane.

Le pouvoir de l'Eglise

15. Assurément, le charisme de la vocation sacerdotale, ordonné au culte divin et au service religieux et pastoral du peuple de Dieu, reste distinct du charisme qui fait choisir le célibat comme état de vie consacré (cf. nn. 5, 7); mais la vocation sacerdotale, encore qu'elle soit divine en son inspiration, ne devient pas définitive et efficace sans l'approbation et l'acceptation de ceux qui dans l'Eglise ont le pouvoir et la responsabilité du ministère pour la communauté ecclésiale. Il appartient ainsi à l'autorité de l'Eglise d'établir, selon les temps et les lieux, les qualités à requérir concrètement des candidats pour qu'ils soient jugés aptes au service religieux et pastoral de cette même Eglise.

Propos de l'Encyclique

16. En esprit de foi, Nous considérons l'occasion maintenant offerte par la Providence comme opportune pour remettre en lumière, en termes plus adaptés à la mentalité contemporaine, les raisons profondes du célibat sacré; en effet, si les difficultés affectant la foi "peuvent inciter l'esprit à chercher une intelligence plus exacte et plus profonde de celle-ci",(3) il n'en va pas autrement de la discipline ecclésiastique, qui règle la vie des croyants.

Nous trouvons une joie et un encouragement à contempler en cette occurrence et de ce point de vue la richesse divine et la beauté de l'Eglise du Christ; celles-ci ne sont pas toujours immédiatement perceptibles au regard humain, parce qu'elles sont l'œuvre de l'amour du divin Chef de l'Eglise et qu'elles se manifestent dans cette perfection de sainteté (cf. *Eph*. 5, 25-27) dont s'étonne l'entendement de l'homme et dont les forces de la créature humaine ne suffisent pas à rendre compte.

PREMIÈRE PARTIE

I. Les raisons du célibat sacré

Le Concile et le célibat

17. Certes, comme l'a déclaré le second concile du Vatican, la virginité "n'est pas exigée par la nature même du sacerdoce, ainsi que le montrent la pratique de l'Eglise primitive et la tradition des Eglises d'Orient",(4) mais le même Saint Concile n'a pas hésité à confirmer solennellement la loi ancienne, sainte et providentielle du célibat sacerdotal, telle qu'elle existe actuellement, non sans exposer les motifs qui la justifient aux yeux de quiconque sait apprécier les dons divins en esprit de foi et avec la flamme intérieure de la générosité.

Arguments anciens dans une lumière nouvelle

18. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on réfléchit sur la "convenance multiforme" (l. c.) du célibat pour les ministres de Dieu; même si les raisons explicites ont varié selon les différentes mentalités et situations, elles s'inspirèrent toujours de considérations spécifiquement chrétiennes avec, en dernière analyse, l'intuition des valeurs et motifs les plus profonds. Ceux-ci peuvent être mieux mis en lumière, non sans l'influence de l'Esprit-Saint, promis par le Christ aux siens pour la connaissance des choses à venir (cf. *Jean* 16, 13) et pour faire avancer dans le Peuple de Dieu l'intelligence du mystère du Christ et de l'Eglise; à ce progrès concourt aussi l'expérience due à un sens plus pénétrant des réalités spirituelles au cours des siècles.(5)

Sens christologique du célibat

La nouveauté du Christ

19. Le sacerdoce chrétien qui est nouveau ne se comprend qu'à la lumière de la nouveauté du Christ, Pontife suprême et Prêtre éternel, qui a institué le sacerdoce ministériel comme une participation réelle à son sacerdoce unique.(6) Le ministre du Christ et l'intendant des mystères de Dieu (*1 Cor*. 4, 1) trouve donc en Lui son modèle immédiat et son idéal souverain (cf. *1 Cor.* 11, 1). Le Seigneur Jésus, Fils unique de Dieu, envoyé dans le monde par son Père, s'est fait homme pour que l'humanité, sujette au péché et à la mort, soit régénérée et, par une nouvelle naissance (*Jean* 3, 5; *Tit.* 3, 5), entre dans le royaume des cieux. S'étant consacré tout entier à la volonté de son Père (*Jean* 4, 34; 17, 4), Jésus accomplit par son mystère pascal cette création nouvelle (*2 Cor*. 5;*Gal.* 6, 15), introduisant dans le temps et dans le monde une forme nouvelle, sublime, divine, de vie, qui transforme la condition terrestre elle-même de l'humanité (cf. *Gal.* 3, 28).

Mariage et célibat dans la nouveauté du Christ

20. De par la volonté de Dieu, le mariage continue l'œuvre de la première création (*Gen.* 2, 18); assumé dans le plan total du salut, il acquiert, lui aussi un sens nouveau, une valeur nouvelle. De fait Jésus a restauré sa dignité originelle (*Mt.* 19, 38), lui a rendu hommage (cf. *Jean* 2, 1-11) et l'a élevé à la dignité de sacrement et de signe mystérieux de sa propre union avec l'Eglise (*Eph.* 5, 32). Ainsi les époux chrétiens dans l'exercice de leur amour mutuel et l'accomplissement de leurs devoirs spécifiques, dans la tendance à cette sainteté qui leur est propre, font route ensemble vers la patrie céleste. Mais le Christ, Médiateur d'une Alliance plus haute (*Hébr.* 8, 6), a ouvert un autre chemin où la créature humaine, s'attachant totalement et directement au Seigneur, exclusivement préoccupée de Lui et de ce qui Le concerne (*1 Cor.* 7, 33-35), manifeste de façon plus claire et plus complète la réalité profondément novatrice de la Nouvelle Alliance.

Virginité et sacerdoce dans le Christ Médiateur

21. Le Christ, Fils unique du Père, du fait même de son incarnation, est constitué Médiateur entre le ciel et la terre, entre le Père et le genre humain. En pleine harmonie avec cette mission, le Christ est resté durant toute sa vie dans l'état de virginité, qui signifie son dévouement total au service de Dieu et des hommes. Ce lien profond qui, dans le Christ, unit la virginité et le sacerdoce, se reflète en ceux à qui il échoit de participer à la dignité et à la mission du Médiateur et Prêtre éternel, et cette participation sera d'autant plus parfaite que le ministre sacré sera affranchi de tout lien de la chair et du sang.(7)

Le célibat pour le royaume des cieux

22. Jésus, qui choisit les premiers ministres du salut, qui les voulut initiés à l'intelligence des mystères du royaume des cieux (*Mt.* 13, 11; *Marc* 4, 11; *Luc* 8, 10), coopérateurs de Dieu à un titre très spécial et ses ambassadeurs (*2 Cor.* 5, 20), et qui les appela amis et frères (*Jean* 15, 15; 20, 17), pour lesquels il s'est sacrifié lui-même afin qu'ils fussent consacrés en vérité (*Jean* 17, 19), a promis une récompense surabondante à quiconque aura abandonné maison, famille, épouse et enfants pour le royaume de Dieu (*Luc* 18, 29-30). Davantage, il a recommandé aussi,(8) en paroles lourdes de mystères et de promesses, une consécration plus parfaite encore au règne des cieux par la virginité fruit d'un don particulier (*Mt.* 19, 11-12). La réponse à ce charisme divin a comme motif le règne des cieux (*ibid.*, v. 12); et pareillement c'est ce règne (*Luc* 18, 39), l'Evangile (*Marc* 10, 29) et le nom du Christ (*Mt.* 19, 29) qui motivent les appels de Jésus aux renoncements ardus que l'apôtre consentira pour une participation plus intime au destin du Christ (cf. *Marc* l. c.).

Témoignage rendu au Christ

23. C'est donc le mystère de la nouveauté du Christ, de tout ce qu'Il est lui-même et de ce qu'Il signifie, c'est la somme des idéaux les plus élevés de l'Evangile et du royaume, c'est une manifestation particulière de la grâce jaillissant du mystère pascal du Rédempteur, qui font la dignité et le caractère désirable du choix de la virginité pour ceux qu'appelle le Seigneur Jésus, et qui entendent ainsi participer non seulement à sa fonction sacerdotale mais partager également avec Lui l'état de vie qui fut le sien.

Plénitude d'amour

24. La réponse à la vocation divine est une réponse d'amour à l'amour que le Christ nous a manifesté de manière sublime (*Jean* 15, 13; 3, 16); elle se revêt de mystère dans l'amour de prédilection pour les âmes auxquelles Il a fait entendre ses appels plus exigeants (cf. *Marc* 10, 21). La grâce multiplie avec une force divine les exigences de l'amour qui, quand il est authentique, est total, exclusif, stable et perpétuel, et porte irrésistiblement à tous les héroïsmes. Aussi le choix du célibat sacré a-t-il toujours été considéré par l'Eglise "comme un signe et un stimulant de la charité": (9) signe d'un amour sans réserve, stimulant d'une charité ouverte à tous. Qui pourrait jamais voir dans une vie si totalement donnée - et donnée pour les motifs que nous avons exposés - les signes d'une certaine pauvreté spirituelle ou de l'égoïsme, alors qu'elle est et doit être un exemple rare et éminemment significatif d'une existence qui trouve son moteur et son énergie dans l'amour, par quoi l'homme exprime la grandeur qui est son apanage? Qui pourra jamais douter de la plénitude morale et spirituelle d'une vie vouée de la sorte non pas à un idéal quelconque, serait-il très noble, mais au Christ et à son œuvre, pour une humanité nouvelle, partout et dans tous les temps?

Invitation à l'étude

25. Cette perspective biblique et théologique associe donc notre sacerdoce ministériel à celui du Christ et elle trouve dans la donation totale du Christ à sa mission salvifique l'exemple et la raison de notre assimilation à la forme de charité et de sacrifice propre au Christ Rédempteur. Elle Nous paraît si profonde et si riche de vérités spéculatives et pratiques, que Nous vous invitons vous-mêmes, Frères vénérés, ainsi que ceux qui étudient la doctrine catholique et les maîtres spirituels, et tous les prêtres capables d'avoir l'intelligence intuitive et surnaturelle de leur vocation, à continuer de chercher dans cette direction et de pénétrer les réalités intimes et fécondes à y trouver. De la sorte, le lien entre sacerdoce et célibat apparaîtra toujours mieux dans sa logique lumineuse et héroïque d'amour unique et sans limites au Christ Seigneur et à son Eglise.

Sens ecclésiologique du célibat

Le célibat et l'amour du Christ et du prêtre pour l'Eglise

26. "Saisi par le Christ Jésus" (*Phil*. 3, 12) jusqu'à s'abandonner totalement à Lui, le prêtre se configure plus parfaitement au Christ également dans l'amour avec lequel le Prêtre éternel a aimé l'Eglise son Corps, s'offrant tout entier pour elle, afin de s'en faire une Epouse glorieuse, sainte et immaculée (cf. *Eph.* 5, 25-27).

La virginité consacrée des ministres sacrés manifeste en effet l'amour virginal du Christ pour l'Eglise et la fécondité virginale et surnaturelle de cette union, en vertu de quoi les fils de Dieu ne sont pas engendrés de la chair et du sang (*Jean* 1, 13).(10)

Unité et harmonie de la vie sacerdotale: le ministère de la Parole

27. En se vouant au service du Seigneur Jésus et de son Corps mystique, dans une complète liberté que facilite l'offrande totale de soi, le prêtre réalise plus pleinement l'unité et l'harmonie de sa vie sacerdotale.(11) Il développe son aptitude à entendre la Parole de Dieu et à prier. La Parole de Dieu, que garde l'Eglise, éveille dans le prêtre qui la médite chaque jour, qui la vit et l'annonce aux fidèles, les résonances les plus vibrantes et les plus profondes.

L'office divin et la prière

28. Ainsi, totalement et exclusivement appliqué aux affaires de Dieu et de l'Eglise comme le Christ (cf. *Luc* 2, 49; *1 Cor*. 7, 32-33), le ministre du Christ, à l'imitation du souverain Prêtre, toujours vivant devant Dieu pour intercéder en notre faveur (*Hébr.* 9, 24; 7, 25), puise dans la récitation attentive et pieuse de l'Office divin, où il prête sa voix à l'Eglise priant en union avec son Epoux,(12) une joie et un élan toujours renouvelés et il ressent le besoin de s'adonner plus longuement et assidûment à la prière, devoir éminemment sacerdotal (*Act* 6, 4).

Le ministère de la grâce et de l'Eucharistie

29. Le célibat confère à tout le reste de la vie du prêtre une plénitude accrue de sens et d'efficacité sanctifiante. L'obligation particulière de sa sanctification personnelle trouve en effet de nouveaux stimulants dans le ministère de la grâce et celui de l'Eucharistie, en laquelle est contenu tout le bien de l'Eglise; (13) agissant en représentant du Christ, le prêtre s'unit plus intimement à l'offrande, en déposant sur l'autel toute sa vie marquée des signes de l'holocauste.

Vie pleine et féconde

30. Quelles considérations ne pourrions-nous pas formuler encore sur ce que le célibat ajoute aux virtualités du prêtre, à son service, à son amour, à son sacrifice au bénéfice de tout le Peuple de Dieu? Le Christ a dit de lui-même: "si le grain de blé jeté en terre ne meurt pas, il ne donne rien; mais s'il meurt, il donne du blé en abondance" (*Jean* 12, 24), et l'Apôtre Paul n'hésitait pas à s'exposer à une mort quotidienne, pour obtenir que ses fidèles soient sa fierté dans le Christ Jésus (*1 Cor.* 15, 31). Ainsi en va-t-il du prêtre: en mourant quotidiennement à lui-même, en renonçant, par amour du Seigneur et de son règne, à l'amour légitime d'une famille qui ne soit qu'à lui, il trouvera la gloire d'une vie pleine et féconde dans le Christ, puisque, comme Lui et en Lui, il aime tous les enfants de Dieu et se donne à eux.

Le célibat du prêtre par rapport à la communauté des fidèles

31. Dans la communauté des fidèles confiés à ses soins, le prêtre est le Christ présent. Il convient donc au plus haut point qu'il en reproduise l'image en tout et qu'il en suive l'exemple d'une manière spéciale, dans sa vie personnelle comme dans son ministère. Pour ses fils dans le Christ, le prêtre est un signe et un gage des réalités sublimes et nouvelles de ce Royaume de Dieu dont il est le dispensateur: il possède en effet pour sa part ces réalités au degré le plus parfait et il nourrit la foi et l'espérance de tous les chrétiens, qui, en tant que tels, sont tenus d'observer la chasteté selon leur état.

Efficacité pastorale du célibat

32. La consécration qui est faite au Christ en vertu d'un titre nouveau et éminent, comme le célibat, assure en outre au prêtre - c'est bien évident, - également dans le domaine pratique, le maximum d'efficacité et l'attitude psychologique et affective la mieux adaptée à l'exercice continuel de la charité parfaite: celle-ci lui permettra de se dépenser tout entier au service de tous d'une manière plus universelle et plus concrète (*2 Cor.* 12, 15); (14) elle lui garantit certainement une liberté et une disponibilité plus grandes dans le ministère pastoral,(15) dans la manière d'être activement et fraternellement présent au monde, auquel le Christ l'a envoyé (*Jean* 17, 18), pour qu'il se donne entièrement à tous les fils de Dieu comme il est tenu de le faire (*Rom.* 1, 14).

Signification eschatologique du célibat

L'aspiration du Peuple de Dieu au Royaume céleste

33. Le royaume de Dieu, qui n'est pas de ce monde (*Jean* 18, 36), est déjà présent ici-bas comme mystère, et il atteindra sa perfection lors de la venue glorieuse du Seigneur Jésus.(16) De ce royaume, l'Eglise constitue ici-bas le germe et les

prémices. Tandis qu'elle grandit lentement mais sûrement, elle aspire à l'état parfait du royaume et désire de toutes ses forces s'unir à son Roi dans la gloire.(17)

Le peuple de Dieu en marche s'achemine, au cours de l'histoire, vers sa véritable patrie (*Phil.* 3, 20), où la filiation divine des rachetés se manifestera en plénitude (*1 Jean* 3, 2), et où resplendira désormais sans ombre la beauté transfigurée de l'Epouse de l'Agneau divin.(18)

Le célibat comme signe des biens célestes

34. Notre Seigneur et Maître a déclaré "qu'à la résurrection... on ne prendra ni femme ni mari, mais que tous seront comme les anges de Dieu dans le Ciel" (*Mt*. 22, 30). Au milieu du monde tellement engagé dans les tâches terrestres et si souvent dominé par les convoitises de la chair (cf. *1 Jean* 3, 2), le don précieux et divin de la chasteté parfaite en vue du royaume des cieux constitue précisément "un signe particulier des biens célestes"; (19) il proclame la présence parmi nous des temps derniers de l'histoire du salut (cf. *1 Cor.* 7, 29-31) et l'avènement d'un monde nouveau. Il anticipe en quelque sorte la consommation du royaume en en affirmant les valeurs suprêmes, qui resplendiront un jour en tous les fils de Dieu. Il constitue donc un témoignage de l'aspiration du Peuple de Dieu vers le but dernier de son pèlerinage terrestre, et une invitation pour tous à lever les yeux vers le ciel, là où le Christ siège à la droite de Dieu, là où notre vie est cachée en Dieu avec le Christ, jusqu'à ce qu'elle se manifeste dans la gloire (*Col*. 3, 1-4).

II. Le célibat dans la vie de l'Eglise

Dans l'antiquité

35. L'étude des documents historiques relatifs au célibat ecclésiastique serait fort instructive mais trop longue. Qu'il suffise de donner ici les brèves indications qui suivent. Dans l'antiquité chrétienne, les Pères de l'Eglise et écrivains ecclésiastiques témoignent de la diffusion qu'avait pris chez les ministres sacrés, tant en Orient qu'en Occident, la pratique librement assumée du célibat,(20) à cause de son éminente convenance au don total qu'ils font d'eux-mêmes au service du Christ et de son Eglise.

Dans l'Eglise d'Occident

36. A partir du début du IVe siècle, l'Eglise d'Occident, par suite des interventions de plusieurs conciles provinciaux et des Souverains Pontifes, renforça, développa et sanctionna cette pratique du célibat.(21) Ce furent surtout les Pasteurs et Maîtres suprêmes de l'Eglise de Dieu, gardiens et interprètes du patrimoine de la foi et de la pureté des mœurs chrétiennes, qu'on vit promouvoir, protéger et restaurer le célibat ecclésiastique aux différentes époques de l'histoire, même quand des oppositions se manifestaient dans les rangs du clergé lui-même et que le relâchement des mœurs dans une société en décadence ne favorisait guère les actes héroïques de vertu. L'obligation du célibat fut ensuite solennellement sanctionnée par le concile de Trente (22) et finalement insérée dans le Code de droit canonique (Can. 132, § 1).

Le magistère pontifical plus récent

37. Les Souverains Pontifes de l'époque plus récente ont déployé l'ardeur de leur zèle et leur effort doctrinal pour éclairer et stimuler le clergé dans la pratique de cette observance.(23) A ce propos, Nous ne voulons pas manquer de rendre un hommage spécial à la pieuse mémoire de Notre Prédécesseur, dont le souvenir reste vivant au cœur des hommes. Au cours du Synode Romain, il prononça, au milieu des approbations sans réticence de Notre clergé de Rome, les paroles suivantes: "Nous sommes navré ... que certains puissent s'imaginer que l'Eglise catholique en viendra délibérément ou par convenance à renoncer à ce qui, durant de longs siècles, fut et demeure l'une des gloires les plus nobles et les plus pures de son sacerdoce. La loi du célibat ecclésiastique et le souci de la faire prévaloir évoquent toujours les combats des temps héroïques, alors que l'Eglise du Christ dut engager la lutte et réussit à faire triompher sa glorieuse trilogie, emblème constant de victoire: Eglise du Christ *libre, chaste* et *catholique*" .(24)

Dans l'Eglise d'Orient

38. Si la législation de l'Eglise Orientale en matière de discipline du célibat ecclésiastique est différente, selon ce qui fut finalement établi par le Concile "in Trullo" de 692 (25) et ouvertement reconnu par le second Concile du Vatican,(26) cela

est dû aussi à des circonstances historiques différentes et propres à cette partie très noble de l'Eglise: à cette situation spéciale, le Saint Esprit a providentiellement et surnaturellement adapté son assistance.

Qu'il Nous soit permis de saisir l'occasion présente pour exprimer Notre estime et Notre respect à l'ensemble du clergé des Eglises Orientales et pour reconnaître les exemples de fidélité et de zèle qu'il donne et qui le rendent digne d'une sincère vénération.

La voix des Pères Orientaux

39. Mais il est une autre raison qui Nous incite à maintenir intacte la discipline touchant le célibat ecclésiastique, c'est l'éloge que les Pères Orientaux font de la virginité. Nous entendons par exemple saint Grégoire de Nysse nous rappeler que la vie "dans la virginité est l'image de la béatitude qui nous attend dans le monde à venir"; (27) nous trouvons tout autant d'assurance dans la manière dont saint Jean Chrysostome célèbre le sacerdoce: elle offre de nos jours encore un thème à notre méditation. Voulant mettre en lumière l'harmonie qui doit nécessairement accorder la vie privée du ministre de l'autel à la dignité que lui confèrent ses fonctions sacrées, ce Père de l'Eglise affirme: "... il convient que celui qui s'approche du sacerdoce soit pur comme s'il était aux cieux".(28)

Indications significatives dans la tradition orientale

40. Il ne sera pas inutile non plus d'observer qu'en Orient l'épiscopat est également réservé aux prêtres célibataires et que les prêtres, une fois ordonnés, ne peuvent plus se marier. D'où il apparaît en quel sens ces Eglises si respectables possèdent jusqu'à un certain point le principe du sacerdoce célibataire et celui d'une certaine convenance entre le célibat et le sacerdoce chrétien, dont les Evêques possèdent le couronnement et la plénitude.(29)

Fidélité de l'Eglise d'Occident à sa tradition propre

41. En tout cas, l'Eglise d'Occident ne peut pas faiblir dans la fidélité à la tradition ancienne qui est la sienne; il n'est pas pensable qu'elle ait pendant des siècles suivi un chemin qui, au lieu de favoriser la richesse spirituelle de chacun et de tout le Peuple de Dieu, ait en quelque façon compromis celle-ci, ou que, par des interventions juridiques arbitraires, elle ait endigué le libre développement des réalités les plus profondes de la nature et de la grâce.

Cas particuliers

42. En vertu de la norme fondamentale du gouvernement de l'Eglise catholique à laquelle Nous avons fait allusion plus haut (n. 15), tout en confirmant la loi qui réclame de ceux qui accèdent aux Ordres sacrés le choix libre du célibat perpétuel, on pourra par ailleurs examiner les conditions spéciales des ministres sacrés mariés, qui appartiennent à des Eglises ou communautés chrétiennes encore séparées de la communion catholique, et qui, désirant adhérer à la plénitude de cette communion et y exercer leur ministère, sont admis aux fonctions sacerdotales. On examinera leur situation de manière à ne pas porter pour autant préjudice à la discipline actuelle en matière de célibat.

L'autorité de l'Eglise ne se refuse pas à l'exercice de son pouvoir en ce domaine. On peut en voir une preuve dans la possibilité, prévue par le récent Concile, de conférer le diaconat même à des hommes mariés d'âge mûr.(30)

Confirmation de la loi

43. Mais il ne faut pas voir en tout cela un relâchement de la loi en vigueur ni l'interpréter comme prélude à son abolition. Il y a mieux à faire que d'encourager la considération de cette perspective; elle affaiblit dans les âmes la force et l'amour qui donnent au célibat assurance et bonheur; elle obscurcit la véritable doctrine qui justifie l'existence du célibat et en exalte le rayonnement. Il faut bien plutôt promouvoir les études par lesquelles la virginité et le célibat voient confirmer leur vrai sens spirituel et leur valeur morale.(31)

Confiance de l'Eglise

44. La virginité pour Dieu est un don spécial. Toutefois l'Eglise actuelle tout entière, officiellement représentée dans son universalité par ses pasteurs responsables - tout en respectant, Nous l'avons dit, la discipline des Eglises Orientales - a manifesté sa pleine conviction dans l'Esprit-Saint que "le don du célibat, qui présente une telle convenance pour le

sacerdoce du Nouveau Testament, est libéralement accordé par le Père, à condition que ceux qui participent au sacerdoce du Christ par le sacrement de l'Ordre, et avec eux l'Eglise entière, le demandent instamment et en toute humilité".(32)

La prière du Peuple de Dieu

45. Nous invitons donc tout le Peuple de Dieu à se rassembler en quelque sorte pour répondre à son obligation de faire croître le nombre de vocations sacerdotales (33) en suppliant avec instance le Père de tous, l'Epoux divin de l'Eglise, et l'Esprit Saint, qui en est l'âme, par l'intercession de la Vierge Marie, Mère du Christ et Mère de l'Eglise: que Dieu répande, surtout en notre temps, ce don divin dont Il n'est certes pas avare; et que les âmes s'y disposent, en esprit de foi profonde et d'amour généreux. Que de la sorte, dans notre monde, qui a besoin d'être éclairé par la gloire de Dieu (cf. *Rom.* 3, 23), les prêtres, toujours plus conformes au Prêtre unique et suprême, soient une gloire rayonnante du Christ (*2 Cor.* 8, 23) et que par eux, resplendisse sur le monde d'aujourd'hui la "gloire de la grâce" de Dieu (cf. *Eph.* 1, 6).

Le monde d'aujourd'hui et le célibat ecclésiastique

46. Oui, c'est précisément le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, chers et vénérés Frères dans le sacerdoce, objet de Notre amour "dans le cœur de Jésus-Christ" (*Phil.* 1, 8), c'est ce monde en crise de croissance et de transformation, si fier à juste titre des valeurs humaines et des conquêtes de l'homme, c'est lui qui a un urgent besoin du témoignage que constituent des vies consacrées aux valeurs spirituelles les plus hautes et les plus sacrées. Ce témoignage est nécessaire pour que notre époque ne soit pas privée d'une lumière d'essence très rare et sans égale: celle des plus hautes conquêtes spirituelles.

Le petit nombre des prêtres

47. Notre Seigneur Jésus-Christ n'a pas hésité à confier à une poignée d'hommes que tout le monde aurait jugés insuffisants en nombre et en qualité, la charge écrasante d'évangéliser le monde connu d'alors. A ce "petit troupeau", il enjoignit de ne pas perdre courage (*Luc* 12, 32), parce qu'il remporterait avec Lui et par Lui, grâce à son assistance toujours présente (*Mt.* 28, 20), la victoire sur le monde (*Jean* 16, 33). Jésus nous a également avertis que le Royaume des Cieux possède en lui-même une force propre et secrète qui lui permet de croître et d'arriver à la moisson sans que l'homme le sache (*Marc* 4, 26-29). La moisson du Royaume de Dieu est immense, et les ouvriers sont peu nombreux aujourd'hui comme aux premiers jours; ils ne furent même jamais en nombre tel que le jugement humain l'aurait cru suffisant. Mais le Seigneur du Royaume demande qu'on prie afin que ce soit le Maître qui envoie lui-même les ouvriers dans son champ (*Mt*. 9, 37-38). Les projets et la prudence humaines ne peuvent usurper le rôle de la mystérieuse sagesse de Celui qui au cours de l'histoire a défié par sa folie et sa faiblesse la sagesse et la puissance de l'homme (*1Cor*. 1, 20-31).

Le courage de la foi

48. Nous en appelons au courage de la foi pour dire cette conviction profonde de l'Eglise: une réponse plus engagée et plus généreuse à la grâce, une confiance plus explicite et plus entière en sa puissance mystérieuse et irrésistible, un témoignage plus franc et plus plénier rendu au mystère du Christ, ne mèneront jamais l'Eglise à une faillite dans sa mission de salut du monde entier, quoi qu'il en soit des conjectures humaines et des apparences extérieures. Chacun doit savoir qu'il peut tout en Celui qui seul donne la force aux âmes (*Phil*. 4, 13) et la croissance à son Eglise (*1 Cor.* 3, 6-7).

Le fond du problème

49. On ne peut croire toute simplement que l'abolition du célibat ecclésiastique accroîtrait par le fait même et de façon notable le nombre de vocations: l'expérience actuelle des Eglises et communautés ecclésiales où les ministres sacrés peuvent se marier semble prouver le contraire. C'est surtout d'autres côtés qu'il faut chercher la cause de la diminution des vocations sacerdotales: par exemple, dans la perte ou l'affaiblissement du sens de Dieu et du sacré au niveau individuel et parmi les familles, dans le fait qu'on estime moins ou qu'on méconnaît l'Eglise comme l'institution qui apporte le salut par la foi et les sacrements. Il faut donc, dans l'étude du problème, aller aux éléments vraiment fondamentaux.

III. Le célibat et les valeurs humaines

Le célibat et l'amour

50. L'Eglise le sait bien et Nous l'avons dit plus haut (cf. n. 10): le choix du célibat ecclésiastique, qui entraîne une suite de renoncements austères affectant l'homme au plus profond de lui-même, comporte aussi des difficultés et des problèmes sérieux, auxquels on est aujourd'hui particulièrement sensible. On pourrait croire que le célibat ne s'accorde pas avec la reconnaissance des valeurs humaines, telle que l'Eglise l'a solennellement proclamée lors du récent Concile. Mais une considération plus attentive révèle qu'en sacrifiant pour l'amour du Christ l'amour humain tel qu'il se vit dans la famille, le prêtre rend à cet amour humain un hommage insigne. C'est en effet une chose admise par tout le monde que l'homme a toujours choisi pour les offrir à Dieu son Créateur des dons dignes de qui les présente et de qui les reçoit.

Grâce et nature

51. D'autre part l'Eglise ne peut ni ne doit ignorer que c'est la grâce qui préside au choix du célibat - pourvu qu'on le fasse en toute prudence humaine et chrétienne, de manière responsable. Or la grâce ne détruit pas la nature et ne lui fait pas violence, mais elle l'élève et lui donne des capacités et des énergies surnaturelles. Dieu, qui a créé l'homme et l'a racheté, sait ce qu'il peut lui demander et lui donne tout ce qu'il faut pour accomplir ce que lui demande son Créateur et Rédempteur. Saint Augustin, avec sa large et douloureuse expérience de ce qu'est la nature de l'homme s'écriait: "Seigneur, donne-nous ce que Toi-même Tu commandes et commande ce que Tu veux".(34)

Le poids réel des difficultés

52. Une connaissance loyale des difficultés réelles du célibat est extrêmement utile, voire indispensable, au prêtre, pour qu'il ait pleine conscience des conditions que le célibat suppose pour être authentique et bénéfique. Mais avec autant de loyauté on se gardera d'attribuer à ces difficultés une importance et un poids supérieurs à ceux qu'elles ont en fait dans leur contexte humain.

Le célibat n'est pas contre nature

53. D'après les acquisitions désormais assurées de la science, on n'a pas le droit de redire encore (cf. n. 10) que le célibat est contre-nature du fait qu'il s'oppose à des exigences physiques, psychologiques et affectives légitimes, auxquelles il faudrait nécessairement donner satisfaction pour permettre la complète maturité de la personne humaine. L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gen.* 1, 26-27), n'est pas composé seulement de chair et l'instinct sexuel n'est pas tout en lui. L'homme est aussi et avant tout intelligence, volonté, liberté: ces facultés le rendent supérieur à l'univers et obligent à le regarder comme tel; elles lui donnent de pouvoir maîtriser ses tendances physiques, psychologiques et affectives.

Le motif profond du célibat

54. Le motif véritable et profond du célibat consacré est - Nous l'avons déjà dit - le choix d'une relation personnelle plus intime et plus complète au mystère du Christ et de l'Eglise, pour le bien de l'humanité tout entière: dans ce choix les valeurs humaines les plus hautes, dont Nous venons de parler, peuvent assurément trouver leur plus haute expression.

Le célibat, élévation de l'homme

55. Le choix du célibat ne comporte pas l'ignorance et le mépris de l'instinct sexuel et de l'affectivité; ce qui nuirait à l'équilibre physique et psychologique. Le célibat exige au contraire une compréhension claire, une maîtrise de soi attentive et une sage sublimation des forces psychologiques à un plan supérieur. De cette façon il élève l'homme tout entier et contribue effectivement à sa perfection.

Le célibat et la maturation de la personnalité

56. Sans doute, le désir, naturel et légitime chez l'homme, d'aimer une femme et de fonder un foyer est-il dépassé par le célibat, mais il n'est pas dit que le mariage et la famille soient l'unique chemin menant à la maturation intégrale de la personne humaine. Au cœur du prêtre l'amour n'est pas éteint. Puisée à la source la plus pure (cf. *1 Jean* 4, 8-16), exercée à l'imitation de Dieu et du Christ, la charité n'est pas moins exigeante et concrète que tout amour authentique (cf. *1 Jean* 3, 16-18). Elle élargit à l'infini les horizons du prêtre, elle approfondit et dilate son sens des responsabilités - indice de maturité de la personne - et elle forme en lui, comme expression d'une paternité plus haute et plus large, une plénitude et une délicatesse de sentiments (35) qui sont pour lui une richesse surabondante.

Le célibat consacré et le mariage

57. Tous les membres du Peuple de Dieu doivent rendre témoignage au mystère du Christ et de son Règne, mais ce témoignage ne prend pas en tous une seule et même forme. Laissant à ses fils laïcs et mariés la charge du témoignage nécessaire d'une vie conjugale et familiale authentiquement et pleinement chrétienne, l'Eglise confie à ses prêtres le témoignage d'une vie totalement donnée aux réalités du Règne de Dieu dans ce qu'elles ont de plus nouveau et de plus séduisant.

Si le prêtre n'a pas l'expérience personnelle et directe de la vie de mariage, il ne manquera certainement pas d'une connaissance peut-être plus profonde encore du cœur humain, en raison de sa formation, de son ministère et de la grâce de son état. Cette pénétration lui fera atteindre à leur source les problèmes de cet ordre et le qualifiera sérieusement comme conseiller et soutien des époux et des familles chrétiennes (cf. *1 Cor.* 2, 15). La présence, près des foyers chrétiens, du prêtre qui vit pleinement son célibat soulignera la dimension spirituelle de tout amour digne de ce nom, et son sacrifice personnel méritera aux fidèles vivant dans les liens sacrés du mariage la grâce d'une union véritable.

La solitude du prêtre qui garde le célibat

58. Il est indéniable que le prêtre, par son célibat, est un homme seul, mais sa solitude n'est pas un vide, car elle est remplie de Dieu et de la richesse surabondante de son Règne. En outre, il s'est préparé à cette solitude, qui doit être une plénitude intérieure et extérieure de charité; il l'a choisie en connaissance de cause, non par désir orgueilleux de se singulariser, non pour se soustraire aux responsabilités communes, non pour devenir étranger à ses frères ni par mépris du monde. Séparé du monde, le prêtre n'est pas séparé du peuple de Dieu, car il est établi pour le bien de tous (*Hébr*. 5, 1), voué entièrement à la charité (cf. 1 *Cor.* 14, 4 ss.) et à l'œuvre pour laquelle le Seigneur l'a choisi.

Le Christ et la solitude du prêtre

59. Parfois, la solitude pèsera douloureusement sur le prêtre, mais il ne regrettera pas pour autant de l'avoir généreusement choisie. Le Christ, lui aussi, aux moments les plus tragiques de sa vie, se trouva seul, abandonné de ceux qu'il avait choisis comme témoins et compagnons de son existence, et qu'il avait aimés jusqu'à la fin (*Jean* 13, 1). Mais il a affirmé: "Je ne suis pas seul, car le Père est avec moi" (*Jean* 16, 32). Celui qui a choisi d'appartenir tout entier au Christ trouvera avant tout dans l'intimité avec lui et dans sa grâce la force d'âme nécessaire pour dissiper la tristesse et vaincre les découragements. La protection de la Vierge, Mère de Jésus, l'aide maternelle de l'Eglise, au service de laquelle il s'est donné, ne lui feront pas défaut, non plus que la sollicitude de son père dans le Christ, l'évêque. Il aura aussi, pour l'aider, l'amitié fraternelle de ses confrères dans le sacerdoce et l'encouragement de tout le peuple de Dieu. Et s'il arrive que l'hostilité, la défiance, l'indifférence des hommes rendent parfois très dure sa solitude, il se verra associé de façon évidente au drame que vécut le Christ, en apôtre qui n'est pas au-dessus de Celui qui l'a envoyé (cf. *Jean* 13, 16; 15, 18), en ami admis aux secrets les plus douloureux mais aussi les plus glorieux de l'Ami divin qui l'a choisi, afin qu'une vie apparemment vouée à la mort porte des fruits mystérieux de vie (cf. *Jean* 15, 15-16, 20).

DEUXIÈME PARTIE

I. La formation sacerdotale

Une formation appropriée

60. La réflexion sur la beauté, l'importance et la profonde convenance de la virginité sacrée pour les ministres du Christ et de l'Eglise impose aussi à celui qui y remplit les fonctions de Maître et de Pasteur le devoir d'en assurer et d'en promouvoir l'observance dès l'instant où commence la préparation à l'accueil d'un don aussi précieux.

De fait, les difficultés et les problèmes qui rendent à certains l'observance du célibat malaisée ou même impossible, découlent maintes fois d'une formation sacerdotale qui, par suite des profondes transformations de ces derniers temps, n'est plus tout à fait apte à former une personnalité digne d'un *Homme de Dieu* (*1 Tim*. 6, 11).

L'application des normes du Concile

61. Le second concile œcuménique du Vatican a déjà donné sur ce point des principes et des normes très sages, qui mettent à profit notamment les progrès de la psychologie et de la pédagogie et qui tiennent compte de l'évolution de la

condition des hommes et de la société contemporaine.(37) Nous voulons que des instructions soient publiées au plus tôt, dans lesquelles le thème sera traité avec toute l'ampleur qui s'impose et en faisant appel à la collaboration d'experts, de manière à fournir une aide qualifiée et opportune à ceux qui ont dans l'Eglise la très lourde charge de former les futurs prêtres.

Réponse personnelle à la vocation divine

62. Le sacerdoce est un ministère institué par le Christ au service de son Corps mystique qui est l'Eglise: c'est donc à l'autorité de celle-ci qu'il appartient d'appeler au sacerdoce ceux qu'elle juge aptes, c'est-à-dire ceux à qui Dieu a accordé, en plus des autres signes de la vocation ecclésiastique, le charisme du célibat sacré (cf. n. 15).

En vertu de ce charisme, corroboré par la loi canonique, l'homme est appelé à donner sa réponse par une décision libre et dans un don total de lui-même, en subordonnant son propre moi au bon plaisir de Dieu qui l'appelle. Concrètement, la vocation divine se manifeste dans un individu déterminé, avant sa propre structure personnelle, à laquelle la grâce n'a pas l'habitude de faire violence. Chez le candidat au sacerdoce, on doit donc développer le sens de l'accueil du don divin et de la disponibilité à l'égard de Dieu, en donnant une importance essentielle aux moyens surnaturels.

Le plan de la nature et le plan de la grâce

63. Mais en même temps il est nécessaire de tenir exactement compte de l'état biologique et psychologique du candidat pour pouvoir le guider et l'orienter vers l'idéal du sacerdoce. Une formation vraiment appropriée doit donc coordonner harmonieusement le plan de la grâce et celui de la nature chez un sujet dont on connaisse clairement les conditions réelles et les capacités effectives. Dès qu'apparaissent les signes d'une vocation, on devra étudier avec le plus grand soin les conditions réelles du sujet, sans se contenter d'un examen rapide et superficiel, en recourant aussi, le cas échéant, à l'assistance et à l'aide d'un médecin ou d'un psychologue compétent. L'on ne devra pas omettre de faire une enquête sérieuse sur les antécédents familiaux du candidat, afin de s'assurer de son aptitude également sous cet aspect très important des facteurs héréditaires.

Les sujets inaptes

64. Les sujets qui ont été reconnus physiquement et psychiquement ou moralement inaptes doivent être aussitôt écartés de la voie du sacerdoce: il s'agit là d'un très grave devoir qui incombe aux éducateurs. Ceux-ci doivent en avoir conscience; ils ne doivent pas s'abandonner à de fallacieux espoirs et à de dangereuses illusions, ni permettre d'aucune façon au candidat de nourrir des illusions semblables, vu les conséquences dommageables qui en résulteraient pour le sujet lui-même et pour l'Eglise. Une vie qui, comme celle du prêtre gardant le célibat, comporte un si total et si intime engagement dans toute sa structure intérieure et extérieure, exclut en effet les sujets insuffisamment équilibrés du point de vue psychophysiologique et moral; et l'on ne peut prétendre que, en ce domaine, la grâce supplée la nature.

Développement de la personnalité

65. Une fois que l'aptitude du sujet a été reconnue et que celui-ci a été admis à parcourir l'itinéraire qui le conduira jusqu'au sacerdoce, l'on devra avoir soin de développer progressivement sa personnalité par l'éducation physique, intellectuelle et morale, de façon à lui faire acquérir le contrôle et la maîtrise personnelle des instincts, des sentiments et des passions.

Nécessité d'une discipline

66. Une preuve du développement de la personnalité est la fermeté de caractère avec laquelle on accepte une discipline personnelle et communautaire, comme celle qui est exigée par la vie sacerdotale. Cette discipline - dont l'absence ou l'insuffisance est regrettable car elle expose à de graves dangers - ne doit pas être seulement supportée comme quelque chose d'imposé de l'extérieur, mais elle doit pour ainsi dire être intériorisée et insérée dans l'ensemble de la vie spirituelle comme un élément indispensable.

L'initiative personnelle

67. L'éducateur mettra tout son savoir-faire à cultiver chez les jeunes la vertu très évangélique de la sincérité (cf. *Mt*. 5, 37) et de la spontanéité; il favorisera donc les bonnes initiatives personnelles pour que le sujet apprenne à se connaître et à se juger, à assumer en connaissance de cause ses propres responsabilités et à acquérir la maîtrise de soi qui est d'une souveraine importance dans l'éducation du futur prêtre.

L'exercice de l'autorité

68. L'exercice de l'autorité, dont on doit maintenir fermement le principe dans tous les cas, s'inspirera d'une sage modération et d'une attitude pastorale; il se pratiquera dans un climat de dialogue et dans un entraînement graduel, ce qui permettra à l'éducateur de comprendre de façon toujours plus pénétrante la psychologie du séminariste et, en faisant appel à la conviction personnelle, donnera à toute l'œuvre éducative un caractère éminemment convaincant et positif.

Un choix fait en connaissance de cause

69. La formation intégrale du candidat au sacerdoce doit viser à lui permettre de prendre avec une âme pacifiée, un cœur convaincu et libre, les graves engagements qu'il se devra d'assumer en sa propre conscience, devant Dieu et devant l'Eglise.

L'ardeur et la générosité sont d'admirables qualités de la jeunesse; quand elles sont éclairées et bien soutenues, ces vertus lui méritent, avec les bénédictions du Seigneur, l'admiration et la confiance de l'Eglise et de tous les hommes. Aux jeunes on ne cachera aucune des réelles difficultés d'ordre personnel ou social que leur choix leur occasionnera, afin de purifier leur enthousiasme de ce qu'il aurait de superficiel et d'illusoire. Mais, en même temps que les difficultés, il sera juste de mettre en relief avec non moins de vérité et de netteté la grandeur et la noblesse du choix qu'ils s'apprêtent à faire: car s'il provoque dans la personne humaine un certain manque au plan physiologique et psychique, ce choix lui apporte d'un autre côté une plénitude intérieure capable de sublimer son être profond.

Une ascèse pour la maturation de la personnalité

70. Les jeunes doivent acquérir la conviction que le chemin sur lequel ils s'engagent est difficile et qu'ils ne pourront le parcourir sans une ascèse particulière, propre aux aspirants au sacerdoce et plus rigoureuse que celle à laquelle sont tenus tous les autres fidèles. Une ascèse sévère, mais qui ne doit pas écraser le sujet, une ascèse constituée par la pratique réfléchie et assidue des vertus qui font d'un homme un prêtre: un très profond renoncement à soi-même - condition essentielle pour suivre le Christ *(Mt.* 16, 24; *Jean* 12, 25) -, l'humilité et l'obéissance comme expression de vérité intérieure et de liberté ordonnée; la prudence et la justice, la force et la tempérance, vertus indispensables pour le développement d'une vraie et profonde vie religieuse; le sens de responsabilité, de fidélité et de loyauté dans la façon d'assumer ses propres engagements; le maintien d'un équilibre harmonieux entre la contemplation et l'action; le détachement et l'esprit de pauvreté, qui donnent force et vigueur à la liberté évangélique; la chasteté, résultat d'un combat persévérant, s'harmonisera avec toutes les autres vertus naturelles et surnaturelles; les contacts sereins et confiants établis avec le monde au service duquel le candidat se consacrera par amour du Christ et pour l'avènement de son Règne.

De cette manière, l'aspirant au sacerdoce acquerra, avec l'aide de la grâce divine, une forte personnalité, bien équilibrée et douée de maturité, heureuse synthèse des éléments innés et acquis, harmonieuse coordination de toutes les facultés sous la lumière de la foi et de l'union intime avec le Christ, qui l'a choisi afin qu'il soit à Lui et se consacre au ministère du salut du monde.

Périodes d'épreuve

71. Cependant pour arriver à une plus grande certitude dans le jugement à porter sur l'aptitude d'un jeune à l'égard du sacerdoce et pour obtenir avec le cours des années la preuve qu'il a atteint sa maturité humaine et surnaturelle, compte tenu par ailleurs du fait que "lorsqu'on se livre à l'apostolat, il est plus difficile de bien se comporter à cause des périls extérieurs",(38) il sera utile que pendant certaines périodes d'essai l'engagement dans le célibat soit mis à l'épreuve, avant que ce dernier ne devienne stable et définitif avec le presbytérat.(39)

Le choix du célibat comme don de soi-même

72. Une fois obtenue la certitude morale que la maturité du candidat offre des garanties suffisantes, celui-ci sera en mesure d'assumer le grave et doux engagement de la chasteté sacerdotale, comme don total de soi-même au Seigneur et à son Eglise.

De cette manière, l'obligation du célibat, qui, par la volonté de l'Eglise, est objectivement liée à l'Ordination sacrée, devient une obligation personnelle propre au sujet, assumée sous l'action de la grâce divine, en pleine connaissance de cause et liberté, mais, évidemment, non sans les conseils prudents et sages de directeurs spirituels compétents, qui ne visent pas à imposer mais à rendre plus consciente la grande et libre option. Dans ce moment solennel, qui décidera pour toujours de l'orientation de toute sa vie, le candidat sentira non la pression d'une injonction extérieure mais la joie intime qui découle d'un choix fait par amour du Christ.

II. La vie sacerdotale

Une conquête permanente

73. Le prêtre ne doit pas croire que l'Ordination lui rende tout facile et le mette définitivement à l'abri de toute tentation ou danger. La chasteté n'est jamais acquise une fois pour toutes, mais elle est le résultat d'une laborieuse conquête à poursuivre tous les jours. Le monde de notre temps met en grand relief les valeurs positives de l'amour dans les rapports entre les sexes, mais il a aussi multiplié les difficultés et les risques en ce domaine. Il est donc nécessaire que le prêtre, pour sauvegarder avec tout le soin voulu sa chasteté et pour en affirmer la signification sublime, considère d'un regard lucide et serein sa condition d'homme engagé dans un combat spirituel contre les séductions de la chair en lui-même et dans le monde et qu'il ne cesse de renouveler sa résolution de parfaire toujours plus et toujours mieux son offrande irrévocable, qui exige de lui une fidélité totale, loyale et réaliste.

Les moyens surnaturels

74. Une force et une joie nouvelles attendent le prêtre du Christ qui s'applique à approfondir chaque jour dans la méditation et la prière les motifs de sa donation et la conviction d'avoir choisi la meilleure part. Il implorera avec humilité et persévérance la grâce de la fidélité, qui n'est jamais refusée à qui la demande d'un cœur sincère, sans omettre en même temps de recourir aux moyens naturels et surnaturels dont il dispose. Et en particulier, il ne négligera pas l'observance de ces règles ascétiques dont la valeur est garantie par l'expérience de l'Eglise et qui ne sont pas moins nécessaires dans le monde d'aujourd'hui que dans le passé.(40)

Une intense vie spirituelle

75. Le prêtre doit s'appliquer avant tout à développer avec tout l'amour que la grâce lui inspire son intimité avec le Christ, s'efforçant d'en explorer l'inépuisable et béatifiant mystère; il doit acquérir un sens toujours plus profond du mystère de l'Eglise, en dehors duquel son état de vie risquerait de lui apparaître déraisonnable et sans fondement.

Une piété sacerdotale, alimentée à la table de la Parole de Dieu et de la sainte Eucharistie, vécue à l'intérieur du cycle annuel de la Liturgie, animée par une dévotion tendre et éclairée envers la Vierge, Mère du Prêtre souverain et éternel, et Reine des Apôtres,(41) le mettra en contact avec les sources d'une authentique vie spirituelle, qui seule donne un fondement solide à l'observance de la virginité.

L'accomplissement du ministère sacerdotal

76. Avec l'aide de la grâce et dans la paix du cœur, le prêtre fera front avec grand courage aux multiples obligations de sa vie et de son ministère et il trouvera en elles, pourvu qu'elles soient remplies avec esprit de foi et avec zèle, de nouvelles occasions de manifester sa totale appartenance au Christ et à son Corps Mystique pour sa propre sanctification et celle d'autrui. La charité du Christ qui le presse (*2 Cor.* 5, 14) l'aidera non pas à renoncer aux meilleurs sentiments de son âme, mais à les sublimer et à les approfondir en esprit de consécration - à l'imitation du Christ, le Souverain Prêtre qui participa intimement à la vie des hommes et les aima et souffrit pour eux (*Hébr.* 4, 15) et à la ressemblance de l'Apôtre Paul, qui faisait siens les soucis de tous (*1 Cor.* 9 22; *2 Cor.* 11, 29) - pour répandre dans le monde la lumière et la puissance de l'Evangile de la grâce de Dieu (*Act*. 20, 24).

Défense contre les dangers

77. Justement jaloux du don total qu'il a fait au Seigneur, le prêtre doit savoir se défendre de ces inclinations du sentiment qui mettent en jeu une affectivité non suffisamment éclairée et contrôlée par l'esprit et s'abstenir soigneusement de chercher des justifications spirituelles et apostoliques à ce qui ne serait que des entraînements dangereux du cœur.

Ascèse virile

78. La vie sacerdotale exige une intensité spirituelle, authentique et solidement établie, pour vivre de l'Esprit et pour se conformer à l'Esprit (*Gal.* 5, 25), une ascèse intérieure et extérieure vraiment virile de la part de celui qui, appartenant à un titre spécial au Christ, a en lui et pour lui crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises (*Gal.* 5, 24), et n'hésite pas pour cela à affronter de dures et longues épreuves (cf. *1 Cor*. 9, 26-27). Le ministre du Christ pourra ainsi mieux manifester au monde les fruits de l'Esprit qui sont "charité, joie, paix, patience, bénignité, douceur, fidélité, modération, tempérance, chasteté" (*Gal.* 5, 22-23).

La fraternité sacerdotale

79. La chasteté sacerdotale est également fortifiée, garantie et protégée par un genre de vie, par un milieu et par une activité qui siéent à un ministre de Dieu: il est donc nécessaire que soit développée au maximum cette "intime fraternité sacramentelle" (42) qui lie tous les prêtres entre eux du fait de leur Ordination sacerdotale. Le Christ notre Seigneur nous a enseigné l'importance du commandement nouveau de la charité et il en a donné un magnifique témoignage, précisément au moment où il institua le sacrement de l'Eucharistie et du sacerdoce catholique et pria le Père céleste pour que l'amour avec lequel le Père l'a aimé depuis toujours fût dans ses ministres et Lui-même en eux (*Jean* 17, 26).

Communion d'esprit et de vie des prêtres

80. Que la communion d'esprit entre les prêtres soit donc parfaite et que soient intenses les échanges de prières, de paisible amitié et d'aide mutuelle de tout genre. On ne recommandera jamais suffisamment aux prêtres une certaine vie commune qui s'oriente tout entière vers le ministère proprement spirituel; la pratique de rencontres fréquentes au cours desquelles ont lieu de fraternels échanges d'idées, de conseils et d'expériences entre confrères; l'encouragement à entrer dans des associations qui favorisent la sainteté sacerdotale.

Charité pour les confrères en péril

81. Que les prêtres réfléchissent à l'avertissement donné par le Concile (43) qui leur rappelle leur commune participation au sacerdoce afin qu'ils se sentent vivement responsables à l'égard de leurs confrères en butte à des difficultés mettant sérieusement en danger le don divin qui est en eux. Qu'ils se sentent brûler de charité pour ces confrères qui ont davantage besoin d'amour, de compréhension, de prières, d'une aide discrète mais efficace et qui ont des titres pour compter sur la charité sans limites de ceux qui sont et doivent être plus que quiconque leurs vrais amis.

Renouveler la décision prise

82. Nous voudrions finalement, en guise de complément et de souvenir de Notre entretien épistolaire avec vous, vénérables Frères dans l'épiscopat, et avec vous, prêtres et ministres de l'autel, suggérer que chacun d'entre vous prenne la résolution de renouveler chaque année, au jour anniversaire de sa propre Ordination ou bien tous ensemble spirituellement unis le Jeudi Saint, jour de l'institution du sacerdoce, le don total et confiant au Christ notre Seigneur, afin de ranimer ainsi en vous la prise de conscience de votre élection à son divin service, et de réitérer en même temps, avec humilité et courage, la promesse de votre indéfectible fidélité à son unique amour et à votre oblation de chasteté parfaite (cf. *Rom*. 12, 1).

III. Douloureuses désertions

La vraie responsabilité

83. Ici c'est d'un cœur paternel et affectueux, non sans anxiété et beaucoup de peine, que Nous Nous tournons vers ces infortunés frères dans le sacerdoce qui restent toujours Nos frères très aimés et dont l'éloignement fait toujours Notre regret, vers ceux-là qui, tout en conservant dans l'âme la marque du caractère sacré qui leur fut conféré par l'Ordination sacerdotale, ont été ou sont malheureusement infidèles aux obligations contractées au temps de leur consécration.

Leur état lamentable et les conséquences privées et publiques qui en découlent portent certains à se demander si ce n'est pas précisément le célibat qui est responsable en quelque manière de tels drames et des scandales qui en découlent pour le peuple de Dieu. En réalité, la responsabilité retombe non sur le célibat sacré lui-même, mais sur le fait de n'avoir pas su toujours évaluer à temps de manière satisfaisante et prudente les qualités du candidat au sacerdoce ou bien sur la façon dont les ministres sacrés vivent leur totale consécration.

Les motifs de dispense

84. L'Eglise est très sensible au triste sort de ces fils qui lui appartiennent et elle considère comme nécessaire de faire tous les efforts possibles pour prévenir ou pour guérir les maux qui lui viennent de leur défection. Suivant l'exemple de Nos immédiats prédécesseurs de sainte mémoire, Nous avons, Nous aussi, voulu et disposé que dans les causes concernant l'ordination sacerdotale l'enquête fût étendue à des motifs très sérieux non prévus par la législation canonique actuelle (cf. C.I.C., can. 214), — motifs qui peuvent donner lieu à des doutes fondés et réels sur la pleine liberté et responsabilité du candidat au sacerdoce et sur son aptitude à l'état sacerdotal - de manière à libérer ceux qu'un sérieux procès judiciaire fait apparaître comme n'étant vraiment pas faits pour cet état de vie.

La concession des dispenses

85. Les dispenses qui sont éventuellement concédées, dans une proportion en vérité minime au regard du grand nombre des prêtres bons et dignes, tout en pourvoyant avec justice au bien spirituel des individus, démontrent aussi la sollicitude de l'Eglise pour la sauvegarde du célibat sacré et la fidélité intégrale de tous ses ministres. En l'occurrence l'Eglise ne procède qu'avec tristesse, spécialement dans les cas particulièrement douloureux où le refus de porter dignement le joug suave du Christ est dû à des crises de foi ou à des faiblesses morales et où par conséquent il engage souvent la responsabilité de l'intéressé et suscite le scandale des fidèles.

Appel chaleureux

86. Oh! s'ils savaient ces prêtres quelle peine, quel déshonneur, quelle inquiétude ils causent à la sainte Eglise de Dieu, s'ils réfléchissaient à la solennité et à la beauté des engagements qu'ils ont pris et aux dangers auxquels ils s'exposent en cette vie et pour la vie future, ils seraient plus prudents et plus réfléchis dans leur décision, plus assidus à la prière, plus logiques et courageux dans la prévention des causes de leur chute spirituelle et morale.

Soins maternels de l'Eglise

87. L'Eglise manifeste un intérêt maternel particulier pour les cas des prêtres encore jeunes, qui avaient commencé avec zèle et enthousiasme leur vie de ministère: n'est-il pas facile aujourd'hui, dans la tension de l'engagement sacerdotal, qu'ils éprouvent un moment de découragement, de doute, de passion, de folie? C'est pourquoi l'Eglise veut que l'on tente, spécialement pour ces cas, tous les moyens de persuasion en vue d'aider le frère qui chancelle à retrouver la paix et la confiance, à s'engager dans la voie du repentir et de la reprise; c'est seulement lorsque le cas ne présente aucune autre solution possible que l'infortuné ministre de l'Eglise est exclu de l'exercice du ministère sacerdotal.

Justice et charité de l'Eglise

88. S'il s'avère que le sujet soit irrécupérable pour le sacerdoce mais qu'il présente cependant de sérieuses et bonnes dispositions en vue d'une vie chrétienne de laïc, le Siège Apostolique, après avoir étudié toutes les circonstances et d'accord avec l'Ordinaire du lieu ou avec le Supérieur religieux, laissant encore l'amour l'emporter sur la douleur, concède parfois toutes les dispenses requises, non sans les accompagner de l'imposition d'œuvres de piété et de réparation, afin que demeure dans ce fils infortuné, mais toujours cher, un signe salutaire de la douleur maternelle de l'Eglise et un rappel plus vif du besoin que nous avons de la divine miséricorde.

Encouragement et avertissement

89. Une telle discipline, sévère et miséricordieuse à la fois, s'inspirant toujours de la justice et de la vérité, d'une prudence et d'une réserve suprêmes, contribuera sans aucun doute à confirmer les bons prêtres dans leur propos de vivre d'une manière irréprochable et sainte, et, pour les aspirants au sacerdoce, elle sera un avertissement qui les aidera, sous la sage direction de leurs éducateurs, à avancer vers l'autel en pleine connaissance de cause, avec un désintéressement absolu, avec le désir généreux de correspondre à la grâce divine et à la volonté du Christ et de son Eglise.

Consolation

90. Enfin, Nous ne voulons pas manquer de remercier le Seigneur avec une joie profonde, en signalant qu'un bon nombre de ceux qui furent malheureusement infidèles pour un temps à leurs engagements, ont pu, en recourant avec une émouvante bonne volonté à tous les moyens adaptés et principalement à une vie de prière intense, d'humilité, d'efforts persévérants soutenus par l'assiduité au sacrement de pénitence, retrouver par la grâce du Souverain Prêtre la voie juste et redevenir, pour la joie de tous, ses ministres exemplaires.

IV. La paternité de l'Evêque

L'Evêque et ses prêtres

91. Les prêtres, si chers à Notre cœur, ont le droit et le devoir de trouver en Vous, Vénérables Frères dans l'épiscopat, une aide irremplaçable et très solide pour observer plus aisément et plus heureusement les engagements qu'ils ont pris. C'est vous qui les avez acceptés et destinés au sacerdoce, c'est vous qui leur avez imposé les mains; c'est à vous qu'ils sont unis dans la charge sacerdotale et en vertu du sacrement de l'Ordre; c'est vous qu'ils rendent présent dans la communauté de leurs fidèles; c'est à vous qu'ils sont unis d'un cœur confiant et magnanime, prenant sur eux, selon leur degré, vos devoirs et votre sollicitude.(44) En choisissant le célibat sacré, ils se sont réglés sur l'exemple de ce qui a été pratiqué depuis l'Antiquité par les évêques d'Orient et d'Occident: cela constitue entre l'évêque et le prêtre un nouveau motif de communion et une raison de la vivre plus intimement.

Responsabilité et charité pastorale

92. Toute la tendresse de Jésus pour ses Apôtres se manifesta en pleine évidence lorsqu'il les fit les ministres de son Corps réel et de son Corps mystique (cf. *Jean* ch. 13-17); vous aussi, dans la personne de qui "le Seigneur Jésus-Christ, Souverain Pontife, est présent au milieu des fidèles",(45) vous savez devoir le meilleur de votre cœur et de vos soucis pastoraux aux prêtres et aux jeunes gens qui se préparent au sacerdoce.(46) Vous ne pourrez mieux manifester cette conviction que par le sens de votre responsabilité et par la charité sincère et inépuisable avec laquelle vous présiderez à l'éducation des séminaristes et aiderez par tous les moyens les prêtres à se maintenir fidèles à leur vocation et à leurs devoirs.

Le cœur de l'Evêque

93. Que la solitude humaine du prêtre, source assez fréquente de découragements et de tentations, soit comblée avant tout par votre présence et votre action fraternelles et amicales.(47) Avant d'être des supérieurs et des juges, soyez pour vos prêtres des maîtres, des pères, des amis et des frères bons et miséricordieux, prêts à comprendre, à compatir, à aider. Encouragez de toutes les manières vos prêtres à avoir avec vous une amitié personnelle et une ouverture confiante, qui ne supprime pas mais domine dans la charité pastorale le rapport d'obéissance juridique, afin que l'obéissance elle-même soit plus généreuse, loyale et sûre. Une amitié dévouée et une confiance filiale envers vous permettront aux prêtres de vous ouvrir à temps leur âme, de vous confier leurs difficultés, dans la certitude de pouvoir toujours disposer de votre cœur pour vous faire confidence même des échecs éventuels, sans la crainte servile du châtiment, mais dans l'attente filiale de la correction, du pardon et du secours qui les encourageront à reprendre avec une nouvelle confiance leur chemin ardu.

Autorité et paternité

94. Vous êtes certainement tous convaincus, Vénérables Frères, que rendre à une âme sacerdotale la joie et l'enthousiasme pour sa propre vocation, la paix intérieure et le salut, est un important et magnifique ministère qui a des répercussions incalculables sur une multitude d'âmes. Et si, à un certain moment, vous êtes contraints de recourir à votre autorité et à une juste sévérité envers le petit nombre de ceux qui, après avoir résisté à votre cœur, causent par leur conduite le scandale du peuple de Dieu, ayez soin en prenant les mesures nécessaires, de viser avant tout à obtenir leur

repentir. A l'imitation du Seigneur Jésus, Pasteur et Evêque de nos âmes (*1 Petr.* 2, 25), ne brisez pas le roseau déjà froissé, n'éteignez pas la mèche qui fume encore (*Mt.* 12, 20); guérissez les plaies comme Jésus (cf. 9, 12), sauvez ce qui était perdu (cf. *Mt.* 18, 11), allez, avec anxiété et amour, à la recherche de la brebis perdue pour la reporter à la chaleur du bercail (cf. *Luc* 15, 24 ss.) et tentez comme lui jusqu'à la fin (cf. *Luc* 22, 48) de rappeler l'ami infidèle.

Magistère et vigilance

95. Nous sommes sûrs, Vénérables Frères, que vous ne négligerez rien pour cultiver assidûment dans votre clergé, par votre doctrine et votre sagesse, par votre ferveur pastorale, l'idéal du célibat sacré, et que vous ne perdrez jamais de vue les prêtres qui ont abandonné la maison de Dieu, qui est leur vraie maison, quelle que soit l'issue de leur douloureuse aventure, car ils restent pour toujours vos fils.

V. La part des fidèles

Responsabilité de tout le peuple de Dieu

96. La vertu sacerdotale est un bien de l'Eglise tout entière, c'est une richesse et une gloire non humaine, qui a pour effet l'édification et le bien de tout le peuple de Dieu; c'est pourquoi Nous voulons adresser Notre affectueuse et pressante exhortation à tous les fidèles, Nos fils dans le Christ, pour qu'ils se sentent responsables, eux aussi, de la vertu de leurs frères qui se sont chargés de la mission de les servir dans le sacerdoce pour leur salut. Qu'ils prient et qu'ils s'emploient pour les vocations sacerdotales et qu'ils aident les prêtres avec dévouement et amour filial, dans une collaboration docile, dans l'intention bien délibérée de leur offrir le réconfort d'une joyeuse correspondance à leurs soucis pastoraux. Qu'ils aident leurs pères dans le Christ à vaincre les difficultés de tout genre qu'ils rencontrent pour accomplir leurs devoirs avec une entière fidélité, pour l'édification du monde. Qu'ils entretiennent, en esprit de foi et de charité chrétienne, un profond respect et un réserve délicate envers le prêtre, spécialement en ce qui concerne sa condition d'homme entièrement consacré au Christ et à l'Eglise.

Invitation aux laïcs

97. Notre invitation s'adresse particulièrement aux laïcs qui cherchent Dieu de façon plus assidue et intense et qui tendent à la perfection dans la vie séculière; par leur amitié dévouée et cordiale, ils pourront aider grandement les ministres sacrés. Les laïcs en effet qui sont insérés dans l'ordre temporel et en même temps engagés dans une correspondance plus généreuse et plus parfaite à la vocation de leur baptême, sont à même, dans certains cas, d'éclairer et de réconforter le prêtre qui, plongé dans le mystère du Christ et de l'Eglise, pourrait voir entamer l'intégrité de sa vocation du fait de certaines situations et des facteurs troublants de l'esprit du monde. De cette manière, tout le peuple de Dieu honorera le Seigneur Jésus en ceux qui Le représentent et dont Il a dit: "Qui vous reçoit me reçoit et qui me reçoit reçoit Celui qui m'a envoyé" (*Mt.* 10, 40), promettant une récompense certaine à qui exercera, de quelque manière que ce soit, la charité envers ses envoyés (*ibid*. v. 42).

CONCLUSION

L'intercession de Marie

98. Vous, Nos Vénérables Frères, Pasteurs du troupeau de Dieu dispersé sous tous les cieux, et vous, prêtres très chers, Nos frères et Nos fils, au moment de conclure cette lettre que Nous vous adressons, l'âme ouverte à toute la charité du Christ, Nous vous invitons à tourner le regard et le cœur vers la très douce Mère de Jésus et Mère de l'Eglise, avec une confiance renouvelée et une espérance filiale, pour invoquer sur le sacerdoce catholique son intercession maternelle et puissante. En elle le peuple de Dieu admire et vénère la figure et le modèle de l'Eglise du Christ dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union avec Lui. Vierge et Mère, que Marie obtienne à l'Eglise, appelée elle aussi vierge et mère,(48) de se glorifier humblement et toujours de la fidélité de ses prêtres au don sublime de la virginité sacrée et de le voir fleurir et apprécier dans une mesure toujours plus grande dans tous les milieux, afin que croisse sur la terre le nombre de ceux qui suivent l'Agneau divin partout où il va (cf. *Apoc*. 14, 4).

La ferme espérance de l'Eglise

99. L'Eglise proclame hautement son espérance dans le Christ: elle a conscience de la pénurie dramatique de prêtres par rapport aux besoins spirituels de la population du monde, mais elle est ferme dans son attente, fondée sur les ressources infinies et mystérieuses de la grâce: la qualité spirituelle des ministres sacrés engendrera aussi leur augmentation en nombre, parce que tout est possible à Dieu (cf. *Marc* 10, 27; *Luc* 1, 37).

Dans cette foi et dans cette espérance, que la bénédiction apostolique que Nous vous accordons de tout Notre cœur soit pour vous tous un gage des grâces célestes et un témoignage de Notre paternelle bienveillance.

Donné à Rome, près Saint Pierre, le 24 juin, fête de St Jean-Baptiste, de l'an 1967, le 5ème de Notre Pontificat.

NOTES

(1) Lettre du 10 octobre 1965 à l'Eminentissime Card. E. Tisserant, lue dans la 146e Congrégation générale du 11 octobre.

(2) Conc. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, n. 35; *Apostolicam actuositatem*, n. 1; *Presbyterorum Ordinis*, nn. 10, 11; *Ad Gentes*, nn. 19, 38.

(3) Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, n. 62.

(4) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(5) Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.

(6) Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

(7) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(8) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(9) Const dogm. *Lumen Gentium*, n. 42.

(10) Cf. Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 42; Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(11) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 14.

(12) Cf. Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 13.

(13) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 5.

(14) Decr. *Optatam totius*, n. 10.

(15) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(16) Const. past. *Gaudiurm et spes*, n. 39.

(17) Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 5.

(18) Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 48.

(19) Conc. Vat. II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 12.

(20) Cf. Tertullien, *De exhor. castitatis*, 13; PL 2, 930; S. Epiphane, *Adv. haer*. II, 48, 9 et 59, 4; PG 41, 869, 1025; S. Ephrem, *Carmina nisibena*, XVIII, XIX, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866, p. 122; Eusebe de Césarée, *Demonstr. evang*. 1, 9; PG 22, 81; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech*. 12, 25; PG 33, 757; S. Ambroise, *De offic. ministr*. 1, 50; PL 16, 97 ss.; S. Augustin, *De moribus Eccl. cathol*. 1, 32; PL 32, 1339; S. Jérome, *Adv. Vigilant*. 2, PL 23, 340-41 ; Sinesio Ev. de Tolom., *Æpist*. 105; PG 66, 1485.

(21) La première fois au Concile d'Elvire en Espagne (c. a. 300), c. 33; Mansi II, 11.

(22) Sess. XXIV, can. 9-10.

(23) S. Pie X, Exhort. *Haerent animo*, 4 aug. 1908; ASS 41, 1908, pp. 555-557; Benoit XV, Lett. à l'Archev. de Prague F. Kordac, 29 janv. 1920: AAS 12, 1920, p. 57 s.; Alloc. consist. 16 dec. 1920: AAS 12, 1920, pp. 585-588; Pie XI, Enc. *Ad catbolici sacerdotii* 20 déc. 1935: AAS 28, 1936, pp. 24-30; Pie XII, Adhort. Ap. *Menti Nostrae*, 23 sept. 1950: AAS 42, 1950, pp. 657-702; Enc. *Sacra virginitas*, 25 mars 1954: AAS 46, 1954, pp. 161-191; Jean XXIII, Enc. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 aug. 1959: AAS 51, 1959, pp. 554-556.

(24) Alloc. II au Synode Romain, 26 janvier 1960: AAS 52, 1960, pp. 235-236 (texte lat. p. 226).

(25) Can. 6, 12, 13, 48: Mansi XI, 944-948, 965.

(26) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(27) *De Virginitate*, 13: PG 46, 381-382.

(28) *De Sacerdotio*, l. III, 4: PG 48, 642.

(29) Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 21, 28, 64.

(30) Const. cit., n. 29.

(31) Const. cit., n. 42.

(32) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 16.

(33) Decr. *Optatam totius*, n. 2; *Presbyterorum Ordinis*, n. 11.

(34) *Confess*. X, 29, 40: PL 32, 796.

(35) Cf. 1 *Tess* 2, 11; 1 *Cor*. 4, 15; 2 *Cor*. 6, 13; *Gal*. 4, 19: 1 *Tim*. 5, 1-2.

(36) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n 3.

(37) Decr. *Optatam totius*, nn. 3-11; cfr. *Perfectae caritatis*, n. 12.

(38) S. Thomas d'Aquin, *Summa th*. IIa-IIae q. 184, a. 8 c.

(39) Decr. *Optatam totius*, n. 12.

(40) Decr. *Presbyter. Ordinis*, nn. 16, 18.

(41) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 18.

(42) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 8.

(43) Decr. cit., ibid.

(44) Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 28.

(45) Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 21.

(46) Decr. *Presbyter. Ordinis*, n. 7.

(47) Decr. cit., ibid.

(48) Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 63, 64.

HUMANAE VITAE

LETTRE ENCYCLIQUE
DE SA SAINTETÉ LE PAPE PAUL VI
SUR LE MARIAGE ET LA RÉGULATION DES NAISSANCES

1. Le très grave devoir de transmettre la vie humaine, qui fait des époux les libres et responsables collaborateurs du Créateur, a toujours été pour ceux-ci source de grandes joies, accompagnées cependant parfois de bien des difficultés et des peines.

En tout temps, l'accomplissement de ce devoir a posé à la conscience des époux de sérieux problèmes; mais l'évolution récente de la société a entraîné des mutations telles que de nouvelles questions se sont posées: questions que l'Eglise ne pouvait ignorer, en un domaine qui touche de si près à la vie et au bonheur des hommes.

I. ASPECTS NOUVEAUX DU PROBLÈME ET COMPÉTENCE DU MAGISTÈRE

2. Les changements survenus sont effectivement notables et de plusieurs sortes. Il s'agit tout d'abord du rapide développement démographique. Beaucoup manifestent la crainte que la population mondiale n'augmente plus vite que les ressources à sa disposition ; il s'ensuit une inquiétude croissante pour bien des familles et pour des peuples en voie de développement, et grande est la tentation pour les autorités d'opposer à ce péril des mesures radicales. En outre, les conditions de travail et de logement, comme aussi les exigences accrues, dans le domaine économique et dans celui de l'éducation, rendent souvent difficile aujourd'hui la tâche d'élever convenablement un grand nombre d'enfants.

On assiste aussi à un changement, tant dans la façon de considérer la personne de la femme et sa place dans la société que dans la valeur à attribuer à l'amour conjugal dans le mariage, comme aussi dans la manière d'apprécier la signification des actes conjugaux par rapport à cet amour.

Enfin et surtout, l'homme a accompli d'étonnants progrès dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature, au point qu'il tend à étendre cette maîtrise à son être lui-même pris dans son ensemble: au corps, à la vie physique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui règlent la transmission de la vie.

3. Un tel état de chose fait naître de nouvelles questions. Etant données les conditions de la vie moderne, étant donnée la signification des relations conjugales pour l'harmonie entre les époux et pour leur fidélité mutuelle, n'y aurait-il pas lieu de réviser les règles morales jusqu'ici en vigueur, surtout si l'on considère qu'elles ne peuvent être observées sans des sacrifices parfois héroïques ?

Etendant à ce domaine l'application du principe dit " de totalité ", ne pourrait-on admettre que l'intention d'une fécondité moins abondante, mais plus rationalisée, transforme l'intervention matériellement stérilisante en un licite et sage contrôle des naissances ? Ne pourrait-on admettre, en d'autres termes, que la finalité de procréation concerne l'ensemble de la vie conjugale, plutôt que chacun de ses actes ?

On demande encore si, étant donné le sens accru de responsabilités de l'homme moderne, le moment n'est pas venu pour lui de confier à sa raison et à sa volonté, plutôt qu'aux rythmes biologiques de son organisme, le soin de régler la natalité.

4. De telles questions exigeaient du Magistère de l'Eglise une réflexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage doctrine fondée sur la loi naturelle, éclairée et enrichie par la Révélation divine.

Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Eglise d'interpréter aussi la loi morale naturelle. Il est incontestable, en effet, comme l'ont plusieurs fois déclaré Nos Prédécesseurs (1), que Jésus-Christ, en communiquant à Pierre et aux apôtres sa divine autorité, et en les envoyant enseigner ses commandements à toutes les nations (2), les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale: non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut (3).

Conformément à cette mission qui est la sienne, l'Eglise a toujours donné - et avec plus d'ampleur à l'époque récente - un enseignement cohérent, tant sur la nature du mariage que sur le juste usage des droits conjugaux et sur les devoirs des époux (4).

5. La conscience de cette même mission Nous amena à confirmer et à élargir la Commission d'étude que Notre prédécesseur Jean XXIII, de vénérée mémoire, avait instituée en mars 1963. Cette Commission, qui comprenait, outre plusieurs spécialistes des différentes disciplines concernées, également des couples, avait pour but de recueillir des avis sur les nouvelles questions relatives à la vie conjugale, et en particulier celle de la régulation de la natalité, et de fournir d'opportuns éléments d'information, pour que le Magistère pût donner, à l'attente non seulement des fidèles, mais de l'opinion publique mondiale, une réponse adéquate (5).

Les travaux de ces experts, complétés par les jugements et conseils que Nous fournirent, soit spontanément, soit sur demande expresse, bon nombre de Nos frères dans l'épiscopat, Nous ont permis de mieux mesurer tous les aspects de cette question complexe. Aussi exprimons-Nous à tous de grand cœur Notre vive gratitude.

6. Les conclusions auxquelles était parvenue la Commission ne pouvaient toutefois être considérées par Nous comme définitives, ni Nous dispenser d'examiner personnellement ce grave problème, entre autres parce que le plein accord n'avait pas été réalisé au sein de la Commission sur les règles morales à proposer; et surtout parce qu'étaient apparus certains critères de solutions qui s'écartaient de la doctrine morale sur le mariage proposée avec une constante fermeté par le Magistère de l'Eglise.

C'est pourquoi, ayant attentivement examiné la documentation qui Nous a été soumise, après de mûres réflexions et des prières assidues, Nous allons maintenant, en vertu du mandat que le Christ Nous a confié, donner notre réponse à ces graves questions.

II. PRINCIPES DOCTRINAUX

Une vision globale de l'homme

7. Comme tout autre problème concernant la vie humaine, le problème de la natalité doit être considéré, au-delà des perspectives partielles - qu'elles soient d'ordre biologique ou psychologique, démographique ou sociologique - dans la lumière d'une vision intégrale de l'homme et de sa vocation, non seulement naturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle. Et puisque, dans leur tentative de justifier les méthodes artificielles de contrôle des naissances, beaucoup ont fait appel aux exigences soit de l'amour conjugal, soit d'une " paternité responsable ", il convient de bien préciser la vraie conception de ces deux grandes réalités de la vie matrimoniale, en Nous référant principalement à ce qui a été récemment exposé à ce sujet, d'une manière hautement autorisée, par le IIème Concile du Vatican, dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

L'amour conjugal

8. L'amour conjugal révèle sa vraie nature et sa vraie noblesse quand on le considère dans sa source suprême, Dieu qui est amour, " le Père de qui toute paternité tire son nom, au ciel et sur la terre (7) ".

Le mariage n'est donc pas l'effet du hasard ou un produit de l'évolution de forces naturelles inconscientes: c'est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour. Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies.

De plus, pour les baptisés, le mariage revêt la dignité de signe sacramentel de la grâce, en tant qu'il représente l'union du Christ et de l'Eglise.

Ses caractéristiques

9. Dans cette lumière apparaissent clairement les notes et les exigences caractéristiques de l'amour conjugal, dont il est souverainement important d'avoir une idée exacte.

C'est avant tout un amour pleinement *humain,* c'est-à-dire à la fois sensible et spirituel. Ce n'est donc pas un simple transport d'instinct et de sentiment, mais aussi et surtout un acte de la volonté libre, destiné à se maintenir et à grandir à travers les joies et les douleurs de la vie quotidienne, de sorte que les époux deviennent un seul cœur et une seule âme et atteignent ensemble leur perfection humaine.

C'est ensuite un amour *total*, c'est-à-dire une forme toute spéciale d'amitié personnelle, par laquelle les époux partagent généreusement toutes choses, sans réserves indues ni calculs égoïstes. Qui aime vraiment son conjoint ne l'aime pas seulement pour ce qu'il reçoit de lui, mais pour lui-même, heureux de pouvoir l'enrichir du don de soi.

C'est encore un amour *fidèle* et *exclusif* jusqu'à la mort. C'est bien ainsi, en effet, que le conçoivent l'époux et l'épouse le jour où ils assument librement et en pleine conscience l'engagement du lien matrimonial. Fidélité qui peut parfois être difficile, mais qui est toujours possible et toujours noble et méritoire, nul ne peut le nier. L'exemple de tant d'époux à travers les siècles prouve non seulement qu'elle est conforme à la nature du mariage, mais encore qu'elle est source de bonheur profond et durable.

C'est enfin un amour *fécond*, qui ne s'épuise pas dans la communion entre époux, mais qui est destiné à se continuer en suscitant de nouvelles vies. " Le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par leur nature à la procréation et à l'éducation des enfants. De fait, les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes (8). "

La paternité responsable

10. L'amour conjugal exige donc des époux une conscience de leur mission de " paternité responsable ", sur laquelle, à bon droit, on insiste tant aujourd'hui, et qui doit, elle aussi, être exactement comprise. Elle est à considérer sous divers aspects légitimes et liés entre eux.

Par rapport aux processus biologiques, la paternité responsable signifie connaissance et respect de leurs fonctions: l'intelligence découvre, dans le pouvoir de donner la vie, des lois biologiques qui font partie de la personne humaine (9).

Par rapport aux tendances de l'instinct et des passions, la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles.

Par rapport aux conditions physiques, économiques, psychologiques et sociales, la paternité responsable s'exerce soit par la détermination réfléchie et généreuse de faire grandir une famille nombreuse, soit par la décision, prise pour de graves motifs et dans le respect de la loi morale, d'éviter temporairement ou même pour un temps indéterminé une nouvelle naissance.

La paternité responsable comporte encore et surtout un plus profond rapport avec l'ordre moral objectif, établi par Dieu, et dont la conscience droite est la fidèle interprète. Un exercice responsable de la paternité implique donc que les conjoints reconnaissent pleinement leurs devoirs envers Dieu, envers eux-mêmes, envers la famille et envers la société, dans une juste hiérarchie des valeurs. Dans la tâche de transmettre la vie, ils ne sont par conséquent pas libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre, mais ils doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes, et manifestée par l'enseignement constant de l'Eglise (10).

Respecter la nature et les finalités de l'acte matrimonial

11. Ces actes, par lesquels les époux s'unissent dans une chaste intimité, et par le moyen desquels se transmet la vie humaine, sont, comme l'a rappelé le Concile, " honnêtes et dignes (11) ", et ils ne cessent pas d'être légitimes si, pour des causes indépendantes de la volonté des conjoints, on prévoit qu'ils seront inféconds: ils restent en effet ordonnés à exprimer et à consolider leur union. De fait, comme l'expérience l'atteste, chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie. Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Eglise, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie (12).

Deux aspects indissociables:
union et procréation

12. Cette doctrine, plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal: union et procréation. En effet, par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme. C'est en sauvegardant ces deux aspects essentiels, union et procréation que l'acte conjugal conserve intégralement le sens de mutuel et véritable amour et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité. Nous pensons que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental.

Fidélité au dessein de Dieu

13. On remarque justement, en effet, qu'un acte conjugal imposé au conjoint sans égard à ses conditions et à ses légitimes désirs, n'est pas un véritable acte d'amour et contredit par conséquent une exigence du bon ordre moral dans les rapports entre époux. De même, qui réfléchit bien devra reconnaître aussi qu'un acte d'amour mutuel qui porterait atteinte à la disponibilité à transmettre la vie, que le Créateur a attachée à cet acte selon des lois particulières, est en contradiction avec le dessein constitutif du mariage et avec la volonté de l'auteur de la vie. User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime, c'est donc contredire aussi au plan de Dieu et à sa volonté**.** Au contraire, user du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur. De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, de même il ne l'a pas, pour une raison particulière, sur ses facultés de génération en tant que telles, à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie, dont Dieu est le principe. " La vie humaine est sacrée, rappelait Jean XXIII; dès son origine, elle engage directement l'action créatrice de Dieu (13). "

Moyens illicites de régulation des naissances

14. En conformité avec ces points fondamentaux de la conception humaine et chrétienne du mariage, nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques (14).

Est pareillement à exclure, comme le Magistère de l'Eglise l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe, qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme (15).

Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation (16).

Et on ne peut invoquer comme raisons valables, pour justifier des actes conjugaux rendus intentionnellement inféconds, le moindre mal ou le fait que ces actes constitueraient un tout avec les actes féconds qui ont précédé ou qui suivront, et dont ils partageraient l'unique et identique bonté morale. En vérité, s'il est parfois licite de tolérer un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus grand (17) il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (18), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et, par conséquent, une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux. C'est donc une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond et, par conséquent, intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde.

Licéité des moyens thérapeutiques

15. L'Eglise, en revanche, n'estime nullement illicite l'usage des moyens thérapeutiques vraiment nécessaires pour soigner des maladies de l'organisme, même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation, pourvu que cet empêchement ne soit pas, pour quelque motif que ce soit, directement voulu (19).

Licéité du recours aux périodes infécondes

16. A cet enseignement de l'Eglise sur la morale conjugale, on objecte aujourd'hui, comme Nous l'observions plus haut (n. 3), que c'est la prérogative de l'intelligence humaine de maîtriser les énergies offertes par la nature irrationnelle et de les orienter vers un but conforme au bien de l'homme. Or, certains se demandent: dans le cas présent, n'est-il pas raisonnable, en bien des circonstances, de recourir au contrôle artificiel des naissances, si on obtient par là l'harmonie et la tranquillité du foyer et de meilleures conditions pour l'éducation des enfants déjà nés ?

A cette question, il faut répondre avec clarté l'Eglise est la première à louer et à recommander l'intervention de l'intelligence dans une œuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur, mais elle affirme que cela doit se faire dans le respect de l'ordre établi par Dieu.

Si donc il existe, pour espacer les naissances, de sérieux motifs dus, soit aux conditions physiques ou psychologiques des conjoints, soit à des circonstances extérieures, l'Eglise enseigne qu'il est alors permis de tenir compte des rythmes naturels, inhérents aux fonctions de la génération, pour user du mariage dans les seules périodes infécondes et régler ainsi la natalité sans porter atteinte aux principes moraux que Nous venons de rappeler (20).

L'Eglise est conséquente avec elle-même quand elle estime licite le recours aux périodes infécondes, alors qu'elle condamne comme toujours illicite l'usage des moyens directement contraires à la fécondation, même inspiré par des raisons qui peuvent paraître honnêtes et sérieuses. En réalité, il existe entre les deux cas une différence essentielle: dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus naturels. Il est vrai que, dans l'un et l'autre cas, les conjoints s'accordent dans la volonté positive d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles, en cherchant à avoir l'assurance qu'il ne viendra pas; mais il est vrai aussi que dans le premier cas seulement ils savent renoncer à l'usage du mariage dans les périodes fécondes quand, pour de justes motifs, la procréation n'est pas désirable, et en user dans les périodes agénésiques, comme manifestation d'affection et sauvegarde de mutuelle fidélité. Ce faisant, ils donnent la preuve d'un amour vraiment et intégralement honnête.

Graves conséquences des méthodes de régulation artificielle de la natalité

17. Les hommes droits pourront encore mieux se convaincre du bien-fondé de la doctrine de l'Eglise en ce domaine, s'ils veulent bien réfléchir aux conséquences des méthodes de régulation artificielle de la natalité.

Qu'ils considèrent d'abord quelle voie large et facile ils ouvriraient ainsi à l'infidélité conjugale et à l'abaissement général de la moralité. Il n'est pas besoin de beaucoup d'expérience pour connaître la faiblesse humaine et pour comprendre que les hommes - les jeunes, en particulier, si vulnérables sur ce point - ont besoin d'encouragement à être fidèles à la loi morale, et qu'il ne faut pas leur offrir quelque moyen facile pour en éluder l'observance. On peut craindre aussi que l'homme en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme et, sans plus se soucier de l'équilibre physique et psychologique de celle-ci, n'en vienne à la considérer comme un simple instrument de jouissance égoïste, et non plus comme sa compagne respectée et aimée.

Qu'on réfléchisse aussi à l'arme dangereuse que l'on viendrait à mettre ainsi aux mains d'autorités publiques peu soucieuses des exigences morales. Qui pourra reprocher à un gouvernement d'appliquer à la solution des problèmes de la collectivité ce qui serait reconnu permis aux conjoints pour la solution d'un problème familial ? Qui empêchera les gouvernants de favoriser et même d'imposer à leurs peuples, s'ils le jugeaient nécessaire, la méthode de contraception estimée par eux la plus efficace ? Et ainsi les hommes, en voulant éviter les difficultés individuelles, familiales ou sociales que l'on rencontre dans l'observation de la loi divine, en arriveraient à laisser à la merci de l'intervention des autorités publiques le secteur le plus personnel et le plus réservé de l'intimité conjugale.

Si donc on ne veut pas abandonner à l'arbitraire des hommes la mission d'engendrer la vie, il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme sur son corps et sur ses fonctions; limites que nul homme, qu'il soit simple particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit d'enfreindre. Et ces limites ne peuvent être déterminées que par le respect qui est dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions, selon les principes rappelés ci-dessus et selon la juste intelligence du " principe de totalité " exposé par Notre prédécesseur Pie XII (21).

L'Eglise garante des authentiques valeurs humaines

18. On peut prévoir que cet enseignement ne sera peut-être pas facilement accueilli par tout le monde: trop de voix - amplifiées par les moyens modernes de propagande - s'opposent à la voix de l'Eglise. Celle-ci, à vrai dire, ne s'étonne pas d'être, à la ressemblance de son divin Fondateur, un " signe de contradiction " (22); mais elle ne cesse pas pour autant de proclamer avec une humble fermeté, toute la loi morale, tant naturelle qu'évangélique. Ce n'est pas elle, qui a créé cette loi, elle ne saurait donc en être l'arbitre; elle en est seulement la dépositaire et l'interprète, sans pouvoir jamais déclarer licite une chose qui ne l'est pas à cause de son intime et immuable opposition au vrai bien de l'homme.

En défendant la morale conjugale dans son intégralité, l'Eglise sait qu'elle contribue à l'instauration d'une civilisation vraiment humaine; elle engage l'homme à ne pas abdiquer sa responsabilité pour s'en remettre aux moyens techniques; elle défend par là même la dignité des époux. Fidèle à l'enseignement comme à l'exemple du Sauveur, elle se montre l'amie sincère et désintéressée des hommes, qu'elle veut aider, dès leur cheminement terrestre, " à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les homme (23) ".

III. DIRECTIVES PASTORALES

L'Eglise " Mater et Magistra "

19. Notre parole ne serait pas l'expression adéquate de la pensée et de la sollicitude de l'Eglise, Mère et Maîtresse de toutes les nations, si, après avoir rappelé les hommes à l'observance et au respect de la toi divine au sujet du mariage, elle

ne les encourageait pas dans la voie d'une honnête régulation de la natalité, même au milieu des difficiles conditions qui éprouvent aujourd'hui les familles et les peuples. L'Eglise, en effet, ne peut avoir, vis-à-vis des hommes, une conduite différente de celle du Rédempteur: elle connaît leur faiblesse, elle a compassion de la foule, elle accueille les pécheurs; mais elle ne peut renoncer à enseigner la loi qui est en réalité celle d'une vie humaine rendue à sa vérité originelle et conduite par l'esprit de Dieu (24).

Possibilité de l'observance de la loi divine

20. La doctrine de l'Eglise sur la régulation des naissances, qui promulgue la loi divine, pourra apparaître à beaucoup difficile, pour ne pas dire impossible à mettre en pratique. Et certes, comme toutes les réalités grandes et bienfaisantes, cette loi requiert une sérieuse application et beaucoup d'efforts, individuels, familiaux et sociaux. On peut même dire qu'elle ne serait pas observable sans l'aide de Dieu qui soutient et fortifie la bonne volonté des hommes. Mais si l'on réfléchit bien, on ne peut pas ne pas voir que ces efforts sont ennoblissants pour l'homme et bienfaisants pour la communauté humaine.

Maîtrise de soi

21. Une pratique honnête de régulation de la natalité exige avant tout des époux qu'ils acquièrent et possèdent de solides convictions sur les vraies valeurs de la vie et de la famille et qu'ils tendent à acquérir une parfaite possession d'eux-mêmes. La maîtrise de l'instinct par la raison et la libre volonté impose sans nul doute une ascèse pour que les manifestations affectives de la vie conjugale soient dûment réglées, en particulier pour l'observance de la continence périodique. Mais cette discipline, propre à la pureté des époux, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine.

Elle exige un effort continuel, mais grâce à son influence bienfaisante, les conjoints développent intégralement leur personnalité, en s'enrichissant de valeurs spirituelles: elle apporte à la vie familiale des fruits de sérénité et de paix, et elle facilite la solution d'autres problèmes; elle favorise l'attention à l'autre conjoint, aide les époux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et approfondit leur sens de responsabilité.

Les parents acquièrent par là la capacité d'une influence plus profonde et plus efficace pour l'éducation des enfants; l'enfance et la jeunesse grandissent dans la juste estime des valeurs humaines et dans le développement serein et harmonieux de leurs facultés spirituelles et sensibles.

Créer un climat favorable à la chasteté

22. Nous voulons à cette occasion rappeler l'attention des éducateurs et de tous ceux qui ont des tâches de responsabilité pour le bien commun de la société sur la nécessité de créer un climat favorable à l'éducation à la chasteté, c'est-à-dire au triomphe de la saine liberté sur la licence par le respect de l'ordre moral.

Tout ce qui, dans les moyens modernes de communication sociale, porte à l'excitation des sens, au dérèglement des mœurs, comme aussi toute forme de pornographie ou de spectacles licencieux, doit provoquer la franche et unanime réaction de toutes les personnes soucieuses du progrès de la civilisation et de la défense des biens suprêmes de l'esprit humain. Et c'est en vain qu'on chercherait à justifier ces dépravations par de prétendues exigences artistiques ou scientifiques, ou à tirer argument de la liberté laissée en ce domaine par les autorités publiques.

Appel aux pouvoirs publics

23. Aux gouvernants, qui sont les principaux responsables du bien commun, et qui peuvent tant pour la sauvegarde des valeurs morales, Nous disons: ne laissez pas se dégrader la moralité de vos peuples; n'acceptez pas que s'introduisent, par voie légale, dans cette cellule fondamentale de la société qu'est la famille, des pratiques contraires à la loi naturelle et divine. Toute autre est la voie par laquelle les pouvoirs publics peuvent et doivent contribuer à la solution du problème démographique: c'est la voie d'une prévoyante politique familiale, d'une sage éducation des peuples, respectueuse de la loi morale et de la liberté des citoyens.

Nous sommes bien conscient des graves difficultés dans lesquelles se trouvent les pouvoirs publics à cet égard, spécialement dans les pays en voie de développement. A leur légitimes préoccupations, Nous avons consacré Notre encyclique *Populorum progressio*. Mais avec Notre prédécesseur Jean XXIII, Nous répétons: " Ces difficultés ne doivent pas être résolues par le recours à des méthodes et à des moyens qui sont indignes de l'homme, et qui ne trouvent leur explication que dans une conception purement matérialiste de l'homme et de sa vie. La vraie solution se trouve seulement dans le développement économique et dans le progrès social qui respectent et promeuvent les vraies valeurs humaines, individuelles et sociale (26). " Et l'on ne saurait, sans une grave injustice, rendre la divine Providence responsable de ce qui dépendrait au contraire d'un défaut de sagesse de gouvernement, d'un sens insuffisant de la justice sociale,

d'un accaparement égoïste, ou encore d'une blâmable indolence à affronter les efforts et les sacrifices nécessaires pour assurer l'élévation du niveau de vie d'un peuple et de tous ses enfants (27).

Que tous les pouvoirs responsables - comme certains le font déjà si louablement - renouvellent généreusement leurs efforts. Et que l'entraide ne cesse de s'amplifier entre tous les membres de la grande famille humaine: c'est un champ d'action presque illimité qui s'ouvre là à l'activité des grandes organisations internationales.

Aux hommes de science

24. Nous voulons maintenant exprimer Nos encouragements aux hommes de science, qui " peuvent beaucoup pour la cause du mariage et de la famille et pour la paix des consciences si, par l'apport convergent de leurs études, ils s'appliquent à tirer davantage au clair les diverses conditions favorisant une saine régulation de la procréation humaine". Il est souhaitable, en particulier, que, selon le vœu déjà formulé par Pie XII, la science médicale réussisse à donner une base suffisamment sûre à une régulation des naissances fondée sur l'observation des rythmes naturels. Ainsi les hommes de science et, en particulier les chercheurs catholiques, contribueront à démontrer par les faits que, comme l'église l'enseigne, " il ne peut y avoir de véritable contradiction entre les lois divines qui règlent la transmission de la vie et celles qui favorisent un authentique amour conjugal (30) ".

Aux époux chrétiens

25. Et maintenant Notre parole s'adresse plus directement à Nos fils, particulièrement à ceux que Dieu appelle à le servir dans le mariage. L'église, en même temps qu'elle enseigne les exigences imprescriptibles de la loi divine, annonce le salut, et ouvre par les sacrements les voies de la grâce, laquelle fait de l'homme une nouvelle créature, capable de répondre dans l'amour et dans la vraie liberté au dessein de son Créateur et Sauveur, et de trouver doux le joug du Christ (31).

Que les époux chrétiens, dociles à sa voix, se souviennent donc que leur vocation chrétienne, commencée au baptême, s'est ensuite spécifiée et confirmée par le sacrement du mariage. Par lui, les époux sont affermis et comme consacrés pour accomplir fidèlement leurs devoirs, pour réaliser leur vocation jusqu'à la perfection et pour rendre chrétiennement le témoignage qui leur est propre en face du monde (32). C'est à eux que le Seigneur confie la tâche de rendre visibles aux hommes la sainteté et la douceur de la loi qui unit l'amour mutuel des époux à leur coopération à J'amour de Dieu auteur de la vie humaine.

Nous n'entendons aucunement dissimuler les difficultés, parfois graves, qui sont inhérentes à la vie des époux chrétiens: pour eux, comme pour chacun, " étroite est la porte et resserrée est la voie qui conduit à la vie (33) ". Mais l'espérance de cette vie doit illuminer leur chemin, tandis qu'ils s'efforcent courageusement de vivre avec sagesse, justice et piété dans le temps présent (34), sachant que la figure de ce monde passe (35).

Que les époux affrontent donc les efforts nécessaires, soutenus par la foi et par l'espérance qui " ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (36) "; qu'ils implorent par une persévérante prière l'aide divine; qu'ils puisent surtout dans l'Eucharistie à la source de la grâce et de la charité. Et si le péché avait encore prise sur eux, qu'ils ne se découragent pas, mais qu'ils recourent avec une humble persévérance à la miséricorde de Dieu, qui est accordée dans le sacrement de pénitence. Ils pourront de cette façon réaliser la plénitude de la vie conjugale décrite par l'Apôtre : " Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise ... 1. Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Aimer sa femme, n'est-ce pas s'aimer soi-même ? Or, personne n'a jamais haï sa propre chair; il la nourrit, au contraire, et l'entretient, comme le Christ le fait pour son Eglise [...]. Grand est ce mystère, je veux dire par rapport au Christ et à l'Eglise. Mais en ce qui vous concerne, que chacun aime son épouse comme lui-même et que l'épouse respecte son mari (37) ".

Apostolat entre foyers

26. Parmi les fruits qui proviennent d'un généreux effort de fidélité à la loi divine, l'un des plus précieux est que les conjoints eux-mêmes éprouvent souvent le désir de communiquer à d'autres leur expérience. Ainsi vient s'insérer dans le vaste cadre de la vocation des laïcs une nouvelle et très remarquable forme de l'apostolat du semblable par le semblable: ce sont les foyers eux-mêmes qui se font apôtres et guides d'autres foyers. C'est là sans conteste, parmi tant de formes d'apostolat, une de celles qui apparaissent aujourd'hui les plus opportune (38).

Aux médecins et au personnel sanitaire

27. Nous avons en très haute estime les médecins et les membres du personnel sanitaire, qui, dans l'exercice de leur profession, ont à cœur, plus que tout intérêt humain, les exigences supérieures de leur vocation chrétienne.

Qu'ils continuent à promouvoir en toute occasion les solutions inspirées par la foi et par la droite raison, et qu'ils s'efforcent d'en susciter la conviction et le respect dans leur milieu. Qu'ils considèrent aussi comme un devoir professionnel l'acquisition de toute la science nécessaire dans ce domaine délicat, afin de pouvoir donner aux époux qui les consultent les sages conseils et les saines directives que ceux-ci attendent d'eux à bon droit.

Aux prêtres

28. Chers fils prêtres, qui êtes par vocation les conseillers et les guides spirituels des personnes et des foyers, Nous Nous tournons maintenant vers vous avec confiance. Votre première tâche, spécialement pour ceux qui enseignent la théologie morale,, est d'exposer sans ambiguïté l'enseignement de l'Eglise sur le mariage.

Soyez les premiers à donner, dans l'exercice de votre ministère, l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au Magistère de l'Eglise. Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de]'Esprit Saint, dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité (39). Vous savez aussi qu'il est de souveraine importance, pour la paix des consciences et pour l'unité du peuple chrétien, que dans le domaine de la morale comme dans celui du dogme, tous s'en tiennent au Magistère de l'Eglise et parlent un même langage. Aussi est-ce de toute Notre âme que Nous vous renouvelons l'appel angoissé du grand Apôtre Paul : " Je vous en conjure, frères, par le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ayez tous un même sentiment ; qu'il n'y ait point parmi vous de divisions, mais soyez tous unis dans le même esprit et dans la même pensée (40) ".

29. Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes. Mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger, mais pour sauver (41) il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes. Au milieu de leurs difficultés, que les époux retrouvent toujours, dans la parole et dans le cœur du prêtre, l'écho de la voix et de l'amour du Rédempteur.

Parlez avec confiance, chers fils, bien convaincus que l'esprit de Dieu, en même temps qu'il assiste le Magistère dans l'exposition de la doctrine, éclaire intérieurement les cœurs des fidèles en les invitant à donner leur assentiment. Enseignez aux époux la voie nécessaire de la prière, préparez-les à recourir souvent et avec foi aux sacrements de l'eucharistie et de la pénitence, sans jamais se laisser décourager par leur faiblesse.

Aux évêques

30. Chers et vénérables frères dans l'épiscopat, avec qui Nous partageons de plus près le souci du bien spirituel du peuple de Dieu, c'est à vous que va Notre pensée respectueuse et affectueuse au terme de cette encyclique. A tous Nous adressons une pressante invitation. A la tête des prêtres, vos coopérateurs, et de vos fidèles, travaillez avec ardeur et sans relâche à la sauvegarde et à la sainteté du mariage, pour qu'il soit toujours davantage vécu dans toute sa plénitude humaine et chrétienne. Considérez cette mission comme l'une de vos plus urgentes responsabilités dans le temps présent. Elle comporte, comme vous le savez, une action pastorale concertée dans tous les domaines de l'activité humaine, économique, culturelle et sociale: seule, en effet, l'amélioration simultanée dans ces différents secteurs permettra de rendre non seulement tolérable, mais plus facile et plus joyeuse la vie des parents et des enfants au sein des familles, plus fraternelle et plus pacifique la vie en commun dans la société humaine, dans la fidélité au dessein de Dieu sur le monde.

APPEL FINAL

31. Vénérables frères, chers fils, et vous tous, hommes de bonne volonté, grande est l'œuvre d'éducation, de progrès et d'amour à laquelle Nous vous appelons, sur le fondement de l'enseignement de l'Eglise, dont le successeur de Pierre est, avec ses frères dans l'épiscopat, le dépositaire et l'interprète. Grande œuvre, en vérité, Nous en avons l'intime conviction, pour le monde comme pour l'Eglise, puisque l'homme ne peut trouver le vrai bonheur, auquel il aspire de tout son être, que dans le respect des lois inscrites par Dieu dans sa nature et qu'il doit observer avec intelligence et amour. Sur cette œuvre Nous invoquons, comme sur vous tous, et de façon spéciale sur les époux, l'abondance des grâces du Dieu de sainteté et de miséricorde, en gage desquelles Nous vous donnons Notre Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, en la fête de l'apôtre saint Jacques, le 25 juillet de l'année 1968, de Notre pontificat la sixième.

NOTES

1. Cf Pie IX, Encycl. Qui Pluribus, 9 novembre l846, *Pie IX P.M.Acta,* vol. p.9-10; S. Pie X, Encyc *Singulari Quadam,* 24 septembre 1912, A.A.S. 4 (1912), p. 658 ; Pie XI, Encycl. *Casti Connubli,* 31 décembre 1930, A.A.S. 22 (1930), p. 579-581 ; Pie XII, alloc. *Magnificate Dominum* à l'épiscopat du monde catholique, 2 novembre 1954, A.A.S. 46 (1954), p. 671 - 672 ; Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra, 15* mai 1961, A.A.S. 53 (1961), p. 457.

2. Cf. *Mt* 28,18-19.

3. Cf. *Mt* 7, 21.

4. Cf. *Catechismus Romanus Concilii Tridentini,* Ile partie, chap. VIII ; Léon XIII, Encyc. *Arcanum, 1* 0 février 1880, Acta L. XIII, 2 (1881), p. 26-29 ; Pie XI, Encycl. *Divini Illias Magistri,* 31 décembre 1929, A,A.S. 22 (1930), p. 58-61 , Encycl. *Casti Connubii,* A.A.S. 22 (1930), p. 545-546 ; Pie XII, alloc. à l'Union italienne médico-biologique de saint Luc, 12 novembre 1944, *Discorsi e Radiomessaggi,* VI, p. 191-192 ; au Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes, 29 octobre 195 1, A.A.S. 43 (195 1), p. 853-854 ; au Congrès du Front de la famille et de l'Association de familles nombreuses, 28 novembre 1951, A.A.S. 43 (1951), p. 857-859 ; au VIIe Congrès de la Société internationale d'hématologie, 12 septembre 1958, A.A.S. 50 (1958), p. 734-735 ;Jean XXIII, Encycl. *Mater et Magistra,* A.A.S. 53 (1961), p. 446-447 -, *Codex luris Canonici,* can. 1067 ; 1068, 1 ; 1076, 1-2 ; Conc. VATICAN, Const. pastorale *Gaudium et Spes,* n. 47-52. 5. *Cf. Allocution de Paul VI au Sacré-Collège* 23 juin 1964, A.A.S. 56 8 56 (1964), P. 588 ; à la Commission pour l'étude des problèmes de la population, de la famille et de la natalité, 27 mars 1965, A.A.S. 57 (1965), p. 388 ; au Congrès national de la Société italienne d'obstétrique et de gynécologie, 29 octobre 1966, A.A.S. 58 (1966), p. 1168.

6. Cf. 1 *Jn* 4, 8.

7. Cf. *Ep* 3,15.

8. Cf Conc. Vatican II, Const. pastorale *Gaudium et Spes, n.* 50.

9. Cf S. Thomas, *Sum Theol.* Ia-IIae, q.94,a.2.

10. Cf. Const. pastorale *Gaudium et Spes,* n. 50 et 5 *1.*

11. Ibid., n. 49.

12. Cf. Pie XI Encycl. *Casti Connubii,* A.A.S. 22 (1930), p. 560; Pie XII, A.A.S. 43 (1951), p. 843.

13. Jean XXIII, Encyci. *Mater* et Magistra A.A.S. 53 (1961), p. 447.

14. Cf. *Catechistnus Romanus Concilii Tridentini,* Ile partie, chap. Vill; Pie XI, encycl. *Casti Connubii,* A.A.S. 22 (1930), p. 562-564; Pie XII, *Discorsi e Radiomessaggi,* VI (1944), p. 191-192; A.A.S. 43 (1951), p. 842-843 ; p. 857-859 ; Jean XXIII, Encycl. *Pacem in Terris,* 11 avril 1963, A.A.S. 55 (1963), p. 259-260; *Gaudium et Spes, n.* 5 *1.*

15. Cf. Pie XI, Encycl. *Casti Connubii,* A.A.S. 22 (1930), p. 565 décret du Saint-Office, 22 février 1940, A.A.S. 32 (1940), p. 73 ; Pie XII, A.A.S. 43 (1951), p. 843-844; A.A.S. 50 (1958), p. 734-735. (1958), p. 734-735; Jean XXIII, Encycl. *MateretMagistra,* A.A.S. 53 (1961), p. 447.

16. Cf *Catechismus Roimnus Conciiii Tridentini,* Ile partie, chap. VIII; Pie XI, *Enc@L Casti Connubii,* A.A.S, 22 (1930), p. 559-561 , Pie XII, A.A.S. 43 (195 1), p. 843 ; A.A.S. 50 (1958), p. 734-735 ; Jean XXIII, *Encycl Mater et Magistra,* A.A.S. 53 (1961), p. 447.

17. Cf. Pie XII, alloc. au Congrès national de l'Union des juristes catholiques italiens, 6 décembre 1953, A.A.S. 45 (1953), p. 798-799.

18. Cf. *Rm* 3, 8

19. Cf Pie XII, alloc. au Congrès de l'Assoc. ital. d'urologie, 8 octobre 1953, A.A.S. 45 (1953), p. 674- 675 ; A.A.S. 50 (1958), p. 734-735.

20. Cf. Pie XII, A.A.S. 43 (195 1), p. 816.

21. Cf. A.A.S. 45 (1953), p. 674-675; alloc. aux dirigeants et membres de l'Assoc. ital. des donneurs de la cornée, 8 oct. 1953, A.A.S. 48 (1956), p. 461-462.

22. Cf *Lc* 2, 3 1.

23. Cf. Paul VI, Encycl. *Populorum progressio* 26 mars 1967, n. 21.

24. Cf. *Rm* 8.

25. Cf Conc. Vatican 11, décret *Inter Mirifica* sur les moyens de communication sociale, n. 6-7.

26. Cf Encycl. *Mater et Magistra,* A.A.S. 53 (1961), p. 447.

27. Cf. Encycl. *Populorum progressio* n. 48-55.

28. Cf. Const. pastorale *Gaudium et Spes,* n. 52.

29. Cf A.A.S. 43 (1951), p. 859.

30. Cf. Const. pastorale *Gaudium et Spes, n.* 5 *1.*

31. Cf *Mt* 1 1, 30.

32. Const. pastorale *Gaudium et Spes,* n. 48 ; Conc. Vat. 11, Const. dogm. *Lumen Gentium,* n. 35.

33. *Mt* 6,14. Cf *He* 12, 1 1.

34. Cf. *Tt* 2, 12.

35. Cf. 1 *Co* 7, 3 1.

36. Cf. *Rm* 5, 5.

37. *Ep* 5, 25.28-29.32-33.

38. Cf. Const. docm. *Lumen Gentium, n.* 35 et 41; Const. pastorale *Gaudium et Spes,* n. 48-49; Conc. Vat. 11, décret *Apostolicam Actuositatem,* n. 1 1.

39. Cf. Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 25.

40. Cf. 1 *Co* 1, 10.

41. Cf. *Jn* 3, 17.

LETTRE ENCYCLIQUE
REDEMPTOR HOMINIS
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
ADRESSÉE
À SES FRÈRES DANS L'ÉPISCOPAT
AUX PRÊTRES
AUX FAMILLES RELIGIEUSES
À SES FILS ET FILLES DANS L'ÉGLISE
ET À TOUS LES HOMMES
DE BONNE VOLONTÉ
AU DÉBUT
DE SON MINISTÈRE PONTIFICAL

Bénédiction

Vénérables Frères, chers Fils,
salut et Bénédiction Apostolique!

I. HERITAGE

1. Au terme du deuxième millénaire

LE RÉDEMPTEUR DE L'HOMME, Jésus-Christ, est le centre du cosmos et de l'histoire. Vers Lui se tournent ma pensée et mon cœur en cette heure solennelle que l'Eglise et toute la famille de l'humanité contemporaine sont en train de vivre. En effet, le moment où, après mon très cher prédécesseur Jean-Paul Ier, Dieu m'a confié, dans son dessein mystérieux, le service universel lié au Siège de Pierre à Rome, est déjà bien proche de l'an 2000. Il est difficile de dire dès maintenant comment cette année-là marquera le déroulement de l'histoire humaine, et ce qu'elle sera pour chaque peuple, nation, pays et continent, bien que l'on essaie dès maintenant de prévoir certains événements. Pour l'Eglise, pour le peuple de Dieu qui s'est étendu, de façon inégale il est vrai, jusqu'aux extrémités de la terre, cette année-là sera une année de grand jubilé. Nous sommes désormais assez proches de cette date qui _ même en respectant toutes les corrections que requiert l'exactitude chronologique _ nous remettra en mémoire et renouvellera d'une manière particulière la conscience de la vérité centrale de la foi, exprimée par saint Jean au début de son Evangile: «Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous» 1, et ailleurs encore: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle» 2.

Nous sommes nous aussi, d'une certaine façon, dans le temps d'un nouvel Avent, dans un temps d'attente. «Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils...» 3, par le Fils-Verbe, qui s'est fait homme et est né de la Vierge Marie. Dans l'acte même de cette Rédemption, l'histoire de l'homme a atteint son sommet dans le dessein d'amour de Dieu. Dieu est entré dans l'histoire de l'humanité et, comme homme, il est devenu son sujet, l'un des milliards tout en étant Unique. Par l'Incarnation, Dieu a donné à la vie humaine la dimension qu'il voulait donner à l'homme dès son premier instant, et il l'a donnée d'une manière définitive, de la façon dont Lui seul est capable, selon son amour éternel et sa miséricorde, avec toute la liberté divine; il l'a donnée aussi avec cette munificence qui, devant le péché originel et toute l'histoire des péchés de l'humanité, devant les erreurs de l'intelligence, de la volonté et du coeur de l'homme, nous permet de répéter avec admiration les paroles de la liturgie: «Heureuse faute qui nous valut un tel et un si grand Rédempteur!» 4.

2. Les premières paroles du nouveau Pontificat

C'est vers le Christ Rédempteur que j'ai élevé mes sentiments et mes pensées le 16 octobre de l'année dernière lorsque, après l'élection canonique, me fut adressée la demande: «Acceptez-vous?». J'ai alors répondu: «Obéissant, dans la foi, au Christ, mon Seigneur, mettant ma confiance en la Mère du Christ et de l'Eglise, et malgré les difficultés si grandes, j'accepte». Cette réponse, je veux la faire connaître publiquement à tous sans aucune exception, montrant ainsi que le ministère, qui est devenu mon devoir spécifique en ce Siège de l'Apôtre Pierre quand j'ai accepté mon élection comme Evêque de Rome et Successeur de cet Apôtre, est lié à la vérité première et fondamentale de l'Incarnation rappelée ci-dessus.

J'ai voulu porter les noms mêmes qu'avait choisis mon très aimé prédécesseur Jean-Paul Ier. Déjà en effet, le 26 août 1978, lorsqu'il déclara au Sacré Collège qu'il voulait s'appeler Jean-Paul _ un tel double nom était sans précédent dans l'histoire

de la papauté _, j'avais vu là un appel éloquent de la grâce sur le nouveau pontificat. Ce pontificat n'ayant duré qu'à peine trente-trois jours, il m'appartient non seulement de le continuer, mais, d'une certaine manière, de le reprendre au même point de départ. Voilà ce que confirme justement le choix que j'ai fait de ces deux noms. En agissant ainsi, suivant l'exemple de mon vénéré prédécesseur, je désire comme lui exprimer mon amour pour l'héritage singulier laissé à l'Eglise par les Pontifes Jean XXIII et Paul VI, et aussi ma disponibilité personnelle à le faire fructifier avec l'aide de Dieu.

Par ces deux noms et ces deux pontificats, je me rattache à toute la tradition du Siège apostolique, avec mes prédécesseurs du XXe siècle et des siècles antérieurs, me reliant toujours plus, à travers les âges et jusqu'aux temps les plus lointains, à cette dimension de la mission et du ministère qui confère au Siège de Pierre une place tout à fait particulière dans l'Eglise. Jean XXIII et Paul VI constituent une étape à laquelle je désire me référer directement comme à un seuil à partir duquel je veux, en compagnie de Jean Paul Ier pour ainsi dire, continuer à marcher vers l'avenir, me laissant guider, avec une confiance sans borne, par l'obéissance à l'Esprit que le Christ a promis et envoyé à son Eglise. Il disait en effet aux Apôtres, la veille de sa Passion: «Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai» 5. «Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui provient du Père, il me rendra témoignage. Et vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement» 6. «Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière; car il ne parlera pas de lui-même; mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir» 7.

3. Confiance en l'Esprit de Vérité et d'Amour

Avec une pleine confiance en l'Esprit de Vérité, j'entre donc dans le riche héritage des récents pontificats. Cet héritage est fortement enraciné dans la conscience de l'Eglise, d'une manière tout à fait nouvelle et inconnue jusqu'à maintenant, grâce au Concile Vatican II, convoqué et commencé par Jean XXIII puis conclu d'une manière heureuse et mis en pratique avec persévérance par Paul VI, dont j'ai pu observer de près l'activité. J'ai toujours admiré sa profonde sagesse et son courage, comme aussi sa constance et sa patience au cours de la difficile période postconciliaire de son pontificat. Comme timonier de l'Eglise, barque de Pierre, il savait conserver un calme et un équilibre providentiels jusque dans les moments les plus critiques, alors que l'Eglise semblait secouée de l'intérieur, et il gardait toujours une espérance inébranlable en sa cohésion. Car ce que l'Esprit a dit à l'Eglise en notre temps par le récent Concile, ce que, dans cette Eglise, il dit à toutes les Eglises 8 ne peut – malgré les inquiétudes momentanées – servir à rien d'autre qu'à une cohésion encore plus mûrie de l'ensemble du Peuple de Dieu, conscient de sa mission de salut.

De cette conscience contemporaine de l'Eglise, Paul VI fit le premier thème de son encyclique fondamentale, qui commence par les mots *Ecclesiam suam:* qu'il me soit permis de me référer avant tout à cette encyclique et de me relier à elle dans ce premier document, pour ainsi dire inaugural, du présent pontificat. A la lumière et avec le soutien de l'Esprit Saint, l'Eglise a une conscience toujours plus approfondie de son mystère divin, de sa mission humaine, et même de ses faiblesses humaines: c'est cette conscience qui est et doit rester la première source de l'amour de cette Eglise, de même que l'amour, à son tour, contribue à consolider et à approfondir cette conscience. Paul VI nous a laissé le témoignage d'un sens extrêmement aigu de l'Eglise. A travers les multiples composantes, souvent tourmentées, de son pontificat, il nous a enseigné un amour intrépide envers l'Eglise, qui est, comme le dit le Concile, «le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» 9.

4. Référence à la première Encyclique de Paul VI

Pour cette raison même, la conscience de l'Eglise doit aller de pair avec une ouverture universelle, afin que tous puissent trouver en elle «l'insondable richesse du Christ» 10 dont parle l'Apôtre des nations. Cette ouverture, jointe d'une manière organique à la conscience de sa propre nature, à la certitude de sa vérité au sujet de laquelle le Christ disait: «La parole que vous entendez n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé» 11, détermine le dynamisme apostolique, c'est-à-dire missionnaire, de l'Eglise, qui professe et proclame intégralement toute la vérité transmise par le Christ. Elle doit en même temps établir le «dialogue» que Paul VI, dans son encyclique *Ecclesiam suam* appelait le «dialogue du salut», en marquant avec précision chacun des cercles à l'intérieur desquels il devrait être mené 12. En me référant aujourd'hui à ce document qui fixait le programme du pontificat de Paul VI, je ne cesse de remercier Dieu, car ce grand prédécesseur, qui est en même temps un vrai père pour moi, a su _ malgré les diverses faiblesses internes qui ont affecté l'Eglise dans la période postconciliaire _ manifester *ad extra,* au dehors, le visage authentique de cette dernière. Ainsi une grande partie de la famille humaine, dans les différents milieux de son existence complexe, est devenue, à mon avis, plus consciente d'avoir absolument besoin de l'Eglise du Christ, de sa mission et de son service. Cette prise de conscience s'est parfois montrée plus forte que les divers comportements critiques qui attaquaient *ab intra,* de l'intérieur, l'Eglise, ses institutions et ses structures, les membres de l'Eglise et leur activité. Cette critique croissante a eu évidemment des causes diverses, et nous sommes certains d'autre part qu'il ne lui a pas toujours manqué un authentique amour pour l'Eglise. Sans aucun doute s'est manifestée en elle, entre autres, la tendance à sortir du prétendu triomphalisme dont on avait souvent discuté pendant le Concile. Mais s'il est vrai que l'Eglise, selon l'exemple de son Maître qui était «humble de coeur» 13, est fondée elle aussi sur l'humilité, qu'elle a le sens critique vis-à-vis de tout ce qui constitue son caractère et son activité humaine, qu'elle est

toujours très exigeante pour elle-même, la critique, de son côté, doit avoir de justes limites. Autrement, elle cesse d'être constructive, elle ne révèle pas la vérité, l'amour et la gratitude pour la grâce dont nous devenons principalement et pleinement participants dans l'Eglise et par l'Eglise. En outre, l'esprit critique n'exprime pas l'attitude de service, mais plutôt la volonté de diriger l'opinion d'autrui selon sa propre opinion, parfois proclamée d'une façon trop inconsidérée.

Nous devons de la reconnaissance à Paul VI car, tout en respectant chaque parcelle de vérité contenue dans les diverses opinions humaines, il a conservé en même temps le providentiel équilibre du timonier du navire 14. L'Eglise qui m'a été confiée presque immédiatement après lui _ à travers Jean-Paul Ier _ n'est certainement pas exempte de difficultés et de tensions internes. Mais en même temps elle est intérieurement mieux prémunie contre les excès de l'autocritique: on pourrait dire qu'elle est plus critique en face des diverses critiques inconsidérées, plus résistante devant les différentes «nouveautés», plus mûre dans l'esprit de discernement, plus apte à tirer de son trésor éternel «du neuf et du vieux» 15, plus centrée sur son propre mystère et, grâce à tout cela, plus disponible pour la mission de salut de tous: Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» 16.

5. Collégialité et apostolat

L'Eglise d'aujourd'hui est, contre toute apparence, plus unie dans la communion de service et dans la conscience de l'apostolat. Cette union découle du principe de collégialité, rappelé par le Concile Vatican II, dont le Christ lui-même a doté le Collège apostolique des Douze avec Pierre comme chef, et qu'il renouvelle continuellement pour le Collège des Evêques; celui-ci croît sans cesse sur toute la terre, en restant uni au Successeur de Pierre et sous sa conduite. Le Concile ne s'est pas contenté de rappeler ce principe de collégialité des Evêques; il lui a donné une très grande vitalité, notamment en souhaitant l'institution d'un organisme permanent, que Paul VI a établi en instaurant le Synode des Evêques dont l'activité a donné une nouvelle dimension à son pontificat et s'est même reflétée clairement dès les premiers jours sur le pontificat de Jean-Paul Ier et sur celui de son indigne Successeur.

Le principe de collégialité s'est montré particulièrement actuel dans la difficile période postconciliaire, lorsque la position commune et unanime du Collège des Evêques _ qui a manifesté surtout à travers le Synode son union avec le Successeur de Pierre _ contribuait à dissiper les doutes et indiquait également le juste chemin du renouveau de l'Eglise, dans sa dimension universelle. C'est du Synode, en effet, qu'a jailli, entre autres, l'impulsion essentielle vers l'évangélisation; et elle a trouvé son expression dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* 17, accueillie avec tant de joie comme programme de renouveau de caractère à la fois apostolique et pastoral. La même ligne a été suivie également dans les travaux de la dernière session ordinaire du Synode des Evêques, qui a eu lieu environ un an avant la disparition du Souverain Pontife Paul VI et fut consacrée, on le sait, à la catéchèse. Le résultats de ces travaux doivent encore faire l'objet d'une synthèse et d'une formulation de la part du Siège Apostolique.

Puisque nous traitons du développement évident des formes sous lesquelles se manifeste la collégialité épiscopale, il faut au moins rappeler le processus de consolidation des Conférences épiscopales nationales dans toute l'Eglise, et d'autres structures collégiales de caractère international ou continental. En référence à la tradition séculaire de l'Eglise, il convient de souligner l'activité des divers synodes locaux. L'idée du Concile, mise en œuvre de façon cohérente par Paul VI, était en effet que les structures de ce genre, expérimentées depuis des siècles par l'Eglise, et aussi les autres formes de la collaboration collégiale des Evêques, par exemple la province ecclésiastique, sans parler de chaque diocèse particulier, exercent leur activité avec la pleine conscience de leur identité et en même temps de leur originalité dans l'unité universelle de l'Eglise. Le même esprit de collaboration et de co-responsabilité est en train de se diffuser aussi parmi les prêtres, comme en témoignent les nombreux conseils presbytéraux qui ont vu le jour après le Concile. Cet esprit s'est étendu également aux laïcs, suscitant non seulement la confirmation des organisations d'apostolat des laïcs qui existaient déjà, mais aussi la création de nouveaux organismes ayant souvent un aspect différent et un dynamisme exceptionnel. En outre, les laïcs, conscients de leur responsabilité ecclésiale, se sont engagés volontiers dans la collaboration avec les Pasteurs, avec les représentants des Instituts de vie consacrée, dans le cadre des synodes diocésains ou des conseils pastoraux des paroisses et des diocèses.

Il me faut avoir tout cela à l'esprit au début de mon pontificat, pour remercier Dieu, exprimer de vifs encouragements à tous mes Frères et Sœurs, et aussi rappeler avec une vive gratitude l'œuvre du Concile Vatican II et de mes grands prédécesseurs qui sont à l'origine de ce nouvel élan de la vie de l'Eglise, bien plus puissant que les symptômes de doute, d'écroulement, de crise.

6. Chemin vers l'union des chrétiens

Et que dire de toutes les initiatives suscitées par la nouvelle orientation oecuménique? L'inoubliable Pape Jean XXIII, avec une clarté évangélique, posa le problème de l'union des chrétiens comme une simple conséquence de la volonté de Jésus-Christ lui-même, notre Maître, affirmée à maintes reprises, et exprimée d'une manière particulière dans la prière du Cénacle, la veille de sa mort: «Père, ... je prie ... afin que tous soient un» 18. Le Concile Vatican II a répondu à cette

exigence sous une forme concise par le Décret sur l'œcuménisme. Le Pape Paul VI, s'appuyant sur l'activité du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, fit les premiers pas difficiles sur le chemin de la réalisation de cette unité. Sommes-nous allés assez loin sur ce chemin? Sans prétendre donner une réponse détaillée, nous pouvons dire que nous avons fait de vrais progrès, et des progrès importants. Et une chose est certaine: nous avons travaillé avec persévérance et cohérence, et avec nous ont cheminé aussi les représentants d'autres Eglises et d'autres Communautés chrétiennes; nous leur en sommes sincèrement obligés. Il est certain par ailleurs que, dans la présente situation historique de la chrétienté et du monde, il n'apparaît pas d'autre possibilité d'accomplir la mission universelle de l'Eglise en ce qui concerne les problèmes œcuméniques que celle de chercher loyalement, avec persévérance, humilité et aussi courage, les voies du rapprochement et de l'union, comme le Pape Paul VI nous en a donné personnellement l'exemple. Nous devons donc rechercher l'union sans nous décourager devant les difficultés qui peuvent se présenter ou s'accumuler le long de ce chemin; autrement, nous ne serions pas fidèles à la parole du Christ, nous ne réaliserions pas son testament. Est-il permis de courir ce risque?

Il y a des personnes qui, se trouvant devant des difficultés, ou jugeant négatifs les résultats des premiers travaux œcuméniques, auraient voulu revenir en arrière. Certains expriment même l'opinion que ces efforts nuisent à la cause de l'Evangile, mènent à une nouvelle rupture de l'Eglise, provoquent la confusion des idées dans les questions de la foi et de la morale, aboutissent à un indifférentisme spécifique. Il est peut-être bon que les porte-parole de ces opinions expriment leurs craintes, mais, là aussi, il faut maintenir de justes limites. Il est évident que cette nouvelle étape de la vie de l'Eglise exige de nous une foi particulièrement consciente, approfondie et responsable. La véritable activité œcuménique signifie ouverture, rapprochement, disponibilité au dialogue, recherche commune de la vérité au sens pleinement évangélique et chrétien; mais elle ne signifie d'aucune manière, ni ne peut signifier, que l'on renonce ou que l'on porte un préjudice quelconque aux trésors de la vérité divine constamment professée et enseignée par l'Eglise. A tous ceux qui, pour quelque motif que ce soit, voudraient dissuader l'Eglise de rechercher l'unité universelle des chrétiens, il faut répéter encore une fois: nous est-il permis de ne pas le faire? Pouvons-nous _ malgré toute la faiblesse humaine, toutes les déficiences accumulées au cours des siècles passés _ ne pas avoir confiance en la grâce de Notre-Seigneur, telle qu'elle s'est révélée ces derniers temps par la parole de l'Esprit Saint que nous avons entendue durant le Concile? Ce faisant, nous nierions la vérité qui nous concerne nous-mêmes et que l'Apôtre a exprimée d'une façon si éloquente: «C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile» 19.

Même si c'est d'une autre manière et avec les différences qui s'imposent, il faut appliquer les réflexions précédentes à l'activité qui tend au rapprochement avec les représentants des religions non chrétiennes et qui s'exprime par le dialogue, les contacts, la prière en commun, la recherche des trésors de la spiritualité humaine, car ceux-ci, nous le savons bien, ne font pas défaut aux membres de ces religions. N'arrive-t-il pas parfois que la fermeté de la croyance des membres des religions non chrétiennes _ effet elle aussi de l'Esprit de vérité opérant au-delà des frontières visibles du Corps mystique _ devrait faire honte aux chrétiens, si souvent portés à douter des vérités révélées par Dieu et annoncées par l'Eglise, si enclins à laisser se relâcher les principes de la morale et à ouvrir les portes à une morale permissive? Il est noble d'être disposé à comprendre chaque homme, à analyser chaque système, à donner raison à ce qui est juste; mais cela ne signifie nullement perdre la certitude de sa propre foi 20 ou affaiblir les principes de la morale, dont l'absence se fera vite sentir dans la vie de sociétés entières en y provoquant, entre autres, ses déplorables conséquences.

II. LE MYSTÈRE DE LA RÉDEMPTION

7. Dans le mystère du Christ

Les chemins sur lesquels le Concile de notre siècle a engagé l'Eglise, et que le regretté Pape Paul VI nous a indiqués dans sa première encyclique, resteront pour longtemps ceux que nous devons tous suivre; mais en même temps, en cette nouvelle étape, nous pouvons à juste titre nous demander: comment, de quelle manière faut-il avancer? Que faut-il faire pour que ce nouvel Avent de l'Eglise, lié à la fin, désormais très voisine, du deuxième millénaire, nous rapproche de Celui que la Sainte Ecriture appelle: «Père à jamais», *Pater futuri saeculi?* 21 Telle est la question fondamentale que le nouveau Pontife doit se poser lorsque, en esprit d'obéissance dans la foi, il accepte l'appel que constitue pour lui le commandement du Christ adressé à plusieurs reprises à Pierre: «Pais mes agneaux» 22 ce qui veut dire: Sois le pasteur de mon troupeau; et ensuite: «... et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères» 23.

C'est précisément ici, Frères, Fils et Filles très chers, que s'impose une réponse fondamentale et essentielle, à savoir: l'unique orientation de notre esprit, l'unique direction de notre intelligence, de notre volonté et de notre cœur est pour nous le Christ, Rédempteur de l'homme, le Christ, Rédempteur du monde. C'est vers Lui que nous voulons tourner notre regard parce que c'est seulement en Lui, le Fils de Dieu, que se trouve le salut, et nous renouvelons la proclamation de Pierre: «Seigneur, à qui irons-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle» 24.

A travers la conscience, si bien développée par le Concile, que l'Eglise a d'elle-même, à tous les niveaux de cette conscience, dans tous les domaines d'activité où l'Eglise s'exprime, se retrouve et s'affirme, nous devons tendre

constamment vers Celui «qui est la tête» 25, Celui «de qui tout provient et pour qui nous sommes» 26, Celui qui est tout à la fois «la voie, la vérité» 27 et «la résurrection et la vie» 28, Celui en qui, en le voyant, nous voyons le Père 29, Celui qui devait s'en aller d'auprès de nous 30 _ entendons: par sa mort sur la croix et ensuite par son ascension au ciel _ pour que le Consolateur vienne et continue à venir à nous comme Esprit de vérité 31.En Lui sont «tous les trésors de la sagesse et de la science» 32, et l'Eglise est son Corps 33. L'Eglise est «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» 34: et c'est Lui qui en est la source! Lui-même! Lui, le Rédempteur!

L'Eglise ne cesse d'écouter ses paroles, elle les relit continuellement, elle reconstitue avec la plus grande dévotion tous les détails de sa vie. Ces paroles sont écoutées aussi par les non chrétiens. La vie du Christ parle en même temps à nombre d'hommes qui ne sont pas encore en mesure de répéter avec Pierre: «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant» 35. Lui, le Fils du Dieu vivant, il parle aux hommes en tant qu'Homme aussi: c'est sa vie elle-même qui parle, son humanité, sa fidélité à la vérité, son amour qui s'étend à tous. Sa mort en croix parle, elle aussi, c'est-à-dire la profondeur insondable de sa souffrance et de son abandon. L'Eglise ne cesse jamais de revivre sa mort sur la croix et sa résurrection qui constituent le contenu de la vie quotidienne de l'Eglise. C'est en effet sur mandat du Christ lui-même, son Maître, que l'Eglise célèbre sans cesse l'Eucharistie, trouvant en elle «la source de la vie et de la sainteté» 36, le signe efficace de la grâce et de la réconciliation avec Dieu, le gage de la vie éternelle. L'Eglise vit son mystère, elle y puise sans jamais se lasser, et elle recherche continuellement tous les moyens pour rendre ce mystère de son Maître et Seigneur proche du genre humain, des peuples, des nations, des générations qui se succèdent, de chaque homme en particulier, comme si elle répétait toujours à l'exemple de l'Apôtre: «Je n'ai rien voulu savoir parmi vous sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié» 37. L'Eglise demeure dans la sphère du mystère de la Rédemption, qui est justement devenu le principe fondamental de sa vie et de sa mission.

8. Rédemption: création renouvelée

Le Rédempteur du monde! En Lui s'est révélée, d'une manière nouvelle et plus admirable, la vérité fondamentale sur la création que le livre de la Genèse atteste quand il répète à plusieurs reprises: «Dieu vit que cela était bon» 38. Le bien prend sa source dans la sagesse et dans l'amour. En Jésus-Christ, le monde visible, créé par Dieu pour l'homme 39 _ ce monde qui, lorsque le péché y est entré, a été soumis à la caducité 40 _, retrouve de nouveau son lien originaire avec la source divine de la sagesse et de l'amour. En effet, «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» 41. De même que dans l'homme-Adam ce lien avait été brisé, dans l'Homme-Christ il a été de nouveau renoué 42. Peut-être ne sommes-nous pas convaincus, nous, hommes du vingtième siècle, par les paroles de l'Apôtre des nations, prononcées avec une éloquence entraînante, sur «la création (qui) gémit dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant» 43 et qui «attend avec impatience la révélation des fils de Dieu» 44, sur la création qui «a été soumise à la caducité»? Le progrès immense, jusqu'ici inconnu, qui s'est manifesté particulièrement au cours de notre siècle, dans le domaine de la mainmise de l'homme sur le monde, ne révèle-t-il pas lui-même, et à un degré jamais connu, cette soumission multiforme «à la caducité»? Il suffit de rappeler ici quelques faits, tels que la menace de la pollution de l'environnement naturel dans les lieux d'industrialisation rapide, ou les conflits armés qui éclatent et se répètent continuellement, ou encore la perspective de l'autodestruction par l'usage des armes atomiques à l'hydrogène, aux neutrons et d'autres semblables, le manque de respect pour les enfants dans le sein de leur mère. Le monde de l'époque nouvelle, le monde des vols cosmiques, le monde des conquêtes scientifiques et techniques jamais atteintes jusqu'ici n'est-il pas en même temps le monde qui «gémit dans les douleurs de l'enfantement» 45 et qui «attend avec impatience la révélation des fils de Dieu» 46?

Le Concile Vatican II, dans son analyse pénétrante du «monde contemporain», a atteint ce point qui est le plus important du monde visible, à savoir l'homme, en descendant, comme le Christ, au plus profond des consciences humaines, en parvenant jusqu'au mystère intérieur de l'homme qui s'exprime, dans le langage biblique et même non biblique, par le mot «cœur». Le Christ, Rédempteur du monde, est celui qui a pénétré, d'une manière unique et absolument singulière, dans le mystère de l'homme, et qui est entré dans son «cœur». C'est donc à juste titre que le Concile Vatican II enseigne ceci: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir (cf. *Rm* 5, 14), le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, *manifeste pleinement l'homme à lui-même* et lui découvre la sublimité de sa vocation». Et encore: «"Image du Dieu invisible" (*Col* 1, 15) il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu *s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme*. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un coeur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché» 47. Il est le Rédempteur de l'homme!

9. Dimension divine du mystère de la Rédemption

En réfléchissant de nouveau sur ce texte admirable du Magistère conciliaire, nous n'oublions pas, même un instant, que Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, est devenu notre réconciliation avec le Père 48. C'est Lui, et Lui seulement, qui a correspondu pleinement à l'amour éternel du Père, à cette paternité que Dieu a exprimée dès le commencement en créant le monde, en donnant à l'homme toute la richesse de la création, en le faisant «à peine moindre que les anges» 49 en tant que créé «à l'image et à la ressemblance de Dieu» 50. Le Christ a également correspondu pleinement à cette paternité de Dieu et à cet amour, alors que l'homme a rejeté cet amour en rompant la première Alliance 51 et toutes celles que Dieu par la suite a souvent offertes aux hommes 52. La Rédemption du monde _ ce mystère redoutable de l'amour, dans lequel la création est renouvelée 53 _ est, dans ses racines les plus profondes, la plénitude de la justice dans un Cœur humain, dans le Cœur du Fils premier-né, afin qu'elle puisse devenir la justice des cœurs de beaucoup d'hommes, qui, dans ce Fils premier-né, ont été prédestinés de toute éternité à devenir fils de Dieu 54 et appelés à la grâce, appelés à l'amour. La croix du Calvaire, sur laquelle Jésus-Christ _ Homme, fils de la Vierge Marie, fils putatif de Joseph de Nazareth _ «quitte» ce monde, est en même temps une manifestation nouvelle de la paternité éternelle de Dieu, lequel, dans le Christ, se fait de nouveau proche de l'humanité, de tout homme, en lui donnant «l'esprit de Vérité» 55 trois fois saint.

Cette révélation du Père et cette effusion de l'Esprit Saint, qui marquent d'un sceau indélébile le mystère de la Rédemption, font comprendre le sens de la croix et de la mort du Christ. Le Dieu de la création se révèle comme le Dieu de la Rédemption, Dieu «fidèle à lui-même» 56, fidèle à son amour envers l'homme et envers le monde, tel qu'il s'est déjà révélé au jour de la création. Et son amour est un amour qui ne recule devant rien de ce qu'exige sa justice. C'est pourquoi le Fils «qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous» 57. S'il «a fait péché» celui qui était absolument sans péché, il l'a fait pour révéler l'amour qui est toujours plus grand que toutes les créatures, l'amour qu'il est Lui-même, «car Dieu est amour» 58. Et surtout, l'amour est plus grand que le péché, que la faiblesse, que la caducité de la créature 59, plus fort que la mort; c'est un amour toujours prêt à relever et à pardonner, toujours prêt à aller à la rencontre du fils prodigue 60, toujours à la recherche de «la révélation des fils de Dieu» 61, qui sont appelés à la gloire 62. Cette révélation de l'amour est aussi définie comme la miséricorde 63, et cette révélation de l'amour et de la miséricorde a dans l'histoire de l'homme un visage et un nom: elle s'appelle Jésus-Christ.

10. Dimension humaine du mystère de la rédemption

L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement. C'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le Christ Rédempteur révèle pleinement l'homme à lui-même. Telle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la dimension humaine du mystère de la Rédemption. Dans cette dimension, l'homme retrouve la grandeur, la dignité et la valeur propre de son humanité. Dans le mystère de la Rédemption, l'homme se trouve de nouveau «confirmé» et il est en quelque sorte créé de nouveau. Il est créé de nouveau! «Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus ni homme ni femme, car vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus» 64. L'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiaux, souvent superficiels et même seulement apparents; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit «s'approprier» et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour soi-même. Quelle valeur doit avoir l'homme aux yeux du Créateur s'il «a mérité d'avoir un tel et un si grand Rédempteur» 65, si «Dieu a donné son Fils» afin que lui, l'homme, «ne se perde pas, mais qu'il ait la vie éternelle» 66!

En réalité, cette profonde admiration devant la valeur et la dignité de l'homme s'exprime dans le mot Evangile, qui veut dire Bonne Nouvelle. Elle est liée aussi au christianisme. Cette admiration justifie la mission de l'Eglise dans le monde, et même, peut-être plus encore, «dans le monde contemporain». Cette admiration, qui est en même temps persuasion et certitude _ et celle-ci, dans ses racines fondamentales, est certitude de la foi, sans cesser de vivifier d'une manière cachée et mystérieuse tous les aspects de l'humanisme authentique _, est étroitement liée au Christ. C'est elle qui détermine aussi la place du Christ et pour ainsi dire son droit de cité dans l'histoire de l'homme et de l'humanité. L'Eglise, qui ne cesse de contempler l'ensemble du mystère du Christ, sait, avec toute la certitude de la foi, que la Rédemption réalisée au moyen de la croix a définitivement redonné à l'homme sa dignité et le sens de son existence dans le monde, alors qu'il avait en grande partie perdu ce sens à cause du péché. C'est pourquoi la Rédemption s'est accomplie dans le mystère pascal qui conduit, à travers la croix et la mort, à la résurrection.

A toutes les époques, et plus particulièrement à la nôtre, le devoir fondamental de l'Eglise est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ, d'aider tous les hommes à se familiariser avec la profondeur de la Rédemption qui se réalise dans le Christ Jésus. En même temps, on atteint aussi la sphère la plus profonde de l'homme, nous voulons dire la sphère du cœur de l'homme, de sa conscience et de sa vie.

11. Le mystère du Christ à la base de la mission de l'Eglise et du christianisme

Le Concile Vatican II a accompli un travail immense pour former la pleine et universelle conscience de l'Eglise dont le Pape Paul VI a traité dans sa première encyclique. Cette conscience _ ou plutôt cette auto-conscience de l'Eglise _ se forme dans le «dialogue» qui, avant de devenir colloque, doit tourner notre attention vers «l'autre», vers celui avec lequel nous voulons parler. Le Concile œcuménique a donné une impulsion fondamentale pour former l'auto-conscience de l'Eglise en nous présentant, d'une manière adéquate et compétente, la vision de l'ensemble du monde comme étant celle d'une «carte» de diverses religions. Il a montré en outre comment, sur cette carte des religions du monde, se superpose par couches _ chose inconnue auparavant et caractéristique de notre temps _ le phénomène de l'athéisme dans ses formes variées, à commencer par l'athéisme programmé, organisé et structuré en un système politique.

Quant à la religion, il s'agit avant tout de la religion comme phénomène universel, qui fait partie de l'histoire humaine depuis son commencement; puis des diverses religions non chrétiennes et enfin du christianisme lui-même. Le document conciliaire consacré aux religions non chrétiennes est, en particulier, plein d'une profonde estime pour les grandes valeurs spirituelles, bien plus, pour le primat de ce qui est spirituel et qui, dans la vie de l'humanité, trouve son expression dans la religion, puis dans la moralité qui se reflète dans toute la culture. A juste titre, les Pères de l'Eglise voyaient dans les diverses religions comme autant de reflets d'une unique vérité, comme des «semences du Verbe» 67 témoignant que l'aspiration la plus profonde de l'esprit humain est tournée, malgré la diversité des chemins, vers une direction unique, en s'exprimant dans la recherche de Dieu et, en même temps, par l'intermédiaire de la tension vers Dieu, dans la recherche de la dimension totale de l'humanité, c'est-à-dire du sens plénier de la vie humaine. Le Concile a eu une attention particulière pour la religion judaïque, en rappelant l'important patrimoine spirituel commun aux chrétiens et aux juifs, et il a exprimé son estime pour les croyants de l'Islam dont la foi se réfère aussi à Abraham 68.

Grâce à l'ouverture faite par le Concile Vatican II, l'Eglise et tous les chrétiens ont pu parvenir à une conscience plus complète du mystère du Christ, «mystère caché depuis les siècles» 69 en Dieu, pour être révélé dans le temps _ dans l'Homme Jésus-Christ _ et pour se révéler continuellement, en tout temps. Dans le Christ et par le Christ, Dieu s'est révélé pleinement à l'humanité et s'est définitivement rendu proche d'elle; en même temps, dans le Christ et par le Christ, l'homme a acquis une pleine conscience de sa dignité, de son élévation, de la valeur transcendante de l'humanité elle-même, du sens de son existence.

Il faut donc que nous tous, disciples du Christ, nous nous rencontrions et nous unissions autour de Lui. Cette union, dans les divers domaines de la vie, de la tradition, des structures et des disciplines de chaque Eglise et Communauté ecclésiale, ne peut se réaliser sans un travail sérieux tendant à la connaissance réciproque et à la suppression des obstacles qui se trouvent sur la voie de l'unité parfaite. Cependant, nous pouvons et nous devons d'ores et déjà parvenir à notre unité et la manifester: en annonçant le mystère du Christ, en montrant la dimension à la fois divine et humaine de la Rédemption, en luttant avec une persévérance inlassable pour cette dignité que chaque homme a atteinte et peut atteindre continuellement dans le Christ et qui est la dignité de la grâce de l'adoption divine et en même temps la dignité de la vérité intérieure de l'humanité; si cette dignité a pris un relief aussi fondamental dans la conscience commune du monde contemporain, elle est encore plus évidente pour nous à la lumière de cette réalité qu'est le Christ Jésus lui-même.

Jésus-Christ est le principe stable et le centre permanent de la mission que Dieu lui-même a confiée à l'homme. Nous devons tous participer à cette mission, nous devons concentrer sur elle toutes nos forces, car elle est plus que jamais nécessaire à l'humanité d'aujourd'hui.

Et si cette mission semble rencontrer à notre époque des oppositions plus grandes qu'en n'importe quel autre temps, cela montre qu'elle est encore plus nécessaire actuellement et _ malgré les oppositions _ plus attendue que jamais. Nous touchons indirectement ici le mystère de l'économie divine qui a uni le salut et la grâce à la croix. Ce n'est pas en vain que le Christ a dit: «Le royaume des cieux souffre violence et les violents s'en emparent» 70; et aussi: «Les fils de ce monde (...) sont plus habiles que les fils de lumière» 71. Nous acceptons volontiers ce reproche, pour ressembler à ces «violents pour Dieu» que nous avons vus tant de fois dans l'histoire de l'Eglise et que nous voyons encore aujourd'hui, pour nous unir consciemment dans la grande mission qui consiste à révéler le Christ au monde, à aider chaque homme à se retrouver lui-même en Lui, à aider les générations contemporaines de nos frères et sœurs, les peuples, les nations, les Etats, l'humanité, les pays non encore développés et les pays de l'opulence, en un mot aider tous les hommes à connaître «l'insondable richesse du Christ» 72, parce qu'elle est destinée à tout homme et constitue le bien de chacun.

12. Mission de l'Eglise et liberté de l'homme

Dans cette union au plan de la mission, dont décide essentiellement le Christ lui-même, tous les chrétiens doivent découvrir ce qui les unit déjà, avant même que ne se réalise leur pleine communion. C'est là l'union apostolique et missionnaire, missionnaire et apostolique. Grâce à cette union, nous pouvons nous approcher ensemble du magnifique patrimoine de l'esprit humain, qui s'est manifesté dans toutes les religions, comme le dit la déclaration *Nostra aetate* du

Concile Vatican II 73. Grâce à elle, nous abordons en même temps toutes les cultures, toutes les idéologies, tous les hommes de bonne volonté. Nous faisons cette approche avec l'estime, le respect et le discernement qui, depuis le temps des Apôtres, ont marqué l'attitude *missionnaire* et du *missionnaire*. Il suffit de rappeler saint Paul et, par exemple, son discours devant l'Aréopage d'Athènes 74. L'attitude *missionnaire* commence toujours par un sentiment de profonde estime face à «ce qu'il y a en tout homme» 75, pour ce que lui-même, au fond de son esprit, a élaboré au sujet des problèmes les plus profonds et les plus importants; il s'agit du respect pour tout ce que l'Esprit, qui «souffle où il veut» 76, a opéré en lui. La mission n'est jamais une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé. Quant à la conversion, qui doit prendre racine dans la mission, nous savons bien qu'elle est l'œuvre de la grâce, dans laquelle l'homme doit se retrouver pleinement lui-même.

C'est pourquoi l'Eglise de notre temps accorde une grande importance à tout ce que le Concile Vatican II a exposé dans la déclaration sur la liberté religieuse, aussi bien dans la première partie du document que dans la seconde 77. Nous sentons profondément le caractère engageant de la vérité que Dieu nous a révélée. Nous éprouvons en particulier un sens très vif de responsabilité envers cette vérité. L'Eglise, par institution du Christ, en est gardienne et maîtresse, étant précisément dotée d'une assistance particulière de l'Esprit Saint, afin de pouvoir conserver fidèlement cette vérité et l'enseigner dans toute son intégrité 78. En accomplissant cette mission, regardons le Christ lui-même, lui qui est le premier évangélisateur 79, et regardons aussi ses Apôtres, Martyrs et Confesseurs. La déclaration sur la liberté religieuse nous manifeste de manière convaincante que, en annonçant la vérité qui ne provient pas des hommes, mais de Dieu («ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé» 80, c'est-à-dire du Père), tout en agissant avec toute la force de leur esprit, le Christ, et ensuite ses Apôtres, conservent une profonde estime pour l'homme, pour son intelligence, sa volonté, sa conscience et sa liberté 81. De cette façon, la dignité de la personne humaine en vient à faire partie elle-même de cette annonce, même sans recourir aux paroles, par le simple comportement à son égard. Cette attitude semble correspondre aux besoins particuliers de notre temps. Ce n'est pas dans tout ce que les divers systèmes et même les individus considèrent et propagent comme liberté, que réside la vraie liberté de l'homme; c'est dire que l'Eglise, en vertu de sa mission divine, devient d'autant plus gardienne de cette liberté, qui est condition et fondement de la véritable dignité de la personne humaine.

Jésus-Christ va à la rencontre de l'homme de toute époque, y compris de la nôtre, avec les mêmes paroles: «Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres» 82. Ces paroles contiennent une exigence fondamentale et en même temps un avertissement: l'exigence d'honnêteté vis-à-vis de la vérité comme condition d'une authentique liberté; et aussi l'avertissement d'éviter toute liberté apparente, toute liberté superficielle et unilatérale, toute liberté qui n'irait pas jusqu'au fond de la vérité sur l'homme et sur le monde. Aujourd'hui encore, après deux mille ans, le Christ nous apparaît comme Celui qui apporte à l'homme la liberté fondée sur la vérité, comme Celui qui libère l'homme de ce qui limite, diminue et pour ainsi dire détruit cette liberté jusqu'aux racines mêmes, dans l'esprit de l'homme, dans son cœur, dans sa conscience. Quelle preuve admirable de tout cela ont donnée et ne cessent de donner ceux qui, par le Christ et dans le Christ, sont parvenus à la vraie liberté et en ont fourni le témoignage, même dans des conditions de contrainte extérieure!

Et lorsque Jésus-Christ lui-même comparut comme prisonnier devant le tribunal de Pilate et fut interrogé par celui-ci sur l'accusation que les représentants du Sanhédrin portaient contre lui, ne répondit-il pas: «Je ne suis né et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité» 83? Par ces paroles prononcées devant le juge à un moment décisif, il confirmait pour ainsi dire une nouvelle fois ce qu'il avait dit précédemment: «Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres». Tout au long des siècles et des générations, à commencer par le temps des Apôtres, n'est-ce pas Jésus-Christ lui-même qui a comparu tant de fois aux côtés d'hommes jugés à cause de la vérité, et qui est allé à la mort avec des hommes condamnés à cause de la vérité? Est-ce qu'il cesserait d'être toujours le porte-parole et l'avocat de l'homme qui vit «en esprit et vérité» 84? Non, il ne cesse pas de l'être devant le Père, et pas davantage face à l'histoire de l'homme. L'Eglise, à son tour, malgré toutes les faiblesses qui font partie de son histoire humaine, ne cesse de suivre Celui qui a dit: «L'heure vient _ et nous y sommes _ où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité, car ce sont là les adorateurs tels que les veut le Père. Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est en esprit et vérité qu'ils doivent adorer» 85.

III. L'HOMME RACHETÉ ET SA SITUATION DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

13. Le Christ s'est uni à chaque homme

Lorsque, à travers l'expérience de la famille humaine qui augmente continuellement à un rythme accéléré, nous pénétrons le mystère de Jésus-Christ, nous comprenons avec plus de clarté que, au centre de toutes les routes par lesquelles l'Eglise de notre temps doit poursuivre sa marche, conformément aux sages orientations de Paul VI 86, il y a une route unique: la route expérimentée depuis des siècles et qui est en même temps la route de l'avenir. Le Christ Seigneur a indiqué cette route surtout lorsque, pour reprendre les termes du Concile, «par l'Incarnation le Fils de Dieu *s'est uni* d'une certaine manière *à tout homme*» 87. L'Eglise reconnaît donc son devoir fondamental en agissant de telle sorte que cette union puisse continuellement s'actualiser et se renouveler. L'Eglise désire servir cet objectif unique: que tout homme puisse

retrouver le Christ, afin que le Christ puisse parcourir la route de l'existence, en compagnie de chacun, avec la puissance de la vérité sur l'homme et sur le monde contenue dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, avec la puissance de l'amour qui en rayonne. Sur la toile de fond des développements toujours croissants au cours de l'histoire, qui semblent se multiplier de façon particulière à notre époque dans le cercle de divers systèmes, conceptions idéologiques du monde et régimes, Jésus-Christ devient, d'une certaine manière, nouvellement présent, malgré l'apparence de toutes ses absences, malgré toutes les limitations de la présence et de l'activité institutionnelle de l'Eglise. Jésus-Christ devient présent avec la puissance de la vérité et avec l'amour qui se sont exprimés en lui avec une plénitude unique et impossible à répéter, bien que sa vie terrestre ait été brève, et plus brève encore son activité publique.

Jésus-Christ est la route principale de l'Eglise. Lui-même est notre route vers «la maison du Père» 88, et il est aussi la route pour tout homme. Sur cette route qui conduit du Christ à l'homme, sur cette route où le Christ s'unit à chaque homme, l'Eglise ne peut être arrêtée par personne. Le bien temporel et le bien éternel de l'homme l'exigent. L'Eglise, par respect du Christ et en raison de ce mystère qui constitue la vie de l'Eglise elle-même, ne peut demeurer insensible à tout ce qui sert au vrai bien de l'homme, comme elle ne peut demeurer indifférente à ce qui le menace. Le Concile Vatican II, en divers passages de ses documents, a exprimé cette sollicitude fondamentale de l'Eglise, afin que la vie en ce monde soit «plus conforme à l'éminente dignité de l'homme» 89 à tous points de vue, pour la rendre «toujours plus humaine» 90.Cette sollicitude est celle du Christ lui-même, le bon Pasteur de tous les hommes. Au nom de cette sollicitude, comme nous le lisons dans la constitution pastorale du Concile, «l'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine» 91.

Il s'agit donc ici de l'homme dans toute sa vérité, dans sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme «abstrait», mais réel, de l'homme «concret», «historique». Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère. Tout homme vient au monde en étant conçu dans le sein de sa mère et en naissant de sa mère, et c'est précisément à cause du mystère de la Rédemption qu'il est confié à la sollicitude de l'Eglise. Cette sollicitude s'étend à l'homme tout entier et est centrée sur lui d'une manière toute particulière. L'objet de cette profonde attention est l'homme dans sa réalité humaine unique et impossible à répéter, dans laquelle demeure intacte l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même 92. C'est ce qu'indique précisément le Concile lorsque, en parlant de cette ressemblance, il rappelle que «l'homme est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même» 93. L'homme, tel qu'il est «voulu» par Dieu, «choisi» par Lui de toute éternité, appelé, destiné à la grâce et à la gloire: voilà ce qu'est «tout» homme, l'homme «le plus concret», «le plus réel»; c'est cela, l'homme dans toute la plénitude du mystère dont il est devenu participant en Jésus-Christ et dont devient participant chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète, dès l'instant de sa conception près du cœur de sa mère.

14. Toutes les routes de l'Eglise conduisent a l'homme

L'Eglise ne peut abandonner l'homme, dont le «destin», c'est-à-dire le choix, l'appel, la naissance et la mort, le salut ou la perdition, sont liés d'une manière si étroite et indissoluble au Christ. Et il s'agit bien de chaque homme vivant sur cette planète, sur cette terre que le Créateur a donnée au premier homme, en disant à l'homme et à la femme: «Soumettez-la et dominez-la» 94. Il s'agit de tout homme, dans toute la réalité absolument unique de son être et de son action, de son intelligence et de sa volonté, de sa conscience et de son cœur. L'homme, dans sa réalité singulière (parce qu'il est une «personne»), a une histoire personnelle de sa vie, et surtout une histoire personnelle de son âme. L'homme, conformément à l'ouverture intérieure de son esprit et aussi aux besoins si nombreux et si divers de son corps, de son existence temporelle, écrit cette histoire personnelle à travers quantité de liens, de contacts, de situations, de structures sociales, qui l'unissent aux autres hommes; et cela, il le fait depuis le premier moment de son existence sur la terre, depuis l'instant de sa conception et de sa naissance. L'homme, dans la pleine vérité de son existence, de son être personnel et en même temps de son être communautaire et social _ dans le cercle de sa famille, à l'intérieur de sociétés et de contextes très divers, dans le cadre de sa nation ou de son peuple (et peut-être plus encore de son clan ou de sa tribu), même dans le cadre de toute l'humanité _, cet homme est la première route que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission: il est la première route et la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption.

C'est cet homme-là, dans toute la vérité de sa vie, dans sa conscience, dans sa continuelle inclination au péché et en même temps dans sa continuelle aspiration à la vérité, au bien, au beau, à la justice, à l'amour, c'est bien cet homme-là que le Concile Vatican II avait devant les yeux lorsque, décrivant sa situation dans le monde contemporain, il allait toujours des éléments extérieurs de cette situation à la vérité immanente de l'humanité: «C'est en l'homme lui-même que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire: faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait. En somme, c'est en lui-même qu'il souffre division, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes» 95.

Cet homme est la route de l'Eglise, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Eglise doit emprunter, parce que l'homme _ tout homme sans aucune exception _ a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient: «Le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à l'homme» _ à tout homme et à tous les hommes _ «... lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation» 96.

Cet homme étant donc la route de l'Eglise, route de sa vie et de son expérience quotidiennes, de sa mission et de son labeur, l'Eglise de notre temps doit être, de façon toujours universelle, consciente de la situation de l'homme. Elle doit donc être consciente de ses possibilités, qui se manifestent en prenant toujours une nouvelle orientation; l'Eglise doit être en même temps consciente des menaces qui se présentent à l'homme. Elle doit être consciente pareillement de tout ce qui semble contraire à l'effort visant à rendre «la vie humaine toujours plus humaine» 97, afin que tout ce qui compose cette vie corresponde à la vraie dignité de l'homme. En un mot, l'Eglise doit être consciente de tout ce qui est contraire à ce processus.

15. Ce que craint l'homme d'aujourd'hui

Conservant donc bien vivante dans la mémoire l'image que le Concile Vatican II a tracée de manière si perspicace et si autorisée, nous chercherons encore une fois à adapter ce cadre aux «signes des temps», ainsi qu'aux exigences de la situation qui change continuellement tout en évoluant dans des directions déterminées.

L'homme d'aujourd'hui semble toujours menacé par ce qu'il fabrique, c'est-à-dire par le résultat du travail de ses mains, et plus encore du travail de son intelligence, des tendances de sa volonté. D'une manière trop rapide et souvent imprévisible, les fruits de cette activité multiforme de l'homme ne sont pas seulement et pas tant objet d'«aliénation», c'est-à-dire purement et simplement enlevés à celui qui les a produits; mais, partiellement au moins, dans la ligne, même indirecte, de leurs effets, ces fruits se retournent contre l'homme lui-même; ils sont dirigés ou peuvent être dirigés contre lui. C'est en cela que semble consister le chapitre principal du drame de l'existence humaine aujourd'hui, dans sa dimension la plus large et la plus universelle. L'homme, par conséquent, vit toujours davantage dans la peur. Il craint que ses productions, pas toutes naturellement ni dans leur majeure partie, mais quelques-unes et précisément celles qui contiennent une part spéciale de son génie et de sa créativité, puissent être retournées radicalement contre lui-même; il craint qu'elles puissent devenir les moyens et les instruments d'une auto-destruction inimaginable, en face de laquelle tous les cataclysmes et toutes les catastrophes connues dans l'histoire semblent pâlir. Une question doit donc surgir: pour quelle raison ce pouvoir donné à l'homme dès le commencement et qui devait lui permettre de dominer la terre 98 se retourne-t-il contre lui-même, provoquant un état bien compréhensible d'inquiétude, de peur consciente ou inconsciente, de menace qui se communique de diverses manières à toute la famille humaine contemporaine et se manifeste sous toutes sortes d'aspects ?

Cet état de menace pour l'homme, venant de ses productions, se manifeste dans des directions différentes et comporte divers degrés d'intensité. Il semble que nous sommes toujours plus conscients du fait que l'exploitation de la terre, de la planète sur laquelle nous vivons, exige une planification rationnelle et honnête. En même temps, cette exploitation à des fins non seulement industrielles mais aussi militaires, un développement de la technique non contrôlé ni organisé au plan universel et d'une manière authentiquement humaniste, comportent souvent une menace pour le milieu naturel de l'homme, aliènent ce dernier dans ses rapports avec la nature et le détournent d'elle. L'homme semble souvent ne percevoir d'autres significations de son milieu naturel que celles de servir à un usage et à une consommation dans l'immédiat. Au contraire, la volonté du Créateur était que l'homme entre en communion avec la nature comme son «maître» et son «gardien» intelligent et noble, et non comme son «exploiteur» et son «destructeur» sans aucun menagement.

Le développement de la technique, et le développement de la civilisation de notre temps marqué par la maîtrise de la technique, exigent un développement proportionnel de la vie morale et de l'éthique. Ce dernier semble malheureusement rester toujours en arrière. Certes ce progrès est merveilleux et il est difficile de ne pas découvrir aussi en lui des signes authentiques de la grandeur de l'homme, dont la créativité se trouve révélée en germes dans les pages du livre de la Genèse, à commencer par la description de sa création 99; cependant ce même progrès ne peut pas ne pas engendrer de multiples inquiétudes. La première inquiétude concerne la question essentielle et fondamentale: ce progrès, dont l'homme est l'auteur et le défenseur, rend-il la vie humaine sur la terre «plus humaine» à tout point de vue? La rend-il plus «digne de l'homme»? On ne peut douter que sous un certain nombre d'aspects il en est bien ainsi. Cette interrogation, toutefois, revient obstinément sur ce qui est essentiel: l'homme, comme homme, dans le contexte de ce progrès, devient-il véritablement meilleur, c'est-à-dire plus mûr spirituellement, plus conscient de la dignité de son humanité, plus responsable, plus ouvert aux autres, en particulier aux plus démunis et aux plus faibles, plus disposé à donner et à apporter son aide à tous?

C'est la question que les chrétiens doivent se poser, précisément parce que Jésus-Christ les a universellement sensibilisés au problème de l'homme. C'est aussi la même question que tous les hommes doivent se poser, spécialement ceux qui appartiennent aux milieux sociaux qui se consacrent activement au développement et au progrès en notre temps. En observant ces processus et en y participant, nous ne pouvons pas nous laisser prendre par l'euphorie, et pas davantage nous laisser transporter par un enthousiasme unilatéral pour nos conquêtes; mais nous devons tous nous poser, en toute loyauté et en toute objectivité, et avec un grand sens de responsabilité morale, les questions essentielles relatives à la situation de l'homme aujourd'hui et dans l'avenir. Toutes les conquêtes atteintes jusqu'ici, et celles que la technique projette de réaliser à l'avenir, vont-elles de pair avec le progrès moral et spirituel de l'homme? Dans ce contexte, est-ce que l'homme, en tant qu'homme, se développe et progresse, ou est-ce qu'il régresse et se dégrade dans son humanité? Est-ce que chez les hommes, «dans le monde de l'homme», qui est en soi un monde de bien et de mal moral, le bien l'emporte sur le mal? Est-ce que croissent vraiment dans les hommes, entre les hommes, l'amour social, le respect des droits d'autrui _ pour tout homme, nation, peuple _ ou est-ce que croissent au contraire les égoïsmes aux différents niveaux, les nationalismes exagérés au lieu de l'authentique amour de la patrie, et encore la tendance à dominer les autres au-delà de ses propres droits et mérites légitimes, ainsi que la tendance à exploiter l'ensemble du progrès matériel, technique et productif dans le seul but de dominer les autres ou en faveur de tel ou tel impérialisme?

Voilà les interrogations essentielles que l'Eglise ne peut pas ne pas se poser, étant donné que des milliards d'hommes vivant aujourd'hui dans le monde se les posent d'une manière plus ou moins explicite. Le thème du développement et du progrès est sur les lèvres de tous et apparaît sur les colonnes de tous les journaux et publications, dans presque toutes les langues du monde contemporain. N'oublions pas, toutefois, que ce thème ne contient pas seulement des affirmations et des certitudes, mais aussi des questions et des inquiétudes angoissantes. Ces dernières ne sont pas moins importantes que les premières. Elles correspondent à la nature de la conscience humaine, et plus encore au besoin fondamental de la sollicitude de l'homme pour l'homme, pour son humanité même, pour l'avenir des hommes sur la terre. L'Eglise, animée par la foi eschatologique, considère cette sollicitude pour l'homme, pour son humanité, pour l'avenir des hommes sur la terre et donc aussi pour l'orientation de l'ensemble du développement et du progrès, comme un élément essentiel de sa mission, indissolublement lié à celle-ci. Et elle trouve le principe de cette sollicitude en Jésus-Christ lui-même, comme en témoignent les Evangiles. C'est pour cela qu'elle désire accroître continuellement en Lui cette sollicitude, en relisant la situation de l'homme dans le monde d'aujourd'hui à la lumière des signes les plus importants de notre temps.

16. Progrès ou menace?

Si donc notre temps, le temps de notre génération, ce temps qui est proche de la fin du deuxième millénaire de notre ère chrétienne, se manifeste à nos yeux comme un temps de grand progrès, il apparaît aussi comme un temps de menaces de toutes sortes pour l'homme: l'Eglise doit en parler à tous les hommes de bonne volonté et elle doit toujours dialoguer avec eux à ce sujet. La situation de l'homme dans le monde contemporain semble en effet éloignée des exigences objectives de l'ordre moral, comme des exigences de la justice et, plus encore, de celles de l'amour social. Il ne s'agit ici que de ce qui est exprimé par le premier message adressé à l'homme par le Créateur au moment où il lui confiait la terre, pour qu'il la «soumette» 100. Ce premier message a été confirmé, dans le mystère de la Rédemption, par le Christ Seigneur. Ceci est exprimé par le Concile Vatican II dans les très beaux chapitres de son enseignement sur la «royauté» de l'homme, c'est-à-dire sur sa vocation à participer au service royal _ au *munus regale* _ du Christ lui-même 101. Le sens fondamental de cette «royauté» et de cette «domination» de l'homme sur le monde visible, qui lui est assignée comme tâche par le Créateur lui-même, consiste dans la priorité de l'éthique sur la technique, dans le primat de la personne sur les choses, dans la supériorité de l'esprit sur la matière.

C'est pour cela qu'il faut suivre attentivement toutes les phases du progrès moderne: il faut, pour ainsi dire, faire de ce point de vue la radiographie de chacune de ses étapes. Il s'agit du développement des personnes et pas seulement de la multiplication des choses dont les personnes peuvent se servir. Il s'agit moins _ comme l'a dit un philosophe contemporain et comme l'a affirmé le Concile _ d'«avoir plus» que d'«être plus» 102. En effet, il existe déjà un danger réel et perceptible: tandis que progresse énormément la domination de l'homme sur le monde des choses, l'homme risque de perdre les fils conducteurs de cette domination, de voir son humanité soumise de diverses manières à ce monde et de devenir ainsi lui-même l'objet de manipulations multiformes _ pas toujours directement perceptibles _ à travers toute l'organisation de la vie communautaire, à travers le système de production, par la pression des moyens de communication sociale. L'homme ne peut renoncer à lui-même ni à la place qui lui est propre dans le monde visible, il ne peut devenir esclave des choses, esclave des systèmes économiques, esclave de la production, esclave de ses propres produits. Une civilisation au profil purement matérialiste condamne l'homme à un tel esclavage, même si, bien sûr, cela arrive parfois à l'encontre des intentions et des principes de ses pionniers. Ce problème se trouve certainement à la base du souci de l'homme qu'ont nos contemporains. Il ne s'agit pas ici de donner seulement une réponse abstraite à la question: qui est l'homme? Mais il s'agit de tout le dynamisme de la vie et de la civilisation. Il s'agit du sens des diverses initiatives de la vie quotidienne, et en même temps, des points de départ de nombreux programmes de civilisation, programmes politiques, économiques, sociaux, étatiques et beaucoup d'autres.

Si nous osons définir la situation de l'homme dans le monde contemporain comme éloignée des exigences objectives de l'ordre moral, éloignée des exigences de la justice et, plus encore, de l'amour social, c'est parce que cela se voit confirmé par des faits et des exemples bien connus qui ont déjà trouvé plus d'une fois leur écho dans les documents pontificaux, conciliaires, synodaux 103. La situation de l'homme à notre époque n'est certainement pas uniforme; elle est différenciée de multiples façons. Ces différences ont leurs causes historiques, mais elles ont aussi une forte résonance éthique. On connaît bien en effet le cadre de la civilisation de consommation qui consiste dans un certain excès des biens nécessaires à l'homme, à des sociétés entières _ et il s'agit ici des sociétés riches et très développées _, tandis que les autres sociétés, au moins de larges couches de celles-ci, souffrent de la faim et que beaucoup de personnes meurent chaque jour d'inanition et de dénutrition. Parallèlement il y a pour les uns un certain abus de la liberté, qui est lié précisément à un appétit de consommation non contrôlé par la morale, et cet abus limite par le fait même la liberté des autres, c'est-à-dire de ceux qui souffrent de déficiences importantes et sont entraînés vers des conditions de misère et d'indigence encore plus fortes.

Cet exemple universellement connu et le contraste auquel se sont référés, dans les documents de leur magistère, les Pontifes de notre siècle, plus récemment Jean XXIII et Paul VI 104, représentent en quelque sorte un gigantesque développement de la parabole biblique du riche qui festoie et du pauvre Lazare 105.

L'ampleur du phénomène met en cause les structures et les mécanismes financiers, monétaires, productifs et commerciaux qui, appuyés sur des pressions politiques diverses, régissent l'économie mondiale: ils s'avèrent incapables de résorber les injustices héritées du passé et de faire face aux défis urgents et aux exigences éthiques du présent. Tout en soumettant l'homme aux tensions qu'il crée lui-même, tout en dilapidant à un rythme accéléré les ressources matérielles et énergétiques, tout en compromettant l'environnement géophysique, ces structures font s'étendre sans cesse les zones de misère et avec elles la détresse, la frustration et l'amertume 106.

Nous sommes ici en face d'un drame dont l'ampleur ne peut laisser personne indifférent. Le sujet qui, d'une part, cherche à tirer le profit maximal et celui qui, d'autre part, paye le tribut des dommages et des injures, est toujours l'homme. Le drame est encore exacerbé par le voisinage des couches sociales privilégiées et des pays de l'opulence qui accumulent les biens de manière excessive et dont la richesse devient très souvent, par son excès même, la cause de troubles divers. A cela s'ajoutent la fièvre de l'inflation et la langueur du chômage, autres symptômes de ce désordre moral que l'on remarque dans la situation mondiale et qui appelle des innovations hardies et créatrices, conformes à la dignité authentique de l'homme 107.

La tâche n'est pas impossible. Le principe de solidarité, au sens large, doit inspirer la recherche efficace d'institutions et de mécanismes appropriés: il s'agit aussi bien de l'ordre des échanges,où il faut se laisser guider par les lois d'une saine compétition, que de l'ordre d'une plus ample et plus immédiate redistribution des richesses et des contrôles sur celles-ci, afin que les peuples en voie de développement économique puissent non seulement satisfaire leurs besoins essentiels, mais aussi se développer progressivement et efficacement.

On n'avancera dans cette voie difficile, dans la voie des indispensables transformations des structures de la vie économique, que moyennant une véritable conversion de l'esprit, de la volonté et du coeur. La tâche requiert l'engagement résolu d'hommes et de peuples libres et solidaires. Trop souvent, on confond la liberté avec l'instinct de l'intérêt individuel ou collectif, ou encore avec l'instinct de lutte et de domination, quelles que soient les couleurs idéologiques dont on le teinte. Il est bien certain que ces instincts existent et agissent, mais il n'y aura de possibilité d'économie vraiment humaine que s'ils sont assumés, orientés et maîtrisés par les forces les plus profondes qui se trouvent dans l'homme et qui déterminent la vraie culture des peuples. C'est précisément de ces sources que doit naître l'effort dans lequel s'exprimera l'authentique liberté humaine et qui sera capable d'assurer celle-ci dans le domaine économique aussi. La croissance économique, avec tout ce qui appartient seulement à son mode d'action propre et adéquat, doit être constamment planifiée et réalisée à l'intérieur d'une perspective de développement plénier et solidaire des hommes et des peuples, comme le rappelait avec force mon prédécesseur Paul VI dans *Populorum progressio;* sans quoi, la seule catégorie de «progrès économique» devient une catégorie supérieure qui subordonne toute l'existence humaine à ses exigences partiales, étouffe l'homme, disloque les sociétés et finit par s'enliser elle-même dans ses contradictions et ses propres excès.

Il est possible de remplir ce devoir; les faits avérés et les résultats qu'il est difficile d'énumérer ici d'une manière plus analytique en témoignent. Une chose, en tout cas, est certaine: il faut mettre, accepter et approfondir, à la base de cet effort gigantesque, le sens de la responsabilité morale que l'homme doit assumer. Encore et toujours: l'homme. Nous voici encore une fois renvoyés à la responsabilité morale, dont le sujet n'est autre que l'homme. Pour nous chrétiens, une telle responsabilité devient particulièrement évidente, lorsque nous évoquons _ et il faut toujours la rappeler _ la scène du jugement dernier, selon les paroles du Christ rapportées par l'Evangile de Matthieu 108.

Cette scène eschatologique doit toujours être appliquée à l'histoire de l'homme, elle doit toujours être prise comme «mesure» des actes humains, comme un schéma essentiel d'examen de conscience pour chacun et pour tous: «J'avais faim, et vous ne m'avez pas donné à manger...; j'étais nu et vous ne m'avez pas vêtu...; j'étais en prison et vous n'êtes pas venu me voir» 109. Ces paroles prennent davantage encore valeur d'avertissement si nous pensons que, au lieu du pain et de l'aide culturelle aux nouveaux Etats et aux nouvelles nations qui s'éveillent à la vie de l'indépendance, on offre parfois en abondance des armes modernes et des moyens de destruction, mis au service de conflits armés et de guerres qui sont moins une exigence de la défense de leurs justes droits et de leur souveraineté qu'une forme de chauvinisme, d'impérialisme, de néo-colonialisme en tout genre. Tout le monde sait bien que les zones de misère ou de faim qui existent sur notre globe auraient pu être «fertilisées» en un bref laps de temps, si les investissements phénoménaux consacrés aux armements pour servir à la guerre et à la destruction avaient été changés en investissements consacrés à la nourriture pour servir à la vie.

Peut-être cette considération demeurera-t-elle partiellement «abstraite», peut-être offrira-t-elle l'occasion, à l'une ou à l'autre «partie», de s'accuser réciproquement en oubliant chacune ses propres fautes. Peut-être provoquera-t-elle encore de nouvelles accusations contre l'Eglise. Celle-ci, cependant, ne disposant pas d'autres armes que celles de l'esprit, de la parole et de l'amour, ne peut renoncer à annoncer «la parole... à temps et à contretemps» 110. C'est pourquoi elle ne cesse de demander à chacune des deux parties et de demander à tous au nom de Dieu et au nom de l'homme: ne tuez pas! Ne préparez pas pour les hommes destructions et exterminations! Pensez à vos frères qui souffrent de la faim et de la misère! Respectez la dignité et la liberté de chacun!

17. Droits de l'homme: «lettre» ou «esprit»?

Notre siècle a été jusqu'ici un siècle de grands désastres pour l'homme, de grandes dévastations, non seulement matérielles, mais encore morales, et peut-être surtout morales. Certes, il n'est pas facile de comparer sous cet aspect les époques et les siècles, car cela dépend aussi des critères historiques qui changent. Néanmoins, sans appliquer ces comparaisons, il faut pourtant constater que ce siècle a été jusqu'ici un siècle où les hommes se sont préparés pour eux-mêmes beaucoup d'injustices et de souffrances. Ce processus a-t-il été vraiment freiné? En tout cas on ne peut s'empêcher de rappeler ici, avec des sentiments d'estime pour le passé et de profonde espérance pour l'avenir, le magnifique effort accompli pour donner vie à l'Organisation des Nations Unies, effort qui tend à définir et à établir les droits objectifs et inviolables de l'homme, en obligeant les Etats membres à une rigoureuse observance de ces droits, avec réciprocité. Cet engagement a été accepté et ratifié par presque tous les Etats d'aujourd'hui, et cela devrait constituer une garantie permettant aux droits de l'homme de devenir, dans le monde entier, un principe fondamental des efforts accomplis pour le bien de l'homme.

L'Eglise n'a pas besoin de réaffirmer à quel point ce problème est lié de façon étroite à sa mission dans le monde contemporain. Il est en effet à la base même de la paix sociale et internationale, comme l'ont déclaré à ce sujet Jean XXIII, le Concile Vatican II, puis Paul VI dans des documents qui ont traité le sujet en détail. En définitive, la paix se réduit au respect des droits inviolables de l'homme _ *opus iustitiae pax* _ , tandis que la guerre naît de la violation de ces droits et entraîne encore de plus graves violations de ceux-ci. Si les droits de l'homme sont violés en temps de paix, cela devient particulièrement douloureux; du point de vue du progrès, cela représente un phénomène incompréhensible de lutte contre l'homme, et ce fait ne peut en aucune façon s'accorder avec quelque programme que ce soit qui se définisse «humaniste». Et quel programme social, économique, politique, culturel pourrait renoncer à cette définition? Nous nourrissons la profonde conviction qu'il n'y a aujourd'hui dans le monde aucun programme qui, même avec des idéologies opposées quant à la conception du monde, ne mette l'homme au premier plan.

Or, si malgré de telles prémisses les droits de l'homme sont violés de différentes façons, si, en fait, nous sommes témoins des camps de concentration, de la violence, de la torture, du terrorisme et de multiples discriminations, ce doit être une conséquence des autres prémisses qui minent ou même souvent annulent en quelque sorte l'efficacité des prémisses humanistes de ces programmes et systèmes modernes. Le devoir s'impose alors nécessairement de soumettre ces programmes à une continuelle révision à partir des droits objectifs et inviolables de l'homme.

La Déclaration de ces droits et aussi l'institution de l'Organisation des Nations Unies ne se limitaient certainement pas à vouloir rompre avec les horribles expériences de la dernière guerre mondiale, mais elles visaient aussi à créer la base d'une révision continuelle des programmes, des systèmes, des régimes, précisément à partir de ce point de vue unique et fondamental qu'est le bien de l'homme _ disons de la personne dans la communauté _ et qui, comme facteur fondamental du bien commun, doit constituer le critère essentiel de tous les programmes, systèmes et régimes. Dans le cas contraire, la vie humaine, même en période de paix, est condamnée à des souffrances diverses, et en même temps ces souffrances sont accompagnées d'un développement de formes variées de domination, de totalitarisme, de néo-colonialisme, d'impérialisme, qui menacent aussi les rapports entre les nations. En vérité, c'est un fait significatif, et confirmé à bien des reprises par les expériences de l'histoire, que la violation des droits de l'homme va de pair avec la violation des droits de la nation, avec laquelle l'homme est uni par des liens organiques, comme avec une famille agrandie.

Dès la première moitié de ce siècle, dans la période où se développaient divers totalitarismes d'Etat qui _ on ne le sait que trop _ conduisirent à l'horrible catastrophe de la guerre, l'Eglise avait déjà clairement précisé sa position en face de ces régimes qui agissaient apparemment pour un bien supérieur, à savoir le bien de l'Etat, alors que l'histoire devait démontrer au contraire qu'il s'agissait seulement du bien d'un parti déterminé qui s'identifiait avec l'Etat 111. En réalité ces régimes avaient réduit les droits des citoyens en refusant de leur reconnaître les droits inviolables de l'homme qui, au milieu de notre siècle, ont obtenu leur formulation au plan international. En partageant la joie de cette conquête avec tous les hommes de bonne volonté, avec tous les hommes qui aiment vraiment la justice et la paix, l'Eglise, consciente que la «lettre» seule peut tuer, tandis que seul «l'esprit donne la vie» 112, doit s'unir à ces hommes de bonne volonté pour demander sans cesse si la Déclaration des droits de l'homme et l'acceptation de leur «lettre» signifient partout également la réalisation de leur «esprit». Il surgit en effet la crainte fondée que très souvent nous ne soyons encore loin de cette réalisation et que parfois l'esprit de la vie sociale et publique ne se trouve dans une douloureuse opposition avec la «lettre» des droits de l'homme telle qu'elle figure dans la Déclaration. Cet état de choses, lourd de conséquences pour les diverses sociétés, gréverait particulièrement, au regard de ces sociétés et de l'histoire de l'homme, la responsabilité de ceux qui contribuent à l'établir.

Le sens fondamental de l'Etat comme communauté politique consiste en ce que la société qui le compose, le peuple, est maître de son propre destin. Ce sens n'est pas réalisé si, au lieu d'un pouvoir exercé avec la participation morale de la société ou du peuple, nous sommes témoins d'un pouvoir imposé par un groupe déterminé à tous les autres membres de cette société. Ces choses sont essentielles à notre époque où la conscience sociale des hommes s'est énormément accrue et, en même temps qu'elle, le besoin d'une participation correcte des citoyens à la vie de la communauté politique, compte tenu des conditions réelles de chaque peuple et de la nécessité d'une autorité publique suffisamment forte 113. Ce sont là des problèmes de première importance en ce qui concerne le progrès de l'homme lui-même et le développement global de son humanité.

L'Eglise a toujours enseigné le devoir d'agir pour le bien commun et, ce faisant, elle a éduqué aussi de bons citoyens pour chaque Etat. Elle a en outre toujours enseigné que le devoir fondamental du pouvoir est la sollicitude pour le bien commun de la société; de là dérivent ses droits fondamentaux. Au nom de ces prémisses relatives à l'ordre éthique objectif, les droits du pouvoir ne peuvent être entendus que sur la base du respect des droits objectifs et inviolables de l'homme. Ce bien commun, au service duquel est l'autorité dans l'Etat, ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs droits. Autrement on arrive à la désagrégation de la société, à l'opposition des citoyens à l'autorité, ou alors à une situation d'oppression, d'intimidation, de violence, de terrorisme, dont les totalitarismes de notre siècle nous ont fourni de nombreux exemples. C'est ainsi que le principe des droits de l'homme touche profondément le secteur de la justice sociale et devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques.

Parmi ces droits, on compte à juste titre le droit à la liberté religieuse à côté du droit à la liberté de conscience. Le Concile Vatican II a estimé particulièrement nécessaire l'élaboration d'une déclaration plus étendue sur ce thème. C'est le document qui s'intitule *Dignitatis humanae* 114: on y trouve exprimées non seulement la conception théologique du problème, mais encore la conception qui part du droit naturel, c'est-à-dire d'un point de vue «purement humain», sur la base des prémisses dictées par l'expérience même de l'homme, par sa raison et par le sens de sa dignité. Certes la limitation de la liberté religieuse des personnes et des communautés n'est pas seulement une douloureuse expérience pour elles, mais elle atteint avant tout la dignité même de l'homme, indépendamment de la religion que ces personnes ou ces communautés professent ou de la conception du monde qu'elles ont. La limitation de la liberté religieuse et sa violation sont en contradiction avec la dignité de l'homme et avec ses droits objectifs. Le document conciliaire cité plus haut dit assez clairement en quoi consiste une telle limitation et une telle violation de la liberté religieuse. Sans aucun doute, nous nous trouvons dans ce cas en face d'une injustice radicale affectant ce qui est particulièrement profond dans l'homme, ce qui est authentiquement humain. De fait, même le phénomène de l'incrédulité, de l'attitude areligieuse et de l'athéisme, comme phénomène humain, ne se comprend qu'en relation avec le phénomène de la religion et de la foi. Il est par conséquent difficile, même d'un point de vue «purement humain», d'accepter une position selon laquelle seul l'athéisme a droit de cité dans la vie publique et sociale, tandis que les croyants, comme par principe, sont à peine tolérés, ou encore traités comme citoyens de «catégorie» inférieure et finalement _ ce qui est déjà arrivé _ totalement privés de leurs droits de citoyens.

Il faut, même brièvement, traiter également ce thème, car il rentre lui aussi dans l'ensemble complexe des situations de l'homme dans le monde actuel, et il témoigne lui aussi à quel point cette situation est grevée de préjugés et d'injustices de tout genre. Si nous nous abstenons d'entrer dans les détails en ce domaine _ et nous aurions un droit et un devoir spécial de le faire _, c'est avant tout parce que, unis à tous ceux qui souffrent de la discrimination et de la persécution pour le nom de Dieu, nous sommes guidés par la foi en la force rédemptrice de la croix du Christ. Cependant, en vertu de ma charge, je désire, au nom de tous les croyants du monde entier, m'adresser à ceux dont dépend de quelque manière l'organisation de la vie sociale et publique, en leur demandant instamment de respecter les droits de la religion et de l'activité de l'Eglise. On ne demande aucun privilège, mais le respect d'un droit élémentaire. La réalisation de ce droit est

l'un des tests fondamentaux pour vérifier le progrès authentique de l'homme en tout régime, dans toute société, système ou milieu.

IV. LA MISSION DE L'EGLISE ET LE DESTIN DE L'HOMME

18. La sollicitude de l'Eglise pour la vocation de l'homme dans le Christ

Ce regard nécessairement sommaire sur la situation de l'homme dans le monde contemporain nous amène à tourner davantage nos pensées et nos cœurs vers Jésus-Christ, vers le mystère de la Rédemption, dans lequel le problème de l'homme est inscrit avec une force spéciale de vérité et d'amour. Si le Christ «s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme» 115, l'Eglise, en pénétrant dans l'intimité de ce mystère, dans son langage riche et universel, vit aussi plus profondément sa nature et sa mission. Ce n'est pas en vain que l'Apôtre parle du Corps du Christ qu'est l'Eglise 116. Si ce Corps mystique du Christ est le peuple de Dieu _ comme dira par la suite le Concile Vatican II en se fondant sur toute la tradition biblique et patristique _, cela signifie que tout homme est dans ce Corps pénétré par le souffle de vie qui vient du Christ. En ce sens également se tourner vers l'homme, vers ses problèmes réels, vers ses espérances et ses souffrances, ses conquêtes et ses chutes, fait que l'Eglise elle-même comme corps, comme organisme, comme unité sociale, perçoit les impulsions divines, les lumières et les forces de l'Esprit Saint qui proviennent du Christ crucifié et ressuscité, et c'est là précisément la raison d'être de sa vie. L'Eglise n'a pas d'autre vie que celle que lui donne son Epoux et Seigneur. En effet, parce que le Christ s'est uni à elle dans son ministère de Rédemption, l'Eglise doit être fortement unie à chaque homme.

Cette union du Christ avec l'homme est en elle-même un mystère dont naît l'«homme nouveau», appelé à participer à la vie de Dieu 117, créé à nouveau dans le Christ et élevé à la plénitude de la grâce et de la vérité 118. Son union avec le Christ fait la force de l'homme et est la source de cette force, selon l'expression incisive de saint Jean dans le prologue de son Evangile: «Le Verbe a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» 119. Voilà la force qui transforme intérieurement l'homme, comme principe d'une vie nouvelle qui ne disparaît ni ne passe, mais qui dure pour la vie éternelle 120. Cette vie promise et offerte à chaque homme par le Père en Jésus-Christ, Fils unique et éternel, incarné et né de la Vierge Marie «quand vint la plénitude du temps» 121, est l'accomplissement final de la vocation de l'homme. C'est en quelque sorte l'accomplissement de ce «destin» que Dieu lui a préparé de toute éternité. Ce «destin divin» suit son cours par-delà toutes les énigmes, les inconnues, les méandres, les détours du «destin humain» dans le monde temporel. Si en effet tout ceci conduit par une nécessité inévitable, malgré la richesse de la vie temporelle, jusqu'aux confins de la mort et à la destruction du corps humain, le Christ nous apparaît au-delà de cette frontière. «Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi... ne mourra pas pour toujours» 122. En Jésus-Christ crucifié, déposé dans le sépulcre et ensuite ressuscité, «resplendit pour nous l'espérance de la résurrection bienheureuse..., la promesse de l'immortalité future» 123, vers laquelle s'en va l'homme à travers la mort du corps, en partageant avec toutes les créatures visibles cette nécessité à la quelle la matière est soumise. Nous cherchons à approfondir toujours davantage le langage de cette vérité que le Rédempteur de l'homme a enfermée dans cette phrase: «C'est l'Esprit qui donne la vie, la chair ne sert de rien» 124. Ces paroles, malgré les apparences, expriment la plus haute affirmation de l'homme: l'affirmation du corps, que l'Esprit vivifie!

L'Eglise vit cette réalité, vit de cette vérité sur l'homme qui lui permet de franchir les frontières de la temporalité et en même temps de penser avec une sollicitude et un amour particuliers à tout ce qui, dans les dimensions de cette temporalité, a une répercussion sur la vie de l'homme, sur la vie de l'esprit humain où s'exprime l'inquiétude permanente dont parle saint Augustin: «Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en Toi» 125. Dans cette inquiétude créative palpite tout ce qui est profondément humain: la recherche de la vérité, l'insatiable nécessité du bien, la faim de la liberté, la nostalgie du beau, la voix de la conscience. L'Eglise, cherchant à regarder l'homme comme «avec les yeux du Christ lui-même», prend toujours davantage conscience d'être la gardienne d'un grand trésor qu'elle n'a pas le droit de gaspiller, mais qu'elle doit continuellement accroître. De fait le Seigneur Jésus a dit: «Qui n'amasse pas avec moi dissipe» 126. Ce trésor de l'humanité, enrichi de l'ineffable mystère de la filiation divine 127, de la grâce d'«adoption de fils» 128 dans le Fils Unique de Dieu par lequel nous disons à Dieu «Abba, Père» 129, est en même temps une force puissante qui unifie l'Eglise surtout de l'intérieur, et donne un sens à toute son activité. Par cette force, l'Eglise s'unit à l'Esprit du Christ, à cet Esprit Saint que le Rédempteur avait promis, qu'il communique sans cesse et dont la venue, manifestée le jour de la Pentecôte, dure toujours. Ainsi se révèlent dans les hommes les forces de l'Esprit 130, les dons de l'Esprit 131, les fruits de l'Esprit Saint 132. Et l'Eglise de notre temps semble répéter avec une ferveur toujours plus grande et une sainte insistance: «Viens, Esprit Saint!». Viens! Viens! «Lave ce qui est souillé! Baigne ce qui est aride! Guéris ce qui est blessé! Assouplis ce qui est raide! Réchauffe ce qui est froid! Rends droit ce qui est faussé!» 133.

Cette supplication à l'Esprit Saint, visant à obtenir l'Esprit, est la réponse à tous les «matérialismes» de notre époque. Ce sont eux qui font naître tant de formes d'insatiabilité du cœur humain. Cette supplication se fait sentir de divers côtés et elle semble porter des fruits de bien des manières. Peut-on dire que l'Eglise n'est pas seule dans cette supplication? Oui, on peut le dire, parce que «le besoin» de ce qui est spirituel est exprimé également par des personnes qui se trouvent hors des frontières visibles de l'Eglise 134.

Cela n'est-il pas confirmé par cette vérité sur l'Eglise, mise en évidence avec tant d'acuité par le récent Concile dans la constitution dogmatique *Lumen gentium,* là où il enseigne que l'Eglise est «sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» 135? Cette invocation à l'Esprit et par l'Esprit n'est autre qu'une façon constante de pénétrer dans la pleine dimension du mystère de la Rédemption, selon lequel le Christ, uni au Père et avec tout homme, nous communique continuellement cet Esprit qui met en nous les sentiments du Fils et nous tourne vers le Père 136. C'est pour cette raison que l'Eglise de notre époque _ époque particulièrement affamée d'Esprit parce qu'affamée de justice, de paix, d'amour, de bonté, de force, de responsabilité, de dignité humaine _ doit se concentrer et se réunir autour de ce Mystère, en retrouvant en lui la lumière et la force indispensable à sa propre mission. Si en effet, comme il a été dit précédemment, l'homme est la route de la vie quotidienne de l'Eglise, il est nécessaire que l'Eglise elle-même soit toujours consciente de la dignité de l'adoption divine que l'homme obtient dans le Christ par la grâce de l'Esprit Saint 137, et consciente de sa destination à la grâce et à la gloire 138. En reprenant toujours la réflexion sur tout ceci, en l'acceptant avec une foi toujours plus consciente et avec un amour toujours plus ferme, l'Eglise se rend dès lors plus capable de ce service de l'homme auquel le Christ Seigneur l'appelle quand il dit: «Le Fils de l'homme... n'est pas venu pour être servi, mais pour servir» 139. L'Eglise exerce ce ministère en participant à «la triple fonction» qui est proprement celle de son Maître et Rédempteur. Cette doctrine, avec son fondement biblique, a été mise en lumière par le Concile Vatican II, au grand profit de la vie de l'Eglise. Lorsque, en effet, nous devenons conscients de la participation à la triple mission du Christ, à sa triple fonction _ sacerdotale, prophétique et royale 140 _, nous devenons également plus conscients de ce à quoi doit servir toute l'Eglise, en tant que société et communauté du peuple de Dieu sur la terre, et nous comprenons aussi quelle doit être la participation de chacun d'entre nous à cette mission et à ce service.

19. L'Eglise responsable de la vérité

Ainsi, à la lumière de la doctrine du Concile Vatican II, l'Eglise apparaît à nos yeux comme étant socialement sujet de responsabilité à l'égard de la vérité divine. C'est avec une profonde émotion que nous écoutons le Christ lui-même lorsqu'il déclare: «La parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais elle est celle du Père qui m'a envoyé» 141. Dans cette affirmation de notre Maître, ne doit-on pas voir cette responsabilité à l'égard de la vérité révélée, qui est «propriété» de Dieu seul, puisque même Lui, le «Fils unique» qui vit «dans le sein du Père» 142 sent le besoin, lorsqu'il la transmet comme prophète et maître, de souligner qu'il agit dans une fidélité entière à la source divine de la vérité? La même fidélité doit être une qualité constitutive de la foi de l'Eglise, soit qu'elle enseigne, soit qu'elle professe cette foi. Celle-ci, en tant que vertu surnaturelle spécifique infusée dans l'esprit humain, nous fait participer à la connaissance de Dieu en réponse à sa Parole révélée. C'est pourquoi il est nécessaire que l'Eglise, lorsqu'elle professe et enseigne la foi, adhère étroitement à la vérité divine 143 et que cela se traduise par une attitude vécue de soumission conforme à la raison 144. Le Christ lui-même, pour garantir la fidélité à la vérité divine, a promis à l'Eglise l'assistance spéciale de l'Esprit de vérité; il a donné le don de l'infaillibilité 145 à ceux auxquels il a confié la charge de transmettre cette vérité et de l'enseigner 146_ comme le premier Concile du Vatican l'avait déjà clairement défini 147 et comme le Concile Vatican II l'a réaffirmé à sa suite 148 _ et il a doté en outre le peuple de Dieu tout entier d'un sens particulier de la foi 149.

En conséquence, nous sommes devenus participants de cette mission du Christ prophète et, en vertu de la même mission, nous sommes avec lui au service de la vérité divine dans l'Eglise. La responsabilité envers cette vérité signifie aussi que nous devons l'aimer, en chercher la compréhension la plus exacte, de manière à la rendre plus accessible à nous-mêmes et aux autres dans toute sa force salvifique, dans sa splendeur, dans sa profondeur et en même temps dans sa simplicité. Cet amour et cette aspiration à comprendre la vérité doivent progresser ensemble, comme le montre l'histoire des saints de l'Eglise. Ils étaient les plus éclairés par la lumière authentique qui reflète la vérité divine et approche la réalité même de Dieu, parce qu'ils abordaient cette vérité avec vénération et amour: amour avant tout pour le Christ, Verbe vivant de la vérité divine, et en même temps amour envers son expression humaine dans l'Evangile, dans la tradition, dans la théologie. Aujourd'hui aussi, il est nécessaire d'avoir avant tout une telle compréhension et une telle interprétation de la Parole divine; il est nécessaire d'avoir une telle théologie. La théologie a toujours eu et continue d'avoir une grande importance pour que l'Eglise, Peuple de Dieu, puisse participer d'une manière créatrice et féconde à la mission prophétique du Christ. C'est pourquoi les théologiens qui, en tant que serviteurs de la vérité divine, consacrent leurs études et leurs travaux à une compréhension toujours plus pénétrante de celle-ci, ne peuvent jamais perdre de vue la signification de leur service ecclésial, signification contenue dans le concept de *l'intellectus fidei.* Ce concept a une fonction pour ainsi dire bilatérale, conformément à l'expression *intellege ut credas - crede ut intellegas* 150, et il est utilisé correctement lorsque les théologiens cherchent à servir le Magistère, confié dans l'Eglise aux évêques unis par le lien de la communion hiérarchique avec le Successeur de Pierre, et encore lorsqu'ils se mettent au service de leur souci de l'enseignement et de la pastorale, tout comme aussi lorsqu'ils se mettent au service des engagements apostoliques de tout le peuple de Dieu.

Comme aux époques précédentes, et peut-être plus encore aujourd'hui, les théologiens et tous les hommes de science de l'Eglise sont appelés à unir la foi à la science et à la sagesse pour contribuer à leur compénétration réciproque, comme nous le lisons dans la prière liturgique pour la fête de saint Albert, Docteur de l'Eglise. Cet engagement s'est énormément développé aujourd'hui en raison du progrès du savoir humain, de ses méthodes et de ses conquêtes dans la

connaissance du monde et de l'homme. Ceci concerne aussi bien les sciences exactes que les sciences humaines comme aussi la philosophie, dont les liens étroits avec la théologie ont été rappelés par le Concile Vatican II 151.

Dans ce domaine de la connaissance humaine qui s'étend et se différencie continuellement, la foi doit elle aussi s'approfondir constamment, en mettant en lumière l'ampleur du mystère révélé et en tendant à la compréhension de la vérité qui a en Dieu sa source unique et suprême. S'il est permis _ et il faut même le souhaiter _ que le travail énorme à accomplir en ce sens prenne en considération un certain pluralisme méthodologique, un tel travail ne peut pas cependant s'éloigner de l'unité fondamentale dans l'enseignement de la foi et de la morale, qui est sa fin propre. C'est pourquoi une collaboration étroite de la théologie avec le Magistère est indispensable. Tout théologien doit être particulièrement conscient de ce que le Christ lui-même a exprimé lorsqu'il a dit: «La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé» 152. Personne ne peut donc faire de la théologie comme si elle consistait simplement à faire un exposé de ses idées personnelles; mais chacun doit être conscient de demeurer en union étroite avec la mission d'enseigner la vérité, dont l'Eglise est responsable.

La participation à la fonction prophétique du Christ modèle la vie de toute l'Eglise selon sa dimension fondamentale. Une participation particulière à cette fonction revient aux Pasteurs de l'Eglise, qui enseignent et qui, continuellement et de diverses manières, annoncent et transmettent la doctrine de la foi et de la morale chrétienne. Cet enseignement, sous son aspect missionnaire ou sous son aspect ordinaire, contribue à unir le peuple de Dieu autour du Christ, prépare à la participation à l'Eucharistie, indique les voies de la vie sacramentelle. Le Synode des Evêques de 1977 a consacré une attention particulière à la catéchèse dans le monde contemporain et le fruit de ses délibérations, de ses expériences et de ses suggestions trouvera d'ici peu son expression dans un document pontifical, conformément à la proposition faite par les membres du Synode. La catéchèse constitue, c'est bien certain, une forme à la fois permanente et fondamentale de l'activité de l'Eglise, dans laquelle se manifeste son charisme prophétique: témoignage et enseignement vont de pair. Bien qu'on parle ici en premier lieu des prêtres, il est impossible de ne pas rappeler aussi le grand nombre de religieux et de religieuses qui s'adonnent à l'activité catéchétique par amour de leur divin Maître. Il serait difficile aussi de ne pas mentionner tant de laïcs qui trouvent dans cette activité l'expression de leur foi et de leur responsabilité apostolique.

En outre, il faut viser toujours davantage à ce que les diverses formes de catéchèse, en ses différents domaines _ à commencer par cette forme fondamentale qu'est la catéchèse «familiale», c'est-à-dire la catéchèse faite par les parents à leurs propres enfants _, manifestent la participation universelle de tout le peuple de Dieu à la fonction prophétique du Christ lui-même. En fonction de cela, il faut que la responsabilité de l'Eglise envers la vérité divine se trouve partagée par tous, toujours davantage, et de bien des manières. Et que dire ici des spécialistes des diverses disciplines, des scientifiques, des littéraires, des médecins, des juristes, des artistes et des techniciens, des enseignants de tous niveaux et de toutes spécialités? Tous, en tant que membres du peuple de Dieu, ils ont leur rôle propre dans la mission prophétique du Christ, dans son service de la vérité divine, y compris à travers leur approche honnête de la vérité en tout domaine, dans la mesure où ils forment autrui à la vérité et lui enseignent à grandir dans l'amour et la justice. Ainsi, le sens de la responsabilité à l'égard de la vérité est un des points fondamentaux de rencontre de l'Eglise avec chaque homme, et il est de même l'une des exigences fondamentales qui déterminent la vocation de l'homme dans la communauté ecclésiale. L'Eglise de notre temps, guidée par le sens de sa responsabilité envers la vérité, doit persévérer dans la fidélité à sa propre nature, à laquelle se rapporte la mission prophétique reçue du Christ: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... Recevez le Saint-Esprit».

20. Eucharistie et pénitence

Dans le mystère de la Rédemption, c'est-à-dire dans l'oeuvre de salut accomplie par le Christ, l'Eglise ne participe pas seulement à la bonne nouvelle de son Maître par sa fidélité à sa parole et le service de la vérité, mais elle participe également, par sa soumission pleine d'espérance et d'amour, à la force de son action rédemptrice, qu'il a exprimée et placée dans les sacrements, principalement dans l'Eucharistie 154. Celle-ci est le centre et le sommet de toute la vie sacramentelle par laquelle chaque chrétien reçoit la force salvifique de la Rédemption, en commençant par le mystère du baptême par lequel nous sommes plongés dans la mort du Christ pour devenir participants de sa résurrection 155, comme l'enseigne l'Apôtre. A la lumière de cette doctrine, on voit encore mieux la raison pour laquelle toute la vie sacramentelle de l'Eglise et de chaque chrétien atteint son sommet et sa plénitude dans l'Eucharistie. Dans ce sacrement, en effet, le mystère du Christ s'offrant lui-même en sacrifice au Père sur l'autel de la croix se renouvelle continuellement de par sa volonté: sacrifice que le Père a accepté, échangeant le don total de son Fils, qui s'est fait «obéissant jusqu'à la mort» 156, avec son propre don paternel, c'est-à-dire avec le don de la vie nouvelle et immortelle dans la résurrection, car le Père est la source première de la vie et celui qui la donne depuis le commencement. Cette vie nouvelle, qui implique la glorification corporelle du Christ crucifié, est devenue signe efficace du don nouveau fait à l'humanité: ce don est l'Esprit Saint grâce auquel la vie divine que le Père a en lui et qu'il donne à son Fils 157 se trouve communiquée à tous les hommes qui sont unis au Christ.

L'Eucharistie est le sacrement le plus parfait de cette union. En célébrant l'Eucharistie et en y participant, nous sommes unis au Christ terrestre et céleste qui intercède pour nous auprès du Père 158, mais nous ne sommes unis à Lui qu'à travers l'acte rédempteur de son sacrifice par lequel il nous a rachetés de manière telle que nous avons été «achetés à grand prix» 159. Le «grand prix» de notre Rédemption montre tout à la fois la valeur que Dieu lui-même attribue à l'homme et notre dignité dans le Christ. En devenant «fils de Dieu» 160, fils adoptifs 161, nous devenons en même temps à sa ressemblance «un royaume de prêtres», nous recevons «le sacerdoce royal» 162, c'est-à-dire que nous participons à cette unique et irréversible restitution de l'homme et du monde au Père que Lui, à la fois Fils éternel 163 et homme véritable, a accomplie une fois pour toutes. L'Eucharistie est le sacrement dans lequel s'exprime le plus complètement notre être nouveau; en lui aussi le Christ lui-même, continuellement et de façon toujours nouvelle, «rend témoignage» dans l'Esprit Saint à notre esprit 164 que chacun de nous, en tant que participant au mystère de la Rédemption, a accès aux fruits de la réconciliation filiale avec Dieu 165 qu'Il a lui-même réalisée et qu'il réalise toujours parmi nous par le ministère de l'Eglise.

C'est une vérité essentielle, non seulement doctrinale mais existentielle, que l'Eucharistie construit l'Eglise 166, et elle la construit comme communauté authentique du peuple de Dieu, comme assemblée des fidèles, marquée par ce caractère d'unité auquel participèrent les Apôtres et les premiers disciples du Seigneur. L'Eucharistie construit toujours de nouveau cette communauté et cette unité; elle la construit et la régénère toujours à partir du sacrifice du Christ, parce qu'elle commémore sa mort sur la croix 167, qui a été le prix dont il nous a rachetés. C'est pourquoi nous touchons pour ainsi dire dans l'Eucharistie le mystère même du Corps et du Sang du Seigneur, comme en témoignent les paroles de l'institution qui sont devenues, en vertu de celle-ci, les paroles de la célébration perpétuelle de l'Eucharistie par ceux qui sont appelés à ce ministère dans l'Eglise.

L'Eglise vit de l'Eucharistie, elle vit de la plénitude de ce sacrement dont la signification et le contenu admirables ont souvent trouvé leur expression dans le magistère de l'Eglise depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours 168. Et pourtant, nous pouvons dire avec certitude que cet enseignement, mis en valeur avec pénétration par les théologiens, par les hommes de foi profonde et de prière, par les ascètes et les mystiques dans leur fidélité totale au mystère eucharistique, demeure pratiquement sur le seuil, parce qu'il est incapable de saisir et de traduire en paroles ce qu'est l'Eucharistie dans sa plénitude, ce qu'elle exprime et ce qui se réalise en elle. Elle est, au sens propre, le sacrement ineffable! L'engagement essentiel, et par-dessus tout la grâce visible et jaillissante de la force surnaturelle de l'Eglise comme peuple de Dieu, consiste à persévérer et à progresser constamment dans la vie eucharistique, dans la piété eucharistique, à se développer spirituellement dans le climat de l'Eucharistie. A plus forte raison, il n'est donc pas permis, dans notre manière de penser, de vivre et d'agir, d'enlever à ce Sacrement qui est vraiment très saint sa dimension totale et sa signification essentielle. Il est en même temps sacrement et sacrifice, sacrement et communion, sacrement et présence. Et bien qu'il soit vrai que l'Eucharistie fut toujours et doit être encore la révélation la plus profonde et la célébration la meilleure de la fraternité humaine des disciples du Christ et de ceux qui lui rendent témoignage, elle ne peut pas être traitée seulement comme une «occasion» de manifester cette fraternité. Dans la célébration du sacrement du Corps et du Sang du Seigneur, il faut respecter la pleine dimension du mystère divin, le sens plénier de ce signe sacramentel dans lequel le Christ réellement présent est reçu, l'âme est comblée de grâce et le gage de la gloire future nous est donné 169. De là découle le devoir d'observer rigoureusement les règles liturgiques et tout ce qui est le témoignage du culte communautaire rendu à Dieu, et ceci d'autant plus que, dans ce signe sacramentel, le Seigneur s'en remet à nous avec une confiance illimitée, comme s'il ne prenait pas en considération notre faiblesse humaine, notre indignité, l'habitude, la routine ou même la possibilité de l'outrage. Tous dans l'Eglise, mais surtout les évêques et les prêtres, doivent veiller à ce que ce sacrement d'amour soit au centre de la vie du peuple de Dieu pour qu'on agisse, à travers toutes les manifestations du culte qui lui est dû, de manière à rendre au Christ «amour pour amour», et qu'il devienne vraiment «la vie de nos âmes» 170. Et d'autre part, nous ne pourrons jamais oublier ces paroles de saint Paul: «Que chacun s'éprouve donc lui-même et qu'il mange de ce pain et qu'il boive de ce calice» 171.

Cette exhortation de l'Apôtre indique au moins indirectement le lien étroit qui existe entre l'Eucharistie et la Pénitence. Et de fait, si la première parole de l'enseignement du Christ, si la première phrase de la «Bonne Nouvelle» de l'Evangile était: «Convertissez-vous, et croyez à l'Evangile» (*métanoèite*) 172, le sacrement de la Passion, de la Croix et de la Résurrection semble renforcer et fortifier d'une manière toute spéciale cet appel dans nos âmes. L'Eucharistie et la Pénitence deviennent ainsi, en un certain sens, deux dimensions étroitement connexes de la vie authentique selon l'esprit de l'Evangile, de la vie vraiment chrétienne. Le Christ, qui invite au banquet eucharistique, est toujours le Christ qui exhorte à la pénitence, qui répète: «Convertissez-vous» 173. Sans cet effort constant et toujours repris pour la conversion, la participation à l'Eucharistie serait privée de sa pleine efficacité rédemptrice; en elle ferait défaut ou du moins se trouverait affaiblie la disponibilité particulière à offrir à Dieu le sacrifice spirituel 174 dans laquelle s'exprime de manière essentielle et universelle notre participation au sacerdoce du Christ. Dans le Christ, en effet, le sacerdoce est uni à son propre sacrifice avec la donation qu'il fait de lui-même au Père; et cette donation, précisément parce qu'elle est illimitée, fait naître en nous, hommes sujets à de multiples limitations, le besoin de nous tourner vers Dieu d'une manière toujours plus réfléchie, grâce à une conversion constante et toujours plus profonde.

On a beaucoup fait, au cours des dernières années, pour mettre en relief, conformément du reste à la tradition la plus ancienne de l'Eglise, l'aspect communautaire de la pénitence, et surtout du sacrement de pénitence dans la pratique ecclésiale. Ces initiatives sont utiles et serviront certainement à enrichir la pratique pénitentielle de l'Eglise contemporaine. Nous ne pouvons pas oublier cependant que la conversion est un acte intérieur d'une profondeur particulière dans lequel l'homme ne peut pas être suppléé par autrui, il ne peut se faire «remplacer» par la communauté. Bien que la communauté fraternelle des fidèles qui participent à la célébration pénitentielle favorise grandement la conversion personnelle, il est cependant nécessaire, en définitive, que cet acte soit une démarche de l'individu lui-même, dans toute la profondeur de sa conscience, avec le sentiment plénier de sa culpabilité et de sa confiance en Dieu, en se mettant en face de Lui comme le psalmiste pour confesser: «J'ai péché contre toi» 175. C'est pourquoi l'Eglise, observant fidèlement la pratique pluriséculaire du sacrement de pénitence _ la pratique de la confession individuelle unie à l'acte personnel de contrition, au propos de se corriger et de réparer _, défend le droit particulier de l'âme humaine. C'est le droit à une rencontre plus personnelle de l'homme avec le Christ crucifié qui pardonne, avec le Christ qui dit par l'intermédiaire du ministre du sacrement de la réconciliation: «Tes péchés te sont remis» 176; «Va, et ne pèche plus désormais» 177. Il est évident qu'il s'agit en même temps du droit du Christ lui-même à l'égard de chaque homme qu'il a racheté. C'est le droit de rencontrer chacun de nous à ce moment capital de la vie de l'âme qu'est le moment de la conversion et du pardon. En sauvegardant le sacrement de pénitence, l'Eglise affirme expressément sa foi dans le mystère de la Rédemption comme réalité vivante et vivifiante qui correspond à la vérité intérieure de l'homme, à sa culpabilité et aussi aux désirs de sa conscience. «Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés» 178. Le sacrement de pénitence est le moyen de rassasier l'homme de cette justice qui vient du Rédempteur.

L'Eglise, surtout en notre temps, se rassemble spécialement autour de l'Eucharistie et désire que la communauté eucharistique authentique devienne le signe de l'unité de tous les chrétiens, unité qui va en mûrissant progressivement: dans ces conditions, on doit ressentir vivement le besoin de la pénitence, aussi bien sous son aspect sacramentel 179 que sous son aspect de vertu. Ce second aspect a été exprimé par le Pape Paul VI dans la constitution apostolique *Paenitemini* 180. Un des devoirs de l'Eglise est de mettre en œuvre son enseignement; il s'agit là d'un thème qu'il nous faudra, c'est certain, approfondir encore dans une réflexion commune et qui devra faire l'objet de nombreuses décisions ultérieures, en esprit de collégialité pastorale, en tenant compte des diverses traditions existant à ce sujet et des diverses circonstances de la vie des hommes de notre temps. Cependant il est certain que l'Eglise du nouvel Avent, l'Eglise qui se prépare continuellement à la nouvelle venue du Seigneur, doit être l'Eglise de l'Eucharistie et de la Pénitence. C'est seulement sous cet angle spirituel de sa vitalité et de son activité qu'elle est l'Eglise de la mission divine, l'Eglise *in statu missionis,* en état de mission, telle que le Concile Vatican II nous en a révélé le visage.

21. Vocation chrétienne: servir et régner

Le Concile Vatican II, en élaborant à partir de ses fondements l'image de l'Eglise comme peuple de Dieu, grâce à la mise en relief de la triple mission du Christ et du fait qu'en y participant nous devenons vraiment le peuple de Dieu, a mis aussi en relief cette caractéristique de la vocation chrétienne que l'on peut appeler «royale». Pour présenter toute la richesse de la doctrine conciliaire, il faudrait se référer ici à de nombreux chapitres et paragraphes de la constitution *Lumen gentium,* et aussi à bien d'autres documents conciliaires. Au milieu de toute cette richesse, un élément semble cependant ressortir: la participation à la mission royale du Christ, c'est-à-dire le fait de redécouvrir en soi et dans les autres la dignité particulière de notre vocation qui peut se définir comme «royauté». Cette dignité s'exprime dans la disponibilité pour servir, à l'exemple du Christ qui «n'est pas venu pour être servi mais pour servir» 181. Donc, si on ne peut vraiment «régnen» qu'en «servant», comme le montre l'attitude du Christ, le «service» exige en même temps une maturité spirituelle telle qu'il faut le définir à juste titre comme une «royauté». Pour être capable de servir les autres dignement et efficacement, il faut savoir se dominer soi-même, il faut posséder les vertus qui rendent cette domination possible. Notre participation à la mission royale du Christ, et précisément à sa «fonction royale» (*munus*), est liée étroitement à toute la sphère de la morale, chrétienne et aussi humaine.

Le Concile Vatican II, en présentant une vision complète du peuple de Dieu et en rappelant quelle place y tiennent non seulement les prêtres mais aussi les laïcs, non seulement les représentants de la hiérarchie mais aussi ceux des instituts masculins et féminins de vie consacrée, n'a pas déduit cette image seulement de prémisses sociologiques. L'Eglise, en tant que société humaine, peut sans nul doute être examinée et définie aussi selon les critères que les sciences utilisent au sujet de toute société humaine. Mais ces catégories ne sont pas suffisantes. Pour l'ensemble de la communauté du peuple de Dieu et pour chacun de ses membres, il ne s'agit pas seulement d'une «appartenance sociale» spécifique, mais l'essentiel est bien plutôt, pour chacun et pour tous, une «vocation» particulière. L'Eglise, en effet, en tant que peuple de Dieu, est aussi, selon l'enseignement déjà cité de saint Paul et admirablement rappelé par Pie XII, «Corps mystique du Christ» 182. Le fait de lui appartenir dérive d'un appel particulier uni à l'action salvifique de la grâce. Si nous voulons donc considérer cette communauté du peuple de Dieu, si vaste et tellement différenciée, nous devons avant tout regarder le Christ, qui dit d'une certaine manière à chaque membre de cette communauté: «Suis-moi» 183. C'est cela la communauté des disciples dont chaque membre suit le Christ de manière diverse, parfois très consciente et cohérente, parfois peu consciente et très incohérente. En ceci se manifestent aussi l'aspect profondément «personnel» et la dimension de cette société qui, en

dépit de toutes les déficiences de la vie communautaire au sens humain du terme, est communauté précisément par le fait que tous la constituent avec le Christ lui-même, ne fût-ce que parce qu'ils portent dans leur âme le signe indélébile du chrétien.

Le Concile Vatican II a consacré une attention toute particulière à montrer de quelle manière cette communauté «ontologique» des disciples et des témoins doit devenir toujours davantage, même au plan «humain», une communauté consciente de sa vie et de ses activités propres. Les initiatives du Concile en ce domaine ont trouvé une suite dans les nombreuses initiatives ultérieures de caractère synodal, apostolique et organique. Nous devons, cependant, avoir présente à l'esprit la vérité selon laquelle une initiative sert au renouvellement authentique de l'Eglise et contribue à apporter la véritable lumière qu'est le Christ 184 seulement dans la mesure où elle est fondée sur la juste conscience de la vocation et de la responsabilité envers cette grâce singulière, unique et non renouvelable, par laquelle chaque chrétien de la communauté du peuple de Dieu construit le Corps du Christ. Ce principe, qui est le principe-clé de toute l'activité chrétienne _ activité apostolique et pastorale, pratique de la vie intérieure et de la vie sociale _ doit être appliqué, selon de justes proportions, à tous les hommes et à chacun d'eux. Même le Pape, comme d'ailleurs tout évêque, doit se l'appliquer à lui-même. A ce principe doivent être fidèles les prêtres, les religieux et les religieuses. C'est sur cette base que doivent construire leur vie les époux, les parents, les femmes et les hommes de toutes conditions ou professions, depuis ceux qui occupent dans la société les charges les plus hautes, jusqu'à ceux qui accomplissent les travaux les plus simples. Il s'agit vraiment là du principe de ce «service royal», qui impose à chacun de nous, suivant l'exemple du Christ, le devoir d'exiger de nous-mêmes exactement ce à quoi nous sommes appelés, ce à quoi, pour répondre à notre vocation, nous sommes personnellement obligés, avec la grâce de Dieu. Une telle fidélité à la vocation, obtenue de Dieu par l'intermédiaire du Christ, porte avec elle cette responsabilité collective envers l'Eglise à laquelle le Concile Vatican II veut éduquer tous les chrétiens. Dans l'Eglise, en effet comme dans la communauté du peuple de Dieu guidée par l'action du Saint-Esprit, chacun a son «propre don», comme l'enseigne saint Paul 185. Ce don, tout en étant une vocation personnelle et une manière de participer à l'œuvre salvifique de l'Eglise, est aussi utile aux autres, construit l'Eglise et les communautés fraternelles dans les différents domaines de l'existence humaine sur terre.

La fidélité à la vocation, c'est-à-dire la disponibilité persévérante pour le «service royal», a une signification particulière pour cette construction complexe, surtout en ce qui concerne les engagements majeurs qui ont une plus grande influence sur la vie de notre prochain et de toute la société. Les époux doivent se distinguer par la fidélité à leur propre vocation, comme l'exige la nature indissoluble de l'institution sacramentelle du mariage. Les prêtres doivent se distinguer par une fidélité semblable à leur propre vocation, étant donné le caractère indélébile que le sacrement de l'ordre imprime dans leur âme. En recevant ce sacrement, nous nous engageons consciemment et librement, dans l'Eglise latine, à vivre dans le célibat, et c'est pourquoi chacun de nous doit faire tout son possible, avec la grâce de Dieu, pour être reconnaissant de ce don et fidèle à l'engagement pris pour toujours. Il n'en va pas différemment des époux, qui doivent tendre de toutes leurs forces à persévérer dans l'union matrimoniale, en construisant par ce témoignage d'amour la communauté familiale et en éduquant de nouvelles générations d'hommes capables eux aussi de consacrer toute leur vie à leur propre vocation, c'est-à-dire à ce «service royal» dont l'exemple et le plus beau modèle nous sont offerts par Jésus-Christ. Son Eglise, que nous formons à nous tous, est «pour les hommes» en ce sens que, en nous fondant sur l'exemple du Christ 186 et en collaborant avec la grâce qu'il nous a acquise, nous pouvons parvenir à cette «royauté», c'est-à-dire réaliser en chacun de nous une humanité parvenue à son épanouissement. Humanité épanouie signifie le plein usage du don de la liberté que nous avons obtenu du Créateur lorsqu'il a appelé à l'existence l'homme fait «à son image et à sa ressemblance». Ce don trouve sa pleine réalisation dans la donation sans réserve de la personne humaine tout entière, dans un esprit d'amour nuptial envers le Christ et, avec le Christ, envers tous ceux auxquels il envoie les hommes et les femmes qui lui sont totalement consacrés selon les conseils évangéliques. Tel est l'idéal de la vie religieuse assumé par les Ordres et les Congrégations, aussi bien anciens que récents, et par les Instituts séculiers.

A notre époque, on estime parfois de manière erronée que la liberté est à elle-même sa propre fin, que tout homme est libre quand il s'en sert comme il veut, et qu'il est nécessaire de tendre vers ce but dans la vie des individus comme dans la vie des sociétés. La liberté, au contraire, est un grand don seulement quand nous savons en user avec sagesse pour tout ce qui est vraiment bien. Le Christ nous enseigne que le meilleur usage de la liberté est la charité, qui se réalise dans le don et le service. C'est par une telle «liberté que le Christ nous a rendus libres» 187 et qu'il nous libère toujours. L'Eglise trouve ici l'inspiration incessante, l'appel et l'élan pour sa mission et son service parmi tous les hommes. La pleine vérité sur la liberté humaine est inscrite en profondeur dans le mystère de la Rédemption. L'Eglise sert réellement l'humanité lorsqu'elle conserve cette vérité avec une attention inlassable, avec un amour fervent, avec un engagement mûri, et lorsque, dans sa communauté tout entière, à travers la fidélité de chaque chrétien à sa vocation, elle la transmet et la réalise dans la vie humaine. De cette manière se trouve confirmé ce que nous avons déjà rappelé ci-dessus, à savoir que l'homme est et devient toujours le «chemin» de la vie quotidienne de l'Eglise.

22. La Mère de notre espérance

Lorsque, au commencement de ce nouveau pontificat, je tourne vers le Rédempteur du monde mes pensées et mon cœur, je désire par là entrer et pénétrer dans le rythme le plus profond de la vie de l'Eglise. En effet, si l'Eglise vit de sa propre vie, ceci vient de ce qu'elle la puise dans le Christ qui n'a toujours qu'un désir: que nous ayons la vie, et que nous l'ayons en abondance 188. Cette plénitude de vie qui est en Lui est aussi pour l'homme. C'est pourquoi l'Eglise, en participant à toute la richesse du mystère de la Rédemption, devient une Eglise d'hommes vivants, vivants parce que vivifiés intérieurement par l'action de «l'Esprit de vérité» 189, parce que visités par l'amour que l'Esprit Saint répand dans nos cœurs 190. Le but de tout service dans l'Eglise, qu'il s'agisse du service apostolique, pastoral, sacerdotal, épiscopal, est de maintenir ce lien dynamique du mystère de la Rédemption avec tout homme.

Si nous sommes conscients de cette tâche, alors nous pouvons mieux comprendre en quel sens l'Eglise est mère 191, et aussi en quel sens l'Eglise a toujours, et particulièrement en notre temps, besoin d'une Mère. Nous devons une gratitude spéciale aux Pères du Concile Vatican II qui ont exprimé cette vérité dans la constitution *Lumen gentium* et sa riche doctrine mariale 192. Puisque le Pape Paul VI, s'inspirant de cette doctrine, a proclamé la Mère du Christ «Mère de l'Eglise» 193, et que ce titre a trouvé une large résonance, qu'il soit permis aussi à son indigne successeur, au terme de ces considérations qu'il était bon de développer à l'aube de son service pontifical, de s'adresser à Marie, comme Mère de l'Eglise. Marie est Mère de l'Eglise parce que, en vertu de l'élection ineffable du Père éternel lui-même 194 et sous l'action particulière de l'Esprit d'Amour 195, elle a donné la vie humaine au Fils de Dieu, «pour qui et par qui existent toutes choses» 196, et dont le peuple de Dieu tout entier reçoit la grâce et la dignité de son élection. Son propre Fils a voulu explicitement étendre la maternité de sa Mère _ et l'étendre d'une manière facilement accessible à toutes les âmes et à tous les cœurs _ en lui donnant du haut de la croix son disciple bien-aimé pour fils 197. L'Esprit Saint lui suggéra de demeurer elle aussi au Cénacle après l'Ascension de Notre-Seigneur, recueillie dans la prière et dans l'attente avec les Apôtres jusqu'au jour de la Pentecôte, jour où l'Eglise, sortant de l'obscurité, devait naître visiblement 198. Et depuis, toutes les générations des disciples et de tous ceux qui rendent témoignage au Christ et qui l'aiment, comme l'apôtre Jean, accueillirent spirituellement dans leurs maisons 199 cette Mère qui se trouve ainsi depuis le commencement, c'est-à-dire depuis le moment de l'Annonciation, insérée dans l'histoire du salut et dans la mission de l'Eglise. C'est pourquoi nous tous qui formons la génération actuelle des disciples du Christ, nous désirons nous unir à Elle d'une manière particulière. Nous le faisons avec tout notre attachement à la tradition ancienne et, en même temps, avec beaucoup de respect et d'amour pour les membres de toutes les communautés chrétiennes.

Nous le faisons poussés par la nécessité profonde de la foi, de l'espérance et de la charité. Si en effet, dans cette période difficile et capitale de l'histoire de l'Eglise et de l'humanité, nous ressentons un besoin particulier de nous tourner vers le Christ, qui est le Seigneur de son Eglise et le Seigneur de l'histoire humaine en vertu du mystère de la Rédemption, nous croyons que personne d'autre ne peut nous introduire comme le fait Marie dans la dimension divine et humaine de ce mystère. Personne n'y a été introduit comme Marie par Dieu lui-même. C'est en cela que consiste le caractère exceptionnel de la grâce de la maternité divine. Ce n'est pas seulement la dignité de cette maternité qui est unique et absolument singulière dans l'histoire du genre humain, mais ce qui est unique aussi par sa profondeur et l'amplitude de son action, c'est la participation de Marie, en raison de cette même maternité, au dessein divin du salut de l'homme, à travers le mystère de la Rédemption.

Ce mystère s'est formé pour ainsi dire, dans le cœur de la Vierge de Nazareth lorsqu'elle a prononcé son «fiat». A partir de ce moment, ce cœur à la fois virginal et maternel, soumis à l'action particulière de l'Esprit Saint, suit continuellement l'œuvre de son Fils et va vers tous ceux que le Christ a embrassés et embrasse continuellement dans son amour inépuisable. Et c'est pourquoi ce cœur doit être lui aussi maternellement inépuisable. La caractéristique de cet amour maternel que la Mère de Dieu fait passer dans le mystère de la Rédemption et dans la vie de l'Eglise, s'exprime dans le fait qu'elle est singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie. C'est en ceci que consiste le mystère de la Mère. L'Eglise, qui la considère avec une affection et une espérance toutes particulières, désire s'approprier ce mystère d'une manière toujours plus profonde. Là encore, l'Eglise reconnaît le chemin de sa vie quotidienne, que constitue tout homme.

L'amour éternel du Père, qui s'est manifesté dans l'histoire de l'humanité par le Fils que le Père a donné «afin que celui qui croit en lui ne meure pas, mais qu'il ait la vie éternelle» 200, cet amour se fait proche de chacun d'entre nous grâce à cette Mère, et il se manifeste ainsi de manière plus compréhensible et plus accessible à chaque homme. En conséquence, Marie doit se trouver sur tous les chemins de la vie quotidienne de l'Eglise. Grâce à sa présence maternelle, l'Eglise acquiert la certitude qu'elle vit vraiment de la vie de son Maître et Seigneur, qu'elle vit le mystère de la Rédemption dans toute sa profondeur et sa plénitude vivifiante. C'est également la même Eglise qui, enracinée dans des secteurs nombreux et variés de la vie de toute l'humanité contemporaine, acquiert aussi la certitude et on dirait même l'expérience qu'elle est proche de l'homme, de chaque homme, qu'elle est son Eglise, l'Eglise du peuple de Dieu.

En face de ces tâches qui se présentent le long des chemins de l'Eglise, le long de ces chemins que le Pape Paul VI nous a clairement indiqués dans la première encyclique de son pontificat, nous-mêmes, conscients de l'absolue nécessité de toutes ces voies et en même temps des difficultés qui s'y amoncellent, nous sentons d'autant plus le besoin d'un lien profond avec le Christ. Ses paroles résonnent en nous comme un écho sonore: «Sans moi, vous ne pouvez rien faire» 201.

Nous sentons non seulement le besoin mais davantage encore l'obligation impérieuse d'une prière plus large, intense et croissante de toute l'Eglise. La prière seule peut faire que toutes ces grandes tâches et les difficultés qui s'ensuivent ne deviennent pas des sources de crises, mais soient l'occasion et comme le point de départ de conquêtes toujours plus profondes sur le chemin du peuple de Dieu vers la Terre Promise, en cette étape de l'histoire qui nous achemine vers la fin du second millénaire. Cependant, en achevant cette méditation par un appel humble et chaleureux à la prière, je voudrais que l'on persévère dans cette prière en union avec Marie, Mère de Jésus 202, comme persévéraient autrefois les Apôtres et les disciples du Seigneur, après son Ascension, au Cénacle de Jérusalem 203. Je supplie surtout Marie, Mère céleste de l'Eglise, qu'elle daigne persévérer avec nous dans cette prière du nouvel Avent de l'humanité, afin que nous formions l'Eglise, le Corps mystique de son Fils unique. J'espère que, grâce à cette prière, nous serons capables de recevoir l'Esprit Saint qui descend sur nous 204 et de devenir ainsi témoins du Christ «jusqu'aux extrémités de la terre» 205, comme ceux qui sortirent du Cénacle de Jérusalem au jour de la Pentecôte.

Avec ma Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 4 mars 1979, premier dimanche du Carême, en la première année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE
DIVES IN MISERICORDIA
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
SUR LA MISERICORDE DIVINE

Bénédiction

Vénérables Frères, chers Fils et Filles,
salut et Bénédiction Apostolique!

I. QUI ME VOIT, VOIT LE PERE (cf. Jn 14, 9)

1. Révélation de la miséricorde

«DIEU RICHE EN MISÉRICORDE» 1 est Celui que Jésus-Christ nous a révélé comme Père: c'est Lui, son Fils, qui nous l'a manifesté et fait connaître en lui-même 2. Mémorable, à cet égard, est le moment où Philippe, l'un des douze Apôtres, s'adressant au Christ, lui dit: «Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit»; et Jésus lui répondit: «Voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne me connais pas...? Qui m'a vu a vu le Père» 3. Ces paroles furent prononcées durant le discours d'adieux, à la fin du repas pascal, que suivirent les événements des saints jours qui devaient confirmer une fois pour toutes que «Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ» 4.

Suivant l'enseignement du Concile Vatican II, et considérant les nécessités particulières des temps que nous vivons, j'ai consacré l'encyclique *Redemptor Hominis* à la vérité sur l'homme, vérité qui, dans sa plénitude et sa profondeur, nous est révélée dans le Christ. Une exigence aussi importante, dans ces temps critiques et difficiles, me pousse à découvrir encore une fois dans le Christ lui-même le visage du Père, qui est «le Père des miséricorde set le Dieu de toute consolation» 5. On lit en effet, dans la constitution *Gaudium et Spes*: «Nouvel Adam, le Christ ... manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»: il le fait précisément «*dans la révélation même du mystère du Père et de son amour*» 6. Ces paroles attestent très clairement que la manifestation de l'homme, dans la pleine dignité de sa nature, ne peut avoir lieu sans la référence non seulement conceptuelle mais pleinement existentielle à Dieu. L'homme et sa vocation suprême se dévoilent dans le Christ *par* la révélation du mystère du Père et de son amour.

C'est pour cela qu'il convient maintenant de nous tourner vers ce mystère: les multiples expériences de l'Eglise et de l'homme contemporain nous y invitent, tout comme l'exigent les aspirations de tant de cœurs humains, leurs souffrances et leurs espérances, leurs angoisses et leurs attentes. S'il est vrai que l'homme est en un certain sens la route de l'Eglise - comme je l'ai dit dans l'encyclique *Redemptor Hominis*-, en même temps l'Evangile et toute la Tradition nous indiquent constamment que nous devons parcourir *cette route*, avec tout homme, *telle que le Christ l'a tracée* en révélant en lui-même le Père et son amour 7. En Jésus-Christ, marcher vers l'homme de la manière assignée une fois pour toutes à l'Eglise dans le cours changeant des temps, est en même temps s'avancer vers le Père et vers son amour. Le Concile Vatican II a confirmé cette vérité pour notre temps.

Plus la mission de l'Eglise est centrée sur l'homme -plus elle est, pour ainsi dire, anthropocentrique-, plus aussi elle doit s'affirmer et se réaliser de manière théocentrique, c'est-à-dire s'orienter en Jésus-Christ vers le Père. Tandis que les divers courants de pensée, anciens et contemporains, étaient et continuent à être enclins à séparer et même à opposer théocentrisme et anthropocentrisme, l'Eglise au contraire, à la suite du Christ, cherche à assurer leur conjonction organique et profonde dans l'histoire de l'homme. C'est là un des principes fondamentaux, et peut être même le plus important, de l'enseignement du dernier Concile. Si nous nous proposons donc comme tâche principale, dans la phase actuelle de l'histoire de l'Eglise, de *mettre en œuvre l'enseignement* de ce grand Concile, nous devons nous référer à ce principe avec foi, ouverture d'esprit et de tout cœur. Dans mon encyclique précédemment citée, j'ai essayé de souligner que l'approfondissement et l'enrichissement multiforme de la conscience de l'Eglise, fruits du Concile, doivent ouvrir plus largement notre intelligence et notre cœur au Christ. Aujourd'hui, je désire dire que l'ouverture au Christ qui, comme Rédempteur du monde, révèle pleinement l'homme à l'homme, ne peut s'accomplir autrement qu'à travers une référence toujours plus profonde au Père et à son amour.

2. Incarnation ed la miséricorde

Dieu, «qui habite une lumière inaccessible» 8, parle aussi à l'homme à travers l'image du cosmos: en effet, «ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité» 9. Cette connaissance indirecte et imparfaite, œuvre de l'intelligence qui cherche Dieu dans le monde visible à travers ses créatures, n'est pas encore la «vision du Père». «Nul n'a jamais vu Dieu», écrit saint Jean pour donner plus de relief à la vérité selon laquelle «le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé» 10. Cette «révélation» manifeste Dieu dans l'insondable mystère de son être -un et trine- entouré «d'une lumière inaccessible» 11; cependant, dans cette «révélation» du Christ, nous connaissons Dieu d'abord dans son amour envers l'homme, dans sa «philanthropie» 12. Là, «ses perfections invisibles» deviennent «visibles», incomparablement plus visibles qu'à travers toutes les autres œuvres «accomplies par lui»: elles deviennent *visibles dans le Christ et par le Christ*, dans ses actions et ses paroles, et enfin dans sa mort sur la croix et sa résurrection.

Ainsi, dans le Christ et par le Christ, Dieu devient visible dans sa miséricorde, c'est-à-dire qu'est mis en relief l'attribut de la divinité que l'Ancien Testament, à travers différents termes et concepts, avait déjà défini comme la «miséricorde». Le Christ confère à toute la tradition vétéro-testamentaire de la miséricorde divine sa signification définitive. Non seulement il en parle et l'explique à l'aide d'images et de paraboles, mais surtout il *l'incarne et la personnife*. Il *est lui-même*, en un certain sens, *la miséricorde*. Pour qui la voit et la trouve en lui, Dieu devient «visible» comme le Père «riche en miséricorde» 13.

Plus peut-être que celle de l'homme d'autrefois, la mentalité contemporaine semble s'opposer au Dieu de miséricorde, et elle tend à éliminer de la vie et à ôter du cœur humain la notion même de miséricorde. Le mot et l'idée de miséricorde semblent mettre mal à l'aise l'homme qui, grâce à un développement scientifique et technique inconnu jusqu'ici, est devenu maître de la terre qu'il a soumise et dominée 14. Cette domination de la terre, entendue parfois de façon unilatérale et superficielle, ne laisse pas de place, semble-t-il, à la miséricorde. A ce sujet, cependant, nous pouvons nous référer avec profit à l'image «de la condition de l'homme dans le monde contemporain» telle qu'elle est tracée au début de la constitution *Gaudium et Spes*. On y lit entre autres: «Ainsi le monde moderne apparaît à la fois comme puissant et faible, capable du meilleur et du pire, et le chemin s'ouvre devant lui de la liberté ou de la servitude, du progrès ou de la régression, de la fraternité ou de la haine. D'autre part, l'homme prend conscience que de lui dépend la bonne orientation des forces qu'il a mises en mouvement et qui peuvent l'écraser ou le servir» 15.

La situation du monde contemporain ne manifeste pas seulement des transformations capables de faire espérer *pour l'homme un avenir terrestre meilleur*, mais elle révèle aussi de multiples *menaces*, bien pires que celles qu'on avait connues jusqu'ici. Sans cesser de dénoncer ces menaces en diverses circonstances (comme dans les interventions à l'ONU, à l'UNESCO, à la FAO et ailleurs), l'Eglise doit les regarder en même temps à la lumière de la vérité reçue de Dieu.

Révélée dans le Christ, la vérité au sujet de Dieu «Père des miséricordes» 16 nous permet de le «voir» particulièrement proche de l'homme, surtout quand il souffre, quand il est menacé dans le fondement même de son existence et de sa dignité. Et c'est pourquoi, dans la situation actuelle de l'Eglise et du monde, bien des hommes et bien des milieux, guidés par un sens aigu de la foi, s'adressent, je dirais quasi spontanément, à la miséricorde de Dieu. Ils y sont certainement poussés par le Christ, dont l'Esprit est à l'œuvre au fond des cœurs. En effet, le mystère de Dieu comme «Père des miséricordes» qu'il nous a révélé devient, en face des menaces actuelles contre l'homme, comme un appel adressé à l'Eglise.

Je voudrais, dans la présente encyclique, répondre à cet appel. Je voudrais reprendre le langage éternel, et en même temps incomparable de simplicité et de profondeur, de la révélation et de la foi pour exprimer encore une fois, grâce à lui, en face de Dieu et des hommes, les grandes préoccupations de notre temps.

En effet, la révélation et la foi nous apprennent moins à méditer de manière abstraite le mystère de Dieu comme «Père des miséricordes» qu'à recourir à cette miséricorde au nom du Christ et en union avec lui. Le Christ ne nous a-t-il pas enseigné que notre Père, «qui voit dans le secret» 17, attend pourrait-on dire continuellement que, recourant à lui dans tous nos besoins, nous scrutions toujours son mystère, le mystère du Père et de son amour? 18

Je désire donc que les considérations présentes rendent ce mystère plus proche pour tous, et qu'elles deviennent en même temps un vibrant appel de l'Eglise à la miséricorde dont l'homme et le monde contemporain ont un si grand besoin. Ils en ont besoin, même si souvent ils ne le savent pas.

II. MESSAGE MESSIANIQUE

3. Quand le Christ commença à agir et à enseigner

Devant ses compatriotes, à Nazareth, le Christ se réfère aux paroles du prophète Isaïe: «L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par l'onction pour porter la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du

Seigneur» 19. Selon saint Luc, ces phrases constituent *sa première déclaration messianique*, qui sera suivie des faits et des paroles que nous fait connaître l'Evangile. Par ces faits et ces paroles, le Christ rend le Père présent parmi les hommes. Il est hautement significatif que ces hommes soient surtout les pauvres, qui n'ont pas de moyens de subsistance, ceux qui sont privés de la liberté, les aveugles qui ne voient pas la beauté de la création, ceux qui vivent dans l'affliction du cœur ou qui souffrent à cause de l'injustice sociale, et enfin les pécheurs. C'est surtout à l'égard de ces hommes que le Messie devient un signe particulièrement lisible du fait que Dieu est amour; il devient un signe du Père. Dans ce signe visible, les hommes de notre époque, tout comme ceux d'alors, peuvent aussi voir le Père.

Il est révélateur que Jésus, lorsque les messagers envoyés par Jean-Baptiste le rejoignirent pour lui demander: «Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre?» 20, se soit référé au témoignage par lequel il avait inauguré son enseignement à Nazareth et leur ait répondu: «Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu: les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres», et qu'il ait ensuite conclu: «et heureux celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet» 21.

Jésus a révélé, surtout par son style de vie et ses actions, comment *l'amour est présent dans le monde* où nous vivons, l'amour actif, l'amour qui s'adresse à l'homme et embrasse tout ce qui forme son humanité. Cet amour se remarque surtout au contact de la souffrance, de l'injustice, de la pauvreté, au contact de toute la «condition humaine» historique, qui manifeste de diverses manières le caractère limité et fragile de l'homme, aussi bien physiquement que moralement. Or la manière dont l'amour se manifeste et son domaine sont, dans le langage biblique, appelés: «miséricorde».

Ainsi le Christ révèle Dieu qui est Père, qui est «amour», comme saint Jean le dira dans sa première Lettre 22; il révèle Dieu «riche en miséricorde», comme nous le lisons dans saint Paul 23. Plus que le thème d'un enseignement, cette vérité est une réalité qui nous est rendue présente par le Christ. *Manifester le Père comme amour et miséricorde* c'est, dans la conscience du Christ lui-même, exprimer la vérité fondamentale de sa mission de Messie; les paroles, prononcées d'abord dans la synagogue de Nazareth, puis devant ses disciples et les envoyés de Jean-Baptiste, nous le confirment.

S'appuyant sur cette manière de manifester la présence de Dieu qui est Père, amour et miséricorde, Jésus fait de la miséricorde *un des principaux thèmes de sa prédication*. Comme d'habitude, ici encore il enseigne surtout «en paraboles», car celles-ci expriment mieux l'essence même des choses. Il suffit de rappeler la parabole de l'enfant prodigue 24, ou encore celle du bon samaritain 25, mais aussi - par contraste - la parabole du serviteur sans pitié 26. Nombreux sont les passages de l'enseignement du Christ qui manifestent l'amour-miséricorde sous un aspect toujours nouveau. Il suffit d'avoir devant les yeux le bon pasteur, qui part à la recherche de la brebis perdue 27, ou encore la femme qui balaie la maison à la recherche de la drachme perdue 28. L'évangéliste qui traite particulièrement ces thèmes dans l'enseignement du Christ est saint Luc, dont l'Evangile a mérité d'être appelé «l'Evangile de la miséricorde».

Au sujet de cette prédication, se présente un problème d'importance capitale, celui de la signification des termes et du contenu du concept, surtout *du concept de miséricorde (en relation avec le concept d'«amour»)*. Leur compréhension est la clé qui permet de comprendre la réalité même de la miséricorde. Et c'est cela qui nous importe le plus. Toutefois, avant de consacrer une autre partie de nos considérations à ce sujet, c'est-à-dire avant d'établir la signification des mots et le contenu propre du concept de «miséricorde», nous devons constater que le Christ, en révélant l'amour-miséricorde de Dieu, *exigeait en même temps des hommes*qu'ils se laissent aussi guider dans leur vie par l'amour et la miséricorde. Cette exigence fait partie de l'essence même du message messianique, et constitue l'essence de la morale - de *l'ethos* - évangélique. Le Maître l'exprime aussi bien au moyen du commandement défini par lui comme «le plus grand» 29 que sous forme de bénédiction, lorsqu'il proclame dans le Sermon sur la montagne: «Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde» 30.

De la sorte, le message messianique sur la miséricorde a une dimension divine et humaine particulière. En devenant l'incarnation de l'amour qui se manifeste avec une force particulière à l'égard de ceux qui souffrent, des malheureux et des pécheurs, le Christ -accomplissement des prophéties messianiques- rend présent et révèle aussi plus pleinement le Père, qui est le Dieu «riche en miséricorde». En même temps, devenant pour les hommes le modèle de l'amour miséricordieux envers les autres, le Christ proclame, par ses actes plus encore que par ses paroles, l'appel à la miséricorde qui est une des composantes essentielles de la morale de l'Evangile. Il ne s'agit pas seulement ici d'accomplir un commandement ou une exigence de nature éthique, mais de remplir une condition d'importance capitale pour que Dieu puisse se révéler dans sa miséricorde envers l'homme: «Les miséricordieux... obtiendront miséricorde».

III. LA MISERICORDE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

4. Dans l'Ancien Testament, le concept de «miséricorde» a une longue et riche histoire. Nous devons remonter jusqu'à elle pour que resplendisse plus pleinement la miséricorde que le Christ a révélée. En la faisant connaître par ses actions et son enseignement, il s'adressait à des hommes qui non seulement connaissaient l'idée de miséricorde, mais qui aussi, *comme*

peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, avaient tiré de leur histoire séculaire *une expérience particulière de la miséricorde de Dieu.* Cette expérience fut sociale et communautaire tout autant qu'individuelle et intérieure.

Israël en effet fut le peuple de l'alliance avec Dieu, alliance qu'il brisa de nombreuses fois. Quand il prenait conscience de sa propre infidélité - et, tout au long de l'histoire d'Israël, il ne manqua pas d'hommes et de prophètes pour réveiller cette conscience -, il faisait appel à la miséricorde. Les Livres de l'Ancien Testament nous rapportent de nombreux témoignages à ce sujet. Parmi les faits et les textes les plus importants, on peut rappeler: le commencement de l'histoire des Juges 31, la prière de Salomon lors de l'inauguration du Temple 32, la finale du prophète Michée 33, les assurances consolantes prodiguées par Isaïe 34, la supplication des Hébreux exilés 35, le renouvellement de l'alliance après le retour d'exil 36.

Il est significatif que les prophètes, dans leur prédication, relient la miséricorde, dont ils parlent souvent à cause des péchés du peuple, à l'image de l'amour ardent que Dieu lui porte. Le Seigneur aime Israël d'un amour d'élection particulier, semblable à l'amour d'un époux 37; c'est pourquoi il lui pardonne ses fautes, et jusqu'à ses infidélités et ses trahisons. S'il se trouve en face de la pénitence, de la conversion authentique, il rétablit de nouveau son peuple dans sa grâce 38. Dans la prédication des prophètes, *la miséricorde* signifie *une puissance particulière de l'amour, qui est plus fort que le péché et l'infidélité* du peuple élu.

Dans ce vaste contexte «social», la miséricorde apparaît en corrélation avec l'expérience intérieure de chacun de ceux qui se trouvent en état de péché, qui sont en proie à la souffrance ou au malheur. Le *mal physique aussi bien que le mal moral ou péché*sont cause que les fils et les filles d'Israël s'adressent au Seigneur en faisant appel à sa miséricorde. C'est de cette manière que David, pleinement conscient de la gravité de sa faute, s'adresse à lui 39. De même Job, après ses rébellions dans son terrible malheur 40. Esther s'adresse également à lui, consciente de la menace mortelle qui plane sur son peuple 41. Et nous trouvons encore bien d'autres exemples dans les Livres de l'Ancien Testament 42.

A l'origine de cette conviction multiforme, communautaire et personnelle, dont témoigne tout l'Ancien Testament au fil des siècles, se situe l'expérience fondamentale du peuple élu vécue lors de l'exode: le Seigneur vit la misère de son peuple réduit en esclavage, il entendit ses clameurs, perçut ses angoisses et résolut de le délivrer 43. Dans cet acte de salut réalisé par le Seigneur, le prophète discerne son amour et sa compassion 44. C'est là que s'enracine la confiance de tout le peuple et de chacun de ses membres en la miséricorde divine qu'on peut invoquer en toute circonstance tragique.

A cela s'ajoute que la misère de l'homme, c'est aussi son péché. Le peuple de l'Ancienne Alliance connut cette misère dès le temps de l'exode, lorsqu'il érigea le veau d'or. De cet acte de rupture d'alliance, le Seigneur lui-même triompha en se déclarant solennellement à Moïse: «Dieu de tendresse et de grâce, lent à la colère et plein de miséricorde et de fidélité» 45. C'est dans cette révélation centrale que le peuple élu et chacun de ceux qui le constituent trouveront, après toute faute, la force et la raison de se tourner vers le Seigneur pour lui rappeler ce qu'il avait précisément révélé de lui-même 46 et implorer son pardon.

Ainsi, en actes comme en paroles, le Seigneur a-t-il révélé sa miséricorde dès les origines du peuple qu'il s'est choisi, et, tout au long de son histoire, ce peuple s'en est continuellement remis, dans ses malheurs comme dans la prise de conscience de son péché, au Dieu des miséricordes. Toutes les nuances de l'amour se manifestent dans la miséricorde du Seigneur envers les siens: il est leur Père 47, puisqu'Israël est son fils premier-né 48; il est aussi l'époux de celle à qui le prophète annonce un nom nouveau: *ruhama*, «bien-aimée», parce que miséricorde lui sera faite 49.

Même quand, excédé par l'infidélité de son peuple, le Seigneur envisage d'en finir avec lui, c'est encore sa tendresse et son amour généreux pour les siens qui l'emportent sur sa colère 50. On comprend alors pourquoi, quand les psalmistes cherchèrent à chanter les plus hautes louanges du Seigneur, ils entonnèrent des hymnes au Dieu d'amour, de tendresse, de miséricorde et de fidélité 51.

Tout cela montre que la miséricorde ne fait pas partie seulement de la notion de Dieu; elle caractérise la vie de tout le peuple d'Israël, de chacun de ses fils et de ses filles: elle est *le contenu de leur intimité avec le Seigneur*, le contenu de leur dialogue avec lui. Cet aspect de la miséricorde est exprimé dans les différents Livres de l'Ancien Testament avec une grande richesse d'expressions. Il serait sans doute difficile de chercher dans ces Livres une réponse purement théorique à la question de savoir ce qu'est la miséricorde en elle-même. Néanmoins, la *terminologie* qu'ils utilisent est déjà pleine d'enseignements à ce sujet 52.

L'Ancien Testament proclame la miséricorde du Seigneur en utilisant de nombreux termes de signification très voisine; s'ils ont des sens de contenu différent, *ils convergent, pourrait-on dire, vers un contenu fondamental unique*, pour en exprimer la richesse transcendantale et pour montrer en même temps combien, sous divers aspects, celle-ci concerne l'homme. L'Ancien Testament encourage les malheureux, surtout ceux qui sont chargés de péchés - comme aussi Israël tout entier, qui avait adhéré à l'alliance avec Dieu -, *à faire appel à la miséricorde* et il leur permet de compter sur elle; il la leur

rappelle dans les temps de chute et de découragement. *Il rend aussi grâces et gloire* pour la miséricorde chaque fois qu'elle s'est manifestée et réalisée dans la vie du peuple ou d'une personne.

Ainsi, la miséricorde se situe, en un certain sens, à l'opposé de la justice divine, et elle se révèle en bien des cas non seulement plus puissante, mais encore plus fondamentale qu'elle. L'Ancien Testament nous enseigne déjà que, si la justice est une vertu humaine authentique, et si elle signifie en Dieu la perfection transcendante, l'amour toutefois est plus «grand» qu'elle: il est plus grand en ce sens qu'il est premier et fondamental. L'amour, pour ainsi dire, est la condition de la justice et, en définitive, la justice est au service de la charité. Le primat et la supériorité de la charité sur la justice (qui est une caractéristique de toute la révélation) *se manifestent précisément dans la miséricorde*. Cela parut tellement clair aux psalmistes et aux prophètes que le terme de justice en vint à signifier le salut réalisé par le Seigneur et sa miséricorde 53. *La miséricorde diffère de la justice; cependant elle ne s'oppose pas à elle* si nous admettons,- comme le fait précisément l'Ancien Testament -, que Dieu est présent dans l'histoire de l'homme et qu'il s'est déjà, comme créateur, lié à sa créature par un amour particulier. Par nature, l'amour exclut la haine et le désir du mal à l'égard de celui auquel on a une fois fait don de soi-même: *Nihil odisti eorum quae fecisti*, «tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait» 54. Ces paroles indiquent le fondement profond du rapport qu'il y a en Dieu entre la justice et la miséricorde, dans ses relations avec l'homme et avec le monde. Elles disent que nous devons chercher les racines vivifiantes et les raisons intimes de ce rapport en remontant «au commencement», *dans le mystère même de la création*. Et déjà dans le contexte de l'Ancienne Alliance, elles annoncent à l'avance la pleine révélation de Dieu, qui «est amour» 55.

Au mystère de la création est lié *le mystère de l'élection*, qui a modelé d'une manière spéciale l'histoire du peuple dont Abraham est le père spirituel en vertu de sa foi. Toutefois, par l'intermédiaire de ce peuple qui chemine tout au long de l'histoire de l'Ancienne comme de la Nouvelle Alliance, ce mystère d'élection concerne tout homme, toute la grande famille humaine. «D'un amour éternel, je t'ai aimée, aussi t'ai-je maintenu ma faveur» 56. «Les montagnes peuvent s'écarter..., mon amour ne s'écartera pas de toi, mon alliance de paix ne chancellera pas» 57. Cette vérité, annoncée un jour à Israël, porte en elle une vue anticipée de toute l'histoire: *anticipation à la fois temporelle et eschatologique* 58. Le Christ révèle le Père dans cette perspective, et sur un terrain déjà préparé, comme le montrent de larges pages de l'Ancien Testament. Au terme de cette révélation, à la veille de sa mort, il dit à l'Apôtre Philippe les paroles mémorables: «Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas...? Qui m'a vu a vu le Père» 59.

IV. LA PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE

5. Analogie

Dès le seuil du Nouveau Testament, l'Evangile de saint Luc met en relief une correspondance frappante entre deux paroles sur la miséricorde divine dans lesquelles résonne intensément toute la tradition vétéro-testamentaire. La signification des termes employés dans les Livres Anciens s'y exprime pleinement. Voici *Marie*, entrant dans la maison de Zacharie, qui *magnifie* le Seigneur de toute son âme «pour sa *miséricorde*», communiquée «*de génération en génération*» aux hommes qui vivent dans la crainte de Dieu. Peu après, faisant mémoire de l'élection d'Israël, elle proclame la miséricorde dont «se souvient» depuis toujours celui qui l'a choisie 60. Par la suite, lors de la naissance de Jean-Baptiste, et toujours dans cette même maison, son père *Zacharie*, bénissant le Dieu d'Israël, glorifie la miséricorde qu'il a «faite... à nos pères, *se souvenant de son alliance sainte*» 61.

Dans l'enseignement du Christ lui-même, cette image, héritée de l'Ancien Testament, *se simplifie* et en même temps *s'approfondit*. Cela est peut-être évident surtout dans la parabole de l'enfant prodigue 62, où l'essence de la miséricorde divine - bien que le mot «miséricorde» ne s'y trouve pas - est exprimée d'une manière particulièrement limpide. Cela vient moins des termes, comme dans les Livres vétéro-testamentaires, que de l'exemple employé, qui permet de mieux comprendre le mystère de la miséricorde, ce drame profond qui se déroule entre l'amour du père et la prodigalité et le péché du fils.

Ce fils, qui reçoit de son Père la part d'héritage qui lui revient et qui abandonne la maison pour tout dépenser dans un pays lointain «en vivant dans l'inconduite», est en un certain sens l'homme de tous les temps, à commencer par celui qui le premier perdit l'héritage de la grâce et de la justice originelle. L'analogie est alors extrêmement large. La parabole touche indirectement chaque rupture de l'alliance d'amour, chaque perte de la grâce, chaque péché. L'infidélité du peuple d'Israël y est moins mise en relief que dans la tradition prophétique, bien que l'exemple de l'enfant prodigue puisse aussi s'y appliquer. Le fils, «quand il eut tout dépensé..., commença à sentir la privation», d'autant plus que survint une grande famine «en cette contrée» où il s'était rendu après avoir abandonné la maison paternelle. Et alors, «il aurait bien voulu avoir de quoi se rassasier», fût-ce «avec les caroubes que mangeaient les porcs» qu'il gardait pour le compte «d'un des habitants de cette contrée». Mais cela même lui était refusé.

L'analogie se déplace clairement vers l'intérieur de l'homme. Le patrimoine reçu de son père consistait en biens matériels, mais plus importante que ces biens était *sa dignité de fils dans la maison paternelle*. La situation dans laquelle il en était

venu à se trouver au moment de la perte de ses biens matériels aurait dû le rendre conscient de la perte de cette dignité. Il n'y avait pas pensé auparavant, quand il avait demandé à son père de lui donner la part d'héritage qui lui revenait pour s'en aller au loin. Et il semble qu'il n'en soit pas encore conscient au moment où il se dit à lui-même: «Combien de mercenaires de mon père ont du pain en surabondance, et moi je suis ici à périr de faim». Il se mesure lui-même à la mesure des biens qu'il a perdus, qu'il ne «possède» plus, tandis que les salariés dans la maison de son père, eux, les «possèdent». Ces paroles expriment surtout son attitude envers les biens matériels. Néanmoins, sous la surface des paroles, se cache le drame de la dignité perdue, la conscience du caractère filial gâché.

Et c'est alors qu'il prend sa décision: «Je veux partir, *aller vers mon père et lui dire: Père, j'ai péché* contre le Ciel et envers toi; je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires» 63. Paroles qui dévoilent plus à fond le problème essentiel. Dans la situation matérielle difficile où l'enfant prodigue en était venu à se trouver à cause de sa légèreté, à cause de son péché, avait aussi mûri le sens de la dignité perdue. Quand il décide de retourner à la maison paternelle, de demander à son père d'être accueilli non plus en vertu de son droit de fils, mais dans la condition d'un mercenaire, il semble extérieurement agir poussé par la faim et la misère dans laquelle il est tombé; pourtant ce motif est pénétré par la conscience d'une perte plus profonde: être *un mercenaire dans la maison de son propre père* est certainement une grande humiliation et une grande honte. Néanmoins, l'enfant prodigue est prêt à affronter cette humiliation et cette honte. Il se rend compte qu'il n'a plus aucun droit, sinon celui d'être un mercenaire dans la maison de son père. Sa décision est prise dans la pleine conscience de ce qu'il a mérité et de ce à quoi il peut encore avoir droit selon les normes de la justice. Ce raisonnement montre bien que, au centre de la conscience de l'enfant prodigue, émerge le sens de la dignité perdue, de cette dignité qui jaillit du rapport entre le fils et son père. Et c'est après avoir pris cette décision qu'il se met en route.

Dans la parabole de l'enfant prodigue on ne trouve pas une seule fois le terme de «justice» ni même, dans le texte original, celui de «miséricorde». Toutefois, *le rapport de la justice avec l'amour, qui se manifeste comme miséricorde*, s'y inscrit avec une grande précision. Il apparaît clairement que l'amour se transforme en miséricorde lorsqu'il faut dépasser la norme précise de la justice, précise et souvent trop stricte. Une fois dépensés les biens reçus de son père, l'enfant prodigue mérite - après son retour - de gagner sa vie en travaillant dans la maison paternelle comme mercenaire, et de retrouver éventuellement peu à peu une certaine quantité de biens matériels, mais sans doute jamais autant qu'il en avait dilapidés. Voici ce qui serait exigé dans l'ordre de la justice, d'autant plus que ce fils avait non seulement dissipé la part d'héritage lui revenant, mais en outre *touché au vif et offensé son père*à cause de sa conduite. Celle-ci, qui de son propre aveu l'avait privé de la dignité de fils, ne pouvait pas être indifférente à son père, qui devait en souffrir et se sentir mis en cause. Et pourtant il s'agissait en fin de compte de son propre fils, et aucun comportement ne pouvait altérer ou détruire cette relation. L'enfant prodigue en est conscient; et c'est précisément cette conscience qui lui montre clairement sa dignité perdue et lui fait juger correctement de la place qui pouvait encore être la sienne dans la maison de son père.

6. Mise en relief particulière de la dignité humaine

La description précise de l'état d'ame de l'enfant prodigue nous permet de comprendre avec exactitude en quoi consiste la miséricorde divine. Il n'y a aucun doute que, dans cette simple mais pénétrante analogie, la figure du père de famille nous révèle Dieu comme Père. Le comportement du père de la parabole, sa manière d'agir, qui manifeste son attitude intérieure, nous permet de retrouver les différents aspects de la vision vétéro-testamentaire de la miséricorde dans une synthèse totalement nouvelle, pleine de simplicité et de profondeur. Le père de l'enfant prodigue est *fidèle à sa paternité, fidèle à l'amour* dont il comblait son fils depuis toujours. Cette fidélité ne s'exprime pas seulement dans la parabole par la promptitude de l'accueil, lorsque le fils revient à la maison après avoir dilapidé son héritage; elle s'exprime surtout bien davantage par cette joie, par cette fête si généreuse à l'égard du prodigue après son retour qu'elle suscite l'opposition et l'envie du frère aîné qui, lui, ne s'était jamais éloigné de son père et n'avait jamais abandonné la maison.

La fidélité à soi-même de la part du père - un aspect déjà connu par le terme vétéro-testamentaire «*hesed*» - est en même temps exprimée d'une manière particulièrement chargée d'affection. Nous lisons en effet que le père, voyant l'enfant prodigue revenir à la maison, «fut *pris de pitié*, courut se jeter à son cou et l'embrassa tendrement» 64. Il agit évidemment poussé par une profonde affection, et cela peut expliquer aussi sa générosité envers son fils, générosité qui indignera tellement le frère aîné. Cependant, les causes de cette émotion doivent être recherchées plus profondément: le père est conscient qu'un bien fondamental a été sauvé, l'humanité de son fils. Bien que celui-ci ait dilapidé son héritage, *son humanité est cependant sauve*. Plus encore, elle a été *comme retrouvée*. Les paroles que le père adresse au fils aîné nous le disent: «Il fallait bien festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie; il était perdu et il est retrouvé!» 65. Dans le même chapitre XV de l'Evangile selon saint Luc, nous lisons la parabole de la brebis perdue 66, puis celle de la drachme retrouvée 67. Chaque fois y est mise en relief la même joie que dans le cas de l'enfant prodigue. La fidélité du père à soi-même est totalement centrée sur l'humanité du fils perdu, sur sa dignité. Ainsi s'explique surtout sa joyeuse émotion au moment du retour à la maison.

Allant plus loin, on peut donc dire que l'amour envers le fils, cet amour qui jaillit de l'essence même de la paternité, contraint pour ainsi dire le père à avoir souci de la dignité de son fils. Cette sollicitude constitue la mesure de son amour, cet amour dont saint Paul écrira plus tard: «La charité est longanime, la charité est serviable.... elle ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal..., elle met sa joie dans la vérité..., elle espère tout, supporte tout» et «ne passera jamais» 68. La miséricorde - telle que le Christ l'a présentée dans la parabole de l'enfant prodigue - *a la forme intérieure de l'amour* qui, dans le Nouveau Testament, est appelé *agapè*. Cet amour est capable de se pencher sur chaque enfant prodigue, sur chaque misère humaine, et surtout sur chaque misère morale, sur le péché. Lorsqu'il en est ainsi, celui qui est objet de la miséricorde ne se sent pas humilié, mais comme retrouvé et «revalorisé». Le père lui manifeste avant tout sa joie de ce qu'il ait été «retrouvé» et soit «revenu à la vie». Cette joie manifeste qu'un bien était demeuré intact: un fils, même prodigue, ne cesse pas d'être réellement fils de son père; elle est en outre la marque d'un bien retrouvé, qui dans le cas de l'enfant prodigue a été le retour à la vérité sur lui-même.

Ce qui s'est passé, dans la parabole du Christ, entre le père et le fils, ne peut être saisi «de l'extérieur». Nos préjugés au sujet de la miséricorde sont le plus souvent le résultat d'une évaluation purement extérieure. Il nous arrive parfois, en considérant les choses ainsi, *de percevoir surtout dans la miséricorde un rapport d'inégalité* entre celui qui l'offre et celui qui la reçoit. Et par conséquent, nous sommes prêts à en déduire que la miséricorde offense celui qui en est l'objet, qu'elle offense la dignité de l'homme. La parabole de l'enfant prodigue montre que la réalité est *tout autre*: la relation de miséricorde se fonde sur l'expérience commune de ce bien qu'est l'homme, sur l'expérience commune de la dignité qui lui est propre. Cette expérience commune fait que l'enfant prodigue commence à se voir lui-même et à voir ses actions en toute vérité (une telle vision dans la vérité est une authentique humilité); et précisément à cause de cela, il devient au contraire pour son père un bien nouveau: le père voit avec tant de clarté le bien qui s'est accompli grâce au rayonnement mystérieux de la vérité et de l'amour, qu'il semble oublier tout le mal que son fils avait commis.

La parabole de l'enfant prodigue exprime d'une façon simple, mais profonde, *la réalité de la conversion*. Celle-ci est l'expression la plus concrète de l'œuvre de l'amour et de la présence de la miséricorde dans le monde humain. La signification véritable et propre de la miséricorde ne consiste pas seulement dans le regard, fût-il le plus pénétrant et le plus chargé de compassion, tourné vers le mal moral, corporel ou matériel: la miséricorde se manifeste dans son aspect propre et véritable quand elle revalorise, quand elle promeut, *et quand elle tire le bien de toutes les formes de mal* qui existent dans le monde et dans l'homme. Ainsi entendue, elle constitue le contenu fondamental du message messianique du Christ et la force constitutive de sa mission. C'est ainsi que ses apôtres et ses disciples la comprenaient et la pratiquaient. Elle ne cessa jamais de se révéler, dans leur cœur comme dans leurs actions, comme une démonstration du dynamisme de l'amour qui ne se laisse «pas vaincre par le mal», mais qui est «vainqueur du mal par le bien» 69. Il faut que le visage authentique de la rniséricorde soit toujours dévoilé à nouveau. Malgré de multiples préjugés, elle apparaît comme particulièrement nécessaire pour notre époque.

V. LE MYSTERE PASCAL

7. Miséricorde révélée dans la croix et la Résurrection

Le message messianique du Christ et son activité parmi les hommes s'achèvent avec la croix et la résurrection. Nous devons pénétrer profondément dans cet événement final qui, spécialement dans le langage conciliaire, est défini comme *mysterium paschale*, si nous voulons exprimer totalement la vérité sur la miséricorde, telle qu'elle a été totalement révélée dans l'histoire de notre salut. A ce point de nos réflexions, il faudra nous rapprocher encore plus du contenu de l'encyclique *Redemptor Hominis*. En effet, si la réalité de la rédemption, dans sa dimension humaine, dévoile la grandeur inouïe de l'homme, *qui talem ac tantum meruit habere Redemptorem* 70, en même temps, *la dimension divine de la rédemption* nous dévoile de manière, dirais-je, plus concrète et «historique », la profondeur de l'amour qui ne recule pas devant l'extraordinaire sacrifice du Fils pour satisfaire la fidélité du Créateur et Père à l'égard des hommes créés à son image et choisis dès le «commencement» en ce Fils, en vue de la grâce et de la gloire.

Les événements du Vendredi Saint, et auparavant encore la prière à Gethsémani, introduisent dans tout le déroulement de la révélation de l'amour et de la miséricorde, dans la mission messianique du Christ, un changement fondamental. Celui qui «est passé en faisant le bien et en rendant la santé» 71, «en guérissant toute maladie et toute langueur» 72, semble maintenant être lui-même digne de la plus grande miséricorde, et *faire appel à la miséricorde*, quand il est arrêté, outragé, condamné, flagellé, couronné d'épines, quand il est cloué à la croix et expire dans d'atroces tourments 73. C'est alors qu'il est particulièrement digne de la miséricorde des hommes qu'il a comblés de bienfaits, et il ne la reçoit pas. Même ceux qui lui sont les plus proches ne savent pas le protéger et l'arracher aux mains des oppresseurs. Dans cette étape finale de la fonction messianique, s'accomplissent dans le Christ les paroles des prophètes, et surtout celles d'Isaïe, au sujet du serviteur de Yahvé: «Dans ses blessures, nous trouvons la guérison» 74.

Le Christ, en tant qu'homme qui souffre réellement et terriblement au jardin des Oliviers et sur le Calvaire, s'adresse au Père, à ce Père dont il a annoncé l'amour aux hommes, dont il a fait connaître la miséricorde par toutes ses actions. Mais

la terrible souffrance de la mort en croix ne lui est pas épargnée, pas même à lui: «*Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous*» 75, écrira saint Paul, résumant en peu de mots toute la profondeur du mystère de la croix et en même temps la dimension divine de la réalité de la rédemption. Or cette rédemption est la révélation ultime et définitive de la sainteté de Dieu, qui est la plénitude absolue de la perfection: plénitude de la justice et de l'amour, puisque la justice se fonde sur l'amour, provient de lui et tend vers lui. Dans la passion et la mort du Christ - dans le fait que le Père n'a pas épargné son Fils, mais «l'a fait péché pour nous» 76 -, s'exprime la justice absolue, car le Christ subit la passion et la croix à cause des péchés de l'humanité. Il y a vraiment là une «surabondance» de justice, puisque les péchés de l'homme se trouvent «compensés» par le sacrifice de l'Homme-Dieu. Toutefois cette justice, qui est au sens propre justice «à la mesure» de Dieu, naît tout entière de l'amour, de l'amour du Père et du Fils, et elle s'épanouit tout entière dans l'amour. C'est précisément pour cela que la justice divine révélée dans la croix du Christ est «à la mesure» de Dieu, parce qu'elle naît de l'amour et s'accomplit dans l'amour, en portant des fruits de salut. La *dimension divine de la rédemption* ne se réalise pas seulement dans le fait de faire justice du péché, mais dans celui de rendre à l'amour la force créatrice grâce à laquelle l'homme a de nouveau accès à la plénitude de vie et de sainteté qui vient de Dieu. De la sorte, la rédemption porte en soi la révélation de la miséricorde en sa plénitude.

Le mystère pascal constitue le sommet de cette révélation et de cette mise en œuvre de la miséricorde, qui est capable de justifier l'homme, de rétablir la justice comme réalisation de l'ordre salvifique que Dieu avait voulu dès le commencement dans l'homme, et, par l'homme, dans le monde. Le Christ souffrant s'adresse d'une manière particulière à l'homme, et pas seulement au croyant. Même l'homme incroyant saura découvrir en lui la solidarité éloquente avec la destinée humaine, comme aussi la plénitude harmonieuse du don désintéressé à la cause de l'homme, à la vérité et à l'amour. La dimension divine du mystère pascal va toutefois encore plus loin. *La croix* plantée sur le calvaire, et sur laquelle le Christ tient son ultime dialogue avec le Père, *émerge du centre même de l'amour* dont l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, a été gratifié selon l'éternel dessein de Dieu. Dieu, tel que le Christ l'a révélé, n'est pas seu]ement en rapport étroit avec le monde en tant que Créateur et source ultime de l'existence. Il est aussi Père: il est uni à l'homme, qu'il a appelé à l'existence dans le monde visible, par un lien encore plus profond que celui de la création. C'est l'amour qui non seulement crée le bien, mais qui fait participer à la vie même de Dieu Père, Fils et Esprit Saint. En effet, celui qui aime désire se donner lui-même.

La croix du Christ au Calvaire se dresse sur le *chemin* de *l'admirabile commercium*, de *cette admirable communication de Dieu àl'homme* qui contient en même temps *l'appel* qui lui est adressé à participer, en s'offrant lui-même à Dieu et en offrant avec lui le monde visible, à la vie divine; à participer en tant que fils adoptif à la vérité et à l'amour qui sont en Dieu et proviennent de Dieu. Sur le chemin de l'élection éternelle de l'homme à la dignité de fils adoptif de Dieu, surgit précisément dans l'histoire la croix du Christ, Fils unique, qui, «lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu» 77, est venu donner l'ultime témoignage de *l'admirable alliance de Dieu avec l'humanité, de Dieu avec l'homme* - avec chaque homme. Ancienne comme l'homme, puisqu'elle remonte au mystère même de la création, puis rétablie bien des fois avec un seul peuple élu, cette alliance est également l'alliance nouvelle et définitive; établie là, sur le Calvaire, elle n'est plus limitée à un seul peuple, à Israël, mais elle est ouverte à tous et à chacun.

Que nous dit la croix du Christ, qui est le dernier mot pour ainsi dire de son message et de sa mission messianiques? Certes, elle n'est pas encore la parole ultime du Dieu de l'Alliance, qui ne sera prononcée qu'aux lueurs de cette aube où les femmes d'abord puis les Apôtres, venus au tombeau du Christ crucifié, le trouveront vide et entendront pour la première fois cette annonce: «Il est ressuscité». Ils la rediront à leur tour, et ils seront les témoins du Christ ressuscité. Toutefois, même dans la glorification du Fils de Dieu, la croix ne cesse d'être présente, cette croix qui - à travers tout le témoignage messianique de l'Homme-Fils qui a subi la mort sur elle - *parle et ne cesse jamais de parler de Dieu-Père, qui est toujours fidèle à son amour éternel envers l'homme*, car «Il a tellement aimé le monde - donc l'homme dans le monde - qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» 78. Croire dans le Fils crucifié signifie «voir le Père» 79, signifie croire que l'amour est présent dans le monde, et que cet amour est plus puissant que les maux de toutes sortes dans lesquels l'homme, l'humanité et le monde sont plongés. Croire en un tel amour *signifie croire dans la miséricorde*. Celle-ci en effet est la dimension indispensable de l'amour; elle est comme son deuxième nom, et elle est en même temps la manière propre dont il se révèle et se réalise pour s'opposer au mal qui est dans le monde, qui tente et assiège l'homme, s'insinue jusque dans son cœur et peut «le faire périr dans la géhenne» 80.

8. Amour plus fort que la mort, plus fort que le péché

La croix du Christ sur le Calvaire est aussi témoignage de la force du mal à l'égard du Fils de Dieu lui-même, à l'égard de celui qui, seul parmi tous les enfants des hommes, était par nature innocent et pur de tout péché, et dont la venue dans le monde fut exempte de la désobéissance d'Adam et de l'héritage du péché originel. Et voici qu'en lui, le Christ, justice est faite du péché au prix de son sacrifice et de son obéissance «jusqu'à la mort» 81. Lui, qui était sans péché, «Dieu l'a fait péché pour nous» 82. Justice est faite aussi de la mort, qui depuis le commencement de l'histoire humaine s'était alliée au péché. Et justice est faite de la mort au prix de la mort de celui qui était sans péché et qui seul pouvait - par sa propre mort - détruire la mort elle-même 83. De la sorte, *la croix du Christ*, sur laquelle le Fils, consubstantiel au Père, *rend pleine*

justice à Dieu, est aussi une *révélation radicale de la miséricorde*, c'est-à-dire de l'amour qui s'oppose à ce qui constitue la racine même du mal dans l'histoire, le péché et la mort.

La croix est le moyen le plus profond pour la divinité de se pencher sur l'homme et sur ce que l'homme - surtout dans les moments difficiles et douloureux - appelle son malheureux destin. La croix est comme un toucher de l'amour éternel sur les blessures les plus douloureuses de l'existence terrestre de l'homme, et l'accomplissement jusqu'au bout du programme messianique que le Christ avait formulé dans la synagogue de Nazareth 84 puis répété devant les messagers de Jean-Baptiste 85. Conformément aux paroles de l'ancienne prophétie d'Isaïe 86, ce programme consistait dans la révélation de l'amour miséricordieux envers les pauvres, ceux qui souffrent, les prisonniers, envers les aveugles, les opprimés et les pécheurs. Dans le mystère pascal sont dépassées les limites du mal multiforme auquel participe l'homme durant son existence terrestre: la croix du Christ, en effet, nous fait comprendre que les racines les plus profondes du mal plongent dans le péché et dans la mort; ainsi devient-elle un signe eschatologique. C'est seulement à la fin des temps et lors du renouvellement définitif du monde *qu'en tous les élus l'amour vaincra le mal en ses sources les plus profondes*, en apportant comme un fruit pleinement mûr le Règne de la vie, de la sainteté, de l'immortalité glorieuse. Le fondement de cet accomplissement eschatologique est déjà contenu dans la croix du Christ et dans sa mort. Le fait que le Christ «est ressuscité le troisième jour» 87 est le signe qui marque l'achèvement de la mission messianique, signe qui est le couronnement de la révélation complète de l'amour miséricordieux dans un monde soumis au mal. Il constitue en même temps le signe qui annonce à l'avance «un ciel nouveau et une terre nouvelle» 88, quand Dieu «essuiera toute larme de leurs yeux; de mort, il n'y en aura plus; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus; car l'ancien monde s'en est allé» 89.

Dans l'accomplissement eschatologique, la miséricorde se révélera comme amour, tandis que dans le temps, dans l'histoire humaine qui est aussi une histoire de péché et de mort, l'amour doit se révéler surtout comme miséricorde, et se réaliser sous cette forme. Le programme messianique du Christ, programme de miséricorde, devient celui de son peuple, de l'Eglise. Au centre même de ce programme se tient toujours la croix, puisqu'en elle la révélation de l'amour miséricordieux atteint son sommet. Tant que «l'ancien monde» ne sera pas passé 90, la croix demeurera ce «lieu» auquel on pourrait aussi appliquer ces autres paroles de l'Apocalypse de saint Jean: «Voici que je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi» 91. Dieu révèle aussi particulièrement sa miséricorde lorsqu'*il appelle l'homme à exercer sa «miséricorde» envers son propre Fils, envers le Crucifié*.

Le Christ, le Crucifié, est le Verbe qui ne passe pas 92, il est celui qui se tient à la porte et frappe au cœur de tout homme 93, sans contraindre sa liberté, mais en cherchant à en faire surgir un amour qui soit non seulement acte d'union au Fils de l'homme souffrant, mais aussi une forme de «miséricorde» manifestée par chacun de nous au Fils du Père éternel. Dans ce programme messianique du Christ et la révélation de la miséricorde par la croix, la dignité de l'homme pourrait-elle être plus respectée et plus grande, puisque cet homme, s'il est objet de la miséricorde, est aussi en même temps en un certain sens celui qui «exerce la miséricorde»?

En définitive, n'est-ce pas la position du Christ à l'égard de l'homme, lorsqu'il déclare: «Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces petits.... c'est à moi que vous l'avez fait» 94. Les paroles du Sermon sur la montagne: «Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde» 95 ne constituent-elles pas, en un certain sens, une synthèse de toute la Bonne Nouvelle, de tout «l'admirable échange» (*admirabile commercium*) contenu en elle et qui est une loi simple, forte, mais aussi «suave», *de l'économie même du salut*? Et ces paroles du Sermon sur la montagne, qui font voir dès le point de départ les possibilités du «cœur humain» («être miséricordieux»), ne révèlent-elles pas, dans la même perspective, la profondeur du mystère de Dieu: l'inscrutable unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, en qui l'amour, contenant la justice, donne naissance à la miséricorde qui, à son tour, révèle la perfection de la justice?

Le mystère pascal, c'est le Christ au sommet de la révélation de l'insondable mystère de Dieu. C'est alors que s'accomplissent en plénitude les paroles prononcées au Cénacle: «Qui m'a vu, a vu le Père» 96. En effet, le Christ, que «le Père n'a pas épargné» 97 en faveur de l'homme, et qui, dans sa passion et le supplice de la croix, n'a pas été l'objet de la miséricorde humaine, a révélé dans sa résurrection la plénitude de l'amour que le Père nourrit envers lui et, à travers lui, envers tous les hommes. «Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants» 98. Dans sa résurrection, le Christ a révélé *le Dieu de l'amour miséricordieux* justement *parce qu'il a accepté la croix comme chemin vers la résurrection*. Et c'est pourquoi, lorsque nous faisons mémoire de la croix du Christ, de sa passion et de sa mort, notre foi et notre espérance se fixent sur le Ressuscité: sur ce Christ qui, «le soir de ce même jour, le premier de la semaine... vint au milieu de ses disciples» au Cénacle où «ils se trouvaient, ... souffla sur eux, et leur dit: Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » 99.

Voici que le Fils de Dieu, dans sa résurrection, a fait l'expérience radicale de la miséricorde, c'est-à-dire de l'amour du Père *plus fort que la mort*. Et c'est aussi le même Christ, fils de Dieu, qui, au terme - et en un certain sens au-delà même du terme - de sa mission messianique, se révèle lui-même comme source inépuisable de la miséricorde, de l'amour qui, dans la perspective ultérieure de l'histoire du salut dans l'Eglise, doit continuellement se montrer *plus fort que le péché*. Le Christ

de Pâques est l'incarnation définitive de la miséricorde, son signe vivant: signe du salut à la fois historique et eschatologique. Dans le même esprit, la liturgie du temps pascal met sur nos lèvres les paroles du Psaume: *Misericordias Domini* in aeternum cantabo, «Je chanterai sans fin les miséricordes du Seigneur» 100.

9. La mère de la miséricorde

Dans ce chant pascal de l'Eglise, résonnent dans la plénitude de leur contenu prophétique les paroles prononcées par Marie durant sa visite à Elisabeth, l'épouse de Zacharie: «Sa miséricorde s'étend de génération en génération» 101. Dès l'instant de l'incarnation, ces paroles ouvrent une nouvelle perspective de l'histoire du salut. Après la résurrection du Christ, cette perspective nouvelle devient historique et acquiert en même temps un sens eschatologique. Depuis ce moment se succèdent toujours en nombre croissant de nouvelles générations d'hommes dans l'immense famille humaine, et se succèdent aussi de nouvelles générations du peuple de Dieu, marquées du signe de la croix et de la résurrection, et «marquées d'un sceau» 102, celui du mystère pascal du Christ, révélation absolue de cette miséricorde que Marie proclamait sur le seuil de la maison de sa cousine: «Sa miséricorde s'étend de génération en génération» 103.

Marie est aussi celle qui, d'une manière particulière et exceptionnelle - plus qu'aucune autre - a expérimenté la miséricorde, et en même temps - toujours d'une manière exceptionnelle - a rendu possible par le sacrifice du cœur sa propre participation à la révélation de la miséricorde divine. Ce sacrifice est étroitement lié à la croix de son Fils, au pied de laquelle elle devait se trouver sur le Calvaire. Le sacrifice de Marie est une participation spécifique à la révélation de la miséricorde, c'est-à-dire de la fidélité absolue de Dieu à son amour, à l'alliance qu'il a voulue de toute éternité et qu'il a conclue dans le temps avec l'homme, avec le peuple, avec l'humanité; il est la participation à la révélation qui s'est accomplie définitivement à travers la croix. *Personne n'a expérimenté autant que la Mère du Crucifié* le mystère de la croix, la rencontre bouleversante de la justice divine transcendante avec l'amour: ce «baiser» donné par la miséricorde à la justice 104. Personne autant qu'elle, Marie, n'a accueilli aussi profondément dans son cœur ce mystère: mystère divin de la rédemption, qui se réalisa sur le Calvaire par la mort de son Fils, accompagnée du sacrifice de son cœur de mère, de son «fiat» définitif.

Marie est donc celle *qui connaît le plus à fond le mystère de la miséricorde divine*. Elle en sait le prix, et sait combien il est grand. En ce sens, nous l'appelons aussi *Mère de la miséricorde*: Notre-Dame de miséricorde, ou Mère de la divine miséricorde; en chacun de ces titres, il y a une signification théologique profonde, parce qu'ils expriment la préparation particulière de son âme, de toute sa personne, qui la rend capable de découvrir, d'abord à travers les événements complexes d'Israël puis à travers ceux qui concernent tout homme et toute l'humanité, cette miséricorde à laquelle tous participent «de génération en génération» 105, selon l'éternel dessein de la Très Sainte Trinité.

Cependant, ces titres que nous décernons à la Mère de Dieu parlent surtout d'elle comme de la Mère du Crucifié et du Ressuscité; comme *de celle qui, ayant expérimenté la miséricorde d'une manière exceptionnelle, «mérite»* dans la même mesure *cette miséricorde* tout au long de son existence terrestre, et particulièrement au pied de la croix de son Fils; enfin ils nous parlent d'elle comme de celle qui, par sa participation cachée mais en même temps incomparable à la tâche messianique de son Fils, a été appelée d'une manière spéciale à rendre proche des hommes cet amour qu'il était venu révéler: amour qui trouve sa manifestation la plus concrète à l'égard de ceux qui souffrent, des pauvres, des prisonniers, des aveugles, des opprimés et des pécheurs, ainsi que le dit le Christ avec les termes de la prophétie d'Isaïe, d'abord dans la synagogue de Nazareth 106, puis en réponse aux envoyés de Jean-Baptiste 107.

A cet amour «miséricordieux», qui se manifeste surtout au contact du mal physique et moral, le cœur de celle qui fut la Mère du Crucifié et du Ressuscité participait d'une manière unique et exceptionnelle - Marie y participait. Et cet amour ne cesse pas, en elle et grâce à elle, de se révéler dans l'histoire de l'Eglise et de l'humanité. Cette révélation est particulièrement fructueuse, car, chez la Mère de Dieu, elle se fonde sur le tact particulier de son cœur maternel, sur sa sensibilité particulière, sur sa capacité particulière de rejoindre tous ceux qui *acceptent plus facilement l'amour miséricordieux de la part d'une mère*. C'est là un des grands et vivifiants mystères chrétiens, mystère très intimement lié à celui de l'incarnation.

«A partir du consentement qu'elle apporta par sa foi au jour de l'Annonciation et qu'elle maintint sans hésitation sous la croix - nous dit le Concile Vatican II -, cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce se continue sans interruption jusqu'à l'accession de tous les élus à la gloire éternelle. En effet, après son Assomption au ciel, son rôle dans le salut ne s'interrompt pas: par son intercession répétée, elle continue à nous obtenir les dons qui assurent notre salut éternel. Son amour maternel la rend attentive aux frères de son Fils dont le pèlerinage n'est pas achevé, ou qui se trouvent engagés dans les périls et les épreuves, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la patrie bienheureuse» 108.

VI. «MISERICORDE ... DE GENERATION EN GENERATION»

10. Image de notre génération

Nous avons tout droit de croire que notre génération, elle aussi, a été comprise dans les paroles de la Mère de Dieu, lorsqu'elle glorifiait cette miséricorde dont participent «de génération en génération» tous ceux qui se laissent conduire par la crainte de Dieu. Les paroles *du Magnificat* de Marie ont un contenu prophétique, qui regarde non seulement le passé d'Israël, mais aussi l'avenir du peuple de Dieu sur la terre. Nous tous en effet, qui vivons actuellement sur la terre, *nous sommes la génération* qui est consciente de l'approche du troisième millénaire, et qui *ressent* profondément le *tournant* actuel de l'histoire. La présente génération se sait privilégiée car le progrès lui offre d'immenses possibilités, insoupçonnées il y a quelques décennies seulement. L'activité créatrice de l'homme, son intelligence et son travail, ont provoqué de très grands changements tant dans le domaine de la science et de la technique que dans la vie sociale et culturelle. L'homme a étendu son pouvoir sur la nature; il a acquis une connaissance plus approfondie des lois de son comportement social. Il a vu s'effondrer ou se rétrécir les obstacles et les distances qui séparent hommes et nations grâce à un sens accru de l'universel, une conscience plus nette de l'unité du genre humain et l'acceptation de la dépendance réciproque dans une solidarité authentique, grâce enfin au désir - et à la possibilité - d'entrer en relation avec ses frères et sœurs par-delà les divisions artificielles de la géographie ou les frontières nationales ou raciales. Les jeunes d'aujourd'hui, surtout, savent que le progrès de la science et de la technique est capable d'apporter non seulement de nouveaux biens matériels mais aussi une participation plus large à la connaissance. L'essor de l'informatique, par exemple, multipliera les capacités inventives de l'homme et permettra l'accès aux richesses intellectuelles et culturelles des autres peuples. Les nouvelles techniques de communication favoriseront une plus grande participation aux événements et un échange croissant des idées. Les acquis des sciences biologiques, psychologiques ou sociales aideront l'homme à mieux pénétrer la richesse de son être propre. Et s'il est vrai qu'un tel progrès reste encore trop souvent le privilège des pays industrialisés, on ne peut nier que la perspective d'en faire bénéficier tous les peuples et tous les pays ne demeure plus longtemps une simple utopie quand il existe une réelle volonté politique à cet effet.

Mais à côté de tout cela - ou plutôt *en* tout cela - il existe les difficultés qui se manifestent dans toute croissance. Il existe des inquiétudes et des impuissances qui touchent à la réponse profonde que l'homme sait devoir donner. Le tableau du monde contemporain présente aussi des ombres et des déséquilibres pas toujours superficiels. La constitution pastorale *Gaudium et Spes*du Concile Vatican II n'est certainement pas le seul document qui traite de la vie de la génération contemporaine, mais c'est un document d'une importance toute spéciale. «En vérité - y lisons-nous -, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés *à un déséquilibre plus fondamental*, qui prend racine *dans le cœur même de l'homme*. C'est en l'homme lui-même que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire: faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait. En somme, c'est en lui-même qu'il souffre de division, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes» 109.

Vers la fin de l'introduction, nous lisons encore: «... le nombre croît de ceux qui, face à l'évolution présente du monde, se posent les questions les plus fondamentales ou les perçoivent avec une acuité nouvelle: qu'est-ce que l'homme? *que signifient la souffrance, le mal, la mort, qui subsistent* malgré tant de progrès? à quoi bon ces victoires payées d'un si grand prix?» 110.

Quinze ans après le Concile Vatican II, ce tableau des tensions et des menaces propres à notre époque serait-il devenu moins inquiétant? Il semble que non. Au contraire, les tensions et les menaces qui, dans le document conciliaire, paraissaient seulement s'esquisser, et ne pas manifester jusqu'au bout tout le danger qu'elles portaient en elles, se sont bien davantage révélées au cours de ces années, l'ont confirmé d'une autre manière, et ne permettent plus de nourrir les illusions d'autrefois.

11. Sources d'inquiétude

C'est ainsi que grandit dans notre monde la conscience d'une menace, comme augmente aussi la crainte existentielle liée surtout -comme je l'ai déjà indiqué dans l'encyclique *Redemptor Hominis* -, à la perspective d'un conflit qui, en raison des arsenaux atomiques actuels, pourrait signifier l'autodestruction partielle de l'humanité. Toutefois, la menace ne concerne pas seulement ce que les hommes peuvent faire à d'autres hommes en utilisant la technique militaire; elle concerne aussi bien d'autres dangers, qui sont le produit d'une civilisation matérialiste, laquelle - malgré les déclarations «humanistes» - accepte le primat des choses sur la personne. L'homme contemporain a donc peur que, par l'utilisation des moyens techniques inventés par ce type de civilisation, les *individus* mais aussi les milieux, les communautés, les sociétés, les nations, puissent être *les victimes d'abus de pouvoir de la part d'autres* individus, milieux, sociétés. L'histoire de notre siècle en offre d'abondants exemples. Malgré toutes les déclarations sur les droits de l'homme dans sa dimension intégrale, c'est-à-dire dans son existence corporelle et spirituelle, nous ne pouvons pas dire que ces exemples appartiennent seulement au passé.

A juste raison, l'homme a peur d'être victime d'une oppression qui lui ôte la liberté intérieure, la possibilité de manifester publiquement la vérité dont il est convaincu, la foi qu'il professe, la faculté d'obéir à la voix de sa conscience qui lui

indique le droit chemin. En effet, les moyens techniques dont dispose la civilisation actuelle cachent non seulement la possibilité d'une autodestruction réalisée par un conflit militaire, mais aussi *la possibilité d'un assujettissement* «pacifique» *des individus, des milieux de vie*, de sociétés entières et de nations qui, quel qu'en soit le motif, sont gênants pour ceux qui disposent de ces moyens et sont prêts à les utiliser sans scrupule. Que l'on pense aussi à la torture, qui existe encore dans le monde, adoptée systématiquement par l'autorité comme instrument de domination ou de suprématie politique, et pratiquée impunément par les subalternes.

Ainsi donc, à côté de la conscience de la menace contre la vie, grandit la conscience d'une autre menace, qui détruit plus encore ce qui est essentiel à l'homme, c'est-à-dire ce qui est intimement lié à sa dignité de personne, à son droit à la vérité et à la liberté.

Et tout cela se déroule *sur la toile de fond de l'immense remords* constitué par le fait que, à côté des hommes et des sociétés aisés et rassasiés, vivant dans l'abondance, esclaves de la consommation et de la jouissance, il ne manque pas dans la même famille humaine d'individus et de groupes sociaux *qui souffrent de la faim*. Il ne manque pas d'enfants mourant de faim sous les yeux de leurs mères. Il ne manque pas non plus, dans les diverses parties du monde et les divers systèmes socio-économiques, de zones entières de misère, de disette et de sous-développement. Ce fait est universellement connu. *L'état d'inégalité* entre les hommes et les peuples non seulement dure, mais il augmente. Aujourd'hui encore, à côté de ceux qui sont aisés et vivent dans l'abondance, il y en a d'autres qui vivent dans l'indigence, souffrent de la misère, et souvent même meurent de faim; leur nombre atteint des dizaines et des centaines de millions. C'est pour cela que l'inquiétude morale est destinée à devenir encore plus profonde. De toute évidence, il y a un défaut capital, ou plutôt un ensemble de défauts et même un mécanisme défectueux à la base de l'économie contemporaine et de la civilisation matérialiste, qui ne permettent pas à la famille humaine de se sortir, dirais-je, de situations aussi radicalement injustes.

Cette image du monde d'aujourd'hui, dans lequel il y a tant de mal physique et moral qu'il en devient un monde enfermé dans le réseau de ses contradictions et de ses tensions, et en même temps plein de menaces dirigées contre la liberté humaine, la conscience et la religion, cette image explique l'inquiétude à laquelle est soumis l'homme contemporain. Cette inquiétude est ressentie non seulement par ceux qui sont désavantagés et opprimés, mais aussi par ceux qui jouissent des privilèges de la richesse, du progrès, du pouvoir. Et même si ne manquent pas aussi ceux qui cherchent à en découvrir les causes ou à réagir avec les moyens que leur offrent la technique, la richesse et le pouvoir, *cette inquiétude* toutefois, au plus profond de l'âme humaine, porte au-delà de ces palliatifs. Comme le Concile Vatican II l'a justement noté dans ses analyses, elle concerne les problèmes fondamentaux de toute l'existence humaine. Cette inquiétude est liée au sens même de l'existence de l'homme dans le monde, et elle est inquiétude pour l'avenir de l'homme et de toute l'humanité; elle exige des résolutions décisives, qui semblent désormais s'imposer au genre humain.

12. La justice suffit-elle?

Il n'est pas difficile de constater que, dans le monde contemporain et sur une vaste échelle, le *sens de la justice* s'est réveillé; et sans aucun doute, il met plus en relief ce qui est opposé à la justice dans les rapports entre les hommes, les groupes sociaux ou les «classes», comme entre les peuples et les Etats, et jusqu'à des systèmes politiques entiers et même des «mondes» entiers. Ce courant profond et multiforme, à la source duquel la conscience humaine contemporaine a placé la justice, atteste le caractère éthique des tensions et des luttes qui envahissent le monde.

L'*Eglise partage avec les hommes de notre temps* ce désir ardent et profond d'une vie juste à tous points de vue, et elle n'omet pas non plus de réfléchir aux divers aspects de la justice, telle que l'exige la vie des hommes et des sociétés. Le développement de la doctrine sociale catholique au cours du dernier siècle le confirme bien. Dans le sillage de cet enseignement se situent aussi bien l'éducation et la formation des consciences humaines dans un esprit de justice, que les initiatives particulières qui se développent dans cet esprit, spécialement dans le cadre de l'apostolat des laïcs.

Cependant, il serait difficile de ne pas percevoir que, souvent, *les programmes fondés sur l'idée de justice* et qui doivent servir à sa réalisation dans la vie sociale des personnes, des groupes et des sociétés humaines, *subissent en pratique des déformations*. Bien qu'il continuent toujours à se réclamer de cette même idée de justice, l'expérience démontre que souvent des forces négatives, comme la rancœur, la haine, et jusqu'à la cruauté, ont pris le pas sur elle. Alors, le désir de réduire à rien l'adversaire, de limiter sa liberté, ou même de lui imposer une dépendance totale, devient le motif fondamental de l'action; et cela s'oppose à l'essence de la justice qui, par nature, tend à établir l'égalité et l'équilibre entre les parties en conflit. Cette espèce d'abus de l'idée de justice et son altération pratique montrent combien l'action humaine peut *s'éloigner de la justice elle-même, quand bien même* elle serait entreprise en son nom. Ce n'est pas pour rien que le Christ reprochait à ses auditeurs, fidèles à la doctrine de l'Ancien Testament, l'attitude qui se manifeste dans ces paroles: «Œil pour œil, dent pour dent» 111. Telle était la manière d'altérer la justice à cette époque; et les formes modernes continuent à se modeler sur elle. Il est évident, en effet, qu'au nom d'une prétendue justice (par exemple historique, ou de classe), on anéantit parfois le prochain, on tue, on prive de la liberté, on dépouille des droits humains les

plus élémentaires. L'expérience du passé et de notre temps démontre que la justice ne suffit pas à elle seule, et même qu'elle peut conduire à sa propre négation et à sa propre ruine, si on ne permet pas *à cette force plus profonde qu'est l'amour* de façonner la vie humaine dans ses diverses dimensions. L'expérience de l'histoire a conduit à formuler l'axiome: *summum ius, summa iniuria*, le summum du droit, summum de l'injustice. Cette affirmation ne dévalue pas la justice, et n'atténue pas la signification de l'ordre qui se fonde sur elle; mais elle indique seulement, sous un autre aspect, la nécessité de recourir à ces forces encore plus profondes de l'esprit, qui conditionnent l'ordre même de la justice.

Ayant devant les yeux l'image de la génération à laquelle nous appartenons, *l'Eglise partage l'inquiétude de tant d'hommes contemporains*. D'autre part, elle doit aussi se préoccuper *du déclin* de nombreuses valeurs fondamentales, qui constituent un bien incontestable non seulement de la *morale* chrétienne, mais simplement de la morale humaine, de la *culture morale*, comme sont le respect de la vie humaine depuis le moment de la conception, le respect pour le mariage dans son unité indissoluble, le respect pour la stabilité de la famille. La permissivité morale frappe surtout ce milieu si sensible de la vie et de la sociabilité. Avec cela vont de pair la crise de la vérité dans les relations humaines, l'irresponsabilité dans la parole, l'utilitarisme dans les rapports d'homme à homme, la diminution du sens du bien commun authentique et la facilité avec laquelle ce dernier est sacrifié. Enfin, il y a la désacralisation, qui se transforme souvent en «déshumanisation»: l'homme et la société pour lesquels rien n'est «sacré» connaissent, malgré toutes les apparences, la décadence morale.

VII. LA MISERICORDE DE DIEU DANS LA MISSION DE L'EGLISE

En relation avec cette image de notre génération, qui ne peut que susciter une profonde inquiétude, nous reviennent à l'esprit les paroles qui résonnèrent dans le *Magnificat* de Marie pour célébrer l'incarnation du Fils de Dieu et qui chantent la «miséricorde... de génération en génération ». Il faut que l'Eglise de notre temps, gardant toujours dans son cœur l'éloquence de ces paroles inspirées et les appliquant aux expériences et aux souffrances de la grande famille humaine, prenne une conscience plus profonde et plus motivée de la nécessité de *rendre témoignage à la miséricorde de Dieu* dans toute sa mission, conformément à la tradition de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, et surtout à la suite de Jésus-Christ lui-même et de ses Apôtres. L'Eglise doit rendre témoignage à la miséricorde de Dieu révélée dans le Christ en toute sa mission de Messie, *en la professant* tout d'abord comme vérité salvifique de foi nécessaire à une vie en harmonie avec la foi, puis *en cherchant à l'introduire et à l'incarner dans la vie* de ses fidèles, et autant que possible dans celle de tous les hommes de bonne volonté. Enfin, l'Eglise - professant la miséricorde et lui demeurant toujours fidèle - a le droit et le devoir d'en appeler à la miséricorde de Dieu, *de l'implorer* en face de toutes les formes de mal physique et moral, devant toutes les menaces qui s'appesantissent à l'horizon de la vie de l'humanité contemporaine.

13. L'Eglise professe la miséricorde de Dieu et la proclame

L'*Eglise doit professer et proclamer la miséricorde divine dans toute sa vérité*, telle qu'elle nous est attestée par la révélation. Dans les pages qui précèdent, nous avons cherché à dessiner au moins les grandes lignes de cette vérité, qui s'exprime avec tant de richesse dans toute la Sainte Ecriture et la Tradition. Dans la vie quotidienne de l'Eglise, la vérité sur la miséricorde de Dieu, exposée dans la Bible, trouve constamment un écho dans de nombreuses lectures de la sainte liturgie. Et le peuple, dans son sens authentique de la foi, le perçoit bien, comme l'attestent de nombreuses expressions de la piété personnelle et communautaire. Il serait certainement difficile de les énumérer et de les résumer toutes, car la majeure partie d'entre elles est fortement gravée au plus profond des cœurs et des consciences. Des théologiens affirment que la miséricorde est le plus grand des attributs de Dieu, la plus grande de ses perfections; la Bible, la Tradition et toute la vie de foi du peuple de Dieu en fournissent des témoignages inépuisables. Il ne s'agit pas ici de la perfection de l'inscrutable essence de Dieu dans le mystère même de sa divinité, mais de la perfection et de l'attribut grâce auxquels l'homme, dans la vérité intérieure de son existence, entre en relation le plus intimement et le plus souvent avec le Dieu vivant. Conformément aux paroles que le Christ adressa à Philippe 112, la «vision du Père» - vision de Dieu par la foi - trouve dans la rencontre avec sa miséricorde un degré de simplicité et de vérité intérieure semblable à celui que nous trouvons dans la parabole de l'enfant prodigue.

«Qui m'a vu a vu le Père» 113. L'Eglise professe la miséricorde de Dieu, l'Eglise en vit, dans sa vaste expérience de foi, et aussi dans son enseignement, en contemplant constamment le Christ, en se concentrant en lui, sur sa vie et son Evangile, sur sa croix et sa résurrection, sur son mystère tout entier. Tout ce qui forme la «vision» du Christ dans la foi vive et dans l'enseignement de l'Eglise nous rapproche de la «vision du Père» dans la sainteté de sa miséricorde. L'Eglise semble professer et vénérer d'une manière particulière la miséricorde de Dieu quand elle s'adresse au cœur du Christ. En effet, nous approcher du Christ dans le mystère de son cœur nous permet de nous arrêter sur ce point - point central en un certain sens, et en même temps le plus accessible au plan humain - de la révélation de l'amour miséricordieux du Père, qui a constitué le contenu central de la mission messianique du Fils de l'homme.

L'Eglise vit d'une vie authentique lorsqu'*elle professe et proclame la miséricorde,* attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur, et lorsqu'elle conduit les hommes aux sources de la miséricorde du Sauveur, dont elle est la dépositaire et

la dispensatrice. Dans ce cadre, la méditation constante de la parole de Dieu, et surtout la participation consciente et réfléchie à *l'Eucharistie et au sacrement de pénitence ou de réconciliation*, ont une grande signification. L'Eucharistie nous rapproche toujours de cet amour plus fort que la mort: «Chaque fois en eflet que nous mangeons ce pain et que nous buvons cette coupe», non seulement nous annonçons la mort du Rédempteur, mais nous proclamons aussi sa résurrection, «dans l'attente de sa venue» dans la gloire 114. La liturgie eucharistique, célébrée en mémoire de celui qui dans sa mission messianique nous a révélé le Père par sa parole et par sa croix, atteste *l'inépuisable amour* en vertu duquel il désire toujours s'unir à nous et ne faire qu'un avec nous, allant à la rencontre de tous les cœurs humains. C'est le sacrement de la pénitence ou de la réconciliation qui aplanit la route de chacun, même quand il est accablé par de lourdes fautes. Dans ce sacrement, tout homme peut expérimenter de manière unique la miséricorde, c'est-à-dire l'amour qui est plus fort que le péché. L'encyclique *Redemptor Hominis* a déjà abordé ce point; il conviendrait pourtant de revenir encore une fois sur ce thème fondamental.

Parce que le péché existe dans ce monde que «Dieu a tant aimé qu'il a donné son Fils unique » 115, Dieu qui «est amour» 116 *ne peut se révéler autrement* que comme miséricorde. Cela correspond non seulement à la vérité la plus profonde de cet amour qu'est Dieu, mais aussi à la vérité intérieure de l'homme et du monde qui est sa patrie temporaire.

La miséricorde, en tant que perfection du Dieu infini, est elle-même infinie. Infinie donc, et inépuisable, est la promptitude du Père à accueillir les fils prodigues qui reviennent à sa maison. *Infinies sont aussi la promptitude et l'intensité du pardon* qui jaillit continuellement de l'admirable valeur du sacrifice du Fils. Aucun péché de l'homme ne peut prévaloir sur cette force ni la limiter. Du côté de l'homme, seul peut la limiter le manque de bonne volonté, le manque de promptitude dans la conversion et la pénitence, c'est-à-dire l'obstination continuelle qui s'oppose à la grâce et à la vérité, spécialement face au témoignage de la croix et de la résurrection du Christ.

C'est pourquoi l'Eglise annonce la conversion et y appelle. La conversion à Dieu consiste toujours *dans la découverte de sa miséricorde*, c'est-à-dire de cet amour patient et doux 117 comme l'est Dieu Créateur et Père: l'amour, auquel «le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ» 118 est fidèle jusqu'à ses conséquences extrêmes dans l'histoire de l'alliance avec l'homme, jusqu'à la croix, à la mort et à la résurrection de son Fils. La conversion à Dieu est toujours le fruit du retour au Père riche en miséricorde.

La connaissance authentique du Dieu de la miséricorde, Dieu de l'amour bienveillant, est une force de conversion constante et inépuisable, non seulement comme acte intérieur d'un instant, mais aussi comme disposition permanente, comme état d'âme. Ceux qui arrivent à connaître Dieu ainsi, ceux qui le «voient» ainsi, ne peuvent pas vivre autrement qu'en se convertissant à lui continuellement. Ils vivent donc *in statu conversionis*, en état de conversion; et c'est cet état qui constitue la composante la plus profonde du pèlerinage de tout homme sur la terre *in statu viatoris*, en état de cheminement. Il est évident que l'Eglise professe la miséricorde de Dieu révélée dans le Christ crucifié et ressuscité non seulement par les paroles de son enseignement, mais surtout par la pulsation la plus intense de la vie de tout le peuple de Dieu. Grâce à ce témoignage de vie, l'Eglise accomplit sa mission propre de peuple de Dieu, mission qui participe à la mission messianique du Christ lui-même et qui, en un certain sens, la continue.

L'Eglise contemporaine est vivement consciente que c'est seulement sur la base de la miséricorde de Dieu qu'elle pourra réaliser les tâches qui découlent de l'enseignement du Concile Vatican II, et en premier lieu la tâche œcuménique consistant à unir tous ceux qui croient au Christ. En engageant de multiples efforts dans cette direction, l'Eglise reconnaît avec humilité que seul *cet amour*, plus puissant que la faiblesse des divisions humaines, *peut réaliser définitivement cette unité* que le Christ implorait de son Père, et que l'Esprit ne cesse d'implorer pour nous «avec des gémissements inexprimables» 119.

14. L'Eglise s'efforce de mettre en oeuvre la miséricorde

Jésus-Christ nous a enseigné que l'homme non seulement reçoit et expérimente la miséricorde de Dieu, mais aussi qu'il est appelé à «faire miséricorde» aux autres: «Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde» 120. Dans ces paroles, l'Eglise voit un appel à l'action, et elle s'efforce de pratiquer la miséricorde. Si toutes les béatitudes du Sermon sur la montagne indiquent la route de la conversion et du changement de vie, celle qui concerne les miséricordieux est, à cet égard, particulièrement parlante. L'homme parvient à l'amour miséricordieux de Dieu, à sa miséricorde, dans la mesure où lui-même se transforme intérieurement dans l'esprit d'un tel amour envers le prochain.

Ce processus authentiquement évangélique ne réalise pas seulement une transformation spirituelle une fois pour toutes, mais il est tout un style de vie, une caractéristique essentielle et continuelle de la vocation chrétienne. Il consiste dans la découverte constante et dans la mise en œuvre persévérante de l'amour en *tant que force à la fois unifiante et élevante*, en dépit de toutes les difficultés psychologiques ou sociales: il s'agit, en effet, d'un *amour miséricordieux* qui est par essence un amour créateur. L'amour miséricordieux, dans les rapports humains, n'est jamais un acte ou un processus unilatéral. Même dans les cas où tout semblerait indiquer qu'une seule partie donne et offre, et que l'autre ne fait que

prendre et recevoir (par exemple dans le cas du médecin qui soigne, du maître qui enseigne, des parents qui élèvent et éduquent leurs enfants, du bienfaiteur qui secourt ceux qui sont dans le besoin), en réalité cependant, même celui qui donne en tire toujours avantage. De toute manière, il peut facilement se retrouver lui aussi dans la situation de celui qui reçoit, qui obtient un bienfait, qui rencontre l'amour miséricordieux, qui se trouve être objet de miséricorde.

En ce sens, le Christ crucifié est pour nous le modèle, l'inspiration et l'incitation la plus haute. En nous fondant sur ce *modèle émouvant*, nous pouvons en toute humilité manifester de la miséricorde envers les autres, sachant qu'il la reçoit comme si elle était témoignée à lui-même 121. D'après ce modèle, nous devons aussi purifier continuellement toutes nos actions et toutes nos intentions dans lesquelles la miséricorde est comprise et pratiquée d'une manière unilatérale, comme un bien qui est fait aux autres. Car elle est réellement un acte d'amour miséricordieux seulement lorsque, en la réalisant, nous sommes profondément convaincus que nous la recevons en même temps de ceux qui l'acceptent de nous. Si cet aspect bilatéral et cette réciprocité font défaut, nos actions ne sont pas encore des actes authentiques de miséricorde; la conversion, dont le chemin nous a été enseigné par le Christ dans ses paroles et son exemple jusqu'à la croix, ne s'est pas encore pleinement accomplie en nous; et nous ne participons pas encore complètement à la *source magnifique de l'amour miséricordieux*, qui nous a été révélée en lui.

Ainsi donc, le chemin que le Christ nous a indiqué dans le Sermon sur la montagne avec la béatitude des miséricordieux est bien plus riche que ce que nous pouvons parfois découvrir dans la façon dont on parle habituellement de la miséricorde. On considère communément la miséricorde comme un acte ou un processus unilatéral, qui présuppose et maintient les distances entre celui qui fait miséricorde et celui qui la reçoit, entre celui qui fait le bien et celui qui en est gratifié. De là vient la prétention de libérer les rapports humains et sociaux de la miséricorde, et de les fonder seulement sur la justice. Mais ces opinions sur la miséricorde ne tiennent pas compte du lien fondamental entre la miséricorde et la justice dont parlent toute la tradition biblique et surtout la mission messianique de Jésus-Christ. *La miséricorde authentique est, pour ainsi dire, la source la plus profonde de la justice*. Si cette dernière est de soi propre à «arbitren» entre les hommes pour répartir entre eux de manière juste les biens matériels, l'amour au contraire, et seulement lui (et donc aussi cet amour bienveillant que nous appelons «miséricorde»), est capable de rendre l'homme à lui-même.

La *miséricorde* véritablement chrétienne est également, dans un certain sens, la *plus parfaite incarnation* de l'«égalité» entre les hommes, et donc aussi l'incarnation la plus parfaite de *la justice*, en tant que celle-ci, dans son propre domaine, vise au même résultat. L'égalité introduite par la justice se limite cependant au domaine des biens objectifs et extérieurs, tandis que l'amour et la miséricorde permettent aux hommes de se rencontrer entre eux dans cette valeur qu'est l'homme même, avec la dignité qui lui est propre. En même temps, l'«égalité» née de l'amour «patient et bienveillant» 122 n'efface pas les différences: celui qui donne devient plus généreux lorsqu'il se sent payé en retour par celui qui accepte son don; réciproquement, celui qui sait recevoir le don avec la conscience que lui aussi fait du bien en l'acceptant, sert pour sa part la grande cause de la dignité de la personne, et donc contribue à unir les hommes entre eux d'une manière plus profonde.

Ainsi donc, la miséricorde devient un élément indispensable pour *façonner* les rapports mutuels entre les hommes, dans un esprit de grand respect envers ce qui est humain et envers la fraternité réciproque. Il n'est pas possible d'obtenir l'établissement de ce lien entre les hommes si l'on veut régler leurs rapports mutuels uniquement en fonction de la justice. Celle-ci, dans toute la sphère des rapports entre hommes, doit subir *pour ainsi dire une «refonte»* importante de la part de l'amour qui est - comme le proclame saint Paul - «patient» et «bienveillant», ou, en d'autres termes, qui porte en soi les caractéristiques de *l'amour miséricordieux*, si essentielles pour l'Evangile et pour le christianisme. Rappelons en outre que *l'amour miséricordieux* comporte aussi cette *tendresse et cette sensibilité du cœur* dont nous parle si éloquemment la parabole de l'enfant prodigue 123, ou encore celles de la brebis et de la drachme perdues 124. Aussi l'amour miséricordieux est-il indispensable surtout entre ceux qui sont les plus proches: entre les époux, entre parents et enfants, entre amis; il est indispensable dans l'éducation et la pastorale.

Cependant, son champ d'action ne se borne pas à cela. Si Paul VI a indiqué à plusieurs reprises que la «civilisation de l'amour» 125 était le but vers lequel devaient tendre tous les efforts dans le domaine social et culturel comme dans le domaine économique et politique, il convient d'ajouter que ce but ne sera jamais atteint tant que, dans nos conceptions et nos réalisations concernant le domaine large et complexe de la vie en commun, nous nous en tiendrons au principe «œil pour œil et dent pour dent» 126; tant que nous ne tendrons pas, au contraire, à le transformer dans son essence, en agissant dans un autre esprit. Il est certain que c'est aussi dans cette direction que nous conduit le Concile Vatican II, lorsque, parlant d'une manière répétée de la *nécessité de rendre le monde plus humain* 127, il présente la mission de l'Eglise dans le monde contemporain comme la réalisation de cette tâche. Le monde des hommes ne pourra devenir toujours plus humain que si nous introduisons dans le cadre multiforme des rapports interpersonnels et sociaux, en même temps que la justice, cet «amour miséricordieux» qui constitue le message messianique de l'Evangile.

Le monde des hommes pourra devenir «toujours plus humain» seulement lorsque nous introduirons, dans tous les rapports réciproques qui modèlent son visage moral, le moment du pardon, si essentiel pour l'Evangile. Le pardon atteste qu'est

présent dans le monde *l'amour plus fort que le péché*. En outre, le pardon est la condition première de la réconciliation, non seulement dans les rapports de Dieu avec l'homme, mais aussi dans les relations entre les hommes. Un monde d'où on éliminerait le pardon serait seulement un monde de justice froide et irrespectueuse, au nom de laquelle chacun revendiquerait ses propres droits vis-à-vis de l'autre; ainsi, les égoïsmes de toute espèce qui sommeillent dans l'homme pourraient transformer la vie et la société humaine en un système d'oppression des plus faibles par les plus forts, ou encore en arène d'une lutte permanente des uns contre les autres.

C'est pourquoi l'Eglise doit considérer comme un de ses principaux devoirs - à chaque étape de l'histoire, et spécialement à l'époque contemporaine - *de proclamer et d'introduire dans la vie* le mystère de la miséricorde, révélé à son plus haut degré en Jésus-Christ. Ce mystère est, non seulement pour l'Eglise elle-même comme communauté des croyants mais aussi, en un certain sens, pour tous les hommes, *source* d'une vie différente de celle qu'est capable de construire l'homme exposé aux forces tyranniques de la triple concupiscence qui sont à l'œuvre en lui 128. Et c'est au nom de ce mystère que le Christ nous enseigne à toujours pardonner. Combien de fois répétons-nous les paroles de la prière que lui-même nous a enseignée, en demandant: «*Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés*», c'est-à-dire à ceux qui sont coupables à notre égard 129! Il est vraiment difficile d'exprimer la valeur profonde de l'attitude que de telles paroles définissent et inculquent. Que ne révèlent-elles pas à tout homme, sur son semblable et sur lui-même! La conscience d'être débiteurs les uns envers les autres va de pair avec l'appel à la solidarité fraternelle que saint Paul a exprimé avec concision en nous invitant à nous supporter «les uns les autres avec charité» 130. Quelle leçon d'humilité est ici renfermée à l'égard de l'homme, du prochain en même temps que de nous-mêmes! Quelle école de bonne volonté pour la vie en commun de chaque jour, dans les diverses conditions de notre existence! Si nous nous désintéressions d'une telle leçon, que resterait-il de n'importe programme «humaniste» de vie et d'éducation?

Le Christ souligne avec insistance la nécessité de pardonner aux autres: lorsque Pierre lui demande combien de fois il devrait pardonner à son prochain, il lui indique le chiffre symbolique de «soixante-dix fois sept fois» 131, voulant lui montrer ainsi qu'il devrait savoir pardonner à tous et toujours. Il est évident qu'une exigence aussi *généreuse de pardon n'annule pas les exigences objectives de la justice*. La justice bien comprise constitue pour ainsi dire le but du pardon. Dans aucun passage du message évangélique, le pardon, ni même la miséricorde qui en est la source, ne signifient indulgence envers le mal, envers le scandale, envers le tort causé ou les offenses. En chaque cas, la réparation du mal et du scandale, le dédommagement du tort causé, la satisfaction de l'offense sont conditions du pardon.

Ainsi donc, la structure foncière de la justice entre toujours dans le champ de la miséricorde. Celle-ci toutefois a la force de conférer à la justice un contenu nouveau, qui s'exprime de la manière la plus simple et la plus complète dans le pardon. Le pardon en effet manifeste qu'en plus du processus de «compensation» et de «trêve» caractéristique de la justice, l'amour est nécessaire pour que l'homme s'affirme comme tel. L'accomplissement des conditions de la justice est indispensable surtout pour que l'amour puisse révéler son propre visage. Dans l'analyse de la parabole de l'enfant prodigue, nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que *celui qui pardonne et celui qui est pardonné* se rencontrent sur un point essentiel, qui est la dignité ou la valeur essentielle de l'homme, qui ne peut être perdue et dont l'affirmation ou la redécouverte sont la source de la plus grande joie 132.

L'Eglise estime à juste titre que son devoir, que le but de sa mission, consistent *à assurer l'authenticité du pardon*, aussi bien dans la vie et le comportement que dans l'éducation et la pastorale. Elle ne la protège pas autrement qu'en gardant *sa source*, c'est-à-dire le mystère de la miséricorde de Dieu lui-même, révélé en Jésus-Christ.

A la base de la mission de l'Eglise, dans tous les domaines dont parlent de nombreux textes du récent Concile et l'expérience séculaire de l'apostolat, il n'y a rien d'autre que: «Puiser aux sources du Sauveur» 133. Il y a là de multiples orientations pour la mission de l'Eglise dans la vie des chrétiens, des communautés et de tout le Peuple de Dieu. «Puiser aux sources du Sauveur» ne peut se réaliser que dans l'esprit de pauvreté auquel le Seigneur nous a appelés par sa parole et son exemple: «Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement» 134. Ainsi, sur tous les chemins de la vie et du ministère de l'Eglise - à travers la pauvreté évangélique de ses ministres et dispensateurs, ainsi que du peuple tout entier, qui rend témoignage «à toutes les merveilles» de son Seigneur - se manifeste encore mieux le Dieu «qui est riche en miséricorde».

VIII. PRIERE DE L'EGLISE DE NOTRE TEMPS

15. L'Eglise fait appel à la miséricorde divine

L'Eglise proclame la vérité de la miséricorde de Dieu, révélée dans le Christ crucifié et ressuscité, et elle la professe de différentes manières. Elle cherche en outre à exercer la miséricorde envers les hommes grâce aux hommes, voyant en cela une condition indispensable de sa préoccupation pour un monde meilleur et «plus humain», aujourd'hui et demain. Cependant, à aucun moment ni en aucune période de l'histoire - surtout à une époque aussi critique que la nôtre -, l'Eglise ne peut oublier *la prière qui est un cri d'appel à la miséricorde de Dieu* face aux multiples formes de mal qui pèsent sur l'humanité et la menacent. Tel est le droit et le devoir fondamental de l'Eglise, dans le Christ Jésus: c'est le droit et le

devoir de l'Eglise envers Dieu et envers les hommes. Plus la conscience humaine, succombant à la sécularisation, oublie la signification même du mot de «miséricorde»; plus, en s'éloignant de Dieu, elle s'éloigne du mystère de la miséricorde, plus aussi *l'Eglise a le droit et le devoir* de faire appel au Dieu de la miséricorde «avec de grands cris» 135. Ces «grands cris» doivent caractériser l'Eglise de notre temps; ils doivent être adressés à Dieu pour implorer sa miséricorde, dont l'Eglise professe et proclame que la manifestation certaine est advenue en Jésus crucifié et ressuscité, c'est-à-dire dans le mystère pascal. C'est ce mystère qui porte en soi la révélation la plus complète de la miséricorde, de l'amour plus fort que la mort, plus fort que le péché et que tout mal, de l'amour qui retient l'homme dans ses chutes les plus profondes et le libère des plus grandes menaces.

L'homme contemporain sent ces menaces. Ce qui a été dit plus haut sur ce point n'est qu'une simple esquisse. L'homme contemporain s'interroge souvent, avec beaucoup d'anxiété, sur la solution des terribles tensions qui se sont accumulées sur le monde et qui s'enchevêtrent parmi les hommes. Et si, parfois, il n'a pas le *courage de prononcer le mot de «miséricorde»,* ou si, dans sa conscience dépouillée de tout sens religieux, il n'en trouve pas l'équivalent, il *est d'autant plus nécessaire que l'Eglise prononce ce mot*, pas seulement en son propre nom, mais aussi au nom de tous les hommes de notre temps.

Il faut donc que tout ce que j'ai dit dans ce document sur la miséricorde *se transforme en une ardente prière*: qu'il se transforme continuellement en un cri qui implore la miséricorde selon les nécessités de l'homme dans le monde contemporain. Que ce *cri soit lourd de toute cette vérité sur la miséricorde* qui a trouvé une si riche expression dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition, comme aussi dans l'authentique vie de foi de tant de générations du peuple de Dieu. Par un tel cri, comme les auteurs sacrés, faisons appel au Dieu qui ne peut mépriser rien de ce qu'il a créé 136, au Dieu qui est fidèle à lui-même, à sa paternité, à son amour! Comme les prophètes, faisons appel à l'aspect maternel de cet amour qui, comme une mère, suit chacun de ses fils, chacune des brebis perdues; et cela même s'il y avait des millions d'égarés, même si dans le monde l'iniquité prévalait sur l'honnêteté, même si l'humanité contemporaine méritait pour ses péchés un nouveau «déluge», comme le mérita jadis la génération de Noé! Ayons recours à l'amour paternel que le Christ nous a révélé par sa mission messianique, et qui a atteint son sommet dans sa croix, sa mort et sa résurrection! Ayons recours à Dieu par le Christ, nous souvenant des paroles du *Magnificat* de Marie, proclamant la miséricorde «de génération en génération»! Implorons la miséricorde divine pour la génération contemporaine! Que l'Eglise, qui cherche à l'exemple de Marie à être en Dieu la mère des hommes, exprime en cette prière sa sollicitude maternelle, et aussi son amour confiant, dont naît la plus ardente nécessité de la prière!

Elevons *nos supplications, guidés par la foi, l'espérance et la charité*, que le Christ a implantées dans nos cœurs! Cette attitude est également amour envers ce Dieu que l'homme contemporain a parfois tellement éloigné de soi, considéré comme étranger à lui-même, en proclamant de diverses manières qu'il est «inutile». Elle est donc *amour de Dieu*, dont nous ressentons profondément combien l'homme contemporain l'offense et le refuse, ce pourquoi nous sommes prêts à crier comme le Christ en croix: «Père, pardonne-leur; ils ne savent ce qu'ils font » 137. Elle est en même temps *amour des hommes*, de tous les hommes, sans aucune exception ou discrimination: sans différence de race, de culture, de langue, de conception du monde, sans distinction entre amis et ennemis. Tel est l'amour envers les hommes, qui désire le bien véritable pour chacun d'eux et pour chaque communauté humaine, pour chaque famille, pour chaque nation, pour chaque groupe social, pour les jeunes, les adultes, les parents, les anciens, les malades: c'est un amour envers tous, sans exception. Tel est l'amour, cette sollicitude empressée pour garantir à chacun tout bien authentique, pour éloigner de lui et conjurer toute espèce de mal.

Et si tel ou tel de nos contemporains ne partage pas la foi et l'espérance qui me conduisent, en tant que serviteur du Christ et ministre des mystères de Dieu 138, à implorer en cette heure de l'histoire la miséricorde de Dieu pour l'humanité, qu'il cherche au moins à comprendre *la raison de cet empressement. Il est dicté par l'amour envers l'homme*, envers tout ce qui est humain, et qui, selon l'intuition d'une grande partie des hommes de ce temps, est menacé par un péril immense. Le mystère du Christ qui, en nous révélant la haute vocation de l'homme, m'a poussé à rappeler dans l'encyclique *Redemptor Hominis* sa dignité incomparable, m'oblige aussi à proclamer la miséricorde en tant qu'amour miséricordieux de Dieu révélé dans ce mystère. Il me conduit également à en appeler à cette miséricorde et à l'implorer dans cette phase difficile et critique de l'histoire de l'Eglise et du monde, alors que nous arrivons au terme du second millénaire. Au nom de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, dans l'esprit de sa mission messianique toujours présente dans l'histoire de l'humanité, nous élevons notre voix et nos supplications pour que se révèle encore une fois, à cette étape de l'histoire, l'Amour qui est dans le Père; pour que, par l'action du Fils et du Saint-Esprit, il manifeste sa présence dans notre monde contemporain, plus fort que le mal, plus fort que le péché et que la mort. Nous supplions par l'intermédiaire de Celle qui ne cesse de proclamer «la miséricorde de génération en génération», et aussi de ceux qui ont déjà vu s'accomplir totalement en eux les paroles du Sermon sur la montagne: «Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde» 139.

En poursuivant la grande tâche de la mise en œuvre du Concile Vatican II, dans lequel nous pouvons voir à juste titre une nouvelle phase de l'auto-réalisation de l'Eglise - à la mesure de l'époque où il nous est donné de vivre -, *l'Eglise* elle-même

doit être toujours guidée par la pleine conscience qu'il ne lui est permis à aucun prix, dans cette œuvre, de se replier sur elle-même. *Sa raison d'êtree*st en effet de *révéler Dieu*, c'est-à-dire le Père qui nous permet de le «voir» dans le Christ 140. Si grande que puisse être la résistance de l'histoire humaine, si marqué le caractère hétérogène de la civilisation contemporaine, si forte enfin la négation de Dieu dans le monde humain, plus grande toutefois doit être la proximité de ce mystère qui, caché depuis les siècles en Dieu, a été ensuite réellement communiqué dans le temps à l'homme par Jésus-Christ.

Avec ma Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 30 novembre 1980, premier dimanche de l'Avent, en la troisième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE
LABOREM EXERCENS
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
ADRESSÉE
À SES FRÈRES DANS L'ÉPISCOPAT
AUX PRÊTRES
AUX FAMILLES RELIGIEUSES
À SES FILS ET FILLES DANS L'ÉGLISE
ET À TOUS LES HOMMES
DE BONNE VOLONTÉ
SUR LE TRAVAIL HUMAIN
À L'OCCASION DU 90e ANNIVERSAIRE
DE L'ENCYCLIQUE *RERUM NOVARUM*

Bénédiction

Vénérables Frères, Chers fils et filles
Salut et Bénédiction Apostolique

C'EST PAR LE TRAVAIL que l'homme doit se procurer le pain quotidien 1 et contribuer au progrès continuel des sciences et de la technique, et surtout à l'élévation constante, culturelle et morale, de la société dans laquelle il vit en communauté avec ses frères. Le mot «travail» désigne tout travail accompli par l'homme, quelles que soient les caractéristiques et les circonstances de ce travail, autrement dit toute activité humaine qui peut et qui doit être reconnue comme travail parmi la richesse des activités dont l'homme est capable et auxquelles il est prédisposé par sa nature même, en vertu de son caractère humain. Fait à l'image, à la ressemblance de Dieu lui-même 2 dans l'univers visible et établi dans celui-ci pour dominer la terre 3, l'homme est donc dès le commencement *appelé au travail. Le travail est l'une des caractéristiques qui distinguent l'homme* du reste des créatures dont l'activité, liée à la subsistance, ne peut être appelée travail; seul l'homme est capable de travail, seul l'homme l'accomplit et par le fait même remplit de son travail son existence sur la terre. Ainsi, le travail porte la marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes; et cette marque détermine sa qualification intérieure, elle constitue en un certain sens sa nature même.

I. INTRODUCTION

1. Le travail humain quatre-vingt-dix ans après "Rerum Novarum"

A la date du 15 mai de cette année, *quatre-vingt-dix ans* se sont écoulés depuis la publication _ par le grand Pontife de la «question sociale», Léon XIII _ de l'encyclique d'importance décisive qui commence par les mots «Rerum novarum». C'est pourquoi je désire consacrer le présent document au *travail humain,* et je désire encore plus le consacrer *à l'homme* dans le vaste contexte de la réalité qu'est le travail. Si, en effet, comme je l'ai dit dans l'encyclique *Redemptor hominis* publiée au début de mon service sur le siège romain de saint Pierre, l'homme «est la première route et la route fondamentale de l'Eglise» 4, et cela en vertu du mystère insondable de la Rédemption dans le Christ, il faut alors revenir sans cesse sur cette route et la suivre toujours de nouveau selon les divers aspects sous lesquels elle nous révèle toute la richesse et en même temps toute la difficulté de l'existence humaine sur la terre.

Le travail est l'un de ces aspects, un aspect permanent et fondamental, toujours actuel et exigeant constamment une attention renouvelée et un témoignage décidé. De nouvelles *interrogations,* de nouveaux *problèmes* se posent sans cesse, et ils font naître toujours de nouvelles espérances, mais aussi des craintes et des menaces liées à cette dimension fondamentale de l'existence humaine, par laquelle la vie de l'homme est construite chaque jour, où elle puise sa propre dignité spécifique, mais dans laquelle est en même temps contenue la constante mesure de la peine humaine, de la souffrance et aussi du préjudice et de l'injustice qui pénètrent profondément la vie sociale de chacune des nations et des nations entre elles. S'il est vrai que l'homme se nourrit du pain gagné par le travail de ses mains 5, c'est-à-dire non seulement du pain quotidien qui maintient son corps en vie, mais aussi du pain de la science et du progrès, de la civilisation et de la culture, c'est également une vérité permanente qu'il se nourrit de ce pain en le gagnant *à la sueur de*

son front 6, autrement dit par son effort et sa peine personnels, et aussi au milieu de multiples tensions, conflits et crises qui, en rapport avec la réalité du travail, bouleversent la vie de chaque société et même de toute l'humanité.

Nous célébrons le quatre-vingt-dixième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* à la veille de nouveaux développements dans les conditions technologiques, économiques et politiques qui, selon nombre d'experts, n'auront pas moins d'influence sur le monde du travail et de la production que n'en eut la révolution industrielle du siècle dernier. Les facteurs de portée générale sont multiples: l'introduction généralisée de l'automation dans de nombreux secteurs de la production, l'augmentation du prix de l'énergie et des matières de base, la prise de conscience toujours plus vive du caractère limité du patrimoine naturel et de son insupportable pollution, l'apparition sur la scène politique des peuples qui, après des siècles de sujétion, réclament leur place légitime parmi les nations et dans les décisions internationales. Ces nouvelles conditions et exigences requéreront une réorganisation et un réaménagement des structures de l'économie d'aujourd'hui comme aussi de la distribution du travail. Malheureusement de tels changements pourront éventuellement signifier aussi, pour des millions de travailleurs qualifiés, le chômage, au moins temporaire, ou la nécessité d'un nouvel apprentissage; ils comporteront selon toute probabilité une diminution ou une croissance moins rapide du bien-être matériel pour les pays les plus développés; mais ils pourront également apporter soulagement et espoir aux millions de personnes qui vivent actuellement dans des conditions de misère honteuse et indigne.

Il n'appartient pas à l'Eglise d'analyser scientifiquement les conséquences possibles de tels changements sur la vie de la société humaine. Mais l'Eglise estime de son devoir de rappeler toujours la dignité et les droits des travailleurs, de stigmatiser les conditions dans lesquelles ils sont violés, et de contribuer pour sa part à orienter ces changements vers un authentique progrès de l'homme et de la société.

2. Dans le développement organique de l'action et de l'enseignement social de l'Eglise

Il est certain que le travail, comme problème de l'homme, se trouve au centre même de la «question sociale» vers laquelle, pendant les presque cent années qui se sont écoulées depuis l'encyclique mentionnée ci-dessus, se sont orientés d'une manière spéciale l'enseignement de l'Eglise et les multiples initiatives liées à sa mission apostolique. Si je désire concentrer sur le travail les présentes réflexions, je veux le faire non pas d'une manière originale mais plutôt en lien organique avec toute la tradition de cet enseignement et de ces initiatives. En même temps, je le fais selon l'orientation de l'Evangile, afin de tirer *du patrimoine de l'Evangile du vieux et du neuf* 7. Le travail, c'est certain, est quelque chose de «vieux», d'aussi vieux que l'homme et que sa vie sur terre. Toutefois, la situation générale de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, telle qu'elle est diagnostiquée et analysée sous ses divers aspects _ géographie, culture, civilisation _ exige que l'on découvre les *nouvelles significations du travail* humain et que l'on formule aussi les *nouvelles tâches* qui, dans ce secteur, se présentent à tout homme, à la famille, aux nations particulières, à tout le genre humain, et enfin à l'Eglise elle-même.

Durant les années écoulées depuis la publication de l'encyclique *Rerum novarum,* la question sociale n'a pas cessé d'occuper l'attention de l'Eglise. Nous en avons le témoignage dans les nombreux documents du Magistère, qu'ils émanent des Souverains Pontifes ou du Concile Vatican II; nous en avons le témoignage dans les documents des divers Episcopats; nous en avons le témoignage dans l'activité des différents centres de pensée et d'initiatives apostoliques concrètes, tant au niveau international qu'au niveau des Eglises locales. Il est difficile d'énumérer ici en détail toutes les manifestations de l'engagement vital de l'Eglise et des chrétiens dans la question sociale car elles sont fort nombreuses. Comme résultat du Concile, la *Commission pontificale «Iustitia et Pax»* est devenue le principal centre de coordination dans ce domaine, avec ses Organismes correspondants dans le cadre des Conférences épiscopales. Le nom de cette institution est très expressif: il signifie que la question sociale doit être traitée dans sa dimension intégrale, dans son ensemble. L'engagement en faveur de la justice doit être intimement lié à l'engagement pour la paix dans le monde contemporain. C'est bien en faveur de ce double engagement qu'a plaidé la douloureuse expérience des deux grandes guerres mondiales qui, durant les quatre-vingt-dix dernières années, ont bouleversé nombre de pays tant du continent européen que, du moins partiellement, des autres continents. C'est en sa faveur aussi que plaident, spécialement depuis la fin de la seconde guerre mondiale, la menace permanente d'une guerre nucléaire et la perspective de la terrible auto-destruction qui en résulte.

Si nous suivons la *ligne principale de développement des documents* du Magistère suprême de l'Eglise, nous trouvons précisément dans ces derniers la confirmation explicite d'une telle manière de poser le problème. La position clé, en ce qui concerne la question de la paix dans le monde, est celle de l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII. Si l'on considère par ailleurs l'évolution de la question de la justice sociale, on doit noter que, si dans la période qui va de *Rerum novarum* à *Quadragesimo anno* de Pie XI, l'enseignement de l'Eglise se concentre surtout sur la juste solution de ce qu'on appelle la question ouvrière, dans le cadre des nations particulières, au cours de la phase suivante, cet enseignement élargit l'horizon aux dimensions du monde. La distribution inégale des richesses et de la misère, l'existence de pays et de continents développés et d'autres qui ne le sont pas, exigent une péréquation et aussi la recherche des chemins menant à un juste développement pour tous. C'est dans cette direction que va l'enseignement contenu dans l'encyclique *Mater*

et magistra de Jean XXIII, dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II et dans l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI.

Cette orientation dans laquelle se développent l'enseignement et l'engagement de l'Eglise dans la question sociale correspond exactement à l'observation objective des situations de fait. Si, autrefois, on mettait surtout en évidence, au centre de cette question, *le problème de la «classe»,* à une époque plus récente on met au premier plan le problème du «monde». On considère donc non seulement le cadre de la classe mais, à l'échelon mondial, celui des inégalités et des injustices, et, par voie de conséquence, non seulement la dimension de classe mais la dimension mondiale des tâches à accomplir pour avancer vers la réalisation de la justice dans le monde contemporain. L'analyse complète de la situation du monde d'aujourd'hui a mis en évidence de manière encore plus profonde et plus pleine la signification de l'analyse antérieure des injustices sociales, signification qui doit être aujourd'hui donnée aux efforts tendant à établir la justice sur la terre, sans pour autant cacher les structures injustes mais en sollicitant au contraire leur examen et leur transformation à une échelle plus universelle.

3. Le problème du travail, clé de la question sociale

Au milieu de tous ces processus _ qu'il s'agisse du diagnostic de la réalité sociale objective ou même de l'enseignement de l'Eglise dans le domaine de la question sociale complexe et à multiple face _, *le problème du travail humain* apparaît naturellement fort souvent. Il est d'une certaine façon une *composante fixe* de l'enseignement de l'Eglise comme il l'est de la vie sociale. Dans cet enseignement, du reste, l'attention portée à un tel problème remonte bien au-delà des quatre-vingt-dix dernières années. La doctrine sociale de l'Eglise, en effet, trouve sa source dans l'Ecriture Sainte, à commencer par le Livre de la Genèse, et particulièrement dans l'Evangile et dans les écrits apostoliques. Elle faisait partie, dès le début, de l'enseignement de l'Eglise elle-même, de sa conception de l'homme et de la vie sociale, et spécialement de la morale sociale élaborée selon les nécessités des diverses époques. Ce patrimoine traditionnel a été ensuite reçu en héritage et développé par l'enseignement des Souverains Pontifes sur la moderne «question sociale», à partir de l'encyclique *Rerum novarum.* Dans le contexte de cette question, les approfondissements du problème du travail ont connu une mise à jour continuelle, en conservant toujours la base chrétienne de vérité que nous pouvons qualifier de permanente.

Si, dans le présent document, nous revenons de nouveau sur ce problème, _ sans d'ailleurs avoir l'intention de toucher tous les thèmes qui le concernent _, ce n'est pas tellement pour recueillir et répéter ce qui est déjà contenu dans l'enseignement de l'Eglise, mais plutôt pour mettre en évidence _ peut-être plus qu'on ne l'a jamais effectué _ le fait que le travail humain *est une clé,* et probablement la clé essentielle, de toute la question sociale, si nous essayons de la voir vraiment du point de vue du bien de l'homme. Et si la solution _ ou plutôt la solution progressive _ de la question sociale, qui continue sans cesse à se présenter et qui se fait toujours plus complexe, doit être cherchée dans un effort pour «rendre la vie humaine plus humaine» 8, alors précisément la clé qu'est le travail humain acquiert une importance fondamentale et décisive.

II. LE TRAVAIL ET L'HOMME

4. Au Livre de la Genèse

L'Eglise est convaincue que le travail constitue une dimension fondamentale de l'existence de l'homme sur la terre. Elle est confirmée dans cette conviction par la prise en compte de l'ensemble du patrimoine des multiples sciences consacrées à l'homme: l'anthropologie, la paléontologie, l'histoire, la sociologie, la psychologie, etc.; toutes semblent témoigner de cette réalité de façon irréfutable. Toutefois, l'Eglise tire cette conviction avant tout de la source qu'est la parole de Dieu révélée, et c'est pourquoi ce qui est *une conviction de l'intelligence* acquiert aussi le caractère d'une *conviction de foi.* La raison en est que l'Eglise _ il vaut la peine de le noter dès maintenant _ croit en l'homme: *elle pense à l'homme* et s'adresse à lui, *non seulement* à la lumière de l'expérience historique ou avec l'aide des multiples méthodes de la connaissance scientifique, mais encore et surtout à la lumière de la parole révélée du Dieu vivant. Se référant à l'homme, elle cherche à *exprimer* les *desseins* éternels et les *destins* transcendants que le Dieu vivant, Créateur et Rédempteur, a liés à l'homme. L'Eglise trouve *dès les premières pages du Livre de la Genèse* la source de sa conviction que le travail constitue une dimension fondamentale de l'existence humaine sur la terre. L'analyse de ces textes nous rend conscients de ce que en eux _ parfois sous un mode archaïque de manifester la pensée _ ont été exprimées les vérités fondamentales sur l'homme, et cela déjà dans le contexte du mystère de la création. Ces vérités sont celles qui décident de l'homme depuis le commencement et qui, en même temps, tracent les grandes lignes de son existence terrestre, aussi bien dans l'état de justice originelle qu'après la rupture, déterminée par le péché, de l'alliance originelle du Créateur avec la création dans l'homme. Lorsque celui-ci, fait «à l'image de Dieu ..., homme et femme» 9, entend ces mots: «Soyez féconds, *multipliez-*

vous, emplissez la terre et soumettez-la» 10, même si ces paroles ne se réfèrent pas directement et explicitement au travail, elles y font sans aucun doute allusion indirectement, comme une activité à exercer dans le monde. Bien plus, elles en démontrent l'essence la plus profonde. L'homme est l'image de Dieu notamment par le mandat qu'il a reçu de son Créateur de soumettre, de dominer la terre. En accomplissant ce mandat, l'homme, tout être humain, reflète l'action même du Créateur de l'univers.

Le travail, entendu comme une activité «transitive» _ c'est-à-dire que, prenant sa source dans le sujet humain, il est tourné vers un objet externe _, suppose une domination spécifique de l'homme sur la «terre», et à son tour il confirme et développe cette domination. Il est clair que sous le nom de «terre» dont parle le texte biblique, il faut entendre avant tout la portion de l'univers visible dans laquelle l'homme habite; mais par extension on peut l'entendre de tout le monde visible en tant que se trouvant à la portée de l'influence de l'homme, notamment lorsque ce dernier cherche à répondre à ses propres besoins. L'expression «dominez la terre» a une portée immense. Elle indique toutes les ressources que la terre (et indirectement le monde visible) cache en soi et qui, par l'activité consciente de l'homme, peuvent être découvertes et utilisées à sa convenance. Ainsi ces mots, placés au début de la Bible, *ne cessent jamais d'être actuels.* Ils s'appliquent aussi bien à toutes les époques passées de la civilisation et de l'économie qu'à toute la réalité contemporaine et aux phases futures du développement qui se dessinent déjà peut-être dans une certaine mesure, mais qui pour une grande part restent encore pour l'homme quasiment inconnues et cachées.

Si parfois on parle de périodes «d'accélération» dans la vie économique et dans la civilisation de l'humanité ou des diverses nations, en rapprochant ces «accélérations» des progrès de la science et de la technique et spécialement des découvertes décisives pour la vie socio-économique, on peut dire en même temps qu'aucune de ces «accélérations» ne dépasse le contenu essentiel de ce qui a été dit dans ce très antique texte biblique. En devenant toujours plus maître de la terre grâce à son travail et en affermissant, par le travail également, sa domination sur le monde visible, l'homme reste, dans chaque cas et à chaque phase de ce processus, dans la ligne du plan originel du Créateur; et ce plan est nécessairement et indissolublement lié au fait que l'être humain a été créé, en qualité d'homme et de femme, «à l'image de Dieu». Ce *processus* est également *universel:* il concerne tous les hommes, chaque génération, chaque phase du développement économique et culturel, et *en même temps* c'est un processus qui se réalise en *chaque homme,* en chaque être humain conscient. Tous et chacun sont en même temps concernés par lui. Tous et chacun, dans une mesure appropriée et avec un nombre incalculable de modalités, prennent part à ce gigantesque processus par lequel l'homme «soumet la terre» au moyen de son travail.

5. Le travail au sens objectif: la technique

Ce caractère universel et multiple du processus par lequel l'homme «soumet la terre» éclaire bien le travail de l'homme, puisque la domination de l'homme sur la terre se réalise dans le travail et par le travail. Ainsi apparaît la signification du *travail au sens objectif,* qui trouve son expression selon les diverses époques de la culture et de la civilisation. L'homme domine la terre déjà par le fait qu'il domestique les animaux, les élevant et tirant d'eux sa nourriture et les vêtements nécessaires, et par le fait qu'il peut extraire de la terre et de la mer diverses ressources naturelles. Mais l'homme domine bien plus la terre lorsqu'il commence à la cultiver, puis lorsqu'il transforme ses produits pour les adapter à ses besoins. L'agriculture constitue ainsi un secteur primaire de l'activité économique; elle est, grâce au travail de l'homme, un facteur indispensable de la production. L'industrie à son tour consistera toujours à combiner les richesses de la terre _ ressources brutes de la nature, produits de l'agriculture, ressources minières ou chimiques _ et le travail de l'homme, son travail physique comme son travail intellectuel. Cela vaut aussi en un certain sens dans le secteur de ce que l'on appelle l'industrie de service, et dans celui de la recherche, pure ou appliquée.

Aujourd'hui, dans l'industrie et dans l'agriculture, l'activité de l'homme a cessé dans de nombreux cas d'être un travail surtout manuel parce que la fatigue des mains et des muscles est soulagée par l'emploi de *machines et de mécanismes toujours plus perfectionnés.* Dans l'industrie mais aussi dans l'agriculture, nous sommes témoins des transformations rendues possibles par le développement graduel et continuel de la science et de la technique. Et cela, dans son ensemble, est devenu historiquement une cause de tournants importants dans la civilisation, depuis le début de «l'ère industrielle» jusqu'aux phases suivantes de développement grâce à de nouvelles techniques comme l'électronique ou, ces dernières années, les microprocesseurs.

Il peut sembler que dans le processus industriel c'est la machine qui «travaille» tandis que l'homme se contente de la surveiller, rendant possible son fonctionnement et le soutenant de diverses façons; mais il est vrai aussi que, précisément à cause de cela, le développement industriel établit un point de départ pour reposer d'une manière nouvelle le problème du travail humain. La première industrialisation qui a créé la question dite ouvrière comme les changements industriels et post-industriels intervenus par la suite démontrent clairement que, même à l'époque du «travail» toujours plus mécanisé, *le sujet propre du travail reste l'homme.*

Le développement de l'industrie et des divers secteurs connexes, jusqu'aux technologies les plus modernes de l'électronique, spécialement dans le domaine de la miniaturisation, de l'informatique, de la télématique, etc., montre le rôle immense qu'assume justement, dans l'interaction du sujet et de l'objet du travail (au sens le plus large du mot), cette alliée du travail, engendrée par la pensée de l'homme, qu'est la technique.

Entendue dans ce cas, non comme une capacité ou une aptitude au travail, mais comme *un ensemble d'instruments* dont l'homme se sert dans son travail, la technique est indubitablement une alliée de l'homme. Elle lui facilite le travail, le perfectionne, l'accélère et le multiplie. Elle favorise l'augmentation de la quantité des produits du travail, et elle perfectionne également la qualité de beaucoup d'entre eux. C'est un fait, par ailleurs, qu'en certains cas, cette alliée qu'est la technique peut aussi se transformer en quasi adversaire de l'homme, par exemple lorsque la mécanisation du travail «supplante» l'homme en lui ôtant toute satisfaction personnelle, et toute incitation à la créativité et à la responsabilité, lorsqu'elle supprime l'emploi de nombreux travailleurs ou lorsque, par l'exaltation de la machine, elle réduit l'homme à en être l'esclave.

Si l'expression biblique «soumettez la terre», adressée à l'homme dès le commencement, est comprise dans le contexte de toute notre époque moderne, industrielle et post-industrielle, elle contient indubitablement aussi *un rapport avec la technique,* avec le monde de la mécanisation et de la machine, rapport qui est le fruit du travail de l'intelligence humaine et qui confirme historiquement la domination de l'homme sur la nature.

L'époque récente de l'histoire de l'humanité, et spécialement de certaines sociétés, porte en soi une juste affirmation de la technique comme élément fondamental de progrès économique; mais, en même temps, de cette affirmation ont surgi et surgissent encore continuellement les questions essentielles concernant le travail humain dans ses rapports avec son sujet qui est justement l'homme. Ces questions contiennent un ensemble particulier *d'éléments et de tensions de caractère éthique et même éthico-social.* Et c'est pourquoi elles constituent un défi continuel pour de multiples institutions, pour les Etats et les gouvernements, pour les systèmes et les organisations internationales; elles constituent également un défi pour l'Eglise.

6. Le travail au sens subjectif: l'homme, sujet du travail

Pour continuer notre analyse du travail liée à la parole de la Bible selon laquelle l'homme doit soumettre la terre, il nous faut maintenant concentrer notre attention sur *le travail au sens subjectif,* beaucoup plus que nous ne l'avons fait en nous référant au sens objectif du travail: nous avons tout juste effleuré ce vaste problème qui est parfaitement connu, et dans tous ses détails, des spécialistes des divers secteurs et aussi des hommes mêmes du monde du travail, chacun dans son domaine. Si les paroles du Livre de la Genèse auxquelles nous nous référons dans cette analyse parlent de façon indirecte du travail au sens objectif, c'est de la même façon qu'elles parlent aussi du sujet du travail; mais ce qu'elles disent est fort éloquent et rempli d'une grande signification.

L'homme doit soumettre la terre, il doit la dominer, parce que comme «image de Dieu» il est une personne, c'est-à-dire un sujet, un sujet capable d'agir d'une manière programmée et rationnelle, capable de décider de lui-même et tendant à se réaliser lui-même. C'est *en tant que personne que l'homme est sujet du travail.* C'est en tant que personne qu'il travaille, qu'il accomplit diverses actions appartenant au processus du travail; et ces actions, indépendamment de leur contenu objectif, doivent toutes servir à la réalisation de son humanité, à l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité même: celle d'être une personne. Les principales vérités sur ce thème ont été rappelées dernièrement par le Concile Vatican II dans la constitution *Gaudium et spes,* en particulier par le chapitre I consacré à la vocation de l'homme.

Ainsi la «domination» dont parle le texte biblique que nous méditons ici ne se réfère pas seulement à la dimension objective du travail: elle nous introduit en même temps à la compréhension de sa dimension subjective. Le travail entendu comme processus par lequel l'homme et le genre humain soumettent la terre ne correspond à ce concept fondamental de la Bible que lorsque, dans tout ce processus, l'homme se manifeste en même temps et se confirme *comme celui qui «domine».* Cette domination, en un certain sens, se réfère à la dimension subjective plus encore qu'à la dimension objective: cette dimension conditionne *la nature éthique du travail.* Il n'y a en effet aucun doute que le travail humain a une valeur éthique qui, sans moyen terme, reste directement liée au fait que celui qui l'exécute est une personne, un sujet conscient et libre, c'est-à-dire un sujet qui décide de lui-même.

Cette vérité, qui constitue en un certain sens le noyau central et permanent de la doctrine chrétienne sur le travail humain, a eu et continue d'avoir une signification fondamentale pour la formulation des importants problèmes sociaux au cours d'époques entières.

L'âge antique a introduit parmi les hommes une différenciation typique par groupes selon le genre de travail qu'ils faisaient. Le travail qui exigeait du travailleur l'emploi des forces physiques, le travail des muscles et des mains, était considéré comme indigne des hommes libres, et on y destinait donc les esclaves. Le christianisme, élargissant certains aspects déjà propres à l'Ancien Testament, a accompli ici une transformation fondamentale des concepts, en partant de l'ensemble du message évangélique et surtout du fait que Celui *qui, étant Dieu,* est devenu en tout semblable à nous 11, a consacré la plus grande partie de sa vie sur terre *au travail manuel,* à son établi de charpentier. Cette circonstance constitue par elle-même le plus éloquent «évangile du travail». Il en résulte que le fondement permettant de déterminer la valeur du travail humain n'est pas avant tout le genre de travail que l'on accomplit mais le fait que celui qui l'exécute est une personne. Les sources de la dignité du travail doivent être cherchées surtout, non pas dans sa dimension objective mais dans sa dimension subjective.

Avec une telle conception disparaît pratiquement le fondement même de l'ancienne distinction des hommes en groupes déterminés par le genre de travail qu'ils exécutent. Cela ne veut pas dire que le travail humain ne puisse et ne doive en aucune façon être valorisé et qualifié d'un point de vue objectif. Cela veut dire seulement que *le premier fondement de la valeur du travail est l'homme lui-même,* son sujet. Ici vient tout de suite une conclusion très importante de nature éthique: bien qu'il soit vrai que l'homme est destiné et est appelé au travail, le travail est avant tout «pour l'homme» et non l'homme «pour le travail». Par cette conclusion, on arrive fort justement à reconnaître la prééminence de la signification subjective du travail par rapport à sa signification objective. En partant de cette façon de comprendre les choses et en supposant que différents travaux accomplis par les hommes puissent avoir une plus ou moins grande valeur objective, nous cherchons toutefois à mettre en évidence le fait que chacun d'eux doit être estimé surtout *à la mesure de la dignité du* sujet même du travail, c'est-à-dire de la personne, *de l'homme qui l'exécute*. D'un autre côté, indépendamment du travail que tout homme accomplit, et en supposant qu'il constitue un but _ parfois fort absorbant _ de son activité, ce but ne possède pas par lui-même une signification définitive. En fin de compte, *le but du travail,* de tout travail exécuté par l'homme _ fût-ce le plus humble service, le travail le plus monotone selon l'échelle commune d'évaluation, voire le plus marginalisant _ reste toujours l'homme lui-même.

7. Une menace contre la véritable hiérarchie des valeurs

Ces affirmations essentielles sur le travail ont toujours résulté des richesses de la vérité chrétienne, spécialement du message même de l'«évangile du travail», et elles ont créé le fondement de la nouvelle façon de penser, de juger et d'agir des hommes. A l'époque moderne, dès le début de l'ère industrielle, la vérité chrétienne sur le travail devait s'opposer aux divers courants de la pensée *matérialiste et «économiste».*

Pour certains partisans de ces idées, le travail était compris et traité comme une espèce de «marchandise» que le travailleur _ et spécialement l'ouvrier de l'industrie _ vend à l'employeur, lequel est en même temps le possesseur du capital, c'est-à-dire de l'ensemble des instruments de travail et des moyens qui rendent possible la production. Cette façon de concevoir le travail s'est répandue plus spécialement, peut-être, dans la première moitié du XIXe siècle. Par la suite, les formulations explicites de ce genre ont presque complètement disparu, laissant la place à une façon plus humaine de penser et d'évaluer le travail. L'interaction du travailleur et de l'ensemble des instruments et des moyens de production a donné lieu au développement de diverses formes de capitalisme _ parallèlement à diverses formes de collectivisme _ dans lesquelles se sont insérés d'autres éléments socio-économiques à la suite de nouvelles circonstances concrètes, de l'action des associations de travailleurs et des pouvoirs publics, de l'apparition de grandes entreprises transnationales. Malgré cela, le *danger* de traiter le travail comme une «marchandise sui generis», ou comme une «force» anonyme nécessaire à la production (on parle même de «force-travail»), *existe toujours,* lorsque la manière d'aborder les problèmes économiques est caractérisée par les principes de l'«économisme» matérialiste.

Ce qui, pour cette façon de penser et de juger, constitue une occasion systématique et même, en un certain sens, un stimulant, c'est le processus accéléré de développement de la civilisation unilatéralement matérialiste, dans laquelle on donne avant tout de l'importance à la dimension objective du travail, tandis que la dimension subjective _ tout ce qui est en rapport indirect ou direct avec le sujet même du travail _ reste sur un plan secondaire. Dans tous les cas de ce genre, dans chaque situation sociale de ce type, survient une confusion, ou même une inversion de l'ordre établi depuis le commencement par les paroles du Livre de la Genèse: l'*homme est alors traité comme un instrument de production* 12 alors que lui _ lui seul, quel que soit le travail qu'il accomplit _ devrait être traité comme son sujet efficient, son véritable artisan et son créateur. C'est précisément cette inversion d'ordre, abstraction faite du programme et de la dénomination sous les auspices desquels elle se produit, qui mériterait _ au sens indiqué plus amplement ci-dessous _ le nom de «capitalisme». On sait que le capitalisme a sa signification historique bien définie en tant que système, et système économico-social qui s'oppose au «socialisme» ou «communisme». Mais si l'on prend en compte l'analyse de la réalité fondamentale de tout le processus économique et, avant tout, des structures de production _ ce qu'est, justement, le travail _, il convient de reconnaître que l'erreur du capitalisme primitif peut se répéter partout où l'homme est en quelque

sorte traité de la même façon que l'ensemble des moyens matériels de production, comme un instrument et non selon la vraie dignité de son travail, c'est-à-dire comme sujet et auteur, et par là même comme véritable but de tout le Processus de production.

Cela étant, on comprend que l'analyse du travail humain faite à la lumière de ces paroles, qui concernent la «domination» de l'homme sur la terre, s'insère au centre même de la problématique éthico-sociale. Cette conception devrait même trouver une *place centrale dans toute la sphère de la politique sociale et économique,* à l'échelle des divers pays comme à celle, plus vaste, des rapports internationaux et intercontinentaux, avec une référence particulière aux tensions qui se font sentir dans le monde non seulement sur l'axe Orient-Occident mais aussi sur l'axe Nord-Sud. Le Pape Jean XXIII dans son encyclique *Mater et magistra,* puis le Pape Paul VI dans l'encyclique *Populorum progressio,* ont porté une grande attention à ces dimensions des problèmes éthiques et sociaux contemporains.

8. Solidarité des travailleurs

S'il s'agit du travail humain, envisagé dans la dimension fondamentale de celui qui en est le sujet, c'est-à-dire de l'homme en tant que personne exécutant ce travail, on doit de ce point de vue faire au moins une estimation sommaire des développements qui sont intervenus, au cours des quatre-vingt-dix ans écoulés depuis l'encyclique *Rerum novarum,* quant à la dimension subjective du travail. En effet, si le sujet du travail est toujours le même, à savoir l'homme, des modifications notables se produisent dans l'aspect objectif du travail. Bien que l'on puisse dire que *le travail,* en raison de son sujet, *est un* (un et tel qu'on n'en trouve jamais d'exactement semblable), un examen de ses conditions objectives amène à constater qu'il *existe beaucoup de travaux,* un très grand nombre de travaux divers. Le développement de la civilisation humaine apporte en ce domaine en enrichissement continuel. En même temps, cependant, on ne peut s'empêcher de noter que, dans le processus de ce développement, on voit apparaître de nouvelles formes de travail, tandis que d'autres disparaissent. En admettant qu'en principe il s'agisse là d'un phénomène normal, il y a lieu cependant de bien voir si en lui ne se glissent pas, plus ou moins profondément, certaines irrégularités qui peuvent être dangereuses pour des motifs d'éthique sociale.

C'est précisément *en raison d'une telle anomalie aux répercussions importantes* qu'est née, au siècle dernier, ce qu'on a appelé la question ouvrière, définie parfois comme «question du prolétariat». Cette question _ comme les problèmes qui lui sont connexes _ a suscité une juste réaction sociale; elle a fait surgir, on pourrait même dire jaillir, un grand élan de solidarité entre les travailleurs et, avant tout, entre les travailleurs de l'industrie. L'appel à la solidarité et à l'action commune, lancé aux hommes du travail, avait sa valeur, une valeur importante, et sa force persuasive, du point de vue de l'éthique sociale, surtout lorsqu'il s'agissait du travail sectoriel, monotone, dépersonnalisant dans les complexes industriels, quand la machine avait tendance à dominer sur l'homme.

C'était la réaction *contre la dégradation de l'homme comme sujet du travail* et contre l'exploitation inouïe qui l'accompagnait dans le domaine des profits, des conditions de travail et de prévoyance en faveur de la personne du travailleur. Une telle réaction a uni le monde ouvrier en un ensemble communautaire caractérisé par une grande solidarité.

Dans le sillage de l'encyclique *Rerum novarum* et des nombreux documents du Magistère de l'Eglise qui ont suivi, il faut franchement reconnaître que se justifiait, *du point de vue de la morale sociale,* la réaction contre le système d'injustice et de préjudices qui criait vengeance vers le Ciel 13 et qui pesait sur le travailleur dans cette période de rapide industrialisation. Cet état de choses était favorisé par le système socio-politique libéral qui, selon ses principes économiques, renforçait et assurait l'initiative économique des seuls possesseurs de capitaux, mais ne se préoccupait pas suffisamment des droits du travailleur, en affirmant que le travail humain est seulement un instrument de production, et que le capital est le fondement, le facteur et le but de la production.

Depuis lors, la solidarité des travailleurs, en même temps que, chez les autres, une prise de conscience plus nette et plus engagée concernant les droits des travailleurs, ont produit en beaucoup de cas des changements profonds. On a imaginé divers systèmes nouveaux. Diverses formes de néo-capitalisme ou de collectivisme se sont développées. Il n'est pas rare que les travailleurs puissent participer, et qu'ils participent effectivement, à la gestion et au contrôle de la productivité des entreprises. Au moyen d'associations appropriées, ils ont une influence sur les conditions de travail et de rémunération, comme aussi sur la législation sociale. Mais en même temps, divers systèmes fondés sur l'idéologie ou sur le pouvoir, comme aussi de nouveaux rapports apparus aux différents niveaux de la vie sociale, *ont laissé persister des injustices flagrantes ou en ont créé de nouvelles*. Au plan mondial, le développement de la civilisation et des communications a rendu possible un diagnostic plus complet des conditions de vie et de travail de l'homme dans le monde entier, mais il a aussi mis en lumière d'autres formes d'injustice bien plus étendues que celles qui, au siècle passé, ont suscité l'union des travailleurs en vue d'une solidarité particulière dans le monde ouvrier. Il en est ainsi dans les pays qui ont déjà accompli un certain processus de révolution industrielle; il en est également ainsi dans les pays où le premier chantier de travail continue à être *la culture de la terre* ou d'autres occupations du même type.

Des mouvements de solidarité dans le domaine du travail _ d'une solidarité qui ne doit jamais être fermeture au dialogue et à la collaboration avec les autres _ peuvent être nécessaires, même par rapport aux conditions de groupes sociaux qui auparavant n'étaient pas compris parmi ces mouvements, mais qui subissent, dans les mutations des systèmes sociaux et des conditions de vie, *une «prolétarisation» effective* ou même se trouvent déjà en réalité dans une situation de «prolétariat» qui, même si on ne la connaît pas encore sous ce nom, est telle qu'en fait elle le mérite. Dans cette situation peuvent se trouver plusieurs catégories ou groupes de l'«intelligentsia» du travail, spécialement lorsque l'accès toujours plus large à l'instruction, le nombre toujours croissant des personnes ayant obtenu des diplômes par leur préparation culturelle, vont de pair avec une diminution de demandes de leur travail. Un tel *chômage des intellectuels* arrive ou augmente lorsque l'instruction accessible n'est pas orientée vers les types d'emplois ou de services que requièrent les vrais besoins de la société, ou quand le travail pour lequel on exige l'instruction, au moins professionnelle, est moins recherché ou moins bien payé qu'un travail manuel. Il est évident que l'instruction, en soi, constitue toujours une valeur et un enrichissement important de la personne humaine; néanmoins, certains processus de «prolétarisation» restent possibles indépendamment de ce fait.

Aussi *faut-il continuer à s'interroger sur le sujet du travail* et sur les conditions dans lesquelles il vit. Pour réaliser la justice sociale dans les différentes parties du monde, dans les divers pays, et dans les rapports entre eux, il faut toujours qu'il y ait de *nouveaux mouvements de solidarité des* travailleurs et de solidarité *avec* les travailleurs. Une telle solidarité doit toujours exister là où l'exigent la dégradation sociale du sujet du travail, l'exploitation des travailleurs et les zones croissantes de misère et même de faim. L'Eglise est vivement engagée dans cette cause, car elle la considère comme sa mission, son service, comme un test de sa fidélité au Christ, de manière à être vraiment l'«Eglise des pauvres». Et les «*pauvres*» apparaissent sous bien des aspects; ils apparaissent en des lieux divers et à différents moments; ils apparaissent en de nombreux cas comme *un résultat de la violation de la dignité du travail humain:* soit parce que les possibilités du travail humain sont limitées _ c'est la plaie du chômage _, soit parce qu'on mésestime la valeur du travail et les droits qui en proviennent, spécialement le droit au juste salaire, à la sécurité de la personne du travailleur et de sa famille.

9. Travail et dignité de la personne

En demeurant encore dans la perspective de l'homme comme sujet du travail, il convient que nous abordions, au moins de façon synthétique, quelques problèmes *qui définissent de plus près la dignité du travail humain,* car ils permettent de caractériser plus pleinement sa valeur morale spécifique. Il faut le faire en ayant toujours sous les yeux l'appel biblique de «soumettre la terre» 14, par lequel s'est exprimée la volonté du Créateur, afin que le travail permette à l'homme d'atteindre cette «domination» qui lui est propre dans le monde visible.

L'intention fondamentale et primordiale de Dieu par rapport à l'homme qu'«il créa ... à sa ressemblance, à son image» 15, n'a pas été rétractée ni effacée, même pas lorsque l'homme, après avoir rompu l'alliance originelle avec Dieu, entendit les paroles: «A la sueur de ton front tu mangeras ton pain» 16. Ces paroles se réfèrent à la *fatigue parfois pesante* qui depuis lors accompagne le travail humain; elles ne changent pas pour autant le fait que celui-ci est la voie conduisant l'homme à *réaliser la «domination»* qui lui est propre sur le monde visible en «soumettant» la terre. Cette fatigue est un fait universellement connu, parce qu'universellement expérimenté. Ils le savent bien, ceux qui accomplissent un travail physique dans des conditions parfois exceptionnellement pénibles. Ils le savent bien les agriculteurs qui, en de longues journées, s'usent à cultiver une terre qui, parfois, «produit des ronces et des épines» 17, et aussi les mineurs dans les mines ou les carrières de pierre, les travailleurs de la sidérurgie auprès des hauts-fourneaux, les hommes qui travaillent dans les chantiers de construction et dans le secteur du bâtiment, alors qu'ils risquent fréquemment leur vie ou l'invalidité. Ils le savent bien également, les hommes attachés au chantier du travail intellectuel, ils le savent bien les hommes de science, ils le savent bien, les hommes qui ont sur leurs épaules la grave responsabilité de décisions destinées à avoir une vaste résonance sur le plan social. Ils le savent bien les médecins et les infirmiers, qui veillent jour et nuit auprès des malades. Elles le savent bien les femmes qui, sans que parfois la société et leurs proches eux-mêmes le reconnaissent de façon suffisante, portent chaque jour la fatigue et la responsabilité de leur maison et de l'éducation de leurs enfants. Oui, ils *le savent bien, tous les travailleurs* et, puisque le travail est vraiment une vocation universelle, on peut même dire: tous les hommes.

Et pourtant, avec toute cette fatigue _ et peut-être, en un certain sens, à cause d'elle _ le travail est un bien de l'homme. Si ce bien porte la marque d'un *bonum arduum,* d'un «bien ardu», selon la terminologie de saint Thomas 18, cela n'empêche pas que, comme tel, il est un bien de l'homme. Il n'est pas seulement un bien «utile» ou dont on peut «jouir», mais il est un bien «digne», c'est-à-dire qu'il correspond à la dignité de l'homme, un bien qui exprime cette dignité et qui l'accroît. En voulant mieux préciser le sens éthique du travail, il faut avant tout prendre en considération cette vérité. Le travail est un bien de l'homme _ il est un bien de son humanité _ car, par le travail, *non seulement l'homme transforme la nature* en l'adaptant à ses propres besoins, mais encore *il se réalise lui-même* comme homme et même, en un certain sens, «il devient plus homme».

Sans cette considération, on ne peut comprendre le sens de la vertu de l'ardeur au travail, plus précisément on ne peut comprendre pourquoi l'ardeur au travail devrait être une vertu; en effet la vertu, comme disposition morale, est ce qui

permet à l'homme de devenir bon en tant qu'homme 19. Ce fait ne change en rien notre préoccupation d'éviter que dans le travail l'homme lui-même ne subisse une *diminution* de sa propre dignité, alors *qu'il permet à la matière d'être ennoblie* 20. On sait aussi que, de bien des façons, il est possible de se servir du travail *contre l'homme,* qu'on peut punir l'homme par le système du travail forcé dans les camps de concentration, qu'on peut faire du travail un moyen d'oppression de l'homme, qu'enfin on peut, de différentes façons, exploiter le travail humain, c'est-à-dire le travailleur. Tout ceci plaide pour l'obligation morale d'unir l'ardeur au travail comme vertu à un *ordre social du travail,* qui permette à l'homme de «devenir plus homme» dans le travail, et lui évite de s'y dégrader en usant ses forces physiques (ce qui est inévitable, au moins jusqu'à un certain point), et surtout en entamant la dignité et la subjectivité qui lui sont propres.

10. Travail et société: famille, nation

La dimension personnelle du travail humain étant ainsi confirmée, on doit en venir à la seconde *sphère de valeurs* qui lui est nécessairement unie. Le travail est le fondement sur lequel s'édifie *la vie familiale,* qui est un droit naturel et une vocation pour l'homme. Ces deux sphères de valeurs _ l'une liée au travail, l'autre dérivant du caractère familial de la vie humaine _ doivent s'unir et s'influencer de façon correcte. Le travail est, d'une certaine manière, la condition qui rend possible la fondation d'une famille, puisque celle-ci exige les moyens de subsistance que l'homme acquiert normalement par le travail. Le travail et l'ardeur au travail conditionnent aussi tout *le processus* d'éducation dans la famille, précisément pour la raison que chacun «devient homme», entre autres, par le travail, et que ce fait de devenir homme exprime justement le but principal de tout le processus éducatif. C'est ici qu'entrent en jeu, dans un certain sens, deux aspects du travail: celui qui assure la vie et la subsistance de la famille, et celui par lequel se réalisent les buts de la famille, surtout l'éducation. Néanmoins ces deux aspects du travail sont unis entre eux et se complètent sur différents points.

Dans l'ensemble, on doit se souvenir et affirmer que la famille constitue l'un des termes de référence les plus importants, selon lesquels doit se former l'ordre social et éthique du travail humain. La doctrine de l'Eglise a toujours réservé une attention spéciale à ce problème et, dans le présent document, il faudra que nous y revenions encore. Car la famille est à la fois une *communauté rendue possible par le travail* et la première *école interne de travail* pour tout homme.

La troisième sphère de valeurs que nous rencontrons dans la perspective retenue ici _ celle du sujet du travail _ regarde *la grande société* à laquelle l'homme appartient en vertu de liens culturels et historiques particuliers. Cette société, même si elle n'a pas encore pris la forme achevée d'une nation, est la grande «éducatrice» de tout homme, encore qu'indirectement (car chacun assume dans sa famille les éléments et les valeurs dont l'ensemble compose la culture d'une nation donnée), et elle est aussi une grande incarnation historique et sociale du travail de toutes les générations. Le résultat de tout cela est que l'homme lie son identité humaine la plus profonde à l'appartenance à sa nation, et qu'il voit aussi dans son travail un moyen d'accroître le bien commun élaboré avec ses compatriotes, en se rendant compte ainsi que, par ce moyen, le travail sert à multiplier le patrimoine de toute la famille humaine, de tous les hommes vivant dans le monde.

Ces trois sphères conservent de façon permanente leur i*mportance pour le travail humain* dans sa dimension subjective. Cette dimension, c'est-à-dire la réalité concrète de l'homme au travail, l'emporte sur la dimension objective. Dans la dimension subjective se réalise avant tout la «domination» sur le monde de la nature, a laquelle l'homme est appelé depuis les origines selon les paroles du Livre de la Genèse. Si le processus de soumission de la terre, c'est-à-dire le travail sous l'aspect de la technique, est caractérisé au cours de l'histoire, et spécialement ces derniers siècles, par un immense développement des moyens de production, il s'agit là d'un phénomène avantageux et positif, à condition que la dimension objective du travail ne prenne pas le dessus sur la dimension subjective, en enlevant à l'homme ou en diminuant sa dignité et ses droits inaliénables.

III. LE CONFLIT ENTRE LE TRAVAIL ET LE CAPITAL DANS LA PHASE ACTUELLE DE L'HISTOIRE

11. Dimension de ce conflit

L'ébauche de la problématique fondamentale du travail, telle qu'elle a été esquissée ci-dessus, de même qu'elle se réfère aux premiers textes bibliques, constitue, en un certain sens, l'armature de l'enseignement de l'Eglise, qui se maintient inchangé à travers les siècles, dans le contexte des diverses expériences de l'histoire. Toutefois, sur la toile de fond des expériences qui ont précédé la publication de l'encyclique *Rerum novarum* et qui l'ont suivie, cet enseignement acquiert une possibilité particulière d'expression et un caractère de vive actualité. Le travail apparaît dans cette analyse comme une grande réalité, qui exerce une influence fondamentale sur la formation, au sens humain, du monde confié à l'homme par le Créateur et sur son humanisation; il est aussi une réalité étroitement liée à l'homme, comme à son propre sujet, et à sa façon rationnelle d'agir. Cette réalité, dans le cours normal des choses, remplit la vie humaine et a une forte incidence sur sa valeur et sur son sens. Même s'il est associé à la fatigue et à l'effort, le travail ne cesse pas d'être un bien, en sorte

que l'homme se développe en aimant son travail. Ce caractère *du travail humain,* tout à fait *positif et créateur, éducatif et méritoire,* doit constituer le fondement des estimations et des décisions qui se prennent aujourd'hui à son égard, même en référence aux *droits subjectifs de l'homme,* comme l'attestent les *Déclarations* internationales et aussi les multiples *Codes du travail,* élaborés par les institutions législatives compétentes des divers pays comme par les organisations qui consacrent leur activité sociale ou scientifico-sociale à la problématique du travail. Il y a un organisme qui promeut de telles initiatives au niveau international: c'est *l'Organisation internationale du Travail,* la plus ancienne Institution spécialisée de l'Organisation des Nations Unies.

Dans une partie subséquente des présentes considérations, j'ai l'intention de revenir de façon plus détaillée sur ces problèmes importants, en rappelant au moins les éléments fondamentaux de la doctrine de l'Eglise sur ce thème. Auparavant cependant, il convient d'aborder une sphère très importante de problèmes qui ont servi de cadre à la formation de cet enseignement dans la dernière étape, autrement dit dans la période dont le début, en un certain sens symbolique, correspond à l'année de la publication de l'encyclique *Rerum novarum*.

On sait que, durant toute cette période qui n'est d'ailleurs pas terminée, le problème du travail s'est posé en fonction du grand conflit qui, à l'époque du développement industriel et en liaison avec lui, s'est manifesté entre le «*monde du capital*» et le «*monde du travail*», autrement dit entre le groupe restreint, mais très influent, des entrepreneurs, des propriétaires ou détenteurs des moyens de production et la multitude plus large des gens qui, privés de ces moyens, ne participaient au processus de production que par leur travail. Ce conflit a eu son origine dans le fait que les travailleurs mettaient leurs forces à la disposition du groupe des entrepreneurs, et que ce dernier, guidé par le principe du plus grand profit, cherchait à maintenir le salaire le plus bas possible pour le travail exécuté par les ouvriers. A cela il faut encore ajouter d'autres éléments d'exploitation, liés au manque de sécurité dans le travail et à l'absence de garanties quant aux conditions de santé et de vie des ouvriers et de leurs familles.

Ce conflit, interprété par certains comme un *conflit* socio-économique à *caractère de classe,* a trouvé son expression dans *le conflit idéologique* entre le libéralisme, entendu comme idéologie du capitalisme, et le marxisme, entendu comme idéologie du socialisme scientifique et du communisme, qui prétend intervenir en qualité de porte-parole de la classe ouvrière, de tout le prolétariat mondial. De cette façon, le conflit réel qui existait entre le monde du travail et celui du capital s'est transformé *en lutte de classe systématique,* conduite avec des méthodes non seulement idéologiques mais aussi et surtout politiques. On connaît l'histoire de ce conflit, comme on connaît aussi les exigences de l'une et de l'autre partie. Le programme marxiste, basé sur la philosophie de Marx et d'Engels, voit dans la lutte des classes l'unique moyen d'éliminer les injustices de classe existant dans la société, et d'éliminer les classes elles-mêmes. La réalisation de ce programme envisage tout d'abord de «*collectiviser*» *des moyens de production,* afin que, par le transfert de ces moyens des personnes privées à la collectivité, le travail humain soit préservé de l'exploitation.

C'est à cela que tend la lutte conduite par des méthodes idéologiques et aussi politiques. Les regroupements inspirés par l'idéologie marxiste, comme partis politiques, tendent, conformément au principe de la «dictature du prolétariat» et en exerçant des influences de divers types, y compris la pression révolutionnaire, *au monopole du pouvoir dans chacune des sociétés,* et veulent y introduire le système collectiviste grâce à l'élimination de la propriété privée des moyens de production. Selon les principaux idéologues et les chefs de cet ample mouvement international, le but d'un tel programme d'action est d'accomplir la révolution sociale et d'introduire dans le monde entier le socialisme et, en définitive, le système communiste.

En abordant cette sphère extrêmement importante de problèmes qui constituent non seulement une théorie mais la trame de la vie socio-économique, politique et internationale, de notre époque, *on ne peut entrer dans les détails,* et d'ailleurs ce n'est pas nécessaire, puisque ces problèmes sont connus aussi bien grâce à une abondante littérature qu'à partir des expériences pratiques. On doit, par contre, remonter de leur contexte au problème fondamental du travail humain auquel sont consacrées avant tout les considérations du présent document. Il est en effet évident que ce problème capital, toujours du point de vue de l'homme _ problème qui constitue l'une des dimensions fondamentales de son existence terrestre et de sa vocation _, ne saurait être expliqué autrement qu'en tenant compte de tout le contexte de la réalité contemporaine.

12. Priorité du travail

En face de cette réalité contemporaine, dont la structure porte si profondément inscrits tant de conflits causés par l'homme et dans laquelle les moyens techniques, fruits du travail humain, jouent un rôle de premier plan (on pense également ici à la perspective d'un cataclysme mondial dans l'éventualité d'une guerre nucléaire dont les possibilités de destruction seraient quasi inimaginables), on doit avant tout rappeler un principe toujours enseigné par l'Eglise. C'est *le principe de la priorité du «travail» par rapport au «capital».* Ce principe concerne directement le processus même de la production dont le travail est toujours *une cause efficiente* première, tandis que le «capital», comme ensemble des

moyens de production, demeure seulement un *instrument* ou la cause instrumentale. Ce principe est une vérité évidente qui ressort de toute l'expérience historique de l'homme.

Lorsque, dans le premier chapitre de la Bible, nous lisons que l'homme doit soumettre la terre, nous savons que ces paroles se réfèrent à toutes les ressources que le monde visible renferme en lui-même et qui sont mises à la disposition de l'homme. Toutefois ces ressources ne peuvent *servir à l'homme que par le travail.* Au travail demeure également lié depuis les origines le problème de la propriété, car, pour faire servir à soi et aux autres les ressources cachées dans la nature, l'homme a comme unique moyen son travail. Et afin de pouvoir faire fructifier ces ressources par son travail, l'homme s'approprie des petites parties des diverses richesses de la nature: du sous-sol, de la mer, de la terre, de l'espace. L'homme s'approprie tout cela en en faisant le chantier de son travail. Il se l'approprie par le travail et pour avoir encore du travail.

Le même principe s'applique aux phases successives de ce processus, dans lequel *la première phase* demeure toujours le rapport de l'homme *avec les ressources et les richesses de la nature*. Tout l'effort de connaissance qui tend à découvrir ces richesses, à déterminer leurs diverses possibilités d'utilisation par l'homme et pour l'homme, nous fait prendre conscience de ceci: tout ce qui, dans l'ensemble de l'œuvre de production économique, provient de l'homme, aussi bien le travail que l'ensemble des moyens de production et la technique qui leur est liée (c'est-à-dire la capacité de mettre en œuvre ces moyens dans le travail), suppose ces richesses et ces ressources du monde visible *que l'homme trouve,* mais qu'il ne crée pas. Il les trouve, en un certain sens, déjà prêtes, préparées pour leur découverte et leur utilisation correcte dans le processus de production. En toute phase du développement de son travail, l'homme rencontre le fait que tout lui est principalement *donné* par la «nature», autrement dit, en définitive, par le *Créateur.* Au début du travail humain, il y a le mystère de la création. Cette affirmation, déjà indiquée comme point de départ, constitue le fil conducteur de ce document et sera développée ultérieurement, dans la dernière partie de ces réflexions.

La considération qui vient ensuite sur le même problème doit nous confirmer dans la conviction de *la priorité du travail humain par rapport à ce que,* avec le temps, on a pris l'habitude d'appeler «*capital*». Si en effet, dans le cadre de ce dernier concept, on fait entrer, outre les ressources de la nature mises à la disposition de l'homme, l'ensemble des moyens par lesquels l'homme se les approprie en les transformant à la mesure de ses besoins (et ainsi, en un sens, en les «humanisant»), on doit alors constater dès maintenant que *cet ensemble de moyens est le fruit du patrimoine historique du travail humain.* Tous les moyens de production, des plus primitifs aux plus modernes, c'est l'homme qui les a progressivement élaborés: l'expérience et l'intelligence de l'homme. De cette façon sont apparus, non seulement les instruments les plus simples qui servent à la culture de la terre, mais aussi _ grâce au progrès adéquat de la science et de la technique _ les plus modernes et les plus complexes: les machines, les usines, les laboratoires et les ordinateurs. Ainsi, tout *ce qui sert au travail,* tout ce qui constitue, dans l'état actuel de la technique, son «instrument» toujours plus perfectionné, *est le fruit du travail.*

Cet instrument gigantesque et puissant, à savoir l'ensemble des moyens de production considérés en un certain sens comme synonyme de «capital», est né du travail et porte les marques du travail humain. Au stade présent de l'avancement de la technique, l'homme, qui est le sujet du travail, quand il veut se servir de cet ensemble d'instruments modernes, c'est-à-dire des moyens de production, doit commencer par assimiler, au plan de la connaissance, le fruit du travail des hommes qui ont découvert ces instruments, qui les ont programmés, construits et perfectionnés, et qui continuent à le faire. *La capacité de travail* _ c'est-à-dire la possibilité de participer efficacement au processus moderne de production _ exige une *préparation* toujours plus grande et, avant tout, une *instruction* adéquate. Evidemment, il reste clair que tout homme, participant au processus de production, même dans le cas où il exécute seulement un type de travail qui ne requiert pas une instruction particulière et des qualifications spéciales, continue à être, dans ce processus de production, le vrai sujet efficace, tandis que l'ensemble des instruments, fût-il le plus parfait, est seulement et exclusivement un instrument subordonné au travail de l'homme.

Cette vérité, qui appartient au patrimoine stable de la doctrine de l'Eglise, doit être toujours soulignée en rapport avec le problème du système de travail et aussi de tout le système socio-économique. Il faut souligner et mettre en relief le primat de l'homme dans le processus de production, *le primat de l'homme par rapport aux choses.* Tout ce qui est contenu dans le concept de «capital», au sens restreint du terme, est seulement un ensemble de choses. Comme sujet du travail, et quel que soit le travail qu'il accomplit, l'homme, et lui seul, est une personne. Cette vérité contient en elle-même des conséquences importantes et décisives.

13. "Economisme" et matérialisme

Avant tout, à la lumière de cette vérité, on voit clairement qu'on ne saurait séparer le «capital» du travail, qu'on ne saurait en aucune manière opposer le travail au capital, ni le capital au travail, et moins encore _ comme on l'expliquera plus loin _ les hommes concrets, désignés par ces concepts. Le système de travail qui peut être juste, c'est-à-dire conforme à l'essence même du problème ou, encore, intrinsèquement vrai et en même temps moralement légitime, est celui qui, en ses fondements, *dépasse l'antinomie entre travail et capital,* en cherchant à se structurer selon le principe énoncé plus

haut de la priorité substantielle et effective du travail, de l'aspect subjectif du travail humain et de sa participation efficiente à tout le processus de production, et cela quelle que soit la nature des prestations fournies par le travailleur.

L'antinomie entre travail et capital ne trouve sa source ni dans la structure du processus de production ni dans celle du processus économique en général. Ce processus révèle en effet une compénétration réciproque entre le travail et ce que nous sommes habitués à nommer le capital; il montre leur lien indissoluble. L'homme, à quelque tâche qu'il soit attelé, relativement primitive ou, au contraire, ultra-moderne, peut aisément se rendre compte de ce que, *par son travail, il hérite d'un double patrimoine:* il hérite d'une part de ce qui est donné à tous les hommes sous forme de ressources naturelles et, d'autre part, de tout ce que les autres ont déjà élaboré à partir de ces ressources, avant tout en développant la technique, c'est-à-dire en réalisant un ensemble d'instruments de travail toujours plus parfaits. Tout en travaillant, l'homme «hérite du travail d'autrui» 21. Nous acceptons sans difficulté cette vision du domaine et du processus du travail humain, guidés que nous sommes tant par l'intelligence que par la foi qui reçoit sa lumière de la parole de Dieu. Il s'agit là *d'une vision cohérente, à la fois théologique et humaniste*. En elle, l'homme apparaît comme le «patron» des créatures, mises à sa disposition dans le monde visible. Si, dans le processus du travail, on découvre quelque dépendance, il s'agit de celle qui lie au donateur de toutes les ressources de la création, et qui devient à son tour dépendance envers d'autres hommes, envers ceux qui, par leur travail et leurs initiatives, ont donné à notre propre travail des possibilités déjà perfectionnées et accrues. De tout ce qui, dans le processus de production, constitue un ensemble de «choses», des instruments, du capital, nous pouvons seulement affirmer qu'il «*conditionne*» le travail de l'homme. Mais nous ne pouvons pas affirmer qu'il soit comme le «sujet» anonyme qui *met en position dépendante* l'homme et son travail.

La *rupture de cette vision cohérente,* dans laquelle est strictement sauvegardé le principe du primat de la personne sur les choses, *s'est réalisée dans la pensée humaine,* parfois après une longue période de préparation dans la vie pratique. Elle s'est opérée de telle sorte que le travail a été séparé du capital et opposé à lui, de même que le capital a été opposé au travail, presque comme s'il s'agissait de deux forces anonymes, de deux facteurs de production envisagés tous les deux dans une même perspective «économiste». Dans cette façon de poser le problème, il y avait l'erreur fondamentale que l'on peut appeler *l'erreur de l'«économisme»* et qui consiste à considérer le travail humain exclusivement sous le rapport de sa finalité économique. On peut et on doit appeler cette erreur fondamentale de la pensée *l'erreur du matérialisme* en ce sens que l'«économisme» comporte, directement ou indirectement, la conviction du primat et de la supériorité de ce qui est matériel, tandis qu'il place, directement ou indirectement, ce qui est spirituel et personnel (l'agir de l'homme, les valeurs morales et similaires) dans une position subordonnée à la réalité matérielle. Cela ne constitue pas encore le *matérialisme théorique* au sens plénier du mot; mais c'est déjà certainement un *matérialisme* pratique qui, moins en vertu des prémisses dérivant de la théorie matérialiste qu'en raison d'un mode déterminé de porter des jugements de valeur _ et donc en vertu d'une certaine hiérarchie des biens, fondée sur l'attraction forte et immédiate de ce qui est matériel _, est jugé capable de satisfaire les besoins de l'homme.

L'erreur de penser selon les catégories de l'«économisme» est allée de pair avec l'apparition de la philosophie matérialiste et avec le développement de cette philosophie depuis sa phase la plus élémentaire et la plus commune (encore appelée matérialisme vulgaire parce qu'il prétend réduire la réalité spirituelle à un phénomène superflu) jusqu'à celle de ce qu'on nomme matérialisme dialectique. Il semble pourtant que, dans le cadre des considérations présentes, pour le problème fondamental du travail humain et, en particulier, pour cette séparation et cette opposition entre «travail» et «capital», comme entre deux facteurs de la production envisagés dans la même perspective «économiste» dont nous avons parlé, l'«*économisme» ait eu une importance décisive* et ait influé sur cette manière non humaniste de poser le problème, avant le système philosophique matérialiste. Néanmoins il est évident que le matérialisme, même sous sa forme dialectique, n'est pas en état de fournir à la réflexion sur le travail humain des bases suffisantes et définitives pour que le primat de l'homme sur l'instrument-capital, le primat de la personne sur la chose, puissent trouver en lui une *vérification* adéquate et irréfutable et un véritable *soutien.* Même dans le matérialisme dialectique, l'homme n'est pas d'abord sujet du travail et cause efficiente du processus de production, mais il reste traité et compris en dépendance de ce qui est matériel, comme une sorte de «résultante» des rapports économiques et des rapports de production qui prédominent à une époque donnée.

Evidemment, l'antinomie, envisagée ici, entre le travail et le capital _ *antinomie* dans le cadre de laquelle *le travail a été séparé du capital et opposé à lui,* en un certain sens de façon ontique, comme s'il était un élément quelconque du processus économique _ a son origine, non seulement dans la philosophie et les théories économiques du XVIIIe siècle, mais plus encore dans la pratique économico-sociale de cette époque qui fut celle de l'industrialisation naissant et se développant de manière impétueuse et dans laquelle on percevait en premier lieu la possibilité de multiplier abondamment les richesses matérielles, c'est-à-dire les moyens, mais en perdant de vue la fin, c'est-à-dire l'homme à qui ces moyens doivent servir. Cette *erreur* d'ordre pratique a *touché* d'abord le travail humain, l'*homme au travail,* et a causé la réaction sociale éthiquement juste dont on a parlé plus haut. La même erreur, qui a désormais son aspect historique déterminé, lié à la période du capitalisme et du libéralisme primitifs, peut encore se répéter en d'autres circonstances de temps et de lieu si, dans le raisonnement, on part des mêmes prémisses tant théoriques que pratiques. On ne voit pas d'autre possibilité de dépassement radical de cette erreur si n'interviennent pas des changements

adéquats dans le domaine de la théorie comme dans celui de la pratique, changements *allant dans une ligne* de ferme conviction du primat de la personne sur la chose, du travail de l'homme sur le capital entendu comme ensemble des moyens de production.

14. Travail et propriété

Le processus historique _ qui est ici brièvement présenté _ est assurément sorti de sa phase initiale, mais il continue et tend même à s'étendre dans les rapports entre nations et continents. Il appelle encore un éclaircissement sous un autre point de vue. Il est évident que lorsque l'on parle de l'antinomie entre travail et capital, il ne s'agit pas seulement de concepts abstraits ou de «forces anonymes» agissant dans la production économique. Derrière ces concepts, il y a des hommes, des hommes vivants, concrets. D'un côté, il y a ceux qui exécutent le travail sans être propriétaires des moyens de production, et, de l'autre, il y a ceux qui remplissent la fonction d'entrepreneurs et sont propriétaires de ces moyens, ou du moins représentent ces derniers. Ainsi donc s'insère dans l'ensemble de ce difficile processus historique, et depuis le début, le *problème de la propriété*. L'encyclique *Rerum novarum,* qui a pour thème la question sociale, met aussi l'accent sur ce problème, en rappelant et en confirmant la doctrine de l'Eglise sur la propriété, sur le droit à la propriété privée, même lorsqu'il s'agit des moyens de production. L'encyclique *Mater et magistra* a une position identique.

Ce principe, rappelé alors par l'Eglise et qu'elle enseigne toujours, *diverge* radicalement d'avec le programme du *collectivisme,* proclamé par le marxisme et réalisé dans divers pays du monde au cours des décennies qui ont suivi l'encyclique de Léon XIII. Il diffère encore du programme du *capitalisme,* pratiqué par le libéralisme et les systèmes politiques qui se réclament de lui. Dans ce second cas, la différence réside dans la manière de comprendre le droit de propriété. La tradition chrétienne n'a jamais soutenu ce droit comme un droit absolu et intangible. Au contraire, elle l'a toujours entendu dans le contexte plus vaste du droit commun de tous à utiliser les biens de la création entière: *le droit à la propriété privée est subordonné à celui de l'usage commun,* à la destination universelle des biens.

En outre, la propriété, selon l'enseignement de l'Eglise, n'a jamais été comprise de façon à pouvoir constituer un motif de désaccord social dans le travail. Comme il a déjà été rappelé plus haut, la propriété s'acquiert avant tout par le travail et pour servir au travail. Cela concerne de façon particulière la propriété des moyens de production. Les considérer séparément comme un ensemble de propriétés à part dans le but de les opposer, sous forme de «capital», au «travail» et, qui plus est, dans le but d'exploiter ce travail, est contraire à la nature de ces moyens et à celle de leur possession. Ils ne sauraient être *possédés contre le travail,* et ne peuvent être non plus *possédés pour posséder,* parce que l'unique titre légitime à leur possession _ et cela aussi bien sous la forme de la propriété privée que sous celle de la propriété publique ou collective _ *est qu'ils servent au travail* et qu'en conséquence, en servant au travail, ils rendent possible la réalisation du premier principe de cet ordre qu'est la destination universelle des biens et le droit à leur usage commun. De ce point de vue, en considération du travail humain et de l'accès commun aux biens destinés à l'homme, on ne peut pas exclure non plus *la socialisation, sous* les conditions qui conviennent, de certains moyens de production. Dans l'espace des décennies nous séparant de la publication de l'encyclique *Rerum novarum,* l'enseignement de l'Eglise a toujours rappelé tous ces principes, en remontant aux arguments formulés dans une tradition beaucoup plus ancienne, par exemple aux arguments connus de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin 22.

Dans le présent document, dont le thème principal est le travail humain, il convient de confirmer tout l'effort par lequel l'enseignement de l'Eglise sur la propriété a cherché et cherche toujours à assurer le primat du travail et, par là, la *subjectivité* de l'homme dans la vie sociale et, spécialement, dans la *structure dynamique de tout le processus économique.* De ce point de vue, demeure inacceptable la position du capitalisme «rigide», qui défend le droit exclusif de la propriété privée des moyens de production, comme un «dogme» intangible de la vie économique. Le principe du respect du travail exige que ce droit soit soumis à une révision constructive, tant en théorie qu'en pratique. S'il est vrai que le capital_ entendu comme l'ensemble des moyens de production _ est en même temps le produit du travail des générations, il est alors tout aussi vrai qu'il se crée sans cesse grâce au travail effectué avec l'aide de cet ensemble de moyens de production, qui apparaissent comme un grand atelier où œuvre, jour après jour, l'actuelle génération des travailleurs. Il s'agit, à l'évidence, des diverses sortes de travail, non seulement du travail dit manuel, mais aussi des divers travaux intellectuels, depuis le travail de conception jusqu'à celui de direction.

A cette lumière, les nombreuses propositions avancées par les experts de la doctrine sociale catholique et aussi par le magistère suprême de l'Eglise 23 acquièrent une signification toute particulière. Il s'agit des *propositions* concernant la *copropriété des moyens de travail,* la participation des travailleurs à la gestion et/ou aux profits des entreprises, ce que l'on nomme l'actionnariat ouvrier, etc. Quelles que soient les applications concrètes qu'on puisse faire de ces diverses propositions, il demeure évident que la reconnaissance de la position juste du travail et du travailleur dans le processus de production exige des adaptations variées même dans le domaine du droit de propriété des moyens de production. En disant cela, on prend en considération, non seulement les situations les plus anciennes, mais d'abord la réalité et la problématique qui se sont créées dans la seconde moitié de ce siècle, en ce qui concerne le tiers monde et les divers pays indépendants qui, spécialement en Afrique, mais aussi ailleurs, ont remplacé les territoires coloniaux d'autrefois.

Si donc la position du capitalisme «rigide» doit être continuellement soumise à révision en vue d'une réforme prenant en considération les droits de l'homme, entendus dans leur sens le plus large et dans leurs rapports avec le travail, alors on doit affirmer, du même point de vue, que ces réformes multiples et tant désirées ne peuvent pas être réalisées *par l'élimination a priori de la propriété privée des moyens de production.* Il convient en effet d'observer que le simple fait de retirer ces moyens de production (le capital) des mains de leurs propriétaires privés ne suffit pas à les socialiser de manière satisfaisante. Ils cessent d'être la propriété d'un certain groupe social, les propriétaires privés, pour devenir la propriété de la société organisée, passant ainsi sous l'administration et le contrôle direct d'un autre groupe de personnes qui, sans en avoir la propriété mais en vertu du pouvoir qu'elles exercent dans la société, disposent d'eux à l'échelle de l'économie nationale tout entière, ou à celle de l'économie locale.

Ce groupe dirigeant et responsable peut s'acquitter de ses tâches de façon satisfaisante du point de vue du primat du travail, mais il peut aussi s'en acquitter mal, en revendiquant en même temps pour lui-même le *monopole de l'administration et de la disposition* des moyens de production, et en ne s'arrêtant même pas devant l'offense faite aux droits fondamentaux de l'homme. Ainsi donc, le fait que les moyens de production deviennent la propriété de l'Etat dans le système collectiviste ne signifie pas par lui-même que cette propriété est «socialisée». On ne peut parler de socialisation que si la subjectivité de la société est assurée, c'est-à-dire si chacun, du fait de son travail, a un titre plénier à se considérer en même temps comme co-propriétaire du grand chantier de travail dans lequel il s'engage avec tous. Une des voies pour parvenir à cet objectif pourrait être d'associer le travail, dans la mesure du possible, à la propriété du capital, et de donner vie à une série de corps intermédiaires à finalités économiques, sociales et culturelles: ces corps jouiraient d'une autonomie effective vis-à-vis des pouvoirs publics; ils poursuivraient leurs objectifs spécifiques en entretenant entre eux des rapports de loyale collaboration et en se soumettant aux exigences du bien commun, il revêtiraient la forme et la substance d'une communauté vivante. Ainsi leurs membres respectifs seraient-ils considérés et traités comme des personnes et stimulés à prendre une part active à leur vie 24.

15. Argument personnaliste

Ainsi, le principe de la priorité du travail sur le capital est un postulat qui appartient à l'ordre de la morale sociale. Ce postulat a une importance clé aussi bien dans le système fondé sur le principe de la propriété privée des moyens de production que dans celui où la propriété privée de ces moyens a été limitée même radicalement. Le travail est, en un certain sens, inséparable du capital, et il ne tolère sous aucune forme l'antinomie _ c'est-à-dire la séparation et l'opposition par rapport aux moyens de production _ qui, résultant de prémisses uniquement économiques, a pesé sur la vie humaine au cours des derniers siècles. Lorsque l'homme travaille, en utilisant l'ensemble des moyens de production, il désire en même temps que les fruits de son travail soient utiles, à lui et à autrui, et que, dans le processus même du travail, il puisse apparaître comme co-responsable et co-artisan au poste de travail qu'il occupe.

De là découlent divers droits spécifiques des travailleurs, droits qui correspondent à l'obligation du travail. On en parlera par la suite. Mais il est dès maintenant nécessaire de souligner, de manière générale, que l'homme qui travaille désire *non seulement recevoir la rémunération qui lui est due* pour son travail, mais aussi qu'on prenne en considération, dans le processus même de production, la possibilité pour lui d'avoir *conscience* que, même s'il travaille dans une propriété collective, il travaille en même temps *«à son compte».* Cette conscience se trouve étouffée en lui dans un système de centralisation bureaucratique excessive où le travailleur se perçoit davantage comme l'engrenage d'un grand mécanisme dirigé d'en haut et _ à plus d'un titre _ comme un simple instrument de production que comme un véritable sujet du travail, doué d'initiative propre. L'enseignement de l'Eglise a toujours exprimé la conviction ferme et profonde que le travail humain ne concerne pas seulement l'économie, mais implique aussi et avant tout des valeurs personnelles. Le système économique lui-même et le processus de production trouvent leur avantage à ce que ces valeurs personnelles soient pleinement respectées. Dans la pensée de saint Thomas d'Aquin 25, c'est surtout cette raison qui plaide en faveur de la propriété privée des moyens de production. Si nous acceptons que, pour certains motifs fondés, des exceptions puissent être faites au principe de la propriété privée _ et, à notre époque, nous sommes même témoins que, dans la vie, a été introduit le système de la propriété «socialisée» _, l'*argument personnaliste ne perd cependant pas sa force,* ni au niveau des principes, ni au plan *pratique*. Pour être rationnelle et fructueuse, toute socialisation des moyens de production doit prendre cet argument en considération. On doit tout faire pour que l'homme puisse conserver même dans un tel système la conscience de travailler «à son compte». Dans le cas contraire, il s'ensuit nécessairement dans tout le processus économique des dommages incalculables, dommages qui ne sont pas seulement économiques mais qui atteignent avant tout l'homme.

IV. DROITS DES TRAVAILLEURS

16. Dans le vaste contexte des droits de l'homme

Si le travail, aux divers sens du terme, est une obligation, c'est-à-dire un devoir, il est aussi en même temps une source de droits pour *le travailleur*. Ces *droits* doivent être examinés dans le vaste *contexte de l'ensemble des droits de l'homme,* droits qui lui sont connaturels et dont beaucoup ont été proclamés par diverses instances internationales et sont toujours davantage garantis par les Etats à leurs citoyens. Le respect de ce vaste ensemble de droits de l'homme constitue la condition fondamentale de la paix dans le monde contemporain: la paix à l'intérieur de chaque pays, de chaque société aussi bien que dans le domaine des rapports internationaux, comme cela a été relevé bien des fois par le magistère de l'Eglise, particulièrement depuis l'époque de l'encyclique *Pacem in terris. Les droits humains qui découlent du travail* rentrent précisément dans l'ensemble plus large des droits fondamentaux de la personne.

Cependant, à l'intérieur de cet ensemble, ils ont un caractère propre qui répond à la nature spécifique du travail humain tel qu'on vient d'en tracer les grandes lignes, et c'est en fonction de ces caractéristiques qu'il faut les considérer. Le travail est, comme on l'a dit, une *obligation,* c'est-à-dire un *devoir de l'homme,* et ceci *à plusieurs titres.* L'homme doit travailler parce que le Créateur le lui a ordonné, et aussi du fait de son humanité même dont la subsistance et le développement exigent le travail. L'homme doit travailler par égard pour le prochain, spécialement pour sa famille, mais aussi pour la société à laquelle il appartient, pour la nation dont il est fils ou fille, pour toute la famille humaine dont il est membre, étant héritier du travail des générations qui l'ont précédé et en même temps co-artisan de l'avenir de ceux qui viendront après lui dans la suite de l'histoire. Tout cela constitue l'obligation morale du travail entendue en son sens le plus large. Lorsqu'il faudra considérer les droits moraux de chaque homme par rapport au travail, droits correspondants à cette obligation, on devra avoir toujours devant les yeux ce cercle entier de points de référence dans lequel prend place le travail de chaque sujet au travail.

En effet, en parlant de l'obligation du travail et des droits du travailleur correspondants à cette obligation, nous avons avant tout dans l'esprit le rapport entre *l'employeur* _ celui qui fournit le travail, de façon directe ou indirecte _ *et le travailleur.*

La distinction entre employeur direct et indirect semble très importante en considération aussi bien de l'organisation réelle du travail que de la possibilité d'établir des rapports justes ou injustes dans le domaine du travail.

Si *l'employeur direct* est la personne ou l'institution avec lesquelles le travailleur conclut directement le contrat de travail selon des conditions déterminées, il faut alors comprendre sous le terme *d'employeur indirect* les nombreux facteurs différenciés qui, outre l'employeur direct, exercent une influence déterminée sur la manière dont se forment le contrat de travail et, par voie de conséquence, les rapports plus ou moins justes dans le domaine du travail humain.

17. Employeur: "indirect" et "direct"

Dans le concept d'employeur indirect entrent les personnes, les institutions de divers types, comme aussi les conventions collectives de travail et les *principes* de comportement, qui, établis par ces personnes et institutions, déterminent tout le *système socio-économique ou* en découlent. Le concept d'employeur indirect se réfère ainsi à des éléments nombreux et variés. La responsabilité de l'employeur indirect est différente de celle de l'employeur direct _ comme les termes eux-mêmes l'indiquent: la responsabilité est moins directe _ mais elle demeure une véritable responsabilité: l'employeur indirect détermine substantiellement l'un ou l'autre aspect du rapport de travail et conditionne ainsi le comportement de l'employeur direct lorsque ce dernier détermine concrètement le contrat et les rapports de travail. Une constatation de ce genre n'a pas pour but de décharger ce dernier de la responsabilité qui lui appartient en propre, mais seulement d'attirer l'attention sur l'imbrication des conditionnements qui influent sur son comportement. Lorsqu'il s'agit d'instaurer une *politique du travail correcte du point de vue éthique,* il est nécessaire d'avoir tous ces conditionnements devant les yeux. Et cette politique est correcte lorsque les droits objectifs du travailleur sont pleinement respectés.

Le concept d'employeur indirect peut être appliqué à chaque société particulière, et avant tout à l'Etat. C'est l'Etat, en effet, qui doit mener une juste politique du travail. On sait cependant que, dans le système actuel des rapports économiques dans le monde, on constate de *multiples liaisons entre les divers Etats,* liaisons qui s'expriment par exemple dans les mouvements d'importation et d'exportation, c'est-à-dire dans l'échange réciproque de biens économiques, qu'il s'agisse de matières premières, de produits semi-finis ou de produits industriels finis. Ces rapports créent aussi des *dépendances* réciproques et il serait par conséquent difficile de parler de pleine auto-suffisance, c'est-à-dire d'autarcie, pour quelque Etat que ce soit, fût-il économiquement le plus puissant.

Ce système de dépendances réciproques est en lui-même normal; cependant, il peut facilement donner lieu à diverses formes d'exploitation ou d'injustice et avoir ainsi une influence sur la politique du travail des Etats et, en définitive, sur le travailleur individuel qui est le sujet propre du travail. Par exemple, *les pays hautement industrialisés* et plus encore les entreprises qui contrôlent sur une grande échelle les moyens de production industrielle (ce qu'on appelle les sociétés multinationales ou transnationales) imposent les prix les plus élevés possible pour leurs produits et cherchent en même temps à fixer les prix les plus bas possible pour les matières premières ou les produits semi-finis. Cela, parmi d'autres causes,

a pour résultat de créer une disproportion toujours croissante entre les revenus nationaux des différents pays. La distance entre la plupart des pays riches et les pays les plus pauvres ne diminue pas et ne se nivelle pas mais augmente toujours davantage et, naturellement, au détriment des seconds. Il est évident que cela ne peut pas demeurer sans effet sur la politique locale du travail ni sur la situation du travailleur dans les sociétés économiquement désavantagées. L'employeur direct qui se trouve dans un tel système de conditionnements fixe les conditions du travail au-dessous des exigences objectives des travailleurs, surtout s'il veut lui-même tirer le profit le plus élevé possible de l'entreprise qu'il dirige (ou des entreprises qu'il dirige lorsqu'il s'agit d'une situation de propriété «socialisée» des moyens de production).

Ce cadre des dépendances relatives au concept d'employeur indirect est, comme il est facile de le déduire, extrêmement étendu et complexe. Pour le déterminer, on doit prendre en considération, en un certain sens, l'*ensemble* des éléments décisifs pour la vie économique *dans le contexte d'une société ou d'un Etat donnés;* mais on doit également tenir compte de liaisons et de dépendances beaucoup plus vastes. La mise en œuvre des droits du travailleur ne peut cependant pas être condamnée à constituer seulement une conséquence des systèmes économiques qui, à une échelle plus ou moins large, auraient surtout pour critère le profit maximum. Au contraire, c'est précisément la prise en considération des droits objectifs du travailleur, quel qu'en soit le type: travailleur manuel, intellectuel, industriel ou agricole, etc., qui doit constituer *le critère adéquat et fondamental* de la formation de toute l'économie, aussi bien à l'échelle de chaque société ou de chaque Etat qu'à celui de l'ensemble de la politique économique mondiale ainsi que des systèmes et des rapports internationaux qui en dérivent.

C'est dans cette direction que devrait s'exercer l'action de toutes les *Organisations internationales* dont c'est la vocation, à commencer par l'Organisation des Nations Unies. Il semble que l'Organisation Internationale du Travail (OIT) ainsi que l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) et d'autres encore aient à apporter de nouvelles contributions précisément dans ce domaine. Dans le cadre des différents Etats, il y a des ministères, *des organismes du pouvoir public* et aussi divers *organismes sociaux* institués dans ce but. Tout cela indique efficacement la grande importance que revêt, comme on l'a dit ci-dessus, l'employeur indirect dans la mise en œuvre du plein respect des droits du travailleur, parce que les droits de la personne humaine constituent l'élément clé de tout l'ordre moral social.

18. Le problème de l'emploi

En considérant les droits des travailleurs en relation avec cet «employeur indirect», c'est-à-dire en relation avec l'ensemble des instances qui, aux niveaux national et international, sont responsables de l'orientation de la politique du travail, on doit porter son attention avant tout sur un *problème fondamental.* Il s'agit de la question d'avoir un travail, ou, en d'autres termes, du problème *qui consiste à trouver un emploi adapté à tous les sujets qui en sont capables.* Le contraire d'une situation juste et correcte dans ce domaine est le chômage, c'est-à-dire le manque d'emplois pour les sujets capables de travailler. Il peut s'agir de manque de travail en général ou dans des secteurs déterminés. Le rôle des instances dont on parle ici sous le nom d'employeur indirect est d'agir *contre le chômage,* qui est toujours un mal et, lorsqu'il en arrive à certaines dimensions, peut devenir une véritable calamité sociale. Il devient un problème particulièrement douloureux lorsque sont frappés principalement les jeunes qui, après s'être préparés par une formation culturelle, technique et professionnelle appropriée, ne réussissent pas à trouver un emploi et, avec une grande peine, voient frustrées leur volonté sincère de travailler et leur disponibilité à assumer leur propre responsabilité dans le développement économique et social de la communauté. L'obligation de prestations en faveur des chômeurs, c'est-à-dire le devoir d'assurer les subventions indispensables à la subsistance des chômeurs et de leurs familles, est un devoir qui découle du principe fondamental de l'ordre moral en ce domaine, c'est-à-dire du principe de l'usage commun des biens ou, pour s'exprimer de manière encore plus simple, du droit à la vie et à la subsistance.

Pour faire face au danger du chômage et assurer un travail à chacun, les instances qui ont été définies ici comme employeur indirect doivent pourvoir à une *planification globale* qui soit en fonction de ce chantier de travail différencié au sein duquel se forme la vie non seulement économique mais aussi culturelle d'une société donnée; elles doivent faire attention, en outre, à l'organisation correcte et rationnelle du travail dans ce chantier. Ce souci global pèse en définitive sur l'Etat mais il ne peut signifier une centralisation opérée unilatéralement par les pouvoirs publics. Il s'agit au contraire d'une *coordination* juste et rationnelle dans le cadre de laquelle doit être *garantie l'initiative* des personnes, des groupes libres, des centres et des ensembles de travail locaux, en tenant compte de ce qui a déjà été dit ci-dessus au sujet du caractère subjectif du travail humain.

Le fait de la dépendance réciproque des diverses sociétés et des divers Etats ainsi que la nécessité de collaborer en divers domaines exigent que, tout en maintenant les droits souverains des Etats en matière de planification et d'organisation du travail à l'échelle de chaque société, on agisse en même temps, en ce secteur important, dans le cadre de la *collaboration internationale* et que l'on signe les traités et les accords nécessaires. Là aussi, il est indispensable que le critère de ces traités et de ces accords devienne toujours davantage le travail humain, compris comme un droit fondamental de tous les hommes, le travail qui donne à tous des droits analogues de telle sorte que le niveau de vie des travailleurs dans les diverses sociétés soit *de moins en moins marqué par ces différences choquantes* qui, dans leur

injustice, sont susceptibles de provoquer de violentes réactions. Les Organisations internationales ont des tâches immenses à accomplir dans ce secteur. Il est nécessaire qu'elles se laissent guider par une évaluation exacte de la complexité des situations ainsi que des conditionnements naturels, historiques, sociaux, etc.; il est nécessaire aussi qu'elles aient, face aux plans d'action établis en commun, un meilleur fonctionnement, c'est-à-dire davantage d'efficacité réalisatrice.

C'est en cette direction que peut se mettre en œuvre le plan d'un progrès universel et harmonieux de tous, conformément au fil conducteur de l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI. Il faut souligner que l'élément constitutif et en même temps *la vérification* la plus adéquate de ce *progrès* dans l'esprit de justice et de paix que l'Eglise proclame et pour lequel elle ne cesse de prier le Père de tous les hommes et de tous les peuples, est *la réévaluation continue du travail humain, sous* l'aspect de sa finalité objective comme sous l'aspect de la dignité du sujet de tout travail qu'est l'homme. Le progrès dont on parle doit s'accomplir grâce à l'homme et pour l'homme, et il doit produire des fruits dans l'homme. Une vérification du progrès sera la reconnaissance toujours plus consciente de la finalité du travail et le respect toujours plus universel des droits qui lui sont inhérents, conformément à la dignité de l'homme, sujet du travail.

Une planification rationnelle et une organisation adéquate du travail humain, à la mesure des diverses sociétés et des divers Etats, devraient faciliter aussi la découverte des justes proportions entre les divers types d'activités: le travail de la terre, celui de l'industrie, des multiples services, le travail intellectuel comme le travail scientifique ou artistique, selon les capacités de chacun et pour le bien commun de la société et de toute l'humanité. A l'organisation de la vie humaine selon les possibilités multiples du travail devrait correspondre un *système d'instruction et d'éducation* adapté, qui ait avant tout comme but le développement de l'humanité et sa maturité, mais aussi la formation spécifique nécessaire pour occuper de manière profitable une juste place dans le chantier de travail vaste et socialement différencié.

En jetant les yeux sur l'ensemble de la famille humaine, répandue sur toute la terre, on ne peut pas ne pas être frappé par un *fait déconcertant* d'immense proportion: alors que d'une part des ressources naturelles importantes demeurent inutilisées, il y a d'autre part des foules de chômeurs, de sous-employés, d'immenses multitudes d'affamés. Ce fait tend sans aucun doute à montrer que, à l'intérieur de chaque communauté politique comme dans les rapports entre elles au niveau continental et mondial _ pour ce qui concerne l'organisation du travail et de l'emploi _ il y a quelque chose qui ne va pas, et cela précisément sur les points les plus critiques et les plu importants au point de vue social.

19. Salaire et autres prestations sociales

Après avoir décrit à grands traits le rôle important que tient le souci de donner un emploi à tous les travailleurs pour assurer le respect des droits inaliénables de l'homme par rapport à son travail, il convient d'aborder plus directement ces droits qui, en définitive, se forment dans le rapport *entre le travailleur et l'employeur direct.* Tout ce qui a été dit jusqu'ici sur le thème de l'employeur indirect a pour but de préciser de plus près ces rapports grâce à la démonstration des multiples conditionnements à l'intérieur desquels ils se forment indirectement. Cette considération, cependant, n'a pas un sens purement descriptif; elle n'est pas un bref traité d'économie ou de politique. Il s'agit de mettre en évidence *l'aspect déontologique et moral.* Le problème clé de l'éthique sociale dans ce cas est celui de *la juste rémunération* du travail accompli. Dans le contexte actuel, il n'y a pas de manière plus importante de réaliser la justice dans les rapports entre travailleurs et employeurs que la rémunération du travail. Indépendamment du fait que le travail s'effectue dans le système de la propriété privée des moyens de production ou dans un système où cette propriété a subi une sorte de «socialisation», le rapport entre employeur (avant tout direct) et travailleur se résout sur la base du salaire, c'est-à-dire par la juste rémunération du travail accompli.

Il faut relever aussi que la justice d'un système socio-économique, et, en tout cas, son juste fonctionnement, doivent être appréciés en définitive d'après la manière dont on rémunère équitablement le travail humain dans ce système. Sur ce point, nous en arrivons de nouveau au premier principe de tout l'ordre éthico-social, c'est-à-dire *au principe de l'usage commun des biens.* En tout système, indépendamment des rapports fondamentaux qui existent entre le capital et le travail, le salaire, c'est-à-dire *la rémunération du travail,* demeure la *voie* par laquelle la très grande majorité des hommes peut accéder *concrètement* aux biens qui sont destinés à l'usage commun, qu'il s'agisse des biens naturels ou des biens qui sont le fruit de la production. Les uns et les autres deviennent accessibles au travailleur grâce au salaire qu'il reçoit comme rémunération de son travail. Il découle de là que le juste salaire devient en chaque cas la *vérification concrète de la justice* de tout le système socio-économique et en tout cas de son juste fonctionnement. Ce n'en est pas l'unique vérification, mais celle-ci est particulièrement importante et elle en est, en un certain sens, la vérification clé.

Cette vérification concerne avant tout la famille. Une juste rémunération du travail de l'adulte chargé de famille est celle qui sera suffisante pour fonder et faire vivre dignement sa famille et pour en assurer l'avenir. Cette rémunération peut être réalisée soit par l'intermédiaire de ce qu'on appelle le *salaire familial,* c'est-à-dire un salaire unique donné au chef de famille pour son travail, et qui est suffisant pour les besoins de sa famille sans que son épouse soit obligée de prendre un travail rétribué hors de son foyer, soit par l'intermédiaire *d'autres mesures sociales,* telles que les allocations familiales ou les allocations de la mère au foyer, allocations qui doivent correspondre aux besoins effectifs, c'est-à-dire au nombre de

personnes à charge durant tout le temps où elles ne sont pas capables d'assumer dignement la responsabilité de leur propre vie.

L'expérience confirme qu'il est nécessaire de s'employer en faveur de la *revalorisation sociale des fonctions maternelles,* du labeur qui y est lié, et du besoin que les enfants ont de soins, d'amour et d'affection pour être capables de devenir des personnes responsables, moralement et religieusement adultes, psychologiquement équilibrées. Ce sera l'honneur de la société d'assurer à la mère _ sans faire obstacle à sa liberté, sans discrimination psychologique ou pratique, sans qu'elle soit pénalisée par rapport aux autres femmes _ la possibilité d'élever ses enfants et de se consacrer à leur éducation selon les différents besoins de leur âge. Qu'elle soit contrainte à abandonner ces tâches pour prendre un emploi rétribué hors de chez elle n'est pas juste du point de vue du bien de la société et de la famille si cela contredit ou rend difficiles les buts premiers de la mission maternelle 26.

Dans ce contexte, on doit souligner que, d'une façon plus générale, il est nécessaire d'organiser et d'adapter tout le processus du travail de manière à respecter les exigences de la personne et ses formes de vie, et avant tout de sa vie de famille, en tenant compte de l'âge et du sexe de chacun. C'est un fait que, dans beaucoup de sociétés, les femmes travaillent dans presque tous les secteurs de la vie. Il convient cependant qu'elles puissent remplir pleinement leurs tâches *selon le caractère qui leur est propre,* sans discrimination et sans exclusion des emplois dont elles sont capables, mais aussi sans manquer au respect de leurs aspirations familiales et du rôle spécifique qui leur revient, à côté de l'homme, dans la formation du bien commun de la société. *La vraie promotion de la femme* exige que le travail soit structuré de manière qu'elle ne soit pas obligée de payer sa promotion par l'abandon de sa propre spécificité et au détriment de sa famille dans laquelle elle a, en tant que mère, un rôle irremplaçable.

A côté du salaire, entrent encore ici en jeu diverses *prestations sociales* qui ont pour but d'assurer la vie et la santé des travailleurs et de leurs familles. Les dépenses concernant les soins de santé nécessaires, spécialement en cas d'accident du travail, exigent que le travailleur ait facilement accès à l'assistance sanitaire et cela, dans la mesure du possible, à prix réduit ou même gratuitement. Un autre secteur qui concerne les prestations est celui du *droit au repos:* il s'agit avant tout ici du repos hebdomadaire régulier, comprenant au moins le dimanche, et en outre d'un repos plus long, ce qu'on appelle le congé annuel, ou éventuellement le congé pris en plusieurs fois au cours de l'année en périodes plus courtes. Enfin, il s'agit ici du droit à la retraite, à l'assurance vieillesse et à l'assurance pour les accidents du travail. Dans le cadre de ces droits principaux, tout un système de droits particuliers se développe: avec la rémunération du travail, ils sont l'indice d'une juste définition des rapports entre le travailleur et l'employeur. Parmi ces droits, il ne faut jamais oublier le droit à des lieux et des méthodes de travail qui ne portent pas préjudice à la santé physique des travailleurs et qui ne blessent pas leur intégrité morale.

20. L'importance des syndicats

Sur le fondement de tous ces droits et en relation avec la nécessité où sont les travailleurs de les défendre eux-mêmes, se présente un autre droit: *le droit d'association,* c'est-à-dire le droit de s'associer, de s'unir, pour défendre les intérêts vitaux des hommes employés dans les différentes professions. Ces unions portent le nom de *syndicats.* Les intérêts vitaux des travailleurs sont, jusqu'à un certain point, communs à tous; en même temps, cependant, chaque genre de travail, chaque profession a une spécificité propre, qui devrait se refléter de manière particulière dans ces organisations.

Les syndicats ont en un certain sens pour ancêtres les anciennes corporations d'artisans du moyen-âge, dans la mesure où ces organisations regroupaient des hommes du même métier, c'est-à-dire les regroupaient *en fonction de leur travail.* Mais les syndicats diffèrent des corporations sur un point essentiel: les syndicats modernes ont grandi à partir de la lutte des travailleurs, du monde du travail et surtout des travailleurs de l'industrie, pour la sauvegarde de leurs *justes droits* vis-à-vis des entrepreneurs et des propriétaires des moyens de production. Leur tâche consiste dans la défense des intérêts existentiels des travailleurs dans tous les secteurs où leurs droits sont en cause. L'expérience historique apprend que les organisations de ce type sont un *élément indispensable de la vie sociale,* particulièrement dans les sociétés modernes industrialisées. Cela ne signifie évidemment pas que seuls les ouvriers de l'industrie puissent constituer des associations de ce genre. Les représentants de toutes les professions peuvent s'en servir pour défendre leurs droits respectifs. En fait, il y a des syndicats d'agriculteurs et des syndicats de travailleurs intellectuels; il y a aussi des organisations patronales. Ils se subdivisent tous, comme on l'a déjà dit, en groupes et sous-groupes selon les spécialisations professionnelles.

La doctrine sociale catholique ne pense pas que les syndicats soient seulement le reflet d'une structure «de classe» de la société; elle ne pense pas qu'ils soient les porte-parole d'une lutte de classe qui gouvernerait inévitablement la vie sociale. Certes, ils sont *les porte-parole de la lutte pour la justice sociale,* pour les justes droits des travailleurs selon leurs diverses professions. Cependant, cette «lutte» doit être comprise comme un engagement normal «en vue» du juste bien: ici, du bien qui correspond aux besoins et aux mérites des travailleurs associés selon leurs professions; mais *elle n'est pas une «lutte contre» les autres.* Si, dans les questions controversées, elle prend un caractère d'opposition aux autres, cela se produit parce qu'on recherche le bien qu'est la justice sociale, et non pas la «lutte» pour elle-même, ou l'élimination de

l'adversaire. La caractéristique du travail est avant tout d'unir les hommes et c'est en cela que consiste sa force sociale: la force de construire une communauté. En définitive, dans cette communauté, doivent s'unir de quelque manière et les travailleurs et ceux qui disposent des moyens de production ou en sont propriétaires. A *la lumière de cette structure fondamentale* de tout travail _ à la lumière du fait que, en définitive, le «travail» et le «capital» sont les composantes indispensables de la production dans quelque système social que ce soit _, l'union des hommes pour défendre les droits qui leur reviennent, née des exigences du travail, demeure un élément créateur *d'ordre social* et de *solidarité,* élément dont on ne saurait faire abstraction.

Les justes efforts pour défendre les droits des travailleurs unis dans la même profession doivent toujours tenir compte des limitations imposées par la situation économique générale du pays. Les requêtes syndicales ne peuvent pas se transformer en une sorte d'*«égoïsme» de groupe ou de classe,* bien qu'elles puissent et doivent tendre à corriger aussi, eu égard au bien commun de toute la société, tout ce qui est défectueux dans le système de propriété des moyens de production ou dans leur gestion et leur usage. La vie sociale et économico-sociale est certainement comme un système de «vases communicants» et chaque activité sociale qui a pour but de sauvegarder les droits des groupes particuliers doit s'y adapter.

En ce sens, l'activité des syndicats entre de manière indubitable dans le domaine de la *«politique»* entendue comme *un souci prudent du bien commun.* Mais, en même temps, le rôle des syndicats n'est pas de «faire de la politique» au sens que l'on donne généralement aujourd'hui à ce terme. Les syndicats n'ont pas le caractère de «partis politiques» qui luttent pour le pouvoir, et ils ne devraient jamais non plus être soumis aux décisions des partis politiques ni avoir des liens trop étroits avec eux. En effet, si telle est leur situation, ils perdent facilement le contact avec ce qui est leur rôle spécifique, celui de défendre les justes droits des travailleurs dans le cadre du bien commun de toute la société, et ils deviennent, au contraire, *un instrument pour d'autres buts.*

Parlant de la sauvegarde des justes droits des travailleurs selon leurs diverses professions, il faut naturellement avoir toujours davantage devant les yeux ce dont dépend le caractère subjectif du travail dans chaque profession, mais en même temps ou avant tout ce qui conditionne la dignité propre du sujet qui travaille. Ici s'ouvrent de multiples possibilités pour l'action des organisations syndicales, y compris leur *engagement en faveur de l'enseignement, de l'éducation et de la promotion de l'auto-éducation.* L'action des écoles, de ce qu'on appelle les «universités ouvrières» ou «populaires», des programmes et des cours de formation qui ont développé et développpent encore ce type d'activité, est très méritante. On doit toujours souhaiter que, grâce à l'action de ses syndicats, le travailleur non seulement puisse «avoir» plus, mais aussi et surtout puisse «être» davantage, c'est-à-dire qu'il puisse réaliser plus pleinement son humanité sous tous ses aspects.

En agissant pour les justes droits de leurs membres, les syndicats ont *également recours au procédé de la «grève»,* c'est-à-dire de l'arrêt du travail conçu comme une sorte d'ultimatum adressé aux organismes compétents et, avant tout, aux employeurs. C'est un procédé que la doctrine sociale catholique reconnaît comme légitime sous certaines conditions et dans de justes limites. Les travailleurs devraient se voir assurer *le droit de grève* et ne pas subir de sanctions pénales personnelles pour leur participation à la grève. Tout en admettant que celle-ci est un moyen juste et légitime, on doit également souligner qu'elle demeure, en un sens, un moyen extrême. *On ne peut pas en abuser;* on ne peut pas en abuser spécialement pour faire le jeu de la politique. En outre, on ne peut jamais oublier que, lorsqu'il s'agit de services essentiels à la vie de la société, ces derniers doivent être toujours assurés, y compris, si c'est nécessaire, par des mesures légales adéquates. L'abus de la grève peut conduire à la paralysie de toute la vie socio-économique. Or cela est contraire aux exigences du bien commun de la société qui correspond également à la nature bien comprise du travail lui-même.

21. Dignité du travail agricole

Tout ce qui a été dit précédemment sur la dignité du travail, sur la dimension objective et subjective du travail de l'homme, s'applique directement au problème du travail agricole et à la situation de l'homme qui cultive la terre par le dur labeur des champs. Il s'agit en effet d'un secteur très vaste du milieu de travail de notre planète, secteur qui ne se limite point à l'un ou l'autre des continents ni non plus aux sociétés qui sont déjà parvenues à un certain niveau de développement et de progrès. Le monde agricole, qui offre à la société les biens nécessaires à son alimentation quotidienne, a *une importance fondamentale.* Les conditions du monde rural et du travail agricole ne sont pas égales partout, et les situations sociales des travailleurs agricoles sont différentes selon les pays. Cela ne dépend pas seulement du degré de développement de la technique agricole, mais aussi, et peut-être plus encore, de la reconnaissance des justes droits des travailleurs agricoles, et enfin du niveau de conscience dans le domaine de toute l'éthique sociale du travail.

Le travail des champs connaît de lourdes difficultés, telles que l'effort physique prolongé et parfois exténuant, le peu d'estime que la société lui accorde au point de créer chez les agriculteurs le sentiment d'être socialement des marginaux et d'accélérer parmi eux le phénomène de l'exode massif de la campagne vers les villes et, malheureusement, vers des

conditions de vie encore plus déshumanisantes. S'ajoutent à tout cela le manque de formation professionnelle adéquate et d'outils appropriés, un certain individualisme latent, et aussi des *situations objectivement injustes.* En certains pays en voie de développement, des millions d'hommes sont obligés de cultiver les terres d'autrui et sont exploités par les grands propriétaires fonciers, sans espoir de pouvoir jamais accéder personnellement à la possession du moindre morceau de terre. Il n'existe aucune forme de protection légale de la personne du travailleur agricole et de sa famille en cas de vieillesse, de maladie ou de chômage. De longues journées de dur travail physique sont misérablement payées. Des terres cultivables sont laissées à l'abandon par les propriétaires; des titres légaux de possession d'un petit terrain, cultivé en compte propre depuis des années, sont tenus pour rien ou ne peuvent être défendus devant la «faim de terre» qui anime des individus ou des groupes plus puissants. Mais même dans les pays économiquement développés, où la recherche scientifique, les conquêtes technologiques ou la politique de l'Etat ont porté l'agriculture à un niveau très avancé, le droit au travail peut être lésé lorsqu'on refuse au paysan la faculté de participer aux choix qui déterminent ses prestations de travail, ou quand est nié le droit à la libre association en vue de la juste promotion sociale, culturelle et économique du travailleur agricole.

Dans de nombreuses situations, des changements radicaux et urgents sont donc nécessaires pour redonner à l'agriculture _ et aux cultivateurs _ leur juste valeur *comme base d'une saine économie,* dans l'ensemble du développement de la communauté sociale. C'est pourquoi il faut proclamer et promouvoir la dignité du travail, de tout travail, et spécialement du travail agricole, grâce auquel l'homme, de manière si éloquente, «soumet» la terre reçue comme un don de Dieu et affermit sa «domination» sur le monde visible.

22. La personne handicapée et le travail

Récemment, les communautés nationales et les organisations internationales ont porté leur attention sur un autre problème lié au travail et qui comporte de nombreuses conséquences: celui des personnes handicapées. Elles sont, elles aussi, des sujets pleinement humains et elles possèdent à ce titre des droits innés, sacrés et inviolables, qui, en dépit des limites et des souffrances inscrites dans leur corps et dans leurs facultés, mettent davantage en relief la dignité et la grandeur de l'homme. Puisque la personne handicapée est un sujet doté de tous ses droits, on doit lui faciliter la participation à la vie de la société dans toutes ses dimensions et à tous les niveaux qui sont accessibles à ses capacités. La personne handicapée est l'un de nous et participe pleinement à notre humanité. Il serait profondément indigne de l'homme et ce serait une négation de l'humanité commune de n'admettre à la vie sociale, et donc au travail, que des membres dotés du plein usage de leurs moyens, car, en agissant ainsi, on retomberait dans *une forme importante de discrimination,* celle des gens forts et sains contre les personnes faibles et les malades. Le travail au sens objectif doit être subordonné, même dans ce cas, à la dignité de l'homme, au sujet du travail, et non à l'avantage économique.

Il revient donc aux diverses instances impliquées dans le monde du travail, à l'employeur direct comme à l'employeur indirect, de promouvoir par des mesures efficaces et appropriées le droit de la personne handicapée à la formation professionnelle et au travail, de telle sorte qu'elle puisse trouver place dans une activité productrice dont elle soit capable. Ici se posent de nombreux problèmes d'ordre pratique, légal et aussi économique; mais il revient à la communauté, c'est-à-dire aux autorités publiques, aux associations et aux groupes intermédiaires, aux entreprises et aux handicapés eux-mêmes, de mettre en commun idées et ressources pour parvenir au but auquel on ne saurait renoncer, à savoir *que soit offert un travail aux personnes handicapées, selon leurs possibilités,* parce que leur dignité d'hommes et de sujets du travail le requiert. Chaque communauté saura se donner les structures adaptées pour trouver ou pour créer des postes de travail pour ces personnes, soit dans les entreprises publiques ou privées, qui leur offriront un poste de travail ordinaire ou adapté à leur cas, soit dans les entreprises et les milieux dits «protégés».

Une grande attention devra être portée, comme pour tous les autres travailleurs, aux conditions de travail physiques et psychologiques des handicapés, à leur juste rémunération, à leur possibilité de promotion, et à l'élimination des divers obstacles. Sans se cacher qu'il s'agit d'une tâche complexe et difficile, on peut souhaiter *qu'une conception exacte du travail au sens subjectif* permette d'atteindre une situation qui donne à la personne handicapée la possibilité de se sentir, non point en marge du monde du travail ou en dépendance de la société, mais comme un sujet du travail de plein droit, utile, respecté dans sa dignité humaine et appelé à contribuer au progrès et au bien de sa famille et de la communauté selon ses propres capacités.

23. Le travail et le problème de l'émigration

Il faut enfin dire au moins quelques mots sur la question de *l'émigration pour cause de travail.* Il y a là un phénomène ancien mais qui se répète sans cesse et prend même aujourd'hui des dimensions de nature à compliquer la vie actuelle. L'homme a le droit de quitter son pays d'origine pour divers motifs _ comme aussi d'y retourner _ et de chercher de meilleures conditions de vie dans un autre pays. Ce fait, assurément, n'est pas dépourvu de difficultés de nature diverse. Avant tout, il constitue, en général, une perte pour le pays d'où on émigre. C'est l'éloignement d'un homme qui est en même temps membre d'une grande communauté unifiée par son histoire, sa tradition, sa culture, et qui recommence une

vie au milieu d'une autre société, unifiée par une autre culture et très souvent aussi par une autre langue. Dans ce cas, vient à manquer *un sujet du travail* qui, par l'effort de sa pensée ou de ses mains, pourrait contribuer à l'augmentation du bien commun dans son pays; et voici que cet effort, cette contribution sont donnés à une autre société, qui en un certain sens y a moins droit que la patrie d'origine.

Et pourtant, même si l'émigration est sous certains aspects un mal, celui-ci est, en des circonstances déterminées, ce que l'on appelle un mal nécessaire. On doit tout faire _ et on fait assurément beaucoup dans ce but _ pour que ce mal au sens matériel ne comporte pas de plus importants *dommages au sens moral,* pour qu'au contraire, et autant que possible, il apporte même un bien dans la vie personnelle, familiale et sociale de l'émigré, par rapport au pays d'arrivée comme par rapport au pays de départ. En ce domaine, énormément de choses dépendent d'une juste législation, en particulier quand il s'agit des droits du travailleur. On comprend que ce problème ait sa place dans le contexte des présentes considérations, surtout de ce point de vue.

La chose la plus importante est que l'homme qui travaille en dehors de son pays natal comme émigré permanent ou comme travailleur saisonnier ne soit pas *désavantagé* dans le domaine des droits relatifs au travail par rapport aux autres travailleurs de cette société. L'émigration pour motif de travail ne peut d'aucune manière devenir une occasion d'exploitation financière ou sociale. En ce qui concerne la relation de travail avec le travailleur immigré doivent valoir les mêmes critères que pour tout autre travailleur de la société. La valeur du travail doit être estimée avec la même mesure et non en considération de la différence de nationalité, de religion ou de race. A plus forte raison *ne peut-on exploiter la situation de contrainte* dans laquelle se trouve l'immigré. Toutes ces circonstances doivent catégoriquement céder _ naturellement après qu'aient été prises en considération les qualifications spéciales _ devant la valeur fondamentale du travail, valeur qui est liée à la dignité de la personne humaine.

Il faut répéter encore une fois le principe fondamental: la hiérarchie des valeurs, le sens profond du travail exigent que le capital soit au service du travail et non le travail au service du capital.

V. ELÉMENTS POUR UNE SPIRITUALITÉ DU TRAVAIL

24. Rôle particulier de l'Eglise

Il convient de consacrer la dernière partie de ces réflexions, faites sur le thème du travail à l'occasion du quatre-vingt-dixième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum,* à la spiritualité du travail au sens chrétien du terme. Etant donné que le travail dans sa dimension subjective est toujours une action personnelle, *actus personae,* il en découle que c'est *l'homme tout entier qui y participe, avec son corps comme avec son esprit,* indépendamment du fait qu'il soit un travail manuel ou intellectuel. C'est également à l'homme entier qu'est adressée la parole du Dieu vivant, le message évangélique du salut dans lequel on trouve de nombreux enseignements qui, tels des lumières particulières, concernent le travail humain. Il faut donc bien assimiler ces enseignements: il faut l'effort intérieur de l'esprit guidé par la foi, l'espérance et la charité, pour *donner au travail* de l'homme concret, grâce à ces enseignements, *le sens qu'il a aux yeux de Dieu* et par lequel il entre dans l'œuvre du salut comme un de ses éléments à la fois ordinaires et particulièrement importants.

Si l'Eglise considère comme son devoir de se prononcer au sujet du travail du point de vue de sa valeur humaine et de l'ordre moral dont il fait partie, si elle reconnaît en cela l'une des tâches importantes que comporte son service de l'ensemble du message évangélique, elle voit en même temps qu'elle a le devoir particulier de *former une spiritualité* du *travail* susceptible d'aider tous les hommes à s'avancer grâce à lui vers Dieu, Créateur et Rédempteur, à participer à son plan de salut sur l'homme et le monde, et à approfondir dans leur vie l'amitié avec le Christ, en participant par la foi de manière vivante à sa triple mission de prêtre, de prophète et de roi, comme l'enseigne en des expressions admirables le Concile Vatican II.

25. Le travail comme participation à l'œuvre du Créateur

Comme dit le Concile Vatican II, «pour les croyants, une chose est certaine: l'activité humaine, individuelle et collective, le gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, considéré en lui-même, correspond au dessein de Dieu. L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers: en sorte que, tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre» 27.

Dans les paroles de la Révélation divine, on trouve très profondément inscrite cette vérité fondamentale que *l'homme,* créé à l'image de Dieu, *participe par son travail à l'œuvre du Créateur,* et continue en un certain sens, à la mesure de ses possibilités, à la développer et à la compléter, en progressant toujours davantage dans la découverte des

ressources et des valeurs incluses dans l'ensemble du monde créé. Nous trouvons cette vérité dès le commencement de la Sainte Ecriture, dans le Livre de la *Genèse,* où l'œuvre même de la création est présentée sous la forme d'un «travail» accompli par Dieu durant «six jours» 28 et aboutissant au «repos» du septième jour 29. D'autre part, le dernier livre de la Sainte Ecriture résonne encore des mêmes accents de respect pour l'œuvre que Dieu a accomplie par son «travail» créateur lorsqu'il proclame: «Grandes et admirables sont tes œuvres, ô Seigneur Dieu tout-puissant» 30, proclamation qui fait écho à celle du Livre de la Genèse dans lequel la description de chaque jour de la création s'achève par l'affirmation: «Et Dieu vit que cela était bon» 31.

Cette description de la création, que nous trouvons déjà dans le premier chapitre de la Genèse, est en même temps et *en un certain sens le premier «évangile du travail».* Elle montre en effet en quoi consiste sa dignité: elle enseigne que, par son travail, l'homme doit imiter Dieu, son Créateur, parce qu'il porte en soi _ et il est seul à le faire _ l'élément particulier de ressemblance avec Lui. L'homme doit imiter Dieu lorsqu'il travaille comme lorsqu'il se repose, étant donné que Dieu lui-même a voulu lui présenter son œuvre créatrice *sous la forme du travail et sous celle du repos.* Cette œuvre de Dieu dans le monde continue toujours, comme l'attestent ces paroles du Christ: «Mon Père agit toujours ...» 32; il agit par sa puissance créatrice, en soutenant dans l'existence le monde qu'il a appelé du néant à l'être, et il agit par sa puissance salvifique dans les cœurs des hommes qu'il a destinés dès le commencement au «repos» 33 en union avec lui, dans la «maison du Père» 34. C'est pourquoi le travail de l'homme, lui aussi, non seulement exige le repos chaque «septième jour» 35, mais en outre ne peut se limiter à la seule mise en œuvre des forces humaines dans l'action extérieure: il doit laisser un espace intérieur dans lequel l'homme, en devenant toujours davantage ce qu'il doit être selon la volonté de Dieu, se prépare au *«repos» que le Seigneur réserve à ses serviteurs et amis* 36.

La conscience que le travail humain est une participation à l'œuvre de Dieu doit, comme l'enseigne le Concile, imprégner même *«les activités les plus quotidiennes.* Car ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire» 37.

Il faut donc que cette spiritualité chrétienne du travail devienne le patrimoine commun de tous. Il faut que, surtout à l'époque actuelle, la *spiritualité* du travail manifeste la maturité qu'exigent les tensions et les inquiétudes des esprits et des cœurs: «Loin de croire que les conquêtes du génie et du courage de l'homme s'opposent à la puissance de Dieu et de considérer la créature raisonnable comme une sorte de rivale du Créateur, les chrétiens sont au contraire bien persuadés que les victoires du genre humain sont un signe de la grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable. Mais plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires... Le *message chrétien* ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables: il leur en fait au contraire un devoir plus pressant» 38.

La conscience de participer par le travail à l'œuvre de la création constitue la *motivation la plus profonde* pour l'entreprendre dans divers secteurs: «C'est pourquoi les fidèles _ lisons-nous dans la constitution *Lumen gentium* _ doivent reconnaître la nature profonde de toute la création, sa valeur et sa finalité qui est la gloire de Dieu; ils doivent, même à travers des activités proprement séculières, s'aider mutuellement en vue d'une vie plus sainte, afin que le monde s'imprègne de l'Esprit du Christ et atteigne plus efficacement sa fin dans la justice, la charité et la paix... Par leur compétence dans les disciplines profanes et par leur activité que la grâce du Christ élève au-dedans, qu'ils s'appliquent de toutes leurs forces à obtenir que les biens créés soient cultivés..., selon les fins du Créateur et l'illumination de son Verbe, grâce au travail de l'homme, à la technique et à la culture de la cité...» 39.

26. Le Christ, l'homme du travail

Cette vérité d'après laquelle l'homme participe par son travail à l'œuvre de Dieu lui-même, son Créateur, *a été particulièrement mise en relief par Jésus-Christ,* ce Jésus dont beaucoup de ses premiers auditeurs à Nazareth «demeuraient frappés de stupéfaction et disaient: "D'où lui vient tout cela? Et quelle est la sagesse qui lui a été donnée? ... N'est-ce pas là le charpentier?"» 40. En effet, Jésus proclamait et surtout mettait d'abord en pratique l'«Evangile» qui lui avait été confié, les paroles de la Sagesse éternelle. Pour cette raison, il s'agissait vraiment de l'«évangile du travail» parce que *celui qui le proclamait était lui-même un travailleur,* un artisan comme Joseph de Nazareth 41. Même si nous ne trouvons pas dans les paroles du Christ l'ordre particulier de travailler _ mais bien plutôt, une fois, l'interdiction de se préoccuper de manière excessive du travail et des moyens de vivre 42 _, sa vie n'en a pas moins une éloquence sans équivoque: il appartient au «monde du travail»; il apprécie et il respecte le travail de l'homme; on peut même dire davantage: il *regarde avec amour ce travail* ainsi que ses diverses expressions, voyant en chacune une manière particulière de manifester la ressemblance de l'homme avec Dieu Créateur et Père. N'est-ce pas lui qui dit: «Mon Père est le vigneron...» 43, transposant de diverses manières *dans son enseignement* la vérité fondamentale sur le travail exprimée déjà dans toute la tradition de l'Ancien Testament, depuis le Livre de la *Genèse?*

Dans les livres de l'Ancien Testament, les références au travail ne manquent pas, pas plus qu'aux diverses professions que l'homme exerce: le médecin 44, l'apothicaire 45, l'artisan ou l'artiste 46, le forgeron 47 _ on pourrait appliquer ces paroles au travail des sidérurgistes modernes _, le potier 48, l'agriculteur 49, le sage qui scrute les Ecritures 50, le marin 51, le maçon 52, le musicien 53, le berger 54 le pêcheur 55. On sait les belles paroles consacrées au travail des femmes 56. *Dans ses paraboles* sur le Royaume de Dieu, Jésus-Christ se réfère constamment au travail: celui du berger 57, du paysan 58, du médecin 59, du semeur 60, du maître de maison 61, du serviteur 62, de l'intendant 63, du pêcheur 64, du marchand 65, de l'ouvrier 66. Il parle aussi des divers travaux des femmes 67. Il présente l'apostolat à l'image du travail manuel des moissonneurs 68 ou des pêcheurs 69. Il se réfère aussi au travail des scribes 70.

Cet enseignement du Christ sur le travail, fondé sur l'exemple de sa vie durant les années de Nazareth, trouve un écho très vif *dans l'enseignement de l'Apôtre Paul.* Paul, qui fabriquait probablement des tentes, se vantait de pratiquer son métier 71 grâce auquel il pouvait, tout en étant apôtre, gagner seul son pain 72. «Au labeur et à la peine nuit et jour, nous avons travaillé pour n'être à charge à aucun d'entre vous» 73. De là découlent ses instructions au sujet du travail, qui ont un caractère *d'exhortation et de commandement:* «A ces gens-là ... nous prescrivons, et nous les y exhortons dans le Seigneur Jésus-Christ: qu'ils travaillent dans le calme, pour manger un pain qui soit à eux», écrit-il aux Thessaloniciens 74. Notant en effet que certains «vivent dans le désordre ... sans rien faire» 75, l'Apôtre, dans ce contexte, n'hésite pas à dire: «Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus» 76. Au contraire, dans un autre passage, il *encourage:* «Quoi que vous fassiez, travaillez de toute votre âme, comme pour le Seigneur et non pour les hommes, sachant que vous recevrez du Seigneur l'héritage en récompense» 77.

Les enseignements de l'Apôtre des nations ont, comme on le voit, une importance capitale pour la morale et la spiritualité du travail. Ils sont un complément important au grand, bien que discret, évangile du travail que nous trouvons dans la vie du Christ et dans ses paraboles, dans ce que Jésus «a fait et a enseigné» 78.

A cette lumière émanant de la Source même, l'Eglise a toujours proclamé ce dont nous trouvons *l'expression contemporaine* dans l'enseignement de Vatican II: «De même qu'elle procède de l'homme, l'activité humaine lui est ordonnée. De fait, par son action, l'homme ne transforme pas seulement les choses et la société, il se parfait lui-même. Il apprend bien des choses, il développe ses facultés, il sort de lui-même et se dépasse. Cette croissance, si elle est bien comprise, est d'un tout autre prix que l'accumulation de richesses extérieures... Voici donc la règle de l'activité humaine: qu'elle serve au bien authentique de l'humanité, conformément au dessein et à la volonté de Dieu, et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de développer et de réaliser sa vocation dans toute sa plénitude» 79.

Dans une telle *vision des valeurs du travail humain,* c'est-à-dire dans une telle spiritualité du travail, on s'explique pleinement ce qu'on peut lire au même endroit de la constitution pastorale du Concile sur la *juste signification du progrès:* «L'homme vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il a. De même, tout ce que font les hommes pour faire régner plus de justice, une fraternité plus étendue, un ordre plus humain dans les rapports sociaux, dépasse en valeur les progrès techniques. Car ceux-ci peuvent bien fournir la base matérielle de la promotion humaine, mais ils sont tout à fait impuissants, par eux seuls, à la réaliser» 80.

Cette doctrine sur le problème du progrès et du développement _ thème si dominant dans la mentalité contemporaine _ peut être comprise seulement comme fruit d'une spiritualité du travail éprouvée, et c'est *seulement sur la base d'une telle spiritualité* qu'elle peut être réalisée et mise en pratique. C'est la doctrine et en même temps le programme qui plongent leurs racines dans l'«évangile du travail».

27. Le travail humain à la lumière de la croix et de la résurrection du Christ

Il est encore un autre aspect du travail humain, une de ses dimensions essentielles, dans lequel la spiritualité fondée sur l'Evangile pénètre profondément. *Tout travail,* qu'il soit manuel ou intellectuel, est inévitablement lié *à la peine.* Le Livre de la *Genèse* exprime ce fait de manière vraiment pénétrante en opposant à la *bénédiction* originelle du travail, contenue dans le mystère même de la création et liée à l'élévation de l'homme comme image de Dieu, la *malédiction* que le *péché* porte avec lui: «Maudit soit le sol à cause de toi! Avec peine tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie» 81. Cette peine liée au travail indique la route que suivra la vie de l'homme sur la terre et constitue *l'annonce de sa mort:* «A la sueur de ton front tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes à la terre car c'est d'elle que tu as été tiré...» 82. Comme un écho à ces paroles, un des auteurs des livres sapientiaux s'exprime ainsi: «J'ai considéré toutes les œuvres que mes mains avaient faites, et toute la peine que j'avais eue à les faire...» 83. Il n'y a pas un homme sur terre qui ne pourrait faire siennes ces paroles.

L'Evangile annonce, en un certain sens, sa parole ultime _ même à ce sujet _ dans le mystère pascal de Jésus-Christ. Et c'est là qu'il faut chercher la réponse à ces problèmes, si importants pour la spiritualité du travail humain. *Dans le mystère pascal est contenue la croix du Christ,* son obéissance jusqu'à la mort, que l'Apôtre oppose à la désobéissance qui a pesé

dès son commencement sur l'histoire de l'homme sur la terre 84. Y est contenue aussi *l'élévation* du Christ qui, en passant par la mort de la croix, revient vers ses disciples avec la puissance de l'Esprit Saint *par sa résurrection*.

La sueur et la peine que le travail comporte nécessairement dans la condition présente de l'humanité offrent au chrétien et à tout homme qui est appelé, lui aussi, à suivre le Christ, la possibilité de participer dans l'amour à l'œuvre que le Christ est venu accomplir 85. Cette œuvre de salut s'est réalisée par la souffrance et la mort sur la croix. En supportant la peine du travail en union avec le Christ crucifié pour nous, l'homme collabore en quelque manière avec le Fils de Dieu à la rédemption de l'humanité. Il se montre le véritable disciple de Jésus en portant à son tour la croix chaque jour 86 dans l'activité qui est la sienne.

Le Christ, «en acceptant de mourir pour nous tous, pécheurs, nous apprend, par son exemple, que nous devons aussi porter cette croix que la chair et le monde font peser sur les épaules de ceux qui poursuivent la justice et la paix»; en même temps, cependant, «constitué Seigneur *par sa résurrection,* le Christ, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre, agit désormais dans le coeur des hommes par la puissance de son Esprit..., il purifie et fortifie ces aspirations généreuses par lesquelles la famille humaine cherche à *rendre sa vie plus humaine* et à soumettre à cette fin la terre entière» 87.

Dans le travail de l'homme, le chrétien retrouve une petite part de la croix du Christ et l'accepte dans l'esprit de rédemption avec lequel le Christ a accepté sa croix pour nous. Dans le travail, grâce à la lumière dont nous pénètre la résurrection du Christ, nous trouvons toujours une *lueur* de la vie nouvelle, du *bien nouveau,* nous trouvons comme une annonce des «cieux nouveaux et de la terre nouvelle» 88 auxquels participent l'homme et le monde précisément par la peine au travail. Par la peine, et jamais sans elle. D'une part, cela confirme que la croix est indispensable dans la spiritualité du travail; mais, d'autre part, un bien nouveau se révèle dans cette croix qu'est la peine, un bien nouveau qui débute par le travail lui-même, par le travail entendu dans toute sa profondeur et tous ses aspects, et jamais sans lui.

Ce *bien nouveau,* fruit du travail humain, est-il déjà une petite part de cette «terre nouvelle» où habite la justice? 89 Dans quel rapport est-il avec *la résurrection du Christ,* s'il est vrai que les multiples peines du travail de l'homme sont une petite part de la croix du Christ? Le Concile cherche à répondre aussi à cette question en puisant la lumière aux sources mêmes de la parole révélée: «Certes, nous savons bien qu'il ne sert à rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même (cf. *Lc* 9, 25). Cependant, l'attente de la terre nouvelle, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu» 90.

Dans ces réflexions consacrées au travail de l'homme, nous avons cherché à mettre en relief tout ce qui semblait indispensable, étant donné que, grâce au travail, doivent se multiplier sur la terre non seulement «les fruits de notre activité» mais aussi «la dignité de l'homme, la communion fraternelle et la liberté» 91. Puisse le chrétien qui se tient à l'écoute de la parole du Dieu vivant et qui unit le travail à la prière savoir quelle place son travail tient non seulement dans le *progrès terrestre,* mais aussi dans le *développement du Royaume de Dieu* auquel nous sommes tous appelés par la puissance de l'Esprit Saint et par la parole de l'Evangile!

Au terme de ces réflexions, je suis heureux de vous donner à tous, Frères vénérés, chers Fils et Filles, la Bénédiction Apostolique.

J'avais préparé ce document de manière à le publier le 15 mai dernier, au moment du 90e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum;* mais je n'ai pu le revoir de façon définitive qu'après mon séjour à l'hôpital.

Donné à Castel Gandolfo, le 14 septembre 1981, fête de l'Exaltation de la sainte Croix, en la troisième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE SLAVORUM APOSTOLI DU SOUVERAIN PONTIFE JEAN-PAUL II AUX EVEQUES, AUX PRETRES, AUX FAMILLES RELIGIEUSES, A TOUS LES CHRETIENS, A L'OCCASION DU ONZIEME CENTENAIRE DE L'OEUVRE D'EVANGELISATION DES SAINTS CYRILLE ET METHODE

I

INTRODUCTION

1. APÔTRES DES SLAVES, les saints Cyrille et Méthode restent liés dans la mémoire de l'Eglise à la grande œuvre d'évangélisation qu'ils ont réalisée. On peut même dire que leur souvenir est devenu particulièrement vivant et actuel à notre époque.

Considérant la vénération pleine de gratitude dont les deux Frères de Salonique (l'antique *Thessalonique*) sont l'objet depuis des siècles, particulièrement dans les nations slaves, et gardant en mémoire la contribution inestimable qu'ils ont apportée à l'annonce de l'Evangile dans ces peuples et, en même temps, à la cause de la réconciliation, de la convivialité amicale, du développement humain et du respect de la dignité intrinsèque de chaque nation, j'ai proclamé les saints Cyrille et Méthode co-patrons de l'Europe, par la Lettre apostolique *Egregiae virtutis*(1) du 31 décembre 1980. Je reprenais ainsi la perspective de mes prédécesseurs, notamment Léon XIII qui, il y a plus de cent ans, le 30 septembre 1880, étendit à toute l'Eglise le culte des deux Saints par la Lettre encyclique *Grande munus*(2), et Paul VI qui, par la Lettre apostolique *Pacis nuntius*(3) du 24 octobre 1964, proclama saint Benoît patron de l'Europe.

2. Le document d'il y a cinq ans avait pour but de raviver la mémoire de ces actes solennels de l'Eglise, afin d'attirer l'attention des chrétiens et de tous les hommes de bonne volonté qui ont à cœur le bien, la concorde et l'unité de l'Europe, sur l'actualité toujours vivante des figures éminentes de Benoît, de Cyrille et de Méthode, modèles concrets et soutiens spirituels pour les chrétiens de notre temps et, spécialement, pour les nations du continent européen qui, depuis longtemps, et surtout grâce à la prière et à l'œuvre de ces Saints, ont été enracinées dans l'Eglise et dans la tradition chrétienne en toute conscience et de manière originale.

En 1980, la publication de ma Lettre apostolique déjà citée, dictée par la ferme espérance de voir surmonter progressivement en Europe et dans le monde tout ce qui divise les Eglises, les nations et les peuples, s'inspirait de *trois événements* qui furent l'objet de ma prière et de ma réflexion. Le premier était le onzième centenaire de la Lettre pontificale *Industriae tuae*(4), par laquelle Jean VIII, en 880, approuva l'usage de la langue slave dans la liturgie qu'avaient traduite les deux Saints. Le deuxième était le centenaire de l'Encyclique *Grande munus* déjà citée. Le troisième était l'ouverture, précisément en 1980, d'un dialogue théologique heureux et prometteur entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes dans l'île de Patmos.

3. Dans le présent document, je désire me référer en particulier à l'encyclique mentionnée ci-dessus, par laquelle le Pape Léon XIII voulut rappeler à l 'Eglise et au monde les mérites apostoliques des deux Frères: non seulement de Méthode, qui, selon la tradition, acheva sa vie à Velehrad en Grande-Moravie en 885, mais aussi de Cyrille que la mort sépara de son frère dès 869 à Rome, ville qui accueillit et conserve encore avec une vénération émue ses reliques, dans l'antique basilique Saint-Clément.

Rappelant la sainteté et les mérites apostoliques des deux Frères de Salonique, le Pape Léon XIII fixa leur fête liturgique au 7 juillet. Après le Concile Vatican II, à la suite de la réforme liturgique, la fête fut transférée au 14 février date qui marque historiquement la naissance au ciel de saint Cyrille(5).

Plus d'un siècle après la publication de l'encyclique de Léon XIII, *les circonstances nouvelles*, au moment de célébrer le onzième centenaire de la bienheureuse mort de saint Méthode, invitent à exprimer à nouveau ce que l'Eglise garde dans sa mémoire en cet anniversaire important. Et le premier Pape appelé de Pologne, et donc du cœur des *nations slaves*, à occuper le siège de saint Pierre se sent particulièrement poussé à le faire.

Les événements du siècle écoulé, et, particulièrement, de ces dernières décennies, ont contribué à raviver dans l'Eglise, avec les souvenirs de nature spirituelle, l'intérêt historique et culturel pour les deux Saints. Le sens de leurs charismes particuliers est devenu encore plus clair à la lumière des situations et des expériences de notre époque. Cela résulte de nombreux événements qui appartiennent, comme des signes authentiques des temps, à l'histoire du XXe siècle et, surtout, *du Concile Vatican II*, le grand événement survenu dans la vie de l'Eglise. A la lumière du magistère et de l'orientation pastorale de ce Concile, nous pouvons considérer d'une manière nouvelle, plus mûre et plus profonde, ces deux saintes figures, dont nous séparent désormais onze siècles, et déchiffrer aussi, à travers leur vie et leur activité apostolique, les leçons que la sagesse de la Providence divine y inscrivit, afin qu'*elles se révèlent dans une nouvelle plénitude à notre époque et portent de nouveaux fruits*.

II

APERÇU BIOGRAPHIQUE

4. Suivant l'exemple de l'Encyclique *Grande munus*, je voudrais évoquer la vie de saint Méthode, sans pour autant négliger l'itinéraire de son frère saint Cyrille, qui lui est si étroitement lié. Je le ferai à grands traits, laissant à la recherche historique le soin de préciser et de discuter les divers éléments dans le détail.

La ville qui vit naître les deux frères est l'actuelle Salonique; elle constituait au IXe siècle un centre important de vie commerciale et politique dans l'Empire byzantin et jouait un rôle remarquable dans la vie intellectuelle et sociale de cette région des Balkans. Située aux confins des territoires slaves, elle avait certainement aussi un nom slave: Solun.

Méthode était l'aîné des deux frères et son nom de baptême était vraisemblablement Michel. Il naquit entre 815 et 820. Plus jeune, Constantin, connu par la suite sous son nom religieux de Cyrille, vint au monde en 827 ou 828. Leur père était un haut fonctionnaire de l'administration impériale. La situation de la famille dans la société ouvrait aux deux frères la possibilité d'une carrière semblable, que du reste Méthode entreprit, arrivant à la charge d'archonte, c'est-à-dire de préfet de l'une des provinces de la frontière, où vivaient de nombreux Slaves. Toutefois, vers 840 déjà, il interrompit cette carrière pour se retirer dans un des monastères qui se trouvent au pied du Mont Olympe en Bithynie, connu alors sous le nom de Montagne sainte.

Son frère Cyrille fit de brillantes études à Byzance, où il reçut les ordres sacrés après avoir volontairement refusé une carrière politique prestigieuse. En raison de ses qualités exceptionnelles et de ses connaissances profanes et religieuses, il se vit confier, encore jeune, de délicates fonctions ecclésiastiques, comme celle de bibliothécaire des archives conservées auprès de la grande église Sainte-Sophie à Constantinople et, au même moment, la charge prestigieuse de secrétaire du patriarche de cette cité. Cependant il manifesta bientôt le désir de se soustraire à ces fonctions, pour se consacrer aux études et à la vie contemplative, sans chercher à satisfaire aucune ambition. C'est ainsi qu'il se réfugia secrètement dans un monastère au bord de la Mer Noire. Retrouvé au bout de six mois, il se laissa convaincre d'accepter l'enseignement des disciplines philosophiques à l'Ecole supérieure de Constantinople, méritant par l'excellence de son savoir le titre de *Philosophe* sous lequel il est encore connu à présent. Plus tard, il fut envoyé par l'empereur et le patriarche en mission auprès des Sarrasins. Ayant mené cette mission à son terme, il se retira de la vie publique afin de rejoindre son frère aîné Méthode et de partager avec lui la vie monastique. Mais, à nouveau, en même temps que son frère, il fit partie, en qualité d'expert religieux et culturel, d'une délégation byzantine envoyée auprès des Khazars. Pendant leur séjour en Crimée, à Cherson, ils ont cru retrouver l'église où avait été enseveli autrefois saint Clément, pape de Rome et martyr, exilé dans cette région lointaine; ils recueillirent et emportèrent avec eux ses reliques(6) qui accompagnèrent ensuite les deux Frères dans leur voyage missionnaire vers l'occident, jusqu'au moment où ils purent les déposer solennellement à Rome, en les remettant au Pape Adrien II.

5. L'événement qui devait décider de toute la suite de leur vie fut la requête adressée par le Prince Rastislav de Grande-Moravie à l'Empereur Michel III, pour obtenir l'envoi à ses peuples d'« un évêque et maître, ... qui fût en mesure de leur expliquer la vraie foi chrétienne dans leur langue »(7).

On choisit les saints Cyrille et Méthode qui acceptèrent sans hésiter, se mirent en route et arrivèrent, probablement dès 863, en Grande Moravie, Etat qui comprenait alors diverses populations slaves d'Europe centrale, carrefour des influences réciproques entre l'Orient et l'Occident. Ils entreprirent parmi ces peuples la mission à laquelle ils consacrèrent, l'un et l'autre, tout le reste de leur vie, marquée par des voyages, des privations, des souffrances, une hostilité et des persécutions qui allèrent, pour Méthode, jusqu'à une cruelle captivité. Ils supportèrent tout avec la force de la foi et une espérance invincible en Dieu. En effet, ils s'étaient bien préparés à la tâche qu'on leur confiait: ils apportaient les textes de la sainte Ecriture indispensables à la célébration de la sainte liturgie, préparés et traduits par eux en langue paléoslave, écrits avec un alphabet nouveau, conçu par Constantin le Philosophe et parfaitement adapté à la phonétique de cette langue. L'activité missionnaire des deux Frères connut un succès considérable, mais aussi les difficultés compréhensibles que la première christianisation, antérieurement accomplie par les Eglises latines limitrophes, suscitait pour les nouveaux missionnaires.

Après trois années environ, en route vers Rome, ils s'arrêtèrent en Pannonie où le prince slave Kocel, qui avait fui l'important centre civil et religieux de Nitra, leur offrit un accueil bienveillant. De là, quelques mois plus tard, ils reprirent le chemin de Rome avec leurs disciples pour lesquels ils désiraient obtenir les ordres sacrés. Leur itinéraire passait par Venise, où l'on discuta publiquement les principes novateurs de la mission qu'ils étaient en train d'accomplir. A Rome, le Pape Adrien II, ayant entre temps succédé à Nicolas Ier, les accueillit avec beaucoup de bienveillance. Il approuva les livres liturgiques slaves qu'il ordonna de déposer solennellement sur l'autel de l'église Sainte-Marie *ad Praesepe*, appelée aujourd'hui Sainte-Marie-Majeure, et il recommanda d'ordonner prêtres leurs disciples. Cette période de leurs efforts eut une conclusion particulièrement favorable. Cependant Méthode dut repartir seul pour l'étape suivante, parce que son frère cadet, gravement malade, eut à peine le temps de prononcer ses vœux religieux et de revêtir l'habit monastique, avant de mourir le 14 février 869 à Rome.

6. Saint Méthode resta fidèle aux paroles que Cyrille lui avait dites sur son lit de mort: « Mon frère, nous avons partagé le même sort, conduisant la charrue dans le même sillon; à présent, je tombe dans le champ au terme de ma journée. Toi, je le sais, tu aimes beaucoup ta Montagne; mais n'abandonne pas la tâche d'enseignement pour retourner sur la Montagne. En vérité, où pourrais-tu mieux accomplir ton salut? »(8).

Consacré archevêque pour le territoire de l'antique diocèse de Pannonie, nommé légat pontifical *ad gentes* (pour les peuples slaves), il prit le titre ecclésiastique du siège épiscopal rétabli de Sirmium. L'activité apostolique de Méthode fut cependant interrompue par suite de difficultés politico-religieuses qui aboutirent à sa captivité pendant deux ans, alors qu'on l'accusait d'avoir usurpé la juridiction épiscopale d'un autre. Il ne fut libéré qu'à la suite de l'intervention personnelle du Pape Jean VIII. Le nouveau souverain de la Grande-Moravie, le prince Swatopluk, finit par se montrer lui aussi opposé à l'œuvre de Méthode, refusant la liturgie slave et faisant naître des doutes à Rome sur l'orthodoxie du nouvel archevêque. En 880, Méthode fut convoqué *ad limina Apostolorum*, pour présenter encore une fois toute la question personnellement à Jean VIII. A Rome, lavé de toutes les accusations, il obtint du Pape la publication de la bulle *Industriae tuae*(9) qui, au moins en substance, rétablissait les prérogatives reconnues à la liturgie en slavon par son prédécesseur Adrien II.

Quand Méthode se rendit à Constantinople, en 881 ou 882, sa parfaite légitimité et son orthodoxie furent reconnues de manière analogue par l'Empereur byzantin et le Patriarche Photius, alors en pleine communion avec Rome. Il consacra les dernières années de sa vie principalement à d'autres traductions de la sainte Ecriture, des livres liturgiques, des œuvres des Pères de l'Eglise et aussi du recueil des lois ecclésiastiques et civiles byzantines qu'on appelle le *Nomocanon*. Préoccupé par la survie de l'œuvre qu'il avait commencée, il désigna pour lui succéder son disciple Gorazd. Il mourut le 6 avril 885, au service de l'Eglise fondée dans les peuples slaves.

7. Par son action prévoyante, sa doctrine profonde et orthodoxe, son équilibre, sa loyauté, son zèle apostolique, sa magnanimité intrépide, il gagna la reconnaissance et la confiance des Pontifes romains, des Patriarches de Constantinople, des Empereurs byzantins et d'un certain nombre de Princes des nouveaux peuples slaves. C'est pourquoi Méthode devint le guide et le pasteur légitime de l'Eglise qui, à cette époque, fut établie au milieu de ces nations, et il est unanimement vénéré, de même que son frère Constantin, comme annonciateur de l'Evangile et maître « de la part de Dieu et du saint Apôtre Pierre »(10) et comme fondement de la pleine unité entre les Eglises récemment établies et les Eglises plus anciennes.

Aussi est-ce une foule « d'hommes et de femmes, d'humbles et de puissants, de riches et de pauvres, d'hommes libres et d'esclaves, de veuves et d'orphelins, d'étrangers et de gens du pays, de bien-portants et de malades »(11) qui, dans les larmes et les chants, accompagna au lieu de sa sépulture le bon Maître et Pasteur, qui s'était fait « tout à tous, afin de sauver tous les hommes »(12).

A vrai dire, l'œuvre des deux Saints, après la mort de Méthode, traversa une crise grave et la persécution contre leurs disciples devint si forte qu'ils furent contraints d'abandonner le terrain de leur mission; malgré cela, la semence évangélique ne cessa pas de produire des fruits et leur attitude pastorale, marquée par le souci de porter la vérité révélée à de nouveaux peuples, en respectant leur originalité culturelle, reste un modèle vivant pour l'Eglise et pour les missionnaires de tous les temps.

III

HERAUTS DE L'EVANGILE

8. Byzantins de culture, les frères Cyrille et Méthode surent se faire apôtres des Slaves au plein sens du terme. Dieu exige parfois des hommes qu'il choisit l'éloignement de leur patrie; l'accepter dans la foi en sa promesse, c'est toujours une condition mystérieuse et féconde du développement et de la croissance du Peuple de Dieu sur la terre. Le Seigneur dit à Abraham: « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom; sois une bénédiction »(13).

Au cours de la vision nocturne que saint Paul eut à Troas en Asie mineure, un Macédonien, donc un habitant du continent européen, se présenta devant lui et le pria de faire le voyage jusqu'à son pays pour y annoncer la Parole de Dieu: « Passe en Macédoine, viens à notre secours! »(14).

La divine Providence qui, pour les deux Frères, s'exprima à travers la voix et l'autorité de l'Empereur de Byzance et du Patriarche de l'Eglise de Constantinople, leur adressa un appel semblable, quand il leur fut demandé de se rendre en mission chez les Slaves. Une telle charge impliquait pour eux l'abandon, non seulement d'une situation honorable, mais aussi de la vie contemplative; elle entraînait leur départ hors de l'Empire byzantin pour entreprendre un long pèlerinage au service de l'Evangile, chez des peuples qui, sous bien des aspects, se trouvaient loin du système de vie en société fondé sur l'organisation avancée de l'Etat et la culture raffinée de Byzance imprégnée de principes chrétiens. A trois reprises, le Pontife romain fit la même demande à Méthode quand il l'envoya comme évêque chez les Slaves de la Grande-Moravie, dans les régions ecclésiastiques de l'ancien diocèse de Pannonie.

9. La *Vie de Méthode* en slavon présente ainsi la requête adressée par le Prince Rastislav à l'Empereur Michel III par l'intermédiaire de ses envoyés: « De nombreux maîtres chrétiens sont venus jusqu'à nous depuis l'Italie, la Grèce et la Germanie, pour nous instruire de diverses manières. Mais nous, les Slaves, ... nous n'avons personne qui nous oriente vers la vérité et nous instruise de manière compréhensible »(15). C'est alors que Constantin et Méthode furent invités à partir. En cette circonstance, comme dans toutes les circonstances semblables, leur réponse profondément chrétienne à une telle invitation s'exprima admirablement par les paroles que Constantin adressa à l'Empereur: « Bien qu'épuisé et physiquement éprouvé, j'irai avec joie dans ce pays »(16); « avec joie, je pars au nom de la foi chrétienne »(17).

La vérité et la force de leur mandat missionnaire naissaient de la profondeur du mystère de la Rédemption, et leur œuvre d'évangélisation chez les peuples slaves devait constituer un maillon important dans la mission confiée par le Sauveur à l'Eglise universelle jusqu'à la fin des temps. Elle fut l'accomplissement - à une époque et dans des circonstances concrètes - des paroles du Christ qui, avec la puissance de sa Croix et de sa Résurrection, ordonna aux Apôtres: « Proclamez l'Evangile à toute la création »(18); « allez donc, de toutes les nations faites des disciples »(19).En agissant ainsi, les évangélisateurs et maîtres des peuples slaves se laissèrent guider par l'idéal apostolique de saint Paul: « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus »(20).

En même temps qu'un grand respect des personnes et qu'une sollicitude désintéressée pour leur bien véritable, les deux saints Frères eurent aussi des réserves d'énergie, de prudence, de zèle et de charité, indispensables pour apporter la lumière aux futurs croyants et pour leur montrer en même temps le bien et les aider concrètement à l'atteindre. Dans ce but, ils désirèrent devenir semblables en tout à ceux à qui ils apportaient l'Evangile; ils voulurent s'intégrer à ces peuples et partager entièrement leur sort.

10. C'est précisément pour ces motifs qu'ils trouvèrent naturel de prendre clairement position dans tous les conflits qui troublaient alors les sociétés slaves en cours d'organisation, assumant pleinement les difficultés et les problèmes inévitables pour des peuples qui défendaient leur identité face à la pression militaire et culturelle du nouvel Empire romain-germanique et qui tentaient de refuser les formes de vie qu'ils considéraient comme étrangères. C'était aussi le commencement de plus larges divergences, malheureusement destinées à s'accentuer, entre la chrétienté orientale et la chrétienté occidentale, et les deux saints missionnaires s'y trouvèrent personnellement impliqués; mais ils surent maintenir toujours une orthodoxie incontestable et ils surent être attentifs à ce que les nouvelles manières de vivre, propres aux peuples qu'ils évangélisaient, demeurent cohérentes avec le dépôt de la tradition. Souvent les situations de conflit s'imposèrent dans toute leur complexité ambiguë et douloureuse; mais Constantin et Méthode ne tentèrent pas pour autant de se soustraire à l'épreuve: l'incompréhension, la mauvaise foi manifeste et finalement, pour saint Méthode, les chaînes acceptées par amour du Christ, ne firent dévier ni l'un ni l'autre de leur ferme dessein de favoriser et de servir le bien des peuples slaves et l'unité de l'Eglise universelle. C'est là le prix qu'ils durent payer pour la diffusion de l'Evangile, pour l'œuvre missionnaire, pour la recherche courageuse de nouvelles formes de vie et de voies efficaces afin que la Bonne Nouvelle atteigne les nations slaves en train de se constituer.

Dans la perspective de l'évangélisation - comme l'indiquent leurs biographies - , les deux Frères se consacrèrent à la tâche difficile de traduire la sainte Ecriture, qu'ils connaissaient en grec, dans la langue de cette lignée slave qui s'était fixée aux confins de leur région et de leur ville natales. Engageant dans cette œuvre ardue et singulière leur maîtrise de la langue grecque et leur propre culture, ils se fixèrent comme objectif de comprendre et de pénétrer la langue, les usages et les traditions propres des peuples slaves, en interprétant fidèlement leurs aspirations et les valeurs humaines qu'ils possédaient et qu'ils exprimaient.

11. Pour traduire les vérités évangéliques dans une langue nouvelle, ils durent faire en sorte de bien connaître le monde intérieur de ceux auxquels ils avaient l'intention d'annoncer la Parole de Dieu avec des images et des concepts qui leur fussent familiers. Introduire correctement les notions de la Bible et les concepts de la théologie grecque dans un contexte

très différent d'expérience historique et de pensée, cela leur parut une condition indispensable à la réussite de leur activité missionnaire. Il s'agissait d'une nouvelle méthode de catéchèse. Pour en défendre la légitimité et en montrer la valeur, saint Méthode n'hésita pas, d'abord avec son frère, puis seul, à accueillir avec docilité les invitations à venir à Rome reçues en 867 du Pape Nicolas Ier, puis en 879 du Pape Jean VIII, qui voulurent confronter la doctrine enseignée dans la Grande-Moravie avec celle que les saints Apôtres Pierre et Paul laissèrent, en même temps que le trophée glorieux de leurs saintes reliques, au premier siège épiscopal de l'Eglise.

Antérieurement, Constantin et ses collaborateurs s'étaient appliqués à créer un alphabet nouveau, afin que les vérités à annoncer et à expliquer pussent être écrites dans la langue slave et fussent ainsi pleinement compréhensibles et assimilables par leurs destinataires. Ce fut un effort véritablement digne de l'esprit missionnaire que de se familiariser avec la langue et la mentalité des peuples nouveaux auxquels on apportait la foi, comme fut également exemplaire la détermination avec laquelle furent assimilées et assumées vraiment toutes les exigences et les attentes des peuples slaves. Le choix généreux de s'identifier à leur vie et à leur tradition, après les avoir purifiées et éclairées par la Révélation, fait de Cyrille et Méthode de vrais modèles pour tous les missionnaires qui, à toutes les époques, ont répondu à l'appel de saint Paul à se faire tout à tous pour sauver tous les hommes, et, en particulier, pour les missionnaires qui, de l'antiquité aux temps modernes - de l'Europe à l'Asie et aujourd'hui sur tous les continents - , ont travaillé à traduire dans les langues vivantes des divers peuples la Bible et les textes liturgiques, afin d'y faire entendre l'unique Parole de Dieu, rendue ainsi accessible selon les moyens d'expression propres à chaque civilisation.

La communion parfaite dans l'amour préserve l'Eglise de toute forme de particularisme et d'exclusivisme ethnique ou de préjugé racial, comme de toute arrogance nationaliste. Une telle communion doit élever ou sublimer tous les sentiments purement naturels qui se trouvent légitimement dans le cœur humain.

IV

ILS IMPLANTERENT L'EGLISE DE DIEU

12. Mais la caractéristique que je désire particulièrement souligner dans l'action menée par les apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode, c'est leur manière *pacifique* d'édifier l'Eglise, inspirés qu'ils étaient par leur conception de l'Eglise une, sainte et universelle.

Même si les chrétiens slaves, plus que les autres, considèrent volontiers les deux Saints comme des « Slaves de cœur », ceux-ci toutefois restent des hommes de culture hellénique et de formation byzantine, c'est-à-dire des hommes appartenant totalement à la tradition de l'Orient chrétien, aussi bien profane qu'ecclésiastique.

Dès leur époque, les divergences entre Constantinople et Rome avaient commencé à devenir des motifs de désunion, même si la déplorable scission entre les deux parties de la même chrétienté ne devait se produire que plus tard. Les évangélisateurs et maîtres des Slaves partirent vers la Grande-Moravie, pénétrés de toute la richesse de la tradition et de l'expérience religieuse caractéristiques du christianisme oriental et exprimées particulièrement dans l'enseignement théologique et dans la célébration de la sainte liturgie.

Bien que depuis longtemps déjà tous les offices sacrés fussent célébrés en grec dans toutes les Eglises se trouvant dans le territoire de l'Empire byzantin, les traditions propres de nombreuses Eglises nationales d'Orient - comme l'Eglise géorgienne ou syriaque - qui utilisaient pour le service divin la langue de leur peuple, étaient bien connues dans la grande culture de Constantinople et, spécialement, de Constantin le Philosophe, grâce à ses études et aux contacts répétés qu'il avait eus avec des chrétiens de ces Eglises soit dans la capitale, soit au cours de ses voyages.

Les deux Frères, conscients de l'antiquité et de la légitimité de ces saintes traditions, n'eurent donc pas peur d'utiliser la langue slave pour la liturgie, faisant d'elle un instrument efficace pour familiariser avec les vérités divines ceux qui parlaient cette langue. Ils le firent dans un esprit libre de toute attitude de supériorité ou de domination, par amour de la justice et avec un zèle apostolique évident envers des peuples alors en train de s'affirmer.

Le Christianisme occidental, après les migrations des nouvelles populations, avait amalgamé les groupes ethniques qui s'étaient joints aux populations latines locales, donnant à tous, dans le but de les unir, la langue, la liturgie et la culture latines, transmises par l'Eglise de Rome. De l'uniformité ainsi réalisée, ces sociétés relativement jeunes et en pleine expansion retiraient un sentiment de force et de cohérence qui contribuait à les unir plus étroitement et aussi à ce qu'elles s'affirment avec plus d'énergie en Europe. On peut comprendre que, dans une telle situation, toute diversité risquait d'être reçue comme une menace à cette unité encore *in fieri*, et que la tentation pouvait devenir forte de l'éliminer, même en recourant à diverses formes de coercition.

13. A ce point de vue, il est singulier et admirable de voir comment les deux Saints, œuvrant dans des situations si complexes et si précaires, n'essayèrent d'imposer aux peuples à qui ils devaient prêcher ni l'indiscutable supériorité de la

langue grecque et de la culture byzantine, ni les usages et les comportements de la société plus avancée dans lesquels ils avaient été formés et auxquels ils restaient évidemment attachés et habitués. Poussés par le grand désir de réunir dans le Christ les nouveaux croyants, ils adaptèrent à la langue slave les textes riches et raffinés de la liturgie byzantine et harmonisèrent à la mentalité et aux coutumes des peuples nouveaux les élaborations subtiles et complexes du droit gréco-romain. En fonction de ce programme de concorde et de paix, ils respectèrent à tout moment les obligations de leur mission, tenant compte des prérogatives traditionnelles et des droits ecclésiastiques définis par les canons conciliaires, et de même ils pensèrent qu'il était de leur devoir - eux qui étaient sujets de l'Empire d'Orient et fidèles dépendant du Patriarcat de Constantinople - de rendre compte au Pontife romain de leur travail missionnaire et de soumettre à son jugement, pour en obtenir l'approbation, la doctrine qu'ils professaient et enseignaient, les livres liturgiques composés en langue slave et les méthodes adoptées pour l'évangélisation de ces peuples.

Ayant entrepris leur mission sur le mandat de Constantinople, par la suite, ils cherchèrent, en un sens, à la faire confirmer en se tournant vers le Siège apostolique de Rome, centre visible de l'unité de l'Eglise(21). C'est ainsi qu'ils édifièrent l'Eglise, animés par le sens de son universalité, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Cela ressort, de la manière la plus claire et la plus explicite, de tout leur comportement. On peut dire que l'invocation de Jésus dans la prière sacerdotale, *ut unum sint*(22), représente leur devise missionnaire, dans l'esprit des paroles du psalmiste: « Louez le Seigneur, toutes les nations, louez-le, vous tous les peuples! »(23). Pour nous, les hommes d'aujourd'hui, leur apostolat exprime aussi un appel œcuménique: il invite à reconstruire, dans la paix de la réconciliation, l'unité qui a été gravement compromise après l'époque des saints Cyrille et Méthode et, en tout premier lieu, l'unité entre l'Orient et l'Occident.

La conviction des deux Saints de Salonique, suivant laquelle toute Eglise locale est appelée à enrichir de ses propres dons le « plérôme » catholique, était en parfaite harmonie avec leur intuition évangélique que les divers modes de vie des Eglises chrétiennes particulières ne peuvent jamais justifier des dissonances, des discordes, des déchirures dans la profession de la foi unique et dans la pratique de la charité.

14. On sait que, suivant l'enseignement du Concile Vatican II, « par "mouvement œcuménique", on entend les entreprises et les initiatives provoquées et organisées en faveur de l'unité des chrétiens, selon les nécessités variées de l'Eglise et selon les circonstances »(24). Il ne paraît donc nullement anachronique de voir dans les saints Cyrille et Méthode les précurseurs authentiques de l'œcuménisme, car ils ont voulu efficacement éliminer ou diminuer toutes les divisions véritables ou seulement apparentes entre les diverses communautés appartenant à la même Eglise. En effet, la division qui, malheureusement, se produisit dans l'histoire de l'Eglise et qu'on doit, hélas, encore déplorer, non seulement « s'oppose ouvertement à la volonté du Christ », mais « elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes: la prédication de l'Evangile à toute créature »(25).

La sollicitude fervente que montrèrent les deux Frères - et particulièrement Méthode, en raison de sa responsabilité épiscopale - pour garder l'unité de la foi et de l'amour entre les Eglises dont ils faisaient partie, c'est-à-dire l'Eglise de Constantinople et l'Eglise romaine d'une part, et les Eglises naissantes en terre slave d'autre part, fut et restera toujours leur grand mérite. Celui-ci apparaît encore plus grand, si l'on pense que leur mission se déroula dans les années 863 à 885, donc au cours des années critiques où se manifestèrent et commencèrent à s'approfondir le désaccord fatal et l'âpre controverse entre les Eglises d'Orient et d'Occident. La division fut accentuée par le problème de l'appartenance canonique de la Bulgarie qui, précisément à ce moment, avait accepté officiellement le christianisme.

Dans cette période agitée, marquée également par des conflits armés entre peuples chrétiens voisins, les saints Frères de Salonique gardèrent une fidélité ferme et très vigilante à la juste doctrine et à la tradition de l'Eglise parfaitement unie, et en particulier aux « institutions divines » et aux « institutions ecclésiastiques»(26) sur lesquelles, suivant les canons des anciens Conciles, reposait sa structure et son organisation. Cette fidélité leur permit de mener à leur terme leurs grandes tâches missionnaires et de rester pleinement dans l'unité spirituelle et canonique avec l'Eglise romaine, avec l'Eglise de Constantinople et avec les nouvelles Eglises qu'ils avaient fondées parmi les peuples slaves.

15. Méthode, en particulier, n'hésitait pas à faire face aux incompréhensions, aux oppositions et même aux diffamations et aux persécutions physiques, plutôt que de manquer à son loyalisme ecclésial exemplaire et pour rester fidèle à ses devoirs de chrétien et d'évêque et aux obligations assumées à l'égard de l'Eglise de Byzance qui l'avait engendré et envoyé comme missionnaire avec Cyrille; à l'égard de l'Eglise de Rome, grâce à laquelle il accomplissait sa charge d'archevêque *pro fide* dans « les terres de saint Pierre »(27); à l'égard aussi de cette Eglise naissante en terre slave qu'il considéra comme la sienne et qu'il sut défendre, convaincu de son bon droit, face aux autorités ecclésiastiques et civiles, protégeant spécialement la liturgie en langue paléoslave et les droits ecclésiastiques fondamentaux propres aux Eglises dans les diverses nations.

Agissant ainsi, il recourait toujours, comme Constantin le Philosophe, au dialogue avec ceux qui étaient opposés à ses idées ou à ses initiatives pastorales et qui mettaient en doute leur légitimité. A cause de cela, il restera toujours un maitre pour tous ceux qui, à n'importe quelle époque, cherchent à atténuer les différends en respectant la plénitude multiforme

de l'Eglise qui, conformément à la volonté de son fondateur Jésus Christ, doit être toujours une, sainte, catholique et apostolique: cette consigne est clairement exprimée dans le Symbole des cent cinquante Pères du deuxième Concile œcuménique de Constantinople, qui constitue la profession de foi intangible de tous les chrétiens.

V

UN SENS CATHOLIQUE DE L'EGLISE

16. Ce n'est pas seulement le contenu évangélique de la doctrine annoncée par les saints Cyrille et Méthode qui mérite d'être mis en relief. Pour l'Eglise d'aujourd'hui, il y a aussi des aspects suggestifs et instructifs dans la méthode catéchétique et pastorale qu'ils appliquèrent au cours de leur activité apostolique auprès de peuples qui n'avaient pas encore entendu célébrer dans leur langue maternelle les Mystères divins, et qui n'avaient pas encore écouté l'annonce de la parole de Dieu faite d'une manière qui corresponde pleinement à leur mentalité propre et qui respecte les conditions de vie concrètes où ils se trouvaient.

Nous savons que le Concile Vatican II, il y a vingt ans, eut comme tâche principale de réveiller la conscience que l'Eglise a d'elle-même et, grâce à son renouvellement intérieur, de lui donner une nouvelle impulsion missionnaire en vue de l'annonce du message éternel de salut, de paix et d'entente mutuelle entre les peuples et les nations, par-delà toutes les frontières qui divisent encore notre planète destinée à être une demeure commune pour toute l'humanité par la volonté de Dieu créateur et rédempteur. Les menaces qui s'accumulent sur elle en notre temps ne peuvent faire oublier l'intuition prophétique du Pape Jean XXIII qui convoqua le Concile dans le but et la conviction qu'il serait en mesure de préparer et de commencer un printemps et une renaissance dans la vie de l'Eglise.

Et, au sujet de l'universalité, le Concile lui-même s'est exprimé notamment en ces termes: « A faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce Peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52).... L'Eglise ou Peuple de Dieu par qui ce royaume prend corps ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les richesses, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève... Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même... En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise tout entière le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité »(28).

17. Nous pouvons tranquillement affirmer qu'une telle vision de la catholicité de l'Eglise, traditionnelle et aussi extrêmement actuelle - comprise à l'image d'une symphonie des diverses liturgies dans toutes les langues du monde unies en une seule liturgie, ou comme un chœur harmonieux qui, fort des voix d'innombrables multitudes d'hommes, s'élève avec des modulations, des timbres et des contrepoints infinis pour la louange de Dieu, de tous les points de notre terre, à tout moment de l'histoire - , correspond particulièrement bien à la vision théologique et pastorale qui inspira l'œuvre apostolique et missionnaire de Constantin le Philosophe et de Méthode et fut le principe de leur mission dans les nations slaves.

A Venise, face aux représentants de la culture ecclésiastique qui, attachés à une conception plutôt étroite de la réalité ecclésiale, étaient opposés à cette vision, saint Cyrille la défendit avec courage, soulignant le fait que beaucoup de peuples avaient déjà introduit dans le passé et possédaient une liturgie écrite et célébrée dans leur langue, comme « les Arméniens, les Perses, les Abasges, les Géorgiens, les Sogdiens, les Goths, les Avares, les Tyrses, les Khazars, les Arabes, les Coptes, les Syriens, et beaucoup d'autres »(29).

Rappelant que Dieu fait lever son soleil et tomber la pluie sur tous les hommes sans exception(30), il disait: « Ne respirons-nous pas l'air tous de la même manière? Et vous n'avez pas de scrupules à vous limiter à trois langues seulement (l'hébreu, le grec et le latin) pour décider que tous les autres peuples et races restent aveugles et sourds! Dites-moi: soutenez-vous cela parce que vous considérez que Dieu est trop faible pour pouvoir l'accorder, ou trop jaloux pour le vouloir? »(31). Aux arguments historiques et dialectiques qu'on lui opposait, le Saint répondait en prenant appui sur la Sainte Ecriture: « Que toute langue proclame que Jésus Christ est Seigneur, pour la gloire de Dieu le Père »(32); « que toute la terre t'adore, qu'elle fasse monter ses chants et ses hymnes pour ton nom, Dieu très-haut! »(33); « louez le Seigneur, toutes les nations, louez-le, vous tous les peuples! »(34).

18. L'Eglise est catholique aussi parce qu'elle sait présenter dans tous les contextes humains la vérité révélée, dont elle conserve intact le contenu divin, de telle manière qu'elle rencontre les pensées nobles et les attentes justes de chaque homme et de chaque peuple. Du reste, tout le patrimoine du bien que chaque génération transmet aux suivantes en même temps que l'inestimable don de la vie, constitue comme une immense quantité de pierres multicolores qui

composent la mosaïque vivante du *Pantocrator*, lequel ne se manifestera dans sa splendeur entière qu'au moment de la Parousie.

L'Evangile ne conduit pas à appauvrir ou à effacer ce que tous les hommes, les peuples et les nations, toutes les cultures au long de l'histoire, reconnaissent et réalisent comme bien, comme vérité et comme beauté. Il pousse plutôt a assimiler et à développer toutes ces valeurs: à les vivre avec générosité et dans la joie, à les parachever à la lumière exaltante et mystérieuse de la Révélation.

La dimension concrète de la catholicité, inscrite par le Christ Seigneur dans la structure même de l'Eglise, n'est pas quelque chose de statique, qui serait hors de l'histoire et platement uniforme, mais elle naît et se développe, en un sens, quotidiennement, comme une nouveauté de la foi unanime de tous ceux qui croient en Dieu un et trine, révélé par Jésus Christ et prêché par l'Eglise avec la force de l'Esprit Saint. Cette dimension apparaît tout à fait spontanément à partir du respect mutuel - c'est-à-dire de la charité fraternelle - de tous les hommes et de toutes les nations, grandes ou petites, et à partir de la reconnaissance loyale des caractéristiques et des droits des frères dans la foi.

19. La catholicité de l'Eglise se manifeste, par ailleurs, par la coresponsabilité active et la coopération généreuse de tous en faveur du bien commun. L'Eglise réalise avant tout son universalité quand elle accueille, unifie et exalte de la manière qui lui est propre, avec une sollicitude maternelle, toute véritable valeur humaine. En même temps, elle met tout en œuvre, sous toutes les latitudes et les longitudes et dans toutes les situations historiques, pour gagner à Dieu chaque homme et tous les hommes, pour les unir entre eux et avec lui dans sa vérité et son amour.

Tous les hommes, toutes les nations, toutes les cultures et toutes les civilisations ont un rôle propre à remplir et une place particulière dans le plan mystérieux de Dieu et dans l'histoire universelle du salut. C'était là la pensée des deux Saints: le Dieu qui est « tendresse et justice(35), lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité(36), ... n'accepte pas que le genre humain succombe à sa faiblesse et périsse, cédant aux tentations de l'ennemi, mais chaque année et en tout temps il ne cesse de nous combler de sa grâce multiforme, depuis les origines jusqu'à ce jour, de la même manière: d'abord par les patriarches et les pères et, après eux, par les prophètes; puis les apôtres et les martyrs, les hommes justes et les docteurs, qu'il choisit au cœur de ce monde agité par la tempête »(37).

20. Le message évangélique que les saints Cyrille et Méthode ont traduit pour les peuples slaves, puisant avec sagesse dans le trésor de l'Eglise « du neuf et de l'ancien »(38), a été transmis par la prédication et la catéchèse en accord avec les vérités éternelles tout en l'adaptant à la situation historique concrète. Grâce aux efforts missionnaires des deux Saints, les peuples slaves purent prendre conscience, pour la première fois, de leur vocation à participer à l'éternel dessein de la Très Sainte Trinité, dans le plan universel de salut du monde. Ils prenaient ainsi conscience aussi de leur rôle positif dans toute l'histoire de l'humanité créée par Dieu le Père, rachetée par le Fils Sauveur et illuminée par l'Esprit Saint. Grâce à cette annonce, approuvée en son temps par les autorités de l'Eglise, par les Evêques de Rome et les Patriarches de Constantinople, les Slaves purent se sentir, avec les autres nations de la terre, les descendants et les héritiers de la promesse faite par Dieu à Abraham(39). De cette manière, grâce à l'organisation ecclésiastique créée par saint Méthode et aussi à la conscience qu'ils eurent de leur identité chrétienne, ils prirent la place qui leur revenait dans l'Eglise, désormais établie aussi dans cette partie de l'Europe. C'est pourquoi leurs descendants gardent aujourd'hui un souvenir reconnaissant et impérissable de celui qui est devenu le maillon qui les unit à la chaîne des grands hérauts de la Révélation divine de l'Ancien et du Nouveau Testaments: « Après tous ceux-là, le Dieu miséricordieux, en notre temps, suscita pour la bonne cause en faveur de notre peuple - dont personne ne s'était jamais préoccupé - notre Maître, le bienheureux Méthode, dont nous comparons sans rougir les vertus et les luttes, une à une, à celles de ces hommes qui ont plu à Dieu ».40

VI

L'EVANGILE ET LA CULTURE

21. Les Frères de Salonique étaient les héritiers non seulement de la foi, mais aussi de la culture de la Grèce antique, continuée par Byzance. Et l'on sait quelle importance revêt cet héritage pour toute la culture européenne et, directement ou indirectement, pour la culture universelle. Dans l'œuvre d'évangélisation qu'ils entreprirent, en pionniers, dans les territoires habités par des peuples slaves, on trouve aussi un modèle de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« inculturation »: l'incarnation de l'Evangile dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Eglise.

En incarnant l'Evangile dans la culture autochtone des peuples qu'ils évangélisaient, les saints Cyrille et Méthode eurent le mérite particulier de former et de développer cette même culture ou, plutôt, de nombreuses cultures. En effet, toutes les cultures des nations slaves doivent leur « origine » ou leur développement à l'œuvre des deux Frères de Salonique. Ce sont eux, de fait, qui, en créant, de manière originale et géniale, un alphabet pour la langue slave, apportèrent une contribution fondamentale à la culture et à la littérature de toutes les nations slaves.

Par ailleurs, la traduction des Livres saints, réalisée par Cyrille et Méthode en collaboration avec leurs disciples, conféra une efficience et une dignité culturelle à la langue liturgique paléoslave qui devint pour de longs siècles non seulement la langue ecclésiastique, mais aussi la langue officielle et littéraire, et même la langue courante des milieux les plus cultivés dans la majeure partie des nations slaves et, en particulier, de tous les Slaves de rite oriental. Elle fut en usage aussi à l'église Sainte-Croix de Cracovie où s'étaient établis les Bénédictins slaves. C'est là que furent publiés les premiers livres liturgiques imprimés dans cette langue. Aujourd'hui encore, c'est la langue utilisée dans la liturgie byzantine des Eglises orientales slaves de rite constantinopolitain, catholiques ou orthodoxes, en Europe de l'est et du sud-est, et également en divers pays d'Europe occidentale; elle est aussi utilisée dans la liturgie romaine des catholiques de Croatie.

22. Dans le développement historique des Slaves de rite oriental, cette langue eut un rôle semblable à celui de la langue latine en Occident. En outre, elle s'est maintenue plus longtemps - en partie jusqu'au XIXe siècle - et elle a exercé une influence beaucoup plus directe sur la formation des langues littéraires locales, grâce aux rapports étroits de parenté qui les unissaient.

De ces services rendus à la culture de tous les peuples et de toutes les nations slaves, il résulte que l'œuvre de l'évangélisation accomplie par les saints Cyrille et Méthode est, en un sens, constamment présente dans l'histoire et dans la vie de ces peuples et de ces nations.

VII

LA PORTEE ET LE RAYONNEMENT DU MILLENAIRE CHRETIEN DANS LE MONDE SLAVE

23. L'activité apostolique et missionnaire des saints Cyrille et Méthode, qui se déroula dans la seconde moitié du IXe siècle, peut être considérée comme la première évangélisation efficace des Slaves.

Elle concerna à des degrés divers chacun des territoires, se concentrant principalement sur les territoires compris dans l'Etat de la Grande-Moravie d'alors. En premier lieu, elle couvrit les régions de la métropole dont Méthode était le pasteur: la Moravie, la Slovaquie et la Pannonie, c'est-à-dire une partie de la Hongrie actuelle. L'influence plus large exercée par cette œuvre apostolique, spécialement par les missionnaires que Méthode avait préparés, atteignit les autres groupes de Slaves occidentaux, surtout ceux de Bohême. Le premier prince de l'histoire de la Bohême appartenant à la dynastie des Premyslides, Bozyvoj (Borivoj), fut probablement baptisé suivant le rite slave. Plus tard, cette influence s'étendit aux tribus serbo-lusaciennes et aux territoires de la Pologne méridionale. Toutefois, à partir de la chute de la Grande-Moravie (vers 905-906), ce rite fut remplacé par le rite latin et la Bohême fut rattachée du point de vue ecclésiastique à la juridiction de l'Evêque de Ratisbonne et à la métropole de Salzbourg. Mais il est utile de noter que, vers le milieu du Xe siècle encore, au temps de saint Venceslas, il existait une forte pénétration réciproque des éléments de l'un et l'autre rite et une symbiose importante entre les deux langues utilisées dans la liturgie: la langue slave et la langue latine. Du reste, la christianisation du peuple n'était pas possible sans l'usage de la langue maternelle. Et c'est seulement sur cette base que put se développer le langage chrétien en Bohême, et de là, ensuite, le langage ecclésiastique put se développer et s'affermir en Pologne. La notice concernant le prince des Vislanes dans la Vie de Méthode est la mention historique la plus ancienne sur l'une des tribus polonaises(41). On ne dispose pas de données suffisantes pour pouvoir lier à cette mention l'institution dans les terres polonaises d'une organisation ecclésiastique de rite slave.

24. Le baptême de la Pologne, en 966, en la personne du premier souverain de l'histoire, Mieszko, qui épousa la princesse Dubravka de Bohême, eut lieu principalement par l'intermédiaire de l'Eglise de Bohême, et c'est par cette voie que le christianisme parvint en Pologne, depuis Rome, sous sa forme latine. C'est un fait, néanmoins, que les prémices du christianisme en Pologne se rattachent en quelque manière à l'œuvre des Frères partis de la lointaine Salonique.

Chez les Slaves de la péninsule balkanique, le zèle des deux Saints porta des fruits encore plus visibles. Grâce à leur apostolat, le christianisme, implanté depuis longtemps en Croatie, y fut renforcé.

La mission entreprise par Cyrille et Méthode s'affermit et se développa admirablement en Bulgarie, essentiellement par l'œuvre des disciples expulsés de leur premier champ d'action. Dans cette région, sous l'influence de saint Clément d'Ocrida, des centres dynamiques de vie monastique furent fondés et l'usage de l'alphabet cyrillique y fut particulièrement développé. De là, cependant, le christianisme gagna d'autres territoires pour atteindre, à travers la Roumanie voisine, l'ancien Rus' de Kiev et s'étendre ensuite de Moscou vers l'Orient. Dans quelques années, précisément en 1988, on célébrera le millénaire du baptême de saint Vladimir le Grand, Prince de Kiev.

25. C'est donc à juste titre que les saints Cyrille et Méthode furent rapidement reconnus par la famille des peuples slaves comme les pères de leur christianisme aussi bien que de leur culture. Dans beaucoup de territoires déjà nommés, malgré la venue de divers missionnaires, la majorité de la population slave conservait, au IXe siècle encore, des coutumes et des

croyances païennes. Ce n'est que sur le terrain cultivé par nos Saints, ou du moins préparé par eux pour être cultivé, que le christianisme entra définitivement dans l'histoire des Slaves au cours du siècle suivant.

Leur œuvre constitue une contribution éminente à la formation des racines chrétiennes communes de l'Europe, racines qui, par leur solidité et leur vitalité, constituent un fondement des plus fermes que ne peut ignorer aucune tentative sérieuse de reformer l'unité du continent de manière nouvelle et actuelle.

Après onze siècles de christianisme chez les Slaves, nous voyons clairement que l'héritage des Frères de Salonique est et reste pour eux plus profond et plus fort que n'importe quelle division. L'une et l'autre traditions chrétiennes - la tradition orientale qui vient de Constantinople et la tradition occidentale qui vient de Rome - sont nées dans le sein de l'unique Eglise, même si ce fut sur la trame de cultures différentes et d'approches différentes des mêmes problèmes. Une telle diversité, quand on en comprend bien l'origine et quand on prend bien en considération sa valeur et son sens, ne peut qu'enrichir la culture de l'Europe et sa tradition religieuse; et elle devient, par ailleurs, la base qui convient au renouveau spirituel souhaitable pour elle.

26. Dès le IXe siècle, alors qu'un nouveau visage de l'Europe chrétienne se dessinait, les saints Cyrille et Méthode nous proposèrent un message qui se révèle tout à fait actuel pour notre époque où, précisément en raison de problèmes nombreux et complexes d'ordre religieux et culturel, profane et international, on recherche l'unité vitale dans une communion réelle de diverses composantes. Des deux évangélisateurs, on peut dire qu'ils furent caractérisés par leur amour de la communion de l'Eglise universelle en Orient comme en Occident, et, dans l'Eglise universelle, par l'amour de l'Eglise particulière qui était en train de naître dans les nations slaves. C'est aussi d'eux que vient l'appel à *construire ensemble la communion*, appel qui s'adresse aux chrétiens et aux hommes de notre temps.

Mais c'est sur le terrain spécifique de l'activité missionnaire que l'exemple de Cyrille et de Méthode a encore plus de valeur. Cette activité est en effet pour l'Eglise un devoir fondamental, aujourd'hui urgent, sous la forme déjà mentionnée de l'« inculturation ». Les deux Frères non seulement ont rempli leur mission en respectant pleinement la culture qui existait déjà chez les peuples slaves, mais ils la soutinrent et la développèrent inlassablement et de manière éminente en même temps que la religion. De manière analogue aujourd'hui, les Eglises anciennes peuvent et doivent aider les Eglises et les peuples jeunes à mûrir leur propre identité et à y progresser(42).

27. Cyrille et Méthode sont comme les maillons d'unité, ou comme un pont spirituel, entre la tradition orientale et la tradition occidentale qui convergent *l'une et l'autre* dans *l'unique* grande Tradition de l'Eglise universelle. Ils sont pour nous les champions et en même temps les patrons de l'effort œcuménique des Eglises sœurs d'Orient et d'Occident pour retrouver, par le dialogue et la prière, l'unité visible dans la communion parfaite et totale, « l'unité qui - comme je l'ai dit à l'occasion de ma visite à Bari - n'est pas absorption, ni même fusion »(43). L'unité est la rencontre dans la vérité et dans l'amour que nous donne l'Esprit. Cyrille et Méthode, par leur personnalité et leur œuvre, sont des figures qui réveillent en tout chrétien une grande « nostalgie de l'union » et de l'unité entre les deux Eglises sœurs d'Orient et d'Occident(44). Pour la pleine catholicité, toute nation, toute culture a un rôle propre à jouer dans le plan universel du salut. Toute tradition particulière, toute Eglise locale doit rester ouverte et attentive aux autres Eglises et aux autres traditions et, en même temps, à la communion universelle et catholique; si elle restait fermée sur elle-même, elle courrait le risque de s'appauvrir elle-même.

En mettant en œuvre leur propre charisme, Cyrille et Méthode apportèrent une contribution décisive à la construction de l'Europe, non seulement dans la communion religieuse chrétienne, mais aussi dans les domaines de son union politique et culturelle. Il n'y a pas non plus d'autre voie aujourd'hui pour surmonter les tensions et dépasser, en Europe ou dans le monde, les ruptures et les antagonismes qui menacent de provoquer une terrible destruction de la vie et des valeurs. Etre chrétien en notre temps signifie être artisan de communion dans l'Eglise et dans la société. A cette fin, il importe d'avoir l'âme ouverte à ses frères, de vivre la compréhension mutuelle, de coopérer spontanément par l'échange généreux des biens culturels et spirituels.

En effet, l'une des aspirations fondamentales de l'humanité d'aujourd'hui consiste à retrouver l'unité et la communion, pour une vie vraiment digne de l'homme, dans une dimension planétaire. L'Eglise, consciente d'être signe et sacrement universel du salut et de l'unité du genre humain, se déclare prête à remplir son devoir, auquel « les conditions présentes ajoutent une nouvelle urgence: il faut que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ »(45).

VIII

CONCLUSION

28. Il convient donc que toute l'Eglise célèbre avec solennité et avec joie les onze siècles écoulés depuis la conclusion de l'œuvre apostolique du premier archevêque ordonné à Rome pour les peuples slaves, Méthode, et de son frère Cyrille, en

faisant mémoire de l'entrée de ces peuples sur la scène de l'histoire du salut et au nombre des nations européennes qui avaient déjà reçu le message évangélique au cours des siècles précédents. Tous peuvent comprendre avec quelle profonde exultation le premier fils de la lignée slave appelé, après presque deux millénaires, à occuper le siège épiscopal qui fut celui de saint Pierre dans cette ville de Rome, désire participer à cette célébration.

29. « En tes mains je remets mon esprit »: nous saluons le onzième centenaire de la mort de saint Méthode avec les paroles mêmes qu'il prononça avant de mourir - selon ce que rapporte sa Vie en langue paléoslave(46) -, au moment où il allait s'unir à ses pères dans la foi, l'espérance et la charité: aux patriarches, aux prophètes, aux apôtres, aux docteurs, aux martyrs. Par le témoignage de sa parole et de sa vie, soutenu par le charisme de l'Esprit, il donna l'exemple d'une vocation féconde pour le siècle où il vécut comme pour les siècles ultérieurs, et particulièrement pour notre temps.

Son bienheureux « passage », au printemps de l'année 885 de l'Incarnation du Christ (et, suivant le comput byzantin du temps, en l'an 6393 de la création du monde), se produisit à une époque où des nuages inquiétants s'amassaient sur Constantinople et où les tensions de l'hostilité menaçaient toujours plus la tranquillité et la vie des nations, et même les liens sacrés de la fraternité chrétienne et de la communion entre les Eglises d'Orient et d'Occident.

Dans sa cathédrale, remplie de fidèles de diverses lignées, les disciples de saint Méthode rendirent un hommage solennel au pasteur défunt, à cause du message de salut, de paix et de réconciliation qu'il avait apporté et auquel il avait consacré sa vie: « Ils célébrèrent un office sacré en latin, en grec et en slavon »(47), adorant Dieu et vénérant le premier archevêque de l'Eglise qu'il avait fondée chez les Slaves, auxquels, avec son frère, il avait annoncé l'Evangile dans leur propre langue. Cette Eglise devint encore plus forte quand, du consentement exprès du Pape, elle reçut une hiérarchie autochtone, fondée dans la succession apostolique et demeurant en unité de foi et d'amour avec l'Eglise de Rome et avec celle de Constantinople, celle d'où la mission slave avait pris le départ.

Tandis que onze siècles se sont écoulés depuis sa mort, je voudrais me retrouver, au moins en esprit, *à Velehrad* où, vraisemblablement, la Providence permit à Méthode d'achever sa vie apostolique:

- je désire aussi faire halte à la *Basilique Saint-Clément de Rome*, au lieu où fut enseveli saint Cyrille;
- et auprès des tombeaux de ces deux Frères, apôtres des Slaves, je voudrais *recommander à la Très Sainte Trinité leur héritage spirituel* en une prière particulière.

30. « *En tes mains je remets ...* ».

O Dieu grand, un dans la Trinité, je te confie l'héritage de la foi des nations slaves; garde et bénis ton œuvre!

Souviens-toi, ô Père tout-puissant, du moment où, selon ta volonté, advint pour ces peuples et ces nations la « plénitude des temps », et où les saints missionnaires de Salonique accomplirent fidèlement le commandement que ton Fils Jésus Christ avait donné à ses Apôtres; suivant leurs traces et celles de leurs successeurs, ils portèrent la lumière de l'Evangile, la Bonne Nouvelle du salut, dans les terres habitées par les Slaves, et rendirent témoignage

- que tu es le Créateur de l'homme, que tu es notre Père et que, nous les hommes, en toi nous sommes tous frères;
- que par ton Fils, ta Parole éternelle, tu as donné l'existence à toutes choses, et tu as appelé les hommes à participer à ta vie pour toujours;
- que tu as tant aimé le monde que tu lui as fait don de ton Fils unique, qui, pour nous les hommes et pour notre salut, descendit du ciel, s'est incarné par l'œuvre de l'Esprit Saint dans le sein de la Vierge Marie et s'est fait homme;
- et que, enfin, tu as envoyé l'Esprit de force et de consolation pour que tout homme, racheté par le Christ, puisse recevoir en lui la dignité de fils et devenir cohéritier des promesses indéfectibles que tu as faites à l'humanité!

Ton plan créateur, ô Père, couronné par la Rédemption, regarde l'homme vivant; il embrasse sa vie entière et l'histoire de tous les peuples.

Entends, ô Père, les supplications que te présente aujourd'hui toute l'Eglise, et fais que *les hommes et les nations* qui, grâce à la mission apostolique des saints Frères de Salonique, te connurent et t'accueillirent, toi le vrai Dieu, et qui entrèrent dans la sainte communauté de tes fils par le baptême, puissent continuer encore, sans obstacles, à accueillir avec foi et enthousiasme ce programme évangélique et à épanouir toutes leurs possibilités humaines en s'appuyant sur leur enseignement!

- Puissent-ils suivre, conformément à leur conscience, ton appel sur les chemins qui, pour la première fois, leur ont été ouverts il y a onze siècles!

- Puisse leur appartenance au Règne de ton Fils n'être jamais considérée par personne comme opposée au bien de leur patrie terrestre!

- Puissent-ils proclamer les louanges qui te sont dues dans leur vie privée et dans leur vie publique!

- Puissent-ils vivre dans la vérité, dans la charité, dans la justice et dans cette expérience de la paix messianique qui touche les cœurs humains, la communauté, la terre et tout le cosmos!

- Conscients de leur dignité d'hommes et de fils de Dieu, puissent-ils avoir la force de surmonter toute haine et de vaincre le mal par le bien!

Mais accorde aussi à toute l'Europe, ô Trinité très sainte, que, par l'intercession des deux saints Frères, elle perçoive toujours mieux l'exigence de l'unité religieuse chrétienne et de la communion fraternelle de tous ses peuples, afin que, surmontant l'incompréhension et la méfiance réciproque, et dépassant les conflits idéologiques dans une conscience commune de la vérité, elle puisse être pour le monde entier un exemple de convivialité juste et pacifique dans le respect mutuel et la liberté inviolable.

31. A toi donc, Dieu Père tout-puissant, Dieu Fils qui as racheté le monde, Dieu Esprit qui es le soutien et le maître de toute sainteté, je voudrais confier toute l'Eglise d'hier, d'aujourd'hui et de demain, l'Eglise qui est en Europe et qui est répandue sur toute la terre. En tes mains, je remets cette unique richesse, composée de tant de dons divers, anciens et nouveaux, inclus dans le trésor commun de tant de fils différents.

Toute l'Eglise te rend grâce, toi qui as appelé les nations slaves à la communion de la foi, pour l'héritage et pour la contribution qu'elles ont apportés au patrimoine universel. D'une manière particulière, le Pape d'origine slave te remercie pour cela. Que cette contribution ne cesse jamais d'enrichir l'Eglise, le continent européen et le monde entier! Qu'elle ne fasse pas défaut à l'Europe et au monde d'aujourd'hui! Qu'elle ne manque pas à la conscience de nos contemporains! Nous désirons accueillir intégralement tout ce que les nations slaves ont apporté et apportent d'original et de valable dans le patrimoine spirituel de l'Eglise et de l'humanité. L'Eglise entière, consciente de la richesse commune, professe sa solidarité spirituelle avec elles et redit qu'elle a une responsabilité propre envers l'Evangile, pour l'œuvre du salut qu'elle est appelée à réaliser encore aujourd'hui dans le monde entier, jusqu'aux confins de la terre. Il est nécessaire de remonter au passé pour comprendre, à sa lumière, la réalité présente et prévoir le lendemain. La mission de l'Eglise est, en effet, toujours orientée et tendue dans une indéfectible espérance vers l'avenir.

32. L'avenir! Alors qu'il peut humainement paraître lourd de menaces et d'incertitudes, nous le déposons avec confiance entre tes mains, Père céleste, en invoquant pour lui l'intercession de la Mère de ton Fils et la Mère de l'Eglise, et celle de tes saints Apôtres Pierre et Paul, et des saints Benoît, Cyrille et Méthode, d'Augustin et Boniface et de tous les autres évangélisateurs de l'Europe qui, forts dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, annoncèrent à nos Pères ton salut et ta paix, et qui, dans les peines des semailles spirituelles, commencèrent la construction de la civilisation de l'amour, de l'ordre nouveau fondé sur ta sainte loi et sur le secours de ta grâce qui, à la fin des temps, vivifiera tout et tous dans la Jérusalem céleste. Amen.

A vous tous, frères et sœurs bien-aimés, ma Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 2 juin 1985, solennité de la Très Sainte Trinité, en la septième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE *DOMINUM ET VIVIFICANTEM* DU SOUVERAIN PONTIFE JEAN-PAUL II SUR L'ESPRIT SAINT DANS LA VIE DE L'ÉGLISE ET DU MONDE

Bénédiction

Vénérables Frères, chers Fils et Filles,
Salut et Bénédiction Apostolique!

INTRODUCTION

1. Dans sa foi en l' *Esprit Saint*, l'Eglise proclame qu'il «*est Seigneur et qu'il donne la vie*». C'est ce qu'elle proclame dans le Symbole de la foi, dit de Nicée-Constantinople, du nom des deux Conciles - de Nicée (325) et de Constantinople (381) -, où il fut formulé ou promulgué. Il y est dit aussi que l'Esprit Saint «a parlé par les prophètes».

Ces paroles, l'Eglise les reçoit de la source même de la foi, Jésus Christ. En effet, selon l'Evangile de Jean, l'Esprit Saint nous est donné avec la vie nouvelle, comme Jésus l'annonce et le promet au grand jour de la fête des Tentes: «Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi! Selon le mot de l'Ecriture: De son sein couleront des fleuves d'eau vive»[1]. Et l'évangéliste explique: «*Il parlait de l'Esprit* que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui»[2]. C'est la même comparaison de l'eau que Jésus emploie dans le dialogue avec la Samaritaine, quand il parle de la «source d'eau jaillissant en vie éternelle»[3], et dans le dialogue avec Nicodème, quand il annonce la nécessité d'une nouvelle *naissance «d'eau et d'Esprit»* pour «entrer dans le Royaume de Dieu»[4].

Par conséquent, l'Eglise, instruite par la parole du Christ, puisant dans l'expérience de la Pentecôte et dans son histoire apostolique, proclame depuis le début sa foi en l'Esprit Saint, *celui qui donne la vie, celui par qui le Dieu un et trine*, insondable, *se communique aux hommes,* établissant en eux la source de la vie éternelle.

2. Cette foi, professée sans interruption par l'Eglise, doit être sans cesse ravivée et approfondie dans la conscience du Peuple de Dieu. Depuis un siècle, cela a été proposé plusieurs fois: de *Léon XIII* , qui publia l'Encyclique *Divinum illud munus* (1897) entièrement consacrée à l'Esprit Saint, jusqu'à *Pie XII* qui, dans l'Encyclique *Mystici Corporis* (1943), présentait l'Esprit Saint comme le principe vital de l'Eglise où il est à l'œuvre en union avec le Chef du Corps Mystique, le Christ[5]; et jusqu'au *Concile Œcuménique Vatican II* qui a fait comprendre qu'une attention renouvelée à la doctrine sur l'Esprit Saint était nécessaire, comme le soulignait *Paul VI* : « A la christologie et spécialement à l'ecclésiologie du Concile, doivent succéder une étude nouvelle et un culte nouveau de l'Esprit Saint, précisément comme complément indispensable de l'enseignement du Concile»[6].

Ainsi, à notre époque, la foi de l'Eglise, *la foi ancienne qui demeure et qui est toujours neuve*, nous appelle à renouveler notre approche de l'Esprit Saint comme *celui qui donne la vie*. En cela, nous sommes aidés et encouragés par notre héritage commun avec les *Eglises orientales*, qui ont conservé jalousement les richesses extraordinaires de l'enseignement des Pères sur l'Esprit Saint. C'est pourquoi on peut dire aussi que l'un des événements ecclésiaux les plus importants de ces dernières années a été *le XVIecentenaire du Premier Concile de Constantinople*, célébré simultanément à Constantinople et à Rome en la solennité de la Pentecôte de l'année 1981. Dans la méditation sur le mystère de l'Eglise, *l'Esprit Saint* est alors mieux apparu comme celui qui ouvre les voies conduisant à l'unité des chrétiens, comme la *source suprême de l'unité* qui vient de Dieu lui-même et que saint Paul a exprimée particulièrement par les paroles prononcées fréquemment au début de la liturgie eucharistique: «La grâce de Jésus notre Seigneur, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint soient toujours avec vous»[7].

C'est dans une telle orientation que les précédentes Encycliques *Redemptor hominis* et *Dives in misericordia* ont trouvé en quelque sorte un point de départ et une inspiration: elles célèbrent l'événement de notre salut accompli dans le Fils envoyé par le Père dans le monde «pour que le monde soit sauvé par lui»[8] et «que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père»[9]. A cette même orientation répond aujourd'hui *la présente Encyclique sur l'Esprit Saint* qui procède du Père et du Fils; avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire: Personne divine, il est au cœur de la foi chrétienne et il est la source et la force dynamique du renouveau de l'Eglise[10]. Cette Encyclique découle *du plus profond de l'héritage du Concile*. En effet, les textes conciliaires, par leur enseignement sur

l'Eglise elle-même et sur l'Eglise dans le monde, nous invitent à pénétrer toujours mieux le mystère trinitaire de Dieu, en suivant la voie évangélique, patristique, liturgique: au Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint.

De cette manière, l'Eglise répond aussi à certains désirs profonds qu'elle pense lire dans le cœur des hommes d'aujourd'hui: une découverte nouvelle de Dieu dans sa réalité transcendante d'Esprit infini, tel que Jésus le présente à la Samaritaine; le besoin de l'adorer «en esprit et en vérité»[11]; l'espoir de trouver en lui le secret de l'amour et la puissance d'une «création nouvelle»[12]: oui, vraiment *celui qui donne la vie*.

L'Eglise se sent appelée à cette mission d'annoncer l'Esprit alors qu'avec la famille humaine, elle *arrive au terme du second millénaire après le Christ*. Devant un ciel et une terre qui «passent», elle sait bien que «les paroles qui ne passeront point»[13]revêtent une éloquence particulière. Ce sont les paroles du Christ sur l'Esprit Saint, source inépuisable de l'«eau jaillissant en vie éternelle»[14], vérité et grâce du salut. Elle veut réfléchir sur ces paroles, elle veut rappeler ces paroles aux croyants et à tous les hommes, tandis qu'elle se prépare à célébrer - comme on le dira en son temps - le grand Jubilé qui marquera le passage du deuxième au troisième millénaire chrétien.

Naturellement, les réflexions qui suivent n'ont pas pour but d'examiner de manière exhaustive la très riche doctrine sur l'Esprit Saint, ni de privilégier telle ou telle solution des questions encore ouvertes. Elles ont comme objectif principal de développer dans l'Eglise la conscience que «l'Esprit Saint la pousse à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde tout entier»[15].

PREMIÈRE PARTIE - L'ESPRIT DU PERE ET DU FILS DONNE A L'EGLISE

1. La promesse et la révélation de Jésus au cours du repas pascal

3. Quand pour Jésus Christ l'heure était venue de quitter ce monde, il annonça aux Apôtres «un autre Paraclet»[16]. L'évangéliste Jean, qui était présent, écrit que, au cours du repas pascal, la veille de sa passion et de sa mort, Jésus leur adressa ces paroles: «Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils... Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité»[17].

Cet Esprit de vérité, précisément, Jésus l'appelle le Paraclet - et *Parakletos* veut dire «consolateur», et aussi «intercesseur» ou «défenseur». Et il dit qu'il est « un autre » Paraclet, le second, parce que Jésus Christ lui-même est le premier Paraclet[18], car il est le premier qui porte et donne la Bonne Nouvelle. L'Esprit Saint vient après lui et par lui pour poursuivre dans le monde, grâce à l'Eglise, *l'œuvre de la Bonne Nouvelle du salut*. Cette continuation de son œuvre par l'Esprit Saint, Jésus en parle plus d'une fois pendant le même discours d'adieu où il préparait les Apôtres, réunis au Cénacle, à son départ, c'est-à-dire à sa passion et à sa mort sur la Croix.

Les paroles auxquelles nous nous référerons ici se trouvent *dans l'Evangile de Jean*. Chacune d'elles ajoute un contenu nouveau à cette annonce et à cette promesse. En même temps, elles sont étroitement reliées les unes aux autres, non seulement dans la perspective des mêmes événements, mais aussi dans la perspective du mystère du Père, du Fils et de l'Esprit Saint qui n'est sans doute exprimé avec autant de relief dans aucun autre passage de la Sainte Ecriture.

4. Peu après l'annonce rappelée ci-dessus, Jésus ajoute: «Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, *vous enseignera* tout et *vous rappellera* tout ce que je vous ai dit»[19]. L'Esprit Saint sera le Consolateur des Apôtres et de l'Eglise, toujours présent au milieu d'eux, même s'il demeure invisible, comme maître de la Bonne Nouvelle que le Christ a annoncée. «Il enseignera» et «il rappellera», cela signifie non seulement qu'il continuera, à sa manière qui lui est propre, à inspirer la proclamation de l'Evangile du salut, mais aussi qu'il aidera à comprendre le sens juste du contenu du message du Christ; qu'il en maintiendra la continuité et l'identité de sens alors que changent les conditions et les circonstances. L'Esprit Saint fera en sorte que dans l'Eglise demeure toujours la *vérité même* que les Apôtres ont entendue de leur Maître.

5. Pour transmettre la Bonne Nouvelle, les Apôtres seront associés à l'Esprit Saint d'une manière particulière. Voici comment Jésus poursuit: «Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il *me rendra témoignage*. Mais vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement»[20].

Les Apôtres ont été les témoins directs, oculaires. Ils «ont entendu» et «ils ont vu de leurs yeux», «ils ont contemplé» et même «touché de leurs mains» le Christ, comme le dit le même évangéliste Jean dans un autre passage[21]. Leur témoignage humain, oculaire et «historique» sur le Christ est lié au témoignage de l'Esprit Saint: «Il me rendra témoignage». *Dans le témoignage de l'Esprit de vérité*, le témoignage humain des Apôtres *trouvera son appui* suprême. Et par la suite, il trouvera aussi en lui le *fondement* intérieur de sa continuation parmi les générations des disciples et des confesseurs du Christ qui se succéderont au cours des siècles.

Si Jésus Christ lui-même est la révélation suprême et la plus complète de Dieu à l'humanité, le *témoignage de l'Esprit* en inspire, en garantit et en confirme la transmission fidèle dans la prédication et dans les écrits apostoliques[22], tandis que le *témoignage des Apôtres* en assure l'expression humaine dans l'Eglise et dans l'histoire de l'humanité.

6. Cela ressort aussi de l'étroite corrélation de contenu et d'intention avec l'annonce et la promesse qui viennent d'être mentionnées, corrélation exprimée par les paroles qui suivent dans le texte de Jean: «J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il *vous introduira dans la vérité tout entière*; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir»[23].

Par les paroles précédentes, Jésus présente le Paraclet, l'Esprit de vérité, comme celui qui «enseignera» et «rappellera», comme celui qui lui «rendra témoignage»; à présent il dit: «Il vous introduira dans la vérité tout entière». Ces mots «introduire dans la vérité tout entière», en rapport avec ce que les Apôtres «ne peuvent pas porter à présent», sont en lien direct avec *le dépouillement du Christ* par la passion et la mort en Croix qui étaient imminentes lorsqu'il prononçait ces paroles.

Cependant il deviendra clair, par la suite, que les mots «introduire dans la vérité tout entière» se rattachent également, au-delà du *scandalum Crucis*, à tout ce que le Christ «a fait et enseigné»[24]. En effet, le *mysterium Christi* dans son intégralité exige la foi, parce que c'est la foi qui introduit véritablement l'homme dans la réalité du mystère révélé. «Introduire dans la vérité tout entière», cela s'accomplit donc dans la foi et par la foi: c'est l'œuvre de l'Esprit de vérité et c'est le fruit de son action dans l'homme. En cela, l'Esprit Saint doit être le guide suprême de l'homme, la lumière de l'esprit humain. Cela vaut pour les Apôtres, témoins oculaires, qui doivent désormais porter à tous les hommes l'annonce de ce que le Christ «a fait et enseigné», et, spécialement, de sa Croix et de sa Résurrection. Dans une perspective plus large, cela vaut aussi pour toutes les générations des disciples et des confesseurs du Maître, car ils devront *accueillir* dans la foi et *proclamer* avec fermeté le mystère de Dieu agissant dans l'histoire de l'homme, le mystère révélé qui éclaire le sens ultime de cette histoire.

7. Il existe donc entre l'Estrie Saint et le Christ, dans l'économie du salut, un lien intime, par lequel l'Esprit agit dans l'histoire de l'homme comme «un autre Paraclet», assurant durablement la transmission et le rayonnement de la Bonne Nouvelle révélée par Jésus de Nazareth. C'est pourquoi la gloire du Christ resplendit dans l'Esprit Saint Paraclet qui, dans le mystère et dans l'action de l'Eglise, continue sans interruption la présence historique du Rédempteur sur la terre et son œuvre de salut; c'est ce qu'attestent les paroles de Jean qui viennent ensuite: «Lui (c'est-à-dire l'Esprit) me glorifiera, car *c'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera*»[25]. Ces paroles confirment une fois encore tout ce qui a été dit précédemment: «Il enseignera..., il rappellera..., il rendra témoignage». La révélation suprême et complète que Dieu fait de lui-même, accomplie dans le Christ - la prédication des Apôtres lui rendant témoignage - continue à être manifestée dans l'Eglise par la mission du Paraclet invisible, l'Esprit de vérité. A quel point cette mission est intimement liée à la mission du Christ, à quel point elle découle entièrement de cette mission du Christ, en affermissant et en développant dans l'histoire ses fruits de salut, cela est exprimé dans le verbe «recevoir»: «C'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera». Comme pour expliquer le mot «recevoir», et faire apparaître clairement l'unité divine et trinitaire de la source, Jésus ajoute: «*Tout ce qu'a le Père est à moi*. Voilà pourquoi j'ai dit que *c'est de mon bien qu'il reçoit* et qu'il vous le dévoilera»[26]. En recevant de «mon bien», par là même il puisera à «ce qu'a le Père».

Ainsi à la lumière de cette expression «il recevra», peuvent s'expliquer aussi les autres paroles sur l'Esprit Saint prononcées par Jésus au Cénacle avant la Pâque, paroles significatives: «C'est votre intérêt que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; *mais si je pars*, *je vous l'enverrai*. Et lui, une fois venu, il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement»[27]. Il conviendra de revenir encore sur ces paroles dans une réflexion particulière.

2. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint

8. Il est caractéristique du texte johannique que le Père, le Fils et l'Esprit Saint soient désignés clairement comme des Personnes, la première étant distincte de la deuxième et de la troisième, et aussi les trois entre elles. Jésus parle de l'Esprit-Paraclet utilisant à plusieurs reprises le pronom personnel «Il», et en même temps, dans tout le discours d'adieu, il dévoile les liens qui unissent dans la réciprocité le Père, le Fils et le Paraclet. Ainsi donc «L'Esprit ... vient du Père» [28] et le Père «donne» l'Esprit[29]. Le Père «envoie» l'Esprit au nom du Fils[30], l'Esprit «rend témoignage» au Fils[31]. Le Fils demande au Père d'envoyer l'Esprit-Paraclet[32], mais, par ailleurs, il déclare et promet, en rapport à son «départ» par la Croix: «Si je pars, je vous l'enverrai»[33]. Ainsi, le Père, par la puissance de sa paternité, envoie l'Esprit Saint comme il a envoyé le Fils[34]; mais en même temps il l'envoie en vertu de la puissance de la rédemption accomplie par le Christ - et, en ce sens, l'Esprit Saint est envoyé aussi par le Fils: «Je vous l'enverrai».

Il faut noter ici que, si toutes les autres promesses faites au Cénacle annonçaient la venue de l'Esprit Saint *après* le départ du Christ, celle du texte de *Jean* 16, 7-8 implique aussi et souligne clairement le rapport d'interdépendance, on pourrait dire de *causalité*, entre la manifestation de l'un et de l'autre: «Si je pars, je vous l'enverrai». L'Esprit Saint viendra en fonction

du départ du Christ par la Croix: il viendra non seulement *à la suite*, mais à *cause* de la rédemption accomplie par le Christ, selon la volonté et l'œuvre du Père.

9. Ainsi, dans le discours pascal d'adieu on parvient, pouvons-nous dire, *au sommet de la révélation trinitaire*. Au même moment, nous nous trouvons au seuil des événements décisifs et des paroles suprêmes qui, à la fin, se traduiront par le grand envoi en mission adressé aux Apôtres et, par leur intermédiaire, à l'Eglise: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples», envoi en mission qui comprend, en un sens, la formule trinitaire du baptême: «... *les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*»[35]. La formule reflète le mystère intime de Dieu, de la vie divine, qui est le Père, le Fils et l'Esprit Saint, unité divine de la Trinité. On peut lire le discours d'adieu comme une préparation particulière à cette formule trinitaire, où s'exprime la puissance vivifiante du sacrement qui réalise *la participation à la vie de Dieu un et trine*, parce qu'il donne à l'homme la grâce sanctifiante comme un don surnaturel. Par elle, l'homme est appelé à participer à l'insondable vie de Dieu et il en reçoit la «capacité».

10. Dans sa vie intime, Dieu «est amour»[36], un amour essentiel, commun aux trois Personnes divines: l'Esprit Saint est l'amour personnel en tant qu'Esprit du Père et du Fils. C'est pourquoi il «sonde jusqu'aux profondeurs de Dieu»[37], en tant *qu'Amour-Don increé*. On peut dire que, dans l'Esprit Saint, la vie intime du Dieu un et trine se fait totalement don, échange d'amour réciproque entre les Personnes divines, et que, par l'Esprit Saint, Dieu «existe» sous le mode du don. C'est l'Esprit Saint qui est *l'expression personnelle* d'un tel don de soi, de cet être-amour[38]. Il est Personne-amour. Il est Personne-don. Cela nous montre, au sujet du concept de personne en Dieu, une richesse insondable de la réalité et un approfondissement dépassant ce qui se peut exprimer, tels que seule la Révélation peut nous les faire connaître.

En même temps, l'Esprit Saint, en tant que consubstantiel au Père et au Fils dans la divinité, est Amour et Don (increé) d'où découle comme d'une source (*fons vivus*) *tout don accordé* aux créatures (don créé): le don de l'existence à toutes choses par la création; le don de la grâce aux hommes par toute l'économie du salut. Comme l'Apôtre Paul l'écrit: «L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné»[39].

3. Le don que Dieu fait de lui-même dans l'Esprit Saint pour le salut

11. Le discours d'adieu du Christ au cours du repas pascal se rattache particulièrement à ce «don» et à ce «don de soi» de l'Esprit Saint. Dans *l'Evangile de Jean* se dévoile, pour ainsi dire, la «logique» la plus profonde du mystère salvifique inclus dans le dessein éternel de Dieu, comme extension de la communion ineffable du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. C'est la «logique» divine qui, à partir du mystère de la Trinité, conduit au mystère de la Rédemption du monde en Jésus Christ. La *Rédemption accomplie par le Fils*dans le cadre de l'histoire terrestre de l'homme, accomplie en son «départ» par la Croix et par la Résurrection, se trouve en même temps *transmise*, dans toute sa puissance salvifique, à *l'Esprit Saint*, celui qui «recevra de mon bien»[40]. Les paroles du texte johannique montrent que, selon le plan divin, le «départ» du Christ est une condition indispensable pour l'«envoi» et la venue de l'Esprit Saint, mais elles disent aussi que commence alors *le nouveau don que Dieu fait de lui-même dans l'Esprit Saint pour le salut*.

12. C'est un *nouveau commencement* par rapport au *premier* commencement*, à l'origine du don que Dieu a fait de lui-même pour le salut*, qui s'identifie avec le mystère même de la création. Voici ce que nous lisons dès les premiers mots du *Livre de la Genèse*: «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre..., et l'esprit de Dieu (*ruah Elohim*) planait sur les eaux»[41]. Ce concept biblique de création comporte non seulement l'appel à l'existence de l'être même du cosmos, c'est-à-dire le *don de l'existence*, mais aussi la présence de l'Esprit de Dieu dans la création, c'est-à-dire le commencement du don que Dieu fait de lui-même pour leur salut aux choses qu'il a créées. Cela vaut *avant tout pour l'homme*, qui A été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance»[42]. «Faisons»: peut-on considérer que le pluriel, employé ici par le Créateur en parlant de lui-même, suggère déjà en quelque façon le mystère trinitaire, la présence de la Trinité dans l'œuvre de la création de l'homme? Le lecteur chrétien qui connaît déjà la révélation de ce mystère peut aussi en reconnaître le reflet dans ces paroles. En tout cas, le contexte du Livre de la Genèse nous permet de voir dans la création de l'homme le premier commencement du don que Dieu fait de lui-même pour le salut dans la mesure où il a accordé à l'homme d'être à «l'image» et à «la ressemblance» de lui-même.

13. Il semble donc que les paroles prononcées par Jésus dans le discours d'adieu doivent aussi être relues en rapport avec ce «commencement» si lointain, mais fondamental, que nous connaissons par *le Livre de la Genèse*. «Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je pars, je vous l'enverrai». En présentant son «départ» *comme une condition* de la «venue» du Paraclet, le Christ fait le lien entre le nouveau commencement du don que Dieu fait de lui-même par l'Esprit Saint pour le salut, et le mystère de la Rédemption. C'est là un nouveau commencement, avant tout parce que, *entre* le premier commencement et toute l'histoire de l'homme, *s'est interposé*, à partir de la chute originelle, *le péché* qui s'oppose à la présence de l'Esprit de Dieu dans la création et qui, surtout, *s'oppose au don que Dieu fait de lui-même à*

l'homme pour son salut. Saint Paul écrit que, précisément à cause du péché, «la création... fut assujettie à la vanité..., jusqu'à ce jour elle gémit en travail d'enfantement» et «elle attend avec impatience la révélation des fils de Dieu»[43].

14. C'est pourquoi Jésus dit au Cénacle: «C'est votre intérêt que je parte»; «si je pars, je vous l'enverrai»[44]. Le «départ» du Christ par la Croix a la puissance de la Rédemption - et cela signifie aussi une nouvelle présence de l'Esprit de Dieu dans la création: le nouveau commencement du don que Dieu fait de lui-même à l'homme dans l'Esprit Saint. «Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba! Père!», écrit l'Apôtre Paul dans la *Lettre aux Galates*[45]. L'Esprit Saint est *l'Esprit du Père*, comme en témoignent les paroles du discours d'adieu au Cénacle. Il est, en même temps, *l'Esprit du Fils*: il est *l'Esprit de Jésus Christ*, comme en témoigneront les Apôtres et particulièrement Paul de Tarse[46]. Par l'envoi de cet Esprit «dans nos cœurs», commence à s'accomplir ce que «la création attend avec impatience», comme nous le lisons dans la *Lettre aux Romains*.

L'Esprit Saint vient *au prix* du «départ» du Christ. Si ce «départ» a provoqué *la tristesse des Apôtres*[47], qui devait atteindre son point culminant dans la passion et dans la mort du Vendredi Saint, à son tour «cette tristesse se changera en joie» [48]. Le Christ, en effet, marquera son «départ» rédempteur par la gloire de la résurrection et de l'ascension vers le Père. Ainsi donc, la tristesse à travers laquelle transparaît la joie, voilà ce qu'éprouvent les Apôtres dans la perspective du «départ» de leur Maître, un départ qui a lieu «dans leur intérêt», parce que, grâce à lui, viendra un autre «Paraclet»[49]. Au prix de la Croix où se réalise la Rédemption, par la puissance de tout le mystère pascal de Jésus Christ, l'Esprit Saint vient demeurer dès *le jour de la Pentecôte* avec les Apôtres, pour demeurer avec l'Eglise et dans l'Eglise et, grâce à elle, dans le monde.

De cette manière *s'accomplit* définitivement ce *nouveau commencement* du don que le Dieu un et trine fait de lui-même dans l'Esprit Saint par Jésus Christ, Rédempteur de l'homme et du monde.

4. Le Messie, Oint de l'Esprit Saint

15. La mission du Messie s'accomplit aussi jusqu'à son terme, car elle est la mission de celui qui a reçu la plénitude de l'Esprit Saint pour le Peuple élu de Dieu et pour l'humanité entière. Littéralement, «Messie» veut dire «Christ», c'est-à-dire «Oint», et, dans l'histoire du salut, le sens est «Oint de l'Esprit Saint». Telle était la tradition prophétique de l'Ancien Testament. En s'y conformant, Simon Pierre dira dans la maison de Corneille: «Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée: Jésus de Nazareth... après le baptême proclamé par Jean; comment *Dieu l'a consacré par l'Esprit Saint et rempli de sa force*»[50].

De ces paroles de Pierre et de beaucoup d'autres semblables[51], il convient de remonter avant tout à la prophétie *d'Isaïe*, parfois appelée «le cinquième évangile» ou bien «l'évangile de l'Ancien Testament». Evoquant la venue d'un personnage mystérieux, que la révélation néo-testamentaire identifiera avec Jésus, Isaïe en associe la personne et la mission avec une action spéciale de l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Seigneur. Voici les paroles du prophète:

«Un rejeton sortira de la souche de Jessé,
un surgeon poussera de ses racines.
Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur
esprit de sagesse et d'intelligence,
esprit de conseil et de force,
esprit de connaissance et de crainte du Seigneur:
son inspiration est dans la crainte du Seigneur»[52].

Ce texte est important pour toute la pneumatologie de l'Ancien Testament, car il constitue comme un pont entre le concept biblique ancien de l'«esprit», entendu avant tout comme un «souffle charismatique», et *l'«Esprit» comme personne et comme don, don pour la personne*. Le Messie de la lignée de David («de la souche de Jessé») est précisément la personne sur laquelle «reposera» l'Esprit du Seigneur. Il est évident que, dans ce cas, on ne peut pas encore parler de la révélation du Paraclet: cependant, avec cette allusion voilée à la figure du futur Messie s'ouvre, pour ainsi dire, la voie sur laquelle est préparée la pleine révélation de l'Esprit Saint dans l'unité du mystère trinitaire qui se manifestera finalement dans la Nouvelle Alliance.

16. Cette voie, c'est précisément le Messie. Dans l'Ancienne Alliance, l'onction était devenue le symbole extérieur du don de l'Esprit. Le Messie (plus que tout autre personnage oint dans l'Ancienne Alliance) est l'unique et grand *Oint du Seigneur lui-même*. Il est l'Oint en ce sens qu'il possède la plénitude de l'Esprit de Dieu. Et il sera lui-même le médiateur du don de cet Esprit au Peuple tout entier. Voici, en effet, d'autres paroles du prophète:

«L'esprit du Seigneur Dieu est sur moi,
car *le Seigneur m'a consacré par l'onction;*
il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres,

panser les cœurs meurtris,
annoncer aux captifs la libération
et aux prisonniers la délivrance,
proclamer une année de grâce de la part du Seigneur»[53].

L'Oint est *aussi envoyé «avec l'Esprit du Seigneur»*:
«Et maintenant le Seigneur Dieu
m'a envoyé avec son esprit»[54].

Selon le *Livre d'Isaïe*, l'Oint, l'Envoyé avec l'Esprit du Seigneur, est aussi le *Serviteur du Seigneur* élu, sur qui repose l'Esprit de Dieu:
«*Voici mon serviteur que je soutiens,*
mon élu en qui mon âme se complait.
J'ai mis sur lui mon esprit»[55].

On sait que le Serviteur du Seigneur est révélé dans le *Livre d'Isaïe* comme le véritable Homme des douleurs: *le Messie souffrant*pour les péchés du monde[56]. Et, simultanément, il est celui même qui reçoit la mission de *porter de véritables fruits de salut pour toute l'humanité*: «Il présentera aux nations le droit ...»[57]; et il deviendra «l'alliance du peuple, la lumière des nations ...»[58]; «pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre»[59].

Car: «Mon esprit qui est sur toi,
et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche
ne s'éloigneront pas de ta bouche,
ni de la bouche de ta descendance,
ni de la bouche de la descendance de ta descendance,
dit le Seigneur, dès maintenant et à jamais»[60].

Les textes prophétiques cités ici, nous devons les lire *àla lumière de l'Evangile*, de même que, pour sa part, le Nouveau Testament reçoit de la lumière admirable de ces textes vétéro-testamentaires une clarté particulière. Le prophète présente le Messie comme celui qui *vient dans l'Esprit Saint*, comme celui qui possède la *plénitude de cet Esprit en lui* et, en même temps, *pour les autres*, pour Israël, pour toutes les nations, pour toute l'humanité. La plénitude de l'Esprit de Dieu s'accompagne de nombreux dons, les biens du salut, destinés spécialement aux pauvres et à ceux qui souffrent, à tous ceux qui ouvrent leur cœur à ces dons, parfois à travers l'expérience douloureuse de leur propre existence, mais avant tout dans la disponibilité intérieure qui provient de la foi. Cela, le vieillard Syméon, «homme juste et pieux» sur qui «reposait l'Esprit Saint», en eut l'intuition au moment de la présentation de Jésus au Temple, lorsqu'il vit en lui «le salut préparé à la face de tous les peuples» au prix de la grande souffrance, celle de la Croix, qu'il devait éprouver en même temps que sa Mère[61]. La Vierge Marie comprenait cela encore mieux, elle qui «avait conçu du Saint-Esprit»[62], lorsqu'elle méditait en son cœur les «mystères» du Messie auxquels elle était associée[63].

17. Il convient de souligner ici que l'«esprit du Seigneur», qui «repose» sur le futur Messie, est clairement et avant tout *un don de Dieu pour la personne* de ce Serviteur du Seigneur. Mais lui-même n'est pas une personne isolée et existant par elle-même, parce qu'il agit par la volonté du Seigneur, en vertu de sa décision ou de son choix. Même si, à la lumière des textes d'Isaïe, l'œuvre salvifique du Messie, Serviteur du Seigneur, implique l'action de l'Esprit accomplie à travers lui, dans leur contexte vétéro-testamentaire la distinction des sujets ou des Personnes divines - telles que ces Personnes subsistent dans le mystère trinitaire et seront révélées ensuite dans le Nouveau Testament - n'est cependant pas suggérée. Que ce soit en Isaïe ou dans tout l'Ancien Testament, la *personnalité de l'Esprit Saint* est complètement *cachée*: cachée dans la révélation du Dieu unique, comme aussi dans l'annonce prophétique du Messie à venir.

18. Au début de son activité messianique, *Jesus Christ se réclamera* de cette annonce *que comprenaient les paroles d'Isaïe*. Il le fera à Nazareth même où il avait passé trente années de sa vie dans la maison de Joseph le charpentier, aux côtés de Marie, la Vierge sa Mère. Quand il eut l'occasion de prendre la parole à la Synagogue, ouvrant le *Livre d'Isaïe*, il trouva le passage où il était écrit: «L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction» et, après avoir lu ce passage, il dit à l'assemblée: «A*ujourd'hui, cette écriture est accomplie* pour vous qui l'entendez»[64]. De cette manière, il confessait et il proclamait qu'il était celui qui «a reçu l'onction» du Père, qu'il était le Messie, c'est-a-dire celui en qui demeure l'Esprit Saint, le don de Dieu lui-même, celui qui possède la plénitude de cet Esprit, celui qui marque le «nouveau commencement» du don que Dieu fait à l'humanité dans l'Esprit.

5. Jésus de Nazareth, «manifesté» dans l'Esprit Saint

19. Même si dans sa propre ville de Nazareth Jésus n'est pas reconnu comme Messie, sa mission messianique dans l'Esprit Saint est cependant *révélée* au peuple *par Jean-Baptiste* aù commencement de son activité publique. Au bord du Jourdain, Jean, fils de Zacharie et d'Elisabeth, annonce la venue du Messie et administre le baptême de pénitence. Il dit: «Pour moi, je vous baptise avec de l'eau, mais vient le plus fort que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses sandales: lui vous *baptisera dans l'Esprit Saint et le feu*»[65].

Jean-Baptiste annonce le Messie-Christ non seulement comme celui qui «*vient*» dans l'Esprit Saint, mais aussi comme celui qui «*porte*» l'Esprit Saint, comme Jésus le révélera mieux au Cénacle. Jean se fait ici l'écho fidèle des paroles d'Isaïe, qui concernaient l'avenir chez le prophète ancien, tandis que dans son enseignement sur les rives du Jourdain, elles constituent l'introduction immédiate à la réalité messianique nouvelle. Jean n'est pas seulement prophète, il est aussi messager: il est le précurseur du Christ. Ce qu'il annonce se réalise aux yeux de tous. Jésus de Nazareth vient au Jourdain pour recevoir, lui aussi, le baptême de pénitence. En voyant celui qui arrive, Jean proclame: «Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde»[66]. Il dit cela sous l'inspiration du Saint-Esprit[67] *et rend témoignage à l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe*. En même temps, il proclame la foi en la mission rédemptrice de Jésus de Nazareth. Sur les lèvres de Jean-Baptiste, «Agneau de Dieu» est une expression de la vérité sur le Rédempteur qui n'a pas moins de portée que celle de «Serviteur du Seigneur».

Ainsi, par le témoignage de Jean au Jourdain, Jésus de Nazareth, rejeté par ses compatriotes, se trouve *manifesté aux yeux d'Israël comme le Messie*, c'est-à-dire «l'Oint» de l'Esprit Saint. Et ce témoignage est confirmé par un autre témoignage supérieur, mentionné par les trois synoptiques. En effet, quand tout le peuple fut baptisé et tandis que Jésus, ayant reçu le baptême, se trouvait en prière, «le ciel s'ouvrit, et l'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe»[68] et, en même temps, «voici qu'une voix venue des cieux disait: "Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur"»[69].

C'est une *théophanie trinitaire*, qui est un témoignage rendu à la glorification du Christ à l'occasion de son baptême dans le Jourdain. Non seulement elle confirme le témoignage de Jean-Baptiste, mais elle dévoile une dimension encore plus profonde de la vérité sur Jésus de Nazareth comme Messie. Il est dit: *le Messie est le Fils bien-aimé du Père*. Son investiture solennelle ne se réduit pas à la mission messianique du «Serviteur du Seigneur». A la lumière de la théophanie du Jourdain, c'est le mystère de la Personne même du Messie qui est exalté. Il est glorifié parce qu'il est Fils de la complaisance divine. La voix d'en haut dit: «Mon Fils».

20. La théophanie du Jourdain n'éclaire que fugitivement le mystère de Jésus de Nazareth dont toute l'activité se déroulera en présence de l'Esprit Saint[70]. Ce mystère sera révélé par Jésus lui-même et peu à peu confirmé à travers tout ce qu'il «a fait et enseigné»[71]. Dans la ligne de cet enseignement et des signes messianiques que Jésus accomplit avant de parvenir au discours d'adieu du Cénacle, nous rencontrons des événements et des paroles qui représentent des moments particulièrement importants de cette révélation progressive. Ainsi l'évangéliste Luc, qui a déjà présenté Jésus «rempli d'Esprit Saint» et «mené par l'Esprit à travers le désert»[72], nous apprend que, après le retour des soixante-douze disciples de la mission que le Maître leur avait confiée[73], alors que, tout joyeux, ils décrivaient le fruit de leur travail, à cette heure même, Jésus «*tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint* et dit: "Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir"»[74]. Jésus exulte à cause de la paternité divine; il exulte parce qu'il lui est donné de révéler cette paternité; il exulte, enfin, parce qu'il y a comme un rayonnement particulier de cette paternité divine sur les «petits». Et l'évangéliste qualifie tout cela de «tressaillement de joie dans l'Esprit Saint».

Un tel tressaillement de joie, en un sens, entraîne Jésus à dire encore davantage. Ecoutons: «Tout m'a été remis par mon *Père*, et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Pere si ce n'est *le Fils*, et celui à qui le Fils veut bien le révéler»[75].

21. Ce qui, au cours de la théophanie du Jourdain, est venu pour ainsi dire «de l'extérieur» d'en haut, provient ici «de l'intérieur», c'est-à-dire *du plus profond de ce qu'est Jésus*. C'est une autre révélation du Père et du Fils, unis dans l'Esprit Saint. Jésus parle seulement de la paternité de Dieu et de sa propre filiation; il ne parle pas explicitement de l'Esprit qui est Amour et, par là, union du Père et du Fils. Néanmoins, *ce qu'il dit du Père et de lui-même comme Fils résulte de la plénitude de l'Esprit* qui est en lui, qui remplit son cœur, pénètre son propre «Moi», inspire et vivifie en profondeur son action. De là, ce «tressaillement de joie dans l'Esprit Saint». L'union du Christ avec l'Esprit Saint, dont il a une parfaite conscience, s'exprime dans ce «tressaillement de joie» qui, en un sens, rend «perceptible» sa source secrète. Il en résulte une manifestation et une exaltation particulières qui sont propres au Fils de l'homme, au Christ-Messie dont l'humanité appartient à la personne du Fils de Dieu, substantiellement un avec l'Esprit Saint dans la divinité.

Dans sa magnifique confession de la paternité de Dieu, Jésus de Nazareth se manifeste aussi lui-même, il manifeste son «Moi» divin: il est en effet le Fils «*de la même substance*», c'est pourquoi «nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est

le Père si ce n'est le Fils», ce Fils qui «pour nous et pour notre salut» s'est fait homme *par l'Esprit Saint* et est né d'une Vierge dont le nom était Marie.

6. «Recevez l'Esprit Saint», dit le Christ ressuscité

22. Grâce à son récit, Luc nous conduit à un point extrêmement proche de la vérité comprise dans le discours au Cénacle. Jésus de Nazareth, «exalté» dans l'Esprit Saint, se présente au cours de ce discours et de cet entretien comme *celui qui «porte» l'Esprit*, comme celui qui doit le porter et le «donner» aux Apôtres et à l'Eglise au prix de son «départ» par la Croix.

Par le verbe «porter» on entend ici *avant tout «révéler»*. L'Ancien Testament, depuis le *Livre de la Genèse*, a fait connaître en quelque sorte l'Esprit de Dieu d'abord comme le «*souffle*» de Dieu qui donne la vie, comme «*un souffle vital*» surnaturel. Dans le *Livre d'Isaïe*, il est présenté comme un «*don*» pour la personne du Messie, comme celui qui vient sur lui pour guider de l'intérieur toute son activité salvifique. Au bord du Jourdain, l'annonce d'Isaïe a revêtu une forme concrète: Jésus de Nazareth est celui *qui vient dans l'Esprit Saint* et le porte comme le don propre de sa *Personne* même, pour le répandre grâce à son humanité: «Lui vous baptisera dans l'Esprit Saint»[76]. Dans l'évangile de Luc, cette révélation de l'Esprit Saint est confirmée et enrichie, présentée *comme la source intime* de la vie et de l'action messianique de Jésus Christ.

A la lumière de ce que Jésus dit dans le discours après la Cène, l'Esprit Saint est révélé d'une manière nouvelle et plus ample. Il n'est *pas seulement le don à la personne* (à la personne du Messie), mais il *est une Personne-Don*. Jésus annonce sa venue comme celle d'«un autre Paraclet» qui, étant l'Esprit de vérité, conduira les Apôtres et l'Eglise «à la vérité tout entière»[77]. Cela s'accomplira en raison de la communion particulière qui existe entre l'Esprit Saint et le Christ: «C'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera»[78]. Cette communion a sa *source première dans le Père*: «Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit que c'est de mon bien qu'il reçoit et qu'il vous le dévoilera»[79]. Venant du Père, l'Esprit Saint est envoyé d'auprès du Père[80]. L'Esprit Saint a *d'abord* été envoyé *comme don au Fils* qui s'est fait homme, pour accomplir les prophéties messianiques. Après le «départ» du Christ-Fils, suivant le texte johannique, l'Esprit Saint «*viendra*» *directement*- c'est sa mission nouvelle - pour achever l'œuvre du Fils. Ainsi, c'est lui qui mènera à son accomplissement l'ère nouvelle de l'histoire du salut.

23. Nous nous trouvons au seuil de l'événement pascal. La révélation nouvelle et définitive de l'Esprit Saint comme Personne qui *est*le Don s'accomplit précisément à ce moment. Les *événements de Pâques*- la passion, la mort et la résurrection du Christ - sont aussi le *temps de la nouvelle venue* de l'Esprit Saint comme Paraclet et Esprit de vérité. C'est le temps du «nouveau commencement» du don que le Dieu un et trine fait de lui-même à l'humanité dans l'Esprit Saint par l'action du Christ Rédempteur. Ce nouveau commencement est la rédemption du monde: «Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique»[81]. Déjà, dans le fait de «donner» le Fils, *dans le don du Fils*, s'exprime l'essence la plus profonde de Dieu qui, comme Amour, est une source inépuisable de libéralité. Dans le don *fait par le Fils* s'achèvent la révélation et la libéralité de l'Amour éternel: *l'Esprit Saint*, qui dans les profondeurs insondables de la divinité est une Personne-Don, par l'œuvre du Fils, c'est-à-dire par le mystère pascal, est donné d'une manière nouvelle aux Apôtres et à l'Eglise et, à travers eux, à l'humanité et au monde entier.

24. L'expression définitive de ce mystère apparaît le *jour de la Résurrection*. En ce jour, Jésus de Nazareth, «issu de la lignée de David selon la chair», comme l'écrit l'Apôtre Paul, est «établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts»[82]. On peut donc dire que l'«exaltation» messianique du Christ dans l'Esprit Saint atteint son sommet dans la Résurrection; il se révèle alors comme *Fils de Dieu*, «rempli de puissance». Et cette puissance, dont les sources jaillissent dans l'insondable communion trinitaire, se manifeste avant tout dans le fait que si, d'une part, le Christ ressuscité réalise la promesse de Dieu déjà exprimée par la voix du prophète: «Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, ... mon esprit»[83], d'autre part, il accomplit sa propre promesse faite aux Apôtres par ces mots: «Si je pars, je vous l'enverrai»[84]. C'est lui, l'Esprit de vérité, le Paraclet envoyé par le Christ ressuscité pour nous transformer et faire de nous l'image même du ressuscité[85].

Ecoutons: «Le soir, ce même jour, le premier de la semaine, et les portes étant closes, la où se trouvaient les disciples, par peur des juifs, Jésus vint et se tint au milieu et il leur dit: «Paix à vous!». Ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. Il leur dit alors, de nouveau: "Paix à vous! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit: "*Recevez l'Esprit Saint*"»[86].

Tous les détails de ce texte clé de l'Evangile de Jean ont une réelle portée, spécialement si nous les relisons en relation avec les paroles prononcées dans le même Cénacle au début des événements de Pâques. Désormais, ces événements - le *triduum sacrum*de Jésus que le Père a consacré par l'onction et envoyé dans le monde - atteignent leur achèvement. Le Christ, qui «avait remis l'esprit» sur la Croix[87] comme Fils de l'homme et Agneau de Dieu, une fois ressuscité, va vers les

Apôtres pour «*souffler sur eux*» avec la puissance dont parle la *Lettre aux Romains*[88]. La venue du Seigneur remplit de joie ceux qui sont présents: «Leur tristesse se change en joie»[89], comme il l'avait déjà promis lui-même avant sa passion. Et surtout l'annonce essentielle du discours d'adieu se réalise: le Christ ressuscité, comme inaugurant une création nouvelle, «*porte*» *aux Apôtres l'Esprit Saint*. Il le leur porte au prix de son «départ»; il leur donne cet Esprit en quelque sorte à travers les plaies de sa crucifixion: «Il leur montra ses mains et son côté». C'est en vertu de cette crucifixion qu'il leur dit: «Recevez l'Esprit Saint».

Un lien étroit s'établit ainsi entre *l'envoi du Fils et celui de l'Esprit Saint*. L'envoi de l'Esprit Saint (après le péché originel) ne peut avoir lieu sans la Croix et la Résurrection: «Si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous»[90]. Un lien étroit s'établit aussi entre *la mission de l'Esprit Saint et celle du Fils dans la Rédemption.* La mission du Fils, en un sens, trouve son «achèvement» dans la Rédemption. La mission de l'Esprit Saint «découle» de la Rédemption: «C'est de mon bien qu'il reçoit et il vous le dévoilera»[91]. La *Rédemption est accomplie pleinement* par le Fils comme l'Oint qui est venu et a agi par la puissance de l'Esprit Saint, s'offrant lui-même à la fin en sacrifice suprême sur le bois de la Croix. Et cette Rédemption est aussi *accomplie continuellement* dans les cœurs et les consciences des hommes - dans l'histoire du monde - par l'Esprit Saint qui est l'«autre Paraclet».

7. L'Esprit Saint et le temps de l'Eglise

25. «Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. *Jn* 17, 4), *le jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Eglise en permanence* et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père (cf. *Ep* 2, 18). C'est lui, l'Esprit de vie, la source d'eau jaillissant pour la vie éternelle (cf. *Jn* 4, 14; 7, 38-39), par qui le Père donne la vie aux hommes que le péché avait fait mourir, en attendant de ressusciter dans le Christ leur corps mortel (cf. *Rm*8, 10-11)»[92].

C'est ainsi que le Concile Vatican II parle de *la naissance de l'Eglise* le jour de la Pentecôte. L'événement de la Pentecôte constitue la manifestation définitive de ce qui s'était accompli dans le même Cénacle dès le dimanche de Pâques. Le Christ ressuscité vint et «porta» aux Apôtres l'Esprit Saint. Il le leur donna en disant: «Recevez l'Esprit Saint». Ce qui s'était produit *alors à l'intérieur du Cénacle*, «les portes closes», plus tard, le jour de la Pentecôte, fut manifesté aussi à l'extérieur, devant les hommes. Les portes du Cénacle s'ouvrent et les Apôtres se dirigent vers les habitants et les pèlerins rassemblés à Jérusalem à l'occasion de la fête, pour rendre témoignage au Christ par la puissance de l'Esprit Saint. Ainsi se réalise la parole de Jésus: «Il me rendra témoignage; *maisvous aussi*, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement»[93].

Nous lisons dans un autre document du Concile Vatican II: «Sans aucun doute, le Saint-Esprit était déjà à l'œuvre dans le monde avant la glorification du Christ. Pourtant, le jour de la Pentecôte, il descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais: l'Eglise se manifesta publiquement devant la multitude, la diffusion de l'Evangile commença avec la prédication parmi les païens»[94].

Le *temps de l'Eglise* a commencé par la «venue», c'est-à-dire par la descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres réunis au Cénacle de Jérusalem avec Marie, la Mère du Seigneur[95]. Le temps de l'Eglise a commencé au moment où les *promesses et les prophéties* qui se rapportaient de manière très explicite au Paraclet, à l'Esprit de vérité, ont commencé à se réaliser sur les Apôtres avec puissance et de toute évidence, déterminant ainsi la naissance de l'Eglise. *Les Actes des Apôtres* parlent de cela fréquemment, en de nombreux passages. Il en résulte que, suivant la conscience de la communauté primitive dont Luc exprime les certitudes, *l'Esprit Saint a assuré la conduite, de manière invisible* mais d'une certaine façon «perceptible», de ceux qui, après le départ du Seigneur Jésus, avaient profondément le sentiment d'être restés orphelins. Par la venue de l'Esprit Saint, ils se sont sentis aptes à accomplir la mission qui leur avait été confiée. Ils se sont sentis pleins de force. C'est là précisément l'action de l'Esprit Saint en eux, et c'est son action constante dans l'Eglise par leurs successeurs. En effet, la grâce de l'Esprit Saint, que les Apôtres ont donnée à leurs collaborateurs par l'imposition des mains, continue à être transmise par l'ordination épiscopale. Puis, par le sacrement de l'ordre, les évêques font participer les ministres sacrés à ce don spirituel, et ils font en sorte que tous ceux qui sont renés de l'eau et de l'Esprit en soient fortifiés par le sacrement de la confirmation; d'une certaine façon, la grâce de la Pentecôte est ainsi perpétuée dans l'Eglise.

Comme l'écrit le Concile, «l'*Esprit demeure dans l'Eglise* et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (cf. 1 *Co* 3, 16; 6, 19), en eux il prie et atteste leur condition de fils de Dieu par adoption (cf. *Ga* 4, 6; *Rm* 8, 15-16. 26). Cette Eglise qu'il *introduit dans la vérité tout entière* (cf. *Jn* 16, 13), qu'il unifie par la communion et le ministère, l'Esprit lui fournit ses moyens d'action et la dirige par la diversité de ses dons hiérarchiques et charismatiques, et il l'embellit par ses fruits (cf. *Ep* 4, 11-12; 1 *Co* 12, 4; *Ga* 5, 22). Par la vertu de l'Evangile, il *rajeunit l'Eglise* et il *la renouvelle* sans cesse, l'acheminant à l'union parfaite avec son Epoux»[96].

26. Les passages cités de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* nous disent que, par la venue de l'Esprit Saint, commença le temps de l'Eglise. Ils nous disent aussi que ce temps, *le temps de l'Eglise, continue*. Il dure *au cours des siècles et des générations*. En notre siècle, où l'humanité est désormais proche de la fin du deuxième millénaire après le Christ, ce temps de l'Eglise a été particulièrement exprimé *dans le Concile Vatican II* , le concile de notre siècle. On sait, en effet, qu'il a été spécialement un concile «ecclésiologique»:*un concile sur le thème de l'Eglise*. En même temps, l'enseignement de ce Concile est essentiellement «pneumatologique», *pénétré de la vérité sur l'Esprit Saint*, âme de l'Eglise. Nous pouvons dire que, dans la richesse de son magistère, le Concile Vatican II contient à proprement parler tout ce «que l'Esprit dit aux Eglises»[97] en fonction de la période actuelle de l'histoire du salut.

Guidé par l'Esprit de vérité et rendant témoignage avec lui, le Concile a donné une particulière *confirmation de la présence de l'Esprit Saint-Paraclet*. En un sens, il l'a rendu nouvellement «présent» dans notre époque difficile. On comprend mieux, à la lumière de cette conviction, la grande importance de toutes les initiatives tendant à la réalisation de Vatican II, de son magistère et de sa visée pastorale et œcuménique. Dans cette perspective, il convient de prendre en considération et d'apprécier *les Assemblées du Synode des Evêques*, réunies par la suite, qui ont eu pour but de permettre que les fruits de la Vérité et de l'Amour - les fruits authentiques de l'Esprit Saint - deviennent un bien durable du Peuple de Dieu dans son pèlerinage terrestre au cours des siècles. Ce travail de l'Eglise est indispensable, car il est destiné à vérifier et à consolider les fruits salvifiques de l'Esprit accordés au Concile. A cette fin, il est nécessaire de savoir les «discernen» attentivement par rapport à tout ce qui peut, au contraire, provenir en premier lieu du «Prince de ce monde»[98]. Ce discernement est d'autant plus nécessaire dans la réalisation de l'œuvre du Concile que celui-ci s'est *largement ouvert au monde contemporain*, comme on le voit clairement dans les Constitutions importantes *Gaudium et spes* et *Lumen gentium*.

Nous lisons dans la Constitution pastorale: «Leur communauté (celle des disciples du Christ) ... s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement *solidaire du genre humain et de son histoire*»[99]. «L'Eglise sait parfaitement que Dieu seul, dont elle est la servante, répond aux plus profonds désirs du cœur humain que jamais ne rassasient pleinement les nourritures terrestres»[100]. «L'*Esprit de Dieu* .... par une providence admirable, *conduit le cours des temps et rénove la face de la terre*»[101].

DEUXIÈME PARTIE - L'ESPRIT QUI MET EN LUMIERE LE PECHE DU MONDE

1. Péché, justice et jugement

27. Jésus, pendant son discours au Cénacle, annonce la venue de l'Esprit Saint «au prix» de son propre départ, et il promet: «Si je pars, je vous l'enverrai». Mais, dans ce même contexte, il ajoute: «Et lui, une fois venu, il *établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement*»[102]. Le Paraclet lui-même, l'Esprit de vérité, promis comme celui qui «enseignera» et «rappellera», comme celui qui «rendra témoignage», comme celui qui «introduira dans la vérité tout entière», est maintenant annoncé, par les paroles que nous venons de citer, comme celui qui «établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement».

Le *contexte* semble déjà significatif. Jésus relie cette annonce de la venue de l'Esprit Saint aux paroles qui indiquent son «départ» par la Croix et qui en soulignent même la nécessité: «C'est votre intérêt que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous»[103].

Mais ce qui compte le plus, c'est *l'explication que Jésus ajoute* lui-même à ces trois mots: péché, justice, jugement. Il dit en effet: «Il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement: de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi; de justice, parce que je vais vers le Père et que vous ne me verrez plus; de jugement, parce que le Prince de ce monde est jugé»[104]. Dans la pensée de Jésus, le péché, la justice, le jugement ont un *sens bien précis*, différent de celui que l'on aurait peut-être tendance à attribuer à ces mots indépendamment de l'explication donnée par celui qui parle. Cette explication indique aussi comment il faut comprendre l'expression «établir la culpabilité du monde», qui est propre à l'action de l'Esprit Saint. Et ici, le sens de chaque mot importe, et aussi le fait que Jésus les a unis entre eux dans la même phrase.

«Le *péché*», dans ce texte, signifie l'incrédulité que Jésus rencontre parmi les «siens», à commencer par ses concitoyens de Nazareth. Il signifie le refus de sa mission, qui amènera les hommes à le condamner à mort. Lorsque, ensuite, il parle de «*la justice*», Jésus semble envisager la justice définitive que lui rendra le Père en l'entourant de la gloire de la résurrection et de l'ascension au ciel: «Je m'en vais vers le Père». A son tour, dans le contexte du «péché» et de la «justice» ainsi entendus, «*le jugement*» signifie que l'Esprit de vérité montrera, dans la condamnation de Jésus à la mort en Croix, le péché du «monde». Toutefois, le Christ n'est pas venu dans le monde uniquement pour le juger et le condamner: *il est venu pour le*

sauver[105]. La mise en lumière du péché et de la justice a pour but le salut du monde, le salut des hommes. C'est bien cette vérité qui semble soulignée par l'affirmation que «*le jugement*» concerne seulement le «*Prince de ce monde*», à savoir Satan, celui qui, depuis le commencement, exploite l'œuvre de la création contre le salut, contre l'alliance et l'union de l'homme avec Dieu: il est «déjà jugé» depuis le commencement. Si l'Esprit-Paraclet doit confondre le monde en fait de jugement, c'est pour continuer en lui l'œuvre salvatrice du Christ.

28. Nous voulons ici concentrer principalement notre attention sur cette mission de «*manifester le péché du monde*», qui est celle de l'Esprit Saint, tout en respectant les paroles de Jésus dans l'ensemble du contexte. L'Esprit Saint, qui reçoit du Fils l'œuvre de la Rédemption du monde, assume par là même la tâche de «manifester le péché» pour sauver. Cela se fait *en référence permanente à la «justice»*, c'est-à-dire au salut définitif en Dieu, à l'accomplissement de l'économie qui a pour centre le Christ crucifié et glorifié. Et cette *économie salvifique de Dieu* soustrait l'homme, en un sens, au «*jugement*», *c'est-à-dire à la damnation*, qui a frappé le péché de Satan, le «Prince de ce monde», celui qui, à cause de son péché, est devenu «régisseur de ce monde de ténèbres»[106]. Et voici qu'en vertu de cette référence au «jugement», s'ouvrent de vastes horizons pour la compréhension du «péché», et aussi de la «justice». Montrant le *péché*, sur l'arrière-plan de la Croix du Christ, dans l'économie du salut (on pourrait dire «le péché sauvé»), l'Esprit Saint fait comprendre que sa mission est de mettre en évidence même le péché qui a déjà été jugé définitivement («le péché condamné»).

29. Toutes les paroles prononcées par le Rédempteur au Cénacle, à la veille de sa passion, *s'inscrivent dans le temps de l'Eglise*, à commencer par celles qui concernent l'Esprit Saint comme Paraclet et comme Esprit de vérité. Elles s'y inscrivent d'une manière toujours nouvelle, à chaque génération, à chaque époque. Cela est confirmé, pour ce qui est de notre siècle, par l'ensemble de l'enseignement du Concile Vatican II, spécialement dans la *Constitution pastorale «Gaudium et spes»*. De nombreux passages de ce document montrent clairement que le Concile, s'ouvrant à la lumière de l'Esprit de vérité, se présente comme le *dépositaire authentique* de tout ce qui a été annoncé et promis par le Christ aux Apôtres et à l'Eglise dans le discours d'adieu, en particulier de l'annonce selon laquelle l'Esprit Saint doit «établir la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement».

C'est ce qu'indique déjà le texte dans lequel *le Concile explique ce qu'il entend par «monde»*: «Le monde qu'il (le Concile lui-même) a ainsi en vue est celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est *tombé*, certes, *sous l'esclavage du péché*, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, *a brisé le pouvoir du Malin* et l'a *libéré* pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement»[107]. Il faut, en référence à ce texte très synthétique, lire les autres passages de la Constitution qui cherchent à montrer, *avec tout le réalisme de la foi*, la situation du péché dans le monde contemporain et aussi à expliquer son essence, en partant de divers points de vue[108].

Lorsque Jésus, la veille de Pâques, parle de l'Eprit Saint comme de celui qui «mettra en lumière le péché du monde», il faut, d'un côté, donner à cette affirmation *la portée la plus grande possible*, en ce sens qu'elle comprend tout l'ensemble des péchés qui marquent l'histoire de l'humanité. Mais, d'un autre côté, quand Jésus explique que ce péché consiste dans le fait qu'«ils ne croient pas en lui», la portée de l'affirmation semble *se restreindre* à ceux qui ont refusé de reconnaître la mission messianique du Fils de l'homme, le condamnant à la mort sur la Croix. Il est cependant difficile de ne pas remarquer que cette portée plus «réduite» du sens du péché, située avec précision dans l'histoire, s'élargit jusqu'à prendre une ampleur universelle *en raison de l'universalité de la Rédemption* accomplie par la Croix. La révélation du mystère de la Rédemption ouvre la voie à une intelligence de ce mystère selon laquelle tout péché, quel que soit le lieu ou le temps où il a été commis, est mis en rapport avec la Croix du Christ - et donc aussi, indirectement, avec le péché de ceux qui «n'ont pas cru en lui» et ont condamné Jésus Christ à la mort sur la Croix.

De ce point de vue, il nous faut revenir à l'événement de la Pentecôte.

2. Le témoignage du jour de la Pentecôte

30. Le jour de la Pentecôte, tout ce que le *Christ avait annoncé* lors de son discours d'adieu *fut confirmé* de la manière la plus exacte et la plus directe, en particulier l'annonce dont nous parlons ici: «Le Paraclet ... établira la culpabilité du monde en fait de péché». Ce jour-là, *l'Esprit Saint promis descendit* sur les Apôtres réunis dans la prière avec Marie, Mère de Jésus, au Cénacle, comme nous le lisons dans les *Actes des Apôtres*: «Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent a parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer»[109], «l'Esprit ramenant ainsi à l'unité les races séparées et offrant au Père les prémices de toutes les nations»[110].

On voit clairement le rapport entre ce qu'avait annoncé le Christ et cet événement. Nous y distinguons l'accomplissement premier et fondamental de la promesse concernant le Paraclet. Envoyé par le Père, il vient «*après*» *le départ du Christ, «au*

prix» de ce départ. Ce départ s'effectue d'abord par la mort sur la Croix, puis quarante jours après la résurrection, par l'ascension au ciel. Au moment de l'ascension, Jésus ordonne encore aux Apôtres «de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre ce que le Père avait promis»; «vous serez *baptisés dans l'Esprit Saint* sous peu de jours»; «vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre»[111].

Ces dernières paroles contiennent un écho, ou un rappel, de l'annonce faite au Cénacle. Et le jour de la Pentecôte, cette annonce se réalise de façon très précise. Agissant sous l'influence de l'Esprit Saint reçu par les Apôtres pendant la prière au Cénacle, devant une multitude de personnes de langues différentes réunies pour la fête, *Pierre se présente et parle*. Il proclame ce qu'il *n'aurait certainement pas eu le courage de dire auparavant*: «Hommes d'Israël ..., Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous ..., cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant *à la croix* par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de la mort. Aussi bien n'était-il pas possible qu'il fût retenu en son pouvoir»[112].

Jésus avait prédit et promis: «Il me rendra témoignage... Mais vous aussi, vous témoignerez». Ce «témoignage» *trouve clairement son commencement* dans le premier discours de Pierre à Jérusalem: c'est le témoignage sur le Christ crucifié et ressuscité. C'est le témoignage de l'Esprit-Paraclet et des Apôtres. Et selon le contenu même de ce premier témoignage, l'Esprit de vérité, par la bouche de Pierre, «*met en lumière le péché du monde*», à commencer par le péché qu'est le refus du Christ jusqu'à le faire condamner à mort, jusqu'à la Croix du Golgotha. Des proclamations de même contenu se répéteront, selon le texte des *Actes des Apôtres*, en d'autres occasions et en différents endroits[113].

31. Depuis ce témoignage initial de la Pentecôte, l'action de l'Esprit de vérité, qui «manifeste le péché du monde», celui de refuser le Christ, *est en relation* organique *avec le témoignage rendu* au mystère pascal, *au mystère du Crucifié et du Ressuscité*. Et dans cette relation, l'expression «manifester le péché» révèle sa propre dimension salvifique. C'est en effet une «manifestation» qui n'a pas pour but *le seul fait d'accuser* le monde, encore moins de *le condamner*. Jésus Christ n'est pas venu dans le monde pour le juger et le condamner, *mais pour le sauver*[114]. Cela est souligné dès ce premier discours, lorsque Pierre s'écrie: «Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude: Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié»[115]. Et par la suite, lorsque les personnes présentes demandent à Pierre et aux Apôtres: «Frères, que devons-nous faire?», voici la réponse: «*Repentez-vous*, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ *pour la rémission de ses péchés*, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit»[116].

De cette façon, la «manifestation *du péché*» devient en même temps manifestation *de la rémission des péchés*, par la puissance de l'Esprit Saint. Dans son discours de Jérusalem, Pierre exhorte à la conversion, comme Jésus exhortait ses auditeurs au début de son activité messianique[117]. La conversion *requiert la mise en lumière du péché*, elle contient en elle-même le jugement intérieur de la conscience. On peut y voir la preuve de l'action de l'Esprit de vérité au plus profond de l'homme, et cela devient en même temps le commencement d'un nouveau don de la grâce et de l'amour: «Recevez l'Esprit Saint»[118]. Ainsi, dans cette «mise en lumière du péché», nous découvrons *un double don*: le don de la vérité de la conscience et le don de la certitude de la rédemption. L'Esprit de vérité et le Paraclet.

La manifestation du péché, par le ministère de la prédication apostolique dans l'Eglise naissante, est *mise en relation* - sous l'impulsion de l'Esprit reçu à la Pentecôte - *avec la puissance rédemptrice* du Christ crucifié et ressuscité. Ainsi s'accomplit la promesse relative à l'Esprit Saint qui a été faite avant Pâques: «C'est de mon bien qu'il reçoit, et il vous le dévoilera». Lorsque, pendant l'événement de la Pentecôte, Pierre parle du *péché de ceux qui «n'ont pas cru»*[119] et qui ont livré Jésus de Nazareth à une mort ignominieuse, il rend donc témoignage à la victoire sur le péché, victoire qui a été remportée, en un sens, à travers le péché le plus grand que l'homme ait pu commettre: le meurtre de Jésus, Fils de Dieu, de même nature que le Père! Pareillement, la mort du Fils de Dieu l'emporte sur la mort humaine: «*Ero mors tua, o mors*», «j'étais ta mort, ô mort»[120], de même que le péché d'avoir crucifié le *Fils de Dieu «l'emporte» sur le péché humain*! Ce péché est celui qui a été consommé à Jérusalem le jour du Vendredi Saint, et aussi tout péché de l'homme. En effet, au plus grand des péchés commis par l'homme correspond, dans le cœur du Rédempteur, *l'offrande de l'amour suprême* qui surpasse le mal de tous les péchés des hommes. Se fondant sur cette certitude, l'Eglise n'hésite pas à répéter chaque année, dans la liturgie romaine de la veillée pascale, «*O felix culpa*! heureuse faute!», lors de l'annonce de la résurrection que fait le diacre par le chant de l'«*Exsultet*».

32. Mais de cette vérité ineffable, personne *ne peut convaincre le monde*, l'homme, la conscience humaine, *sinon Lui-même*, *l'Esprit de vérité*. Il est l'Esprit qui «sonde les profondeurs de Dieu»[121]. Face au mystère du péché, il faut sonder «les profondeurs de Dieu» *jusqu'au bout*. Il ne suffit pas de sonder la conscience humaine, en tant que mystère intime de l'homme; il est nécessaire de pénétrer dans le mystère intime de Dieu, dans ces «profondeurs de Dieu» que synthétise la formule: au Père, dans le Fils, par l'Esprit Saint. C'est précisément l'Esprit Saint qui «sonde» ces profondeurs, et qui en tire la *réponse de Dieu* au péché de l'homme. Avec cette réponse se conclut le processus de «mise en lumière du péché», comme le montre clairement l'événement de la Pentecôte.

En établissant la culpabilité du «monde» pour ce qui est du péché du Golgotha, de la mort de l'Agneau innocent, comme cela se produit le jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint fait de même pour tout péché commis en quelque lieu ou moment que ce soit dans l'histoire de l'homme: *il montre en effet son rapport avec la Croix du Christ*. Etablir la culpabilité, c'est montrer le mal qu'est le péché, tout péché, par rapport à la Croix du Christ. Le péché, sous l'éclairage de ce rapport, *est vu dans toute la dimension du mal*qui lui est propre, en raison du *mysterium iniquitatis*[122] qu'il contient et qu'il cache. L'homme ne connaît pas cette dimension, il ne la connaît absolument pas en dehors de la Croix du Christ. Il ne peut donc être «convaincu» de cela *que par l'Esprit Saint*, Esprit de vérité mais aussi Paraclet.

Car le péché, mis en relation avec la Croix du Christ, est en même temps *identifié dans la pleine dimension du «mysterium pietatis»*[123], comme l'a montré l'Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia*[124]. Cette autre dimension du péché, l'homme ne la connaît absolument pas non plus en dehors de la Croix du Christ. Et il ne peut en être convaincu que *par l'Esprit Saint*, par celui qui sonde les profondeurs de Dieu.

3. Le témoignage du commencement: la réalité originelle du péché

33. C'est la dimension du péché que nous trouvons dans le témoignage sur le commencement tel que le donne le *Livre de la Genèse*[125]. C'est le péché qui, selon la Parole de Dieu révélée, constitue le *principe et la racine de tous les autres péchés*. Nous nous trouvons en face de la réalité originelle du péché dans l'histoire de l'homme, et en même temps dans l'ensemble de l'économie du salut. On peut dire que le *mysterium iniquitatis* a son origine dans ce péché, mais que c'est aussi le péché à l'égard duquel la puissance rédemptrice du *mysterium pietatis* devient particulièrement transparente et efficace. C'est ce qu'exprime saint Paul lorsque, à la «*désobéissance*» du premier Adam*, il oppose l'«obéissance*» du Christ, second Adam: «L'obéissance jusqu'à la mort»[126].

Selon le témoignage du commencement, le péché, dans sa réalité originelle, se produit dans la volonté - et dans la conscience - de l'homme, avant tout comme «désobéissance», c'est-à-dire comme opposition de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. Cette désobéissance originelle présuppose le *refus*, ou au moins *l'éloignement, de la vérité contenue dans la Parole de Dieu* qui crée le monde. Cette Parole est le Verbe lui-même, qui était «au commencement avec Dieu», qui «était Dieu» et sans qui «rien ne fut», car «le monde fut par lui»[127]. C'est le Verbe qui est aussi la Loi éternelle, la source de toute loi, qui régit le monde et spécialement les actions de l'homme. Lorsque, à la veille de sa passion, Jésus Christ parle du péché de ceux qui «*ne croient pas en lui*», il y a donc, dans ces paroles pleines de douleur, *comme une allusion lointaine au péché* qui *s'inscrit* obscurément sous sa forme originelle dans le mystère même de la création. Celui qui parle est, en effet, non seulement le Fils de l'homme, mais celui qui est aussi «le premier-né de toute créature», «car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses...; tout a été créé par lui et pour lui»[128]. A la lumière de cette vérité, on comprend que la «désobéissance», dans le mystère du commencement, présuppose en un sens la même «non-foi», le même «*ils n'ont pas cru*» que l'on retrouvera face au mystère pascal. Il s'agit, nous l'avons dit, du refus, ou au moins de l'éloignement, de la vérité contenue dans la Parole du Père. Le refus s'exprime dans les faits comme une «désobéissance», un acte accompli comme un effet de la tentation qui provient du «père du mensonge»[129]. A la racine du péché humain, il y a donc le mensonge en tant que *refus* radical *de la vérité* qui est dans le Verbe du Père, par lequel s'exprime la toute-puissance aimante du Créateur: la toute-puissance et en même temps l'amour «de Dieu le Père, Créateur du ciel et de la terre».

34. «*L'Esprit de Dieu*», qui, selon la description biblique de la création, «planait sur les eaux»[130], désigne le même «Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu»: *il sonde les profondeurs du Père et du Verbe-Fils* dans le mystère de la création. Non seulement il est le témoin direct de leur amour réciproque, d'où est issue la création, mais il est lui-même cet Amour. Lui-même, comme Amour, est l'éternel don incréé. En lui se trouve la *source et le commencement de tout don fait aux créatures*. Le témoignage du commencement, que nous trouvons dans toute la Révélation, dès le *Livre de la Genèse*, est clair et ne varie pas sur ce point. Créer veut dire appeler à l'existence à partir du néant; créer signifie donc *donner* l'existence. Et si le monde visible est créé pour l'homme, c'est donc à l'homme que le monde est donné[131]. Simultanément, l'homme reçoit comme don, dans son humanité, une particulière «*image et ressemblance*» de Dieu. Cela signifie non seulement que la nature humaine possède d'une manière constitutive la rationalité et la liberté, mais aussi que, depuis le commencement, l'homme est capable d'un *rapport personnel avec Dieu*, comme «je» et «tu», et donc qu'il est *capable d'une alliance*, qui sera établie grâce à la communication salvifique que Dieu fait de lui-même à l'homme. Enfin, avec en arrière-plan l'«image et ressemblance» de Dieu, «le don de l'Esprit» signifie *appel à l'amitié* dans laquelle les transcendantes «profondeurs de Dieu» s'ouvrent, en quelque sorte, à la participation de l'homme. Le Concile Vatican II enseigne que «le Dieu invisible (cf. *Col* 1, 15; 1 *Tm* 1, 17) s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis (cf. *Ex* 33, 11; *Jn* 15, 14-15), il s'entretient avec eux (cf. *Ba* 3, 38) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie»[132].

35. En conséquence, l'Esprit, «qui sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu», connaît depuis le commencement «ce qui concerne l'homme»[133]. C'est précisément pour cela que lui seul *peut pleinement «mettre en lumière» le péché qui a existé au commencement*, ce péché qui est la racine de tous les autres et le foyer de la perversité - qui ne disparaît jamais - de

l'homme sur la terre. L'esprit de vérité connaît la réalité originelle du péché suscité dans la volonté de l'homme par l'œuvre du «père du mensonge», celui qui, déjà, «est jugé»[134]. L'Esprit Saint établit donc la culpabilité du monde en fait de péché par rapport à ce «jugement», mais en *menant* constamment *vers la «justice»* qui a été révélée à l'homme avec la Croix du Christ, par l'«obéissance jusqu'à la mort»[135].

Seul l'Esprit Saint peut mettre en évidence le péché de l'origine de l'humanité, Lui qui est Amour du Père et du Fils, Lui qui est Don, alors que le *péché des origines de l'homme consiste dans le mensonge et dans le refus du Don et de l'Amour* qui déterminent le commencement du monde et de l'homme.

36. Selon le témoignage du commencement, que nous trouvons dans toute l'Ecriture et dans la Tradition, après la première (et aussi la plus complète) description figurant dans le *Livre de la Genèse*, le péché, dans sa forme originelle, est compris comme une «désobéissance», ce qui a le sens simple et direct de *transgression d'une interdiction établie par Dieu*[136]. Mais, à la lumière de tout le contexte, il est clair aussi que les racines de cette désobéissance doivent être cherchées en profondeur dans l'ensemble de la situation réelle de l'homme. Appelé à l'existence, l'être humain - homme et femme - est une créature. L'«image de Dieu», constituée par la rationalité et la liberté, indique la grandeur et la dignité du sujet humain, qui est une personne. Mais ce *sujet personnel* reste toujours *une créature* qui, dans son existence et dans son essence, dépend du Créateur. Selon la *Genèse*, «l'arbre de la connaissance du bien et du mal» devait exprimer et rappeler constamment à l'homme la «limite» infranchissable pour un être créé. C'est en ce sens que l'on entend l'interdiction posée par Dieu: le Créateur défend à l'homme et à la femme de manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Les paroles de l'incitation, c'est-à-dire de la tentation telle qu'elle est formulée dans le texte sacré, poussent à transgresser cette interdiction, c'est-à-dire *à franchir* cette «limite»: «Le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal»[137].

La «désobéissance» signifie justement le dépassement de cette limite, qui reste infranchissable pour la volonté et la liberté de l'homme comme être créé. Le Dieu Créateur est en effet la source unique et définitive de l'ordre moral dans le monde qu'il a créé. L'homme ne peut par lui-même décider ce qui est bon et ce qui est mauvais, il ne peut « connaître le bien et le mal», comme Dieu. Oui, dans le monde créé, *Dieu* demeure la source première et suprême de *la décision du bien et du mal*, à travers la vérité intime de l'être, vérité qui est le reflet *du Verbe*, Fils éternel consubstantiel au Père. A l'homme créé à l'image de Dieu, l'Esprit Saint accorde le don de la *conscience*, afin qu'en elle l'image puisse refléter fidèlement son modèle, qui est en même temps la Sagesse et la Loi éternelles, source de l'ordre moral dans l'homme et dans le monde. La «désobéissance», comme dimension originelle du péché, signifie le *refus de cette source*, motivé par la prétention de l'homme de devenir source autonome et exclusive pour décider du bien et du mal. L'Esprit qui «sonde ... les profondeurs de Dieu», et qui, en même temps, est pour l'homme la lumière de la conscience et la source de l'ordre moral, connaît dans toute son ampleur cette dimension du péché, qui s'inscrit dans le mystère du commencement de l'humanité. Et il ne cesse d'en «*convaincre le monde*» en relation avec la Croix du Christ au Golgotha.

37. Selon le témoignage du commencement, Dieu, dans la création, s'est révélé lui-même comme toute-puissance qui est Amour. En même temps, il a révélé à l'homme que, en tant qu'«image et ressemblance» de son Créateur, il est *appelé à participer à la vérité et à l'amour*. Cette participation veut dire vivre en union avec Dieu, qui est la «vie éternelle»[138]. Mais l'homme, sous l'influence du «père du mensonge», s'est détaché de cette participation. Dans quelle mesure? Certes pas dans la mesure du péché d'un pur esprit, pas dans la mesure du péché de Satan. L'esprit humain est incapable d'atteindre une telle mesure[139]. Dans la description de la *Genèse, on remarque aisément la différence de degré* entre, d'un côté, le «souffle du mal» de la part de celui qui «est pécheur (c'est-à-dire demeure dans le péché) dès l'origine»[140] et qui déjà «est jugé»[141], et, d'un autre côté, le mal de la désobéissance de la part de l'homme.

Cependant, cette désobéissance signifie toujours que *l'on tourne le dos à Dieu* et, en un sens, que la liberté humaine *se ferme* à lui. Elle signifie aussi une certaine ouverture de cette liberté - de la connaissance et de la volonté humaine - vers celui qui est le «père du mensonge». Cet acte de choix conscient n'est pas seulement une «désobéissance» mais comporte aussi une *certaine adhésion à la motivation* contenue dans la première incitation au péché et constamment renouvelée durant toute l'histoire de l'homme sur la terre: «Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal».

Nous nous trouvons ici au centre même de ce que l'on pourrait appeler l'«anti-Verbe», c'est-à-dire l'«anti-vérité». Ainsi se trouve *faussée la vérité de l'homme*, à savoir: *ce qu'est l'homme* et quelles sont les *limites infranchissables* de son être et de sa liberté. Cette «antivérité» est possible car, en même temps, est complètement «*faussée» la vérité sur ce qu'est Dieu*. Le Dieu Créateur est mis en suspicion, et même en accusation, dans la conscience de la créature. Pour la première fois dans l'histoire de l'homme apparaît dans sa perversité le «génie du soupçon». Il cherche à «*fausser» le Bien lui-même, le Bien absolu*, qui s'est justement manifesté dans l'œuvre de la création comme le Bien qui donne d'une manière ineffable, comme *bonum diffusivum sui*, comme *Amour créateur.* Qui peut pleinement «*manifester* le péché», c'est-à-dire cette motivation de la désobéissance originelle de l'homme, sinon celui qui seul est le Don et la source de toute largesse, sinon l'Esprit, qui «sonde les profondeurs de Dieu» et qui est l'Amour du Père et du Fils?

38. En effet, malgré tout le témoignage de la création et de l'économie du salut qui s'y rattache, l'esprit des ténèbres[142] est capable de montrer *Dieu comme un ennemi* de sa créature et, avant tout, comme un ennemi de l'homme, *comme une source de danger et de menace pour l'homme*. Ainsi, *Satan* introduit dans la psychologie de l'homme le germe de l'opposition à l'égard de celui qui, «depuis l'origine», doit être considéré comme ennemi de l'homme, et non comme Père. L'homme est poussé à devenir l'adversaire de Dieu!

L'analyse du péché dans sa dimension originelle montre que, de par le «père du mensonge», *il y aura au cours de l'histoire de l'humanité une pression constante pour que l'homme refuse Dieu*, jusqu'à le haïr: «L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu», selon l'expression de saint Augustin[143]. L'homme sera enclin à voir en Dieu avant tout une limitation pour lui-même, et non la source de sa liberté et la plénitude du bien. Nous en voyons la confirmation à l'époque moderne où les idéologies athées tendent *à extirper la religion* en partant du présupposé qu'elle entraîne la radicale «*aliénation*» *de l'homme*, comme si l'homme était dépouillé de son humanité lorsque, après avoir accepté l'idée de Dieu, il attribue à ce dernier ce qui appartient à l'homme, et exclusivement à l'homme! D'où un processus de pensée et de comportement historique et sociologique où le refus de Dieu est allé jusqu'à déclarer sa «mort». C'est une absurdité, dans le concept et dans les termes! Mais l'idéologie de la «mort de Dieu» menace plutôt *l'homme*, comme le souligne Vatican II lorsque, se livrant à l'analyse de la question de l'«autonomie des réalités terrestres», il écrit: «La créature sans Créateur s'évanouit ... Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même»[144]. L'idéologie de la «mort de Dieu» montre aisément par ses effets qu'elle est, sur le plan théorique comme sur le plan pratique, l'idéologie de la «mort de l'homme».

4. L'Esprit qui transforme la souffrance en amour sauveur

39. L'Esprit, qui sonde les profondeurs de Dieu, a été appelé par Jésus, dans son discours du Cénacle, le *Paraclet*. En effet, *depuis le commencement, «il est invoqué»*[145] pour «manifester le péché du monde». Il est invoqué de façon définitive à travers la Croix du Christ. Manifester le péché veut dire montrer le mal qu'il comporte. Ce qui revient à révéler le *mysterium iniquitatis*. Il n'est pas possible de saisir le mal du péché dans toute sa douloureuse réalité sans «sonder les profondeurs de Dieu». Depuis les origines, le mystère obscur du péché s'est manifesté dans le monde avec en arrière-plan la référence au Créateur de la liberté humaine. Il s'est manifesté comme un acte de volonté de la créature-homme *contraire* à la volonté de Dieu, à la *volonté salvifique de Dieu*; bien plus, il s'est manifesté en opposition à la vérité, sur la base du mensonge désormais «jugé» définitivement, ce mensonge qui a mis en état d'accusation, en état de suspicion permanente, l'Amour créateur et sauveur lui-même. L'homme a suivi le «père du mensonge», en s'opposant au Père de la vie et à l'Esprit de vérité.

«Manifester le péché» ne devrait-il pas alors signifier également *révéler la souffrance, révéler la douleur*, inconcevable et inexprimable, que, à cause du péché, le Livre saint semble, dans sa vision anthropomorphique, entrevoir dans les «profondeurs de Dieu» et, en un sens, au cœur même de l'inexprimable Trinité? L'Eglise, s'inspirant de la Révélation, croit et professe que *le péché est une offense faite à Dieu*. Qu'est-ce qui correspond, dans l'insondable intimité du Père, du Verbe et de l'Esprit Saint, à cette «offense», à ce refus de l'Esprit qui est Amour et Don? La conception de Dieu comme être nécessairement très parfait exclut évidemment, en Dieu, toute souffrance provenant de carences ou de blessures; mais dans les «profondeurs de Dieu», il y a un amour de Père qui, face au péché de l'homme, réagit, selon le langage biblique, jusqu'à dire: «Je me repens d'avoir fait l'homme»[146]. «Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre... *Le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il s'affligea dans son cœur*. Et le Seigneur dit... *"je me repens de les avoir faits*" »[147]. Mais plus souvent le Livre saint nous parle d'un Père qui éprouve de la compassion pour l'homme, comme s'il partageait sa souffrance. En définitive, cette insondable et indescriptible «*douleur*» *de père donnera* surtout naissance à l'admirable *économie de l'amour rédempteur* en Jésus Christ, afin que, par le *mysterium pietatis*, l'amour puisse, dans l'histoire de l'homme, se révéler plus fort que le péché. Afin que prévale le «Don»!

L'Esprit Saint, qui, selon les paroles de Jésus, «manifeste le péché», est l'Amour du Père et du Fils, et, comme tel, il est le Don trinitaire tout en étant la source éternelle de toute largesse divine aux créatures. En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde que la tradition patristique et théologique, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribue à Dieu. En l'homme, la miséricorde inclut la douleur et la compassion pour les misères du prochain. En Dieu, l'Esprit qui est Amour fait que la considération du péché humain se traduit par de nouvelles libéralités de l'amour sauveur. De lui, dans l'unité avec le Père et le Fils, naît l'économie du salut, qui remplit l'histoire de l'homme des dons de la Rédemption. Si le péché, en refusant l'amour, a engendré la «souffrance» de l'homme qui s'est étendue d'une certaine manière à toute la création[148], *l'Esprit Saint* entrera dans la souffrance humaine et cosmique avec une nouvelle effusion d'amour qui rachètera le monde. Et sur les lèvres de Jésus Rédempteur, dans l'humanité de qui se concrétise la «souffrance» de Dieu, reviendra un mot par lequel se manifeste l'Amour éternel plein de miséricorde: «*Misereon*», «j'ai pitié»[149]. Ainsi, pour l'Esprit Saint, «mettre en lumière le péché» revient à manifester, devant la création «assujettie à la vanité» et surtout au plus profond des consciences humaines, que le *péché est vaincu par le sacrifice de l'Agneau de Dieu*, lequel est devenu «jusqu'à la mort» le *serviteur obéissant*qui, remédiant à

la *désobéissance* de l'homme, opère la rédemption du monde. C'est de cette façon que l'Esprit de vérité, le Paraclet, «met en lumière le péché».

40. La valeur rédemptrice du sacrifice du Christ est exprimée en des phrases très significatives par l'auteur de la *Lettre aux Hébreux*. Celui-ci, après avoir rappelé les sacrifices de l'Ancienne Alliance, dans lesquels «le sang des boucs et des jeunes taureaux... procurait la pureté de la chain», ajoute: «Combien plus le sang du Christ, *qui, par un Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu*, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant!»[150]. Certes, d'autres interprétations sont possibles, mais nos considérations sur la présence de l'Esprit Saint dans toute la vie du Christ nous portent à reconnaître dans ce texte comme une invitation à réfléchir sur la présence de ce même Esprit Saint également dans le sacrifice rédempteur du Verbe incarné.

Revenons donc d'abord sur les paroles initiales qui traitent de ce sacrifice, puis, séparément, sur la «purification de la conscience» qu'il opère. Il s'agit en effet d'un sacrifice offert «par (= *par l'œuvre de*) *un Esprit éternel*», qui «reçoit» de lui la force de «manifester le péché» pour le salut. C'est ce même Esprit Saint que, selon la promesse faite au Cénacle, *Jésus Christ* «portera» aux Apôtres le jour de sa résurrection, en se présentant à eux avec les plaies de la crucifixion, et qu'il leur «*donnera pour la rémission des péchés*»: «Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis»[151].

Nous savons que «Dieu a oint de l'Esprit Saint et de puissance Jésus de Nazareth», comme le disait Simon Pierre dans la maison du centurion Corneille[152]. Nous connaissons le mystère pascal de son «départ», selon *l'Evangile de Jean*. Les paroles de la Lettre aux Hébreux nous expliquent maintenant de quelle façon le Christ «s'est offert lui-même sans tache à Dieu», et nous disent qu'il l'a fait «par un Esprit éternel». Dans le sacrifice du Fils de l'homme, l'Esprit Saint est présent et agit de la même manière qu'il agissait dans sa conception, dans sa venue au monde, dans sa vie cachée et dans son ministère public. Selon la *Lettre aux Hébreux*, en route vers son «départ» à travers Gethsémani et le Golgotha, ce même *Jésus Christ s'est ouvert totalement*, dans son humanité, à *l'action de l'Esprit-Paraclet* qui, dans la souffrance, fait apparaître l'amour éternel source de salut. Il a donc été «exaucé en raison de sa piété; tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance»[153]. Ainsi *cette Lettre* montre que *l'humanité, soumise au péché*dans les descendants du premier Adam, est devenue en Jésus Christ *parfaitement soumise* à Dieu et unie à lui, tout en étant remplie de miséricorde à l'égard des hommes. Apparaît alors une *nouvelle humanité* qui, en Jésus Christ, par la souffrance de la Croix, est revenue à l'amour trahi par le péché d'Adam. Cette nouvelle humanité s'est retrouvée dans la même source divine du don originel: dans l'Esprit, qui «sonde les profondeurs de Dieu» et qui est lui-même Amour et Don.

Le Fils de Dieu, Jésus Christ, en tant qu'homme, dans la prière ardente de sa passion, a permis à l'Esprit Saint, qui avait déjà pénétré jusqu'au fond son humanité, *de la transformer en un sacrifice parfait* par l'acte de sa mort, comme victime d'amour sur la Croix. C'est seul qu'il a présenté cette offrande. Prêtre unique, il «s'est offert lui-même sans tache à Dieu»[154]. Dans son humanité, il était digne de devenir un tel sacrifice car *lui seul* était «sans tache». Mais il l'a offert «par un Esprit éternel»: cela signifie que l'Esprit Saint a agi d'une manière spéciale dans ce don absolu de lui-même réalisé par le Fils de l'homme pour transformer la souffrance en amour rédempteur.

41. Dans l'Ancien Testament, on parle souvent du «feu du ciel» qui brûlait les offrandes présentées par les hommes[155]. Par analogie, on peut dire que l'Esprit Saint est le «*feu du ciel*» *qui agit au plus profond du mystère de la Croix*. Venant du Père, il tourne vers le Père le sacrifice du Fils, le faisant entrer dans la *divine réalité de la communion trinitaire*. Si le péché a engendré la souffrance, maintenant la douleur de Dieu dans le Christ crucifié acquiert, par l'Esprit Saint, toute son expression humaine. On se trouve ainsi devant un mystère paradoxal d'amour: dans le Christ souffre un Dieu repoussé par sa propre créature: «Ils ne croient pas en moi!»; mais en même temps, *devant la profondeur* de cette *souffrance* - et, indirectement, la profondeur du péché même «de ne pas avoir cru» -, l'Esprit *fait croître à un degré nouveau le don fait à l'homme et à la création* depuis le commencement. Dans les profondeurs du mystère de la Croix, l'Amour agit, et cet Amour amène l'homme à participer de nouveau à la vie qui est en Dieu même.

L'Esprit Saint, en tant qu'Amour et Don, *descend, en un sens, au cœur même du sacrifice* offert sur la Croix. En nous référant à la tradition biblique, nous pouvons dire qu'*il consomme ce sacrifice par le feu de l'Amour* qui unit le Fils au Père dans la communion trinitaire. Et comme le sacrifice de la Croix est un acte propre du Christ, dans ce sacrifice aussi il *«reçoit» l'Esprit Saint*. Il le reçoit d'une manière telle qu'il peut ensuite lui-même - et lui seul avec Dieu le Père - *«le donner» aux Apôtres, à l'Eglise, à l'humanité*. Lui seul «l'envoie» d'auprès du Père[156]. Lui seul se présente devant les Apôtres réunis au Cénacle, «souffle sur eux» et dit: «Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis»[157], ainsi que l'avait annoncé Jean-Baptiste: «Lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu»[158]. Par ces paroles de Jésus, l'Esprit Saint *est révélé et en même temps rendu présent*comme l'Amour qui agit au plus profond du mystère pascal, comme source de la puissance salvifique de la Croix du Christ, comme Don de la vie nouvelle et éternelle.

Cette vérité sur l'Esprit Saint est exprimée quotidiennement *dans la liturgie romaine*, lorsque le prêtre, avant la communion, prononce ces paroles significatives: «Seigneur Jésus Christ, Fils du Dieu vivant, selon la volonté du Père *et avec la*

puissance du Saint-Esprit, tu as donné, par ta mort, la vie au monde ...». Et dans la troisième Prière eucharistique, se référant à cette même économie du salut, le prêtre demande à Dieu que l'Esprit Saint «*fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire*».

5. Le sang qui purifie la conscience

42. Nous avons dit qu'au point culminant du mystère pascal, l'Esprit Saint est définitivement *révélé* et rendu présent d'une façon nouvelle. Le Christ ressuscité dit aux Apôtres: «Recevez l'Esprit Saint». Ainsi est révélé l'Esprit Saint, car les paroles du Christ constituent la confirmation des promesses et des annonces du discours du Cénacle. Et par là même, le Paraclet est *rendu présent*d'une manière nouvelle. En réalité, il agissait depuis le commencement dans le mystère de la création et tout au long de l'histoire de l'Ancienne Alliance de Dieu avec l'homme. Son action a été pleinement confirmée par la mission du Fils de l'homme, le Messie venu dans la puissance de l'Esprit Saint. Au sommet de la mission messianique de Jésus, l'Esprit Saint se rend présent au sein du mystère pascal *dans sa qualité de sujet* divin: il est celui qui doit maintenant continuer l'œuvre salvifique enracinée dans le sacrifice de la Croix. Cette œuvre, bien sûr, est confiée par Jésus à des hommes: aux Apôtres, à l'Eglise. Toutefois, en ces hommes et par eux, l'Esprit Saint demeure le sujet transcendant de la réalisation de cette œuvre dans l'esprit de l'homme et dans l'histoire du monde: lui, le Paraclet invisible tout en étant omniprésent! L'Esprit qui «souffle où il veut» [159].

Les paroles prononcées par le Christ ressuscité le «premier jour après le sabbat» *mettent particulièrement en relief la présence du Paraclet-Consolateur*, celui qui «établit la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement». C'est seulement dans ce rapport, en effet, que s'expliquent les paroles que Jésus met en relation directe avec le «don» de l'Esprit Saint aux Apôtres. Il dit: «Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus»[160]. Jésus confère aux Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, pour qu'ils le transmettent à leurs successeurs dans l'Eglise. Toutefois, ce pouvoir, accordé aux hommes, présuppose et inclut l'action salvifique de l'Esprit Saint. En devenant la «lumière des cœurs»[161], c'est-à-dire des consciences, l'Esprit Saint «manifeste le péché», c'est-à-dire *fait connaître à l'homme son mal* et en même temps *l'oriente vers le bien*. Grâce à la multiplicité de ses dons - on l'invoque comme le «Porteur des sept dons» -, la puissance salvifique de Dieu peut atteindre tout péché, de quelque genre qu'il soit. En réalité, comme le dit saint Bonaventure, «en vertu des sept dons de l'Esprit Saint, tous les maux sont détruits tandis que sont réalisés tous les biens»[162].

Sous l'influence du Paraclet s'accomplit donc *cette conversion du cœur humain* qui est la condition indispensable du pardon des péchés. Sans une vraie conversion, qui suppose une contrition intérieure, et en l'absence d'une résolution ferme et sincère de changement, les péchés restent «non remis», comme le dit Jésus, et avec lui la Tradition de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. En effet, les premières paroles prononcées par Jésus au début de son ministère, selon l'Evangile de Marc, sont les suivantes: «Convertissez-vous et croyez à l'Evangile»[163]. Nous avons une confirmation de cette exhortation dans la «mise en lumière du péché» que l'Esprit Saint entreprend d'une manière nouvelle en vertu de la Rédemption opérée par le Sang du Fils de l'homme. C'est pourquoi la *Lettre aux Hébreux* dit que ce «sang purifie la conscience»[164]. Et donc celui-ci, pour ainsi dire*, ouvre à l'Esprit Saint* la route qui conduit au cœur de l'homme, c'est-à-dire au sanctuaire des consciences humaines.

43. Le Concile Vatican II a rappelé l'enseignement catholique sur la conscience, en parlant de la vocation de l'homme et en particulier de la dignité de la personne humaine. C'est précisément la *conscience* qui détermine d'une manière spécifique cette dignité. Elle est en effet «*le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire* où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre». C'est clairement qu'elle «dit dans l'intimité de son cœur: "Fais ceci, évite cela"». Cette capacité de commander le bien et d'interdire le mal, inscrite dans l'homme par le Créateur*, est la propriété caractéristique du sujet personnel*. Mais en même temps, au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne se donne pas lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir»[165]. La conscience *n'est donc pas une source autonome* et exclusive pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais; au contraire, en elle est profondément inscrit *un principe d'obéissance* à l'égard de la *norme objective* qui fonde et conditionne la conformité de ses décisions aux commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain, comme il apparaît dès la page du *Livre de la Genèse* déjà évoquée[166]. En ce sens précis, la conscience est le «sanctuaire secret» où «*la voix de Dieu se fait entendre*». Et c'est la «voix de Dieu», même quand l'homme reconnaît exclusivement en elle le principe de l'ordre moral dont on ne peut douter humainement, fût-ce sans référence directe au Créateur: la conscience trouve toujours son fondement et sa justification dans cette référence.

La «mise en lumière du péché» sous l'influence de l'Esprit de vérité, dont parle l'Evangile, ne peut se réaliser dans l'homme autrement que par le chemin *de la conscience*. Si la conscience est droite, elle sert à trouver «*selon la vérité la solution* de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale»; et alors, «les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité»[167].

Le premier fruit d'une conscience droite est *d'appeler par leur nom le bien et le mal*, comme le fait, par exemple, la même Constitution pastorale de Vatican II: «Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations; l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable»; et, après avoir appelé par leur nom *les multiples péchés si fréquents et si répandus en notre temps*, la Constitution ajoute: «Toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement à l'honneur du Créateur»[168].

En appelant par leur nom les péchés les plus déshonorants pour l'homme, et en démontrant qu'ils sont un mal moral qui s'inscrit au passif de tout bilan du progrès de l'humanité, le Concile caractérise tout cela comme une étape «de la lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres», qui caractérise «toute la vie des hommes, individuelle et collective»[169]. L'assemblée du *Synode des Evêques* de 1983 sur la réconciliation et la pénitence a précisé davantage encore la signification personnelle et sociale du péché de l'homme[170].

44. Au Cénacle, la veille de sa Passion puis le soir de Pâques, Jésus Christ a fait appel à l'Esprit Saint comme à celui qui témoigne que, *dans l'histoire de l'humanité, le péché continue à exister*. Toutefois, le péché est *soumis* à la *puissance salvifique de la Rédemption*. La «manifestation du péché du monde» ne s'arrête pas au simple fait d'appeler celui-ci par son nom et de l'identifier pour ce qu'il est dans toute l'étendue de sa nature. Dans la manifestation du péché du monde, *l'Esprit de vérité rencontre la voix des consciences humaines*.

De cette façon, on en arrive *à mettre en évidence les racines du péché*, qui se trouvent au cœur de l'homme, comme le souligne la même Constitution pastorale: «En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un *déséquilibre* plus fondamental, qui prend racine *dans le cœur de l'homme*. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire: faible et pécheur, *il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait*»[171]. Le texte conciliaire se réfère ici aux paroles bien connues de saint Paul[172].

La «mise en lumière du péché», qui accompagne la conscience humaine chaque fois qu'elle réfléchit en profondeur sur elle-même, conduit donc à la découverte des racines du péché dans l'homme, et aussi des conditionnements de la conscience elle-même au cours de l'histoire. Nous retrouvons de cette façon la réalité originelle du péché dont nous avons déjà parlé. *L'Esprit Saint «met en lumière le péché»* par rapport au mystère du commencement, en indiquant le fait que l'homme est un *être créé* et qu'il est donc en totale dépendance ontologique et éthique du Créateur, tout en rappelant la condition pécheresse héréditaire de la nature humaine. Mais *c'est toujours en relation avec la Croix du Christ* que l'Esprit Saint-Paraclet «met en lumière le péché». Dans cette relation, le christianisme exclut toute «fatalité» du péché. «Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit, jusqu'au dernier jour», ainsi s'exprime le Concile[173]. «*Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force*»[174]. Loin de se laisser prendre au piège de sa condition de pécheur, l'homme, s'appuyant sur la voix de sa propre conscience, doit donc «sans cesse combattre pour s'attacher au bien; et ce n'est qu'au prix de grands efforts, *avec la grâce de Dieu*, qu'il parvient à réaliser son unité intérieure»[175]. A juste titre, le Concile voit dans le péché le responsable de la rupture qui pèse sur la vie personnelle comme sur la vie sociale de l'homme; mais en même temps il rappelle inlassablement la possibilité de la victoire.

45. L'Esprit de vérité, qui «met en évidence le péché du monde», rencontre les efforts de la conscience humaine, dont les textes conciliaires parlent d'une manière très suggestive. Ces *efforts de la conscience* déterminent aussi les voies de la conversion humaine: tourner le dos au péché pour rebâtir la vérité et l'amour au cœur même de l'homme. On sait que parfois il en coûte beaucoup de reconnaître le mal en soi-même. On sait que non seulement *la conscience* commande ou interdit, mais qu'elle *juge* à la lumière des ordres et des défenses intérieurs. Elle est aussi la *source des remords*: l'homme souffre intérieurement à cause du mal qu'il a commis. Cette souffrance n'est-elle pas comme un écho lointain de ce «regret d'avoir créé l'homme» que le Livre saint, dans un langage anthropomorphique, attribue à Dieu, de cette «réprobation» qui, s'inscrivant au «cœur» de la Trinité, se traduit par la douleur de la Croix, par l'obéissance du Christ jusqu'à la mort en vertu de l'amour éternel? Quand l'Esprit de vérité permet à la conscience humaine *de participer à cette douleur*, la souffrance de la conscience devient particulièrement profonde, mais aussi particulièrement salvifique. Par un acte de contrition parfaite s'opère alors la conversion authentique du cœur: c'est la «metanoia» évangélique.

Les efforts du cœur humain, les efforts de la conscience, grâce auxquels s'opère cette «metanoia» ou conversion, sont *le reflet* du processus par lequel *la réprobation est transformée en amour salvifique* qui accepte de souffrir. L'auteur caché

de cette force salvatrice est l'Esprit Saint: Lui qui est appelé par l'Eglise «lumière des consciences» pénètre et remplit «jusqu'à l'intime les cœurs» humains[176]. Par une telle conversion dans l'Esprit Saint, *l'homme s'ouvre au pardon, à la rémission des péchés*. Et tout cet admirable dynamisme de la conversion-rémission confirme la vérité de ce qu'écrit saint Augustin sur le mystère de l'homme en commentant les paroles du psaume: «L'abîme appelle l'abîme»[177]. C'est précisément à l'égard de cette «profondeur abyssale» de l'homme, de la conscience humaine, que s'accomplit la mission du Fils et de l'Esprit Saint. *L'Esprit Saint «vient»* en vertu du «départ» du Christ dans le mystère pascal: il vient dans tout *cas concret de conversion-rémission*, en vertu du sacrifice de la Croix: en lui, en effet, «le sang du Christ ... purifie notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant»[178]. Ainsi s'accomplissent continuellement les paroles sur l'Esprit Saint présenté comme «un autre Paraclet», paroles qui, au Cénacle, furent adressées aux Apôtres et indirectement à tous: «Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il sera en vous»[179].

6. Le péché contre l'Esprit Saint

46. Compte tenu de ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, certaines autres paroles impressionnantes et saisissantes de Jésus deviennent plus compréhensibles. On pourrait les appeler *les paroles du «non-pardon».* Elles nous sont rapportées par les synoptiques, à propos d'un péché particulier qui est appelé «blasphème contre l'Esprit Saint». Voici comment elles ont été rapportées dans les trois rédactions:

Matthieu: «Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque aura dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre»[180].

Marc: «Tout sera remis aux enfants des hommes, les péchés et les blasphèmes tant qu'ils en auront proférés; mais quiconque aura blasphémé contre l'Esprit Saint n'aura jamais de rémission: il est coupable d'une faute éternelle»[181].

Luc: «Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis, mais à qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit, cela ne sera pas remis»[182].

Pourquoi le blasphème contre l'Esprit Saint est-il impardonnable? *En quel sens entendre ce blasphème*? Saint Thomas d'Aquin répond qu'il s'agit d'un péché «irrémissible de par sa nature, parce qu'il exclut les éléments grâce auxquels est accordée la rémission des péchés»[183].

Selon une telle exégèse, le «blasphème» ne consiste pas à proprement parler à offenser en paroles l'Esprit Saint; mais il consiste *à refuser de recevoir le salut que Dieu offre à l'homme par l'Esprit Saint* agissant en vertu du sacrifice de la Croix. Si l'homme refuse la «manifestation du péché», qui vient de l'Esprit Saint et qui a un caractère salvifique, il refuse en même temps la «venue» du Paraclet, cette «venue» qui s'est effectuée dans le mystère de Pâques, en union avec la puissance rédemptrice du Sang du Christ, le Sang qui «purifie la conscience des œuvres mortes».

Nous savons que le fruit d'une telle purification est la rémission des péchés. En conséquence, celui qui refuse l'Esprit et le Sang demeure dans les «œuvres mortes», dans le péché. Et le blasphème contre l'Esprit Saint consiste précisément *dans le refus radical de cette rémission* dont Il est le dispensateur intime et qui présuppose la conversion véritable qu'il opère dans la conscience. Si Jésus dit que le péché contre l'Esprit Saint ne peut être remis ni en ce monde ni dans l'autre, c'est parce que cette «*non-rémission*» est *liée*, comme à sa cause, à la «*non-pénitence*», c'est-à-dire au refus radical de se convertir. Cela signifie le refus de se tourner vers les sources de la Rédemption, qui restent cependant «toujours» ouvertes dans l'économie du salut, dans laquelle s'accomplit la mission de l'Esprit Saint. Celui-ci a le pouvoir infini de puiser à ces sources: «C'est de mon bien qu'il reçoit», a dit Jésus. Il complète ainsi dans les âmes humaines l'œuvre de la Rédemption accomplie par le Christ, en leur partageant ses fruits. Or le blasphème contre l'Esprit Saint est le péché commis par l'homme qui présume et revendique le «*droit» de persévérer dans le mal* - dans le péché quel qu'il soit - et refuse par là même la Rédemption. L'homme reste enfermé dans le péché, rendant donc impossible, pour sa part, sa conversion et aussi, par conséquent, la rémission des péchés, qu'il ne juge pas essentielle ni importante pour sa vie. Il y a là une situation de ruine spirituelle, car le blasphème contre l'Esprit Saint ne permet pas à l'homme de sortir de la prison où il s'est lui-même enfermé et de s'ouvrir aux sources divines de la purification des consciences et de la rémission des péchés.

47. L'action de l'Esprit de vérité, qui tend à la «mise en lumière du péché» pour le salut, se heurte, dans l'homme qui se trouve en une telle situation, à une résistance intérieure, presque une impénétrabilité de la conscience, un état d'âme que l'on dirait durci en raison d'un libre choix: c'est ce que la Sainte Ecriture appelle «l'endurcissement du cœur»[184]. De nos jours, à cette attitude de l'esprit et du cœur fait peut-être écho *la perte du sens du péché*, à laquelle l'Exhortation *apostolique Reconciliatio et paenitentia* a consacré de nombreuses pages[185]. Déjà, le *Pape Pie* XII avait affirmé que «le péché de ce siècle est la perte du sens du péché»[186], et cela va de pair avec la «perte du sens de Dieu».

Dans l'Exhortation mentionnée ci-dessus, nous lisons: «En réalité, Dieu est l'origine et la fin suprême de l'homme, et celui-ci porte en lui un germe divin. C'est pourquoi, c'est le mystère de Dieu qui dévoile et éclaire le mystère de l'homme. Il est donc vain d'espérer qu'un sens du péché puisse prendre consistance par rapport à l'homme et aux valeurs humaines si fait défaut le sens de l'offense commise contre Dieu, c'est-à-dire le véritable sens du péché»[187].

C'est pourquoi l'Eglise ne cesse de demander à Dieu que la *rectitude* ne fasse jamais défaut dans *les consciences humaines*, et que ne s'atténue pas leur saine *sensibilité* face au bien et au mal. Cette rectitude et cette sensibilité sont intimement liées à l'action de l'Esprit de vérité. Cet éclairage rend particulièrement éloquentes les exhortations de l'Apôtre: «*N'éteignez pas l'Esprit*»; «*ne contristez pas l'Esprit Saint*»[188]. Mais surtout, l'Eglise ne cesse de prier intensément *pour que n'augmente pas* dans le monde le péché appelé par l'Evangile «blasphème contre l'Esprit Saint», et, plus encore, pour qu'il *régresse* dans les âmes - et par contrecoup dans les divers milieux et les différentes formes de la société -, cédant la place à l'ouverture des consciences indispensable à l'action salvifique de l'Esprit Saint. L'Eglise demande que le dangereux péché contre l'Esprit laisse la place à une sainte disponibilité à accepter sa mission de Paraclet, lorsqu'il vient «manifester la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement».

48. Dans son discours d'adieu, Jésus a lié ces *trois domaines de «la manifestation»*, qui sont les composantes de la mission du Paraclet: le péché, la justice et le jugement. Ils indiquent la place de ce *mysterium pietatis* qui, dans l'histoire de l'homme, s'oppose au péché, au *mysterium iniquitatis*[189]. D'un côté, comme le dit saint Augustin, il y a l'«amour de soi jusqu'au mépris de Dieu», et de l'autre, il y a l'«amour de Dieu jusqu'au mépris de soi»[190]. L'Eglise fait continuellement monter sa prière et accomplit sa tâche pour que l'histoire des consciences et l'histoire des sociétés, dans la grande famille humaine, *ne s'abaissent pas vers le pôle du péché* par le refus des commandements de Dieu «jusqu'au mépris de Dieu», mais bien plutôt *s'élèvent vers l'amour* dans lequel se révèle l'Esprit qui donne la vie.

Ceux qui acceptent la «mise en évidence du péché» par l'Esprit Saint l'acceptent également pour «la justice et le jugement». L'Esprit de vérité, qui aide les hommes, les consciences humaines, à connaître la *vérité du péché*, fait en sorte, par là même, qu'ils connaissent *la vérité de la justice* qui est entrée dans l'histoire de l'homme avec la venue de Jésus Christ. Ainsi, ceux qui, convaincus qu'ils sont pécheurs, se convertissent sous l'action du Paraclet, sont en un sens conduits hors du cercle du «jugement», de ce «jugement» par lequel «le Prince de ce monde est déjà jugé»[191]. La conversion, dans la profondeur de son mystère divin et humain, signifie la rupture de tout lien par lequel le péché unit l'homme à l'ensemble du *mysterium iniquitatis*. Donc, ceux qui se convertissent sont conduits par l'Esprit Saint hors du cercle du «jugement» *et introduits dans la justice* qui se trouve dans le Christ Jésus, et qui s'y trouve parce qu'il la reçoit du Père[192], comme un reflet de la sainteté trinitaire. Telle est la justice de l'Evangile et de la Rédemption, la justice du Discours sur la montagne et de la Croix, qui opère la purification de la conscience par le sang de l'Agneau. C'est la justice que le *Père rend au Fils et à tous ceux* qui lui sont *unis dans la vérité et dans l'amour*.

Dans cette justice, l'Esprit Saint, Esprit du Père et du Fils, qui «manifeste le péché du monde», se révèle et se rend présent dans l'homme comme *Esprit de vie éternelle*.

TROISIÈME PARTIE - L'ESPRIT QUI DONNE LA VIE

1. Motif du Jubilé de l'An 2000: le Christ, qui a été conçu du Saint-Esprit

49. *C'est vers l'Esprit Saint que se tournent la pensée et le cœur de l'Eglise en cette fin du vingtième siècle et dans la perspective du troisième millénaire* depuis la venue au monde de Jésus Christ, tandis que nous portons notre regard vers le grand Jubilé par lequel l'Eglise célébrera l'événement. Cette venue prend place en effet, dans l'ordre du temps humain, comme un événement qui appartient à l'histoire de l'homme sur la terre. La mesure du temps habituellement adoptée situe les années, les siècles, les millénaires selon qu'ils s'écoulent *avant* ou *après* la naissance du Christ. Mais il faut aussi avoir conscience que cet événement signifie pour nous chrétiens, selon l'Apôtre, la «*plénitude du temps*»[193], car, par lui, c'est la «mesure» de Dieu lui-même qui a totalement marqué l'histoire de l'homme: une présence transcendante dans le «*nunc*», l'Aujourd'hui éternel. «Celui qui est, qui était et qui vient»; celui qui est «L'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin»[194]. «Car *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique*, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle»[195]. «Quand vint la *plénitude du temps*, Dieu envoya son Fils, né d'une femme ... afin de nous conférer l'adoption filiale»[196]. Et cette Incarnation du Fils-Verbe est advenue par l'Esprit Saint.

Les deux évangélistes auxquels nous devons le récit de la naissance et de l'enfance de Jésus de Nazareth s'expriment sur cette question de la même manière. *Selon Luc*, lors de l'annonciation de la naissance de Jésus, Marie demande: «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?», et elle reçoit cette réponse: «L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu»[197].

Matthieu raconte directement: «Telle fut la genèse de Jésus Christ. Marie, sa mère, était Sancée à Joseph: or, avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint»[198]. Troublé par cet état de choses, Joseph reçut, durant son sommeil, l'explication suivante: «Ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme: car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint; elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus: car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés»[199].

Aussi l'Eglise, depuis les origines, professe-t-elle le *mystère de l'Incarnation*, ce mystère central de la foi, *en se référant à l'Esprit Saint*. Ainsi s'exprime le *Symbole des Apôtres*: «Il a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie». Ce n'est pas autrement que le *Symbole de Nicée-Constantinople* atteste: «Par l'Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme».

«Par l'Esprit Saint» s'est fait homme celui dont l'Eglise proclame, selon les termes du même Symbole, qu'il est le Fils de même nature que le Père: «*Dieu, né de Dieu*, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré, non pas créé». Il s'est fait homme «en prenant chair de la Vierge Marie». Voilà ce qui s'accomplit «quand vint la plénitude du temps».

50. Le *grand Jubilé*, qui conclura le second millénaire et auquel l'Eglise se prépare déjà, a directement un *profil christologique*: il s'agit en effet de célébrer la naissance de Jésus Christ. En même temps, il a un *profil pneumatologique*, puisque le mystère de l'Incarnation s'est accompli «par le Saint-Esprit». Ce fut l'œuvre de cet Esprit qui, consubstantiel au Père et au Fils, est, dans le mystère absolu de Dieu un et trine, la Personne-Amour, le Don incréé, source éternelle de tout don qui provient de Dieu dans l'ordre de la création, le principe direct et, en un sens, le sujet de la communication que Dieu fait de lui-même dans l'ordre de la grâce. De ce don, de cette communication que Dieu fait de lui-même, *le mystère de l'Incarnation constitue le sommet*.

En effet, la conception et la naissance de Jésus Christ sont l'œuvre la plus grande accomplie par l'Esprit Saint dans l'histoire de la création et du salut, c'est-à-dire la grâce suprême - «*la grâce d'union*» -, source de toute autre grâce, comme l'explique saint Thomas[200]. Le grand Jubilé se rapporte à cette œuvre et se rapporte aussi, si nous approfondissons son sens, à l'artisan de cette œuvre, à *la Personne de l'Esprit Saint*.

A la «plénitude du temps» correspond, en effet, une particulière plénitude de la communication que le Dieu un et trine fait de lui-même dans l'Esprit Saint. «Par le Saint-Esprit» s'accomplit le mystère de l'«*union hypostatique*», c'est-à-dire de l'union de la nature divine avec la nature humaine, de la divinité avec l'humanité dans l'unique Personne du Verbe-Fils. Quand Marie, au moment de l'annonciation, prononce son «fiat»: «Qu'il m'advienne selon ta parole»[201], elle conçoit de façon virginale un homme, le Fils de l'homme, *qui est le Fils de Dieu*. Grâce à une telle «humanisation» du Verbe Fils, la communication que Dieu fait de lui-même atteint sa plénitude définitive dans l'histoire de la création et du salut. Cette plénitude acquiert une densité particulière et une éloquence très expressive dans le texte de *l'Evangile de Jean*: «Le Verbe s'est fait chair»[202]. L'Incarnation de Dieu-Fils signifie que la nature humaine est élevée à l'unité avec Dieu, mais aussi, en elle, *en un sens, tout ce qui est «chair»*: toute l'humanité, tout le monde visible et matériel. L'Incarnation a donc aussi un sens cosmique, une dimension cosmique. Le «premier-né de toute créature»[203], en s'incarnant dans l'humanité individuelle du Christ, s'unit en quelque sorte avec toute la réalité de l'homme, qui est aussi «chair»[204], et, en elle, avec toute «chair» avec toute la création.

51. Tout cela s'accomplit par l'Esprit Saint, et appartient par conséquent au contenu du futur grand Jubilé. L'Eglise ne peut se *préparer* à ce Jubilé autrement *que dans l'Esprit Saint*. Ce qui, «dans la plénitude du temps», s'est accompli par l'Esprit Saint, ne peut maintenant ressortir dans la mémoire de l'Eglise que par lui. C'est par lui que cela peut être rendu présent dans la nouvelle phase de l'histoire de l'homme sur la terre: l'An 2000 après la naissance du Christ.

L'Esprit Saint qui, par sa puissance, prit sous son ombre le corps virginal de Marie, réalisant en elle *le début de la maternité divine*, rendit en même temps son cœur parfaitement obéissant à l'égard de cette communication que Dieu fit de lui-même et qui surpassait toute pensée et toute capacité de l'homme. «Bienheureuse celle qui a cru!»[205]: voilà la salutation que reçoit Marie de la part de sa parente Elisabeth, elle aussi «remplie de l'Esprit Saint»[206]. Dans les paroles qui saluent «*celle qui a cru*», il semble que l'on puisse voir un contraste lointain (mais en réalité très proche) avec tous ceux dont le Christ dira qu'«ils n'ont pas cru»[207]. Marie est entrée dans l'histoire du salut du monde par l'obéissance de la foi. Et la foi, dans sa nature la plus profonde, est *l'ouverture* du cœur humain devant le Don, *devant la communication que Dieu fait de lui-même dans l'Esprit Saint*. Saint Paul écrit: «Le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté»[208]. Quand le Dieu un et trine s'ouvre à l'homme dans l'Esprit Saint, cette «ouverture» révèle et, en même temps, donne à la créature-homme la plénitude de la liberté. Cette plénitude s'est manifestée de façon sublime précisément dans la foi de Marie, par «l'obéissance de la foi»[209]: oui, «bienheureuse celle qui a cru!».

2. Motif du Jubilé: la grâce s'est manifestée

52. Dans le mystère de l'Incarnation, *l'œuvre de l'Esprit, «qui donne la vie»*, atteint son sommet. Il n'est possible de donner la vie, dont la plénitude est en Dieu, qu'en en faisant la vie d'un *Homme*, à savoir le Christ dans son humanité personnifiée par le Verbe dans l'union hypostatique. Et en même temps, par le mystère de l'Incarnation, jaillit d'une nouvelle manière *la source* de cette *vie divine dans l'histoire de l'humanité*: l'Esprit Saint. Le Verbe, «premier-né de toute créature», devient «l'aîné d'une multitude de frères»[210] et il devient ainsi la tête du corps qu'est l'Eglise, laquelle naîtra de la Croix et sera manifestée le jour de la Pentecôte, et, dans l'Eglise, il sera la tête de l'humanité, des hommes de toute nation, de toute race, de tout pays et de toute culture, de toute langue et de tout continent, tous appelés au salut. «Le Verbe s'est fait chair», lui en qui «*était la vie* et la vie était la lumière des hommes ... A *tous* ceux qui l'ont accueilli, *il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu*»[211]. Mais tout cela s'est accompli et s'accomplit sans cesse «par l'Esprit Saint».

Ils sont en effet «enfants de Dieu», d'après l'enseignement de l'Apôtre, «*tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu*»[212]. La filiation de l'adoption divine naît dans les hommes à partir du mystère de l'Incarnation, donc grâce au Christ, le Fils éternel. Mais la naissance, ou la *renaissance*, se réalise *lorsque Dieu le Père «envoie dans nos cœurs l'Esprit de son Fils»*[213]. Car nous recevons alors «un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: "Abba! Père! "»[214]. Ainsi donc, cette filiation de Dieu, greffée dans l'âme humaine par la grâce sanctifiante, est l'œuvre de l'Esprit Saint. «L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes *enfants de Dieu*. Enfants, et donc héritiers; *héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ*»[215]. La grâce sanctifiante est dans l'homme le principe et la source de la vie nouvelle: vie divine, surnaturelle.

Le don de cette vie nouvelle est comme la réponse définitive de Dieu aux paroles du psalmiste, dans lesquelles, en quelque sorte, la voix de toutes les créatures trouve un écho: «Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles la face de la terre»[216]. Celui qui, dans le mystère de la création, *donne* à l'homme et au cosmos *la vie* sous ses multiples formes visibles et invisibles, la *renouvelle*encore par le mystère de l'Incarnation. La création est ainsi complétée par l'Incarnation et pénétrée dès lors par les forces de la Rédemption qui envahissent l'humanité et toute la création. C'est ce que dit saint Paul; sa vision cosmique et théologique semble reprendre les termes du psaume ancien: «La création en attente aspire *à la révélation des fils de Dieu*»[217], c'est-à-dire de ceux que Dieu a «d'avance discernés», et aussi «prédestinés à reproduire l'image de son Fils»[218]. Les hommes connaissent ainsi une «adoption filiale» surnaturelle, et le Saint-Esprit, Amour et Don, en est l'origine. *Comme tel, il est donné aux hommes*. Et de la *surabondance du Don incréé*, chaque homme *reçoit* dans son cœur le *don créé* particulier par lequel les hommes «deviennent participants de la nature divine»[219]. Ainsi, la vie humaine est pénétrée de la vie divine à laquelle elle participe, et elle acquiert, elle aussi, une dimension divine, surnaturelle. Ainsi naît la *vie nouvelle*, par laquelle, en participant au mystère de l'Incarnation, «les hommes... accèdent, dans l'Esprit Saint, auprès du Père»[220]. Il y a donc une étroite dépendance de causalité *entre l'Esprit* qui donne la vie, la *grâce sanctifiante*, et la *vitalité surnaturelle* multiforme qui en découle dans l'homme: entre l'Esprit incréé et l'esprit humain créé.

53. On peut dire que *tout cela* rentre dans le cadre du *grand Jubilé* déjà évoqué. Car il faut dépasser la dimension historique du fait, considéré superficiellement. Il faut joindre au contenu christologique de l'événement la dimension pneumatologique, en regardant dans la foi l'ensemble des *deux millénaires où s'est exercée l'action de l'Esprit de vérité*: celui-ci, au cours des siècles, a puisé au trésor de la Rédemption du Christ, donnant aux hommes la vie nouvelle, réalisant en eux l'adoption dans le Fils unique, les sanctifiant, en sorte qu'ils peuvent redire à la suite de saint Paul: « Nous avons reçu l'Esprit de Dieu»[221].

Mais, en considérant ce motif du Jubilé, il n'est pas possible de se limiter aux deux mille ans écoulés depuis la naissance du Christ. Il faut *remonter en arrière*, embrasser aussi toute l'action de l'Esprit Saint avant le Christ - *depuis le commencement* - dans le monde entier et spécialement dans l'économie de l'Ancienne Alliance. Cette action, en effet, en tout lieu et en tout temps, même en tout homme, s'est accomplie selon l'éternel dessein de salut, dans lequel elle est étroitement unie au mystère de l'Incarnation et de la Rédemption; ce mystère avait lui-même exercé son influence sur ceux qui croyaient au Christ à venir. *La Lettre aux Ephésiens*l'atteste de façon particulière[222]. Ainsi la grâce comporte en même temps un caractère christologique et un caractère pneumatologique, qui se retrouvent surtout en ceux qui adhèrent explicitement au Christ: «En lui (dans le Christ) ... vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la Promesse, cet Esprit Saint qui constitue les arrhes de notre héritage et prépare la rédemption du Peuple que Dieu s'est acquis»[223].

Mais, toujours dans la perspective du grand Jubilé, nous devons aussi porter plus loin notre regard et avancer «vers le large», en sachant que «le vent souffle où il veut», selon l'image employée par Jésus dans la conversation avec Nicodème[224]. Le Concile Vatican II, centré principalement sur le thème de l'Eglise, nous rappelle que l'Esprit Saint agit aussi «*à l'extérieur» du corps visible de l'Eglise*. Il parle justement de «tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal»[225].

54. «Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est dans *l'esprit et la vérité* qu'ils doivent adorer»[226]. Ces paroles, Jésus les a dites à la Samaritaine dans un autre de ses dialogues. Le grand Jubilé, qui sera célébré au terme de ce millénaire et au début du suivant, doit être un puissant appel adressé à tous ceux qui «adorent Dieu dans l'esprit et la vérité». Il doit être pour tous

une occasion particulière de méditer le mystère de Dieu un et trine, qui, *en lui-même*, est *absolument transcendant* par rapport au monde, spécialement par rapport au monde visible; il est en effet Esprit au sens absolu, «Dieu est esprit»[227]; et, en même temps, d'une façon admirable, il est non seulement *proche de ce monde*, mais il y est *présent* et, en un sens, *immanent*, il le pénètre et le vivifie de l'intérieur. Cela vaut d'une manière spéciale pour l'homme: Dieu est présent dans la profondeur de son être, de sa pensée, de sa conscience, de son cœur; réalité psychologique et ontologique, qui faisait dire à saint Augustin, en parlant de Dieu: «*interior intimo meo*»[228]. Ces paroles nous aident à mieux comprendre celles que Jésus adressait à la Samaritaine: «Dieu est esprit». Seul l'Esprit peut être *interior intimo meo* - plus intime à moi que moi-même -, au niveau de l'être ou au niveau de l'expérience spirituelle; seul l'Esprit peut être à ce point immanent à l'homme et au monde, en demeurant inviolable et sans changement dans son absolue transcendance.

Mais, en Jésus Christ, la présence divine dans le monde et dans l'homme s'est manifestée de façon nouvelle et sous forme visible. En lui véritablement «la grâce s'est manifestée»[229]. L'amour de Dieu le Père, Don, grâce infinie, principe de vie, est devenu visible dans le Christ, et, par l'humanité du Christ, il est devenu «partie» de l'univers, du genre humain, de l'histoire. Cette «manifestation» de la grâce dans l'histoire de l'homme, en Jésus Christ, s'est accomplie par l'Esprit Saint, qui est *le principe de toute action salvifique de Dieu dans le monde*, lui, le «Dieu caché»[230] qui, comme Amour et Don, «remplit l'univers»[231]. Toute la vie de l'Eglise, telle qu'elle se manifestera dans le grand Jubilé, signifie aller à la rencontre du Dieu invisible, à la rencontre de l'Esprit qui donne la vie.

3. L'Esprit Saint dans le conflit interne de l'homme: La chair, en ses désirs, s'oppose à l'esprit et l'esprit à la chair

55. Hélas, l'histoire du salut le montre, cette proximité et cette présence de Dieu à l'homme et au monde, cette admirable «condescendance» de l'Esprit, *rencontre* dans notre réalité humaine *résistance et opposition*. Quelle éloquence revêtent, de ce point de vue, les paroles prophétiques du vieillard Syméon qui, «poussé par l'Esprit», vint au Temple de Jérusalem, pour annoncer devant le nouveau-né de Bethléem qu'il devait «amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, *signe en butte à la contradiction*»![232] L'opposition à Dieu, qui est Esprit invisible, naît déjà, dans une certaine mesure, sur le terrain de la différence radicale du monde par rapport à Lui, c'est-à-dire de sa «visibilité» et de sa «matérialité» par rapport à Lui qui est «invisible» et «Esprit au sens absolu»; elle naît de son imperfection naturelle et inévitable par rapport à Lui, l'être absolument parfait. Mais l'opposition devient conflit, rébellion, sur le plan éthique, à cause du *péché* qui prend possession du *cœur humain*, dans lequel «la chair s'oppose à l'esprit et l'esprit à la chair»[233]. Ce péché, l'Esprit Saint doit le «mettre en lumière» dans le monde, comme nous l'avons dit.

Saint Paul est celui qui décrit avec une particulière éloquence la tension et la lutte qui agitent le cœur humain. «Ecoutez-moi - lisons-nous dans la *Lettre aux Galates* -: *marchez sous l'impulsion de l'Esprit et vous n'accomplirez plus ce que la chair désire*. Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'esprit et l'esprit à la chair; entre eux, c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez»[234]. Déjà dans l'homme, parce qu'il est un *être composé*, esprit et corps, il existe une certaine tension, il se déroule une certaine lutte de tendances entre l'«esprit» et la «chair». Mais cette lutte, en fait, appartient à l'héritage du péché, elle en est une conséquence et, en même temps, une confirmation. Elle fait partie de l'expérience quotidienne. Comme l'écrit l'Apôtre: «On sait *bien tout ce que produit la chair*: fornication, impureté, débauche, ... orgies, ripailles et choses semblables». Il s'agit là des péchés qu'on pourrait qualifier de «charnels». L'Apôtre en ajoute d'autres encore: «Haines, discorde, jalousie, ... dissensions, divisions, scissions, sentiments d'envie ...»[235]. Tout cela constitue «les œuvres de la chair».

Mais à ces œuvres qui sont indubitablement mauvaises, Paul oppose «le fruit de l'Esprit», qui est «charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi»[236]. Du contexte, il ressort clairement que, pour l'Apôtre, il ne s'agit pas de mépriser et de condamner le corps qui, avec l'âme spirituelle, constitue la nature de l'homme et sa personnalité de sujet; il traite, par contre, des *œuvres* ou plutôt des dispositions stables - vertus et vices - moralement *bonnes ou mauvaises*, qui sont le *fruit de la soumission* (dans le premier cas) ou au contraire *de la résistance* (dans le second cas) *à l'action salvatrice de l'Esprit Saint*. C'est pourquoi l'Apôtre écrit: «Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir»[237]. Et dans d'autres passages: «Ceux en effet qui vivent selon la chair désirent ce qui est charnel; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel». «Vous êtes sous l'emprise de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous»[238]. L'opposition que saint Paul montre entre la vie «selon l'Esprit» et la vie «selon la chair» entraîne une autre opposition: *celle de la «vie» et celle de la «mort»*. «Le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix»; d'où l'avertissement: «Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez»[239].

Tout bien considéré, il y a là *une exhortation à vivre dans la vérité,* c'est-à-dire selon les exigences de la conscience droite, et il s'agit, en même temps, d'une profession de foi dans l'Esprit de vérité, celui qui donne la vie. Le corps, en effet, «est mort en raison du péché, mais l'Esprit est vie en raison de la justice»; «ainsi donc ... nous sommes *débiteurs*, mais *non point*

envers la chair pour vivre selon la chair»[240]. Nous sommes plutôt débiteurs envers le Christ qui, dans le mystère pascal, a accompli notre justification, en nous obtenant l'Esprit Saint: «Quelqu'un a payé le prix de votre rachat»[241].

Dans les textes de saint Paul se superposent et s'imbriquent la *dimension ontologique* (la chair et l'esprit), la *dimension éthique* (le bien et le mal moral), la *dimension pneumatologique* (l'action de l'Esprit Saint dans l'ordre de la grâce). Ses paroles (spécialement dans les *Lettres aux Romains* et *aux Galates*) nous font connaître et ressentir vivement la vigueur de la tension et de la lutte qui se déroulent dans l'homme entre, d'un côté, l'ouverture à l'action de l'Esprit Saint, et, de l'autre, la résistance et l'opposition à son égard, à son don salvifique. Les termes ou les pôles opposés sont, de la part de l'homme, ses limitations et son caractère pécheur, points névralgiques de sa réalité psychologique et éthique; et, de la part de Dieu, le *mystère du Don*, ce don incessant de la vie divine dans l'Esprit Saint. Qui sera victorieux? Celui qui aura su accueillir le Don.

56. Malheureusement, la résistance à l'Esprit Saint, que saint Paul souligne dans sa *dimension intérieure et subjective* comme une tension, une lutte, une rébellion survenant dans le cœur humain, trouve, aux diverses époques de l'histoire, et spécialement à l'époque moderne, *sa dimension extérieure*, concrétisée, dans le contenu de la culture et de la civilisation*, par les systèmes philosophiques, les idéologies, les programmes* d'action et de formation des comportements humains. Elle trouve son expression la plus importante dans le *matérialisme*, aussi bien sous sa forme théorique, comme système de pensée, que sous sa forme pratique, comme méthode de lecture et d'évaluation des faits et aussi comme programme pour des comportements correspondants. Le système qui a donné le plus grand développement à cette forme de pensée, d'idéologie et de praxis, et qui l'a portée aux plus extrêmes conséquences sur le plan de l'action, est le matérialisme dialectique et historique, encore reconnu comme le noyau substantiel du marxisme.

Par principe et en fait, le matérialisme *exclut* radicalement la présence et l'action de Dieu, qui est esprit, dans le monde et par-dessus tout dans l'homme, pour la raison fondamentale qu'il *n'accepte pas son existence*, puisqu'il est, en soi et dans son programme, un système athée. L'athéisme est le phénomène impressionnant de notre temps: le Concile Vatican II lui a consacré quelques pages significatives[242]. Même si l'on ne peut parler de l'athéisme de manière univoque, et si l'on ne peut le réduire exclusivement à la philosophie matérialiste, étant donné qu'il existe diverses formes d'athéisme et que l'on peut dire sans doute que ce mot est souvent employé dans un sens équivoque, il est toutefois certain *qu'un matérialisme véritable, au sens propre du terme, a un caractère athée*, lorsqu'on l'entend comme une théorie qui explique la réalité et lorsqu'on l'adopte pour premier principe de l'action personnelle et sociale. *L'horizon des valeurs et des fins* de l'agir que le matérialisme détermine est étroitement lié à l'interprétation de la totalité de la réalité comme «matière». Si, parfois, il parle encore de l'«esprit» et des «questions de l'esprit», par exemple dans le domaine de la culture ou de la morale, il le fait seulement en considérant certains faits comme dérivés (*épiphénomènes*) de la matière, qui est, selon ce système, la forme unique et exclusive de l'être. Il s'ensuit que, selon cette interprétation, la religion ne peut se comprendre que comme une sorte d'«illusion idéaliste», à combattre selon les manières et les méthodes les plus appropriées aux lieux et aux circonstances historiques, pour l'éliminer de la société et du cœur même de l'homme.

On peut donc dire que le matérialisme est le développement systématique et cohérent de la «résistance» et de l'opposition dénoncées par saint Paul lorsqu'il dit: «La chair ... s'oppose à l'esprit». Cette réalité conflictuelle est cependant réciproque, comme le souligne l'Apôtre dans la seconde partie de son aphorisme: «*L'esprit* s'oppose à la chair». Celui qui veut vivre selon l'Esprit, en acceptant son action salvifique et en s'y conformant, ne peut pas ne pas repousser les tendances et les prétentions de la «chair», qu'elles soient intérieures ou extérieures, y compris dans leur expression idéologique et historique de «matérialisme» antireligieux. Sur cette toile de fond si caractéristique de notre temps, il faut souligner les «désirs de l'esprit» dans la préparation du grand Jubilé: ils sont des appels qui résonnent dans la nuit d'une nouvelle période d'Avent, au terme de laquelle, comme il y a deux mille ans, «toute chair verra le salut de Dieu»[243]. Voilà une possibilité et une espérance que l'Eglise confie aux hommes d'aujourd'hui. Elle sait que la rencontre, l'affrontement entre, d'une part, les «désirs contraires à l'Esprit», qui *caractérisent tant d'aspects de la civilisation contemporaine* spécialement en certains domaines, et, d'autre part, les «désirs contraires à la chair» - avec le fait que Dieu s'est rendu proche de nous, avec son Incarnation, avec la communication toujours nouvelle qu'il fait de lui-même dans l'Esprit Saint -, peut présenter en certains cas un caractère dramatique et aboutir peut-être à de nouvelles défaites humaines. Mais l'Eglise croit fermement que, pour sa part, Dieu ne cesse de se donner lui-même pour le salut, de venir pour le salut, et, au besoin, de «manifester le péché» pour le salut, par l'Esprit.

57. Dans l'opposition paulinienne entre l'«Esprit» et la «chair» s'inscrit aussi l'opposition entre la «vie» et la «mort». Il s'agit là d'un grave problème, et il faut dire aussitôt à ce propos que le matérialisme, comme système de pensée, dans toutes ses versions, *signifie l'acceptation de la mort* comme terme *définitif de l'existence humaine*. Tout ce qui est matériel est corruptible et, par conséquent, le corps humain (en tant qu'«animal») est mortel. Si l'homme, dans son essence, n'est que «chair», la mort demeure pour lui une frontière et un terme infranchissables. On comprend alors comment on arrive à dire que la vie humaine n'est rien d'autre qu'un «exister pour mourir».

Il faut ajouter que, à l'horizon de la civilisation contemporaine - spécialement là où elle s'est le plus développée du point de vue technique et scientifique -, *les signes et les signaux de mort* sont devenus particulièrement présents et fréquents. Il suffit de penser à la course aux armements et au danger qu'elle comporte d'une autodestruction nucléaire. D'autre part, tous peuvent constater de plus en plus la situation grave de vastes régions de notre planète, affectées par l'indigence et la faim porteuses de mort. Il ne s'agit pas seulement de problèmes économiques, mais aussi et avant tout de problèmes éthiques. Cependant, à l'horizon de notre époque s'accumulent des «signes de mort» encore plus sombres: l'usage s'est répandu - et en certains lieux il risque de devenir presque une institution - d'ôter la vie aux êtres humains avant même leur naissance, ou avant qu'ils ne soient arrivés au seuil naturel de la mort. Il faut ajouter que, malgré tant de nobles efforts en faveur de la paix, de nouvelles guerres ont éclaté et sont en cours: elles privent de la vie ou de la santé des centaines de milliers d'êtres humains. Et comment ne pas rappeler les attentats contre la vie humaine qui viennent du terrorisme, organisé même à l'échelle internationale?

Hélas, ce n'est là qu'une esquisse partielle et incomplète du *tableau de mort* qu'on est en train de composer à *notre époque*, alors que nous sommes de plus en plus proches de la fin du deuxième millénaire du christianisme. Est-ce que, des sombres couleurs de la civilisation matérialiste et en particulier de ces *signes de mort* qui se multiplient dans le cadre sociologique et historique où elle s'est développée, ne monte pas, plus ou moins consciente, une nouvelle invocation à l'Esprit qui donne la vie? En tout cas, même indépendamment de l'ampleur des espoirs ou des désespoirs humains, comme des illusions ou des duperies, qui résultent du développement des systèmes matérialistes de pensée et de vie, *la certitude chrétienne demeure* que l'Esprit souffle où il veut et que nous possédons «les prémices de l'Esprit», que, par conséquent, nous pouvons sans doute endurer les souffrances du temps qui passe, mais «*nous gémissons... intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps*»[244], c'est-à-dire de tout notre être humain qui est corporel et spirituel. Oui, nous gémissons, mais dans une attente chargée d'une espérance indéfectible, justement parce que Dieu, qui est Esprit, s'est rendu proche de cet être humain que nous sommes. Dieu le Père, «en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché»[245]. Au sommet du mystère pascal, le Fils de Dieu, fait homme et crucifié pour les péchés du monde, s'est présenté au milieu de ses Apôtres après la résurrection, il a envoyé sur eux son souffle et il a dit: «Recevez l'Esprit Saint». Ce *«souffle» continue toujours*. Et voici que «*l'Esprit vient au secours de notre faiblesse*»[246].

4. L'Esprit Saint vient affermir l'«homme intérieur»

58. Le mystère de la Résurrection et de la Pentecôte est annoncé et vécu par l'Eglise, qui reçoit et continue le témoignage des Apôtres sur la Résurrection de Jésus Christ. Elle est le témoin permanent de cette victoire sur la mort, qui a révélé la puissance de l'Esprit Saint et qui a déterminé sa nouvelle venue, sa nouvelle présence dans les hommes et dans le monde. En effet, à la Résurrection du Christ, l'Esprit Saint-Paraclet s'est révélé surtout comme celui qui donne la vie: «Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous»[247]. *Au nom de la Résurrection du Christ, l'Eglise annonce la vie* qui s'est manifestée au-delà des limites de la mort, la vie qui est plus forte que la mort. En même temps, elle annonce *Celui qui donne cette vie*: l'Esprit qui *fait vivre*; elle l'annonce et elle coopère avec lui pour donner la vie. En effet, «bien que le corps soit déjà mort en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice»[248] obtenue par le Christ crucifié et ressuscité. Et au nom de la Résurrection du Christ, l'Eglise sert la vie qui provient de Dieu lui-même, en étroite union avec l'Esprit, et humblement à son service.

Par ce service, justement, *l'homme devient de façon toujours nouvelle la «route de l'Eglise»*: je l'ai déjà dit dans l'encyclique sur le Christ Rédempteur[249] et je le redis aujourd'hui dans celle sur l'Esprit Saint. Unie à l'Esprit, l'Eglise est consciente, plus que quiconque, de la réalité de *l'homme intérieur*, des traits de l'homme les plus profonds et les plus essentiels, *parce que spirituels et incorruptibles*. A ce niveau, l'Esprit implante en lui la «racine de l'immortalité»[250], d'où jaillit la vie nouvelle, c'est-à-dire la vie de l'homme en Dieu, qui, comme fruit du don salvifique que Dieu fait de lui-même dans l'Esprit Saint, ne peut se développer et se consolider que par l'action de l'Esprit. C'est pourquoi l'Apôtre s'adresse à Dieu en faveur des croyants, auxquels il déclare: «Je fléchis les genoux en présence du Père... Qu'il daigne... *vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur*»[251].

Sous l'influence de l'Esprit Saint, cet homme intérieur, c'est-à-dire «spirituel», mûrit et devient plus fort. Grâce à cette communication divine, l'esprit humain qui «connaît ce qui concerne l'homme» rencontre «l'Esprit qui sonde tout jusqu'aux profondeurs de Dieu»[252]. *Dans cet Esprit*, qui est le Don éternel, le *Dieu un et trine s'ouvre à l'homme*, à l'esprit humain. Le souffle caché de l'Esprit divin fait que l'esprit humain s'ouvre à son tour en face de Dieu qui s'ouvre à lui pour le sauver et le sanctifier. Par le don de la grâce efficace qui vient de l'Esprit, l'homme entre *dans «une vie nouvelle»*, il est introduit dans la réalité surnaturelle de la vie divine elle-même et il devient «une demeure de l'Esprit Saint», un «temple vivant de Dieu»[253].

Par l'Esprit Saint, en effet, le Père et le Fils viennent vers lui et établissent une demeure chez lui[254]. Dans la communion de grâce avec la Trinité s'élargit «l'espace vital» de l'homme, élevé au niveau surnaturel de la vie divine. *L'homme vit en Dieu et de Dieu*: il vit «selon l'Esprit» et «désire ce qui est spirituel».

59. Grâce à la relation d'intimité avec Dieu dans l'Esprit Saint, l'homme se comprend également lui-même d'une façon nouvelle, il comprend sa propre humanité. L'image, la ressemblance de Dieu qu'est l'homme depuis le commencement est ainsi pleinement réalisée[255]. Cette vérité intime de l'être humain doit être continuellement redécouverte à la lumière du Christ qui est le modèle du rapport avec Dieu, et en lui doit être également redécouverte la raison pour laquelle l'homme «ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même» en union avec les autres hommes, comme l'écrit le Concile Vatican II, justement en raison de la ressemblance avec Dieu qui «montre bien que l'homme ... (est) l'unique créature que Dieu a voulue pour elle-même» dans sa dignité de personne, mais aussi dans son ouverture à l'intégration et à la communion avec les autres[256]. La connaissance effective et la réalisation plénière de cette vérité de l'être adviennent *seulement par l'Esprit Saint*. L'homme apprend cette vérité de Jésus Christ, et il la met en œuvre dans sa propre vie, par l'Esprit que lui-même nous a donné.

Sur ce chemin - sur le chemin d'une telle maturation intérieure qui comporte la pleine découverte du sens de l'humanité -, Dieu se rend intime à l'homme, il pénètre toujours plus à fond dans tout le monde humain. *Dieu un et trine*, qui «existe» en lui-même comme réalité transcendante du Don interpersonnel, *en se communiquant dans l'Esprit Saint comme Don à l'homme, transforme le monde humain* de l'intérieur, dans les cœurs et dans les consciences. Sur ce chemin, le monde, rendu participant du Don divin, devient, comme l'enseigne le Concile, «toujours plus humain, toujours plus profondément humain»[257], tandis qu'en lui, à travers les cœurs et les consciences des hommes, se développe le Règne dans lequel Dieu sera définitivement «tout en tous»[258], comme Don et Amour. Don et Amour: telle est l'éternelle puissance du Dieu un et trine qui s'ouvre lui-même à l'homme et au monde dans l'Esprit Saint.

Dans la perspective de l'An 2000 après la naissance du Christ, il s'agit de parvenir à ce qu'un nombre toujours plus grand d'hommes «puissent se trouver pleinement à travers le don désintéressé d'eux-mêmes». Il s'agit de parvenir à la réalisation en notre monde, sous l'action de l'Esprit-Paraclet, d'un processus de vraie maturation dans l'humanité, dans la vie individuelle comme dans la vie communautaire: c'est à ce propos que Jésus lui-même, «quand il prie le Père pour que "tous soient un..., comme nous sommes un" (*Jn* 17, 21-22), ... nous *suggère* qu'il y a une certaine *ressemblance* entre l'union des personnes divines et celle *des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour*»[259]. Le Concile redit cette vérité sur l'homme, et l'Eglise voit en elle une indication particulièrement forte et déterminante de ses tâches apostoliques. Si, en effet, l'homme est la route de l'Eglise, cette route pase à travers tout le mystère du Christ, modèle divin de l'homme. Sur cette route, l'Esprit Saint, en affermissant en chacun de nous «l'homme intérieur», fait que l'homme, toujours plus, «se trouve pleinement à travers le don désintéressé de lui-même». On peut dire que, dans ces paroles de la Constitution pastorale du Concile, est résumée *toute l'anthropologie chrétienne*, la théorie et la pratique fondées sur l'Evangile, où l'homme découvre en lui-même son appartenance au Christ et, en lui, son élévation à la dignité de fils de Dieu; il comprend mieux aussi sa dignité d'homme, précisément parce qu'il est le sujet de la présence de Dieu qui se rapproche de lui, le sujet de la bienveillance divine, dans laquelle se trouvent la perspective et même la racine de la glorification définitive. Alors on peut vraiment redire que «la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu»[260]: l'homme, en vivant une vie divine, est la gloire de Dieu; l'Esprit Saint est le dispensateur caché de cette vie et de cette gloire. Selon Basile le Grand, «simple par son essence, mais se manifestant par des actions variées, ... il se donne en partage, mais garde son intégrité; ... présent à chacun de ceux qui peuvent le recevoir comme si celui-ci était unique, il répand sur tous la grâce en plénitude»[261].

60. Lorsque, sous l'influence du Paraclet, les hommes découvrent cette dimension divine de leur être et de leur vie, comme personnes ou comme communautés, ils sont en mesure de *se libérer des divers déterminismes* qui résultent principalement des fondements matérialistes de la pensée, de la praxis et de ses méthodes. A notre époque, ces éléments ont réussi à pénétrer jusqu'au cœur de l'homme, dans le sanctuaire de la conscience où sans cesse l'Esprit Saint fait entrer la lumière et la force de la nouvelle vie selon la «liberté des enfants de Dieu». La maturité de l'homme dans cette vie est entravée par les conditionnements et par les pressions qu'exercent sur lui les structures et les mécanismes dominants dans les divers secteurs de la société. On peut dire que, dans bien des cas, les facteurs sociaux, loin de favoriser le développement et l'expansion de l'esprit humain, finissent par l'arracher à la vérité authentique de son être et de sa vie - sur laquelle veille l'Esprit Saint - et par le soumettre au «Prince de ce monde».

Le grand Jubilé de l'An 2000 contient donc un message de libération par l'action de l'Esprit: seul celui-ci peut aider les personnes et les communautés à se libérer des déterminismes anciens et nouveaux, en les guidant par la «loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus»[262], en agissant dans la plénitude de la vraie liberté de l'homme ainsi découverte. En effet, comme l'écrit saint Paul, là «où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté»[263]. Cette révélation de la liberté et donc de la véritable dignité de l'homme acquiert une particulière éloquence pour les chrétiens et pour l'Eglise persécutés, soit dans les temps anciens soit actuellement, car les témoins de la Vérité divine deviennent alors une preuve vivante de l'action de

l'Esprit de vérité, présent dans le cœur et dans la conscience des fidèles, et il n'est pas rare qu'ils signent de leur martyre l'exaltation suprême de la dignité humaine.

C'est aussi dans les conditions ordinaires de la société que les chrétiens, *témoins de l'authentique dignité de l'homme*, par leur obéissance à l'Esprit Saint, contribuent de bien des manières au «renouvellement de la face de la terre»: ils collaborent avec leurs frères pour réaliser et mettre en valeur tout ce qui est bon, noble et beau dans le progrès actuel de la civilisation, de la culture, de la science, de la technique et des autres secteurs de la pensée et de l'activité humaine[264]. Ils le font comme disciples du Christ qui, selon les mots du Concile, «constitué Seigneur par sa Résurrection ... agit désormais dans le cœur des hommes *par la puissance de son Esprit*; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière»[265]. Ainsi, ils affirment davantage encore la grandeur de l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, grandeur que le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu met en pleine lumière, car, dans la «plénitude du temps», il est entré dans l'histoire par l'Esprit Saint et il s'est manifesté homme véritable, lui qui est le premier-né de toute créature, lui «par qui tout existe et par qui nous sommes»[266].

5. L'Eglise, sacrement de l'union intime avec Dieu

61. A l'approche de la conclusion du deuxième millénaire qui doit rappeler à tous et en quelque sorte réactualiser l'avènement du Verbe dans la «plénitude du temps», *l'Eglise désire encore une fois saisir l'essence même de sa constitution divine et humaine* et de la *mission* qui la fait participer à la mission messianique du Christ, selon l'enseignement et le projet, toujours valables, du Concile Vatican II. Dans la même ligne, nous pouvons remonter jusqu'au Cénacle, où Jésus Christ révèle l'Esprit Saint comme Paraclet, comme Esprit de vérité, et parle de son «départ» par la Croix comme condition nécessaire de la «venue» de l'Esprit: «C'est votre intérêt que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je pars, je vous l'enverrai»[267]. Nous avons vu que cette annonce a connu sa première réalisation dès le soir de Pâques et ensuite durant la célébration de la Pentecôte à Jérusalem; depuis lors, elle s'accomplit par l'Eglise dans l'histoire de l'humanité.

A la lumière de cette annonce, *ce que Jésus dit de sa nouvelle «venue»*, toujours durant la dernière Cène, prend tout son sens. Il est en effet significatif que, dans le même discours d'adieu, il annonce non seulement son «départ», mais aussi sa nouvelle «venue». Il dit précisément: «Je ne vous laisserai pas orphelins. *Je viendrai vers vous*»[268]. Et au moment de la séparation définitive avant de monter au ciel, il redira encore plus explicitement: «Et voici que *je suis avec vous*», et je le suis, «pour toujours jusqu'à la fin du monde»[269]. La nouvelle «venue» du Christ, sa «venue» continuelle, pour être avec les Apôtres et avec l'Eglise, sa parole: «Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde», ne changent certes pas le fait de son «départ». A la suite de ce «départ», après la conclusion de l'activité messianique du Christ sur la terre, sa nouvelle «venue» a lieu *dans le cadre de l'envoi de l'Esprit Saint qui a été annoncé, et, pour ainsi dire, elle s'inscrit à l'intérieur de la mission même de l'Esprit*. Et pourtant, elle s'accomplit *par l'œuvre de l'Esprit Saint*, grâce auquel le Christ, qui s'en est allé, vient maintenant et toujours de façon nouvelle. La nouvelle «venue» du Christ par l'œuvre de l'Esprit Saint, sa présence et son action constantes dans la vie spirituelle s'actualisent dans la *réalité sacramentelle*. En elle, le Christ, qui, dans son humanité visible, s'en est allé, vient, est présent et agit d'une manière si intime dans l'Eglise qu'il en fait son Corps. C'est ainsi que l'Eglise vit, œuvre et croît «jusqu'à la fin du monde». Tout cela se réalise par l'Esprit Saint.

62. L'expression sacramentelle la plus complète du «départ» du Christ par le mystère de la Croix et de la Résurrection est *l'Eucharistie*.

En elle, sa venue et sa présence salvifiques se réalisent chaque fois sacramentellement: dans le Sacrifice et dans la Communion. C'est là une œuvre de l'Esprit Saint, dans le cadre de sa mission[270]. Par l'Eucharistie, *l'Esprit Saint «fortifie l'homme intérieur»*, comme le dit la *Lettre aux Ephésiens*[271]. Par l'Eucharistie, les personnes et les communautés, sous l'action du Paraclet-Consolateur, apprennent à découvrir le sens divin de la vie humaine, rappelé par le Concile, sens selon lequel Jésus Christ «révèle pleinement l'homme à l'homme», en suggérant «une certaine *ressemblance entre l'union des Personnes divines* et celle *des fils de Dieu* dans la vérité et dans l'amour»[272]. Une telle union s'exprime et se réalise d'une façon particulière par l'Eucharistie où l'homme, participant au sacrifice de la Croix que cette célébration rend présent, apprend à «se trouver ... par le don ... de lui-même»[273], dans la communion avec Dieu et avec les autres hommes, ses frères.

C'est pour cela que les premiers chrétiens, dès les jours qui ont suivi la descente de l'Esprit Saint, «se montraient assidus ... à la fraction du pain et aux prières», formant ainsi une communauté unie par l'enseignement des Apôtres[274]. De cette façon, ils «reconnaissaient» que leur Seigneur ressuscité et déjà monté au ciel revenait au milieu d'eux *dans la communauté eucharistique* de l'Eglise et *grâce à elle*. Depuis son origine, l'Eglise, guidée par l'Esprit Saint, s'est *exprimée* et s'est *affermie* par l'Eucharistie. Il en a toujours été ainsi, dans toutes les générations chrétiennes, jusqu'à notre temps,

jusqu'à cette veille de l'achèvement du second millénaire chrétien. Certes, nous devons, hélas, constater que ce millénaire, désormais écoulé, a été celui des grandes séparations entre les chrétiens. Tous ceux qui croient dans le Christ devront donc, à l'exemple des Apôtres, consacrer tous leurs efforts à accorder leur pensée et leur action à la volonté de l'Esprit Saint, «principe de l'unité de l'Eglise»[275], afin que tous ceux qui ont été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps se retrouvent en frères unis dans la célébration de la même Eucharistie, «sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité»[276].

63. La présence eucharistique du Christ - son «je suis avec vous» de portée sacramentelle - permet à l'Eglise de *découvrir* toujours plus profondément *son propre mystère*, comme l'atteste toute l'ecclésiologie du Concile Vatican II: pour celui-ci, «l'Eglise (est), dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»[277]. *Comme sacrement, l'Eglise* se développe à partir du mystère pascal du «départ» du Christ, en vivant sa «venue» toujours nouvelle par l'Esprit Saint qui accomplit sa mission même de Paraclet, Esprit de vérité. C'est précisément là le mystère essentiel de l'Eglise, tel que le proclame le Concile.

Si, en vertu de la création, Dieu est celui en qui tous «nous avons la vie, le mouvement et l'être»[278], pour sa part *la puissance de la Rédemption* continue et se développe dans l'histoire de l'homme et du monde comme en un double «mouvement» dont la source se trouve dans le Père éternel. D'un côté, c'est le mouvement *de la mission du Fils*, qui est venu dans le monde en naissant de la Vierge Marie par l'Esprit Saint; et, de l'autre, c'est aussi le mouvement *de la mission de l'Esprit Saint*, qui a été révélé définitivement par le Christ. A cause du «départ» du Fils, l'Esprit Saint est venu et vient continuellement comme Paraclet et Esprit de vérité. Dans le cadre de sa mission, en quelque sorte dans l'intimité de la présence invisible de l'Esprit, le Fils, qui «s'en était allé» dans le mystère pascal, «vient» et est continuellement *présent dans le mystère de l'Eglise*; tantôt il reste caché, tantôt il se manifeste dans son histoire, sans cesser d'en conduire le cours. Tout cela advient sous forme sacramentelle, par l'action de l'Esprit Saint qui, puisant dans les richesses de la Rédemption du Christ, sans cesse donne la vie. En prenant une conscience toujours plus vive de ce mystère, l'Eglise saisit mieux son identité, surtout sacramentelle.

Cela se réalise aussi parce que, par la volonté de son Seigneur, *au moyen des divers sacrements, l'Eglise assure son ministère de salut*. Chaque fois que le ministère des sacrements est accompli, il porte en soi le mystère du «départ» du Christ par la Croix et la Résurrection, en vertu duquel l'Esprit Saint vient. Il vient et il agit: «Il donne la vie». Les sacrements, en effet, signifient la grâce et ils confèrent la grâce*: ils expriment la vie et ils donnent la vie*. L'Eglise est *la dispensatrice visible* des signes sacrés, tandis que l'Esprit Saint agit en eux comme *le dispensateur invisible* de la vie qu'ils signifient. En union avec l'Esprit Saint, le Christ Jésus y est présent et il y agit.

64. Si l'Eglise est le sacrement de l'union intime avec Dieu, elle l'est en Jésus Christ, en qui cette union s'accomplit comme *réalité salvifique*. Elle l'est en Jésus Christ, par l'action de l'Esprit Saint. La plénitude de la réalité salvifique, qu'est le Christ dans l'histoire, *se communique* sous le mode sacramentel *par la puissance de l'Esprit-Paraclet*. En ce sens l'Esprit Saint est «l'autre Paraclet» ou le nouveau Paraclet, car, par son action, la Bonne Nouvelle pénètre dans les consciences et dans les cœurs humains et se diffuse dans l'histoire. En tout cela, l'Esprit donne la vie.

Lorsque nous employons le mot «sacrement» mis en rapport avec l'Eglise, nous devons tenir compte de ce que, dans le texte conciliaire, *la sacramentalité de l'Eglise* apparait distincte de celle qui est, au sens précis du terme, propre aux sacrements. Nous lisons en effet: «L'Eglise (est) ... *en quelque sorte le sacrement*, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu». Mais ce qui compte et ce qui ressort du sens analogique dans lequel le mot est employé dans les deux cas, c'est le rapport de l'Eglise avec la puissance de l'Esprit Saint, celui qui seul donne la vie: l'Eglise est le signe et l'instrument de la présence et de l'action de l'Esprit vivifiant.

Vatican II ajoute que l'Eglise est «*le sacrement ... de l'unité de tout le genre humain*». Il s'agit évidemment, pour le genre humain - lui-même différencié de multiples façons -, de l'unité *qu'il tient de Dieu et qu'il a en Dieu.* Elle s'enracine dans le mystère de la création et elle acquiert une dimension nouvelle dans le mystère de la Rédemption, en vue du salut universel. Puisque Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité»[279], la Rédemption concerne tous les hommes et, d'une certaine façon, toute la création. *Dans cette même dimension universelle* de la Rédemption, *l'Esprit Saint agit* en vertu du «départ» du Christ. C'est pourquoi l'Eglise, enracinée par son propre mystère dans l'économie trinitaire du salut, se comprend elle-même à juste titre comme le «sacrement de l'unité de tout le genre humain». Elle a conscience de l'être par la puissance de l'Esprit Saint dont elle est signe et instrument dans la réalisation du plan salvifique de Dieu.

Ainsi *se réalise la «condescendance»* de l'Amour infini de la Trinité par lequel Dieu, Esprit invisible, se rend proche du monde visible. Dieu un et trine se communique à l'homme dans l'Esprit Saint depuis le commencement, grâce à son «image et ressemblance». Sous l'action du même Esprit, *l'homme* et, par son entremise, *le monde créé*, racheté par le Christ, *avancent vers leur destinée définitive en Dieu*. L'Eglise est «le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument» du rapprochement des deux pôles de la création et de la Rédemption, Dieu et l'homme. Elle œuvre pour rétablir et renforcer

l'unité du genre humain à ses racines mêmes, dans le rapport de communion entre l'homme et Dieu, son Créateur, son Seigneur et son Rédempteur. Il y a là une vérité, fondée sur l'enseignement du Concile, que nous pouvons méditer, expliquer et appliquer dans toute l'ampleur de son sens, en cette période de passage du deuxième au troisième millénaire chrétien. Et il nous est bon de prendre une conscience toujours plus vive du fait que, à l'intérieur de l'action accomplie par l'Eglise dans l'histoire du salut, inscrite dans l'histoire de l'humanité, l'Esprit Saint est présent et agissant, lui qui anime par le souffle de la vie divine le pèlerinage terrestre de l'homme et fait converger toute la création, toute l'histoire, jusqu'à son terme ultime, dans l'océan infini de Dieu.

6. L'Esprit et l'Epouse disent: «Viens!»

65. La manière la plus simple et la plus commune dont l'Esprit Saint, *le souffle de la vie divine*, s'exprime *et entre dans l'expérience, c'est la prière*. Il est beau et salutaire de penser que, partout où l'on prie dans le monde, l'Esprit Saint, souffle vital de la prière, est présent. Il est beau et salutaire de reconnaître que, si la prière est répandue dans tout l'univers, hier, aujourd'hui et demain, la présence et l'action de l'Esprit Saint sont tout autant répandus, car l'Esprit «inspire» la prière au cœur de l'homme, dans la diversité illimitée des situations et des conditions favorables ou contraires à la vie spirituelle et religieuse. Maintes fois, sous l'action de l'Esprit Saint, la prière monte du cœur de l'homme malgré les interdictions et les persécutions, et même malgré les proclamations officielles affirmant le caractère areligieux ou franchement athée de la vie publique. La prière demeure toujours la voix de tous ceux qui apparemment n'ont pas de voix, et dans cette voix résonne toujours la «*violente clameur*» attribuée au Christ par la *Lettre aux Hébreux*[280]. La prière est aussi la *révélation* de cet *abîme* qu'est le cœur de l'homme, une profondeur qui *vient de Dieu* et que *Dieu seul peut combler*, précisément par *l'Esprit Saint*. Nous lisons dans Luc: «Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient!»[281].

L'Esprit Saint est le Don qui vient dans le cœur de l'homme *en même temps que la prière*. Dans la prière, il se manifeste avant tout et par-dessus tout comme le Don qui «vient au secours de notre faiblesse». C'est l'admirable pensée développée par saint Paul dans la *Lettre aux Romains*, lorsqu'il écrit: «Nous ne savons pas que demander pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements inexprimables»[282]. Ainsi non seulement l'Esprit Saint nous amène à prier, mais il nous guide «de l'intérieur» dans la prière, compensant notre insuffisance, remédiant à notre incapacité de prier; il est présent dans notre prière et il lui donne une dimension divine[283]. «*Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit* et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu»[284]. La prière, grâce à l'Esprit Saint, devient l'expression toujours plus mûre de l'homme nouveau qui, par elle, participe à la vie divine.

Notre époque difficile a particulièrement besoin de la prière. Si au cours de l'histoire, hier comme aujourd'hui, des hommes et des femmes en grand nombre ont témoigné de l'importance de la prière en se consacrant à la louange de Dieu et à la vie d'oraison surtout dans les monastères, avec un grand profit pour l'Eglise, il y a aussi, depuis quelques années, un nombre croissant de personnes qui, dans des mouvements ou des groupes toujours plus développés, mettent la prière au premier plan et y cherchent le *renouveau de la vie spirituelle*. C'est là un fait significatif et réconfortant, puisque cette expérience apporte une contribution réelle à la reprise de la prière parmi les fidèles, aidés à mieux considérer l'Esprit Saint comme celui qui suscite dans les cœurs une profonde aspiration à la sainteté.

Beaucoup de personnes et beaucoup de communautés prennent davantage conscience de ce que, malgré tout le progrès vertigineux de la civilisation technico-scientifique, et quels que soient les conquêtes effectives et les objectifs réalisés, *l'homme est menacé, l'humanité est menacée*. Face à ce péril, et plus encore en éprouvant de l'inquiétude devant une réelle décadence spirituelle de l'homme, des individus et des communautés entières, comme guidés par un sens intérieur de la foi, cherchent la force capable de relever l'homme, de le sauver de lui-même, de ses erreurs et de ses illusions, qui souvent rendent nocives ses propres conquêtes. Et ainsi ils découvrent la prière, dans laquelle se manifeste l'«Esprit qui vient au secours de notre faiblesse». C'est ainsi que les temps que nous vivons rapprochent de l'Esprit Saint de nombreuses personnes qui reviennent à la prière. Et je suis sûr que toutes trouveront dans l'enseignement de la présente Encyclique une nourriture pour leur vie intérieure et qu'elles sauront, sous l'action de l'Esprit, affermir leur engagement dans la prière en plein accord avec l'Eglise et avec son Magistère.

66. Au milieu des problèmes, des déceptions et des espoirs, des abandons et des retours que connaît notre époque, *l'Eglise demeure fidèle au mystère de sa naissance*. Si c'est un fait historique que l'Eglise est sortie du Cénacle le jour de la Pentecôte, on peut dire qu'en un sens elle ne l'a jamais quitté. Spirituellement, l'événement de la Pentecôte n'appartient pas seulement au passé: l'Eglise est toujours au Cénacle, qui reste présent dans son cœur. L'Eglise persévère *dans la prière*, comme les Apôtres, *avec Marie*, Mère du Christ, et avec ceux qui, à Jérusalem, constituaient le premier noyau de la communauté chrétienne et attendaient en priant la venue de l'Esprit Saint.

L'Eglise persévère dans la prière avec Marie. Cette union de l'Eglise en prière avec la Mère du Christ fait partie du mystère de l'Eglise depuis son origine: nous voyons Marie présente en ce mystère comme elle est présente dans le mystère de son Fils. Le Concile le dit: «*La bienheureuse Vierge*..., enveloppée par l'Esprit Saint..., engendra le Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères (cf. *Rm* 8, 29), c'est-à-dire parmi les croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la coopération de son amour maternel»; elle se trouve, «de par les grâces et les fonctions singulières qui sont les siennes..., en intime union avec l'Eglise: *de l'Eglise (elle) est le modèle*...»[285]. «En contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité..., l'Eglise *devient à son tour une Mère*» et, «imitant la Mère de son Seigneur, elle conserve par la vertu du Saint-Esprit, dans leur pureté virginale, une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère... Elle est aussi vierge, ayant donné à son Epoux sa foi»[286].

On comprend ainsi le sens profond du motif pour lequel, en union avec la Vierge-Mère, l'Eglise, comme l'Epouse, se tourne continuellement vers son divin Epoux, ainsi que l'attestent les paroles de l'Apocalypse citées par le Concile: «*L'Esprit et l'Epouse disent au Seigneur Jésus: Viens!*»[287]. La prière de l'Eglise est cette invocation incessante dans laquelle «l'Esprit lui-même intercède pour nous»; en un sens, lui-même prononce la prière *avec* l'Eglise et *dans* l'Eglise. L'Esprit, en effet, est donné à l'Eglise afin que, par sa puissance, toute la communauté du Peuple de Dieu, dans sa diversité et ses multiples manifestations, persévère dans l'Espérance, «car notre salut est objet d'espérance»[288]. C'est *l'espérance eschatologique*, l'espérance de l'accomplissement définitif en Dieu, l'espérance du Règne éternel, qui se réalise dans la participation à la vie trinitaire. L'Esprit Saint, donné aux Apôtres comme Paraclet*, est le gardien et l'animateur de cette espérance dans le cœur de l'Eglise*.

Dans la perspective du troisième millénaire après le Christ, tandis que «l'Esprit et l'Epouse disent au Seigneur Jésus: Viens!», cette prière est chargée, comme toujours, d'une portée eschatologique destinée à donner aussi sa plénitude de sens à la célébration du grand Jubilé. C'est une prière tournée vers le salut à venir, auquel l'Esprit Saint ouvre les cœurs par son action au cours de toute l'histoire de l'homme sur la terre. En même temps, cependant, *cette prière s'oriente vers une étape précise* de l'histoire marquée par l'An 2000, dans laquelle est mise en relief la «plénitude du temps». L'Eglise désire *se préparer* à ce Jubilé dans *l'Esprit Saint*, de même que c'est l'Esprit Saint qui prépara la Vierge de Nazareth, en laquelle le Verbe s'est fait chair.

CONCLUSION

67. Nous voulons conclure ces réflexions en nous plaçant au cœur de l'Eglise et dans le cœur de l'homme. La route de l'Eglise passe à travers le cœur de l'homme, car c'est le *lieu* intime de *la rencontre salvifique avec l'Esprit Saint*, avec le Dieu caché, et c'est bien là que l'Esprit Saint devient une «source d'eau jaillissant en vie éternelle»[289]. C'est jusque-là qu'il vient, comme l'Esprit de vérité et le Paraclet promis par le Christ. De là il agit comme *Consolateur, Intercesseur, Défenseur*, spécialement lorsque l'homme, lorsque l'humanité se trouve affrontée au jugement de condamnation de l'«accusateur», dont l'Apocalypse dit qu'il «accuse nos frères jour et nuit devant notre Dieu»[290]. L'Esprit Saint ne cesse d'être *le gardien de l'espérance* dans le cœur de l'homme: de l'espérance de toutes les créatures humaines et spécialement de celles qui «possèdent les prémices de l'Esprit» et qui «attendent la rédemption de leur corps»[291].

L'Esprit Saint, dans son lien mystérieux de divine communion avec le Rédempteur de l'homme, est celui qui assure la continuité de son œuvre: il reçoit ce qui est du Christ et le transmet à tous, il entre sans cesse dans l'histoire du monde en venant dans le cœur de l'homme. Il devient là, comme le proclame la Séquence liturgique de la solennité de la Pentecôte, le véritable «*père des pauvres, dispensateur des dons, lumière de nos cœurs*»; il y devient l'«*hôte très doux de nos âmes*» que l'Eglise salue sans cesse au seuil de l'intériorité de tout homme. Il apporte, en effet, «repos et réconfort» au milieu des fatigues, du travail des bras et du travail de l'esprit humain; il apporte «repos» et «soulagement» au milieu de la chaleur du jour, au milieu des préoccupations, des luttes et des dangers de toute époque; il apporte enfin la «consolation», lorsque le cœur humain pleure et connaît la tentation du désespoir.

C'est le sens de la Séquence qui proclame: «Sans ta puissance divine il *n'est rien en aucun homme*, rien qui ne soit perverti». Seul l'Esprit Saint, en effet, «met en lumière le péché», le mal, dans le but de rétablir le bien dans l'homme et dans le monde humain, pour «renouveler la face de la terre». C'est pourquoi il purifie tout ce qui «souille» l'homme, «ce qui est sordide» il soigne les blessures, même les plus profondes de l'existence humaine; il change l'aridité intérieure des âmes et les transforme en champs fertiles de grâce et de sainteté. Ce qui est «rigide», il «l'assouplit», ce qui est «froid», il le «réchauffe», ce qui est «faussé», il le «rend droit» sur les chemins du salut[292].

En priant ainsi, sans cesse l'Eglise professe sa foi: *il y a dans notre monde créé un Esprit qui est un Don incréé*. C'est l'Esprit du Père et du Fils: comme le Père et le Fils, il est incréé, immense, éternel, tout-puissant, Dieu, Seigneur[293]. L'Esprit de Dieu «remplit l'univers», et tout ce qui est créé reconnaît en lui la source de sa propre identité, découvre en lui son expression transcendante, *se tourne* vers lui et *l'attend*, *l'invoque* de tout son être. Vers lui, Paraclet, Esprit de vérité et d'amour, se tourne *l'homme qui vit de vérité et d'amour*, et qui, sans la source de la vérité et de l'amour, *ne peut pas vivre*. Vers lui se tourne l'Eglise, qui est au cœur de l'humanité, afin d'implorer pour tous et de dispenser à tous les dons de *l'Amour* qui, par

lui, «a été répandu dans nos cœurs»[294]. Vers lui se tourne l'Eglise sur les chemins escarpés du pèlerinage de l'homme sur la terre; et elle demande, elle demande sans se lasser, *la rectitude des actes humains*, car elle est son œuvre; elle *demande la joie et la consolation* que lui seul, le vrai Consolateur, peut apporter en descendant au plus profond des cœurs humains[295]; elle demande *la grâce des vertus* qui méritent la gloire céleste; elle demande, par la communication plénière de la vie divine, *le salut éternel* auquel le Père a éternellement «prédestiné» les hommes, créés par amour à l'image et à la ressemblance de la très Sainte Trinité.

L'Eglise, qui inclut en son cœur tous les cœurs humains, demande à l'Esprit Saint la béatitude qui trouve en Dieu seul sa réalisation totale: *la joie que «nul n'enlèvera»*[296], la joie qui est le *fruit de l'amour* et donc fruit de Dieu qui est Amour; elle demande «la justice, la paix et la joie dans l'Esprit Saint», qui constituent, selon saint Paul, «le Règne de Dieu»[297].

La paix est aussi le fruit de l'amour, la paix intérieure que l'homme accablé cherche dans la profondeur de son être; la paix désirée par l'humanité, par la famille humaine, par les peuples, par les nations, par les continents, avec l'espérance ardente de l'obtenir lorsque l'on passera du deuxième au troisième millénaire chrétien. Puisque *le chemin de la paix passe en définitive par l'amour* et tend à créer la civilisation de l'amour, l'Eglise tient son regard fixé vers celui qui est l'Amour du Père et du Fils et, malgré les menaces croissantes, elle ne cesse d'avoir confiance, elle ne cesse *d'implorer et de servir la paix de l'homme sur la terre*. Sa confiance se fonde sur celui qui, étant l'Esprit d'Amour, est aussi *l'Esprit de la paix* et qui ne cesse d'être présent dans notre monde humain, à l'horizon des consciences et des cœurs, pour «remplir l'univers» d'amour et de paix.

Devant lui je fléchis les genoux au terme de cette méditation: je le supplie, comme Esprit du Père et du Fils, de nous accorder, à nous tous, *la bénédiction et la grâce* que je désire transmettre, au nom de la très Sainte Trinité, aux fils et aux filles de l'Eglise et à la famille humaine tout entière.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 18 mai 1986, solennité de la Pentecôte, en la huitième année de mon pontificat.

---

1 Jn 7, 37-38

2 Jn 7, 39

3 Jn 4, 14; Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 4.

4 Cf. Jn 3, 5.

5 Cf. LÉON XIII, Encycl. Divinium illud munus (9 mai 1897): Acta Leonis, 17 (1898), PP. 125-148; PIE XII, Encycl. Mystici Corporis (29 juin 1943): AAS 35 (1943), PP. 193-248.

6 Audience générale du 6 juin 1973: Insegnamenti di Paolo VI, XI (1973), P. 477.

7 Missel romain; cf. 2 Co 13, 13.

8 Jn 3, 17.

9 Ph 2, 11.

10 Cf. CONC. ŒCUM VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 4; JEAN-PAUL II, Discours aux participants du Congrès international de pneumatologie (26 mars 1982), n. 1: Insegnamenti V/1 (1982), p. 1004.

11 Cf. Jn 4, 24.

12 Cf. Rm 8, 22; Ga 6, 15.

13 Cf. Mt 24, 35.

14 Jn 4:14.

15 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 17.

16 allon paracleton: Jn 14, 16.

17 Jn 14, 13. 16-17.

18 Cf 1 Jn 2, 1.

19 Jn 14, 26

20 Jn 15, 26-27

21 Cf. 1 Jn 1, 1-3; 4, 14

22 «La vérité divinement révélée, que contiennent et présentent les livres de la Sainte Ecriture, y a été consignée sous l'inspiration de l'Esprit Saint », et par conséquent « la Sainte Ecriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger » CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur la Révélation divine Dei Verbum, nn. 11. 12.

23 Jn 16, 12-13.

24 Ac 1, 1.

25 Jn 16, 24

26 Jn 16, 15

27 Jn 16, 7-8

28 Jn 15, 26

29 Jn 14, 16

30 Jn 14, 26

31 Jn 15, 26

32 Jn 14, 16

33 Jn 16, 7

34 Cf. Jn 3, 16-17. 34; 6, 57; 17, 3. 18. 23.

35 Mt 28, 19

36 Cf. 1 Jn 4, 8. 16.

37 Cf. 1 Co 2, 10

38 Cf. S. THOMAS D AQUIN, Somme théol., Ia qq 37-38.

39 Rm 5, 5.

40 Jn 16, 14.

41 Gn 1, 1-2

42 Gn 1, 26.

43 Rm 8, 19-22.

44 Jn 16, 7.

45 Ga 4, 6; cf. Rm 8, 15.

46 Cf. Ga 4, 6; Pb 1, 19; Rm 8, 11.

47 Cf. Jn 16, 6.

48 Cf. Jn 16, 20.

49 Cf. Jn 16, 7.

50 Ac 10, 37-38

51 Cf. Lc 4, 16-21; 3, 16; 4, 14; Mc 1, 10

52 Is 11, 1-3

53 Is 61, 1-2

54 Is 48, 16

55 Is 42, 1

56 Cf. Is 53, 5-6. 8

57 Is 42, 1

58 Is 42, 6

59 Is 49, 6

60 Is 59, 21

61 Cf. Lc 2, 25-35

62 Cf. Lc 1, 35

63 Cf. Lc 2, 19. 51.

64 Cf. Lc 4, 16-21; Is 61, 1-2

65 Lc 3, 16; cf. Mt 3,11; Mc 1, 7-8; Jn 1, 33

66 Jn 1, 29

67 Cf Jn 1, 33-34

68 Lc 3, 21-22; cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10

69 Mt 3, 17

70 Cf. S. BASILE, DE Spiritu Sancto, XVI, 39; PG 32, 139.

71 Ac 1, 1

72 Cf. Lc 4, 1

73 Cf. Lc 10, 17-20

74 Lc 10, 21; cf. Mt 11, 25-26

75 Lc 10, 22; cf Mt 11, 27

76 Mt 3, 11; Lc 3, 16

77 Jn 16, 13

78 Jn 16, 14

79 Jn 16, 15

80 Cf. Jn 14, 26; 15, 26.

81 Jn 3, 16

82 Rm 1, 3-4

83 Ez 36, 26-27; cf. Jn 7, 37-39; 19, 34

84 Jn 16, 7

85 Cf. S. CYRYLLE D'ALEXANDRIE, In Ioannis Evangelium, livre V, chap. II: PG 73, 755

86 Jn 20, 1-22

87 Cf. Jn 19, 30

88 Cf. Rm 1, 4

89 Cf. Jn 16, 20

90 Jn 16, 7

91 Jn 16, 15

92 CONC. ŒCUM. CAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 4

93 Œ 15, 26-27

94 Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 4

95 Cf. Ac 1, 14

96 Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 4. I1 y a toute une tradition patristique et théologique en ce qui Concerne l'union intime entre l'Esprit Saint et l'Eglise, union présentée parfois en analogie avec le rapport entre l'âme et le corps dans l'homme: cf. S. IRÉNÉE, Adversus haereses, III, 24, 1: SC 211, pp. 470-474, S. AUGUSTIN, Sermo 267, 4, 4: PL 38, 1231; Sermo 268, 2: PL 38,1232; In Iohannis evangelium tractatus, XXV, 13; XXVII, 6: CCL 36, 266, 272-273; S. GRÉGOIRE LE GRAND, In septem psalmos poenitentiales expositio, psal V, 1: PL 79, 602; DIDYME D ALEXANDRIE, De Trinitate, II, 1: PG 39, 449-450; S. ATHANASE, Oratio III contra Arianos, 22, 23, 24: PG 26, 368369, 372-373; S. JEAN-CHRYSOSTOME, In Epistolam ad Ephesios, Homil. IX, 3: PG 62, 72-73. SAINT THOMAS D AQUIN a synthétisé la tradition patristique et théologique qui le précédait en présentant l'Esprit Saint Comme le « cœur » et l'« âme » de l'Eglise: cf. Somme théol., III, q. 8, a. 1, ad 3; In symbolum Apostolorum Expositio, a. IX; In Tertium Librum Sententiarum, Dist. XIII, q. 2, a. 2, quaestiuncula 3.

97 Cf. Ap 2, 29; 3, 6. 13. 22.

98 Cf. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11

99 Gaudium et spes, n. 1

100 Ibid., n. 41

101 Ibid., n. 26

102 Jn 16, 7-8

103 Jn 16, 7

104 Jn 16, 8-11

105 Cf. Jn 3, 17; 12, 47

106 Cf. Ep 6, 12

107 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 2.

108 Cf. ibid, nn. 10, 13, 27, 37, 63, 73, 79, 80.

109 Ac 2, 4

110 Cf. S. IRÉNÉE, Adversus haereses, III, 17, 2: SC 211, pp. 330-332

111 Ac 1, 4. 5. 8.

112 Ac 2, 22-24

113 Cf. Ac 3, 14-15; 4, 10. 27-28; 7, 52; 10, 39; 13, 28-29; etc.

114 Cf. Jn 113, 17; 12, 47

115 Ac 2, 36

116 Ac 2, 37-38

117 Cf. Mc 1, 15

118 Jn 20, 22

119 Cf. Jn 16, 9

120 Os 13, 14 (Vulgate); cf. 1 Co 15, 55

121 Cf 1 Co 2, 10

122 Cf. 2 I h 2, 7.

123 Cf. 1 Tm 3, 16.

124 Cf. *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), nn. 1922: AAS 77 (1985), pp. 229-233.

125 Cf. Gn 1-3.

126 Cf. Rm 5, 19; Ph 2, 8

127 Cf. Jn 1, 1. 2. 3. 10.

128 Cf. Col 1, 15-18

129 Cf. Jn 8, 44

130 Cf. Gn 1, 2

131 Cf. Gn 1, 26. 28. 29.

132 Const. dogm. sur la Révélation divine Dei Verbum, n. 2

133 Cf. 1 Co 2, 10-11

134 Cf. Jn 16, 11

135 Cf. Ph 2, 8

136 Cf. Gn 2, 16-17

137 Gn 3, 5

138 Cf. Gn 3, 22 à propos de l'« arbre de vie »; Cf. aussi Jn 3, 36, 4, 14; 5, 24; 6, 40. 47; 10, 28; 12, 50; 14, 6; Ac 13, 48; Rm 6, 23; Ga 6, 8; 1 Tm 1, 16; Tt 1, 2; 3, 7; 1 P 3, 22; 1 Jn 1, 2; 2, 25; 5, 11. 13; Ap 2, 7.

139 Cf. S. THOMAS D AQUIN, Somme théol., Ia-IIae, q. 80, a. 4, ad 3.

140 1 Jn 3, 8.

141 In 16, 11

142 Cf. Ep 6, 12; Lc 22, 53

143 Cf. De Civitade Dei, XIV, 28: CCL 48, 451.

144 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 36.

145 En grec, le verbe est parakalein = invoquer, appeler à soi.

146 Cf. Gn 6, 7

147 Gn 6, 5-7

148 Cf. Rm 8, 20-22

149 Cf. Mt 15, 32; Mc 8, 2

150 He 9, 13-14

151 Jn 20, 22-23

152 Ac 10, 38

153 He 5, 7-8

154 He 9, 14

155 Cf. Lv 9, 24; 1 R 18; 2 Ch 7, 1

156 Cf. Jn 15, 26

157 Jn 20, 22-23

158 Mt 3, 11

159 Cf. Jn 3, 8

160 Jn 20, 22-23

161 Cf. séquence Veni, Sancte Spiritus.

162 S. BONAVENTURE, De septem donis Spiritus Sancti, Collatio II, 3: Ad Claras Aquas, V, 463.

163 Mc 1, 15.

164 Cf. He 9, 14.

165 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 16.

166 Cf. Gn 2, 9. 17.

167 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 16.

168 Ibid., n. 27.

169 Cf. ibid., n. 13.

170 Cf. JEAN-PAUL II, Exhort. apost. post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), n. 16: AAS 77 (1985), PP. 213-217.

171 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 10.

172 Cf. Rm 7, 14-15. 19.

173 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes,* n. 37.

174 Ibid., n. 13.

175 Ibid., n. 37

176 Cf. séquence de la Pentecôte: « Reple cordis intima ».

177 Cf. S. AUGUSTIN, Enarr. in Ps. XLI, 13: CCL 38, 470: « Quel est cet abîme que l'abîme invoque? Si abîme veut dire profondeur, ne pensons-nous pas que le cœur de l'homme est un abîme? Quoi de plus profond que cet abîme? Les hommes peuvent parler, on peut les voir agir avec leurs membres, on peut les entendre parler; mais de qui peut-on pénétrer la pensée, de qui peut-on sonder le cœur? ».

178 Cf. He 9, 14.

179 Jn 14, 17.

180 Mt 12, 31-32.

181 Mc 3, 28-29.

182 Lc 12, 10.

183 S. THOMAS D'AQUIN, Somme théol., IIa-IIae-, q. 14, a. 3; cf S. AUGUSTIN, Epist. 185, 11, 48-49: PL 33, 814-815; S. BONAVENTURE, Comment. in Evang. S. Lucae, chap. XIV, 15-16: Ad Claras Aquas, VII, 314-315.

184 Cf. Ps 81 [80], 13; Jr 7, 24; Mc 3, 5.

185 JEAN-PAUL II, Exhort. apost. post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), n. 18: AAS 77 (1985), PP. 224228.

186 PIE XII, Radiomessage au Congrès catéchétique national des Etats-Unis d'Amérique à Boston (26 octobre 1946): Discorsi e Radiomessaggi, VIII (1946), 288.

187 JEAN-PAUL II, Exhort. apost. post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), n. 18: AAS 77 (1985),

188 1 Th 5, 19; Ep 4, 30.

189 Cf. JEAN-PAUL II, Exhort. apost. post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), nn. 14-22: AAS 77 (1985) pp. 211-233

190 Cf. S AUGUSTIN De Civitate Dei, XIV, 28: CCL 48, 451.

191 Cf. Jn 16, 11.

192 Cf. Jn 16, 15

193 Cf. Ga 4, 4

194 Ap 1, 8; 22, 13

195 Jn 3, 16

196 Ga 4, 4-5

197 Lc 1, 34-35

198 Mt 1, 18

199 Mt 1, 20-21

200 Cf. S. THOMAS D'AQUIN, Somme théol., IIIa, q. 2, aa. 1012; q. 6, a. 6; q. 7, a. 13.

201 Lc 1, 38.

202 Jn 1, 14.

203 Col 1, 15

204 Cf, Par exemple Gn 9, 11; Dt 5, 26; Jb 34, 15; Is 40, 6; 52, 10; Ps 145 [144], 21; Lc 3, 6; 1 P 1, 24.

205 Lc 1, 45

206 Cf. Lc 1, 41

207 Cf. Jn 16, 9

208 2 Co 3, 17

209 Cf. Rm 1, 5

210 Rm 8, 29

211 Cf. Jn 1, 14. 4. 12-13

212 Cf. Rm 8, 14

213 Cf. Ga 4, 6; Rm 5, 5; 2 Co 1, 22

214 Rm 8, 15

215 Rm 8, 16-17

216 Cf. Ps 104 [103], 30

217 Rm 8, 19

218 Rm 8, 29

219 Cf. 2 P 1, 4

220 Cf. Ep 2, 18; Const. dogm. sur la Révélation divine Dei Verbum, n. 2

221 Cf. 1 Co 2, 12

222 Cf. Ep 1, 3-14

223 Ep 1, 13-14

224 Cf. Jn 3, 8.

225 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 22; cf. Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 16.

226 Jn 4, 24.

227 Ibid.

228 Cf S. AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 11: CCL 27, 33.

229 Cf Tt 2, 11

230 Cf. Is 45, 15.

231 Cf. Sg 1, 7.

232 LC 2, 27 34.

233 Ga 5, 17

234 Ga 5, 16-17

235 Cf. Ga 5, 19-21

236 Ga 5, 22-23

237 Ga 5, 25

238 Cf. Rm 8, 5. 9.

239 Rm 8, 6. 13.

240 Rm 8, 10. 12

241 Cf. 1 Co 6, 20

242 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gadium et spes, nn. 19. 20. 21.

243 Lc 3, 6; cf. Is 40, 5

244 Cf. Rm 8, 23

245 Rm 8, 3

246 Rm 8, 26

247 Rm 8, 11

248 Rm 8, 10

249 Cf. Encycl. *Remptor hominis* (4 mars 1979) n. 14: AAS 71 (1979), pp. 284-285

250 Cf. Sg 15, 3.

251 Cf. Ep 3, 14-16.

252 Cf. 1 Co 2, 10-11.

253 Cf Rm 8, 9; 1 Co 6, 19.

254 Cf. Jn 14, 23; S. IRÉNÉE, Adversus haereses, V, 6, 1: SC 153, PP. 72-80; S. HILAIRE, De Trinitate, VIII, 19. 21: PL 10, 250. 252, S. AMBROISE, De Spiritu Sancto, I, 6, 8: PL 16, 752-753; S. AUGUSTIN, Enarr. in Ps XLIX, 2: CCL 38, 575-576; S. CYRILLE D ALEXANDRIE, In Ioannis Evangelium, lib. I; II: PG 73, 154-158, 246; lib. IX: PG 74, 262; S. ATHANASE, Oratio III contra Arianos, 24: PG 26, 374-375; Epist. I ad Serapionem, 24: PG 26, 586-587; DIDYME D ALEXANDRIE, De Trinitate, II, 6-7: PG 39, 523-530; S. JEAN-CHRYSOSTOME, In epist. ad Romanos homilia XIII, 8: PG 60, 519; S. THOMAS D'AQUIN, Somme théol., Ia q. 43, aa. 1, 3-6.

255 Cf. Gn 1, 26-27; S. THOMAS D'AQUIN, Somme théol., Ia, q. 93, aa. 4. 5. 8.

256 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 24; cf. aussi n. 25.

257 Cf ibid., nn. 38. 40

258 Cf. 1 Co 15, 28.

259 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.

260 Cf. S. IRÉNÉE, Adversus haereses, IV, 20, 7: SC 100/2, P. 648

261 S. BASILE, De Spiritu Sancto, IX, 22: PG 32, 110.

262 Rm 8, 2.

263 2 Co 3, 17.

264 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, nn. 53-59.

265 Ibid., n. 38.

266 1 Co 8, 6.

267 Jn 16, 7.

268 Jn 14, 18.

269 Mt 28, 20.

270 C'est ce qu'exprime 1'« épiclèse » avant la consécration: « Sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton Esprit; qu'elles deviennent pour nous le corps et le sang de Jésus, le Christ, notre Seigneur » (Prière eucharistique II).

271 Cf. Ep 3, 16

272 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.

273 Ibid.

274 Cf. Ac 2, 42

275 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'œcuménisme Unitatis redintegratio, n. 2.

276 S. AUGUSTIN, In Iohannis Evangelium Tractatus XXVI, 13: CCL 36, 266. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. sur la sainte Liturgie Sacrosanctum Concilium, n. 47.

277 Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 1.

278 Ac 17, 28.

279 1 Tm 2, 4

280 Cf. He 5, 7

281 Lc 11, 13.

282 Rm 8, 26

283 Cf ORIGÈNE De oratione, 2: PG 11, 419-423.

284 Rm 8, 27.

285 Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 63.

286 Ibid., n. 64.

287 Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 4; cf. Ap 22, 17

288 Cf. Rm 8, 24.

289 Cf. Jn 4, 14; Const. dogm. sur l'Eglise *Lumer gentium*, n. 4.

290 Cf Ap 12, 10

291 Cf. Rm 8, 23

292 Cf. séquence Veni, Sancte Spiritus.

293 Cf. symbole Quicumque: DS 75.

294 Cf. Rm 5, 5.

295 Il convient de rappeler l'importante Exhortation apostolique Gaudete in Domino publiée par le Pape Paul VI, de vénérée mémoire, le 9 mai de l'Année Sainte 1975, car elle vaut toujours, l'invitation qui y était exprimée à « implorer de l'Esprit Saint ce don de la joie » et aussi à « goûter la joie proprement spirituelle, qui est un fruit de l'Esprit Saint »: AAS 67 (1975), pp. 289, 302.

296 Cf. Jn 16 22.

297 Cf. Rm 14, 17; Ga 5, 22

LETTRE ENCYCLIQUE
REDEMPTORIS MATER
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
SUR LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE
DANS LA VIE DE L'ÉGLISE EN MARCHE

Bénédiction

Vénérables Frères,
chers Fils et Filles,
salut et Bénédiction Apostolique!

INTRODUCTION

1. LA MÈRE DU RÉDEMPTEUR a une place bien définie dans le plan du salut, parce que, «quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père!» (Ga 4, 4-6).

Par ces paroles de l'Apôtre Paul, que le Concile Vatican II reprend au début de son exposé sur la Bienheureuse Vierge Marie 1, je voudrais, moi aussi, commencer ma réflexion sur le sens du rôle qu'a Marie dans le mystère du Christ et sur sa présence active et exemplaire dans la vie de l'Eglise. En effet, ces paroles proclament conjointement l'amour du Père, la mission du Fils, le don de l'Esprit, la femme qui a donné naissance au Rédempteur, notre filiation divine, dans le mystère de la «plénitude du temps» 2.

Cette plénitude détermine le moment fixé de toute éternité où le Père envoya son Fils «afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3, 16). Elle désigne l'heureux moment où «le Verbe qui était avec Dieu, ... s'est fait chair et a habité parmi nous» (Jn 1, 1. 14), se faisant notre frère. Elle marque le moment où l'Esprit, qui avait déjà répandu en Marie de Nazareth la plénitude de la grâce, forma en son sein virginal la nature humaine du Christ. Elle indique le moment où, par l'entrée de l'éternité dans le temps, le temps lui-même est sauvé et, pénétré par le mystère du Christ, devient définitivement le «temps du salut». Enfin, elle désigne le début secret du cheminement de l'Eglise. Dans la liturgie, en effet, l'Eglise acclame Marie de Nazareth comme son commencement 3 parce que, dans l'événement de la conception immaculée, elle voit s'appliquer, par anticipation dans le plus noble de ses membres, la grâce salvifique de la Pâque, et surtout parce que dans l'événement de l'Incarnation elle trouve le Christ et Marie indissolublement associés: celui qui est son Seigneur et sa Tête et celle qui, en prononçant le premier fiat de la Nouvelle Alliance, préfigure sa condition d'épouse et de mère.

2. Soutenue par la présence du Christ (cf. Mt 28, 20), l'Eglise marche au cours du temps vers la consommation des siècles et va à la rencontre du Seigneur qui vient; mais sur ce chemin -et je tiens à le faire remarquer d'emblée- elle progresse en suivant *l'itinéraire* accompli par la Vierge Marie qui «*avança dans son pèlerinage de foi, gardant fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix*» 4.

Je reprends les paroles si denses et si évocatrices de la Constitution *Lumen gentium*, qui présente, dans sa conclusion, une synthèse remarquable de la doctrine enseignée par l'Eglise sur le thème de la Mère du Christ qu'elle vénère comme sa Mère très aimante et son modèle dans la foi, l'espérance et la charité.

Quelques années après le Concile, mon grand prédécesseur Paul VI voulut reparler de la Vierge très sainte, exposant dans l'encyclique *Christi Matri*, puis dans les exhortations apostoliques *Signum magnum* et *Marialis cultus* 5, les fondements et les critères de la vénération unique que reçoit la Mère du Christ dans l'Eglise, et également les différentes formes de la dévotion mariale - liturgiques, populaires ou privées- correspondant à l'esprit de la foi.

3. La circonstance qui me pousse à reprendre maintenant ce thème est la *perspective de l'an 2000*, désormais proche, où le Jubilé du bimillénaire de la naissance de Jésus Christ porte en même temps notre regard vers sa Mère. Ces dernières années, diverses voix se sont fait entendre pour exprimer l'opportunité de faire précéder cette commémoration par un Jubilé analogue destiné à célébrer la naissance de Marie.

En réalité, s'il n'est pas possible de déterminer *chronologiquement un moment* précis pour fixer la date de la naissance de Marie, dans l'Eglise on a constamment eu conscience de ce que *Marie parut avant le Christ* à l'horizon de *l'histoire du salut* 6. C'est une réalité que, tandis qu'approchait définitivement «la plénitude du temps», c'est-à-dire l'avènement salvifique de l'Emmanuel, celle qui était destinée de toute éternité à être sa Mère existait déjà sur la terre. Le fait qu'elle «précède» la venue du Christ se trouve reflété chaque année *dans la liturgie de l'Avent*. Si donc les années qui nous séparent de la conclusion du deuxième millénaire après le Christ et du commencement du troisième millénaire peuvent être rapprochées de cette antique attente historique du Sauveur, il devient pleinement compréhensible que nous désirions nous tourner spécialement en cette période vers celle qui, dans la «nuit» où était attendu l'Avènement, commença à resplendir comme une véritable «étoile du matin» (*Stella matutina*). En effet, comme cette étoile, en même temps que l'«aurore», précède le lever du soleil, de même Marie, dès sa conception immaculée, a précédé la venue du Sauveur, le lever du «soleil de justice» dans l'histoire du genre humain 7.

Sa présence en Israël -si discrète qu'elle passa presque inaperçue aux yeux de ses contemporains - resplendissait clairement devant l'Eternel qui avait associé au plan salvifique embrassant toute l'histoire de l'humanité cette «fille de Sion» cachée (cf. So 3, 14; Za 2, 14). C'est donc à juste titre que, au terme du deuxième millénaire, nous les chrétiens, sachant combien le plan providentiel de la Trinité Sainte est *la réalité centrale de la révélation et de la foi*, nous éprouvons le besoin de mettre en relief la présence unique de la Mère du Christ dans l'histoire, particulièrement au cours de ces dernières années avant l'an 2000.

4. Le Concile Vatican II nous prépare à cela en présentant dans son enseignement *la Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Eglise*. En effet, s'il est vrai que «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné» - comme l'affirme ce même Concile 8 -, il convient d'appliquer ce principe d'une manière toute particulière à cette «fille des générations humaines» exceptionnelle, à cette «femme» extraordinaire qui devint la Mère du Christ. C'est seulement *dans le mystère du Christ que s'éclaire* pleinement *son mystère*. Du reste, c'est ainsi que l'Eglise a cherché à le déchiffrer dès le commencement: le mystère de l'Incarnation lui a permis de pénétrer et d'éclairer toujours mieux le mystère de la Mère du Verbe incarné. Dans cet approfondissement, le Concile d' Ephèse (431) eut une importance décisive, car, à la grande joie des chrétiens, la vérité sur la maternité divine de Marie y fut solennellement confirmée comme vérité de foi dans l'Eglise. Marie *est la Mère de Dieu* (= *Théotokos*), parce que, par le Saint-Esprit, elle a conçu en son sein virginal et a mis au monde Jésus Christ, le Fils de Dieu consubstantiel au Père 9. «Le Fils de Dieu..., né de la Vierge Marie, est vraiment devenu l'un de nous» 10, il s'est fait homme. Ainsi donc, par le mystère du Christ, le mystère de sa Mère resplendit en plénitude à l'horizon de la foi de l'Eglise. A son tour, le dogme de la maternité divine de Marie fut pour le Concile d'Ephèse et est pour l'Eglise comme un sceau authentifiant le dogme de l'Incarnation, selon lequel le Verbe assume véritablement, dans l'unité de sa personne, la nature humaine sans l'abolir.

5. Présenter Marie dans le mystère du Christ, c'est aussi pour le Concile une manière d'approfondir la connaissance du mystère de l'Eglise. En effet, Marie, en tant que Mère du Christ, *est unie spécialement à l'Eglise* «que le Seigneur a établie comme son corps» 11. Le texte conciliaire rapproche de façon significative cette vérité sur l'Eglise corps du Christ (suivant l'enseignement des *Lettres*de saint Paul) de la vérité que le Fils de Dieu «par l'Esprit Saint est né de la Vierge Marie». La réalité de l'Incarnation trouve pour ainsi dire son prolongement *dans le mystère de l'Eglise - corps du Christ*. Et l'on ne peut penser à la réalité même de l'Incarnation sans évoquer Marie, Mère du Verbe incarné.

Cependant, dans les présentes réflexions, je veux évoquer surtout le «pèlerinage de la foi» dans lequel «la bienheureuse Vierge avança», gardant fidèlement l'union avec le Christ 12. Ainsi ce «*double lien*» qui unit la Mère de Dieu *avec le Christ et avec l'Eglise*prend une signification historique. Il ne s'agit pas ici seulement de l'histoire de la Vierge Mère, de l'itinéraire personnel de sa foi et de la «meilleure part» qu'elle a dans le mystère du salut, mais aussi de l'histoire de tout le Peuple de Dieu, *de tous ceux qui participent* au même *pèlerinage de la foi*.

Cela, le Concile l'exprime dans un autre passage quand il constate que Marie «occupe la première place», devenant «figure de l'Eglise ... dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ» 13. Sa «*première place*» *comme figure, ou modèle*, se rapporte au même mystère intime de l'Eglise qui réalise et accomplit sa mission salvifique en unissant en soi, comme Marie, les qualités *de mère et de vierge*. Elle est vierge, «ayant donné à son Epoux sa foi qu'elle garde intègre et pure», et elle «devient à son tour une Mère...: elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu» 14.

6. Tout cela s'accomplit au cours d'un grand processus historique et, en quelque sorte, d'un «itinéraire». *Le pèlerinage de la foi désigne l'histoire intérieure*, pour ainsi dire l'histoire des âmes. Mais c'est aussi l'histoire des hommes, soumis à une condition transitoire sur cette terre, situés dans le cadre de l'histoire. Dans les réflexions qui suivent, nous voudrions être attentifs avant tout à la phase actuelle, qui, en soi, n'est pas encore l'histoire, et cependant la modèle sans cesse, spécialement au sens de l'histoire du salut. Un champ très ample s'ouvre ici à l'intérieur duquel *la Bienheureuse Vierge Marie continue d'occuper «la première place» dans le Peuple de Dieu*. Son pèlerinage de foi exceptionnel représente une

référence constante pour l'Eglise, pour chacun individuellement et pour la communauté, pour les peuples et pour les nations et, en un sens, pour l'humanité entière. En vérité, il est difficile de saisir et de mesurer son rayonnement.

Le Concile souligne que *la Mère de Dieu est désormais l'accomplissement eschatologique de l'Eglise*: «L'Eglise, en la personne de la Bienheureuse Vierge, atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride (cf. Ep 5, 27)» -et il souligne simultanément que «les fidèles sont encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché: c'est pourquoi *ils lèvent les yeux vers Marie* comme modèle des vertus qui rayonne sur toute la communauté des élus» 15. Le pèlerinage de la foi n'est plus ce qu'accomplit la Mère du Fils de Dieu: glorifiée dans les cieux aux côtés de son Fils, Marie a désormais franchi le seuil qui sépare la foi de la vision «face à face» (1 Co 13, 12). En même temps, toutefois, dans cet accomplissement eschatologique, Marie ne cesse d'être «l'étoile de la mer» (*Maris stella*) 16 pour tous ceux qui parcourent encore le chemin de la foi. S'ils lèvent les yeux vers elle dans les divers lieux de l'existence terrestre, ils le font parce qu'elle «engendra son Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères (Rm 8, 29)» 17 et aussi parce que, «à la naissance et à l'éducation» de ces frères et de ces sœurs, elle «apporte la coopération de son amour maternel» 18.

PREMIÈRE PARTIE - MARIE DANS LE MYSTERE DU CHRIST

1. Pleine de grâce

7. «Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ» (Ep 1, 3). Ces paroles de la *Lettre aux Ephésiens* révèlent le dessein éternel de Dieu le Père, son plan pour le salut de l'homme dans le Christ. C'est un plan universel qui concerne tous les hommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26). Tous, de même qu'ils sont inclus «au commencement» dans l'œuvre créatrice de Dieu, sont aussi inclus éternellement dans le plan divin du salut qui doit se révéler totalement à la «plénitude du temps» avec la venue du Christ. En effet-et ce sont les paroles qui suivent dans la même *Lettre*-ce Dieu, qui est «Père de notre Seigneur Jésus Christ», «*nous a élus* en lui *dès avant la fondation du monde*, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont Il nous a gratifiés dans le *Bien-aimé*. En lui nous trouvons la rédemption par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce» (Ep 1, 4-7).

Le *plan divin du salut*, qui nous a été pleinement révélé par la venue du Christ, est éternel. Il est aussi-suivant l'enseignement de cette *Lettre* et d'autres *Lettres* de saint Paul (cf. Col 1, 12-14; Rm 3, 24; Gal 3, 13; 2 Co 5, 18-29) - *éternellement lié au Christ*. Il inclut toute l'humanité, mais réserve une place unique à la «femme» qui est la Mère de celui auquel le Père a confié l'œuvre du salut 19. Comme l'écrit le Concile Vatican II, «elle se trouve prophétiquement esquissée dans la promesse faite à nos premiers parents tombés dans le péché», selon le Livre de la *Genèse* (3, 15); «de même, c'est elle, la Vierge, qui concevra et enfantera un fils auquel sera donné le nom d'Emmanuel», selon les paroles d'Isaïe (cf. 7, 14) 20. Ainsi l'Ancien Testament prépare la «plénitude du temps» où Dieu «envoya son Fils, né d'une femme ... pour faire de nous des fils adoptifs». La venue au monde du Fils de Dieu est l'événement rapporté dans les premiers chapitres des Evangiles selon saint Luc et selon saint Matthieu.

8. Marie est définitivement *introduite dans le mystère du Christ par* cet événement: *l'Annonciation* de l'ange. Elle a lieu à Nazareth, dans des circonstances précises de l'histoire d'Israël, le premier peuple auquel furent adressées les promesses de Dieu. Le messager divin dit à la Vierge: «Réjouis-toi, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi» (Lc 1, 28). Marie «fut toute troublée, et elle se demandait ce que signifiait cette salutation» (Lc 1, 29), ce que pouvaient signifier ces paroles extraordinaires et, en particulier, l'expression «pleine de grâce» (*kécharitômênê*) 21.

Si nous voulons méditer avec Marie ces paroles et, spécialement, l'expression «pleine de grâce», nous pouvons trouver un rapprochement significatif précisément dans le passage cité ci-dessus de la *Lettre aux Ephésiens*. Et si, après l'annonce du messager céleste, la Vierge de Nazareth est aussi saluée comme «bénie entre les femmes» (cf. Lc 1, 42), cela s'éclaire à cause de la bénédiction dont le «Dieu et Père» nous a comblés «aux cieux, dans le Christ». C'est une *bénédiction spirituelle* qui concerne tous les hommes et porte en elle-même la plénitude et l'universalité («toutes sortes de bénédictions») résultant de l'amour qui, dans l'Esprit Saint, unit au Père le Fils consubstantiel. En même temps, c'est une bénédiction reportée sur tous les hommes par le Christ Jésus dans l'histoire de l'humanité jusqu'à la fin. Cependant, cette bénédiction se rapporte *à Marie d'une manière particulière et exceptionnelle*: en effet, Elisabeth l'a saluée comme «bénie entre les femmes».

Le motif de cette double salutation est donc que dans l'âme de cette «fille de Sion» s'est manifestée en un sens toute la «gloire de la grâce», dont «le Père ... nous a gratifiés dans le Bien-aimé». En effet, le messager salue Marie comme «pleine de grâce»: il l'appelle ainsi comme si c'était là son vrai nom. Il ne donne pas à celle à qui il s'adresse son nom propre

suivant l'état civil terrestre: Miryam (= Marie), *mais ce nom nouveau: «pleine de grâce»*. Que signifie ce nom ? Pourquoi l'archange appelle-t-il ainsi la Vierge de Nazareth?

Dans le langage de la Bible, «grâce» signifie un don particulier qui, suivant le Nouveau Testament, prend sa source dans la vie trinitaire de Dieu lui-même, de Dieu qui est amour (cf. 1 Jn 4, 8). Le fruit de cet amour est *l'élection*, celle dont parle la *Lettre aux Ephésiens*. En Dieu, cette élection, c'est la volonté éternelle de sauver l'homme par la participation à sa propre vie (cf. 2 P 1, 4) dans le Christ: c'est le salut dans la participation à la vie surnaturelle. Ce don éternel, cette grâce de l'élection de l'homme par Dieu produisent comme un *germe de sainteté*, ou en quelque sorte une source naissant dans l'âme comme le don de Dieu lui-même qui vivifie et sanctifie les élus par la grâce. Ainsi cette bénédiction de l'homme «par toutes sortes de bénédictions spirituelles» s'accomplit, c'est-à-dire qu'elle devient une réalité: être «des fils adoptifs par Jésus Christ», par celui qui est de toute éternité le «Fils bien-aimé» du Père.

Lorsque nous lisons que le messager dit à Marie qu'elle est «comblée de grâce», le contexte de l'Evangile, où convergent les révélations et les promesses anciennes, nous laisse entendre qu'il s'agit là d'une bénédiction unique entre toutes les «bénédictions spirituelles dans le Christ». Dans le mystère du Christ, elle est *présente* dès «avant la fondation du monde», elle est celle que le Père «a choisie» *comme Mère* de son Fils dans l'Incarnation- et, en même temps que le Père, le Fils l'a choisie, la confiant de toute éternité à l'Esprit de sainteté. Marie est unie au Christ d'une manière tout à fait particulière et exceptionnelle, et de même, *elle est aimée en ce Fils bien-aimé de toute éternité*, en ce Fils consubstantiel au Père en qui est concentrée toute «la gloire de la grâce». En même temps, elle est et demeure parfaitement ouverte à ce «don d'en haut» (cf. Jc 1, 17). Comme l'enseigne le Concile, Marie «occupe la première place parmi ces humbles et ces pauvres du Seigneur qui espèrent et reçoivent le salut de lui avec confiance» 22.

9. Si la salutation et le nom «pleine de grâce» signifient tout cela, ils se rapportent avant tout, dans le contexte de l'Annonciation de l'ange, *à l'élection de Marie comme Mère du Fils de Dieu*. Mais la plénitude de grâce désigne en même temps tous les dons surnaturels dont Marie bénéficie en rapport avec le fait qu'elle a été choisie et destinée à être Mère du Christ. Si cette élection est fondamentale pour l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu envers l'humanité, si le choix éternel dans le Christ et la destination à la dignité de fils adoptifs concernent tous les hommes, l'élection de Marie est tout à fait exceptionnelle et unique. En découle aussi le caractère unique de sa place dans le mystère du Christ.

Le messager divin le dit: «Sois sans crainte, Marie; car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Voici que tu concevras dans ton sein et tu enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Il sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut» (Lc 1, 30-32). Et quand la Vierge troublée par cette salutation extraordinaire, demande: «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?», elle reçoit de l'ange la confirmation et l'explication des paroles antérieures. Gabriel lui dit: «*L'Esprit Saint viendra sur toi*, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu» (Lc 1, 35).

L'Annonciation est donc la révélation du mystère de l'Incarnation au commencement même de son accomplissement sur la terre. Le don que Dieu fait de lui-même et de sa vie pour le salut, en quelque sorte à toute la création et proprement à l'homme, *atteint l'un de ses sommets dans le mystère de l'Incarnation*. C'est là, en effet, un sommet entre tous les dons de la grâce dans l'histoire de l'homme et dans celle du cosmos. Marie est «pleine de grâce» parce que l'Incarnation du Verbe, l'union hypostatique du Fils de Dieu avec la nature humaine, se réalise et s'accomplit précisément en elle. Comme l'affirme le Concile, Marie est «la Mère du Fils de Dieu, et, par conséquent, la fille de prédilection du Père et le sanctuaire du Saint-Esprit; par le don de cette grâce suprême, elle dépasse de loin toutes les autres créatures dans le ciel et sur la terre» 23.

10. La *Lettre aux Ephésiens*, parlant de la «gloire de la grâce» dont «Dieu et Père nous a gratifiés dans le Bien-aimé», ajoute: «En lui nous trouvons la rédemption, par son sang» (Ep 1, 7). Selon la doctrine formulée dans des documents solennels de l'Eglise, cette «gloire de la grâce» s'est manifestée dans la Mère de Dieu par le fait qu'elle a été «rachetée de façon suréminente» 24. En vertu de la richesse de la grâce du Fils bien-aimé, en raison des mérites rédempteurs de celui qui devait devenir son Fils, Marie a été *préservée de l'héritage du péché originel* 25. Ainsi, dès le premier moment de sa conception c'est-à-dire de son existence, elle appartient au Christ, elle participe de la grâce salvifique et sanctifiante et de l'amour qui a sa source dans le «Bien-aimé», dans le Fils du Père éternel qui, par l'Incarnation, est devenu son propre Fils. C'est pourquoi, par l'Esprit, dans l'ordre de la grâce, c'est-à-dire de la participation à la nature divine, *Marie reçoit la vie de celui auquel elle-même*, dans l'ordre de la génération terrestre, *donna la vie* comme mère. La liturgie n'hésite pas à lui donner le titre de «Mère de son Créateur» 26, et à la saluer par les paroles que Dante Alighieri met sur les lèvres de saint Bernard: «Fille de ton Fils» 27. Et parce que cette «vie nouvelle», Marie la reçoit dans une plénitude qui convient à l'amour du Fils envers sa Mère- et donc à la dignité de la maternité divine -, l'ange de l'Annonciation l'appelle «pleine de grâce».

11. Dans le dessein salvifique de la Sainte Trinité, le mystère de l'Incarnation constitue l'*accomplissement* suprême *de la promesse*faite par Dieu aux hommes *après le péché originel*, après le premier péché dont les effets pèsent sur toute l'histoire de l'homme ici-bas (cf. Gn 3, 15). Voici que vient au monde un Fils, le «lignage de la femme» qui vaincra le mal du

péché à sa racine même: «Il écrasera la tête du serpent». Comme le montrent les paroles du protévangile, la victoire du Fils de la femme ne se réalisera pas sans un dur combat qui doit remplir toute l'histoire humaine. «L'hostilité» annoncée au commencement est confirmée dans l'Apocalypse, le livre des fins dernières de l'Eglise et du monde, où réapparaît le signe d'une «femme», mais cette fois «enveloppée de soleil» (Ap 12, 1).

Marie, Mère du Verbe incarné, se trouve située *au centre même de cette hostilité*, de la lutte qui marque l'histoire de l'humanité sur la terre et l'histoire du salut elle-même. A cette place, elle qui fait partie des «humbles et des pauvres du Seigneur» porte en elle, comme personne d'autre parmi les êtres humains, la «gloire de la grâce» dont le Père «nous a gratifiés dans le Bien-aimé», et *cette grâce détermine la grandeur et la beauté extraordinaires* de tout son être. Marie demeure ainsi devant Dieu et aussi devant toute l'humanité le signe immuable et intangible de l'élection par Dieu dont parle la Lettre paulinienne: dans le Christ, «il nous a élus, dès avant la fondation du monde..., déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs» (Ep 1, 4. 5). Il y a dans cette élection plus de puissance que dans toute l'expérience du mal et du péché, que dans toute cette «hostilité» dont l'histoire de l'homme est marquée. Dans cette histoire, Marie demeure un signe d'espérance assurée.

2. Bienheureuse celle qui a cru

12. Aussitôt après le récit de l'Annonciation, l'évangéliste Luc nous conduit, sur les pas de la Vierge de Nazareth, vers «une ville de Juda» (Lc 1, 39). D'après les érudits, cette ville devrait être l'Ain-Karim d'aujourd'hui, située dans les montagnes, non loin de Jérusalem. Marie y alla «en hâte» *pour rendre visite à Elisabeth*, sa parente. Sa visite se trouve motivée par le fait qu'à l'Annonciation Gabriel avait nommé Elisabeth d'une manière remarquable, elle qui, à un âge avancé, grâce à la puissance de Dieu, avait conçu un fils de son époux Zacharie: «Elisabeth, ta parente, vient, elle aussi, de concevoir un fils dans sa vieillesse, et elle en est à son sixième mois, elle qu'on appelait la stérile; *car rien n'est impossible à Dieu*» (Lc 1, 36-37). Le messager divin s'était référé à ce qui était advenu en Elisabeth pour répondre à la question de Marie: «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?» (Lc 1, 34). Oui, cela adviendra justement par la «puissance du Très-Haut», comme et plus encore que dans le cas d'Elisabeth.

Marie, poussée par la charité, se rend donc dans la maison de sa parente. A son entrée, Elisabeth répond à sa salutation et, sentant l'enfant tressaillir en son sein, «remplie d'Esprit Saint», à son tour *salue Marie* à haute voix: «Bénie es-tu entre les femmes, et béni le fruit de ton sein!» (cf . Lc 1, 40-42). Cette exclamation ou cette acclamation d'Elisabeth devait entrer dans l'Ave Maria, à la suite du salut de l'ange, et devenir ainsi une des prières les plus fréquentes de l'Eglise. Mais les paroles d'Elisabeth sont encore plus significatives dans la question qui suit: «Comment m'est-il donné que vienne à moi *la mère de mon Seigneur*?» (Lc 1, 43). Elisabeth rend témoignage à Marie: elle reconnaît et elle proclame que devant elle se tient la Mère du Seigneur, la Mère du Messie. Le fils qu'Elisabeth porte en elle prend part, lui aussi, à ce témoignage: «L'enfant a tressailli d'allégresse en mon sein» (Lc 1, 44). Cet enfant sera Jean-Baptiste qui, au Jourdain, montrera en Jésus le Messie.

Dans la salutation d'Elisabeth, tous les mots sont lourds de sens; cependant ce qu'elle dit à la fin semble d'une *importance primordiale «Bienheureuse celle qui a cru* en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur!» (Lc 1, 45) 28. On peut rapprocher ces mots du titre «pleine de grâce» dans la salutation de l'ange. Dans l'un et l'autre de ces textes se révèle un contenu mariologique essentiel c'est-à-dire la vérité sur Marie dont la présence dans le mystère du Christ est devenue effective parce qu'elle «a cru». *La plénitude de grâce*, annoncée par l'ange, signifie le don de Dieu lui-même; la *foi de Marie*, proclamée par Elisabeth lors de la Visitation, montre *comment* la Vierge de Nazareth *a répondu à ce don*.

13. Comme l'enseigne le Concile, «à Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi" (Rm 16, 26; cf. Rm 1, 5; 2 Co 10, 5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu» 29. Cette définition de la foi trouve en Marie une réalisation parfaite. Le moment «décisif» fut l'Annonciation, et les paroles mêmes d'Elisabeth: «Bienheureuse celle qui a cru» se rapportent en premier lieu à ce moment précis 30.

A l'Annonciation en effet, Marie, *s'est remise à Dieu* entièrement en manifestant «l'obéissance de la foi» à celui qui lui parlait par son messager, et en lui rendant «un complet hommage d'intelligence et de volonté» 31. Elle a donc répondu *de tout son «moi» humain, féminin*, et cette réponse de la foi comportait une coopération parfaite avec «la grâce prévenante et secourable de Dieu» et une disponibilité parfaite à l'action de l'Esprit Saint qui «ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite» 32.

Annoncée à Marie par l'ange, la parole du Dieu vivant la concernait elle-même: «Voici que tu concevras en ton sein et enfanteras un fils» (Lc 1, 31). En accueillant cette annonce, Marie allait devenir la «Mère du Seigneur» et le mystère divin de l'Incarnation s'accomplirait en elle: «Le Père des miséricordes a voulu que l'Incarnation fût précédée par une acceptation de la part de cette Mère prédestinée» 33. Et Marie donne ce consentement après avoir entendu toutes les

paroles du messager. Elle dit: «Je suis la servante du Seigneur; qu'il m'advienne selon ta parole!» (Lc 1, 38). Ce *fiat* de Marie -«qu'il m'advienne»- a déterminé, du côté humain, l'accomplissement du mystère divin. Il y a une pleine harmonie avec les paroles du Fils qui, suivant la *Lettre aux Hébreux*, dit au Père en entrant dans le monde: «Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, *mais tu m'as façonné un corps*... Voici, je viens... pour faire, ô Dieu, ta volonté» (He 10, 5-7). Le mystère de l'Incarnation s'est accompli lorsque Marie a prononcé son *fiat*: «Qu'il m'advienne selon ta parole!» rendant possible, pour ce qui la concernait dans le plan divin, la réalisation du dessein de son Fils.

Marie a prononcé ce *fiat dans la foi*. Par la foi, elle s'est remise à Dieu sans réserve et «elle se livra elle-même intégralement, comme la servante du Seigneur, à la personne et à l'œuvre de son Fils» 34. Et ce Fils, comme l'enseignent les Pères, elle l'a conçu en son esprit avant de le concevoir en son sein, précisément par la foi! 35 C'est donc à juste titre qu'Elisabeth loue Marie «Bienheureuse celle qui a cru en *l'accomplissement* de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur!». Ces paroles ont déjà été réalisées: Marie de Nazareth se présente sur le seuil de la maison d'Elisabeth et de Zacharie comme la mère du Fils de Dieu. Telle est l'heureuse découverte d'Elisabeth: «La mère de mon Seigneur vient à moi!».

14. Par conséquent, on peut aussi *comparer* la foi de Marie à *celle d'Abraham* que l'Apôtre appelle «notre père dans la foi» (cf. Rm 4, 12). Dans l'économie du salut révélée par Dieu, la foi d'Abraham représente le commencement de l'Ancienne Alliance; la foi de Marie à l'Annonciation inaugure la Nouvelle Alliance. Comme Abraham, *«espérant contre toute espérance, crut* et devint ainsi père d'une multitude de peuples» (cf. Rm 4, 18), de même Marie, au moment de l'Annonciation, après avoir dit sa condition de vierge («Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?»), *crut* que par la puissance du Très-Haut, par l'Esprit Saint, elle allait devenir la Mère du Fils de Dieu suivant la révélation de l'ange: «L'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu» (Lc 1, 35).

Cependant les paroles d'Elisabeth: «Bienheureuse celle qui a cru» ne se rapportent pas seulement à ce moment précis de l'Annonciation Assurément, cela représente le point culminant de la foi de Marie dans son attente du Christ, mais c'est aussi le point de départ, le commencement de tout son «itinéraire vers Dieu», de tout son cheminement dans la foi. Et sur cette route, d'une manière éminente et véritablement héroïque - et même avec un héroïsme dans la foi toujours plus grand - s'accomplira l'«obéissance» à la parole de la révélation divine, telle qu'elle l'avait professée. Et cette «obéissance de la foi» chez Marie au cours de tout son itinéraire aura des analogies étonnantes avec la foi d'Abraham. Comme le patriarche du Peuple de Dieu, Marie de même, «espérant contre toute espérance, crut» tout au long de l'itinéraire de son *fiat* filial et maternel. Au cours de certaines étapes de cette route spécialement, la bénédiction accordée à «cellé qui a cru» sera manifestée avec une particuliere évidence. Croire veut dire «se livren» à la verite même de la parole du Dieu vivant, en sachant et en reconnaissant humblement «combien sont insondables ses décrets et *incompréhensibles ses voies*» (Rm 11, 33). Marie qui par la volonté éternelle du Très-Haut, s'est trouvée, peut-on dire, au centre même de ces «voies incompréhensibles» et de ces «décrets insondables» de Dieu, s'y conforme dans l'obscurité de la foi, acceptant pleinement, le cœur ouvert tout ce qui est prévu dans le plan divin.

15. Quand Marie, à l'Annonciation, entend parler du Fils dont elle doit devenir mère et qu'elle «appellera du nom de Jésus» (= Sauveur), il lui est aussi donné de savoir que «le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père», qu'il «régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin» (Lc 1, 32-33). C'est dans cette direction que s'orientait toute l'espérance d'Israël. Le Messie promis doit être «grand», le messager céleste annonce aussi qu'il «*sera grand*» -grand par le nom de Fils du Très-Haut ou parce qu'il reçoit *l'héritage de David*. Il doit donc être roi, il doit régner «sur la maison de Jacob». Marie a grandi au milieu de cette attente de son peuple: pouvait-elle saisir, au moment de l'Annonciation, quelle signification primordiale avaient les paroles de l'ange ? Et comment doit-on comprendre ce «règne» qui «n'aura pas de fin»?

Même si, à cet instant, elle s'est sentie dans la foi mère du «Messie-roi», elle a cependant répondu: «*Je suis la servante du Seigneur*, qu'il m'advienne selon ta parole» (Lc 1, 38). Dès ce premier moment, Marie a professé avant tout son «obéissance de la foi», elle s'en remet au sens que donnait aux paroles de l'Annonciation celui dont elles provenaient: Dieu lui-même.

16. Toujours sur cette route de l'«obéissance de la foi», Marie entend peu après *d'autres paroles*, celles que prononce *Syméon* au temple de Jérusalem. On était déjà au quarantième jour après la naissance de Jésus, lorsque, suivant la prescription de la Loi de Moïse, Marie et Joseph «emmenèrent l'enfant à Jérusalem pour le présenter au Seigneun» (Lc 2, 22). La naissance avait eu lieu dans des conditions de pauvreté extrême. Luc nous apprend en effet que lorsque Marie se rendit à Bethléem avec Joseph à l'occasion du recensement de la population ordonné par les autorités romaines, n'ayant pas trouvé de «place à l'auberge», *elle enfanta son Fils dans une étable* et «le coucha dans une crèche» (cf. Lc 2, 7).

Un homme juste et craignant Dieu, du nom de Syméon, apparaît en ce commencement de «l'itinéraire» de la foi de Marie. Ses paroles, suggérées par l'Esprit Saint (cf Lc 2, 25-27), confirment la vérité de l'Annonciation. En effet, nous lisons qu'il «reçut dans ses bras» l'enfant qui- suivant la consigne de l'ange- «fut appelé du nom de Jésus» (cf. Lc 2, 21). Le

discours de Syméon est accordé au sens de ce nom qui veut dire Sauveur: «Dieu est le salut». S'adressant au Seigneur, il s'exprime ainsi: «Mes yeux ont vu ton *salut*, que tu as préparé *à la face de tous les peuples*, lumière pour éclairer les nations et gloire de ton peuple Israël» (Lc 2, 30-32). Au même moment, Syméon s'adresse aussi à Marie en disant: «Vois! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël; il doit être *un signe en butte à la contradiction* -afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs»; et il ajoute en s'adressant directement à Marie: «Et toi-même, une épée te transpercera l'âme!» (Lc 2, 34-35). Les paroles de Syméon mettent dans une nouvelle lumière l'annonce que Marie a entendue de l'ange: Jésus est le Sauveur, il est «*lumière* pour éclairer» les hommes. N'est-ce pas cela qui a été manifesté, en quelque sorte, la nuit de Noël, quand *les bergers* sont venus à l'étable (cf. Lc 2, 8-20)? N'est-ce pas cela qui devait être manifesté davantage encore lorsque vinrent des *Mages d'Orient* (cf. Mt 2, 1-12)? Cependant, dès le début de sa vie, le Fils de Marie, et sa Mère avec lui, éprouveront aussi en eux-mêmes la vérité des autres paroles de Syméon: «Un signe en butte à la contradiction» (Lc 2, 34). Ce que dit Syméon apparaît comme *une seconde annonce faite à Marie*, car il lui montre la dimension historique concrète dans laquelle son Fils accomplira sa mission: dans l'incompréhension et dans la souffrance. Si, d'une part, une telle annonce confirme sa foi dans l'accomplissement des promesses divines du salut, d'autre part, elle lui révèle aussi qu'elle devra vivre l'obéissance de la foi dans la souffrance aux côtés du Sauveur souffrant, et que sa maternité sera obscure et douloureuse. Et de fait, après la visite des Mages, après leur hommage («se prosternant, ils lui rendirent hommage»), après l'offrande des présents (cf. Mt 2, 11), Marie avec l'enfant *dut fuir en Egypte* sous la protection attentive de Joseph, parce que «Hérode recherchait l'enfant pour le faire périr» (cf. Mt 2, 13). Et ils devront rester en Egypte jusqu'à la mort d'Hérode (cf. Mt 2, 15).

17. Après la mort d'Hérode, quand la sainte Famille retourne à Nazareth, commence la longue *période de la vie cachée*. «Celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur» (Lc 1, 45) vit chaque jour le sens de ces paroles. Le Fils qu'elle a *appelé du nom de Jésus* est quotidiennement auprès d'elle; donc, à son contact, elle utilise certainement ce nom qui, d'ailleurs, ne pouvait provoquer aucune surprise car il était en usage en Israël depuis longtemps. Toutefois, Marie sait que celui qui porte le nom de *Jésus a été appelé par l'ange «Fils du Très-Haut»* (cf. Lc 1, 32). Marie sait qu'elle l'a conçu et enfanté «sans connaître d'homme», par l'Esprit Saint, avec la puissance du Très-Haut qui l'a prise sous son ombre (cf. Lc 1, 35), de même qu'au temps de Moïse et des Pères la nuée voilait la présence de Dieu (cf. Ex 24, 16; 40, 34-35; 1 R 8, 10-12). Marie sait donc que le Fils qu'elle a enfanté dans sa virginité est précisément ce «Saint», «le Fils de Dieu» dont l'ange lui a parlé.

Pendant les années de la vie cachée de Jésus dans la maison de Nazareth, *la vie de Marie*, elle aussi, est «*cachée avec le Christ en Dieu*» (cf Col 3, 3) *dans la foi*. En effet, la foi est un contact avec le mystère de Dieu. Constamment, quotidiennement, Marie est en contact avec le mystère ineffable de Dieu fait homme, mystère qui dépasse tout ce qui a été révélé dans l'Ancienne Alliance. Dès le moment de l'Annonciation, l'esprit de la Vierge-Mère a été introduit dans la «nouveauté» radicale de la révélation que Dieu fait de lui-même, et elle a pris conscience du mystère. Elle est la première de ces «petits» dont Jésus dira un jour: «Père, ... tu as caché cela aux sages et aux intelligents et tu l'as révélé aux tout-petits» (Mt 11, 25). En effet, «nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père» (Mt 11, 27). Comment Marie peut-elle donc «connaître le Fils»? Elle ne le connaît certes pas comme le Père; et pourtant elle *est la première de ceux auxquels le Père «a voulu le révéler»* (cf. Mt 11, 26-27; 1 Co 2, 11). Néanmoins si, dès le moment de l'Annonciation, le Fils, lui dont seul le Père connaît la vérité entière, lui a été révélé comme celui que le Père engendre dans l'éternel «aujourd'hui» (cf. Ps 2, 7), Marie, sa Mère, est au contact de la vérité de son Fils seulement dans la foi et par la foi! Elle est donc bienheureuse parce qu'elle «a cru» et parce qu'elle *croit chaque jour*, à travers toutes les épreuves et les difficultés de la période de l'enfance de Jésus, puis au cours des années de la vie cachée à Nazareth où il «leur était soumis» (Lc 2, 51): soumis à Marie, et à Joseph également, parce que ce dernier lui tenait lieu de père devant les hommes; c'est pourquoi le Fils de Marie était considéré par les gens comme «le fils du charpentier» (Mt 13, 55).

Ainsi la Mère de *ce Fils*, gardant la mémoire de ce qui a été dit à l'Annonciation et au cours des événements suivants, porte en elle la «nouveauté» radicale de la foi, le *commencement de la Nouvelle Alliance*. C'est là le commencement de l'Evangile, c'est-à-dire de la bonne nouvelle, de la joyeuse nouvelle. Il n'est cependant pas difficile d'observer en ce commencement *une certaine peine du cœur*, rejoignant une sorte de «nuit de la foi» - pour reprendre l'expression de saint Jean de la Croix-, comme un «voile» à travers lequel il faut approcher l'Invisible et vivre dans l'intimité du mystère 36. C'est de cette manière, en effet, que Marie, pendant de nombreuses années, *demeura dans l'intimité du mystère de son Fils* et avança dans son itinéraire de foi, au fur et à mesure que Jésus «croissait en sagesse ... et en grâce devant Dieu et devant les hommes» (Lc 2, 52). La prédilection que Dieu avait pour lui se manifestait toujours plus aux yeux des hommes. La première des créatures humaines admises à la découverte du Christ fut Marie qui vivait avec Joseph dans la même maison à Nazareth.

Toutefois, après que *Jésus, âgé de douze ans*, eut été retrouvé dans le temple, et que, à la question de sa mère: «Pourquoi nous as-tu fait cela?», il eut répondu: «Ne savez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père?», l'évangéliste ajoute: «*Mais eux* (Joseph et Marie) *ne comprirent pas* la parole qu'il venait de leur dire» (Lc 2, 48-50). Jésus avait donc conscience de ce que «seul le Père connaît le Fils» (cf. Mt 11, 27), à tel point que même celle à qui avait été révélé plus profondément le mystère de sa filiation divine, sa Mère, ne vivait dans l'intimité de ce mystère que par la foi! Se

trouvant aux côtés de son Fils, sous le même toit, et «gardant fidèlement l'union avec son Fils», elle «*avançait dans son pèlerinage de foi*», comme le souligne le Concile 37. Et il en fut de même au cours de la vie publique du Christ (cf. Mc 3, 21-35), de sorte que, de jour en jour, s'accomplissait en elle la bénédiction prononcée par Elisabeth à la Visitation: «Bienheureuse celle qui a cru».

18. Cette bénédiction atteint la plénitude de son sens *lorsque Marie se tient au pied de la Croix* de son Fils (cf. Jn 19, 25). Le Concile déclare que cela se produisit «non sans un dessein divin»: «Souffrant cruellement avec son Fils unique, associée d'un cœur maternel à son sacrifice, donnant à l'immolation de la victime, née de sa chair, le consentement de son amour», Marie «garda fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix» 38: l'union par la foi, par la foi même avec laquelle elle avait accueilli la révélation de l'ange au moment de l'Annonciation. Elle s'était alors entendu dire aussi: «Il sera grand... Le *Seigneur Dieu* lui donnera le trône de David, son père; il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin» (Lc 1, 32-33).

Et maintenant, debout au pied de la Croix, Marie est témoin, humainement parlant, d'un total *démenti de ces paroles*. Son Fils agonise sur ce bois comme un condamné. «Objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur..., méprisé, nous n'en faisions aucun cas», il était comme détruit (cf. Is 53, 3-5). Comme elle est grande, comme elle est alors héroïque *l'obéissance de la foi* dont Marie fait preuve face aux «décrets insondables» de Dieu! Comme elle «se livre à Dieu» sans réserve, dans «un complet hommage d'intelligence et de volonté» 39 à celui dont «les voies sont incompréhensibles» (cf. Rm 11, 33)! Et aussi comme est puissante l'action de la grâce dans son âme, comme est pénétrante l'influence de l'Esprit Saint, de sa lumière et de sa puissance!

Par une telle foi, Marie est unie parfaitement au Christ dans son dépouillement. En effet, «le Christ Jésus, ... de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes»: sur le Golgotha justement, «il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!» (cf. Ph 2, 5-8). Au pied de la Croix, Marie participe par la foi au mystère bouleversant de ce dépouillement. C'est là, sans doute, la «*kénose» de la foi* la plus profonde dans l'histoire de l'humanité. Par la foi, la Mère participe à la mort de son Fils, à sa mort rédemptrice; mais, à la différence de celle des disciples qui s'enfuyaient, sa foi était beaucoup plus éclairée. Par la Croix, Jésus a définitivement confirmé sur le Golgotha qu'il était le «signe en butte à la contradiction» prédit par Syméon. En même temps s'accomplissaient là les paroles qu'il avait adressées à Marie: «Et toi-même, une épée te transpercera l'âme» 40.

19. Oui vraiment, «bienheureuse celle qui a cru»! Ici, au pied de la Croix, ces paroles qu'Elisabeth avait prononcées après l'Annonciation semblent retentir avec une éloquence suprême et leur force devient profondément pénétrante. Depuis la Croix, pour ainsi dire du cœur même du mystère de la Rédemption, le rayonnement de cette bénédiction de la foi s'étend et sa perspective s'élargit. Elle rejaillit «jusqu'au commencement» et, comme participation au sacrifice du Christ, nouvel Adam, elle devient, en un sens, *la contrepartie de la désobéissance et de l'incrédulité* comprises dans le péché des premiers parents. C'est ce qu'enseignent les Pères de l'Eglise et, en particulier, saint Irénée cité par la Constitution *Lumen gentium*: «Le nœud de la désobéissance d'Eve a été dénoué par l'obéissance de Marie, car ce que la vierge Eve avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a *délié par sa foi*» 41. A la lumière de cette comparaison avec Eve , les Pères -comme le rappelle aussi le Concile- donnent à Marie le titre de «Mère des vivants» et ils disent souvent: «Par Eve la mort, par Marie la vie» 42.

C'est donc à juste titre que nous pouvons trouver dans la parole «Bienheureuse celle qui a cru» *en quelque sorte* une clé qui nous fait accéder à la réalité intime de Marie, de celle que l'ange a saluée comme «pleine de grâce». Si elle a été éternellement présente dans le mystère du Christ parce que «pleine de grâce», par la foi elle y participa dans toute l'ampleur de son itinéraire terrestre: «elle avanca dans son pèlerinage de foi» et, en même temps, de manière discrète mais directe et efficace, elle rendait présent aux hommes le mystère du Christ. Et elle continue encore à le faire. Par le *mystère du Christ*, elle est aussi présente parmi les hommes. Ainsi, par le mystère du Fils, s'éclaire également le mystère de la Mère.

3. Voici ta mère

20. L'Evangile de Luc conserve le souvenir du moment où «une femme éleva la voix du milieu de la foule et dit», s'adressant à Jésus: «*Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins qui t'ont nourri de leur lait!*» (Lc 11, 27). Ces paroles constituent une louange de Marie comme Mère de Jésus selon la chair. La Mère de Jésus n'était peut-être pas connue personnellement de cette femme; en effet, quand Jésus commença son action messianique, Marie ne l'accompagnait pas et continuait à vivre à Nazareth. On pourrait dire que les paroles de cette femme inconnue l'ont fait sortir, en quelque sorte, de son obscurité.

Par ces paroles, se trouve mis en lumière au milieu de la foule, au moins un instant, l'évangile de l'enfance de Jésus. C'est l'évangile où Marie est présente comme la mère qui conçoit Jésus dans son sein, le met au monde et l'allaite maternellement: la mère et nourrice à laquelle fait allusion cette femme au milieu du peuple. *Grâce à cette maternité, Jésus* -le Fils du Très-Haut (cf. Lc 1, 32)- est un véritable *fils de l'homme*. Il est «chair» comme tout homme: il est «le Verbe [qui] s'est fait chair» (cf. Jn 1, 14). Il est chair et sang de Marie 43.

Mais Jésus répond de manière très significative à la bénédiction prononcée par cette femme à l'égard de sa mère selon la chair: «Heureux plutôt *ceux qui écoutent la Parole de Dieu et l'observent!»* (Lc 11, 28). Il veut détourner l'attention de la maternité entendue seulement comme un lien de la chair pour l'orienter vers les liens mystérieux de l'esprit, qui se forment dans l'écoute et l'observance de la Parole de Dieu.

Le même passage à la sphère des valeurs spirituelles se dessine plus clairement encore dans une autre réponse de Jésus, rapportée par tous les Synoptiques. Lorsqu'on annonce à Jésus que «sa mère et ses frères se tiennent dehors et veulent le voir», il répond: «*Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique»* (cf. Lc 8, 20-21). Il dit cela en «promenant son regard sur ceux qui étaient assis en rond autour de lui» comme nous le lisons dans Marc (3, 34), ou en «tendant sa main vers ses disciples», selon Matthieu (12, 49).

Ces expressions semblent se placer *dans la ligne de ce que Jésus, âgé de douze ans*, répondit à Marie et à Joseph, lorsqu'il fut retrouvé après trois jours dans le temple de Jérusalem.

A présent, alors que Jésus avait quitté Nazareth pour commencer sa vie publique dans toute la Palestine, *il était désormais entièrement et exclusivement «occupé aux affaires de son Père»* (cf. Lc 2, 49). Il annonçait le Royaume: le «Royaume de Dieu» et les «affaires du Père» qui donnent aussi une dimension nouvelle et un sens nouveau à tout ce qui est humain et, par conséquent, à tout lien humain par rapport aux fins et aux devoirs assignés à chaque homme. Dans cette nouvelle dimension, même un lien comme celui de la «fraternité» prend un sens différent de la «fraternité selon la chair» provenant de la filiation commune par rapport aux mêmes parents. *Et même la «maternité», dans le cadre du Règne de Dieu, sous l'angle de la paternité de Dieu lui-même, acquiert un autre sens*. Par les paroles que rapporte Luc, Jésus enseigne précisément ce nouveau sens de la maternité.

S'éloigne-t-il par là de celle qui l'a mis au monde selon la chair? Voudrait-il la maintenir dans l'ombre de la discrétion qu'elle a elle-même choisie? Si l'on s'en tient au premier sens de ces paroles, il peut sembler en être ainsi, mais on doit observer que la maternité nouvelle et différente dont Jésus parle à ses disciples concerne précisément Marie de manière toute spéciale. Marie n'est-elle pas *la première de «ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique»*? Dans ces conditions, la bénédiction prononcée par Jésus en réponse aux paroles de la femme anonyme ne la concerne-t-elle pas avant tout? Assurément Marie est digne d'être bénie, du fait qu'elle est devenue la Mère de Jésus selon la chair («Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins qui t'ont nourri de leur lait!»), mais aussi et surtout parce que dès le moment de l'Annonciation elle a accueilli la Parole de Dieu, parce qu'elle a cru, *parce qu'elle a obéi à Dieu*, parce qu'elle «conservait» la Parole et «la méditait dans son cœur» (cf. Lc 1, 38. 45; 2, 19. 51) et l'accomplissait par toute sa vie. Nous pouvons donc affirmer que la bénédiction prononcée par Jésus ne contredit pas, malgré les apparences, celle que formule la femme inconnue, mais elle la rejoint dans la personne de la Mère-Vierge qui ne s'est dite que «la servante du Seigneur» (Lc 1, 38). S'il est vrai que «toutes les générations la diront bienheureuse» (cf. Lc 1, 48), on peut dire que cette femme anonyme a été la première à confirmer à son insu ce verset prophétique du *Magnificat* de Marie et à inaugurer le *Magnificat* des siècles.

Si, *par la foi*, Marie est devenue la mère du Fils qui lui a été donné par le Père avec la puissance de l'Esprit Saint, gardant l'intégrité de sa virginité, dans la même foi elle *a découvert et accueilli l'autre dimension de la maternité*, révélée par Jésus au cours de sa mission messianique. On peut dire que cette dimension de la maternité appartenait à Marie dès le commencement, c'est-à-dire dès le moment de la conception et de la naissance de son Fils. Dès lors, elle était «celle qui a cru». Mais à mesure que se clarifiait à ses yeux et en son esprit la mission de son Fils, elle-même, comme Mère, s'*ouvrait* toujours *plus à cette «nouveauté» de la maternité*qui devait constituer son «rôle» aux côtés de son Fils. N'avait-elle pas dit dès le commencement: «Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole» (Lc 1, 38)? Dans la foi, Marie continuait à entendre et à méditer cette parole par laquelle la révélation que le Dieu vivant fait de lui-même devenait toujours plus transparente, d'une manière «qui surpasse toute connaissance» (Ep 3, 19). Mère, Marie devenait ainsi *en un sens le premier «disciple» de son Fils*, la première à qui il semblait dire: «Suis-moi!», avant même d'adresser cet appel aux Apôtres ou à quiconque (cf. Jn 1, 43).

21. De ce point de vue, le texte de *l'Evangile de Jean* qui nous présente Marie aux noces de Cana est particulièrement éloquent. Marie y paraît comme la Mère de Jésus au commencement de sa vie publique: «Il y eut des *noces à Cana de Galilée*, et la mère de Jésus y était. Jésus aussi fut invité à ces noces, ainsi que ses disciples» (Jn 2, 1-2). On pourrait déduire du texte que Jésus et ses disciples furent invités avec Marie, en quelque sorte à cause de la présence de cette dernière à la fête: le Fils semble invité à cause de la Mère. On sait la suite des événements découlant de cette invitation, le

«commencement des signes» accomplis par Jésus -l'eau changée en vin-, ce qui fait dire à l'évangéliste: Jésus «manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui» (Jn 2, 11).

Marie est présente à Cana de Galilée en tant que *Mère de Jésus* et il est significatif qu'elle *contribue* au «commencement des signes» qui révèlent la puissance messianique de son Fils: «Or il n'y avait plus de vin. La Mère de Jésus lui dit: "Ils n'ont pas de vin". Jésus lui dit: "Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore arrivée"» (Jn 2, 3-4). Dans l'Evangile de Jean, cette «heure» signifie le moment fixé par le Père où le Fils accomplit son œuvre et doit être glorifié (cf. Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; 19, 27). Même si la réponse de Jésus à sa Mère paraît s'entendre comme un refus (surtout si l'on considère, plus que la question, l'affirmation tranchante: «Mon heure n'est pas encore arrivée»), Marie ne s'en adresse pas moins aux servants et leur dit: «Tout ce qu'il vous dira, faites-le» (Jn 2, 5). Jésus ordonne alors aux servants de remplir d'eau les jarres, et l'eau devient du vin meilleur que celui qui avait été d'abord servi aux hôtes du banquet nuptial.

Quelle entente profonde entre Jésus et sa mère! Comment pénétrer le mystère de leur union spirituelle intime? Mais le fait est éloquent. Il est certain que dans cet événement se dessine déjà assez clairement la *nouvelle dimension*, le sens nouveau de la *maternité de Marie*. Elle a un sens qui n'est pas exclusivement compris dans les paroles de Jésus et les divers épisodes rapportés par les Synoptiques (Lc 11, 27-28 et Lc 8, 19-21; Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35). Dans ces textes, Jésus entend surtout opposer la maternité relevant du seul fait de la naissance à ce que cette «maternité» (comme la «fraternité») doit être dans le cadre du Royaume de Dieu, sous le rayonnement salvifique de la paternité de Dieu. Dans le texte johannique, au contraire, par la description de l'événement de Cana, se dessine ce qui se manifeste concrètement comme la maternité nouvelle selon l'esprit et non selon la chair, c'est-à-dire la *sollicitude de Marie pour les hommes*, le fait qu'elle va au-devant de toute la gamme de leurs besoins et de leurs nécessités.

A Cana de Galilée, seul un aspect concret de la pauvreté humaine est montré, apparemment minime et de peu d'importance («Ils n'ont pas de vin») . Mais cela a une valeur symbolique: aller au-devant des besoins de l'homme veut dire, en même temps, les introduire dans le rayonnement de la mission messianique et de la puissance salvifique du Christ. Il y a donc une médiation: Marie se situe entre son Fils et les hommes dans la réalité de leurs privations, de leur pauvreté et de leurs souffrances. *Elle se place «au milieu», c'est-à-dire qu'elle agit en médiatrice non pas de l'extérieur, mais à sa place de mère*, consciente, comme telle, de pouvoir montrer au Fils les besoins des hommes -ou plutôt d'en «avoir le droit». Sa médiation a donc un caractère d'intercession: Marie «intercède» pour les hommes. Non seulement cela: en tant que Mère*, elle désire aussi que se manifeste la puissance messianique de son Fils,* c'est-à-dire sa puissance salvifique destinée à secourir le malheur des hommes, à libérer l'homme du mal qui pèse sur sa vie sous différentes formes et dans des mesures diverses. C'est cela précisément qu'avait prédit le prophète Isaïe au sujet du Messie dans le texte célèbre auquel Jésus s'est référé devant ses concitoyens de Nazareth: «Pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, ... annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue ...» (cf. Lc 4, 18).

Un autre élément essentiel de ce rôle maternel de Marie se trouve dans ce qu'elle dit aux serviteurs: «Tout ce qu'il vous dira, faites-le». *La Mère* du Christ se présente devant les hommes comme *porte-parole de la volonté du Fils*, celle qui montre quelles exigences doivent être satisfaites afin que puisse se manifester la puissance salvifique du Messie. A Cana, grâce à l'intercession de Marie et à l'obéissance des serviteurs, Jésus inaugure «son heure». A Cana, Marie apparaît comme quelqu'un qui *croit en Jésus*: sa foi en provoque le premier «signe» et contribue à susciter la foi des disciples.

22. Nous pouvons dire ainsi que dans cette page de l'Evangile de Jean nous trouvons comme une première manifestation de la vérité sur la sollicitude maternelle de Marie. Cette vérité a été exprimée également *dans l'enseignement du récent Concile*, et il est important de remarquer que le rôle maternel de Marie est illustré dans son rapport avec la médiation du Christ. Nous lisons en effet: «Le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes n'offusque et ne diminue en rien cette unique médiation du Christ: il en manifeste au contraire la vertu», parce qu'«il n'y a qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même» (1 *Tm* 2, 5). La médiation maternelle de Marie découle, suivant le bon vouloir de Dieu, «de la surabondance des mérites du Christ; elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu» 44. C'est précisément dans ce sens que l'événement de Cana en Galilée nous présente *comme une première annonce de la médiation de Marie*, tout orientée vers le Christ et tendue vers la révélation de sa puissance salvifique.

Du texte johannique il ressort qu'il s'agit d'une médiation maternelle. Comme l'affirme le Concile, Marie «est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère». Cette maternité dans l'ordre de la grâce découle de sa maternité divine elle-même, car, étant en vertu d'une disposition divine la mère du Rédempteur, celle qui l'a nourri, elle a été «associée généreusement à son œuvre à un titre absolument unique, humble servante du Seigneur» qui «apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle» 45. Et «*cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce* se continue sans interruption jusqu'à la consommation définitive de tous les élus» 46.

23. Si le passage de l'Evangile de Jean sur l'événement de Cana présente la maternité prévenante de Marie au commencement de l'activité messianique du Christ, un autre passage du même Evangile confirme la place de cette

maternité dans l'économie salvifique de la grâce à son moment suprême, c'est-à-dire quand s'accomplit le sacrifice de la Croix du Christ, son mystère pascal. Le récit de Jean est concis: «*Près de la Croix de Jésus se tenaient* sa mère et la sœur de sa mère, Marie, femme de Cléophas, et Marie de Magdala. Jésus donc, voyant sa mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère: «Femme, voici ton fils». Puis il dit au disciple: «Voici ta mère». Dès cette heure-là, le disciple l'accueillit chez lui» (Jn 19, 25-27).

On reconnaît assurément dans cet épisode une expression de la sollicitude unique du Fils pour la Mère qu'il laissait dans une très grande douleur. Cependant le «testament de la Croix» du Christ en dit plus sur le sens de cette sollicitude. Jésus faisait ressortir entre la Mère et le Fils un nouveau lien dont il confirme solennellement toute la vérité et toute la réalité. On peut dire que, si la maternité de Marie envers les hommes avait déjà été antérieurement annoncée, elle est maintenant clairement précisée et établie: elle *résulte* de l'accomplissement plénier *du mystère pascal du Rédempteur*. La Mère du Christ, se trouvant directement dans le rayonnement de ce mystère où sont impliqués les hommes -tous et chacun-, est donnée aux hommes -à tous et à chacun- comme mère. L'homme présent au pied de la Croix est Jean, «le disciple qu'il aimait» 47. Et pourtant, il ne s'agit pas que de lui seul. Selon la Tradition, le Concile n'hésite pas à appeler Marie «*Mère du Christ et Mère des hommes*»: en effet, elle est, «comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité..., bien mieux, elle est vraiment "Mère des membres [du Christ]... ayant coopéré par sa charité à la naissance dans l'Eglise des fidèles" » 48.

Cette «nouvelle maternité de Marie», établie dans la foi, *est un fruit de l'amour «nouveau»* qui s'approfondit en elle définitivement au pied de la Croix, par sa participation à l'amour rédempteur du Fils.

24. Nous nous trouvons ainsi au centre même de l'accomplissement de la promesse incluse dans le protévangile: «Le lignage de la femme écrasera la tête du serpent» (cf. Gn 3, 15). De fait, par sa mort rédemptrice, Jésus Christ vainc à sa racine même le mal du péché et de la mort. Il est significatif que, s'adressant à sa Mère du haut de la Croix, il l'appelle «femme» et lui dit: «Femme, voici ton fils». D'ailleurs, il avait aussi employé le même mot pour s'adresser à elle à Cana (cf. Jn 2, 4). Comment douter qu'ici spécialement, sur le Golgotha, cette parole n'atteigne la profondeur du mystère de Marie, en faisant *ressortir la place unique qu'elle a dans toute l'économie du salut*? Comme l'enseigne le Concile, avec Marie, «la fille de Sion par excellence, après la longue attente de la promesse, s'accomplissent les temps et s'instaure l'économie nouvelle, lorsque le Fils de Dieu prit d'elle la nature humaine pour libérer l'homme du péché par les mystères de sa chair» 49.

Les paroles que Jésus prononce du haut de la Croix signifient *que la maternité* de sa Mère trouve un «nouveau» prolongement *dans l'Eglise et par l'Eglise* symbolisée et représentée par Jean. Ainsi celle qui, «pleine de grâce», a été introduite dans le mystère du Christ pour être sa Mère, c'est-à-dire la *Sainte Mère de Dieu*, demeure dans ce mystère par l'Eglise *comme «la femme»* que désignent le livre de la Genèse (3, 15) au commencement, et l'Apocalypse (12, 1) à la fin de l'histoire du salut. Selon le dessein éternel de la Providence, la maternité divine de Marie doit s'étendre à l'Eglise, comme le montrent les affirmations de la Tradition, pour lesquelles la maternité de Marie à l'égard de l'Eglise est le reflet et le prolongement de sa maternité à l'égard du Fils de Dieu 50.

Selon le Concile, le moment même de la naissance de l'Eglise et de sa pleine manifestation au monde laisse entrevoir cette continuité de la maternité de Marie: «Comme il a plu à Dieu de ne manifester ouvertement le mystère du salut des hommes qu'à l'heure où il répandrait l'Esprit promis par le Christ, on voit les *Apôtres*, avant le jour de la Pentecôte, "persévérant d'une même cœur *dans la prière avec* quelques femmes dont *Marie, Mère de Jésus*, et avec ses frères" (Ac 1, 14); et l'on voit Marie appelant elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre» 51.

Il y a donc, dans l'économie de la grâce, réalisée sous l'action de l'Esprit Saint, une correspondance unique entre le moment de l'Incarnation du Verbe et celui de la naissance de l'Eglise. La personne qui fait l'unité entre ces deux moments est Marie: *Marie à Nazareth et Marie au Cénacle de Jérusalem*. Dans les deux cas, sa présence discrète, mais essentielle, montre la voie de la «naissance par l'Esprit». Ainsi celle qui est présente dans le mystère du Christ comme Mère est rendue présente -par la volonté du Fils et par l'Esprit Saint- dans le mystère de l'Eglise. Et dans l'Eglise encore, elle continue à être *une présence maternelle*, comme le montrent les paroles prononcées sur la Croix: «Femme, voici ton fils»; «Voici ta mère».

DEUXIÈME PARTIE - LA MERE DE DIEU AU CENTRE DE L'EGLISE EN MARCHE

1. L'Eglise, Peuple de Dieu présent dans toutes les nations de la terre

25. «L'Eglise "avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu" 52, annonçant la Croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (cf. 1 Co 11, 26» 53. «Tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Eglise de Dieu (cf. 2 Esd 13, 1; Nb 20, 4; Dt 23, 1 ss.), ainsi le nouvel Israël ... est appelé lui aussi l'Eglise du Christ (cf. Mt 16, 18): c'est le Christ, en effet, qui l'a acheté de son sang (cf. Ac 20, 28), empli de son Esprit et pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale. *L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus*, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Eglise, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun le sacrement visible de cette unité salvifique» 54.

Le Concile Vatican II parle de l'Eglise en marche, établissant une analogie avec l'Israël de l'Ancienne Alliance en marche à travers le désert. Le pèlerinage garde encore un *caractère extérieur*, visible dans le temps et dans l'espace où il est historiquement réalisé. L'Eglise est destinée, en effet, «à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace» 55. Cependant le *caractère* essentiel de son pèlerinage est *intérieur*: il s'agit d'un *pèlerinage par la foi*, «par la vertu du Seigneur ressuscité» 56, un pèlerinage dans l'Esprit Saint donné à l'Eglise comme le Consolateur invisible (*paraklètos*) (cf. Jn 14, 26; 15, 26; 16, 7). «Marchant à travers les tentations, les tribulations, l'Eglise est soutenue par la vertu de la grâce de Dieu, à elle promise par le Seigneur pour que ... elle se renouvelle sans cesse sous l'action de l'Esprit Saint jusqu'à ce que, par la Croix, elle arrive à la lumière sans couchant» 57.

C'est justement *dans ce cheminement, ce pèlerinage ecclésial* à travers l'espace et le temps, et plus encore à travers l'histoire des âmes, que *Marie est présente*, comme celle qui est «heureuse parce qu'elle a cru», comme celle qui avançait dans le pèlerinage de la foi, participant comme aucune autre créature au mystère du Christ. Le Concile dit encore que, «intimement présente ... à l'histoire du salut, Marie rassemble et reflète en elle-même d'une certaine façon les requêtes suprêmes de la foi» 58. Au milieu de tous les croyants, elle est comme un «miroir» dans lequel se reflètent «les merveilles de Dieu» (Ac 2, 11) de la manière la plus profonde et la plus limpide.

26. L'Eglise, établie par le Christ sur le fondement des Apôtres, a pris une pleine conscience de ces merveilles de Dieu le *jour de la Pentecôte*, lorsque ceux qui étaient rassemblés dans le Cénacle «furent tous remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer» (Ac 2, 4). A ce moment *commence* aussi le cheminement de la foi, *le pèlerinage de l'Eglise* à travers l'histoire des hommes et des peuples. On sait qu'au début de ce cheminement Marie est présente, nous la voyons au milieu des Apôtres dans le Cénacle «appelant de ses prières le don de l'Esprit» 59.

Son cheminement de foi est, en un sens, plus long. L'Esprit Saint est déjà descendu sur elle; elle est devenue son épouse fidèle *àl'Annonciation*, elle accueille le Verbe du vrai Dieu et rend «"un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait», et même s'en remet tout entière à Dieu par «l'obéissance de la foi» 60, ce pourquoi elle répond à l'ange: «Je suis la servante du Seigneur; qu'il m'advienne selon ta parole!». L'itinéraire de la foi de Marie, que nous voyons en prière au Cénacle, est donc plus long que celui des autres rassemblés là: Marie les «précède», «occupe la première place» 61. *Le moment de la Pentecôte* à Jérusalem a été préparé par la Croix mais aussi par *le moment de l'Annonciation*à Nazareth. Au Cénacle, l'itinéraire de Marie croise le cheminement de l'Eglise dans la foi. De quelle manière?

Parmi ceux qui étaient assidus à la prière au Cénacle, se préparant à aller «dans le monde entier» après avoir reçu l'Esprit Saint, certains *avaient*, les uns après les autres, *été appelés par Jésus* depuis le début de sa mission en Israël. Onze d'entre eux *avaient été établis comme Apôtres*, et Jésus leur avait confié la mission qu'il avait lui-même reçue du Père: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (Jn 20, 21), avait-il dit aux Apôtres après la Résurrection. Et quarante jours plus tard, avant de retourner vers le Père, il avait ajouté: quand «l'Esprit Saint descendra sur vous, *vous serez mes témoins*... jusqu'aux extrémités de la terre» (cf. .Ac 1, 8). Cette mission des Apôtres commence dès qu'ils sortent du Cénacle de Jérusalem. L'Eglise naît et grandit alors grâce au témoignage que Pierre et les autres Apôtres rendent au Christ crucifié et ressuscité (cf. Ac 2, 31-34; 3, 15-18; 4, 10-12; 5, 30-32).

Marie n'a pas reçu directement cette mission apostolique. Elle n'était pas parmi ceux que Jésus envoya pour «faire des disciples de toutes les nations» (cf. Mt 28, 19), lorsqu'il leur conféra cette mission. Mais elle était dans le Cénacle où les Apôtres se préparaient à assumer cette mission grâce à la venue de l'Esprit de Vérité: elle était avec eux. Au milieu d'eux, Marie était «assidue à la prière» en tant que «Mère de Jésus» (cf. Ac 1, 13-14), c'est-à-dire du Christ crucifié et ressuscité. Et le premier noyau de ceux qui regardaient «avec la foi vers Jésus auteur du salut» 62 savait bien que Jésus était le Fils de Marie et qu'elle était sa Mère, et que, comme telle, elle était depuis le moment de la conception et de la naissance, *un témoin unique du mystère de Jésus*, de ce mystère qui s'était dévoilé et confirmé sous leurs yeux par la Croix et la Résurrection. Dès le premier moment, l'Eglise «regardait» donc Marie à travers Jésus, comme elle «regardait» Jésus à travers Marie. Celle-ci fut pour l'Eglise d'alors et de toujours un témoin unique des années de l'enfance de Jésus et de sa vie cachée à Nazareth, alors qu'«*elle conservait avec soin toutes ces choses*, les méditant *en son cœur*» (Lc 2, 19; cf. Lc 2, 51).

Mais dans l'Eglise d'alors et de toujours, Marie a été et demeure avant tout celle qui est «heureuse parce qu'elle a cru»: *elle a cru la première*. Dès le moment de l'Annonciation et de la conception, dès le moment de la Nativité dans la grotte de Bethléem, Marie, au long de son pèlerinage maternel dans la foi, suivait Jésus pas à pas. Elle le suivait au cours des années de sa vie cachée à Nazareth, elle le suivait aussi dans la période de l'éloignement apparent, lorsqu'il commença à «faire et enseigner» (cf. Ac 1, 1) en Israël, elle le suivit surtout dans l'expérience tragique du Golgotha. Et maintenant, alors que Marie se trouve avec les Apôtres au Cénacle de Jérusalem à l'aube de l'Eglise, *sa foi, née dans les paroles de l'Annonciation*, reçoit sa confirmation. L'ange lui avait dit: «Tu concevras et enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Il sera grand...; il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin». Les événements récents du Calvaire avaient enveloppé de ténèbres cette promesse; et pourtant, même au pied de la Croix, la foi de Marie n'avait pas défailli. Elle était encore celle qui, comme Abraham, «crut, espérant contre toute espérance» (Rm 4, 18). Et voici qu'après la Résurrection, l'espérance avait dévoilé son véritable visage et *la promesse avait commencé à devenir réalité*. En effet, Jésus, avant de retourner vers le Père, avait dit aux Apôtres: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde» (cf. Mt 28, 19. 20). Telles étaient les paroles de celui qui s'était révélé, par sa Résurrection, comme le vainqueur de la mort, comme le détenteur du règne qui «n'aura pas de fin» ainsi que l'ange l'avait annoncé.

27. A l'aube de l'Eglise, au commencement du long cheminement dans la foi qui s'ouvrait par la Pentecôte à Jérusalem, Marie était avec tous ceux qui constituaient le germe du «nouvel Israël». Elle était présente au milieu d'eux comme un témoin exceptionnel du mystère du Christ. Et l'Eglise était assidue dans la prière avec elle et, en même temps, «*la contemplait dans la lumière du Verbe fait homme*». Et il en serait toujours ainsi. En effet, quand l'Eglise «pénètre plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation», elle pense à la Mère du Christ avec une vénération et une piété profondes 63. Marie appartient au mystère du Christ inséparablement, et elle appartient aussi au mystère de l'Eglise dès le commencement, dès le jour de sa naissance. A la base de ce que l'Eglise est depuis le commencement, de ce qu'elle doit constamment devenir de génération en génération au milieu de toutes les nations de la terre, se trouve celle «qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur» (Lc 1, 45). Précisément cette foi de Marie, qui marque le commencement de l'Alliance nouvelle et éternelle de Dieu avec l'humanité en Jésus Christ, *cette foi*héroïque *«précède» le témoignage* apostolique de l'Eglise et demeure au cœur de l'Eglise, cachée comme un héritage spécial de la révélation de Dieu. Tous ceux qui participent à cet héritage mystérieux de génération en génération, acceptant le témoignage apostolique de l'Eglise*, participent, en un sens, à la foi de Marie*.

Les paroles d'Elisabeth, «heureuse celle qui a cru», continuent encore à suivre la Vierge à la Pentecôte; elles la suivent d'âge en âge, partout où se répand la connaissance du mystère salvifique du Christ, par le témoignage apostolique et l'œuvre de l'Eglise. Ainsi s'accomplit la prophétie du *Magnificat*: «*Tous les âges me diront bienheureuse*. Le Puissant fit pour moi des merveilles; Saint est son nom!» (Lc 1, 48-49). En effet, de la connaissance du mystère du Christ découle la bénédiction de sa Mère, sous la forme d'une vénération spéciale pour la *Théotokos*. Mais dans cette vénération est toujours comprise la bénédiction de sa foi, car la Vierge de Nazareth est devenue bienheureuse surtout par cette foi, selon les paroles d'Elisabeth. Ceux qui à chaque génération accueillent avec foi le mystère du Christ, Verbe incarné et Rédempteur du monde, dans les différents peuples et nations de la terre, non seulement se tournent avec vénération vers Marie et recourent à elle avec confiance comme à sa Mère, mais *ils cherchent dans sa foi un soutien pour leur foi.* Et c'est précisément cette vive participation à la foi de Marie qui détermine sa présence particulière dans le pèlerinage de l'Eglise comme nouveau Peuple de Dieu sur toute la terre.

28. Comme le dit le Concile, «intimement présente à l'histoire du salut, Marie ... appelle les fidèles à son Fils et à son sacrifice, ainsi qu'à l'amour du Père, lorsqu'elle est l'objet de la prédication et de la vénération» 64. C'est pourquoi, en se fondant sur le témoignage apostolique de l'Eglise, en quelque manière, la foi de Marie devient constamment la foi du Peuple de Dieu en marche, des personnes et des communautés, des milieux et des assemblées, et finalement des différents groupes qui se trouvent dans l'Eglise. C'est une foi qui est transmise en même temps par la connaissance et par le cœur; elle s'acquiert ou se renouvelle sans cesse par la prière. «C'est pourquoi, dans l'exercice de son apostolat, *l'Eglise regarde à juste titre vers celle qui engendra le Christ*, conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge précisément *afin de naître et de grandir aussi par l'Eglise dans le cœur des fidèles*» 65.

Aujourd'hui, alors que dans ce pèlerinage de la foi nous nous approchons du terme du second millénaire chrétien, l'Eglise, par l'enseignement du Concile Vatican II, attire l'attention sur ce qu'elle découvre en elle-même, «l'unique Peuple de Dieu présent à tous les peuples de la terre», et sur la vérité que tous les fidèles, même «dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres» 66, au point de pouvoir dire que dans cette union se réalise en continuité le mystère de la Pentecôte. En même temps, les Apôtres et les disciples du Seigneur, dans toutes les nations de la terre, «sont assidus à la prière *avec Marie, la mère de Jésus*» (Ac 1, 14). Constituant de génération en génération le «signe du Royaume» qui n'est pas de ce monde 67, ils ont aussi conscience de ce qu'au milieu de ce monde ils doivent se rassembler autour du Roi auquel les nations ont été données pour héritage (cf. Ps 2, 8), auquel le Père a donné «le trône de David, son père», afin qu'il «règne sur la maison de Jacob pour les siècles et que son règne n'ait pas de fin».

En cette période de vigile, par la foi même qui l'a rendue bienheureuse, spécialement depuis le moment de l'Annonciation, Marie est *présente* dans la mission de l'Eglise, présente dans l'action de l'Eglise qui fait entrer dans le monde le *Règne de son Fils* 68. Cette présence de Marie connait de multiples modes d'expression à l'heure actuelle comme dans toute l'histoire de l'Eglise. Son action rayonne aussi de multiples manières: par la foi et la piété des fidèles individuellement, par les traditions des familles chrétiennes ou des «églises domestiques», des communautés paroissiales et missionnaires, des instituts religieux, des diocèses, par la force d'attraction et de rayonnement des grands sanctuaires où non seulement les individus ou les groupes locaux, mais parfois des nations et des continents entiers cherchent la rencontre avec la Mère du Seigneur, avec celle qui est bienheureuse parce qu'elle a cru, celle qui est la première parmi les croyants et pour cela est devenue Mère de l'Emmanuel. C'est là ce qu'évoque la Terre de Palestine, patrie spirituelle de tous les chrétiens, parce qu'elle est la patrie du Sauveur du monde et de sa Mère. C'est là ce qu'évoquent les innombrables sanctuaires que la foi chrétienne a élevés au cours des siècles à Rome et dans le monde entier. C'est là ce qu'évoquent des centres comme Guadalupe, Lourdes, Fatima et d'autres dispersés dans différents pays, parmi lesquels comment pourrais je ne pas rappeler celui de ma terre natale, Jasna Góra? On pourrait parler peut-être d'une véritable «géographie» de la foi et de la piété mariale, qui comprend tous ces lieux de pèlerinage particulier du Peuple de Dieu à la recherche d'une rencontre avec la Mère de Dieu pour trouver, dans le rayonnement de la présence maternelle de «celle qui a cru», l'affermissement de sa propre foi. En effet, *dans la foi de Marie*, dès l'Annonciation et de manière achevée au pied de la Croix s'est rouvert en l'homme *l'espace intérieur* dans lequel le Père éternel peut nous combler «de toutes sortes de bénédictions spirituelles»: l'espace «de l'Alliance nouvelle et éternelle» 69. Cet espace subsiste dans l'Eglise, qui est en Jésus Christ «un sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» 70.

Dans la foi que Marie professa à l'Annonciation comme «servante du Seigneur» et dans laquelle elle «précède» sans cesse le Peuple de Dieu en marche sur toute la terre, l'Eglise, «perpétuellement*, tend à récapituler l'humanité* entière... *sous le Christ chef*, dans l'unité de son Esprit» 71.

2. La marche de l'Eglise et l'unité de tous les chrétiens

29. «L'Esprit suscite en tous les disciples du Christ le désir et l'action qui *tendent à l'union* paisible *de tous*, suivant la manière que le Christ a voulue, en un troupeau unique *sous l'unique Pasteur*» 72. La marche de l'Eglise, particulièrement à notre époque, est marquée par le signe de l'œcuménisme: les chrétiens cherchent les moyens de reconstruire l'unité que le Christ demanda au Père pour ses disciples à la veille de sa passion: «*Afin que tous soient un*. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde *croie que tu m'as envoyé*» (Jn 17, 21). L'unité des disciples du Christ est donc un signe marquant pour susciter la foi du monde, alors que leur division constitue un scandale 73.

Le mouvement œcuménique, par une conscience plus claire et plus répandue de ce qu'il y a urgence à parvenir à l'unité de tous les chrétiens, a connu dans l'Eglise catholique son expression la plus forte avec "œuvre du Concile Vatican II: il faut que les chrétiens approfondissent personnellement et dans chacune de leurs communautés l'«obéissance de la foi» dont Marie est l'exemple premier et le plus éclairant. Et «parce qu'elle brille déjà comme un signe d'espérance assurée et de consolation devant le Peuple de Dieu en pèlerinage», «le saint Concile trouve une grande joie et consolation au fait que, *parmi nos frères désunis*, il n'en manque pas qui rendent à la Mère du Seigneur et Sauveur l'honneur qui lui est dû, chez les Orientaux en particulier» 74.

30. Les chrétiens savent que leur unité ne sera vraiment retrouvée que lorsqu'elle sera fondée sur l'unité de leur foi. Ils doivent surmonter des désaccords doctrinaux non négligeables au sujet du mystère et du ministère de l'Eglise et parfois aussi du rôle de Marie dans l'œuvre du salut 75. Les dialogues entrepris par l'Eglise catholique avec les Eglises et les Communautés ecclésiales d'Occident 76 convergent de plus en plus sur ces *deux aspects inséparables* du mystère du salut lui-même. Si le mystère du Verbe incarné nous fait entrevoir le mystère de la maternité divine et si, à son tour, la contemplation de la Mère de Dieu nous introduit dans une intelligence plus profonde du mystère de l'Incarnation, on doit en dire autant du mystère de l'Eglise et du rôle de Marie dans l'œuvre du salut. Approfondissant l'un et l'autre, éclairant l'un par l'autre, les chrétiens désireux de faire ce que Jésus leur dira -comme le leur recommande leur Mère (cf. Jn 2, 5) - pourront progresser ensemble dans le «pèlerinage de la foi» dont Marie est toujours l'exemple et qui doit les conduire à l'unité voulue par leur unique Seigneur et tellement désirée par ceux qui sont attentivement à l'écoute de ce qu'aujourd'hui «l'Esprit dit aux Eglises» (Ap 2, 7. II. 17).

Il est déjà de bon augure que ces Eglises et ces Communautés ecclésiales rejoignent l'Eglise catholique sur des points fondamentaux de la foi chrétienne également en ce qui concerne la Vierge Marie. En effet, elles la reconnaissent comme la Mère du Seigneur et estiment que cela fait partie de notre foi dans le Christ, vrai Dieu et vrai homme. Elles la contemplent au pied de la Croix, recevant comme son fils le disciple bien-aimé, qui à son tour la reçoit comme sa mère.

Pourquoi, alors, ne pas la considérer tous ensemble comme *notre Mère commune* qui prie pour l'unité de la famille de Dieu, et qui nous «précède» tous à la tête du long cortège des témoins de la foi en l'unique Seigneur, le Fils de Dieu, conçu dans son sein virginal par l'Esprit Saint?

31. Par ailleurs, je voudrais souligner à quel point l'Eglise catholique, l'Eglise orthodoxe et les antiques Eglises orientales se sentent profondément unies dans l'amour et dans la louange de la *Théotokos*. Non seulement «les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne sur la Trinité, le Verbe de Dieu qui a pris chair de la Vierge Marie, ont été définis dans les Conciles œcuméniques tenus en Orient» 77, mais encore, dans leur culte liturgique «les Orientaux célèbrent en des hymnes magnifiques Marie toujours Vierge... et Très Sainte Mère de Dieu» 78.

Nos frères de ces Eglises ont connu des vicissitudes complexes, mais leur histoire a toujours été animée par un grand désir d'engagement chrétien et de rayonnement apostolique, même si elle a été marquée par des persécutions sanglantes. C'est une histoire de fidélité au Seigneur, un «pèlerinage de la foi» authentique à travers les lieux et les temps, au cours desquels les chrétiens orientaux se sont toujours tournés vers la Mère du Seigneur avec une confiance sans limite, ils l'ont célébrée par leurs louanges et l'ont invoquée par des prières constantes. Aux moments difficiles de leur existence chrétienne tourmentée, «ils se sont réfugiés sous sa protection» 79, conscients d'avoir en elle un puissant secours. Les Eglises qui professent la doctrine d'Ephèse proclament la Vierge «vraie Mère de Dieu», parce que «notre Seigneur Jésus Christ,... engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, est né en ces derniers jours pour nous et pour notre salut, de Marie, la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité» 80. Les Pères grecs et la tradition byzantine, contemplant la Vierge à la lumière du Verbe fait homme, ont cherché à pénétrer la profondeur du lien qui unit Marie, comme Mère de Dieu, au Christ et à l'Eglise: la Vierge a une présence permanente dans toute l'ampleur du mystère du salut.

Les traditions coptes et éthiopiennes sont entrées dans cette contemplation du mystère de Marie grâce à saint Cyrille d'Alexandrie et, à leur tour, elles ont célébré ce mystère par une abondante efflorescence poétique 81. Dans son génie poétique, saint Ephrem le Syrien, appelé «la lyre de l'Esprit Saint», a inlassablement composé des hymnes à Marie, laissant son empreinte aujourd'hui encore sur toute la tradition de l'Eglise syriaque 82. Dans son panégyrique de la Théotokos, saint Grégoire de Narek, une des gloires les plus éclatantes de l'Arménie, approfondit avec une puissante inspiration poétique les différents aspects du mystère de l'Incarnation, et chacun d'eux est pour lui une occasion de chanter et d'exalter la dignité extraordinaire et l'admirable beauté de la Vierge Marie, Mère du Verbe incarné 83.

Il n'est donc pas surprenant que Marie occupe une place privilégiée dans le culte des antiques Eglises orientales, avec une abondance incomparable de fêtes et d'hymnes.

32. Dans la liturgie byzantine, à toutes les heures de l'Office divin, la louange de la Mère est jointe à la louange du Fils et à la louange qui, par le Fils, s'élève vers le Père dans l'Esprit Saint. Dans l'anaphore ou prière eucharistique de saint Jean Chrysostome, aussitôt après l'épiclèse, la communauté rassemblée chante ainsi la Mère de Dieu: «Il est vraiment juste de te proclamer bienheureuse, ô Théotokos, bienheureuse toujours, tout immaculée et Mère de notre Dieu. Toi qui es plus vénérable que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins, toi qui sans souillure as engendré Dieu le Verbe, toi qui es réellement Mère de Dieu, nous te magnifions».

Ces louanges qui, dans toutes les célébrations de la liturgie eucharistique, s'élèvent vers Marie, ont forgé la foi, la piété et la prière des fidèles. Au cours des siècles, elles ont pénétré toute leur spiritualité, suscitant en eux une dévotion profonde envers la «Toute Sainte Mère de Dieu».

33. On célèbre cette année le douzième centenaire du IIe Concile œcuménique de Nicée 787, qui mit fin à la controverse sur le culte des images sacrées et déclara que, suivant l'enseignement des saints Pères et la tradition universelle de l'Eglise, on pouvait proposer à la vénération des fidèles, en même temps que la Croix, les images de la Mère de Dieu, des Anges et des Saints, dans les églises, dans les maisons ou le long des rues 84. Cet usage a été conservé dans tout l'Orient et aussi en Occident: les images de la Vierge ont une place d'honneur dans les églises et les maisons. Marie y est représentée comme trône de Dieu, qui porte le Seigneur et le donne aux hommes (*Théotokos*), ou comme la voie qui conduit au Christ et le présente (*Odigitria*), ou comme orante qui intercède, et signe de la présence divine sur la route des fidèles jusqu'au Jour du Seigneur (*Deèsis*), ou comme la protectrice qui étend son manteau sur le peuple (*Pokrov*), ou comme la Vierge de tendresse miséricordieuse (*Elèousa*). On la représente habituellement avec son Fils, l'enfant Jésus, qu'elle porte dans ses bras: c'est la relation avec son Fils, lequel glorifie sa Mère. Parfois elle l'embrasse avec tendresse (*Glykophilousa*); en d'autres cas, hiératique, elle semble absorbée dans la contemplation de celui qui est Seigneur de l'histoire (cf. Ap 5, 9-14) 85.

Il convient de rappeler encore l'icône de la Vierge de Vladimir qui a constamment accompagné le pèlerinage de foi des peuples de l'antique Rous. Le premier millénaire de la conversion au christianisme de ces terres nobles approche: terres de croyants, de penseurs et de saints. Les icônes sont toujours vénérées en Ukraine, en Biélorussie, en Russie, sous divers titres: ces images témoignent de la foi et de l'esprit de prière du bon peuple qui ressent la présence et la protection de la Mère

de Dieu. Dans ces icônes, la Vierge resplendit comme l'image de la beauté divine, la demeure de la Sagesse éternelle, la figure de l'orante, le modèle de la contemplation, l'icône de la gloire: celle qui, dès sa vie terrestre, a atteint dans la foi la connaissance la plus sublime, car elle possédait une science spirituelle inaccessible aux raisonnements humains. Je rappelle encore l'icône de la Vierge au Cénacle, en prière avec les Apôtres dans l'attente de l'Esprit: ne pourrait-elle pas devenir comme le signe de l'espérance pour tous ceux qui, dans le dialogue fraternel, désirent approfondir leur obéissance dans la foi?

34. Une telle richesse de louanges, rassemblée dans les différentes formes de la grande tradition de l'Eglise, pourrait nous aider à faire en sorte que celle-ci se remette à respirer pleinement de ses «deux poumons», oriental et occidental. Comme je l'ai affirmé maintes fois, cela est nécessaire aujourd'hui plus que jamais. Ce serait un soutien efficace pour faire progresser le dialogue en cours entre l'Eglise catholique et les Eglises et les Communautés ecclésiales d'Occident 86. Cela ouvrirait aussi la voie à l'Eglise en marche pour qu'elle chante et vive de manière plus parfaite son *Magnificat*.

3. Le «Magnificat» de l'Eglise en marche

35. Dans la phase actuelle de sa marche, l'Eglise cherche donc à retrouver l'unité de ceux qui professent la foi au Christ, afin de faire preuve d'obéissance à son Seigneur qui, avant sa passion, a prié pour cette unité. Elle «avance dans son pèlerinage..., annonçant la Croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne» 87. «Marchant à travers les tentations, les tribulations, l'Eglise est soutenue par la force de la grâce de Dieu, à elle promise par le Seigneur pour que, du fait de son infirmité charnelle, elle ne manque pas à la perfection de sa fidélité mais reste de son Seigneur la digne Epouse, se renouvelant sans cesse sous l'action de l'Esprit Saint jusqu'à ce que, par la Croix, elle arrive à la lumière sans couchant» 88.

La Vierge Mère est constamment présente dans ce cheminement de foi du Peuple de Dieu vers la lumière. Nous en avons pour témoignage *particulier le cantique du «Magnificat» qui, jailli des profondeurs de la foi de Marie* lors de la Visitation, ne cesse de résonner dans le coeur de l'Eglise à travers les siècles. Il est en effet répété quotidiennement dans la liturgie des Vêpres et dans bien d'autres actes de piété personnelle et communautaire.

«Mon âme exalte le Seigneur,
exulte mon esprit en Dieu, mon Sauveur!
Il s'est penché sur son humble servante;
désormais, tous les âges me diront bienheureuse.
Le Puissant fit pour moi des merveilles;
Saint est son nom!
Son amour s'étend d'âge en âge
sur ceux qui le craignent.
Déployant la force de son bras,
il disperse les superbes.
Il renverse les puissants de leurs trônes,
il élève les humbles.
Il comble de biens les affamés,
renvoie les riches les mains vides.
Il relève Israël, son serviteur,
il se souvient de son amour,
de la promesse faite à nos pères,
en faveur d'Abraham et de sa race à jamais» (Lc 1, 46-55).

36. Quand Elisabeth salua sa jeune parente qui arrivait de Nazareth, *Marie lui répondit par le Magnificat*. En saluant Marie, Elisabeth avait commencé par l'appeler «bénie», à cause du «fruit de son sein», puis «bienheureuse» en raison de sa foi (cf. Lc 1, 42. 45). Ces deux bénédictions se référaient directement au moment de l'Annonciation. Or, à la Visitation, lorsque la salutation d'Elisabeth rend témoignage à ce moment primordial, la foi de Marie devient encore plus consciente et trouve une nouvelle expression. Ce qui, lors de l'Annonciation, restait caché dans les profondeurs de l'«obéissance de la foi», se libère maintenant, dirait-on, comme une flamme claire, vivifiante, de l'esprit. Les expressions utilisées par Marie au seuil de la maison d'Elisabeth constituent *une profession de foi inspirée*, dans laquelle *la réponse à la parole de la Révélation* s'exprime par l'élévation spirituelle et poétique de tout son être vers Dieu. Dans ces expressions sublimes, qui sont à la fois très simples et pleinement inspirées par les textes sacrés du peuple d'Israël 89, transparaît l'expérience personnelle de Marie, l'extase de son cœur. En elles resplendit un rayon du mystère de Dieu, la gloire de sa sainteté ineffable, l'éternel *amour qui, comme un don irrévocable, entre dans l' histoire de l'homme*.

Marie est la première à participer à cette nouvelle révélation de Dieu et, en elle, à ce nouveau don que Dieu fait de lui-même. C'est pourquoi elle proclame: «Il a fait pour moi des merveilles; Saint est son nom». Ses paroles reflètent la joie de l'esprit, difficile à exprimer: «Exulte mon esprit en Dieu, mon Sauveur». Car «la profonde vérité ... sur Dieu et sur le salut de

l'homme resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation» 90. Dans l'exultation de son cœur, Marie proclame qu'elle s'est *trouvée au centre même de cette plénitude* du Christ. En elle s'est accomplie, elle en a bien conscience, la promesse faite à nos pères, et avant tout «en faveur d'Abraham et de sa race, à jamais»; et donc vers elle, comme Mère du Christ, s'oriente *toute l'économie du salut*, dans laquelle, «d'âge en âge», se manifeste le Dieu de l'Alliance, celui qui «se souvient de son amour».

37. L'Eglise, qui depuis le commencement règle son cheminement terrestre sur celui de la Mère de Dieu, répète constamment à sa suite les paroles du *Magnificat*. Au plus profond de la foi de la Vierge à l'Annonciation et à la Visitation, elle puise la vérité sur le Dieu de l'Alliance, sur le Dieu qui est tout-puissant et fait «des merveilles» pour l'homme: «Saint est son nom». Dans le *Magnificat*, elle voit écrasé jusqu'à la racine le péché situé au début de l'histoire terrestre de l'homme et de la femme, le péché d'incrédulité et du «peu de foi» envers Dieu. Contre le «soupçon» que le «père du mensonge» a fait naître dans le cœur d'Eve, la première femme, Marie, que la tradition a l'habitude d'appeler la «nouvelle Eve» 91, la vraie «mère des vivants» 92, proclame avec force la vérité *non voilée* sur Dieu, le Dieu saint et tout-puissant qui, depuis le commencement, est *la source de tout don*, celui qui «a fait des merveilles». En créant, Dieu donne l'existence à toute la réalité. En créant l'homme, il lui donne la dignité de l'image et de la ressemblance avec lui d'une façon singulière par rapport à toutes les créatures terrestres. Et loin de s'arrêter dans sa volonté de libéralité, malgré le péché de l'homme, *Dieu se donne en son Fils:* il «a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (Jn 3, 16). Marie est le premier témoin de cette merveilleuse vérité, qui se réalisera pleinement par les actions et l'enseignement (cf. Ac 1, 1) de son Fils, et définitivement par sa Croix et sa Résurrection.

L'Eglise, qui, malgré «les tentations et les tribulations», ne cesse de répéter avec Marie les paroles du *Magnificat*, «est soutenue» par la puissance de la vérité sur Dieu, proclamée alors avec une simplicité si extraordinaire, et, en même temps, *par cette vérité sur Dieu*, *elle désire éclairer* les chemins ardus et parfois entrecroisés de l'existence terrestre des hommes. La marche de l'Eglise, en cette fin du second millénaire du christianisme, implique donc un effort renouvelé de fidélité à sa mission. A la suite de celui qui a dit de lui-même: «[Dieu] m'a envoyé porter *la bonne nouvelle aux pauvres*» (cf. Lc 4, 18), l'Eglise s'est efforcée d'âge en âge et s'efforce encore aujourd'hui d'accomplir cette même mission.

Son amour préférentiel pour les pauvres est admirablement inscrit dans le *Magnificat* de Marie. Le Dieu de l'Alliance, chanté par la Vierge de Nazareth dans l'exultation de son esprit, est en même temps celui qui «renverse les puissants de leurs trônes et élève les humbles.... comble de biens les affamés, et renvoie les riches les mains vides..., disperse les superbes et étend son amour sur ceux qui le craignent». Marie est profondément marquée par l'esprit des «pauvres de Yahvé» qui, selon la prière des psaumes, attendaient de Dieu leur salut et mettaient en lui toute leur confiance (cf. Ps 25; 31; 35; 55). Elle proclame en réalité l'avènement du mystère du salut, la venue du «Messie des pauvres» (cf. Is 11, 4; 61, 1). En puisant dans le cœur de Marie, dans la profondeur de sa foi exprimée par les paroles du *Magnificat*, l'Eglise prend toujours mieux conscience de ceci: *on ne peut séparer la vérité sur Dieu qui sauve,* sur Dieu qui est source de tout don, *de la manifestation de son amour préférentiel pour les pauvres et les humbles*, amour qui, chanté dans le *Magnificat*, se trouve ensuite exprimé dans les paroles et les actions de Jésus.

L'Eglise sait donc bien -et à notre époque, une telle certitude se renforce d'une manière particulière - que non seulement on ne peut séparer ces deux éléments du message contenu dans le *Magnificat*, mais que l'on doit également sauvegarder soigneusement l'importance qu'ont dans la parole du Dieu vivant «les pauvres» et «l'option en faveur des pauvres». Il s'agit là de thèmes et de problèmes organiquement connexes avec *le sens chrétien de la liberté et de la libération*. «Totalement dépendante de Dieu et tout orientée vers Lui par l'élan de sa foi, Marie est, aux côtés de son Fils, *l'icône la plus parfaite de la liberté et de la libération* de l'humanité et du cosmos. C'est vers elle que l'Eglise, dont elle est la Mère et le modèle, doit regarder pour comprendre dans son intégralité le sens de sa mission» 93.

TROISIÈME PARTIE - LA MEDIATION MATERNELLE

1. Marie, Servante du Seigneur

38. L'Eglise sait et enseigne avec saint Paul que *nous n'avons qu'un seul médiateur*: «Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous» (1 Tm 2, 5-6). «Le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes n'offusque et ne diminue en rien cette unique médiation du Christ: il en manifeste au contraire la vertu» 94: c'est une médiation dans le Christ.

L'Eglise sait et enseigne que «toute *influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge* sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu: elle... découle de *la surabondance des mérites du Christ*; elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu; l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve en aucune manière empêchée, mais au contraire aidée» 95.

Cette influence salutaire est soutenue par l'Esprit Saint: de même qu'il prit la Vierge sous son ombre, déterminant en elle le commencement de la maternité divine, de même il affermit sans cesse sa sollicitude pour les frères de son Fils.

De fait, la médiation de Marie est *étroitement liée à sa maternité*, elle possède un caractère spécifiquement maternel par lequel elle se distingue de celle des autres créatures qui, d'une manière différente mais toujours subordonnée, participent à l'unique médiation du Christ, la médiation de Marie étant, elle aussi, participée 96. En effet, si «aucune créature ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur», en même temps «l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite au contraire *une coopération variée* de la part des créatures, en dépendance de l'unique source»; et ainsi «l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans les créatures» 97.

L'enseignement du Concile Vatican II présente la vérité sur la médiation de Marie comme *une participation à l'unique source qu'est la médiation du Christ lui-même*. Nous lisons en effet: «Ce rôle subordonné de Marie, l'Eglise le professe sans hésitation, elle ne cesse d'en faire l'expérience; elle le recommande au cœur des fidèles pour que cet appui et ce secours maternels les aident à s'attacher plus intimement au Médiateur et Sauveur» 98. Ce rôle est en même *temps spécial et extraordinaire*. Il découle de sa maternité divine et ne peut être compris et vécu dans la foi qu'en s'appuyant sur la pleine vérité de cette maternité. Marie étant, en vertu de l'élection divine, la Mère du Fils consubstantiel au Père, «généreusement associée» à l'œuvre de la Rédemption, «elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère» 99. Ce rôle constitue une dimension réelle de sa présence dans le mystère salvifique du Christ et de l'Eglise.

39. C'est de ce point de vue qu'il faut, encore une fois, considérer l'événement fondamental dans l'économie du salut, c'est-à-dire l'Incarnation du Verbe au moment de l'Annonciation. Il est significatif que Marie, reconnaissant dans la parole du messager divin la volonté du Très-Haut et se soumettant à sa puissance, dise: «*Je suis la servante* du Seigneur; qu'il m'advienne selon ta parole» (Lc 1, 38). Le premier moment de la soumission à l'unique médiation «entre Dieu et les hommes» -celle de Jésus Christ- est l'acceptation de la maternité de la part de la Vierge de Nazareth. Marie consent au choix de Dieu pour devenir, par l'Esprit Saint, la Mère du Fils de Dieu. On peut dire que le *consentement qu'elle donne à la maternité* est surtout le *fruit de sa donation totale à Dieu dans la virginité.* Marie a accepté d'être choisie comme Mère du Fils de Dieu, guidée par l'amour nuptial, qui «consacre» totalement à Dieu une personne humaine. En vertu de cet amour, Marie désirait être toujours et en tout «donnée à Dieu», en vivant dans la virginité. Les mots «Je suis la servante du Seigneur» expriment le fait que, depuis le début, elle a accueilli et compris sa maternité comme un *don total de soi*, de sa personne, au service des desseins salvifiques du Très-Haut. Et toute sa participation maternelle à la vie de Jésus Christ, son Fils, elle l'a vécue jusqu'à la fin d'une manière qui répondait à sa vocation à la virginité.

La maternité de Marie, imprégnée jusqu'au plus profond d'elle-même de l'attitude nuptiale de «servante du Seigneur», constitue la dimension première et fondamentale de la médiation que l'Eglise lui reconnaît, qu'elle proclame 100 et que, continuellement, «elle recommande au cœur des fidèles» car elle a grande confiance en elle. Il faut en effet admettre qu'avant tout autre, Dieu lui-même, le Père éternel, *s'en est remis à la Vierge de Nazareth*, lui donnant son propre Fils dans le mystère de l'Incarnation. Cette élection pour le rôle et la dignité suprêmes de Mère du Fils de Dieu appartient, sur le plan ontologique, à la réalité même de l'union des deux natures dans la personne du Verbe (*union hypostatique*). Ce fait fondamental d'être la Mère du Fils de Dieu est, depuis le début, une ouverture totale à la personne du Christ, à toute son œuvre, à toute sa mission. Les mots «Je suis la servante du Seigneur» témoignent de cette ouverture d'esprit de Marie, qui unit en elle de façon parfaite l'amour propre à la virginité et l'amour caractéristique de la maternité, réunis et pour ainsi dire fusionnés.

C'est pourquoi non seulement Marie est devenue la mère du Fils de l'homme, celle qui l'a nourri, mais elle a été aussi «généreusement associée, à un titre absolument unique» 101 au Messie, au Rédempteur. Comme je l'ai déjà dit, elle avançait dans son *pèlerinage* de foi, et dans ce pèlerinage jusqu'au pied de la Croix s'est réalisée en même temps sa *coopération* maternelle à toute la mission du Sauveur, par ses actions et ses souffrances. Au long du chemin de cette collaboration à l'œuvre de son Fils Rédempteur, la maternité même de Marie connaissait une transformation singulière, s'imprégnant toujours davantage de «charité ardente» envers tous ceux auxquels s'adressait la mission du Christ. Par cette «ardente charité», qui visait, en union avec le Christ, à ce que soit «rendue aux âmes la vie surnaturelle» 102, *Marie entrait d'une manière tout à fait personnelle dans la médiation unique* «entre Dieu et les hommes», *qui est la médiation de l'homme Jésus Christ*. Si elle a été elle-même la première à faire l'expérience des effets surnaturels de cette unique médiation -déjà, à l'Annonciation, elle avait été saluée comme «pleine de grâce»-, il faut dire que par cette plénitude de grâce et de vie surnaturelle elle était particulièrement prédisposée à la coopération avec le Christ, médiateur unique du salut de l'humanité. *Et cette coopération, c'est précisément sa médiation subordonnée* à la médiation du Christ.

Dans le cas de Marie, il s'agit d'une médiation spéciale et exceptionnelle, fondée sur la «plénitude de grâce», qui se traduisait par la pleine disponibilité de la «servante du Seigneur». En réponse à cette disponibilité intérieure des a Mère, *Jésus Christ la préparait*toujours davantage à devenir, pour les hommes, leur «Mère dans l'ordre de la grâce». Cela ressort, au moins d'une façon indirecte, de certains détails rapportés par les Synoptiques (cf. Lc 11, 28; 8, 20-21; Mc 3, 32-

35; Mt 12, 47-50) et plus encore par l'Evangile de Jean (cf. 2, 1-12; 19, 25-27), que j'ai déjà mis en lumière. A cet égard, les paroles prononcées par Jésus sur la Croix à propos de Marie et de Jean sont particulièrement éloquentes.

40. Après les événements de la Résurrection et de l'Ascension, Marie, entrant au Cénacle avec les Apôtres dans l'attente de la Pentecôte, était présente en tant que Mère du Seigneur glorifié. Elle était non seulement celle qui «avança dans son pèlerinage de foi» et garda fidèlement l'union avec son Fils «jusqu'à la Croix», *mais aussi la «servante du Seigneur», laissée par son Fils comme mère au sein de l'Eglise naissante*: «Voici ta mère». Ainsi commença à se former un lien spécial entre cette Mère et l'Eglise. L'Eglise naissante était en effet le fruit de la Croix et de la Résurrection de son Fils. Marie, qui depuis le début s'était donnée sans réserve à la personne et à l'œuvre de son Fils, ne pouvait pas ne pas reporter sur l'Eglise, dès le commencement, ce don maternel qu'elle avait fait de soi. Après le départ de son Fils, sa maternité demeure dans l'Eglise, comme médiation maternelle: en intercédant pour tous ses fils, la Mère coopère à l'action salvifique de son Fils Rédempteur du monde. Le Concile dit en effet: «La maternité de Marie dans l'économie de la grâce *se continue sans interruption* jusqu'à la consommation définitive de tous les élus» 103. Par la mort rédemptrice de son Fils, la médiation maternelle de la servante du Seigneur a atteint une dimension universelle, car l'oeuvre de la Rédemption inclut tous les hommes. Ainsi se manifeste d'une façon singulière l'efficacité de la médiation unique et universelle du Christ «entre Dieu et les hommes». La coopération de Marie *participe*, dans son caractère subordonné, *à l'universalité de la médiation du Rédempteur*, l'unique médiateur. C'est ce qu'indique clairement le Concile dans la phrase citée ci-dessus.

«En effet - lisons-nous encore -, après son Assomption au ciel, son rôle dans le salut ne s'interrompt pas: par son intercession répétée, elle continue à nous obtenir les dons qui assurent notre salut éternel» 104. C'est avec ce caractère d'«intercession», manifesté pour la première fois à Cana en Galilée, que la médiation de Marie se poursuit dans l'histoire de l'Eglise et du monde. Nous lisons à propos de Marie: «Son amour maternel la rend attentive aux frères de son Fils dont le pèlerinage n'est pas achevé, ou qui se trouvent engagés dans les périls et les épreuves, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la patrie bienheureuse» 105. Ainsi la maternité de Marie demeure sans cesse dans l'Eglise comme médiation d'intercession, et l'Eglise exprime sa foi en cette vérité en invoquant Marie «sous les titres d'Avocate, d'Auxiliatrice, de Secourable, de Médiatrice» 106.

41. Par sa médiation subordonnée à celle du Rédempteur, Marie contribue *d'une manière spéciale à l'union de l'Eglise* en pèlerinage sur la terre avec la *réalité* eschatologique et *céleste de la communion des saints*, puisqu'elle a déjà été «élevée au ciel» 107. La vérité de l'Assomption, définie par Pie XII, est réaffirmée par le Concile Vatican II, qui exprime ainsi la foi de l'Eglise: «Enfin, la Vierge immaculée, préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle, ayant accompli le cours de sa vie terrestre, *fut élevée corps et âme à la gloire du ciel, et exaltée* par le Seigneur *comme la Reine de l'univers*, pour être ainsi plus entièrement conforme à son Fils, Seigneur des seigneurs (cf. Ap 19, 16), victorieux du péché et de la mort» 108. Par cet enseignement, Pie XII se reliait à la Tradition, qui a trouvé de multiples expressions dans l'histoire de l'Eglise, tant en Orient qu'en Occident.

Par le mystère de l'Assomption au ciel se sont réalisés définitivement en Marie tous les effets de l'unique médiation *du Christ, Rédempteur du monde et Seigneur ressuscité:* «Tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang: comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son Avènement» (1 Co 15, 22-23). Dans le mystère de l'Assomption s'exprime la foi de l'Eglise, selon laquelle Marie est «unie par un lien étroit et indissoluble» au Christ, car si, en tant que mère et vierge, elle lui était unie de façon singulière *lors de sa première venue*, par sa continuelle coopération avec lui elle le sera aussi dans l'attente de la seconde venue; «rachetée de façon suréminente en considération des mérites de son Fils» 109, elle a aussi ce rôle, propre à la Mère, de médiatrice de la clémence *lors de la venue définitive*, lorsque tous ceux qui sont au Christ revivront et que «le dernier ennemi détruit sera la Mort» (1 Co 15, 26) 110.

A cette exaltation de la «fille de Sion par excellence» 111 dans son Assomption au ciel est lié le mystère de sa gloire éternelle. La Mère du Christ est en effet glorifiée comme «Reine de l'univers» 112. Celle qui s'est déclarée «servante du Seigneur» à l'Annonciation est restée, durant toute sa vie terrestre, fidèle à ce que ce nom exprime, se confirmant ainsi véritable «disciple» du Christ, qui avait fortement souligné le caractère de service de sa mission: le Fils de l'homme «n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude» (Mt 20, 28). C'est pourquoi Marie est devenue la première de ceux qui, «servant le Christ également dans les autres, conduisent leurs frères, dans l'humilité et la patience, jusqu'au Roi dont on peut dire que le servir, c'est régner» 113, et elle a pleinement atteint cet «état de liberté royale» qui est propre aux disciples du Christ: servir, ce qui veut dire régner!

«Le Christ, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et pour cela même ayant été exalté par le Père (cf. Ph 2, 8-9), est entré dans la gloire de son royaume; à lui, tout est soumis, en attendant que lui-même se soumette à son Père avec toute la création, afin que Dieu soit tout en tous (cf. 1 Co 15, 27-28)» 114. Marie, servante du Seigneur, a sa part dans ce Royaume de son Fils 115. La *gloire de servir* ne cesse d'être son exaltation royale: montée au ciel, elle ne suspend pas son rôle salvifique dans lequel s'exprime la médiation maternelle «jusqu'à la consommation définitive de tous les élus» 116. Ainsi, celle qui, sur terre, «garda fidèlement l'union avec son Fils jusqu'à la Croix» continue à lui être unie, alors que désormais «tout est soumis à lui*, en attendant que lui-même se soumette à son Père avec toute la création*». Et ainsi, dans son

assomption au ciel, Marie est comme enveloppée dans toute la réalité de la communion des saints, et son union même à son Fils dans la gloire est toute tendue vers la plénitude définitive du Royaume, *lorsque «Dieu sera tout en tous»*.

Même à ce stade, la médiation maternelle de Marie ne cesse d'être subordonnée à celui qui est l'unique Médiateur, *jusqu'à la réalisation définitive «de la plénitude du temps»*, c'est-à-dire jusqu'à «la récapitulation de toutes choses dans le Christ» (cf. Ep 1, 10).

2. Marie dans la vie de l'Eglise et de chaque chrétien

42. Le Concile Vatican II, se reliant à la Tradition, a projeté une nouvelle lumière sur le rôle de la Mère du Christ dans la vie de l'Eglise. «La bienheureuse Vierge, par le don ... de sa maternité divine qui l'unit à son Fils, le Rédempteur, et par les grâces et les fonctions singulières qui sont les siennes, se trouve également en intime union avec l'Eglise: *de l'Eglise... la Mère de Dieu est la figure* dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ» 117. Nous avons déjà vu ci-dessus que Marie, depuis le commencement, reste avec les Apôtres en attendant la Pentecôte et que, étant la «bienheureuse qui a cru», d'âge en âge elle est présente au milieu de l'Eglise qui accomplit son pèlerinage par la foi, étant également le modèle de l'espérance qui ne déçoit pas (cf. Rm 5, 5).

Marie a cru en l'accomplissement de ce qui lui avait été dit de la part du Seigneur. Vierge, elle a cru qu'elle concevrait dans son sein et qu'elle enfanterait un fils, le «Saint», auquel correspond le nom de «Fils de Dieu», le nom de «Jésus» (= Dieu qui sauve). Servante du Seigneur, elle est restée parfaitement fidèle à la personne et à la mission de ce Fils. Mère, «*c'est dans sa foi et dans son obéissance* qu'elle a engendré sur la terre le *Fils du Père*, sans connaître d'homme, enveloppée par l'Esprit Saint» 118.

Pour ces motifs, Marie «est légitimement honorée par l'Eglise d'un culte spécial; ... depuis les temps les plus reculés, ... [elle] est honorée sous le titre de "Mère de Dieu"; et les fidèles se réfugient sous sa protection, l'implorant dans tous leurs dangers et leurs besoins» 119. Ce culte est absolument unique: il contient et il *exprime le lien* profond qui existe *entre la Mère du Christ et l'Eglise*120. Vierge et mère, Marie demeure pour l'Eglise un «modèle permanent». On peut donc dire que, surtout sous cet aspect, c'est-à-dire comme modèle ou plutôt comme «figure», Marie, présente dans le mystère du Christ, reste constamment présente aussi dans le mystère de l'Eglise. Car l'Eglise aussi «reçoit le nom de Mère et de Vierge», et ces appellations ont une profonde justification biblique et théologique 121.

43. *L'Eglise «devient une Mère* grâce à la parole de Dieu qu'elle reçoit avec fidélité» 122. Comme Marie qui a cru la première, accueillant la parole de Dieu qui lui était révélée à l'Annonciation et lui restant fidèle en toutes ses épreuves jusqu'à la Croix, ainsi l'Eglise devient Mère lorsque, *accueillant avec fidélité la parole de Dieu*, «par la prédication et par le baptême, *elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu*» 123. Ce caractère «maternel» de l'Eglise a été exprimé d'une manière particulièrement vivante par l'Apôtre des Nations, quand il écrivait: «Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous» (Ga 4, 19). Ces paroles de saint Paul contiennent un indice intéressant de la conscience qu'avait l'Eglise primitive, en fonction de son service apostolique parmi les hommes, d'être mère. Une telle conscience permettait et permet encore à l'Eglise d'envisager le mystère de sa vie et de sa mission *selon l'exemple de la Mère du Fils* qui est «l'aîné d'une multitude de frères» (Rm 8, 29).

On peut dire que l'Eglise apprend de Marie ce qu'est sa propre maternité: elle reconnaît la dimension maternelle de sa vocation, liée essentiellement à sa nature sacramentelle, «en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père» 124. Si l'Eglise est le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, elle l'est en raison de sa maternité, parce que, vivifiée par l'Esprit, elle «engendre» des fils et des filles de la famille humaine à une vie nouvelle dans le Christ. Car, de même que *Marie est au service du mystère de l'Incarnation*, de même l'Eglise demeure au service du mystère *de l'adoption filiale* par la grâce.

En même temps, à l'exemple de Marie, l'Eglise reste la vierge fidèle à son époux: «Elle aussi est vierge, ayant donné à son Epoux sa foi, qu'elle garde intègre et pure» 125. L'Eglise est en effet l'épouse du Christ, comme il apparaît dans les *Lettres* de Paul (cf. Ep 5, 21-33; 2 Co 11, 2) et dans le nom que Jean lui donne: «l'Epouse de l'Agneau» (Ap 21, 9). Si *l'Eglise*, comme épouse, «garde la foi *donnée au* Christ», cette fidélité, tout en étant devenue l'image du mariage dans l'enseignement de l'Apôtre (cf. Ep 5, 23-33), possède aussi une autre valeur: c'est l'exemple même de la donation totale à Dieu dans le célibat «à cause du Royaume des cieux», *c'est-à-dire de la virginité consacrée à Dieu* (cf. Mt 19, 11-12; 2 Co 11, 2). Et précisément cette virginité, à l'exemple de la Vierge de Nazareth, est la source d'une fécondité spirituelle spéciale: *c'est la source de la maternité dans l'Esprit Saint.*

Mais *l'Eglise* garde aussi la foi reçue du Christ: à l'exemple de Marie, qui gardait et méditait en son cœur (cf. Lc 2, 19. 51) tout ce qui concernait son divin Fils, elle s'efforce de garder la Parole de Dieu, d'en approfondir les richesses avec discernement et prudence pour en donner en tout temps un fidèle témoignage à tous les hommes 126.

44. En vertu de ce rapport d'exemplarité, l'Eglise se retrouve avec Marie et cherche à lui devenir semblable: «Imitant la Mère de son Seigneur, elle conserve, par la vertu du Saint Esprit, dans leur pureté virginale une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère» 127, Marie est donc présente dans le mystère de l'Eglise comme *modèle*. Mais le mystère de l'Eglise consiste aussi à engendrer les hommes à une vie nouvelle et immortelle: c'est là sa maternité dans l'Esprit Saint. Et en cela, non seulement Marie est le modèle et la figure de l'Eglise, mais elle est beaucoup plus. En effet, «*avec un amour maternel, elle coopère à la naissance et à l'éducation*» des fils et des filles de la mère Eglise. La maternité de l'Eglise se réalise non seulement selon le modèle et la figure de la Mère de Dieu mais aussi avec sa «coopération». L'Eglise puise abondamment dans cette coopération, c'est-à-dire *dans la médiation maternelle* qui est caractéristique de Marie en ce sens que déjà sur terre elle coopérait à la naissance et à l'éducation des fils et des filles de l'Eglise, comme Mère de ce Fils «dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères» 128.

Elle y apporta -comme l'enseigne le Concile Vatican II- la coopération de son amour maternel 129. On découvre ici la valeur réelle de ce qu'a dit Jésus à sa Mère à l'heure de la Croix: «Femme, voici ton fils», puis au disciple: «Voici ta mère» (Jn 19, 26-27). Ces paroles déterminent *la place de Marie dans la vie des disciples du Christ* et expriment- comme je l'ai dit- la nouvelle maternité de la Mère du Rédempteur, la maternité spirituelle, née au plus profond du mystère pascal du Rédempteur du monde. C'est une maternité dans l'ordre de la grâce, parce qu'elle invoque le don de l'Esprit Saint qui suscite les nouveaux fils de Dieu, rachetés par le sacrifice du Christ, cet Esprit que, en même temps que l'Eglise, Marie reçut aussi le jour de la Pentecôte.

Cette maternité est particulièrement perçue et vécue par le peuple chrétien dans la *célébration eucharistique*- célébration liturgique du mystère de la Rédemption-, où se rend présent le Christ, en son *vrai corps né de la Vierge Marie*.

A juste titre, la piété du peuple chrétien a toujours vu un *lien profond entre* la dévotion à la Sainte Vierge et le culte de l'Eucharistie; c'est là un fait que l'on peut observer dans la liturgie tant occidentale qu'orientale, dans la tradition des familles religieuses, dans la spiritualité des mouvements contemporains, même ceux des jeunes, et dans la pastorale des sanctuaires mariaux. *Marie conduit les fidèles à l'Eucharistie*.

45. La maternité a pour caractéristique de se rapporter à la personne. Elle détermine toujours *une relation absolument unique* entre deux personnes: relation *de la mère avec son enfant et de l'enfant avec sa mère*. Même lorsqu'une femme est mère de nombreux enfants, son rapport personnel avec chacun d'eux caractérise la maternité dans son essence même. Chaque enfant est en effet engendré d'une manière absolument unique, et cela vaut aussi bien pour la mère que pour l'enfant. Chaque enfant est entouré, d'une manière unique, de l'amour maternel sur lequel se fondent son éducation et sa maturation humaines.

On peut dire qu'il y a analogie entre la maternité «dans l'ordre de la grâce» et ce qui, «dans l'ordre de la nature», caractérise l'union entre la mère et son enfant. Sous cet éclairage, on peut mieux comprendre le fait que, dans son testament sur le Golgotha, le Christ a exprimé au singulier la nouvelle maternité de sa Mère, en se référant à un seul homme: «Voici ton fils».

En outre, dans ces mêmes paroles est pleinement indiqué le motif de la *dimension mariale de la vie des disciples du Christ*: non seulement de Jean, qui se trouvait à cette heure sous la Croix avec la Mère de son Maître, mais de tout disciple du Christ, de tout chrétien. Le Rédempteur confie sa Mère au disciple, et en même temps il la lui donne comme mère. La maternité de Marie, qui devient un héritage de l'homme, est un don, un *don que le Christ lui-même* fait personnellement à chaque homme. Le Rédempteur confie Marie à Jean du fait qu'il confie Jean à Marie. Au pied de la Croix commence cette particulière *offrande de soi de la part de l'homme à la Mère du Christ* qui fut ensuite pratiquée et exprimée de diverses manières dans l'histoire de l'Eglise. Quand le même Apôtre et évangéliste, après avoir rapporté les paroles adressées par Jésus sur la Croix à sa Mère et à lui-même, ajoute: «Dès cette heure-là, le disciple l'accueillit chez lui» (Jn 19, 27), cette affirmation veut dire, bien sûr, qu'au disciple fut attribué un rôle de fils et qu'il assuma la charge de la Mère de son Maître bien-aimé. Et parce que Marie lui fut donnée personnellement comme mère, l'affirmation signifie, même indirectement, tout ce qu'exprime le rapport intime d'un fils avec sa mère. Et tout cela peut s'inclure dans l'expression «offrande de soi». *L'offrande de soi* est la réponse à l'amour d'une personne, et en particulier à *l'amour de la mère*.

La dimension mariale de la vie d'un disciple du Christ s'exprime précisément, d'une manière spéciale, par cette offrande filiale à la Mère de Dieu, qui a commencé par le testament du Rédempteur sur le Golgotha. En se livrant filialement à Marie, le chrétien, comme l'Apôtre Jean, «reçoit parmi ses biens personnels» 130 la Mère du Christ et l'introduit dans tout l'espace de sa vie intérieure, c'est-à-dire dans son «moi» humain et chrétien: «*Il l'accueillit chez lui*». Il cherche ainsi à entrer dans le rayonnement de l'«amour maternel» avec lequel la Mère du Rédempteur «prend soin des frères de son Fils» 131, «à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte sa coopération» 132 à la mesure du don qui est propre à chacun de par la puissance de l'Esprit du Christ. Ainsi également s'exerce la maternité selon l'Esprit, qui est devenue le rôle de Marie au pied de la Croix et au Cénacle.

46. Non seulement ce rapport filial, cet abandon de soi d'un fils à sa mère trouve son *commencement dans le Christ*, mais on peut dire qu'en définitive il est *orienté vers lui*. On peut dire que Marie redit continuellement à tous les hommes ce qu'elle disait à Cana de Galilée: «Tout ce qu'il vous dira, faites-le». C'est lui en effet, le Christ, qui est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes; c'est lui qui est «le Chemin, la Vérité et la Vie» (Jn 14, 6); c'est lui que le Père a donné au monde afin que l'homme «ne se perde pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3, 16). La Vierge de Nazareth est devenue le premier «témoin» de cet amour salvifique du Père et elle désire aussi *rester toujours et partout son humble servante*. Pour tout chrétien, pour tout homme, Marie est celle qui, la première, «a cru», et c'est précisément avec cette foi d'épouse et de mère qu'elle veut agir sur tous ceux qui se confient à elle comme dés fils. Et l'on sait que plus ces fils persévèrent dans cette attitude et y progressent, plus aussi Marie les rapproche de «l'insondable richesse du Christ» (Ep 3, 8). Et pareillement, ils reconnaissent toujours mieux la dignité de l'homme dans toute sa plénitude et le sens ultime de sa vocation, car le «Christ ... manifeste pleinement l'homme à lui-même» 133.

Cette dimension mariale de la vie chrétienne prend un accent particulier en ce qui concerne la femme et la condition féminine. En effet, la féminité se trouve *particulièrement liée* à la Mère du Rédempteur. C'est là un thème que nous pourrons approfondir en une autre occasion. Je veux seulement souligner ici que la figure de Marie de Nazareth projette une lumière sur la *femme en tant que telle* du fait même que Dieu, dans l'événement sublime de l'Incarnation de son Fils, s'en est remis au service, libre et actif, d'une femme. On peut donc affirmer qu'en se tournant vers Marie, la femme trouve en elle le secret qui lui permet de vivre dignement sa féminité et de réaliser sa véritable promotion. A la lumière de Marie, l'Eglise découvre sur le visage de la femme les reflets d'une beauté qui est comme le miroir des sentiments les plus élevés dont le cœur humain soit capable: la plénitude du don de soi suscité par l'amour; la force qui sait résister aux plus grandes souffrances; la fidélité sans limite et l'activité inlassable; la capacité d'harmoniser l'intuition pénétrante avec la parole de soutien et d'encouragement.

47. Pendant le Concile, Paul VI proclama solennellement que *Marie est Mère de l'Eglise*, «c'est-à-dire Mère de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des Pasteurs» 134. Plus tard, en 1968, dans la Profession de foi connue sous le nom de «Credo du peuple de Dieu», il reprit cette affirmation avec plus de force encore: «Nous croyons que la très sainte Mère de Dieu, nouvelle Eve, Mère de l'Eglise, continue au ciel son rôle maternel à l'égard des membres du Christ, en coopérant à la naissance et au développement de la vie divine dans les âmes des rachetés» 135.

L'enseignement du Concile a souligné que la vérité sur la Vierge très sainte, Mère du Christ, constitue un apport utile pour l'approfondissement de la vérité sur l'Eglise. Paul VI encore, prenant la parole au sujet de la Constitution *Lumen gentium* qui venait d'être approuvée par le Concile, déclara: «*La connaissance* de la véritable doctrine catholique *sur la bienheureuse Vierge Marie*constituera toujours une clé *pour la compréhension exacte du mystère du Christ et de l'Eglise*» 136, Marie est présente dans l'Eglise comme Mère du Christ et en même temps comme la Mère que le Christ, dans le mystère de la Rédemption, a donnée à l'homme en la personne de l'Apôtre Jean. C'est pourquoi Marie, par sa nouvelle maternité dans l'Esprit, englobe tous et chacun *dans* l'Eglise, englobe aussi tous et chacun *par* l'Eglise. En ce sens, Marie, Mère de l'Eglise, en est également le modèle. L'Eglise en effet, comme le souhaite et le demande Paul VI, «doit trouver dans la Vierge, Mère de Dieu, la plus authentique forme de l'imitation parfaite du Christ» 137.

Ce lien spécial qui unit la Mère du Christ à l'Eglise permet d'éclairer davantage *le mystère de la «femme»* qui, depuis les premiers chapitres du Livre de la *Genèse* jusqu'à *l'Apocalypse*, accompagne la révélation du dessein salvifique de Dieu à l'égard de l'humanité. En effet, Marie, présente dans l'Eglise comme Mère du Rédempteur, participe maternellement au «dur combat contre les puissances des ténèbres» 138 qui se déroule à travers toute l'histoire des hommes. Et par cette identification ecclésiale avec la «femme enveloppée de soleil» (Ap 12, 1) 139, on peut dire que «l'Eglise, en la personne de la bienheureuse Vierge, atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride»; c'est pourquoi les chrétiens, en levant les yeux avec foi vers Marie durant leur pèlerinage terrestre, «sont tendus dans leur effort pour croître en sainteté» 140. Marie, fille de Sion par excellence, aide tous ses fils -où qu'ils vivent et de quelque manière que ce soit-*à trouver dans le Christ la route qui conduit à la maison du Père*.

L'Eglise, dans toute sa vie, maintient donc avec la Mère de Dieu un lien qui inclut, dans le mystère du salut, le passé, le présent et l'avenir, et elle la vénère comme la Mère spirituelle de l'humanité et celle qui nous obtient la grâce.

3. Le sens de l'Année mariale

48. C'est précisément le lien spécial de l'humanité avec cette Mère qui m'a conduit à proclamer dans l'Eglise, en la période qui précède la conclusion du deuxième millénaire depuis la naissance du Christ, une Année mariale. Une telle initiative a déjà été prise dans le passé, quand Pie XII proclama 1954 Année mariale afin de mettre en lumière la sainteté exceptionnelle de la Mère du Christ, exprimée dans les mystères de sa Conception immaculée (définie exactement un siècle auparavant) et de son Assomption au ciel 141.

Maintenant, dans la ligne du Concile Vatican II, je voudrais souligner la *présence spéciale* de la Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de son Eglise. C'est là en effet une dimension fondamentale qui ressort de la mariologie du Concile, dont la conclusion remonte désormais à plus de vingt ans. Le Synode extraordinaire des évêques qui s'est tenu en 1985 nous a tous exhortés à suivre fidèlement l'enseignement et les indications du Concile. On peut dire qu'en eux - le Concile et le Synode - est contenu ce que l'Esprit Saint lui-même désire «dire à l'Eglise» en la présente étape de l'histoire.

Dans ce contexte, l'Année mariale devra promouvoir une lecture nouvelle et approfondie de ce que le Concile a dit sur la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise auquel se rapportent les réflexions de cette encyclique. Il s'agit ici non seulement de la *doctrine de la foi*, mais aussi *de la vie de la foi* et donc de l'authentique «spiritualité mariale», vue à la lumière de la Tradition et spécialement de la spiritualité à laquelle nous exhorte le Concile 142. En outre, la *spiritualité* mariale, non moins que la *dévotion* correspondante, trouve une source très riche dans l'expérience historique des personnes et des diverses communautés chrétiennes qui vivent parmi les peuples et les nations sur l'ensemble de la terre. J'aime à ce propos évoquer, parmi de nombreux témoins et maîtres de cette spiritualité, la figure de saint Louis-Marie Grignion de Montfort 143 qui proposait aux chrétiens la consécration au Christ par les mains de Marie comme moyen efficace de vivre fidèlement les promesses du baptême. Je constate avec plaisir que notre époque actuelle n'est pas dépourvue de nouvelles manifestations de cette spiritualité et de cette dévotion.

Il y a donc de solides points de référence qu'il faut garder en vue et auxquels il faut se relier dans le contexte de cette Année mariale.

49. *Celle-ci commencera à la solennité de la Pentecôte, le 7 juin prochain.* Il s'agit en effet non seulement de rappeler que Marie «a précédé» l'entrée du Christ Seigneur dans l'histoire de l'humanité, mais de souligner également, à la lumière de Marie, que, depuis l'accomplissement du mystère de l'Incarnation, l'histoire de l'humanité est entrée dans la «plénitude du temps» et que l'Eglise est le signe de cette plénitude. Comme Peuple de Dieu, *l'Eglise* accomplit dans la foi son pèlerinage vers l'éternité, au milieu de tous les peuples et de toutes les nations, à partir du jour de la Pentecôte. *La Mère du Christ*, qui fut présente au début du «temps de l'Eglise» lorsque, dans l'attente de l'Esprit Saint, elle était assidue à la prière avec les Apôtres et les disciples de son Fils, occupe constamment «la première place» dans cette *marche de l'Eglise* à travers l'histoire de l'humanité. Elle est aussi celle qui, précisément comme servante du Seigneur, coopère sans trêve à l'œuvre du salut accomplie par le Christ, son Fils.

Ainsi, par cette Année mariale, *l'Eglise est appelée* non seulement à se souvenir de tout ce qui, dans son passé, témoigne de la toute spéciale coopération maternelle de la Mère de Dieu à l'œuvre du salut dans le Christ Seigneur, mais aussi *à préparer* pour l'avenir, en ce qui la concerne, les voies de cette coopération, car la fin du deuxième millénaire chrétien ouvre comme une nouvelle perspective.

50. Comme on l'a déjà dit, même parmi les frères désunis, beaucoup honorent et célèbrent la Mère du Seigneur, particulièrement chez les Orientaux. C'est là une lumière. mariale projetée sur l'œcuménisme. Je désire encore rappeler notamment que pendant l'Année mariale aura lieu le *Millénaire du baptême* de saint Vladimir, grand-prince de Kiev 988, qui donna naissance au christianisme dans les territoires de la Rous d'alors et, par la suite, dans d'autres territoires de l'Europe orientale; et c'est par cette voie, grâce au travail d'évangélisation, que le christianisme s'est étendu aussi hors d'Europe, jusqu'aux territoires du nord de l'Asie. Nous voudrions donc, spécialement durant cette Année mariale, nous unir par la prière à tous ceux qui célèbrent le Millénaire de ce baptême, orthodoxes et catholiques, en redisant et en confirmant ce qu'écrivait le Concile: nous trouvons «une grande joie et consolation au fait que... les Orientaux vont, d'un élan fervent et d'une âme toute dévouée, vers la Mère de Dieu toujours Vierge pour lui rendre leur culte» 144. Bien que nous éprouvions encore les douloureux effets de la séparation survenue quelques décennies plus tard (1054), nous pouvons dire que *devant la Mère du Christ nous nous sentons vraiment des frères et des sœurs* dans le cadre du Peuple messianique appelé à former une unique famille de Dieu sur terre, comme je le disais déjà au début de cette année: «Nous désirons reconfirmer cet héritage universel de tous les fils et les filles de cette terre» 145.

En annonçant l'Année mariale, je précisais par ailleurs que sa conclusion aurait lieu l'année suivante en la *solennité de l'Assomption de la sainte Vierge Marie au ciel*, afin de mettre en relief le «signe grandiose qui apparaît au ciel», dont parle *l'Apocalypse*. De cette façon, nous voulons également répondre à l'exhortation du Concile, qui se tourne vers Marie, «signe d'espérance assurée et de consolation devant le Peuple de Dieu en pèlerinage». Et cette exhortation, le Concile l'exprime ainsi: «Que tous les chrétiens adressent à la Mère de Dieu et des hommes d'instantes supplications, afin qu'après avoir assisté de ses prières l'Eglise naissante, maintenant encore, exaltée dans le ciel au-dessus de tous les bienheureux et des anges, elle continue d'intercéder auprès de son Fils dans la communion de tous les saints, jusqu'à ce que toutes les familles des peuples, qu'ils soient déjà marqués du beau nom de chrétiens ou qu'ils ignorent encore leur Sauveur, soient enfin heureusement rassemblés dans la paix et la concorde en un seul Peuple de Dieu à la gloire de la très sainte et indivisible Trinité» 146.

CONCLUSION

51. Chaque jour, à la fin de la Liturgie des Heures, l'Eglise fait monter vers Marie une invocation, celle-ci entre autres:

«Sainte Mère du Rédempteur,
porte du ciel, toujours ouverte, étoile de la mer,
viens au secours du peuple qui tombe et qui cherche à se relever.
Tu as enfanté, à l'émerveillement de la nature, celui qui t'a créée!».

«A l'émerveillement de la nature»! Ces paroles de l'antienne expriment *l'émerveillement de la foi* qui accompagne le mystère de la maternité divine de Marie. Il l'accompagne, en un sens, au cœur de toute la création et, directement, au cœur de tout le Peuple de Dieu, au cœur de l'Eglise. Quelle profondeur admirable Dieu n'a-t-il pas atteinte, Lui le Créateur et Seigneur de toutes choses, dans la révélation de lui-même à l'homme! 147 Avec quelle évidence il a comblé le vide de la «distance» infinie qui sépare le Créateur de la créature! S'il reste en lui-même *ineffable et insondable*, il est encore plus *ineffable et insondable dans la réalité de l'Incarnation du Verbe*, qui s'est fait homme en naissant de la Vierge de Nazareth.

S'il a voulu de toute éternité appeler l'homme à être participant de la nature divine (cf. 2 P 1, 4), on peut dire qu'il a prédisposé la «divinisation» de l'homme en fonction de sa situation historique, de sorte que, même après la faute, il est prêt à rétablir à grand prix le dessein éternel de son amour par l'«humanisation» de son Fils, qui lui est consubstantiel. Ce don ne peut pas ne pas remplir d'émerveillement la création entière, et plus directement l'homme, lui qui en est devenu participant dans l'Esprit Saint: «Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (Jn 3, 16).

Au centre de ce mystère, au plus vif de cet émerveillement de foi, il y a Marie. Sainte Mère du Rédempteur, elle a été la première à en faire l'expérience: «Tu as enfanté, à l'émerveillement de la nature, celui qui t'a créée»!

52. Dans les paroles de cette antienne liturgique est exprimée aussi *la vérité du «grand retournement»* qui est déterminé pour l'homme par le mystère de l'Incarnation. C'est un retournement qui affecte toute son histoire, depuis le commencement qui nous est révélé par les premiers chapitres de la *Genèse* jusqu'à son terme ultime, dans la perspective de la fin du monde dont Jésus ne nous a révélé «ni le jour ni l'heure» (Mt 25, 13). C'est un revirement incessant, continuel, entre la chute et le relèvement, entre l'homme dans le péché et l'homme dans la grâce et la justice. La liturgie, surtout pendant l'Avent, se place au point névralgique de ce retournement et en touche l'incessant «aujourd'hui», alors qu'elle nous fait dire: «Viens au secours du peuple qui tombe, et qui cherche à se relever»!

Ces paroles concernent chaque homme, les communautés, les nations et les peuples, les générations et les époques de l'histoire humaine, notre époque, ces années du millénaire qui touche à sa fin: «Viens au secours, oui, viens au secours du peuple qui tombe»!

Telle est la prière adressée à Marie, «sainte Mère du Rédempteur», la prière adressée au Christ qui, par Marie, est entré dans l'histoire de l'humanité. D'année en année, l'antienne monte vers Marie, évoquant le moment où s'est accompli ce retournement historique essentiel, qui persiste de façon irréversible: le retournement entre la «chute» et le «relèvement».

L'humanité a fait des découvertes admirables et a atteint des résultats prodigieux dans le domaine de la science et de la technique, elle a accompli de grandes œuvres sur la voie du progrès et de la civilisation, et l'on dirait même que, ces derniers temps, elle a réussi à accélérer le cours de l'histoire; mais le revirement fondamental, le revirement que l'on peut qualifier d'«originel», accompagne toujours la marche de l'homme et, à travers toutes les vicissitudes historiques, il accompagne tous et chacun des hommes. C'est le retournement entre la «chute» et le «relèvement», entre la mort et la vie. C'est aussi *un défi incessant* pour les consciences humaines, un défi pour toute la conscience historique de l'homme: le défi qui consiste à marcher sans «tomber», sur les routes toujours anciennes et toujours nouvelles, et à «se relever» si l'on est tombé.

Arrivant bientôt, avec toute l'humanité, aux confins des deux millénaires, l'Eglise, pour sa part, avec l'ensemble de la communauté des croyants et en union avec tous les hommes de bonne volonté, accueille le grand défi contenu dans ces paroles de l'antienne mariale sur le «peuple qui tombe et qui cherche à se relever», et elle se tourne à la fois vers le Rédempteur et vers sa Mère en disant: «Viens au secours». Elle voit en effet -et cette prière en témoigne- la bienheureuse Mère de Dieu dans le mystère salvifique du Christ et dans son propre mystère; elle la voit profondément enracinée dans l'histoire de l'humanité, dans la vocation éternelle de l'homme, selon le dessein que Dieu, dans sa Providence, a fixé pour lui de toute éternité; elle la voit apportant sa présence et son assistance maternelles dans les problèmes multiples et complexes qui accompagnent *aujourd'hui* la vie des personnes, des familles et des nations; elle la voit secourant le peuple chrétien dans la lutte incessante entre le bien et le mal, afin qu'il «ne tombe pas» ou, s'il est tombé, qu'il «se relève».

Je souhaite ardemment que les réflexions contenues dans la présente encyclique servent également au renouveau de cette vision dans le cœur de tous les croyants.

Comme Evêque de Rome, j'envoie à tous ceux auxquels sont destinées ces réflexions un baiser de paix, que j'accompagne de mon salut et de ma Bénédiction en notre Seigneur Jésus Christ. Amen.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 25 mars 1987, solennité de l'Annonciation du Seigneur, en la neuvième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE
SOLLICITUDO REI SOCIALIS
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
AUX ÉVÊQUES
AUX PRÊTRES
AUX FAMILLES RELIGIEUSES
AUX FILS ET FILLES DE L'ÉGLISE
ET À TOUS LES HOMMES
DE BONNE VOLONTÉ
À L'OCCASION DU
VINGTIÈME ANNIVERSAIRE
DE L'ENCYCLIQUE
POPULORUM PROGRESSIO

Bénédiction

Vénérables Frères,
chers Fils et Filles,
salut et Bénédiction Apostolique!

I. INTRODUCTION

1. L'INTÉRÊT ACTIF que porte Eglise à *la question sociale*, c'est-à-dire à ce qui a pour fin un développement authentique de l'homme et de la société, de nature à respecter et à promouvoir la personne humaine dans toutes ses dimensions, s'est toujours manifesté de manières très diverses. L'un des modes d'intervention privilégié ces derniers temps a été le Magistère des Pontifes Romains, qui ont souvent traité la question en se référant à l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII[1], faisant parfois coïncider la date de publication des divers documents sociaux avec les anniversaires de cette première encyclique[2].

Les Souverains Pontifes n'ont pas manqué, par ces interventions, de mettre en relief également des aspects nouveaux de la doctrine sociale de l'Eglise. Ainsi, en commençant par l'apport remarquable de Léon XIII, enrichi par les contributions successives du Magistère, s'est constitué un corps de doctrine actualisé qui s'articule à mesure que l'Eglise interprète les événements dans leur déroulement au cours de l'histoire à la lumière De l'ensemble de la Parole révélée par le Christ Jésus[3] et avec l'assistance de l'Esprit Saint (cf *Jn* 14, 16 26; 16, 13-15). Elle cherche de cette façon à guider les hommes pour qu'ils répondent, en s'appuyant sur la réflexion rationnelle et l'apport des sciences humaines, à leur vocation de bâtisseurs responsables de la société terrestre.

2. C'est dans cet ensemble considérable d'enseignement social que s'insère et ressort l'encyclique *Populorum progressio*[4], publiée par mon vénéré prédécesseur Paul VI le 26 mars 1967.

Il suffit de relever la série de commémorations qui ont eu lieu cette année, sous des formes diverses et dans beaucoup de cercles ecclésiastiques et civils, pour comprendre que cette encyclique est toujours actuelle. Dans le même but, la Commission pontificale «Justice et Paix» a envoyé l'an passé une lettre circulaire aux Synodes des Eglises catholiques orientales et aux Conférences épiscopales pour demander des avis et des suggestions sur la meilleure manière de marquer l'anniversaire de l'encyclique, d'en enrichir les enseignements et, le cas échéant, de les mettre à jour. La même Commission a organisé, lors de ce vingtième anniversaire, une commémoration solennelle à laquelle j'ai voulu prendre part en prononçant l'allocution finale[5]. Et maintenant, prenant également en considération le contenu des réponses données à la lettre circulaire déjà mentionnée, je crois opportun de clore l'année 1987 en consacrant une encyclique aux thèmes de *Populorum progressio*.

3. Par là, j'ai en vue essentiellement *deux objectifs* de grande importance: d'une part, rendre hommage à ce document historique de Paul VI et à son enseignement; d'autre part, dans la ligne tracée par mes vénérés prédécesseurs sur le siège de Pierre, réaffirmer la *continuité* de la doctrine sociale de l'Eglise en même temps que son *renouvellement* continuel. En effet, continuité et renouvellement apportent une confirmation de la *valeur constante* de l'enseignement de l'Eglise.

Ces deux qualités caractérisent son enseignement en matière sociale. D'un côté, cet enseignement est *constant* parce qu'identique dans son inspiration de base, dans ses «principes de réflexion», dans ses «critères de jugement», dans ses «directives d'action» fondamentales[6] et surtout dans son lien essentiel avec l'Evangile du Seigneur; d'un autre côté, il est

toujours *nouveau* parce que sujet aux adaptations nécessaires et opportunes entraînées par les changements des conditions historiques et par la succession ininterrompue des événements qui font la trame de la vie des hommes et de la société.

4. Je suis convaincu que les enseignements de l'encyclique *Populorum progressio*, adressée aux hommes et à la société des années soixante, conservent toute leur force *d'appel à la conscience* aujourd'hui, vers la fin des années quatre-vingt. M'efforçant d'esquisser les grands traits du monde actuel - toujours dans l'optique du motif qui a inspiré ce document, le «développement des peuples», sujet qui est encore bien loin d'être épuisé -, je me propose d'en prolonger l'écho, le rattachant aux applications possibles, en ce moment présent de notre histoire qui n'est pas moins dramatique qu'il y a vingt ans.

Le temps, nous le savons bien, s'écoule toujours au même rythme; aujourd'hui, cependant, on a l'impression qu'il est soumis à un mouvement *d'accélération continue*, en raison surtout de la multiplication et de la complexité des phénomènes au milieu desquels nous vivons. Il en résulte que le *visage du monde*, au cours des vingt dernières années, tout en conservant certaines constantes fondamentales, a subi des changements notables et présente des aspects tout à fait nouveaux.

Cette période, caractérisée à la veille du troisième millénaire chrétien par une attente diffuse, comme dans un nouvel «Avent»[7] qui affecte en quelque manière tous les hommes, offre l'occasion d'approfondir l'enseignement de l'encyclique, pour en montrer aussi les perspectives.

La présente *réflexion* a pour but de souligner, à l'aide de la recherche théologique sur la réalité contemporaine, la nécessité d'une conception plus riche et plus différenciée du développement, en fonction des propositions de l'encyclique, et d'indiquer quelques modèles de réalisation.

II. NOUVEAUTE DE L'ENCYCLIQUE *POPULORUM PROGRESSIO*

5. Dès sa publication, le document du Pape Paul VI a retenu l'attention de l'opinion publique par sa *nouveauté*. Il a permis de vérifier concrètement et avec une grande clarté les caractéristiques déjà mentionnées de la *continuité* et du *renouvellement*, à l'intérieur de la doctrine sociale de l'Eglise. C'est pourquoi le propos de redécouvrir de nombreux aspects de cet enseignement, à travers une relecture attentive de l'encyclique, sera le fil conducteur des réflexions présentes.

Mais d'abord je désire m'arrêter sur la *date* de publication: l'année 1967. Le fait même que le Pape Paul VI ait pris la décision de publier une *encyclique sociale* cette année-là est une invitation à considérer le document en rapport avec le Concile œcuménique Vatican II, qui s'était achevé le 8 décembre 1965.

6. Nous devons voir dans cette circonstance plus qu'une simple *proximité* chronologique. L'encyclique *Populorum progressio* se présente, d'une certaine manière, comme un *document d'application des enseignements du Concile*. Et cela, moins parce qu'elle fait de continuelles références aux textes conciliaires[8] que parce qu'elle résulte de la préoccupation de l'Eglise qui a inspiré tout le travail conciliaire - en particulier la constitution pastorale *Gaudium et spes* - dans la coordination et le développement de nombreux thèmes de son enseignement social.

Il est donc permis de dire que l'encyclique *Populorum progressio* est comme la réponse à *l'appel que formulait le Concile* au début de la constitution *Gaudium et spes*: «Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur»[9]. Ces paroles expriment le *motif fondamental* qui inspira le grand document conciliaire, lequel part de la constatation de l'état de *misère* et de *sous-développement* dans lequel vivent des millions et des millions d'êtres humains.

Cette *misère* et ce *sous-développement*, ce sont, sous d'autres noms, «les tristesses et les angoisses» d'aujourd'hui, «des pauvres sur tout»: face à cet immense spectacle de douleur et de souffrance, le Concile veut ouvrir des horizons de joie et d'espérance. C'est le même objectif que vise l'encyclique de Paul VI, pleinement fidèle à l'inspiration conciliaire.

7. C'est jusque dans *l'ordonnance de ses thèmes* que l'encyclique, se situant dans la grande tradition de la doctrine sociale de l'Eglise, reprend directement la *présentation nouvelle* ainsi que *l'ample synthèse* que le Concile a élaborées, principalement dans la constitution *Gaudium et spes*.

En ce qui concerne la substance et les thèmes repris par l'encyclique, il faut souligner: la conscience du devoir qu'a l'Eglise, «experte en humanité», de «scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile»[10]; la conscience, également profonde, de sa mission de «service», distincte de la fonction de l'Etat, même quand elle se préoccupe du sort des personnes dans le concret[11]; le rappel des différences criantes dans les situations de ces mêmes personnes[12]; la confirmation de l'enseignement conciliaire, écho fidèle de la tradition séculaire de l'Eglise, sur la

«destination universelle des biens»[13]; l'estime pour la culture et la civilisation technique qui contribuent à la libération de l'homme[14], sans négliger de reconnaître leurs limites[15]; enfin, sur le thème du développement, qui est celui de l'encyclique, l'insistance sur le «devoir très grave» qui incombe aux nations plus développées d'«aider les pays en voie de développement »[16]. Le concept même de développement proposé par l'encyclique vient directement de la façon dont la constitution pastorale pose le problème[17].

Ces références explicites à la constitution pastorale et d'autres encore amènent à conclure que l'encyclique se présente comme une *application* de l'enseignement conciliaire en matière sociale à l'égard du problème du développement et du *sous-développement des peuples*.

8. La brève analyse ainsi faite nous aide à mieux apprécier la nouveauté de l'encyclique, qui peut se ramener à trois éléments.

Le *premier* tient au *fait même* qu'il s'agit d'un document, émanant de la plus haute autorité de l'Eglise catholique et destiné à la fois à l'Eglise elle-même et «à tous les hommes de bonne volonté»[18], sur un sujet qui, à première vue, est seulement *économique et social*: le *développement* des peuples. Le mot «développement» est ici emprunté au vocabulaire des sciences sociales et économiques. Sous cet aspect, l'encyclique *Populorum progressio* se situe d'emblée dans le sillage de l'encyclique *Rerum novarum*, qui traite de la «condition des ouvriers »[19]. Considérés superficiellement, ces deux thèmes pourraient paraître étrangers aux centres d'intérêt légitimes de l'Eglise envisagée comme *institution religieuse*, celui du «développement» plus encore que celui de la «condition ouvrière».

En continuité avec l'encyclique de Léon XIII, il faut reconnaître au document de Paul VI le mérite d'avoir souligné le *caractère éthique et culturel* de la problématique relative au développement et, de même, la légitimité et la nécessité de l'intervention de l'Eglise dans ce domaine.

En cela, la doctrine sociale chrétienne a manifesté encore une fois son caractère *d'application* de la Parole de Dieu à la vie des hommes et de la société comme aussi aux réalités terrestres qui s'y rattachent, en offrant des «principes de réflexion», des «critères de jugement» et des «directives d'action»[20]. Or, dans le document de Paul VI on retrouve ces trois éléments dans une orientation surtout pratique, c'est-à-dire ordonnée à la *conduite morale*.

Il s'ensuit que, lorsque l'Eglise s'occupe du «développement des peuples», elle ne peut être accusée d'outrepasser son propre domaine de compétence et encore moins le mandat reçu du Seigneur.

9. Le *deuxième* élément marquant la *nouveauté* de *Populorum progressio* consiste en ce qu'elle ouvre un *vaste horizon* à ce qu'on appelle communément la «question sociale».

Il est vrai que l'encyclique *Mater et Magistra* du Pape Jean XXIII était déjà entrée dans cette largeur de vue[21] et que le Concile en avait répercuté l'écho dans la constitution *Gaudium et spes*[22]. Néanmoins, le magistère social de l'Eglise n'était pas encore arrivé à affirmer en toute clarté que la question sociale avait acquis une dimension mondiale[23], et il n'avait pas fait de cette affirmation et de l'analyse qui l'accompagnait une «directive d'action», comme le fait le Pape Paul VI dans son encyclique.

Une prise de position aussi explicite présente une *grande richesse* de contenu, qu 'il convient d'indiquer.

Avant tout, il faut écarter une *équivoque possible*. Reconnaître que la question sociale a acquis une dimension mondiale ne signifie pas pour autant qu'elle ait perdu de son *impact* ou de son importance à l'échelon national et local. Cela veut dire, au contraire, que les problèmes dans les entreprises ou dans le mouvement ouvrier et syndical d'un pays donné ou d'une région déterminée ne doivent pas être considérés comme des phénomènes isolés sans liens entre eux, mais qu'ils dépendent de plus en plus de facteurs dont l'influence s'étend au-delà des limites régionales ou des frontières nationales.

Malheureusement, sous l'angle économique, les pays en voie de développement dépassent largement en nombre les pays développés: les foules humaines privées des biens et des services apportés par le développement sont *beaucoup plus nombreuses*que celles qui en disposent.

Nous sommes donc en présence d'un grave problème *d'inégalité dans la répartition* des moyens de subsistance, destinés à l'origine à tous les hommes; il en va de même pour les avantages qui en dérivent. Et cela se produit sans que les peuples défavorisés en soient *responsables*, encore moins par une sorte de *fatalité* liée aux conditions naturelles ou à l'ensemble des circonstances.

En déclarant que la question sociale a acquis une dimension mondiale, l'encyclique de Paul VI se propose avant tout de signaler *un fait d'ordre moral*, qui a son fondement dans l'analyse objective de la réalité. Selon les paroles mêmes de

l'encyclique, «chacun doit prendre conscience» de ce fait[24], précisément parce que cela touche directement la conscience, qui est la source des décisions morales.

Dans ce cadre, la *nouveauté* de l'encyclique ne consiste pas tant dans l'affirmation, de caractère historique, de l'universalité de la question sociale que dans l'*appréciation morale* de cette réalité. Ainsi, les responsables des affaires publiques, les citoyens des pays riches, chacun à titre personnel, surtout s'ils sont chrétiens, ont l'*obligation morale* - à leur niveau respectif de responsabilité - de tenir compte, dans leurs décisions personnelles et gouvernementales, de ce rapport d'universalité, de cette interdépendance existant entre leur comportement et la misère et le sous-développement de tant de millions d'hommes. Avec une grande précision, l'encyclique de Paul VI traduit l'obligation morale en «devoir de solidarité»[25], et cette affirmation, bien que beaucoup de situations dans le monde aient changé, a aujourd'hui la même force et la même valeur que quand elle a été écrite.

D'autre part, sans sortir du cadre de cette vision morale, la *nouveauté* de l'encyclique consiste encore dans la façon de présenter le problème de fond, à savoir que le *concept même* de développement change considérablement quand on le situe dans une perspective d'interdépendance mondiale. Le vrai développement *ne peut pas* consister dans l'accumulation pure et simple de la richesse et dans la multiplication des biens et des services disponibles, si cela se fait au prix du sous-développement des masses et sans la considération due aux dimensions sociales, culturelles et spirituelles de l'être humain[26].

10. Sous un *troisième aspect*, l'encyclique apporte un élément de nouveauté considérable à la doctrine sociale de l'Eglise dans son ensemble et à la conception même du developpement. Cette nouveauté se reconnaît à une phrase, qu'on lit au paragraphe concluant le document et qui peut être considérée comme la formule le résumant, outre qu'elle lui confère son caractère historique. «Le développement est le nouveau nom de la paix»[27].

En réalité, si la question sociale a acquis une dimension mondiale, c'est parce que l'*exigence de justice* ne peut être satisfaite qu'à cette échelle. Ignorer une telle exigence, ce serait courir le risque de faire naître la tentation d'une réponse violente de la part des victimes de l'injustice, comme cela se produit à l'origine de bien des guerres. Les populations exclues d'un partage équitable des biens originairement destinés à tout le monde pourraient se demander: pourquoi ne pas répondre par la violence à ceux qui sont les premiers à nous faire violence? Et si l'on examine la situation à la lumière de la division du monde en blocs idéologiques - qui existait déjà en 1967 - avec les répercussions et les sujétions économiques et politiques qui en résultent, le danger s'avère encore plus grand.

A cette première considération sur le contenu impressionnant de la formule de l'encyclique s'en ajoute une autre, à laquelle le document fait allusion[28]: comment justifier le fait que *d'immenses sommes d'argent* qui pourraient et devraient être destinées à accroître le développement des peuples, sont au contraire utilisées pour enrichir des individus ou des groupes, ou bien consacrées à l'augmentation des arsenaux, dans les pays développés comme dans ceux qui sont en voie de développement, inversant les véritables priorités? Et cela s'aggrave encore si l'on tient compte des difficultés qui entravent souvent le transfert direct des capitaux destinés à venir en aide aux pays qui sont dans le besoin. Si «le développement est le nouveau nom de la paix», la guerre et les préparatifs militaires sont les plus grands ennemis du développement intégral des peuples.

Ainsi, à la lumière de l'expression du Pape Paul VI, nous sommes invités à revoir le *concept de développement*, qui ne coïncide certes pas avec celui qui se limite à la satisfaction des nécessités matérielles par l'augmentation des biens, sans égard pour les souffrances du plus grand nombre, en se laissant conduire principalement par l'égoïsme des personnes et des nations. La *Lettre* de saint Jacques nous le rappelle avec pertinence: n'est-ce pas de là que «viennent les guerres et les batailles . .? N'est-ce pas précisément de vos passions, qui combattent dans vos membres ? Vous êtes pleins de convoitises et ne possédez pas» (*Jc* 4, 1-2).

Au contraire, dans un monde différent, dominé par le souci du *bien commun* de toute l'humanité, c'est-à-dire par la préoccupation du «développement spirituel et humain de tous», et non par la recherche du profit individuel, la paix serait *possible* comme fruit d'une «justice plus parfaite entre les hommes»[29].

Cette nouveauté de l'encyclique a aussi une *valeur permanente* et actuelle, quand on pense à la mentalité d'aujourd'hui, tellement sensible au lien étroit qui existe entre le respect de la justice et l'instauration d'une paix véritable.

III. PANORAMA DU MONDE CONTEMPORAIN

11. *L'enseignement fondamental* de l'encyclique *Populorum progressio* a eu en son temps un retentissement considérable en raison de son caractère de nouveauté. On ne peut pas dire que le contexte social dans lequel nous vivons aujourd'hui soit tout à fait *identique* à celui d'il y a vingt ans. C'est pourquoi je voudrais m'arrêter maintenant sur quelques

caractéristiques du monde contemporain et les exposer brièvement afin d'approfondir l'enseignement de l'encyclique de Paul VI, toujours du point de vue du «développement des peuples».

12. Le *premier fait* à relever, c'est que les *espoirs de développement*, alors si vifs, semblent aujourd'hui beaucoup plus éloignés encore de leur réalisation.

A ce sujet, l'encyclique ne se faisait pas d'illusion. Son langage austère, parfois dramatique, se bornait à souligner la gravité de la situation et à proposer à la conscience de tous l'obligation pressante de contribuer à la résoudre. En ces années-là régnait un certain optimisme sur la possibilité de combler, sans efforts excessifs, le retard économique des peuples moins favorisés, de les doter d'infrastructures et de les aider dans le processus de leur industrialisation.

Dans le contexte historique d'alors, en plus des efforts de chaque pays, l'Organisation des Nations Unies a pris l'initiative de *deux décennies consécutives du développement*[30]. En effet, des mesures, bilatérales et multilatérales, ont été prises pour venir en aide à de nombreux pays, certains indépendants depuis longtemps, d'autres - les plus nombreux - à peine devenus des Etats après le processus de décolonisation. De son côté, l'Eglise s'est senti le devoir d'approfondir les problèmes posés par cette situation nouvelle, avec l'idée de soutenir ces efforts par son inspiration religieuse et humaine pour leur donner une «âme» et une impulsion efficace.

13. On ne peut pas dire que ces différentes initiatives religieuses, humaines, économiques et techniques aient été vaines puisque certains résultats ont pu être obtenus. Mais, en général, compte tenu de divers facteurs, on ne peut nier que la situation actuelle du monde, du point de vue du développement, donne une impression *plutôt négative*.

C'est pourquoi je désire attirer l'attention sur *certains indices de portée générale*, sans exclure d'autres éléments spécifiques. Sans entrer dans l'analyse des chiffres ou des statistiques, il suffit de regarder la réalité d'une *multitude incalculable d'hommes et de femmes*, d'enfants, d'adultes et de vieillards, en un mot de personnes humaines concrètes et uniques, qui souffrent sous le poids intolérable de la misère. Ils sont des millions à être privés d'espoir du fait que, dans de nombreuses parties de la terre, leur situation s'est sensiblement aggravée. Face à ces drames d'indigence totale et de nécessité que connaissent tant *de nos frères et sœurs*, c'est le même Seigneur Jésus qui vient nous interpeller (cf. *Mt* 25, 31-46).

14. La première *constatation négative* à faire est la persistance, voire souvent l'élargissement, du *fossé* entre les régions dites du Nord développé et celles du Sud en voie de développement. Cette terminologie géographique a seulement valeur indicative car on ne peut ignorer que les frontières de la richesse et de la pauvreté passent à l'intérieur des sociétés elles-mêmes, qu'elles soient développées ou en voie de développement. En effet, de même qu'il existe des inégalités sociales allant jusqu'au niveau de la misère dans des pays riches, parallèlement, dans les pays moins développés on voit assez souvent des manifestations d'égoïsme et des étalages de richesses aussi déconcertants que scandaleux.

A l'abondance des biens et des services disponibles dans certaines parties du monde, notamment dans les régions développées du Nord, correspond un retard inadmissible dans le Sud, et c'est précisément dans cette zone géopolitique que vit la plus grande partie du genre humain.

Quand on regarde la gamme des différents secteurs - production et distribution des vivres, hygiène, santé et habitat, disponibilité en eau potable, conditions de travail, surtout pour les femmes, durée de la vie, et autres indices sociaux et économiques -, le tableau d'ensemble qui se dégage est décevant, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on le compare aux données correspondantes des pays plus développés. Le terme de «fossé» revient alors spontanément sur les lèvres.

Et ce n'est peut-être pas le mot le plus approprié pour décrire l'exacte réalité, en ce sens qu'il peut donner l'impression d'un phénomène *stationnaire*. Il n'en est pas ainsi. Dans la marche des pays développés et en voie de développement, on a assisté, ces dernières années, à une *vitesse d'accélération* différente qui contribue à augmenter les écarts, de sorte que les pays en voie de développement, spécialement les plus pauvres, en arrivent à se trouver dans une situation de retard très grave.

Il faut ajouter encore les *différences de cultures* et de *systèmes de valeurs* entre les divers groupes de population, qui ne coïncident pas toujours avec le degré de *développement économique*, mais qui contribuent à créer des écarts.

Ce sont là les éléments et les aspects qui rendent *beaucoup plus complexe la question sociale*, précisément parce qu'elle a acquis une envergure mondiale.

Quand on observe les diverses parties du monde séparées par ce fossé qui continue à s'élargir, quand on remarque que chacune d'entre elles semble poursuivre son propre chemin, avec ses réalisations particulières, on comprend pourquoi dans le langage courant on parle de plusieurs mondes à l'intérieur de notre monde unique: premier monde, deuxième

monde, tiers-monde, voire quart-monde[31]. De telles expressions, qui n'ont certes pas la prétention de donner un classement exhaustif de tous les pays, n'en sont pas moins significatives: elles témoignent d'une perception diffuse que *l'unité du monde*, en d'autres termes l'unité du genre humain, est sérieusement compromise. Cette façon de parler, sous sa valeur plus ou moins objective, cache sans aucun doute un *contenu moral,* vis-à-vis duquel l'Eglise, «sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen [...] de l'unité de tout le genre humain»[32], ne peut pas rester indifférente.

15. Le tableau dressé précédemment serait toutefois incomplet si aux «indices économiques et sociaux» du sous-développement on n'ajoutait pas d'autres indices également négatifs, et même plus préoccupants encore, à commencer par ceux du domaine culturel. Tels sont *l'analphabétisme*, la difficulté ou l'impossibilité d'accéder aux *niveaux supérieurs d'instruction*, l'incapacité de participer à la *construction de son propre pays*, les *diverses formes d'exploitation et d'oppression* économiques, sociales, politiques et aussi religieuses de la personne humaine et de ses droits, *tous les types de discrimination*, spécialement celle, plus odieuse, qui est fondée sur la différence de race. Si l'on trouve malheureusement quelques-unes de ces plaies dans des régions du Nord plus développé, elles sont sans aucun doute plus fréquentes, plus durables et plus difficiles à extirper dans les pays en voie de développement et moins avancés.

Il faut remarquer que, dans le monde d'aujourd'hui, parmi d'autres droits, *le droit à l'initiative économique* est souvent étouffé. Il s'agit pourtant d'un droit important, non seulement pour les individus mais aussi pour le bien commun. L'expérience nous montre que la négation de ce droit ou sa limitation au nom d'une prétendue «égalité» de tous dans la société réduit, quand elle ne le détruit pas en fait, l'esprit d'initiative, c'est-à-dire la *personnalité créative du citoyen*. Ce qu'il en ressort, ce n'est pas une véritable égalité mais un «nivellement par le bas». A la place de l'initiative créatrice prévalent la passivité, la dépendance et la soumission à l'appareil bureaucratique, lequel, comme unique organe d'«organisation» et de «décision» - sinon même de «possession» - de la totalité des biens et des moyens de production, met tout le monde dans une position de sujétion quasi absolue, semblable à la dépendance traditionnelle de l'ouvrier-prolétaire par rapport au capitalisme. Cela engendre un sentiment de frustration ou de désespoir, et cela prédispose à se désintéresser de la vie nationale, poussant beaucoup de personnes à l'émigration et favorisant aussi une sorte d'émigration «psychologique».

Une telle situation entraîne également des conséquences du point de vue des «droits de chaque pays». Il arrive souvent, en effet, qu'un pays soit privé de sa personnalité, c'est-à-dire de la «souveraineté» qui lui revient, au sens économique et aussi politique et social, et même, d'une certaine manière, culturel, car, dans une communauté nationale, toutes ces dimensions de la vie sont liées entre elles.

Il faut rappeler en outre qu'aucun groupe social, par exemple un parti, n'a le droit d'usurper le rôle de guide unique, car cela comporte la destruction de la véritable personnalité de la société et des individus membres de la nation, comme cela se produit dans tout totalitarisme. Dans cette situation, l'homme et le peuple deviennent des «objets», malgré toutes les déclarations contraires et les assurances verbales.

Il convient d'ajouter ici que, dans le monde d'aujourd'hui, il existe bien d'autres *formes de pauvreté*. Certaines carences ou privations ne méritent-elles pas, en effet, ce qualificatif? La négation ou la limitation des droits humains - par exemple le droit à la liberté religieuse, le droit de participer à la construction de la société, la liberté de s'associer, ou de constituer des syndicats, ou de prendre des initiatives en matière économique - n'appauvrissent-elles pas la personne humaine autant, sinon plus, que la privation des biens matériels? Et un développement qui ne tient pas compte de la pleine reconnaissance de ces droits est-il vraiment un développement à dimension humaine?

En bref, de nos jours le sous-développement n'est pas seulement économique; il est également culturel, politique et tout simplement humain, comme le relevait déjà, il y a vingt ans, l'encyclique *Populorum progressio*. Il faut donc ici se demander si la réalité si triste d'aujourd'hui n'est pas le résultat, au moins partiel, d'une *conception trop étroite*, à savoir surtout économique du développement.

16. On doit constater que, malgré les louables efforts accomplis ces deux dernières décennies par les pays plus développés ou en voie de développement et par les Organisations internationales pour trouver une issue à la situation, ou au moins remédier à quelques-uns de ses symptômes, la situation *s'est considérablement aggravée*.

Les responsabilités d'une telle aggravation proviennent de causes diverses. Signalons les omissions réelles et graves de la part des pays en voie de développement eux-mêmes, et spécialement de la part des personnes qui y détiennent le pouvoir économique et politique. On ne saurait pour autant feindre de ne pas voir les responsabilités des pays développés, qui n'ont pas toujours, du moins pas suffisamment, compris qu'il était de leur devoir d'apporter leur aide aux pays éloignés du monde de bien-être auquel ils appartiennent.

Toutefois, il est nécessaire de dénoncer l'existence de *mécanismes* économiques, financiers et sociaux qui, bien que menés par la volonté des hommes, fonctionnent souvent d'une manière quasi automatique, rendant plus rigides les

situations de richesse des uns et de pauvreté des autres. Ces mécanismes, manœuvrés - d'une façon directe ou indirecte - par des pays plus développés, favorisent par leur fonctionnement même les intérêts de ceux qui les manœuvrent, mais ils finissent par étouffer ou conditionner les économies des pays moins développés. Il nous faudra, plus loin, soumettre ces mécanismes à une analyse attentive sous l'aspect éthique et moral.

Déjà *Populorum progressio* prévoyait que de tels systèmes pouvaient augmenter la richesse des riches, tout en maintenant les pauvres dans la misère[33]. On a eu une confirmation de cette prévision avec l'apparition de ce qu'on appelle le quart-monde.

17. Bien que la société mondiale se présente comme éclatée, et cela apparaît dans la façon conventionnelle de parler du premier, deuxième, tiers et même quart-monde, *l'interdépendance* de ses diverses parties reste toujours très étroite, et si elle est dissociée des exigences éthiques, elle entraîne des *conséquences funestes* pour les plus faibles. Bien plus, cette *interdépendance*, en vertu d'une espèce de dynamique interne et sous la poussée de mécanismes que l'on ne peut qualifier autrement que de pervers, provoque des *effets négatifs* jusque dans les pays riches. A l'intérieur même de ces pays, on trouve, à un degré moindre, il est vrai, les manifestations les plus caractéristiques du sous-développement. Ainsi, il devrait être évident que ou bien le développement devient *commun* à toutes les parties du monde, ou bien il subit un *processus de régression* même dans les régions marquées par un progrès constant. Ce phénomène est particulièrement symptomatique de la nature du développement *authentique:* ou bien tous les pays du monde y participent, ou bien il ne sera pas authentique.

Parmi les *symptômes spécifiques* du sous-développement qui frappent aussi de manière croissante les peuples développés, il y en a deux qui sont particulièrement révélateurs d'une situation dramatique. En *premier lieu*, la *crise du logement*. En cette Année internationale des sans-abri, décidée par l'Organisation des Nations Unies, l'attention se porte sur les millions d'êtres humains privés d'une habitation convenable ou même de toute habitation, afin de réveiller toutes les consciences et de trouver une solution à ce grave problème qui a des conséquences négatives sur le plan individuel, familial et social[34].

L'insuffisance de logements se constate à l'échelle *universelle* et est due, en grande partie, au phénomène toujours croissant de l'urbanisation[35]. Même les peuples les plus développés offrent le triste spectacle d'individus et de familles qui luttent littéralement pour survivre, sans *toit* ou avec un abri *tellement précaire* qu'il ne vaut pas mieux.

Le manque de logement, qui est un problème fort grave en lui-même, doit être considéré comme le signe et la synthèse de toute une série d'insuffisances économiques, sociales, culturelles ou simplement humaines, et, compte tenu de l'extension du phénomène, nous devrions sans peine nous convaincre que nous sommes loin de l'authentique développement des peuples.

18. L'*autre symptôme*, commun à la plupart des pays, est le phénomène du *chômage* et du sous-emploi.

Qui ne se rend compte de *l'actualité* et de la *gravité croissante* d'un tel phénomène dans les pays industrialisés ?[36] S'il paraît alarmant dans les pays en voie de développement, avec leur taux élevé de croissance démographique et le grand nombre de jeunes au sein de leur population, dans les pays de fort développement économique les *sources de travail* vont, semble-t-il, en se restreignant, et ainsi les possibilités d'emploi diminuent au lieu de croître.

Ce phénomène, avec la série de ses conséquences négatives au niveau individuel et social, depuis la dégradation jusqu'à la perte du respect que tout homme ou toute femme se doit à soi-même, nous invite, lui aussi, à nous interroger sérieusement sur le type de développement réalisé au cours de ces vingt dernières années. Ce que disait l'encyclique *Laborem exercens* s'avère ici plus que jamais d'actualité: «Il faut souligner que l'élément constitutif et en même temps *la vérification* la plus adéquate de ce progrès dans l'esprit de justice et de paix que l'Eglise proclame et pour lequel elle ne cesse de prier [...] est *la réévaluation continue du travail humain*, sous l'aspect de sa finalité objective comme sous l'aspect de la dignité du sujet de tout travail qu'est l'homme». Au contraire, «on ne peut pas ne pas être frappé par un *fait déconcertant* d'immense proportion»: à savoir qu'«il y a des foules de chômeurs, de sous-employés [...]. Ce fait tend sans aucun doute à montrer que, à l'intérieur de chaque communauté politique comme dans les rapports entre elles au niveau continental et mondial - pour ce qui concerne l'organisation du travail et de l'emploi -, il y a quelque chose qui ne va pas, et cela précisément sur les points les plus critiques et les plus importants au point de vue social»[37].

En raison de son caractère *universel* et, en un sens, *multiplicateur*, cet autre phénomène, comme le précédent, constitue, à cause de son incidence négative, un signe éminemment caractéristique de l'état et de la qualité du développement des peuples face auquel nous nous trouvons aujourd'hui.

19. Un *autre phénomène*, typique lui aussi de la période la plus récente - même si on ne le trouve pas partout -, est, sans aucun doute, également caractéristique de *l'interdépendance* qui existe entre les pays développés et ceux qui le sont

moins. C'est la question de la *dette internationale*, à laquelle la Commission pontificale «Justice et Paix» a consacré un document[38].

On ne saurait ici passer sous silence le *lien étroit* entre ce problème, dont la gravité croissante était déjà prévue par l'encyclique *Populorum progressio*[39], et la question du développement des peuples.

La raison qui poussa les peuples en voie de développement à accepter l'offre d'une abondance de capitaux disponibles a été l'espoir de pouvoir les investir dans des activités de développement. En conséquence, la disponibilité des capitaux et le fait de les accepter au titre de prêt peuvent être considérés comme une contribution au développement lui-même, ce qui est souhaitable et légitime en soi, même si cela a été parfois imprudent et, en quelques cas, précipité.

Les circonstances ayant changé, aussi bien dans les pays endettés que sur le marché financier international, l'instrument prévu pour contribuer au développement s'est transformé en un *mécanisme à effet contraire*. Et cela parce que, d'une part, les pays débiteurs, pour satisfaire le service de la dette, se voient dans l'obligation d'exporter des capitaux qui seraient nécessaires à l'accroissement ou tout au moins au maintien de leur niveau de vie, et parce que, d'autre part, pour la même raison, ils ne peuvent obtenir de nouveaux financements également indispensables.

Par ce mécanisme, le moyen destiné au «développement des peuples» s'est transformé en un *frein*, et même, en certains cas, en une *accentuation du sous-développement*.

Ces constatations doivent amener à réfléchir - comme le dit le récent document de la Commission pontificale «Justice et Paix»[40] - sur le *caractère éthique* de l'interdépendance des peuples, et aussi, pour rester dans la ligne des présentes considérations, sur les exigences et les conditions de la coopération au développement, inspirées également par des principes éthiques.

20. Si nous examinons ici les *causes* de ce grave retard dans le processus du développement, qui est allé en sens inverse des indications de l'encyclique *Populorum progressio*, source de tant d'espérances, notre attention se fixe d'une façon particulière sur les causes *politiques* de la situation actuelle.

Devant l'ensemble de facteurs indubitablement complexes qui se présentent à nous, il n'est pas possible de procéder ici à une analyse complète. Mais on ne peut passer sous silence un fait marquant du *contexte politique* qui a caractérisé la période historique venant après la deuxième guerre mondiale et qui a été un facteur non négligeable de l'évolution du développement des peuples.

Nous voulons parler de l'*existence de deux blocs* opposés, désignés habituellement par les noms conventionnels d'Est et Ouest, ou bien Orient et Occident. Le motif de cette connotation n'est pas purement politique mais aussi, comme on le dit, *géopolitique*. Chacun des deux blocs tend à assimiler ou à regrouper autour de lui, selon des degrés divers d'adhésion ou de participation, d'autres pays ou groupes de pays.

L'opposition est avant tout *politique*, en ce sens que chaque bloc trouve son identité dans un système d'organisation de la société et de gestion du pouvoir qui tend à être incompatible avec l'autre; à son tour, l'opposition politique trouve son origine dans une opposition plus profonde, qui est d'ordre *idéologique*.

En Occident, il existe en effet un système qui s'inspire historiquement des principes du *capitalisme libéral*, tel qu'il s'est développé au siècle dernier avec l'industrialisation; en Orient, il y a un système inspiré par le *collectivisme marxiste*, qui est né de la façon d'interpréter la situation des classes prolétaires à la lumière d'une lecture particulière de l'histoire. Chacune des deux idéologies, en se référant à deux visions aussi différentes de l'homme, de sa liberté et de son rôle social, a proposé et favorise, sur le plan économique, des formes contraires d'organisation du travail et de structures de la propriété, spécialement dans le domaine de ce qu'on appelle les moyens de production.

Il était inévitable que l'opposition *idéologique*, en développant des systèmes et des centres antagonistes de pouvoir, avec leurs propres formes de propagande et d'endoctrinement, évolue vers une croissante *opposition militaire*, donnant naissance à deux blocs de puissances armées, chacun se méfiant et craignant que l'autre ne l'emporte.

A leur tour, les relations internationales ne pouvaient pas ne pas ressentir les effets de cette «logique des blocs» et des «sphères d'influence» respectives. Née de la conclusion de la deuxième guerre mondiale, la tension entre les deux blocs a dominé les quarante années qui ont suivi, revêtant le caractère tantôt de «*guerre froide*», tantôt de «*guerres par procuration*» grâce à l'exploitation de conflits locaux, ou encore en tenant les esprits dans l'incertitude et l'angoisse par la menace d'une guerre *ouverte et totale*.

Si, actuellement, un tel danger semble s'être éloigné, sans avoir complètement disparu, et si l'on est parvenu à un premier accord sur la destruction d'un certain type d'armement nucléaire, l'existence et l'opposition des blocs ne cessent pas pour autant d'être un facteur réel et préoccupant qui continue à conditionner le panorama mondial.

21. On peut l'observer, et avec un effet particulièrement négatif, dans les relations internationales concernant les pays en voie de développement. On sait en effet que la tension *entre l'Orient et l'Occident* vient d'une opposition, non pas entre deux *degrés*différents de développement, mais plutôt entre deux *conceptions* du développement même des hommes et des peuples, toutes deux imparfaites et ayant besoin d'être radicalement corrigées. Cette opposition est transférée au sein de ces pays, ce qui contribue à élargir le fossé existant déjà sur le plan économique entre *le Nord et le Sud* et qui est une conséquence de la distance séparant les deux mondes plus développés et ceux qui sont moins développés.

C'est là une des raisons pour lesquelles la doctrine sociale de l'Eglise adopte une attitude critique vis-à-vis du capitalisme libéral aussi bien que du collectivisme marxiste. En effet, du point de vue du développement, on se demande spontanément de quelle manière ou dans quelle mesure ces deux systèmes sont capables de transformations ou d'adaptations propres à favoriser ou à promouvoir un développement vrai et intégral de l'homme et des peuples dans la société contemporaine. Car ces transformations et ces adaptations sont urgentes et indispensables pour la cause d'un développement commun à tous.

Les pays indépendants depuis peu, qui s'efforcent d'acquérir une identité culturelle et politique, et qui auraient besoin de la contribution efficace et désintéressée des pays plus riches et plus développés, se trouvent impliqués - parfois même emportés - par des conflits idéologiques qui engendrent d'inévitables divisions à l'intérieur du pays, jusqu'à provoquer en certains cas de véritables guerres civiles. Et cela, entre autres, parce que les investissements et l'aide au développement sont souvent détournés de leur fin et exploités pour alimenter les conflits, en dehors et à l'encontre des intérêts des pays qui devraient en bénéficier. Beaucoup de ces derniers deviennent toujours plus conscients du danger d'être les victimes d'un néo-colonialisme et tentent de s'y soustraire. C'est une telle prise de conscience qui a donné naissance, non sans difficultés, hésitations et parfois contradictions, au *Mouvement international des pays non alignés*. Dans son aspect positif, ce mouvement voudrait affirmer effectivement le droit de chaque peuple à son identité, à son indépendance et à sa sécurité, ainsi qu'à la participation, sur la base de l'égalité et de la solidarité, à la jouissance des biens qui sont destinés à tous les hommes.

22. Ces considérations étant faites, nous pouvons avoir une vision plus claire du tableau des vingt dernières années et mieux comprendre les contrastes existant dans la partie Nord du monde, c'est-à-dire l'Orient et l'Occident, comme cause, et non la dernière, du retard ou de la stagnation du Sud.

Les pays en voie de développement, au lieu de se transformer en *nations autonomes*, préoccupées de leur progression vers la juste participation aux biens et aux services destinés à tous, deviennent les pièces d'un mécanisme, les parties d'un engrenage gigantesque. Cela se vérifie souvent aussi dans le domaine des moyens de communication sociale qui, étant la plupart du temps gérés par des centres situés dans la partie Nord du monde, ne tiennent pas toujours un juste compte des priorités et des problèmes propres de ces pays et ne respectent pas leur physionomie culturelle; il n'est pas rare qu'ils imposent au contraire une vision déformée de la vie et de l'homme et qu'ainsi ils ne répondent pas aux exigences du vrai développement.

Chacun des deux *blocs* cache au fond de lui, à sa manière, la tendance *à l'impérialisme*, selon l'expression reçue, ou à des formes de néo-colonialisme: tentation facile dans laquelle il n'est pas rare de tomber, comme l'enseigne l'histoire, même récente.

C'est cette situation anormale - conséquence d'une guerre et d'une préoccupation accrue outre mesure par le souci de sa *propre sécurité* - qui freine l'élan de coopération solidaire de tous pour le bien commun du genre humain, au préjudice surtout de peuples pacifiques, qui voient bloqué leur droit d'accéder aux biens destinés à tous les hommes.

Vue sous cet angle, la division actuelle du monde est *un obstacle direct* à la véritable transformation des conditions de sous-développement dans les pays en voie de développement et dans les pays moins avancés. Mais les peuples ne se résignent pas toujours à leur sort. De plus, les besoins mêmes d'une économie étouffée par les dépenses militaires, comme par la bureaucratie et par l'inefficacité intrinsèque, semblent maintenant favoriser des processus qui pourraient rendre l'opposition moins rigide et faciliter l'établissement d'un dialogue bénéfique et d'une vraie collaboration pour la paix.

23. La déclaration de l'encyclique *Populorum progressio* selon laquelle les ressources et les investissements destinés à la production des armes doivent être employés à soulager la misère des populations indigentes[41] rend plus urgent l'appel à surmonter l'opposition entre les deux blocs.

Aujourd'hui, ces ressources servent pratiquement à mettre chacun des deux blocs en position de pouvoir l'emporter sur l'autre et de garantir ainsi sa propre sécurité. Pour ces pays qui, sous l'aspect historique, économique et politique, ont la possibilité de jouer un rôle de guide, une telle distorsion, qui est un vice d'origine, rend difficile l'accomplissement adéquat de leur devoir de solidarité en faveur des peuples qui aspirent au développement intégral.

Il est opportun d'affirmer ici, sans que cela puisse paraître exagéré, qu'un rôle de guide parmi les nations ne peut se justifier que par la possibilité et la volonté de contribuer, largement et généreusement, au bien commun.

Un pays qui céderait, plus ou moins consciemment, à la tentation de se refermer sur soi, se dérobant aux responsabilités découlant d'une supériorité qu'il aurait dans le concert des nations, *manquerait gravement* à un devoir éthique précis. Celui-ci est facilement reconnaissable dans la conjoncture historique, dans laquelle les croyants entrevoient les dispositions de la divine Providence, portée à se servir des nations pour la réalisation de ses projets comme aussi à «anéantir les desseins des peuples» (cf. *Ps* 33 [32], 10).

Quand l'Ouest donne l'impression de se laisser aller à des formes d'isolement croissant et égoïste, et quand l'Est semble à son tour ignorer, pour des motifs discutables, son devoir de coopérer aux efforts pour soulager la misère des peuples, on ne se trouve pas seulement devant une trahison des attentes légitimes de l'humanité, avec les conséquences imprévisibles qu'elle entraînera, mais devant une véritable défection par rapport à une obligation morale.

24. Si la production des armes est un grave désordre qui règne dans le monde actuel face aux vrais besoins des hommes et à l'emploi des moyens aptes à les satisfaire, il n'en est pas autrement pour le *commerce de ces armes*. Et il faut ajouter qu'à propos de ce dernier *le jugement moral est encore plus sévère*. Il s'agit, on le sait, d'un commerce sans frontière, capable de franchir même les barrières des blocs. Il sait dépasser la séparation entre l'Orient et l'Occident, et surtout celle qui oppose le Nord et le Sud, jusqu'à s'insérer - ce qui est plus grave - entre les *diverses parties* qui composent la zone méridionale du monde. Ainsi, nous nous trouvons devant un phénomène étrange: tandis que les aides économiques et les plans de développement se heurtent à l'obstacle de barrières idéologiques insurmontables et de barrières de tarifs et de marché, les *armes* de quelque provenance que ce soit circulent avec une liberté quasi absolue dans les différentes parties du monde. Et personne n'ignore - comme le relève le récent document de la Commission pontificale «Justice et Paix» sur l'endettement international [42] - qu'en certains cas les capitaux prêtés par le monde développé ont servi à l'achat d'armements dans le monde non développé.

Si l'on ajoute à tout cela le *terrible danger*, universellement connu, que représentent les *armes atomiques* accumulées d'une façon incroyable, la conclusion logique qui apparaît est que la situation du monde actuel, y compris le monde économique, au lieu de montrer sa préoccupation pour un *vrai développement* qui aboutisse pour tous à une vie «plus humaine» - comme le souhaitait l'encyclique *Populorum progressio*[43] -, semble destinée à nous acheminer plus rapidement *vers la mort*.

Les conséquences d'un tel état de choses se manifestent dans l'aggravation d'une *plaie* typique et révélatrice des déséquilibres et des conflits du monde contemporain, à savoir *les millions de réfugiés* auxquels les guerres, les calamités naturelles, les persécutions et les discriminations de tous genres ont arraché leur maison, leur travail, leur famille et leur patrie. La tragédie de ces multitudes se reflète sur le visage défait des hommes, des femmes et des enfants qui, dans un monde divisé et devenu inhospitalier, n'arrivent plus à trouver un foyer.

On ne peut non plus fermer les yeux sur une autre plaie douloureuse du monde d'aujourd'hui: le phénomène du *terrorisme*, entendu comme volonté de tuer et de détruire sans distinction les hommes et les biens, et de créer précisément un climat de terreur et d'insécurité, en y ajoutant souvent la prise d'otages. Même quand on avance, pour motiver cette pratique inhumaine, une idéologie, quelle qu'elle soit, ou la création d'une société meilleure, les actes de terrorisme ne sont jamais justifiables. Mais ils le sont encore moins lorsque, comme cela arrive aujourd'hui, de telles décisions et de tels actes, qui deviennent parfois de véritables massacres, ainsi que certains rapts de personnes innocentes et étrangères aux conflits, ont pour but la propagande en faveur de la cause que l'on défend, ou, pire encore, lorsqu'ils sont des fins en soi, de sorte que l'on tue simplement pour tuer. Face à une telle horreur et à tant de souffrances, les paroles que j'ai prononcées il y a quelques années, et que je voudrais répéter encore, gardent toute leur valeur: «Le christianisme interdit [...] le recours aux voies de la haine, à l'assassinat de personnes sans défense, aux méthodes du terrorisme»[44].

25. Il faut ici dire un mot sur le *problème démographique* et sur la façon d'en parler aujourd'hui, suivant ce que Paul VI a indiqué dans son encyclique[45] et ce que j'ai moi-même amplement exposé dans l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*[46].

On ne peut nier l'existence, spécialement dans la zone Sud de notre planète, d'un problème démographique de nature à créer des difficultés pour le développement. Il est bon d'ajouter tout de suite que, dans la zone Nord, ce problème se pose en termes inverses: ce qui y est préoccupant, c'est la *chute du taux de natalité*, avec comme répercussion le vieillissement

de la population, devenue incapable même de se renouveler biologiquement. Ce phénomène est susceptible de faire obstacle au développement. De même qu'il n'est pas exact d'affirmer que les difficultés de cette nature proviennent seulement de la croissance démographique, de même il n'est nullement démontré que *toute* croissance démographique soit incompatible avec un développement ordonné.

Par ailleurs, il paraît très alarmant de constater, dans beaucoup de pays, le lancement de *campagnes systématiques* contre la natalité, à l'initiative de leurs gouvernements, en opposition non seulement avec l'identité culturelle et religieuse de ces pays mais aussi avec la nature du vrai développement. Il arrive souvent que ces campagnes soient dues à des pressions et financées par des capitaux venant de l'étranger, et ici ou là, on leur subordonne même l'aide et l'assistance économique et financière. En tout cas, il s'agit d'un *manque absolu de respect* pour la liberté de décision des personnes intéressées, hommes et femmes, fréquemment soumises à d'intolérables pressions, y compris les contraintes économiques, pour les plier à cette forme nouvelle d'oppression. Ce sont les populations les plus pauvres qui en subissent les mauvais traitements; et cela finit par engendrer parfois la tendance à un certain racisme, ou par favoriser l'application de certaines formes, également racistes, d'eugénisme.

Ce fait, qui exige la condamnation la plus énergique, est lui aussi le *signe d'une conception* erronée et perverse du vrai développement humain.

26. Un tel panorama, principalement négatif, de la *situation réelle* du développement dans le monde contemporain ne serait pas complet si l'on ne signalait qu'il existe en même temps des *aspects positifs*.

La *première* note positive est que beaucoup d'hommes et de femmes ont *pleinement conscience* de leur dignité et de celle de chaque être humain. Cette prise de conscience s'exprime, par exemple, par la *préoccupation* partout plus *vive* pour le *respect des droits humains* et par le rejet le plus net de leurs violations. On en trouve un signe révélateur dans le nombre des associations privées instituées récemment, certaines ayant une dimension mondiale, et presque toutes ayant pour fin de suivre avec un grand soin et une louable objectivité les événements internationaux dans un domaine aussi délicat.

Sur ce plan, on doit reconnaître *l'influence* exercée par la *Déclaration des droits de l'homme* promulguée il y a presque quarante ans par l'Organisation des Nations Unies. Son existence même et le fait qu'elle ait été progressivement acceptée par la communauté internationale sont déjà le signe d'une prise de conscience qui va en s'affermissant. Il faut en dire autant, toujours dans le domaine des droits humains, pour les autres instruments juridiques de cette même Organisation des Nations Unies ou d'autres Organismes internationaux[47].

La prise de conscience dont nous parlons n'est pas seulement le fait des *individus* mais aussi des *nations* et des *peuples*, qui, comme entités dotées d'une identité culturelle déterminée, sont particulièrement sensibles à la conservation, à la libre gestion et à la promotion de leur précieux patrimoine.

Simultanément, dans le monde divisé et bouleversé par toutes sortes de conflits, on voit se développer la *conviction* d'une *interdépendance* radicale et, par conséquent, la nécessité d'une solidarité qui l'assume et la traduise sur le plan moral. Aujourd'hui, plus peut-être que par le passé, les hommes se rendent compte qu'ils sont liés par un *destin commun* qu'il faut construire ensemble si l'on veut éviter la catastrophe pour tous. Sur un fond d'angoisse, de peur et de phénomènes d'évasion comme la drogue, *typiques du monde contemporain*, grandit peu à peu l'idée que le bien auquel nous sommes tous appelés et le bonheur auquel nous aspirons ne peuvent s'atteindre sans *l'effort et l'application de tous*, sans exception, ce qui implique le renoncement à son propre égoïsme.

Ici s'inscrit aussi, comme signe du *respect de la vie* - malgré toutes les tentations de la détruire, depuis l'avortement jusqu'à l'euthanasie -, *le souci concomitant* de la paix; et, de nouveau, la conscience que celle-ci est *indivisible*: c'est le fait *de tous*, ou *depersonne*. Une paix qui exige toujours davantage le respect rigoureux de la justice et, par voie de conséquence, la distribution équitable des fruits du vrai développement[48].

Parmi les *symptômes* positifs du temps présent, il faut encore *noter* une plus grande prise de conscience des limites des ressources disponibles, la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans la programmation du développement, au lieu de les sacrifier à certaines conceptions démagogiques de ce dernier. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le *souci de l'écologie*.

Il est juste de reconnaître aussi l'effort de gouvernants, d'hommes politiques, d'économistes, de syndicalistes, de personnalités de la science et de fonctionnaires internationaux - dont beaucoup s'inspirent d'une foi religieuse -, pour porter généreusement remède, non sans de nombreux sacrifices personnels, aux maux du monde, et pour s'employer, avec tous les moyens possibles, à ce qu'un nombre toujours plus grand d'hommes et de femmes puissent jouir du bienfait de la paix et d'une qualité de vie digne de ce nom.

A cela *contribuent dans une large mesure les grandes Organisations internationales* et certaines Organisations régionales, dont les efforts conjugués permettent des interventions plus efficaces.

C'est aussi pour apporter cette contribution que quelques pays du tiers-monde, malgré le poids de nombreux conditionnements négatifs, ont réussi à atteindre une *certaine autonomie alimentaire*, ou un degré d'industrialisation qui permet de survivre dignement et de garantir des sources de travail pour la population active.

Tout n'est donc pas négatif dans le monde contemporain, et il ne pourrait en être autrement puisque la Providence du Père veille avec amour jusque sur nos préoccupations quotidiennes (cf. *Mt* 6, 25-32; 10, 23-31; *Lc* 12, 6-7. 22-30); bien plus, les valeurs positives que nous avons soulignées témoignent d'une nouvelle préoccupation morale, surtout en ce qui concerne les grands problèmes humains comme le développement et la paix.

Cette réalité m'amène à faire porter ma réflexion sur la *vraie nature* du développement des peuples, dans la ligne de l'encyclique dont nous célébrons l'anniversaire et en hommage à son enseignement.

IV. LE DEVELOPPEMENT HUMAIN AUTHENTIQUE

27. Le regard que l'encyclique nous invite à porter sur le monde contemporain nous fait constater avant tout que le développement *n'est pas* un processus linéaire, *quasi automatique et par lui-même illimité,* comme si, à certaines conditions, le genre humain devait marcher rapidement vers une sorte de perfection indéfinie[49].

Une telle conception, plus liée à une notion de «progrès», inspirée par des considérations caractéristiques de la philosophie des lumières, qu'à celle de «développement»[50], employée dans un sens spécifiquement économique et social, semble maintenant sérieusement remise en question, surtout après la tragique expérience des deux guerres mondiales, de la destruction planifiée et en partie réalisée de populations entières, et de l'oppressant péril atomique. A un *optimisme mécaniste* naïf s'est substituée une inquiétude justifiée pour le destin de l'humanité.

28. Mais en même temps, la conception «économique» ou «économiste», liée au vocable développement, est entrée elle-même en crise. Effectivement, on comprend mieux aujourd'hui que la *pure accumulation* de biens et de services, même en faveur du plus grand nombre, ne suffit pas pour réaliser le bonheur humain. Et par suite, la disponibilité des multiples *avantages réels* apportés ces derniers temps par la science et par la technique, y compris l'informatique, ne comporte pas non plus la libération par rapport à toute forme d'esclavage. L'expérience des années les plus récentes démontre au contraire que, si toute la masse des ressources et des potentialités mises à la disposition de l'homme n'est pas régie selon une *intention morale* et une orientation vers le vrai bien du genre humain, elle se retourne facilement contre lui pour l'opprimer.

Une *constatation déconcertante* de la période la plus récente devrait être hautement instructive: à côté des misères du sous-développement, qui ne peuvent être tolérées, nous nous trouvons devant une sorte de surdéveloppement, également inadmissible parce que, comme le premier, il est contraire au bien et au bonheur authentiques. En effet, ce surdéveloppement, qui consiste dans la disponibilité *excessive* de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société, rend facilement les hommes esclaves de la «possession» et de la jouissance immédiate, sans autre horizon que la multiplication des choses ou le remplacement continuel de celles que l'on possède déjà par d'autres encore plus perfectionnées. C'est ce qu'on appelle la civilisation de «consommation», qui comporte tant de «déchets» et de «rebuts». Un objet possédé et déjà dépassé par un autre plus perfectionné est mis au rebut, sans que l'on tienne compte de la valeur permanente qu'il peut avoir en soi ou pour un autre être humain plus pauvre.

Nous touchons tous de la main les tristes effets de cette soumission aveugle à la pure consommation: d'abord une forme de matérialisme grossier, et en même temps une *insatisfaction radicale* car on comprend tout de suite que - à moins d'être prémuni contre le déferlement des messages publicitaires et l'offre incessante et tentatrice des produits de consommation - plus on possède, plus aussi on désire, tandis que les aspirations les plus profondes restent insatisfaites, peut-être même étouffées.

L'encyclique du Pape Paul VI a signalé la différence, si fréquemment accentuée de nos jours, entre l'«avoir» et l'«être»[51], différence exprimée précédemment avec des mots précis par le Concile Vatican II[52]. «Avoir» des objets et des biens ne perfectionne pas, en soi, le sujet humain si cela ne contribue pas à la maturation et à l'enrichissement de son «être», c'est-à-dire à la réalisation de la vocation humaine en tant que telle.

Certes, la différence entre «être» et «avoir», le danger inhérent à une pure multiplication ou à une pure substitution de choses possédées face à la valeur de l'«être», ne doit pas se transformer nécessairement en une *antinomie*. L'une des plus grandes injustices du monde contemporain consiste précisément dans le fait qu'il y a relativement *peu* de personnes qui possèdent beaucoup, tandis que beaucoup ne possèdent presque rien. C'est l'injustice de la mauvaise répartition des biens et des services originairement destinés à tous.

Voici alors le tableau: il y a ceux - le petit nombre possédant beaucoup - qui n'arrivent pas vraiment à «être» parce que, par suite d'un renversement de la hiérarchie des valeurs, ils en sont empêchés par le culte de l'«avoir», et il y a ceux - le plus grand nombre, possédant peu ou rien - qui n'arrivent pas à réaliser leur vocation humaine fondamentale parce qu'ils sont privés des biens élémentaires.

Le mal ne consiste pas dans l'«avoir» en tant que tel mais dans le fait de posséder d'une façon qui ne respecte pas la *qualité* ni l'*ordre des valeurs* des biens que l'on a, *qualité* et *ordre des valeurs* qui découlent de la subordination des biens et de leur mise à la disposition de l'«être» de l'homme et de sa vraie vocation.

Ainsi, il reste clair que si *le développement a nécessairement une dimension économique* puisqu'il doit fournir au plus grand nombre possible des habitants du monde la disponibilité de biens indispensables pour «être», il ne se limite pas à cette dimension. S'il en était autrement, il se retournerait contre ceux que l'on voudrait favoriser.

Les caractéristiques d'un développement intégral, «plus humain», capable de se maintenir, sans nier les exigences économiques, à la hauteur de la vocation authentique de l'homme et de la femme, ont été décrites par Paul VI[53].

29. Un développement qui n'est pas seulement économique se mesure et s'oriente selon cette réalité et cette vocation de l'homme envisagé dans sa totalité, c'est-à-dire selon un *paramètre intérieur* qui lui est propre. Il a évidemment besoin des biens créés et des produits de l'industrie, continuellement enrichie par le progrès scientifique et technologique. Et la disponibilité toujours nouvelle des biens matériels, tout en répondant aux besoins, ouvre de nouveaux horizons. Le danger de l'abus de consommation et l'apparition des besoins artificiels ne doivent nullement empêcher l'estime et l'utilisation des nouveaux biens et des nouvelles ressources mis à notre disposition; il nous faut même y voir un don de Dieu et une réponse à la vocation de l'homme, qui se réalise pleinement dans le Christ.

Mais pour poursuivre le véritable développement, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue *ce paramètre*, qui est dans *la nature spécifique* de l'homme créé par Dieu à son image et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1, 26). Nature corporelle et spirituelle, symbolisée, dans le deuxième récit de la création, par les deux éléments: la *terre* avec laquelle Dieu forme le corps de l'homme, et le *souffle de vie* insufflé dans ses narines (cf. *Gn* 2, 7).

L'homme en vient ainsi à avoir une certaine affinité avec les autres créatures: il est appelé à les utiliser, à s'occuper d'elles et, toujours selon le récit de la *Genèse* (2, 15), il est établi dans le jardin, ayant pour tâche de le cultiver et de le garder, au-dessus de tous les autres êtres placés par Dieu sous sa domination (cf. *ibid*., 1, 25-26). Mais en même temps l'homme doit rester soumis à la volonté de Dieu, qui lui fixe des limites quant à l'usage et à la domination des choses (cf. *ibid*., 2, 16-17), tout en lui promettant l'immortalité (cf. *ibid*., 2, 9; *Sg* 2, 23). Ainsi l'homme, en étant l'image de Dieu, a une vraie affinité avec lui aussi.

A partir de cet enseignement, on voit que le développement ne peut consister seulement dans l'usage, dans la domination, dans la possession *sans restriction* des choses créées et des produits de l'industrie humaine, mais plutôt dans le fait de *subordonner* la possession, la domination et l'usage à la ressemblance divine de l'homme et à sa vocation à l'immortalité. Telle est la *réalité transcendante* de l'être humain, que nous voyons transmise dès l'origine à un couple, homme et femme (*Gn* 1, 27), et qui est donc fondamentalement sociale.

30. Selon l'Ecriture Sainte, la notion de développement n'est donc pas seulement «laïque» ou «profane»: il apparaît aussi, tout en gardant son caractère socio-économique, comme *l'expression moderne* d'une dimension essentielle de la vocation de l'homme.

En effet, l'homme n'a pas été créé, pour ainsi dire, immobile et statique. La première image qu'en présente la Bible le montre clairement comme *créature* et *image, déterminée* dans sa réalité profonde par *l'origine* et par *l'affinité* qui le constituent. Mais tout cela introduit dans l'être humain, homme et femme, le *germe* et l'*exigence* d'une tâche originelle à accomplir, que ce soit chacun individuellement ou en couple. La tâche est évidemment de «dominer» sur les autres créatures, de «cultiver le jardin»; elle doit être accomplie dans le cadre de *l'obéissance* à la loi divine et donc dans le respect de l'image reçue, clair fondement du pouvoir de domination qui lui est reconnu en relation avec son perfectionnement (cf. *Gn* 1, 26-30; 2, 15-16; *Sg* 9, 2-3).

Quand l'homme désobéit à Dieu et refuse de se soumettre à son pouvoir, la nature se rebelle contre lui et elle ne le reconnaît plus comme son seigneur, car il a obscurci en lui l'image divine. L'appel à la possession et à l'usage des moyens créés reste toujours valable, mais après le péché son exercice devient ardu et chargé de souffrance (cf. *Gn* 3, 17-19).

En effet, le chapitre suivant de la Genèse nous montre la descendance de Caïn qui bâtit «une ville», se consacre à l'élevage, s'adonne aux arts (la musique) et à la technique (la métallurgie); en même temps, on commence «à invoquer le nom du Seigneur» (cf. *Gn* 4, 17-26).

L'histoire du genre humain présentée par l'Ecriture Sainte, même après la chute dans le péché, est une histoire de *réalisations continuelles* qui, toujours remises en question et menacées par le péché, se répètent, s'enrichissent et se répandent comme une réponse à la vocation divine assignée dès le commencement à l'homme et à la femme (cf. *Gn* 1, 26-28) et gravée dans l'image reçue par eux.

Il est logique de conclure, au moins pour ceux qui croient à la Parole de Dieu, que le «développement» d'aujourd'hui doit être considéré comme un moment de l'histoire qui a commencé avec la création et est continuellement menacée en raison de l'infidélité à la volonté du Créateur, surtout à cause de la tentation d'idolâtrie; mais il correspond fondamentalement à ses prémisses. Celui qui voudrait renoncer à la *tâche, difficile mais exaltante*, d'améliorer le sort de tout l'homme et de tous les hommes, sous prétexte du poids trop lourd de la lutte et de l'effort incessant pour se dépasser, ou même parce qu'on a expérimenté l'échec et le retour au point de départ, celui-là ne répondrait pas à la volonté de Dieu créateur. De ce point de vue, dans l'encyclique *Laborem exercens,* je me suis référé à la vocation de l'homme au travail, pour souligner l'idée que c'est toujours lui qui est le protagoniste du développement[54].

Bien plus, le Seigneur Jésus lui-même, dans la parabole des talents, met en relief le traitement sévère réservé à celui qui a osé enfouir le don reçu: «Serviteur mauvais et paresseux! Tu savais que je moissonne là où je n'ai pas semé, et que je ramasse où je n'ai rien répandu... Enlevez-lui donc son talent et donnez-le à celui qui a les dix talents» (*Mt* 25, 26-28). Il nous revient, à nous qui recevons les dons de Dieu pour les faire fructifier, de «semer» et de «moissonner». Si nous ne le faisons pas, on nous enlèvera même ce que nous avons.

L'approfondissement de ces paroles sévères pourra nous pousser à nous consacrer avec plus de détermination au *devoir*, urgent pour tous aujourd'hui, de collaborer au développement intégral des autres: «Développement de tout l'homme et de tous les hommes»[55].

31. *La foi au Christ Rédempteur*, tout en apportant un éclairage de l'intérieur sur la nature du développement, est également un guide dans le travail de collaboration. Dans la *Lettre* de saint Paul aux Colossiens, nous lisons que le Christ est le «Premier-né de toute créature» et que «tout a été créé par lui et pour lui» (1, 15-16). En effet, tout «subsiste en lui» car «Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui» (*ibid*., 1, 20).

Dans ce plan divin, qui commence par l'éternité dans le Christ, «image» parfaite du Père, et qui culmine en lui, «Premier-né d'entre les morts» (*ibid*., 1, 15. 18), *s'inscrit notre histoire*, marquée par notre effort personnel et collectif pour élever la condition humaine, surmonter les obstacles toujours renaissants sur notre route, nous disposant ainsi à participer à la plénitude qui «habite dans le Seigneur» et qu'il communique «à son Corps, c'est-à-dire l'Eglise» (*ibid*., 1, 18; cf. *Ep* 1, 22-23), tandis que le péché, qui sans cesse nous poursuit et compromet nos réalisations humaines, est vaincu et racheté par la «réconciliation» opérée par le Christ (cf. *Col* 1, 20).

Ici, les perspectives s'élargissent. On retrouve le rêve d'un «progrès indéfini», radicalement transformé par *l'optique nouvelle*ouverte par la foi chrétienne, qui nous assure qu'un tel progrès n'est possible que parce que Dieu le Père a décidé dès le commencement de rendre l`homme participant de sa gloire en Jésus Christ ressuscité, «en qui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes» (*Ep* 1, 7), et qu'en lui il a voulu vaincre le péché et le faire servir pour notre plus grand bien[56], qui surpasse infiniment tout ce que le progrès pourrait réaliser.

Nous pouvons dire alors - tandis que nous nous débattons au sein des ténèbres et des carences du *sous-développement* et du*surdéveloppement* - qu'un jour «cet être corruptible revêtira l'incorruptibilité et cet être mortel revêtira l'immortalité» (cf. 1 *Co* 15, 54), quand le Seigneur «remettra la royauté à Dieu le Père» (*ibid*., 15, 24) et que toutes les œuvres et les actions dignes de l'homme seront rachetées.

En outre, la conception de la foi éclaire bien les raisons qui poussent *l'Eglise* à se préoccuper du problème du développement, à le considérer comme un *devoir de son ministère pastoral*, à stimuler la réflexion de tous sur la nature et les caractéristiques du développement humain authentique. Par ses efforts, elle veut d'une part se mettre au service du plan divin visant à ce que toute chose soit ordonnée à la plénitude qui habite dans le Christ (cf. *Col* 1, 19) et qu'il a lui-même communiquée à son Corps, et d'autre part répondre à sa vocation fondamentale de «sacrement», c'est-à-dire «signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»[57].

Certains Pères de l'Eglise se sont inspirés de cette conception pour élaborer à leur tour, dans une expression originale, une conception du *sens de l'histoire* et du *travail humain*, considéré comme orienté vers une fin qui le dépasse et toujours défini par sa relation avec l'œuvre du Christ. Autrement dit, il est possible de retrouver dans l'enseignement patristique une *vision optimiste* de l'histoire et du travail, c'est-à-dire de la *valeur permanente* des réalisations humaines authentiques, en tant que rachetées par le Christ et destinées au Règne promis[58].

C'est ainsi que fait partie de l'*enseignement* et de la *pratique* la plus ancienne de l'Eglise la conviction d'être tenue par vocation - elle-même, ses ministres et chacun de ses membres - à soulager la misère de ceux, proches ou lointains, qui souffrent, et cela non seulement avec le «superflu» mais aussi avec le «nécessaire». En cas de besoin, on ne peut donner la préférence à l'ornementation superflue des églises et aux objets de culte précieux; au contraire, il pourrait être obligatoire d'aliéner ces biens pour donner du pain, de la boisson, des vêtements et une maison à ceux qui en sont privés[59]. Ici, comme on l'a déjà noté, nous est indiquée une «*hiérarchie des valeurs*» - dans le cadre du droit de propriété - entre l'«avoir» et l'«être», surtout quand l'«avoir » de quelques-uns peut se révéler dommageable pour l'«être» de beaucoup d'autres.

Dans son encyclique, le Pape Paul VI se tient dans la ligne de cet enseignement, s'inspirant de la constitution pastorale *Gaudium et spes*[60]. Pour ma part, je voudrais insister encore sur sa gravité et son urgence, en demandant au Seigneur d'accorder à tous les chrétiens la force de passer fidèlement à l'application pratique.

32. L'obligation de se consacrer au développement des peuples n'est pas seulement un devoir *individuel*, encore moins *individualiste*, comme s'il était possible de le réaliser uniquement par les efforts isolés de chacun. C'est un impératif pour *tous et chacun* des hommes et des femmes, et aussi pour les sociétés et les nations; il oblige en particulier l'Eglise catholique, les autres Eglises et Communautés ecclésiales, avec lesquelles nous sommes pleinement disposés à collaborer dans ce domaine. En ce sens, de même que nous autres, catholiques, invitons nos frères chrétiens à participer à nos initiatives, de même nous nous déclarons prêts à collaborer à leurs initiatives, accueillant volontiers les invitations qui nous sont faites. Dans cette recherche du développement intégral de l'homme, nous pouvons également faire beaucoup avec les croyants des autres religions, comme cela se fait du reste en divers lieux.

La collaboration au développement de tout l'homme et de tout homme est en effet un devoir *de tous envers tous*, et elle doit en même temps être commune aux quatre parties du monde: Est et Ouest, Nord et Sud; ou, pour employer le terme en usage, aux divers «mondes». Si, au contraire, on essaie de le réaliser d'un seul côté, dans un seul monde, cela se fait aux dépens des autres; et là où cela commence, du fait même que les autres sont ignorés, cela s'hypertrophie et se pervertit.

Les peuples ou les nations ont droit eux aussi à leur développement *intégral* qui, s'il comporte, comme on l'a dit, les aspects économiques et sociaux, doit comprendre également l'identité culturelle de chacun et l'ouverture au transcendant. Et en aucun cas la nécessité du développement ne peut être prise comme prétexte pour imposer aux autres sa propre façon de vivre ou sa propre foi religieuse.

33. Un type de développement qui ne respecterait pas et n'encouragerait pas les *droits humains*, personnels et sociaux, économiques et politiques, y compris les *droits des nations et des peuples*, ne serait pas non plus vraiment *digne de l'homme*.

Aujourd'hui plus que par le passé peut-être, on reconnaît plus clairement la *contradiction intrinsèque* d'un développement limité au *seul* aspect économique. Il subordonne facilement la personne humaine et ses besoins les plus profonds aux exigences de la planification économique ou du profit exclusif.

Le *lien intrinsèque* entre le développement authentique et le respect des droits de l'homme révèle encore une fois son caractère *moral*: la vraie élévation de l'homme, conforme à la vocation naturelle et historique de chacun, ne s'atteint pas par la *seule*utilisation de l'abondance des biens et des services, ou en disposant d'infrastructures parfaites.

Quand les individus et les communautés ne voient pas rigoureusement respectées les exigences morales, culturelles et spirituelles fondées sur la dignité de la personne et sur l'identité propre de chaque communauté, à commencer par la famille et par les sociétés religieuses, tout le reste - disponibilité de biens, abondance de ressources techniques appliquées à la vie quotidienne, un certain niveau de bien-être matériel - s'avérera insatisfaisant et, à la longue, méprisable. C'est ce qu'affirme clairement le Seigneur dans l'Evangile en attirant l'attention de tous sur la vraie hiérarchie des valeurs: «Quel avantage un homme aura-t-il à gagner le monde entier, s'il le paye de sa vie?» (*Mt* 16, 26).

Un vrai développement, selon les exigences *propres* de l'être humain, homme ou femme, enfant, adulte ou vieillard, implique, surtout de la part de ceux qui interviennent activement dans ce processus et en sont responsables, une vive *conscience* de la *valeur*des droits de tous et de chacun, et aussi de la nécessité de respecter le droit de chacun à la pleine utilisation des avantages offerts par la science et par la technique.

Sur le *plan intérieur* de chaque pays, le respect de tous les droits prend une grande importance, spécialement le droit à la vie à tous les stades de l'existence, les droits de la famille en tant que communauté sociale de base ou «cellule de la société», la justice dans les rapports de travail, les droits inhérents à la vie de la communauté politique en tant que telle, les

droits fondés sur la *vocation transcendante* de l'être humain, à commencer par le droit à la liberté de professer et de pratiquer son propre credo religieux.

Sur le *plan international*, celui des rapports entre les Etats ou, selon le langage courant, entre les divers «mondes», il est nécessaire qu'il y ait un *respect* total de l'identité de chaque peuple, avec ses caractéristiques historiques et culturelles. Il est également indispensable, comme le souhaitait déjà l'encyclique *Populorum progressio*, de reconnaître à chaque peuple le même droit à «s'asseoir à la table du festin»[61] au lieu d'être comme Lazare qui gisait à la porte, tandis que «les chiens venaient lécher ses ulcères» (cf. *Lc* 16, 21). Les peuples aussi bien que les individus doivent jouir de l'*égalité fondamentale*[62] sur laquelle est basée, par exemple, la Charte de l'Organisation des Nations Unies, égalité qui est le fondement du droit de tous à participer au processus de développement intégral.

Pour être intégral, le développement doit se réaliser dans le cadre de la *solidarité* et de la *liberté*, sans jamais sacrifier l'une à l'autre sous aucun prétexte. Le caractère moral du développement et la nécessité de sa promotion sont mis en valeur quand on a le respect le plus rigoureux pour toutes les exigences dérivant de l'ordre de la *vérité* et du *bien*, qui est celui de la créature humaine. En outre, le chrétien, qui a appris à voir en l'homme l'image de Dieu appelée à participer à la vérité et au bien qu'est *Dieu lui-même*, ne comprend pas l'engagement en faveur du développement et de sa réalisation en dehors de la considération et du respect dus à la dignité unique de cette «image». Autrement dit, le véritable développement doit être fondé sur *l'amour de Dieu et du prochain*, et contribuer à faciliter les rapports entre les individus et la société. Telle est la «civilisation de l'amour» dont parlait souvent le Pape Paul VI.

34. Le caractère moral du développement ne peut non plus faire abstraction du respect *pour les êtres qui forment* la nature visible et que les Grecs, faisant allusion justement à *l'ordre* qui la distingue, appelaient le «cosmos». Ces réalités exigent elles aussi le respect, en vertu d'une triple considération sur laquelle il convient de réfléchir attentivement.

La *première* consiste dans l'utilité de prendre *davantage conscience* que l'on ne peut impunément faire usage des diverses catégories d'êtres, vivants ou inanimés - animaux, plantes, éléments naturels - comme on le veut, en fonction de ses propres besoins économiques. Il faut au contraire tenir compte de la *nature de chaque être* et de ses *liens mutuels* dans un système ordonné, qui est le cosmos.

La *deuxième considération* se fonde, elle, sur la constation, qui s'impose de plus en plus peut-on dire, du *caractère limité des ressources naturelles*, certaines d'entre elles n'étant pas *renouvelables*, comme on dit. Les utiliser comme si elles étaient inépuisables, avec une *domination absolue*, met sérieusement en danger leur disponibilité non seulement pour la génération présente mais surtout pour celles de l'avenir.

La *troisième considération* se rapporte directement aux conséquences qu'a un certain type de développement sur la *qualité de la vie*dans les zones industrialisées. Nous savons tous que l'industrialisation a toujours plus fréquemment pour effet, direct ou indirect, la contamination de l'environnement, avec de graves conséquences pour la santé de la population.

Encore une fois, il est évident que le développement, la volonté de planification qui le guide, l'usage des ressources et la manière de les utiliser, ne peuvent pas être séparés du respect des exigences morales. L'une de celles-ci impose sans aucun doute des limites à l'usage de la nature visible. La domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté «d'user et d'abuser», ou de disposer des choses comme on l'entend. La limitation imposée par le Créateur lui-même dès le commencement, et exprimée symboliquement par l'interdiction de «manger le fruit de l'arbre» (cf. *Gn* 2, 16-17), montre avec suffisamment de clarté que, dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément.

Une juste conception du développement ne peut faire abstraction de ces considérations - relatives à l'usage des éléments de la nature, au renouvellement des ressources et aux conséquences d'une industrialisation désordonnée - qui proposent encore une fois à notre conscience la *dimension morale* par laquelle se distingue le développement[63].

V. UNE LECTURE THEOLOGIQUE DES PROBLEMES MODERNES

35. Eclairés par ce caractère moral, essentiel au développement, il nous faut considérer dans la même optique les *obstacles* qui l'entravent. Si donc, pendant les années écoulées depuis la publication de l'encyclique de Paul VI, le développement n'a pas été réalisé - ou l'a été dans une faible mesure, irrégulièrement, sinon même de manière contradictoire -, les causes ne peuvent en être seulement de nature économique. Comme il a déjà été dit, des mobiles politiques interviennent aussi. En effet, les décisions qui accélèrent ou freinent «le développement des peuples» ne sont autres que des facteurs de caractère politique. Pour surmonter les mécanismes pervers rappelés plus haut, et pour les remplacer par des mécanismes nouveaux, plus justes et plus conformes au bien commun de l'humanité, une volonté

politique efficace est nécessaire. Malheureusement, après avoir analysé la situation, il faut conclure qu'elle a été insuffisante.

Dans un document pastoral, comme celui-ci, une analyse portant exclusivement sur les causes économiques et politiques du sous-développement (et aussi, toutes proportions gardées, de ce qu'on pourrait appeler le surdéveloppement) serait incomplète. Il est donc nécessaire de discerner les causes d'ordre moral qui, du point de vue du comportement des hommes considérés comme des *personnes responsables*, interviennent pour freiner le cours du développement et en empêcher la pleine réalisation.

De même, lorsqu'on dispose des moyens scientifiques et techniques qui doivent permettre d'acheminer enfin les peuples vers un vrai développement grâce aux décisions concrètes indispensables d'ordre politique, on ne surmontera les obstacles principaux qu'en vertu de *prises de position essentiellement morales*, lesquelles, pour les croyants, spécialement pour les chrétiens, seront inspirées par les principes de la foi, avec l'aide de la grâce divine.

36. Par conséquent, il faut souligner qu'un monde divisé en blocs régis par des idéologies rigides, où dominent diverses formes d'impérialisme au lieu de l'interdépendance et de la solidarité, ne peut être qu'un monde soumis à des «structures de péché». La somme des facteurs négatifs qui agissent à l'opposé d'une vraie conscience du *bien commun* universel et du devoir de le promouvoir, donne l'impression de créer, chez les personnes et dans les institutions, un obstacle très difficile à surmonter à première vue[64].

Si la situation actuelle relève de difficultés de nature diverse, il n'est pas hors de propos de parler de «structures de péché», lesquelles, comme je l'ai montré dans l'exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, ont pour origine le péché personnel et, par conséquent, sont toujours reliées à des *actes concrets* des personnes, qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir[65]. Ainsi elles se renforcent, se répandent et deviennent sources d'autres péchés, et elles conditionnent la conduite des hommes.

«Péché» et «structures de péché» sont des catégories que l'on n'applique pas souvent à la situation du monde contemporain. Cependant, on n'arrive pas facilement à comprendre en profondeur la réalité telle qu'elle apparaît à nos yeux sans désigner la racine des maux qui nous affectent.

Il est vrai que l'on peut parler d'«égoïsme» et de «courte vue»; on peut penser à des «calculs politiques erronés», à des «décisions économiques imprudentes». Et dans chacun de ces jugements de valeur on relève un élément de caractère éthique ou moral. La condition de l'homme est telle qu'elle rend difficile une analyse plus profonde des actions et des omissions des personnes sans inclure, d'une manière ou de l'autre, des jugements ou des références d'ordre éthique.

De soi, ce jugement est *positif*, surtout si sa cohérence va jusqu'au bout et s'il s'appuie sur la foi en un Dieu et sur sa loi qui commande le bien et interdit le mal.

En cela consiste la différence entre le type d'analyse socio-politique et la référence formelle au «péché» et aux «structures de péché». Selon cette dernière conception, la volonté de Dieu trois fois Saint est prise en considération, avec son projet pour les hommes, avec sa justice et sa miséricorde. Le Dieu *riche en miséricorde, rédempteur de l'homme, Seigneur et auteur de la vie*, exige de la part de l'homme des attitudes précises qui s'expriment aussi dans des actions ou des omissions à l'égard du prochain. Et cela est en rapport avec la «seconde table» des dix commandements (cf. *Ex* 20, 12-17; *Dt* 5, 16-21): par l'inobservance de ceux-ci on offense Dieu et on porte tort au prochain en introduisant dans le monde des conditionnements et des obstacles qui vont bien au-delà des actions d'un individu et de la brève période de sa vie. On interfère ainsi également dans le processus du développement des peuples dont le retard ou la lenteur doivent aussi être compris dans cet éclairage.

37. A cette *analyse générale* d'ordre religieux, on peut ajouter *certaines considérations particulières* pour observer que parmi les actes ou les attitudes contraires à la volonté de Dieu et au bien du prochain et les «structures» qu'ils induisent, deux éléments paraissent aujourd'hui les plus caractéristiques: d'une part *le désir exclusif du profit* et, d'autre part, *la soif du pouvoir* dans le but d'imposer aux autres sa volonté. Pour mieux définir chacune des attitudes on peut leur accoler l'expression «à tout prix». En d'autres termes, nous nous trouvons face à *l'absolutisation* des attitudes humaines avec toutes les conséquences qui en découlent.

Même si en soi les deux attitudes sont séparables, l'une pouvant exister sans l'autre, dans le panorama qui se présente à nos yeux, toutes deux se retrouvent *indissolublement liées*, que ce soit l'une ou l'autre qui prédomine.

Evidemment les individus ne sont pas seuls à être victimes de cette double attitude de péché; les nations et les blocs peuvent l'être aussi. Cela favorise encore plus l'introduction des «structures de péché» dont j'ai parlé. Si l'on considérait certaines formes modernes d'«impérialisme» à la lumière de ces critères moraux, on découvrirait que derrière certaines

décisions, inspirées seulement, en apparence, par des motifs économiques ou politiques, se cachent de véritables formes d'idolâtrie de l'argent, de l'idéologie, de la classe, de la technologie.

J'ai voulu introduire ici ce type d'analyse surtout pour montrer quelle est la véritable *nature du mal* auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples: il s'agit d'un mal *moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des «structures de péché». Diagnostiquer ainsi le mal amène à définir avec exactitude, sur le plan de la conduite humaine, *le chemin à suivre* pour le surmonter.

38. C'est un chemin *long et complexe* et, de plus, rendu constamment précaire soit par la *fragilité intrinsèque* des desseins et des réalisations humaines, soit par les *mutations* des conditions externes extrêmement imprévisibles. Il faut cependant avoir le courage de se mettre en route et, lorsqu'on a fait quelques pas ou parcouru une partie du trajet, aller jusqu'au bout.

Dans le contexte de ces réflexions, la décision de se mettre en route et de continuer à marcher prend, avant tout, une portée morale que les hommes et les femmes croyants reconnaissent comme requise par la volonté de Dieu, fondement unique et vrai d'une éthique qui s'impose absolument.

Il est souhaitable aussi que les hommes et les femmes privés d'une foi explicite soient convaincus que les obstacles opposés au développement intégral ne sont pas seulement d'ordre économique, mais qu'ils dépendent *d'attitudes plus profondes* s'exprimant, pour l'être humain, en valeurs de nature absolue. C'est pourquoi il faut espérer que ceux qui sont responsables envers leurs semblables, d'une manière ou d'une autre, d'une «vie plus humaine», inspirés ou non par une foi religieuse, se rendent pleinement compte de l'urgente nécessité d'un *changement des attitudes spirituelles* qui caractérisent les rapports de tout homme avec lui-même, avec son prochain, avec les communautés humaines même les plus éloignées et avec la nature; cela en vertu de valeurs supérieures comme le *bien commun* ou, pour reprendre l'heureuse expression de l'encyclique *Populorum progressio*, «le développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes»[66].

Pour les *chrétiens*, comme pour tous ceux qui reconnaissent le sens théologique précis du mot «péché», le changement de conduite, de mentalité ou de manière d'être s'appelle «conversion», selon le langage biblique (cf. *Mc* 1, 15; *Lc* 13, 3. 5; *Is* 30, 15). Cette conversion désigne précisément une relation à Dieu, à la faute commise, à ses conséquences et donc au prochain, individu ou communauté. Dieu, qui «tient dans ses mains le cœur des puissants»[67] et le cœur de tous les hommes, peut, suivant sa propre promesse, transformer par son Esprit les «cœurs de pierre» en «cœurs de chair» (cf. *Ez* 36, 26).

Sur le chemin de la conversion désirée, conduisant à surmonter les obstacles moraux au développement, on peut déjà signaler, comme *valeur positive et morale*, la conscience croissante de *l'interdépendance* entre les hommes et les nations. Le fait que des hommes et des femmes, en diverses parties du monde, ressentent comme les concernant personnellement les injustices et les violations des droits de l'homme commises dans des pays lointains où ils n'iront sans doute jamais, c'est un autre signe d'une réalité intériorisée dans la *conscience*, prenant ainsi une connotation morale.

Il s'agit, avant tout, du fait de l'interdépendance, ressentie comme un *système nécessaire* de relations dans le monde contemporain, avec ses composantes économiques, culturelles, politiques et religieuses, et élevé au rang de *catégorie morale*. Quand l'interdépendance est ainsi reconnue, la réponse correspondante, comme attitude morale et sociale et comme «vertu», est la *solidarité*. Celle-ci n'est donc pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est *la détermination ferme et persévérante* de travailler pour le *bien commun*, c'est-à-dire pour le bien de *tous* et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables *de tous*. Une telle détermination est fondée sur la *ferme* conviction que le développement intégral est entravé par le désir de profit et la soif de pouvoir dont on a parlé. Ces attitudes et ces «structures de péché» ne peuvent être vaincues - bien entendu avec l'aide de la grâce divine - que par une attitude *diamétralement opposée*: se dépenser pour le bien du prochain en étant prêt, au sens évangélique du terme, à «se perdre» pour l'autre au lieu de l'exploiter, et à «le servir» au lieu de l'opprimer à son propre profit (cf. *Mt* 10, 40-42; 20, 25; *Mc* 10, 42-45; *Lc* 22, 25-27).

39. La pratique de la solidarité *à l'intérieur de toute société* est pleinement valable lorsque ses membres se reconnaissent les uns les autres comme des personnes. Ceux qui ont plus de poids, disposant d'une part plus grande de biens et de services communs, devraient se sentir *responsables* des plus faibles et être prêts à partager avec eux ce qu'ils possèdent. De leur côté, les plus faibles, dans la même ligne de la solidarité, ne devraient pas adopter une attitude purement *passive* ou *destructrice* du tissu social, mais, tout en défendant leurs droits légitimes, faire ce qui leur revient pour le bien de tous. Les groupes intermédiaires, à leur tour, ne devraient pas insister avec égoïsme sur leurs intérêts particuliers, mais respecter les intérêts des autres.

Dans le monde contemporain, on trouve comme signes positifs le *sens croissant* de la solidarité des pauvres entre eux, leurs *actions de soutien mutuel, les manifestations publiques* sur le terrain social sans recourir à la violence, mais en faisant valoir leurs besoins et leurs droits face à l'inefficacité et à la corruption des pouvoirs publics. En vertu de son engagement évangélique, l'Eglise se sent appelée à être aux côtés des foules pauvres, à discerner la justice de leurs revendications, à contribuer à les satisfaire, sans perdre de vue le bien des groupes dans le cadre du bien commun.

Par analogie, le même critère s'applique dans les relations internationales. L'interdépendance doit se transformer en *solidarité*, fondée sur le principe que les biens de la création *sont destinés à tous* ce que l'industrie humaine produit par la transformation des matières premières, avec l'apport du travail, doit servir également au bien de tous.

Dépassant les *impérialismes* de tout genre et la volonté de préserver *leur hégémonie*, les nations les plus puissantes et les plus riches doivent avoir conscience de leur *responsabilité* morale à l'égard des autres, afin que s'instaure un *véritable système international* régi par le principe de *l'égalité* de tous les peuples et par le respect indispensable de leurs légitimes différences. Les pays économiquement les plus faibles, ou restant aux limites de la survie, doivent être mis en mesure, avec l'assistance des autres peuples et de la communauté internationale, de donner, eux aussi, une contribution au bien commun grâce aux trésors de leur *humanité* et de leur *culture*, qui autrement seraient perdus à jamais.

La *solidarité* nous aide à voir l'«autre» - *personne*, *peuple* ou *nation* - non comme un instrument quelconque dont on exploite à peu de frais la capacité de travail et la résistance physique pour l'abandonner quand il ne sert plus, mais comme notre «semblable», une «aide» (cf. *Gn* 2, 18. 20), que l'on doit faire participer, à parité avec nous, au banquet de la vie auquel tous les hommes sont également invités par Dieu. D'où l'importance de réveiller la *conscience religieuse* des hommes et des peuples.

Ainsi l'exploitation, l'oppression, l'anéantissement des autres sont exclus. Ces faits, dans la division actuelle du monde en blocs opposés, se rejoignent dans le *danger de la guerre* et dans le souci excessif de la sécurité, aux dépens bien souvent de l'autonomie, de la liberté de décision, même de l'intégrité territoriale des nations les plus faibles qui entrent dans les soi-disant «zones d'influence» ou dans les «périmètres de sécurité».

Les «structures de péché» et les péchés qu'elles entraînent s'opposent d'une manière tout aussi radicale à la *paix* et au *développement*, parce que le développement, suivant la célèbre expression de l'encyclique de Paul VI est «le nouveau nom de la paix»[68].

Ainsi la solidarité que nous proposons est *le chemin de la paix et en même temps du développement*. En effet, la paix du monde est inconcevable si les responsables n'en viennent pas à reconnaitre que *l'interdépendance* exige par elle-même que l'on dépasse la politique des blocs, que l'on renonce à toute forme d'impérialisme économique, militaire ou politique, et que l'on transforme la défiance réciproque en *collaboration*. Cette dernière est précisément *l'acte caractéristique* de la solidarité entre les individus et les nations.

La devise du pontificat de mon vénéré prédécesseur Pie XII était *Opus iustitiae pax*, la paix est le fruit de la justice. Aujourd'hui on pourrait dire, avec la même justesse et la même force d'inspiration biblique (cf. *Is* 32, 17; *Jc* 3, 18): *Opus solidaritatis pax*, la paix est le fruit de la solidarité.

L'objectif de la paix, si désiré de tous, sera certainement atteint grâce à la mise en œuvre de la justice sociale et internationale, mais aussi grâce à la pratique des vertus qui favorisent la convivialité et qui nous apprennent à vivre unis afin de construire dans l'unité, en donnant et en recevant, une société nouvelle et un monde meilleur.

40. La *solidarité* est sans aucun doute une *vertu chrétienne*. Dès le développement qui précède on pouvait entrevoir de nombreux points de contact entre elle et *l'amour* qui est le signe distinctif des disciples du Christ (cf. *Jn* 13, 35).

A la lumière de la foi, la solidarité tend à se dépasser elle-même, à prendre les dimensions *spécifiquement chrétiennes* de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation. Alors le prochain n'est pas seulement un être humain avec ses droits et son égalité fondamentale à l'égard de tous, mais il devient *l'image vivante* de Dieu le Père, rachetée par le sang du Christ et objet de l'action constante de l'Esprit Saint. Il doit donc être aimé, même s'il est un ennemi, de l'amour dont l'aime le Seigneur, et l'on doit être prêt au sacrifice pour lui, même au sacrifice suprême: «Donner sa vie pour ses frères» (cf. 1 *Jn* 3, 16).

Alors la conscience de la paternité commune de Dieu, de la fraternité de tous les hommes dans le Christ, «fils dans le Fils», de la présence et de l'action vivifiante de l'Esprit Saint, donnera à notre regard sur le monde comme un *nouveau critère* d'interprétation. Au-delà des liens humains et naturels, déjà si forts et si étroits, se profile à la lumière de la foi un nouveau *modèle d'unité* du genre humain dont doit s'inspirer en dernier ressort la solidarité. Ce *modèle d'unité* suprême, reflet de la vie intime de Dieu un en trois personnes, est ce que nous chrétiens désignons par le mot «*communion*».

Cette communion spécifiquement chrétienne, jalousement préservée, étendue et enrichie avec l'aide du Seigneur, est *l'âme* de la vocation de l'Eglise à être «sacrement» dans le sens déjà indiqué.

La solidarité doit donc contribuer à la réalisation de ce dessein divin tant sur le plan individuel que sur celui de la société nationale et internationale. Les «mécanismes pervers» et les «structures de péché» dont nous avons parlé ne pourront être vaincus que par la pratique de la solidarité humaine et chrétienne à laquelle l'Eglise invite et qu'elle promeut sans relâche. C'est seulement de cette manière que beaucoup d'énergies positives pourront être libérées entièrement au bénéfice du développement et de la paix.

De nombreux saints canonisés par l'Eglise offrent *d'admirables témoignages* de cette solidarité et peuvent servir d'exemple dans les difficiles circonstances actuelles. Entre tous, je voudrais rappeler saint Pierre Claver qui s'est mis au service des esclaves à Carthagène des Indes, et saint Maximilien-Marie Kolbe qui offrit sa vie pour un déporté inconnu de lui dans le camp de concentration d'Auschwitz-Oswiecim.

VI. QUELQUES ORIENTATIONS PARTICULIERES

41. L'Eglise n'a pas de *solutions techniques* à offrir face au problème du sous-développement comme tel, ainsi que le déclarait déjà le Pape Paul VI dans son encyclique[69]. En effet, elle ne propose pas des systèmes ou des programmes économiques et politiques, elle ne manifeste pas de préférence pour les uns ou pour les autres, pourvu que la dignité de l'homme soit dûment respectée et promue et qu'elle-même se voie laisser l'espace nécessaire pour accomplir son ministère dans le monde.

Mais l'Eglise est «experte en humanité»[70], et cela la pousse nécessairement à étendre sa mission religieuse aux divers domaines où les hommes et les femmes déploient leur activité à la recherche du bonheur, toujours relatif, qui est possible en ce monde, conformément à leur dignité de personnes.

A l'exemple de mes prédécesseurs, je dois répéter que ce qui touche à la dignité de l'homme et des peuples, comme c'est le cas du développement authentique, ne peut se ramener à un problème «technique». Réduit à cela, le développement serait vidé de son vrai contenu et l'on accomplirait un acte de *trahison* envers l'homme et les peuples qu'il doit servir.

Voilà pourquoi l'Eglise a *une parole à dire* aujourd'hui comme il y a vingt ans, et encore à l'avenir, sur la nature, les conditions, les exigences et les fins du développement authentique, et aussi sur les obstacles qui l'entravent. Ce faisant, l'Eglise accomplit sa mission *d'évangélisation*, car elle apporte sa *première contribution* à la solution du problème urgent du développement quand elle proclame la vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme, en l'appliquant à une situation concrète[71].

L'instrument que l'Eglise utilise pour atteindre ce but est sa *doctrine sociale*. Dans la difficile conjoncture présente, pour favoriser la formulation correcte des problèmes aussi bien que leur meilleure résolution, il pourra être très utile d'avoir *une connaissance plus exacte* et d'assurer *une diffusion plus large* de l'«ensemble de principes de réflexion et de critères de jugement et aussi de directives d'action» proposé dans son enseignement [72].

On se rendra compte ainsi immédiatement que les questions auxquelles on a à faire face sont avant tout morales, et que ni l'analyse du problème du développement en tant que tel, ni les moyens pour surmonter les difficultés actuelles ne peuvent faire abstraction de cette dimension essentielle.

La doctrine sociale de l'Eglise *n'est pas* une «troisième voie» entre le *capitalisme libéral* et le *collectivisme marxiste*, ni une autre possibilité parmi les solutions moins radicalement marquées: elle constitue une *catégorie en soi*. Elle n'est pas non plus *une idéologie*, mais la *formulation précise* des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. Son but principal èst *d'interpréter*ces réalités, en examinant leur conformité ou leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Evangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante; elle a donc pour but *d'orienter* le comportement chrétien. C'est pourquoi elle n'entre pas dans le domaine de *l'idéologie* mais dans celui de la *théologie* et particulièrement de la théologie morale.

L'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale font partie de la mission d'évangélisation de l'Eglise. Et, s'agissant d'une doctrine destinée à guider la *conduite de la personne*, elle a pour conséquence l'«engagement pour la justice» de chacun suivant son rôle, sa vocation, sa condition.

L'accomplissement du *ministère de l'évangélisation* dans le domaine social, qui fait partie de *la fonction prophétique* de l'Eglise, comprend aussi la *dénonciation* des maux et des injustices. Mais il convient de souligner que *l'annonce* est toujours

plus importante que *la dénonciation*, et celle-ci ne peut faire abstraction de celle-là qui lui donne son véritable fondement et la force de la motivation la plus haute.

42. La doctrine sociale de l'Eglise, aujourd'hui plus que dans le passé, a le devoir de s'ouvrir à *une perspective internationale* dans la ligne du Concile Vatican II[73], des encycliques les plus récentes[74] et particulièrement de celle que nous commémorons en ce moment[75]. Il ne sera donc pas superflu de réexaminer et d'approfondir sous cet éclairage les thèmes et les orientations caractéristiques que le Magistère a repris ces dernières années.

Je voudrais signaler ici l'un de ces points: *l'option* ou *l'amour préférentiel* pour les pauvres. C'est là une option, ou une forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Eglise. Elle concerne la vie de chaque chrétien, en tant qu'il imite la vie du Christ, mais elle s'applique également à nos *responsabilités sociales* et donc à notre façon de vivre, aux décisions que nous avons à prendre de manière cohérente au sujet de la propriété et de l'usage des biens.

Mais aujourd'hui, étant donné la dimension mondiale qu'a prise la question sociale[76], cet amour préférentiel, de même que les décisions qu'il nous inspire, ne peut pas ne pas embrasser les multitudes immenses des affamés, des mendiants, des sans-abri, des personnes sans assistance médicale et, par-dessus tout, sans espérance d'un avenir meilleur: on ne peut pas ne pas prendre acte de l'existence de ces réalités. Les ignorer reviendrait à s'identifier au «riche bon vivant» qui feignait de ne pas connaître Lazare le mendiant qui gisait près de son portail (cf. *Lc* 16, 1931)[77].

Notre vie quotidienne doit tenir compte de ces réalités, comme aussi nos décisions d'ordre politique et économique. De même, les *responsables* des nations et des *Organisations internationales*, tandis qu'ils ont l'obligation de toujours considérer comme prioritaire dans leurs plans la vraie dimension humaine, ne doivent pas oublier de donner la première place au phénomène croissant de la pauvreté. Malheureusement, au lieu de diminuer, le nombre des pauvres se multiplie non seulement dans les pays moins développés, mais, ce qui ne paraît pas moins scandaleux, dans ceux qui sont les plus développés.

Il est nécessaire de rappeler encore une fois le principe caractéristique de la doctrine sociale chrétienne: les biens de ce monde sont *à l'origine destinés à tous*[78]. Le droit à la propriété privée est *valable* et *nécessaire*, mais il ne supprime pas la valeur de ce principe. Sur la propriété, en effet, pèse «une hypothèque sociale»[79], c'est-à-dire que l'on y discerne, comme qualité intrinsèque, une fonction sociale fondée et justifiée précisément par le principe de la destination universelle des biens. Et il ne faudra pas négliger, dans l'engagement pour les pauvres, *la forme spéciale de pauvreté* qu'est la privation des droits fondamentaux de la personne, en particulier du droit à la liberté religieuse, et, par ailleurs, du droit à l'initiative économique.

43. L'intérêt actif pour les pauvres - qui sont, selon la formule si expressive, les «pauvres du Seigneur»[80] - doit se traduire, à tous les niveaux, en actes concrets afin de parvenir avec fermeté à une série de réformes nécessaires. En fonction des situations particulières, on détermine les réformes les plus urgentes et les moyens de les réaliser; mais il ne faut pas oublier celles que requiert la situation de déséquilibre international décrite ci-dessus.

A ce sujet, je désire rappeler notamment: *la réforme du système commercial international*, grevé par le protectionnisme et par le bilatéralisme grandissant; *la réforme du système monétaire et financier international*, dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'insuffisance; *le problème des échanges des technologies* et de leur bon usage; la nécessité *d'une révision de la structure des Organisations internationales* existantes, dans le cadre d'un ordre juridique international.

Le *système commercial international* entraîne souvent aujourd'hui une discrimination des productions des industries naissantes dans les pays en voie de développement, tandis qu'il décourage les producteurs de matières premières. Il existe, par ailleurs, une sorte de *division internationale du travail* selon laquelle les produits à faible prix de revient de certains pays, dénués de législation du travail efficace ou trop faibles pour les appliquer, sont vendus en d'autres parties du monde avec des bénéfices considérables pour les entreprises spécialisées dans ce type de production qui ne connaît pas de frontières.

Le système monétaire et financier mondial se caractérise par la fluctuation excessive des méthodes de change et des taux d'intérêt, au détriment de la balance des paiements et de la situation d'endettement des pays pauvres.

Les technologies et leurs transferts constituent aujourd'hui un des principaux problèmes des échanges internationaux, avec les graves dommages qui en résultent. Il n'est pas rare que des pays en voie de développement se voient refuser les technologies nécessaires ou qu'on leur en livre certaines qui leur sont inutiles.

Les Organisations internationales, selon de nombreux avis, semblent se trouver à un moment de leur histoire où les mécanismes de fonctionnement, les frais administratifs et l'efficacité demandent un réexamen attentif et d'éventuelles corrections. Evidemment un processus aussi délicat ne peut être mené à bien sans la collaboration de tous. Il suppose que

l'on dépasse les rivalités politiques et que l'on renonce à la volonté de se servir de ces Organisations à des fins particulières, alors qu'elles ont pour unique raison d'être le *bien commun*.

Les Institutions et les Organisations existantes ont bien travaillé à l'avantage des peuples. Toutefois, affrontant une période nouvelle et plus difficile de son développement authentique, l'humanité a besoin aujourd'hui d'*un degré supérieur d'organisation à l'échelle internationale,* au service des sociétés, des économies et des cultures du monde entier.

44. Le développement requiert surtout un esprit d'initiative de la part des pays qui en ont besoin eux-mêmes[81]. Chacun d'eux doit agir en fonction de ses propres responsabilités, sans *tout attendre* des pays plus favorisés, et en travaillant en collaboration avec les autres qui sont dans la même situation. Chacun doit explorer et utiliser le plus possible l'espace de *sa propre liberté*. Chacun devra aussi se rendre capable d'initiatives répondant à ses propres problèmes de société. Chacun devra également se rendre compte des besoins réels qui existent, et aussi dès droits et des devoirs qui lui imposent de les satisfaire. Le développement des peuples commence et trouve sa mise en œuvre la plus appropriée dans l'effort de chaque peuple pour son propre développement, en collaboration avec les autres.

Dans ce sens, il est important que *les pays en voie de développement* favorisent *l'épanouissement* de tout citoyen, par l'accès à une culture plus approfondie et à une libre circulation des informations. Tout ce qui pourra favoriser *l'alphabétisation* et *l'éducation de base* qui l'approfondit et la complète, comme le proposait l'encyclique *Populorum progressio*[82] - objectif encore loin d'être atteint dans beaucoup de régions du monde -, représente une contribution directe au développement authentique.

Pour avancer sur cette voie, les pays devront discerner *eux-mêmes* leurs *priorités* et reconnaître clairement leurs besoins, en fonction des conditions particulières de la population, du cadre géographique et des traditions culturelles.

Certains pays devront augmenter la *production alimentaire*, afin de disposer en permanence du nécessaire pour la nourriture et pour la vie. Dans le monde actuel, où la faim fait tant de victimes surtout parmi les enfants, il y a des exemples de pays qui, sans être particulièrement développés, ont pourtant réussi à atteindre l'objectif de *l'autonomie alimentaire* et même à devenir exportateurs de produits alimentaires.

D'autres pays ont besoin de réformer certaines structures injustes et notamment leurs *institutions politiques* afin de remplacer des régimes corrompus, dictatoriaux et autoritaires par des régimes *démocratiques* qui favorisent la *participation*. C'est un processus que nous souhaitons voir s'étendre et se renforcer, parce que la «*santé*» d'une communauté politique - laquelle s'exprime par la libre participation et la responsabilité de tous les citoyens dans les affaires publiques, par la fermeté du droit, par le respect et la promotion des droits humains - *est une condition nécessaire et une garantie sûre* du développement de «tout l'homme et de tous les hommes».

45. Ce qui a été dit ne pourra être réalisé *sans la collaboration de tous*, spécialement de la communauté internationale, dans le cadre d'une solidarité qui inclue tout le monde, à commencer par les plus marginalisés. Mais les pays en voie de développement ont le devoir de pratiquer eux-mêmes la *solidarité entre eux* et avec les pays les plus marginaux du monde.

Il est souhaitable, par exemple, que les pays *d'un même ensemble géographique* établissent *des formes de coopération* qui les rendent moins dépendants de producteurs plus puissants; qu'ils ouvrent leurs frontières aux produits de la même zone; qu'ils examinent la complémentarité éventuelle de leurs productions; qu'ils s'associent pour se doter des services que chacun d'eux n'est pas en mesure d'organiser; qu'ils étendent leur coopération au domaine monétaire et financier.

L'interdépendance est déjà une réalité dans beaucoup de ces pays. La reconnaître, de façon à la rendre plus active, représente une solution face à la dépendance excessive par rapport à des pays plus riches et plus puissants, dans l'ordre même du développement désiré, sans s'opposer a personne, mais en découvrant et en valorisant au maximum *ses propres possibilités*. Les pays en voie de développement d'un même ensemble géographique, surtout ceux qui font partie de ce qu'on appelle le «Sud», peuvent et doivent constituer - comme on commence à le faire avec des résultats prometteurs - *de nouvelles organisations régionales*, régies par des critères *d'égalité, de liberté et de participation* au concert des nations.

La *solidarité* universelle requiert, comme condition indispensable, l'autonomie et la libre disposition de soi-même, également à l'intérieur d'organisations comme celles qu'on vient de décrire. Mais, en même temps, elle demande que l'on soit prêt à accepter les sacrifices nécessaires pour le bien de la communauté mondiale.

VII

CONCLUSION

46. Les peuples et les individus aspirent à leur libération: la recherche du développement intégral est le signe de leur désir de surmonter les obstacles multiples qui les empêchent de jouir d'une «vie plus humaine».

Récemment, au cours de la période qui a suivi la publication de l'encyclique *Populorum progressio*, dans certaines parties de l'Eglise catholique, en particulier en Amérique latine, s'est répandue *une nouvelle manière* d'aborder les problèmes de la misère et du sous-développement, qui fait de la *libération* la catégorie fondamentale et le premier principe d'action. Les valeurs positives, mais aussi les déviations et les risques de déviation liés à cette forme de réflexion et d'élaboration théologique, ont été opportunément signalés par le Magistère ecclésiastique[83].

Il convient d'ajouter que l'aspiration à la libération par rapport à toute forme d'esclavage, pour l'homme et pour la société, est quelque chose de *noble* et de *valable*. C'est à cela que tend justement le développement, ou plutôt la libération et le développement, compte tenu de l'étroite relation existant entre ces deux réalités.

Un développement purement économique ne parvient pas à libérer l'homme, au contraire, il finit par l'asservir davantage. Un développement qui n'intègre pas les *dimensions culturelles, transcendantes et religieuses* de l'homme et de la société contribue *d'autant moins* à la libération authentique qu'il ne reconnaît pas l'existence de ces dimensions et qu'il n'oriente pas vers elles ses propres objectifs. L'être humain n'est totalement libre que lorsqu'il est *lui-même*, dans la plénitude de ses droits et de ses devoirs: on doit en dire autant de la société tout entière.

L'obstacle principal à surmonter pour une véritable libération, c'est le *péché* et les *structures* qui en résultent au fur et à mesure qu'il se multiplie et s'étend[84].

La liberté par laquelle le Christ nous a libérés (cf. *Ga* 5, 1) nous pousse à nous convertir pour devenir les *serviteurs* de tous. Ainsi le processus du *développement* et de la *libération* se concrétise dans la pratique de la *solidarité*, c'est-à-dire de l'amour et du service du prochain, particulièrement les plus pauvres: «Là où manquent la vérité et l'amour, le processus de libération aboutit à la mort d'une liberté qui aura perdu tout appui»[85].

47. Devant les *tristes expériences* de ces dernières années et le *panorama en majeure partie négatif* de la période actuelle, l'Eglise se doit d'affirmer avec force la *possibilité* de surmonter les entraves qui empêchent le développement, par excès ou par défaut, et la confiance en *une vraie libération*. Cette confiance et cette possibilité sont fondées, en dernière instance, sur *la conscience qu'a l'Eglise* de la promesse divine l'assurant que l'histoire présente ne reste pas fermée sur elle-même, mais qu'elle est ouverte au Règne de Dieu.

L'Eglise a *aussi confiance en l'homme*, tout en connaissant la perversité dont il est capable, parce qu'elle sait que - malgré l'héritage du péché et le péché que chacun peut commettre - il y a dans la personne humaine des qualités et une énergie suffisantes, il y a en elle une «bonté» fondamentale (cf . *Gn* 1, 31), parce qu'elle est l'image du Créateur placée sous l'influence rédemptrice du Christ qui «s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme»[86], et parce que l'action efficace de l'Esprit Saint «remplit le monde» (*Sg* 1, 7).

C'est pourquoi ni le désespoir, ni le pessimisme, ni la passivité ne peuvent se justifier. Même si c'est avec amertume, il faut dire que de même que l'on peut pécher par égoïsme, par appétit excessif du gain et du pouvoir, *on peut aussi commettre des fautes*, quand on est confronté aux besoins urgents des multitudes humaines plongées dans le sous-développement, par *crainte*, par *indécision* et, au fond, *par lacheté*. Nous sommes *tous* appelés, et même tenus, à relever le *terrible défi* de la dernière décennie du second millénaire, ne serait-ce que parce que nous sommes tous sous la menace de dangers imminents: une crise économique mondiale, une guerre sans frontières, sans vainqueurs ni vaincus. Face à cette menace, la distinction entre personnes ou pays riches et personnes ou pays pauvres *aura peu de valeur*, si ce n'est en raison de la plus grande responsabilité pesant sur ceux qui ont plus et qui peuvent plus.

Mais une telle motivation n'est *ni la seule ni la principale*. Ce qui rentre en ligne de compte, c'est la dignité de la personne humaine dont la *défense* et la *promotion* nous ont été confiées par le Créateur et dont sont rigoureusement responsables et *débiteurs* les hommes et les femmes dans toutes les circonstances de l'histoire. La situation actuelle, comme beaucoup s'en sont déjà rendu compte plus ou moins clairement*, ne paraît pas respecter* cette dignité. *Chacun de nous* est appelé à prendre sa part dans cette campagne *pacifique*, à mener avec des moyens *pacifiques*, pour conquérir *le développement dans la paix*, pour sauvegarder la nature elle-même et le monde qui nous entoure. L'Eglise, elle aussi, se sent profondément impliquée dans cette voie dont elle espère l'heureux aboutissement.

C'est pourquoi, à l'exemple du Pape Paul VI dans l'encyclique *Populorum progressio*[87], je voudrais *m'adresser* avec simplicité et humilité à *tous*, hommes et femmes sans exception, afin que, convaincus de la gravité de l'heure présente et conscients de leur responsabilité personnelle, ils mettent en œuvre - par leur mode de vie personnelle et familiale, par leur usage des biens, par leur participation de citoyens, par leur contribution aux décisions économiques et politiques ainsi que par leur propre engagement sur les plans national et international - les *mesures* inspirées par la solidarité et l'amour

préférentiel des pauvres qu'exigent les circonstances et que requiert surtout la dignité de la personne humaine, image indestructible de Dieu créateur, image *identique* en chacun de nous.

Dans cet effort, les fils de l'Eglise doivent être des exemples et des guides, car ils sont appelés, selon le programme proclamé par Jésus lui-même dans la synagogue de Nazareth, à «porter la bonne nouvelle aux pauvres, [...] annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur» (*Lc* 4, 18-19). Il convient de souligner le *rôle prépondérant* qui incombe aux *laïcs*, hommes et femmes, comme l'a redit la récente Assemblée synodale. Il leur revient d'animer les réalités temporelles avec un zèle chrétien et de s'y conduire en témoins et en artisans de paix et de justice.

Je voudrais m'adresser particulièrement à ceux qui, par le sacrement du baptême et la profession du même Credo, participent avec nous a *une vraie communion*, même si elle n'est pas parfaite. Je suis sûr que le souci exprimé par la présente lettre, aussi bien que les motivations qui l'animent, *leur sont familiers* parce que c'est l'Evangile du Christ Jésus qui les inspire. Nous pouvons trouver ici une invitation nouvelle à donner *un témoignage unanime de nos convictions communes* sur la dignité de l'homme, créé par Dieu, sauvé par le Christ, sanctifié par l'Esprit, et appelé à vivre dans ce monde une vie conforme à cette dignité.

A ceux qui partagent avec nous l'héritage d'Abraham, «notre père dans la foi» (cf. *Rm* 4, 11-12)[88], et la tradition de l'Ancien Testament, les Juifs, à ceux qui, comme nous, croient en Dieu juste et miséricordieux, les Musulmans *j'adresse également* cet appel qui s'étend aussi à tous les disciples des *grandes religions du monde*.

La rencontre du 27 octobre de l'année dernière à Assise, la ville de saint François, pour prier et nous engager *en faveur de la paix* - chacun dans la *fidélité* à ses convictions religieuses - a fait apparaître pour tous à quel point la paix et sa condition nécessaire, le développement de «tout l'homme et de tous les hommes», sont *aussi un problème religieux*, et à quel point la réalisation intégrale de l'une et de l'autre dépend de notre *fidélité* à notre vocation d'hommes et de femmes croyants. Car elle dépend, avant tout, *de Dieu*.

48. L'Eglise sait qu'*aucune réalisation temporelle* ne s'identifie avec le Royaume de Dieu, mais que toutes les réalisations ne font que *refléter* et, en un sens, *anticiper* la gloire du royaume que nous attendons à la fin de l'histoire, lorsque le Seigneur reviendra. Mais cette attente ne pourra jamais justifier que l'on se désintéresse des hommes dans leur situation personnelle concrète et dans leur vie sociale, nationale et internationale, parce que celle-ci - maintenant surtout - conditionne celle-là.

Même dans l'imperfection et le provisoire, rien ne sera *perdu* ni *ne sera vain* de ce que l'on peut et que l'on doit accomplir par l'effort solidaire de tous et par la grâce divine à un certain moment de l'histoire pour rendre «plus humaine» la vie des hommes. Le Concile Vatican II l'enseigne dans un passage lumineux de la constitution *Gaudium et spes*: les «valeurs de dignité humaine, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père "un royaume éternel et universel" [...]. Mystérieusement, le royaume est déjà présent sur cette terre»[89].

Maintenant, le Royaume de Dieu est rendu *présent* surtout par la célébration du *Sacrement de l'Eucharistie* qui est le Sacrifice du Seigneur. Dans cette célébration, les fruits de la terre et du travail de l'homme - le pain et le vin - sont transformés mystérieusement mais réellement et substantiellement, par l'action de l'Esprit Saint et par les paroles du ministre, dans *le Corps et le Sang* du Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu et Fils de Marie, par lequel le *Royaume du Père* s'est rendu présent au milieu de nous.

Les biens de ce monde et l'œuvre de nos mains - le pain et le vin - servent pour la venue du *Royaume définitif*, car le Seigneur, par son Esprit, les assume en lui pour s'offrir au Père et nous offrir avec lui dans le renouvellement de son sacrifice unique qui anticipe le Royaume de Dieu et annonce son avènement final.

Ainsi le Seigneur, par l'Eucharistie, sacrement et sacrifice, *nous unit avec lui et nous* unit entre nous par des liens plus forts que toute union naturelle; et il *nous envoie* dans le monde entier, unis pour porter témoignage, par la foi et les œuvres, de l'amour de Dieu, préparant l'avènement de son Royaume et l'anticipant déjà dans l'ombre du temps présent.

Participant à l'Eucharistie, nous sommes appelés à découvrir par ce sacrement le sens profond de notre action dans le monde en faveur du développement et de la paix; et à recevoir de lui la force de nous consacrer avec toujours plus de générosité, à l'exemple du Christ qui dans ce Sacrement donne sa vie pour ses amis (cf. *Jn* 15, 13). Notre engagement personnel, comme celui du Christ et en union avec lui, ne sera pas inutile mais assurément fécond.

49. En cette *Anné mariale*, que j'ai proclamée pour que les fidèles catholiques regardent toujours plus vers Marie qui nous précède dans le pèlerinage de la foi[90] et qui, dans sa sollicitude maternelle, intercède pour nous auprès de son Fils notre

Rédempteur, je désire *lui confier* et confier *à son intercession la conjoncture difficile* du monde contemporain, les efforts que l'on fait et que l'on fera, souvent au prix de grandes souffrances, pour contribuer au vrai développement des peuples, proposé et annoncé par mon prédécesseur Paul VI.

Comme la piété chrétienne l'a toujours fait, nous présentons à la Très Sainte Vierge les situations individuelles difficiles pour qu'en les montrant à son Fils elle obtienne de lui *qu'elles soient adoucies et changées*. Mais nous lui présentons aussi *les situations sociales et la crise internationale* elle-même sous leurs aspects inquiétants de misère, de chômage, de manque de nourriture, de course aux armements, de mépris des droits de l'homme, de situations ou de menaces de conflit partiel ou total. Tout cela, nous voulons le mettre filialement devant son «regard miséricordieux», reprenant une fois encore dans la foi et l'espérance l'antique antienne: «Sainte Mère de Dieu, ne méprise pas nos prières quand nous sommes dans l'épreuve, mais de tous les dangers délivre-nous toujours, Vierge glorieuse, Vierge bienheureuse».

La Très Sainte Vierge Marie, notre Mère et notre Reine, est celle qui, se tournant vers son Fils, dit: «Ils n'ont pas de vin» (*Jn* 2, 3), celle aussi qui loue Dieu le Père parce qu'«il renverse les puissants de leurs trônes, il élève les humbles. Il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides» (*Lc* 1, 52-53). Dans sa sollicitude maternelle, elle se penche sur les aspects *personnels*et *sociaux* de la vie des hommes sur la terre[91].

Devant la Très Sainte Trinité, je confie à Marie ce que j'ai exposé dans la présente lettre pour inviter tous les hommes à réfléchir et à s'engager activement dans la promotion du vrai développement des peuples, comme le dit justement l'oraison de la Messe pour cette intention: «Seigneur, tu as voulu que tous les peuples aient une même origine et tu veux les réunir dans une seule famille, fais que les hommes se reconnaissent des frères et travaillent dans la solidarité au développement de tous les peuples, afin aue [...] soient reconnus les droits de toute personne et que la communauté humaine connaisse un temps d'égalité et de paix»[92].

En concluant, j'élève cette prière au nom de tous mes frères et sœurs à qui, en signe de salut et de vœu, j'envoie une particulière Bénédiction.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 30 décembre 1987, en la dixième année de mon pontificat.

---

1 LÉON XIII, Encycl. Rerum novarum (15 mai 1891): Leonis XIII P M. Acta, XI, Rome 1892, PP. 97-144.

2 PIE XI, Encycl. Quadragesimo anno (15 mai 1931): AAS23 (1931), pp. 177-228; JEAN XXIII, Encycl. Mater et magistra (15 mai 1961): AAS 53 (1961), pp. 401-464; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971): AAS 63 (1971), pp. 401-441; JEAN-PAUL II, Encycl. Laborem exercens (14 septembre 1981): AAS 73 (1981), pp. 577-647. Pie XII avait, quant à lui, prononcé un message radiophonique (1er juin 1941) pour le cinquantième anniversaire de l'encyclique de Léon XIII: AAS 33 (1941), pp. 195-205.

3 Cf. CONC. ŒCUM. VAT II, Const. dogm. sur la Révélation divine Dei Verbum, n. 4.

4 PAUL VI, Encycl. Populorum progressio (26 mars 1967): AAS 59 (1967), pp. 257-299.

5 Cf. L'Osservatore Romano, 25 mars 1987.

6 Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), n. 72: AAS 79 (1987), p. 586; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), n. 4: AAS 63 (1971), pp. 403-404.

7 Cf. Encycl. Redemptoris Mater (15 mars 1987), n. 3: AAS 79 (1987), pp. 363-364; Homélie de la messe du 1er janvier 1987: L'Osservatore Romano, 2 janvier 1987.

8 L'encyclique Populorum progressio cite 19 fois les documents du Concile Vatican II, dont 16 fois en référence à la const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes.

9 Gaudium et spes, n. 1.

10 Ibid, n. 4; cf. Encycl. Populorum progressio, n. 13: l.c., pp. 263. 264.

11 Cf. Gaudium et spes, n. 3; Encycl. Populorum progressio, n. 13: l c, p. 264.

12 Cf. Gaudium et spes, n. 63; Encycl. Populorum progressio, n. 9: l.c., pp. 261-262.

13 Cf. Gaudium et spes, n. 69; Encycl. Populorum progressio, n. 22: l.c., p. 269.

14 Cf. Gaudium et spes, n. 57; Encycl. Populorum progressio, n. 41: l.c., p. 277.

15 Cf. Gaudium et spes, n. 19; Encycl. Populorum progressio, n. 41: l.c., pp. 277-278.

16 Cf. Gaudium et spes, n. 86; Encycl. Populorum progressio, n. 48: l.c., p. 281.

17 Cf. Gaudium et spes, n. 69; Encycl. Populorum progressio, nn. 14-21: 1.C., pp. 264-268.

18 Cf. l'en-tête de l'encyclique Populorum progressio: l.c., p. 257.

19 L'encyclique Rerum novarum de Léon XIII a pour thème principal «la condition ouvrière»: Leonis XIII P.M. Acta, XI, Rome 1892, p. 97.

20 Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), n. 72: AAS 79 (1987), p. 586; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), n. 4: AAS 63 (1971), pp. 403-404.

21 Cf. Encycl. Mater et magistra (15 mai 1961): AAS 53 (1961), p. 440.

22 Gaudium et spes, n. 63.

23 Encycl. Populorum progressio, n. 3: l.c., p. 258; cf. aussi ibid., n. 9: l.C., p. 261.

24 Cf ibid, n. 3: l c, p. 258.

25 Ihid n. 48: l c p. 281.

26 Cf. ibid.. n. 14: l.c., p. 264: «Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme».

27 Ihid., n. 87: l c, p. 299.

28 Cf. ibid., n. 53: l.c., p. 283

29 Cf. ibid, n. 76: l c, p 295.

30 Les décennies se réfèrent aux années 1960-1970 et 19701980. Nous sommes actuellement dans la troisième décennie (1980-1990).

31 L'expression «quart-monde» est employée non seulement occasionnellement pour désigner les pays dits moins avancés (PMA) mais aussi et surtout pour désigner les secteurs de grande ou d'extrême pauvreté des pays à moyen ou haut revenu.

32 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 1.

33 Cf. Encycl. Populorum progressio, n. 33: l.c., p. 273.

34 On sait que le Saint-Siège s'est associé à la célébration de cette Année internationale par un document spécial de la Commission pontificale «Justice et Paix»: Qu'as-tu fait de ton frère sans abri? - L'Eglise et le problème de l'habitat (27 décembre 1987).

35 Cf. PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), nn. 8-9: AAS 63 (1971), pp. 406-408.

36 La récente Etude sur l'économie mondiale 1987, publiée par l'Organisation des Nations Unies, contient les données les plus récentes à ce sujet (cf. pp. 8-9). Le pourcentage des chômeurs dans les pays développés à économie de marché est passé de 3% des effectifs au travail en 1970 à 8% en 1986. Les chômeurs sont actuellement 29 millions.

37 Encycl. Laborem exercens (14 septembre 1981), n. 18: AAS 73 (1981), pp 624-625

38 Au service de la communauté humaine; une aproche éthique de l'endettement international (27 décembre 198).

39 Encycl. Populorum progressio, n. 54: l.c., pp. 283-284: «Les pays en voie de développement ne risqueront plus dès lors d'être accablés de dettes dont le service absorbe le plus clair de leurs gains. Taux d'intérêt et durée des prêts pourront être aménagés de manière supportable pour les uns et pour les autres, équilibrant les dons gratuits, les prêts sans intérêts ou à intérêt minime, et la durée des amortissements».

40 Cf la «Présentation» du document Au service de la communauté humaine: une approche éthique de l'endettement international (27 décembre 1986).

41 Cf. Encycl. Populorum progressio, n. 53: l c., p. 283.

42 Au service de la communauté humaine: une approche éthique de l'endettement international (27 décembre 1986), III .2.1.

43 Cf. Encycl. Populorum progressio, nn. 20-21: l.c., pp. 267-268.

44 Homélie près de Drogheda, en Irlande (29 septembre 1979), n. 5: AAS 71 (1979) II, p. 1079.

45 Cf. Encycl. Populorum progressio, n. 37: l.c., pp. 275-276.

46 Cf. Exhort. apost. Familiaris consortio (22 novembre 1981) spécialement le n. 30: AAS 74 (1982), pp. 115-117.

47 Cf. Droits de l'homme. Recueil d'instruments internationaux, Nations Unies, New York 1983. JEAN-PAUL II, Encycl.Redemptor hominis (4 mars 1979) n 17: AAS 71 (1979), p. 296.

48 Cf . CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 78; PAUL VI, Encycl. Populorum progressio, n. 76: l.c., pp. 294-295: «Combattre la misère et lutter contre l'in justice, c'est promouvoir, avec le mieux-êtres le progrès humain et spirituel de tous, et donc le bien commun de l'humanité. La paix [...] se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu de Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes».

49 Cf. Exhort. apost. Familiaris consortio (22 novembre 1981), n. 6: AAS 74 (1982), p. 88: «... l'histoire n'est pas simplement un progrès nécessaire vers le mieux, mais un avènement de la liberté, et plus encore un combat entre libertés ...».

50 C'est pour cela que, dans le texte de cette encyclique, on a préféré employer le mot «développement» au lieu de «progrès», tout en cherchant à donner à ce mot de «développement» son sens le plus plénier.

51 Encycl. Populorum progressio, n. 19: l.c., pp. 266-267: «Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente. [...] La recherche exclusive de l'avoir fait dès lors obstacle à la croissance de l'être et s'oppose à sa véritable grandeur: pour les nations comme pour les personnes, l'avarice est la forme la plus évidente du sous-développement moral»; cf. aussi PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), n. 9: AAS 63 (1971), pp. 407-408.

52 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 35; PAUL VI, Allocution au Corps diplomatique (7 janvier 1965): AAS 57 (1965), p. 232.

53 Cf. Encycl. Populorum progressio, nn. 20-21: l.c., pp. 267-268.

54 Cf. Encycl. Laborem exercens (14 Septembre 1981), n. 4: AAS 73 (1981), PP. 584-585; PAUL VI, Encycl. Populorum progressio, n. 15: l.c, p. 265.

55 Encycl. Populorum prog,ressio, n. 42: l c, p. 278.

56 Cf. Praeconium paschale, Missale Romanum, ed. typ. altera, 1975, p. 272: «Il fallait le péché d'Adam que la mort du Christ abolit. Heureuse était la faute qui nous valut pareil Rédempteur».

57 CONC. ŒCUM. VAT II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium n. 1

58 Cf. par exemple S. BASII E LE GRAND, Regulae fusius tractatae, interrogato XXXVII, 1-2: PG 31, 1009-1012, THÉODORET DE CYR, De Providentia, Oratio VII PG 83 665-6 S AUGUSTIN, De Civitate Dei, XIX, 17: CCL 48, 683-685.

59 Cf. par exemple S. JEAN CHRYSOSTOME, In Evang. S Matthaei hom. 50, 3-4: PG 58, 508-510; S AMBROISE, De Officiis Ministrorum, Lib. II, XXVIII, 136-140: PL 16, 139-141; POSSIDIUS, Vita S Augustini Episcopi, XXIV: PL 32, 53-54.

60 Encycl. Populorum progressio, n. 23: l.c, p. 268: «'Si quelqu'un jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?' (1 Jn 3, 17). On sait avec quelle fermeté les Pères de l'Eglise ont précisé quelle doit être l'attitude de ceux qui possèdent, en face de ceux qui sont dans le besoin». Dans le numéro précédent, le Pape avait cité le n. 69 de la const. past. Gaudium et spes du Concile œcuménique Vatican II.

61 Cf. Encycl. Populorum progressio, n. 47: l.c., p. 280: «... un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche».

62 Cf. ibid, n. 47: l.c. p. 280: «Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes ...», cf. aussi CONC. ŒCUM. VAT. II Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 29. Cette égalité fondamentale est un des motifs de base pour lesquels l'Eglise s'est toujours opposée à toute forme de racisme.

63 Cf. Homélie à Val Visdende. Italie (12 juillet 1987), n. 5: L'Osservatore Romano, 13-14 juillet 1987; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), n. 21: AAS 63 (1971), pp. 416-417.

64 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur 1 Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 25.

65 Exhort. apost. Reconciliatio et paenitentia (2 décembre 1984), n. 16: «Or, quand elle parle de situations de péché ou quand elle dénonce comme péchés sociaux certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières et de blocs de nations, l'Eglise sait et proclame que ces cas de péché social sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux péchés personnels. Il s'agit de péchés tout à fait personnels de la part de ceux qui suscitent ou favorisent l'iniquité, voire l'exploitent; de la part de ceux qui, bien que disposant du pouvoir de faire quelque chose pour éviter, éliminer ou au moins limiter certains maux sociaux, omettent de le faire par incurie, par peur et complaisance devant la loi du silence, par complicité masquée ou par indifférence; de la part de ceux qui cherchent refuge dans la prétendue impossibilité de changer le monde; et aussi de la part de ceux qui veulent s'épargner l'effort ou le sacrifice en prenant prétexte de motifs d'ordre supérieur. Les vraies responsabilités sont donc celles des personnes. Une situation-et de même une institution, une structure, une société - n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux; c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise»: AAS 77 (1985), p. 217.

66 Encycl. Populorum progressio, n 42: l.c., p. 278.

67 Cf. Liturgia Horarum, Feria III Hebdomadae IIIae Temporis per annum, Preces ad Vesperas.

68 Encycl. Populorum progressio, n. 87: l c, p. 299.

69 Cf. ibid., nn. 13. 81: l.c., pp. 263-264. 296-297.

70 Cf ibid., n. 13: lc, p 263

71 Cf. Discours d'ouverture de la troisième Conférence générale de l'Episcopat latino-américain (28 janvier 1979): AAS 71 (1979), pp. 189-196.

72 CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), n. 72: AAS 79 (1987), p. 586; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), n. 4: AAS 63 (1971), pp. 403-404.

73 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, II' partie, chap. V, section II: «La construction dc la communauté internationale» (nn. 83-90).

74 Cf. JEAN XXIII, Encycl. Mater et magistra (15 mai 1961): AAS 53 (1961), p. 440; Encycl. Pacem in terris (11 avril 1963), IVe

partie: AAS 55 (1963), pp. 291-296; PAUL VI, Lettre apost. Octogesima adveniens (14 mai 1971), nn. 2-4: AAS 63 (1971), pp. 4()2-404.

75 Cf. Encycl. Populorum progressio. nn. 3 9: I.c., pp. 258. 261.

76 Ibid, n. 3: I.c., p. 258.

77 Encycl. Populorum progressio, n. 47: I.c., p. 280; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Li6ertatis conscientia (22 mars 1986), n. 68: AAS 79 (1987), pp. 583-584.

78 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur I Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 69; PAUL VI, Encycl. Populorum progressio, n. 22: I.C., P. 268; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), n. 90: I.c, P. 594; S. THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, IIa-IIae, q. 66, art. 2.

79 Cf. Discours d'ouverture de la troisième Conférence générale de l'Episcopat latino-américain (28 janvier 1979): AAS 71 (1979), PP. 189-196; Discours à un groupe d'évêques polonais en visite «ad Limina Apostolorum» (17 décembre 1987), n. 6: L'Osservatore Romano, 18 décembre 1987.

80 Parce que le Seigneur a voulu s'identifier à eux (Mt 25, 31-46) et qu'il en prend soin tout spécialement (cf. Ps 12 [11], 6; Lc 1, 52-53).

81 Encycl. Populorum progressio, n. 55: I.c., p. 284: «Ce sont [...] ces hommes et ces femmes qu'il faut aider, qu'il faut convaincre d'opérer eux-mêmes leur propre développement et d'en acquérir progressivement les moyens»; cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 86.

82 Encycl. Populorum progressio, n. 35: I.c., p. 274: «... l'éducation de base est le premier objectif d'un plan de développement».

83 Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur quelques aspects de la «théologie de la libération» Libertatis nuntius (6 août 1984), AtJanf -pro pos: AAS 76 (1984), pp. 876-877.

84 Cf. Exhort. apost. Reconciliatio et paenitentia (2 décembre 1984), n. 16: AAS 77 (1985), pp. 213-217; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), nn. 38. 42: AAS 79 (1987), pp. 569. 571.

85 CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération Libertatis conscientia (22 mars 1986), n. 24: AAS 79 (1987), p. 564.

86 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 22, JEAN-PAUL II, Encycl. Redemptor hominis (4 mars 1979), n. 8: AAS 71 (1979), p. 272.

87 Encycl. Populorum progressio, n. 5: I.c., p. 259: «Nous pensons que [ce programme] peut et doit rallier, avec nos fils catholiques et nos frères chrétiens, les hommes de bonne volonté»; cf. aussi nn. 81-83. 87: I.c., pp. 296-298. 299.

88 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes Nostra aetate, n. 4.

89 Gaudium et spes, n. 39.

90 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 58; JEAN-PAUL II, Encycl. Redemptoris Mater (25 mars 1987), nn. 5-6: AAS 79 (1987), pp. 365-367.

91 Cf. PAUL VI, Exhort apost. Marialis cultus (2 février 1974), n. 37: AAS 66 (1974), pp. 148-149; JEAN-PAUL II,Homélie au sanctuaire marial de Zapopan, au Mexique (30 janvier 1979), n. 4: AAS 71 (1979), p. 230.

92 Collecte de la Messe «Pro populorum progressione»: Missale Romanum, ed. typ. altera 1975, p. 820.

© www.theologie.fr le portail de la formation gratuite à la théologie catholique

LETTRE ENCYCLIQUE *REDEMPTORIS MISSIO* DU SOUVERAIN PONTIFE JEAN-PAUL II SUR LA VALEUR PERMANENTE DU PRÉCEPTE MISSIONNAIRE

Bénédiction

Vénérés Frères, chers Fils,
Salut et Bénédiction apostolique!

INTRODUCTION

1. La mission du Christ Rédempteur, confiée à l'Eglise, est encore bien loin de son achèvement. Au terme du deuxième millénaire après sa venue, un regard d'ensemble porté sur l'humanité montre que cette mission en est encore à ses débuts et que nous devons nous engager de toutes nos forces à son service. C'est l'Esprit qui pousse à annoncer les grandes œuvres de Dieu: «Annoncer l'Evangile, en effet, n'est pas pour moi un titre de gloire; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Evangile!» (*1 Co* 9, 16).

Je ressens impérieusement le devoir de répéter ce cri de saint Paul, au nom de toute l'Eglise. Dès le début de mon pontificat, j'ai choisi de voyager jusqu'aux extrémités de la terre pour manifester ce zèle missionnaire; et, précisément, le contact direct avec les peuples qui ignorent le Christ m'a convaincu davantage encore de *l'urgence de l'activité missionnaire* à laquelle je consacre la présente encyclique.

Le deuxième Concile du Vatican a voulu renouveler la vie et l'activité de l'Eglise en fonction des besoins du monde contemporain; il en a souligné le *caractère missionnaire* en le fondant de manière dynamique sur la mission trinitaire elle-même. L'élan missionnaire appartient donc à la nature intime de la vie chrétienne et il inspire aussi l'œcuménisme: «Que tous soient un ... afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (*Jn* 17, 21).

2. Les fruits missionnaires du Concile sont déjà abondants: les Eglises locales se sont multipliées, avec leurs évêques, leur clergé et leur personnel apostolique; on constate une insertion plus profonde des communautés chrétiennes dans la vie des peuples, la communion entre les Eglises entraîne un échange intense de biens spirituels et de dons; l'engagement des laïcs dans l'évangélisation est en train de modifier la vie ecclésiale; les Eglises particulières s'ouvrent à la rencontre, au dialogue et à la collaboration avec les membres d'autres Eglises chrétiennes et d'autres religions. Et surtout, une conscience nouvelle s'affirme, à savoir que *la mission concerne tous les chrétiens*, tous les diocèses et toutes les paroisses, toutes les institutions et toutes les associations ecclésiales.

Cependant, en ce «nouveau printemps» du christianisme, on ne peut taire une tendance négative que ce document désire contribuer à surmonter: il semble que la mission spécifique *ad gentes* devienne moins active, ce qui ne va assurément pas dans le sens des directives du Concile et de l'enseignement ultérieur du Magistère. Des difficultés internes et externes ont affaibli l'élan missionnaire de l'Eglise à l'égard des non-chrétiens, et c'est là un fait qui doit inquiéter tous ceux qui croient au Christ. Dans l'histoire de l'Eglise, en effet, le dynamisme missionnaire a toujours été un signe de vitalité, de même que son affaiblissement est le signe d'une crise de la foi[1].

Vingt-cinq ans après la conclusion du Concile et la publication du décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire, quinze ans après l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du Pape Paul VI, je voudrais inviter l'Eglise à *renouveler son engagement missionnaire*, poursuivant ainsi l'enseignement de mes prédécesseurs à ce sujet[2]. Le présent document a un objectif d'ordre interne: le renouveau de la foi et de la vie chrétienne. En effet, la mission renouvelle l'Eglise, renforce la foi et l'identité chrétienne, donne un regain d'enthousiasme et des motivations nouvelles. *La foi s'affermit lorsqu'on la donne*! La nouvelle évangélisation des peuples chrétiens trouvera inspiration et soutien dans l'engagement pour la mission universelle.

Mais ce qui me pousse plus encore à proclamer l'urgence de l'évangélisation missionnaire, c'est qu'elle constitue le premier service que l'Eglise peut rendre à tout homme et à l'humanité entière dans le monde actuel, lequel connaît des conquêtes admirables mais semble avoir perdu le sens des réalités ultimes et de son existence même. «Le Christ Rédempteur — ai-je écrit dans ma première encyclique — révèle pleinement l'homme à lui-même....] L'homme qui veut se

comprendre lui-même jusqu'au fond...] doit ...] s'approcher du Christ. ...] La Rédemption réalisée au moyen de la Croix a définitivement redonné à l'homme sa dignité et le sens de son existence dans le monde»[3].

Il ne manque pas d'autres motivations et d'autres objectifs: répondre aux nombreuses requêtes d'un document de cette nature; dissiper les doutes et les ambigüités au sujet de la mission *ad gentes*, en confirmant dans leurs engagements nos frères et sœurs méritants qui se consacrent à l'activité missionnaire ainsi que tous ceux qui les aident ; promouvoir les vocations missionnaires; encourager les théologiens à approfondir et à exposer systématiquement les divers aspects de la mission; relancer la mission de manière spécifique, en engageant les Eglises particulières, spécialement les jeunes Eglises, à envoyer et à recevoir des missionnaires; assurer les non-chrétiens et, en particulier, les pouvoirs publics des pays vers lesquels s'oriente l'activité missionnaire, que celle-ci a pour fin unique de servir l'homme en lui révélant l'amour de Dieu qui s'est manifesté en Jésus Christ.

3. *Vous tous les peuples, ouvrez les portes au Christ!* Son Evangile n'enléve rien à la liberté de l'homme, au respect dû aux cultures, à ce qui est bon en toute religion. En accueillant le Christ, vous vous ouvrez à la Parole définitive de Dieu, à Celui en qui Dieu s'est pleinement fait connaître et en qui il nous a montré la voie pour aller à Lui.

Le nombre de ceux qui ignorent le Christ et ne font pas partie de l'Eglise augmente continuellement, et même il a presque doublé depuis la fin du Concile. A l'égard de ce nombre immense d'hommes que le Père aime et pour qui il a envoyé son Fils, l'urgence de la mission est évidente.

D'autre part, notre temps offre à l'Eglise de nouveaux motifs d'agir en ce domaine: l'écroulement d'idéologies et de systèmes politiques oppressifs; l'ouverture des frontières et l'édification d'un monde plus uni, grâce au développement des communications; dans les peuples, la reconnaissance croissante des valeurs évangéliques que Jésus a incarnées dans sa vie (paix, justice, fraternité, attention aux plus petits); un modèle de développement économique et technique sans âme mais qui invite à chercher la vérité sur Dieu, sur l'homme, sur le sens de la vie.

Dieu ouvre à l'Eglise les horizons d'une humanité plus disposée à recevoir la semence évangélique. J'estime que le moment est venu d'engager toutes les forces ecclésiales dans la nouvelle évangélisation et dans la mission *ad gentes*. Aucun de ceux qui croient au Christ, aucune institution de l'Eglise ne peut se soustraire à ce devoir suprême: annoncer le Christ à tous les peuples.

CHAPITRE I

JÉSUS CHRIST, L'UNIQUE SAUVEUR

4. «A toutes les époques, et plus particulièrement à la nôtre, le devoir fondamental de l'Eglise - comme je le rappelais dans ma première encyclique qui avait valeur de programme - est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ»[4].

La mission universelle de l'Eglise découle de la foi en Jésus Christ, comme le proclame la profession de foi trinitaire: «Je crois en un seul Seigneur, Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles ...]. Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel. Par l'Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme»[5]. L'événement de la Rédemption est le fondement du salut de tous, «parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère»[6]. La mission ne peut être comprise et fondée que dans la foi.

Et pourtant, à cause des changements de l'époque moderne et de la diffusion de nouvelles conceptions théologiques, certains s'interrogent: *la mission auprès des non-chrétiens est-elle encore actuelle?* N'est-elle pas remplacée par le dialogue inter-religieux? La promotion humaine n'est-elle pas un objectif suffisant? Le respect de la conscience et de la liberté n'exclut-il pas toute proposition de conversion? Ne peut-on faire son salut dans n'importe quelle religion? *Alors, pourquoi la mission*?

«Nul ne vient au Père que par moi» (*Jn* 14, 6)

5. En remontant aux origines de l'Eglise, nous voyons clairement affirmé que le Christ est l'unique Sauveur de tous, celui qui seul est en mesure de révéler Dieu et de conduire à Dieu. Aux autorités religieuses juives qui interrogent les Apôtres au sujet de la guérison de l'impotent qu'il avait accomplie, Pierre répond: «C'est par le nom de Jésus Christ le Nazôréen, celui que vous, vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts, c'est par son nom et par nul autre que cet homme se présente guéri devant vous ... Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés» (*Ac* 4, 10. 12). Cette affirmation adressée au Sanhédrin, a une portée universelle, car pour tous - Juifs et païens -, le salut ne peut venir que de Jésus Christ.

L'universalité de ce salut dans le Christ est affirmée dans tout le Nouveau Testament. Saint Paul reconnaît dans le Christ ressuscité le Seigneur: «Car - écrit-il -, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux - et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs -, pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes» (*1 Co* 8, 5-6). Le Dieu unique et l'unique Seigneur sont proclamés par contraste avec la multitude des «dieux» et des «seigneurs» que le peuple reconnaissait. Paul réagit contre le polythéisme du milieu religieux de son temps et met en relief le trait caractéristique de la foi chrétienne: la foi en un seul Dieu, et en un seul Seigneur envoyé par Dieu.

Dans l'Evangile de saint Jean, l'universalité du salut par le Christ comprend les aspects de sa mission de grâce, de vérité et de révélation: «Le Verbe est la lumière véritable, qui éclaire tout homme» (cf. *Jn* 1, 9). Et encore: «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître» (*Jn* 1, 18; cf. *Mt* 11, 27). La révélation de Dieu devient, par son Fils unique, définitive et achevée: « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles» (*He* 1, 1-2; cf. *Jn* 14, 6). Dans cette Parole définitive de sa révélation, Dieu s'est fait connaître en plénitude: il a dit à l'humanité *qui il est*. Et cette révélation définitive que Dieu fait de lui-même est la raison fondamentale pour laquelle l'Eglise est missionnaire par sa nature. Elle ne peut pas ne pas proclamer l'Evangile, c'est-à-dire la plénitude de la vérité que Dieu nous a fait connaître sur lui-même.

Le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes: «Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous. Tel est le témoignage rendu aux temps marqués et dont j'ai été établi, moi, héraut et apôtre—je dis vrai, je ne mens pas—, docteur des païens, dans la foi et la vérité» (*1 Tm* 2, 5-7; cf. *He* 4, 14-16). Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit. Sa médiation unique et universelle, loin d'être un obstacle sur le chemin qui conduit à Dieu, est la voie tracée par Dieu lui-même, et le Christ en a pleine conscience. Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ, et elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires.

6. Il est contraire à la foi chrétienne d'introduire une quelconque séparation entre le Verbe et Jésus Christ. Saint Jean affirme clairement que le Verbe, qui «était au commencement avec Dieu», est celui-là même qui «s'est fait chair» (*Jn* 1, 2. 14). Jésus est le Verbe incarné, Personne une et indivisible: on ne peut pas séparer Jésus du Christ, ni parler d'un «Jésus de l'histoire» qui serait différent du «Christ de la foi». L'Eglise connaît et confesse Jésus comme «le Christ, le Fils du Dieu vivant» (*Mt* 16, 16). Le Christ n'est autre que Jésus de Nazareth, et celui-ci est le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous. Dans le Christ «habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité» (*Col* 2,9) et «de sa plénitude nous avons tous reçu» (*Jn* 1, 16). Le «Fils unique qui est dans le sein du Père» (*Jn* 1, 18) est «le Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption ... Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et, par lui, à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa Croix» (*Col* 1, 13-14. 19-20). C'est précisément ce caractère unique du Christ qui lui confère une portée absolue et universelle par laquelle, étant dans l'histoire, il est le centre et la fin de l'histoire elle-même[7]: «Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin» (*Ap* 22, 13).

S'il est donc normal et utile de prendre en considération les divers aspects du mystère du Christ, il ne faut jamais perdre de vue son unité. Alors que nous découvrons peu à peu et que nous mettons en valeur les dons de toutes sortes, surtout les richesses spirituelles, dont Dieu a fait bénéficier tous les peuples, il ne faut pas les disjoindre de Jésus Christ qui est au centre du plan divin de salut. Comme, «par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme», «nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal»[8]. Le plan de Dieu est de «ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres» (*Ep* 1, 10).

La foi au Christ est proposée à la liberté de l'homme

7. L'urgence de l'activité missionnaire résulte de la *nouveauté radicale de la vie* apportée par le Christ et vécue par ses disciples. Cette vie nouvelle est un don de Dieu, et il est demandé à l'homme de l'accueillir et de le développer, s'il veut se réaliser selon sa vocation intégrale en se conformant au Christ. Tout le Nouveau Testament est un hymne à la vie nouvelle pour celui qui croit au Christ et vit dans son Eglise. Le salut dans le Christ, dont l'Eglise témoigne et qu'elle annonce, est la communication que Dieu fait de lui-même: «C'est l'amour qui non seulement crée le bien, mais qui fait participer à la vie même de Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. En effet, celui qui aime désire se donner lui-même»[9].

Dieu offre à l'homme cette nouveauté de vie. «Peut-on refuser le Christ et tout ce qu'il a apporté dans l'histoire de l'homme? Certainement oui. L'homme est libre. L'homme peut dire à Dieu: non. L'homme peut dire au Christ: non. Mais demeure la question fondamentale: est-il permis de le faire, et au nom de quoi est-ce permis?»[10].

8. Dans le monde moderne, il existe une tendance à réduire l'homme à la seule dimension horizontale. Mais que devient l'homme sans ouverture à l'Absolu? La réponse se trouve dans l'expérience de tout homme, mais elle est aussi inscrite dans l'histoire de l'humanité avec le sang versé au nom des idéologies et par des régimes politiques qui ont voulu construire une «humanité nouvelle» sans Dieu[11].

Du reste, le Concile Vatican II répond à ceux qui ont le souci de protéger la liberté de conscience: «La personne humaine a droit à la liberté religieuse....] Tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres»[12].

L'annonce et le témoignage du Christ, quand ils sont faits dans le respect des consciences, ne violent pas la liberté. La foi exige la libre adhésion de l'homme, mais elle doit être proposée parce que les «multitudes ont le droit de connaître la richesse du mystère du Christ, dans lequel nous croyons que toute l'humanité peut trouver, avec une plénitude insoupçonnable, tout ce qu'elle cherche à tâtons au sujet de Dieu, de l'homme et de son destin, de la vie et de la mort, de la vérité. ...] C'est pourquoi l'Eglise garde vivant son élan missionnaire, et même elle veut l'intensifier dans le moment historique qui est le nôtre»[13]. Il faut cependant dire, toujours avec le Concile, que, « en vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, et, par suite, pourvus d'une responsabilité personnelle, sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, tout d'abord celle qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité»[14].

L'Eglise, signe et instrument du salut

9. L'Eglise est la première bénéficiaire du salut. Le Christ se l'est acquise par son sang (cf. *Ac* 20, 28) et l'a appelée à coopérer avec lui à l'œuvre du salut universel. En effet, le Christ vit en elle; il est son époux; il assure sa croissance; il accomplit sa mission par elle.

Le Concile a amplement souligné le rôle de l'Eglise pour le salut de l'humanité. Tout en reconnaissant que Dieu aime tous les hommes et leur accorde la possibilité d'être sauvés (cf. 1 *Tm* 2, 4)[15], l'Eglise professe que Dieu a constitué le Christ comme unique médiateur et qu'elle-même est établie comme sacrement universel de salut[16]: «Ainsi donc, à cette unité catholique du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés; à cette unité appartiennent sous diverses formes, ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut»[17]. Il est nécessaire de tenir ensemble ces deux vérités, à savoir la possibilité réelle du salut dans le Christ pour tous les hommes et la nécessité de l'Eglise pour le salut. L'une et l'autre nous aident à comprendre *l'unique mystère salvifique*, et nous permettent ainsi de faire l'expérience de la miséricorde de Dieu et de prendre conscience de notre responsabilité. Le salut, qui est toujours un don de l'Esprit, requiert la coopération de l'homme à son propre salut comme à celui des autres. Telle est la volonté de Dieu, et c'est pour cela qu'il a fondé l'Eglise ,et l'a incluse dans le plan du salut: ce peuple messianique, dit le Concile, «établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, est entre ses mains l'instrument de la Rédemption de tous les hommes; au monde entier il est envoyé comme lumière du monde et sel de la terre»[18].

Le salut est offert à tous les hommes

10. L'universalité du salut ne signifie pas qu'il n'est accordé qu'à ceux qui croient au Christ explicitement et qui sont entrés dans l'Eglise. Si le salut est destiné à tous, il doit être offert concrètement à tous. Mais il est évident, aujourd'hui comme dans le passé, que de nombreux hommes n'ont pas la possibilité de connaître ou d'accueillir la révélation de l'Evangile, ni d'entrer dans l'Eglise. Ils vivent dans des conditions sociales et culturelles qui ne le permettent pas, et ils ont souvent été éduqués dans d'autres traditions religieuses. Pour eux, le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui, tout en ayant une relation mystérieuse avec l'Eglise, ne les y introduit pas formellement mais les éclaire d'une manière adaptée à leur état d'esprit et à leur cadre de vie. Cette grâce vient du Christ, elle est le fruit de son sacrifice et elle est communiquée par l'Esprit Saint: elle permet à chacun de parvenir au salut avec sa libre coopération.

C'est pourquoi le Concile, après avoir affirmé le caractère central du Mystère pascal, déclare: «Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal»[19].

«Nous ne pouvons pas nous taire» (*Ac* 4, 20)

11. Que dire alors des objections déjà évoquées à l'égard de la mission *ad gentes*? Dans le respect de toutes les convictions religieuses et de toutes les sensibilités, avant tout, nous devons affirmer avec simplicité notre foi dans le Christ, seul Sauveur de l'homme, foi que nous avons reçue comme un don d'en haut, sans mérite de notre part. Nous disons avec Paul: «Je ne rougis pas de l'Evangile: il est une force de Dieu pour le salut de tout homme qui croit» (*Rm* 1, 16). Les martyrs chrétiens de tous les temps - et aussi de notre temps - ont donné et continuent de donner leur vie pour rendre témoignage de cette foi devant les hommes, convaincus que tout homme a besoin de Jésus Christ, lui qui a vaincu le péché et la mort et réconcilié les hommes avec Dieu.

Le Christ s'est proclamé Fils de Dieu, intimement uni au Père, et il a été reconnu comme tel par ses disciples, confirmant ses paroles par des miracles et par sa résurrection d'entre les morts. L'Eglise offre aux hommes l'Evangile, document prophétique qui répond aux exigences et aux aspirations du cœur humain: il est toujours «Bonne Nouvelle». L'Eglise ne peut se dispenser de proclamer que Jésus est venu révéler le visage de Dieu et mériter, par la Croix et la Résurrection, le salut pour tous les hommes.

A la question *pourquoi la mission*?, nous répondons, grâce à la foi et à l'expérience de l'Eglise, que la véritable libération, c'est s'ouvrir à l'amour du Christ. En lui, et en lui seulement, nous sommes libérés de toute aliénation et de tout égarement, de la soumission au pouvoir du péché et de la mort. Le Christ est véritablement «notre paix» (*Ep* 2, 14), et «l'amour du Christ nous presse» (2 *Co* 5, 14), donnant à notre vie son sens et sa joie. *La mission est un problème de foi*; elle est précisément la mesure de notre foi en Jésus Christ et en son amour pour nous.

Aujourd'hui, la tentation existe de réduire le christianisme à une sagesse purement humaine, en quelque sorte une science pour bien vivre. En un monde fortement sécularisé, est apparue une «sécularisation progressive du salut », ce pourquoi on se bat pour l'homme, certes, mais pour un homme mutilé, ramené à sa seule dimension horizontale. Nous savons au contraire que Jésus est venu apporter le salut intégral qui saisit tout l'homme et tous les hommes, en les ouvrant à la perspective merveilleuse de la filiation divine.

Pourquoi la mission? Parce que, à nous comme à saint Paul «a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ» *(Ep* 3, 8). La nouveauté de la vie en lui est la Bonne Nouvelle pour l'homme de tous les temps: tous les hommes y sont appelés et destinés. Tous la recherchent effectivement même si c'est parfois de manière confuse, et tous ont le droit de connaître la valeur de ce don et d'y accéder. L'Eglise, et en elle tout chrétien, ne peut cacher ni garder pour elle cette nouveauté et cette richesse, reçues de la bonté divine pour être communiquées à tous les hommes.

Voilà pourquoi la mission découle non seulement du précepte formel du Seigneur, mais aussi de l'exigence profonde de la vie de Dieu en nous. Ceux qui font partie de l'Eglise catholique doivent se considérer comme privilégiés et, de ce fait, d'autant plus engagés à *donner un témoignage de foi et de vie chrétienne* qui soit un service à l'égard de leurs frères et une réponse due à Dieu, se souvenant que «la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce spéciale du Christ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement»[20].

CHAPITRE II

LE ROYAUME DE DIEU

12. « "Dieu riche en miséricorde" est Celui que Jésus Christ nous a révélé comme Père: c'est Lui, son Fils, qui nous l'a manifesté et fait connaître en lui-même»[21]. C'est là ce que j'écrivais au début de l'encyclique *Dives in misericordia*, pour montrer que le Christ est la révélation et l'incarnation de la miséricorde du Père. Le salut consiste à croire et à accueillir le mystère du Père et de son amour, qui se manifeste et se donne en Jésus par l'Esprit. Ainsi s'accomplit le Règne de Dieu, préparé dès l'Ancienne Alliance, mis en œuvre par le Christ et dans le Christ, annoncé à toutes les nations par l'Eglise qui agit et prie pour sa réalisation parfaite et définitive.

L'Ancien Testament atteste que Dieu a choisi et constitué un peuple pour révéler et mettre en œuvre son plan d'amour. Mais, en même temps, Dieu est créateur et père de tous les hommes, il prend soin de tous, à tous il étend sa bénédiction (cf. *Gn* 12, 3) et avec tous il a conclu une alliance (cf. *Gn* 9, 1-17). Israël fait l'expérience d'un Dieu personnel et sauveur (cf. *Dt* 4, 37; 7, 6-8; *Is* 43, 1-7) dont il devient ainsi le témoin et le porte-parole au milieu des nations. Au cours de son histoire, Israël prend conscience que son élection a une portée universelle (cf., par ex., *Is* 2, 2-5; 25, 6-8; 60, 1-6; *Jr* 3, 17; 16, 19).

Le Christ rend présent le Royaume

13. Jésus de Nazareth conduit à son terme le plan de Dieu. Après avoir reçu l'Esprit Saint au baptême, il manifeste sa vocation messianique; il parcourt la Galilée, «proclamant l'Evangile de Dieu et disant: "Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche: repentez-vous et croyez à l'Evangile"» (*Mc* 1, 14-15; cf. *Mt* 4, 17; *Lc* 4, 43) . La

proclamation et l'instauration du Royaume de Dieu sont l'objet de sa mission: «C'est pour cela que j'ai été envoyé» (*Lc* 4, 43). Mais il y a plus: Jésus est lui-même la Bonne Nouvelle, comme il le déclare dans la synagogue de son village, dès le début de sa mission, en s'appliquant la parole d'Isaïe sur l'Oint, envoyé par l'Esprit du Seigneur (cf. *Lc* 4, 14-21). Le Christ étant la Bonne Nouvelle, il y a en lui identité entre le message et le messager, entre le dire, l'agir et l'être. Sa force et le secret de l'efficacité de son action résident dans sa totale identification avec le message qu'il annonce: il proclame la Bonne Nouvelle non seulement par ce qu'il dit ou ce qu'il fait, mais par ce qu'il est.

Le ministère de Jésus est décrit dans le contexte de ses voyages dans son pays. L'horizon de sa mission avant la Pâque se concentre sur Israël; toutefois, il y a en Jésus un élément nouveau d'importance primordiale. La réalité eschatologique n'est pas renvoyée à une fin du monde éloignée, mais elle devient proche et commence à advenir. Le Royaume de Dieu est tout proche (cf. *Mc* 1, 15), on prie pour qu'il vienne (cf. *Mt* 6, 10), la foi le voit déjà à l'œuvre dans les signes, tels les miracles (cf. *Mt* 11, 4-5), les exorcismes (cf. *Mt* 12, 25-28), le choix des Douze (cf. *Mc* 3, 13-19), l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres (cf. *Lc* 4, 18). Dans les rencontres de Jésus avec les païens, il apparaît clairement que l'accès au Royaume advient par la foi et la conversion (cf. *Mc* 1, 15), et non du fait d'une simple appartenance ethnique.

Le Règne que Jésus inaugure est le Règne de Dieu. Jésus lui-même révèle qui est ce Dieu qu'il désigne par le terme familier de « Abba », Père (*Mc* 14, 36). Dieu, révélé surtout dans les paraboles (cf. *Lc* 15, 3-32: *Mt* 20, 1-16), est sensible aux besoins et aux souffrances de tout homme: il est un Père plein d'amour et de compassion qui pardonne et accorde gratuitement les grâces demandées.

Saint Jean nous dit que « Dieu est Amour » (1 *Jn* 4, 8. 16). Tout homme est donc invité à « se convertir » et à « croire » à l'amour miséricordieux de Dieu pour lui: le Royaume croîtra dans la mesure où tous les hommes apprendront à se tourner vers Dieu comme vers un Père dans l'intimité de la prière (cf. *Lc* 11, 2; *Mt* 23, 9) et s'efforceront d'accomplir sa volonté (cf. *Mt* 7, 21).

Caractéristiques et exigences du Royaume

14. Jésus révèle progressivement les caractéristiques et les exigences du Royaume par ses paroles, ses œuvres et sa personne.

Le Royaume de Dieu est destiné à tous les hommes, car tous sont appelés à en être les membres. Pour souligner cet aspect, Jésus s'est fait proche surtout de ceux qui étaient en marge de la société, leur accordant sa préférence, lorsqu'il annonçait la Bonne Nouvelle. Au début de son ministère, il proclame qu'il a été envoyé pour porter la Bonne Nouvelle aux pauvres (cf. *Lc* 4, 18). A tous les rejetés et à tous les méprisés, il déclare: « Heureux, vous les pauvres » (*Lc* 6, 20); de plus, il amène ces marginaux à vivre déjà une expérience de libération: il demeure avec eux, il va manger avec eux (cf. *Lc* 5, 30; 15, 2), il les traite comme des égaux et des amis (cf. *Lc* 7, 34), il leur fait sentir qu'ils sont aimés de Dieu et révèle ainsi l'immense tendresse de Dieu envers les plus démunis et les pécheurs (cf. *Lc* 15, 1-32).

La libération et le salut qu'apporte le Royaume de Dieu atteignent la personne humaine dans ses aspects physiques et spirituels. Deux gestes caractérisent la mission de Jésus: guérir et pardonner. Ses nombreuses guérisons montrent sa grande compassion en face de la misère humaine; mais elles signifient aussi qu'il n'y aura plus, dans le Royaume, ni maladies ni souffrances et que, dès le début, la mission tend à libérer les personnes de leurs maux. Dans la perspective de Jésus, les guérisons sont également signes du salut spirituel, c`est-à-dire de la libération du péché. En accomplissant des gestes de guérison, Jésus invite à la foi, à la conversion et au désir du pardon (cf. *Lc* 5, 24). Quand est reçu le don de la foi, la guérison pousse à aller plus loin: elle introduit dans le salut (cf. *Lc* 18, 42-43). Les gestes de libération de la possession du démon, mal suprême et symbole du péché et de la rébellion contre Dieu, sont des signes que « le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Mt* 12, 28).

15. Le Royaume doit transformer les rapports entre les hommes et se réalise progressivement, au fur et à mesure qu'ils apprennent à s'aimer, à se pardonner, à se mettre au service les uns des autres. Jésus reprend toute la Loi, en la centrant sur le commandement de l'amour (cf. *Mt* 22, 34-40; *Lc* 10, 25-28). Avant de quitter les siens, Jésus leur donne un « commandement nouveau »: « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (*Jn* 13, 34; cf. 15, 12). L'amour dont Jésus a aimé le monde trouve son expression la plus haute dans le don de sa vie pour les hommes (cf. *Jn* 15, 13) qui manifeste l'amour que le Père a pour le monde (cf. *Jn* 3, 16). C'est pourquoi la nature du Royaume est la communion de tous les êtres humains entre eux et avec Dieu.

Le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier. Travailler pour le Royaume signifie reconnaître et favoriser le dynamisme divin qui est présent dans l'histoire humaine et la transforme. Construire le Royaume signifie travailler pour la libération du mal dans toutes ses formes. En un mot, le Royaume de Dieu est la manifestation et la réalisation de son dessein de salut dans sa plénitude.

Le Royaume de Dieu est accompli et proclamé dans la Personne du Ressuscité

16. En ressuscitant Jésus d'entre les morts, Dieu a vaincu la mort et, dans le Christ, il a inauguré définitivement son Règne. Pendant sa vie terrestre, Jésus est le prophète du Royaume et, après sa Passion, sa Résurrection et son Ascension au ciel, il participe à la puissance de Dieu et à son pouvoir sur le monde (cf. *Mt* 28, 18; *Ac* 2, 36; *Ep* 1, 18-21). La Résurrection confère une portée universelle au message du Christ, à son action et à toute sa mission. Les disciples se rendent compte que le Royaume est déjà présent dans la personne de Jésus et qu'il est instauré peu à peu dans l'homme et dans le monde par un lien mystérieux avec lui.

Après la Résurrection, en effet, ils prêchaient le Royaume, annonçant que Jésus est mort et ressuscité. Philippe, en Samarie «annonçait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et du nom dé Jésus Christ» (*Ac* 8, 12). A Rome, Paul «proclamait le Royaume de Dieu et enseignait ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ» (cf. *Ac* 28, 31). Les premiers chrétiens annonçaient eux aussi, «le Royaume du Christ et de Dieu» (*Ep* 5, 5; cf. *Ap* 11, 15; 12, 10), ou bien «le Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ» (2 *P* 1, 11). C'est sur l'annonce de Jésus Christ, avec qui s'identifie le Royaume, qu'est centrée la prédication de l'Eglise primitive. Aujourd'hui, il faut de même unir *l'annonce du Royaume de Dieu* (le contenu du «kérygme» de Jésus) et *la proclamation de l'événement Jésus Christ* (c'est-à-dire le «kérygme» des Apôtres). Les deux annonces se complètent et s'éclairent réciproquement.

Le Royaume en rapport avec le Christ et l'Eglise

17. On parle beaucoup aujourd'hui du Royaume, mais pas toujours en accord avec la pensée de l'Eglise. Il existe, en effet, des conceptions du salut et de la mission que l'on peut appeler «anthropocentriques», au sens réducteur du terme, dans la mesure où elles sont centrées sur les besoins terrestres de l'homme. Suivant cette manière de voir, le Royaume tend à devenir une réalité exclusivement humaine et sécularisée où ce qui compte, ce sont les programmes et les luttes pour la libération sociale et économique, politique et aussi culturelle, mais avec un horizon fermé à la transcendance. Sans nier qu'il y ait des valeurs à promouvoir également à ce niveau, cette conception reste toutefois dans les limites d'un royaume de l'homme privé de ses dimensions authentiques et profondes, et elle se traduit facilement par l'une des idéologies de progrès purement terrestre. Le Royaume de Dieu, au contraire, «n'est pas de ce monde..., il n'est pas d'ici » (cf. *Jn* 18, 36).

Il y a d'autres conceptions qui mettent délibérément l'accent sur le Royaume et se définissent comme «régnocentriques»; elles mettent en avant l'image d'une Eglise qui ne pense pas à elle-même, mais se préoccupe seulement de témoigner du Royaume et de le servir. C'est une « Eglise pour les autres», dit-on, comme le Christ est «l'homme pour les autres». On analyse la tâche de l'Eglise comme si elle devait être accomplie dans deux directions: d'une part, promouvoir ce qu'on nomme les «valeurs du Royaume», telles que la paix, la justice, la liberté, la fraternité; d'autre part, favoriser le dialogue entre les peuples, les cultures, les religions, afin que, grâce à un enrichissement mutuel, ils aident le monde à se renouveler et à avancer toujours plus vers le Royaume.

A côté d'aspects positifs, ces conceptions comportent souvent des aspects négatifs. D'abord, elles gardent le silence sur le Christ: le Royaume dont elles parlent se fonde sur un «théocentrisme», parce que — dit-on — le Christ ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom. Pour le même motif, elles privilégient le mystère de la création qui se reflète dans la diversité des cultures et des convictions, mais elles se taisent sur le mystère de la Rédemption. En outre, le Royaume tel qu'elles l'entendent, finit par marginaliser ou sous-estimer l'Eglise, par réaction à un «ecclésiocentrisme» supposé du passé et parce qu'elles ne considèrent l'Eglise elle-même que comme un signe, d'ailleurs non dépourvu d'ambiguïté.

18. Or il ne s'agit pas là du Royaume de Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation et que l'on ne peut séparer ni du Christ ni de l'Eglise.

Comme il a été dit, non seulement le Christ a annoncé le Royaume, mais c'est en lui que le Royaume lui-même s'est rendu présent et s'est accompli, et pas seulement par ses paroles et par ses actes: «Avant tout, le Royaume se manifeste dans la personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, venu "pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude" (*Mc* 10, 45)»[22]. Le Royaume de Dieu n'est pas un concept, une doctrine, un programme que l'on puisse librement élaborer, mais il est avant tout *une Personne* qui a le visage et le nom de Jésus de Nazareth, image du Dieu invisible[23]. Si l'on détache le Royaume de Jésus, on ne prend plus en considération le Royaume de Dieu qu'il a révélé, et l'on finit par altérer le sens du Royaume, qui risque de se transformer en un objectif purement humain ou idéologique, et altérer aussi l'identité du Christ, qui n'apparaît plus comme le Seigneur à qui tout doit être soumis (cf. 1 *Co* 15, 27).

De même, on ne peut disjoindre le Royaume et l'Eglise. Certes, l'Eglise n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Eglise est unie indissolublement à l'un et à l'autre. Le Christ a doté l'Eglise, son corps, de la plénitude des biens

et des moyens de salut; l'Esprit Saint demeure en elle, la vivifie de ses dons et de ses charismes, il la sanctifie, la guide et la renouvelle sans cesse[24]. Il en résulte une relation singulière et unique qui, sans exclure l'action du Christ et de l'Esprit Saint hors des limites visibles de l'Eglise, confère à celle-ci un rôle spécifique et nécessaire. D'où aussi le lien spécial de l'Eglise avec le Royaume de Dieu et du Christ qu'elle a «la mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations»[25].

19. C'est dans cette perspective d'ensemble qu'il faut comprendre la réalité du Royaume. Certes, il exige la promotion des biens humains et des valeurs que l'on peut bien dire «évangéliques», parce qu'elles sont intimement liées à la Bonne Nouvelle. Mais cette promotion, à laquelle l'Eglise tient, ne doit cependant pas être séparée de ses autres devoirs fondamentaux, ni leur être opposée, devoirs tels que l'annonce du Christ et de son Evangile, la fondation et le développement de communautés qui réalisent entre les hommes l'image vivante du Royaume. Que l'on ne craigne pas de tomber là dans une forme d' «ecclésiocentrisme»! Paul VI, qui a affirmé l'existence d'«un lien profond entre le Christ, l'Eglise et l'évangélisation»[26], a dit aussi: «L'Eglise n'est pas à elle-même sa propre fin, mais elle désire avec ardeur être tout entière du Christ, dans le Christ et pour le Christ; tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes»[27].

L'Eglise au service du Royaume

20. L'Eglise est au service du Royaume effectivement et concrètement. Elle l'est, avant tout, par l'appel à la conversion: c'est le service premier et fondamental rendu à la venue du Royaume dans les personnes et dans la société humaine. Le salut eschatologique commence dès maintenant par la vie nouvelle dans le Christ: «A tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom» (*Jn* 1, 12).

L'Eglise est au service du Royaume quand elle fonde des communautés et quand elle institue des Eglises particulières qu'elle conduit à la maturité de la foi et de la charité, dans l'ouverture aux autres, dans le service de la personne et de la société, dans la compréhension et l'estime des institutions humaines.

L'Eglise est aussi au service du Royaume quand elle répand dans le monde les «valeurs évangéliques» qui sont l'expression du Royaume et aident les hommes à accueillir le plan de Dieu. Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Eglise, dans l'humanité entière, dans la mesure où celle-ci vit les «valeurs évangéliques » et s'ouvre à l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et comme il veut (cf. *Jn* 3, 8); mais il faut ajouter aussitôt que cette dimension temporelle du Royaume est incomplète si elle ne s'articule pas avec le Règne du Christ, présent dans l'Eglise et destiné à la plénitude eschatologique[28].

Les multiples perspectives du Royaume de Dieu[29] n'affaiblissent pas les fondements et les finalités de l'activité missionnaire, elles les renforcent plutôt et les élargissent. L'Eglise est sacrement du salut pour toute l'humanité et son action ne se limite pas à ceux qui acceptent son message. Elle est force dynamique sur le chemin de l'humanité vers le Règne eschatologique, elle est signe et promotrice des valeurs évangéliques parmi les hommes[30]. L'Eglise contribue à ce chemin de conversion au projet de Dieu par son témoignage et par ses activités, comme le dialogue, la promotion humaine, l'engagement pour la justice et la paix, l'éducation et le soin des malades, l'assistance aux pauvres et aux petits, s'en tenant toujours fermement au primat de la transcendance et de la spiritualité, prémices du salut eschatologique.

L'Eglise est enfin au service du Royaume par son intercession, car le Royaume est de soi don et œuvre de Dieu, comme le rappellent les paraboles évangéliques et la prière que Jésus nous a enseignée. Nous devons le demander, l'accueillir, le faire grandir en nous; mais nous devons aussi travailler pour qu'il soit accueilli par les hommes et grandisse parmi eux, jusqu'au jour où le Christ « remettra la royauté à Dieu le Père» et où «Dieu sera tout en tous» (cf. 1 Co 15, 24. 28).

CHAPITRE III

L'ESPRIT SAINT, PROTAGONISTE DE LA MISSION

21. «Au sommet de la mission messianique de Jésus, l'Esprit Saint se rend présent au sein du mystère pascal dans sa qualité de sujet divin: il est celui qui doit maintenant continuer l'œuvre salvifique enracinée dans le sacrifice de la Croix. Cette œuvre, bien sûr, est confiée par Jésus à des hommes: aux Apôtres, à l'Eglise. Toutefois, en ces hommes et par eux, l'Esprit Saint demeure le sujet transcendant de la réalisation de cette œuvre dans l'esprit de l'homme et dans l'histoire du monde»[31]. L'Esprit Saint, en effet, est le protagoniste de toute la mission ecclésiale: son action ressort éminemment dans la mission *ad gentes*, comme on le voit dans l'Eglise primitive avec la conversion de Corneille (cf. *Ac* 10), avec les décisions sur les problèmes qui se font jour (cf. *Ac* 15), avec le choix des territoires et des peuples (cf. *Ac* 16, 6-8). L'Esprit agit par les Apôtres, mais il agit en même temps dans les auditeurs: «Par son action, la Bonne Nouvelle pénètre dans les consciences et dans les cœurs humains et se diffuse dans l'histoire. En tout cela, l'Esprit donne la vie»[32].

L'envoi «jusqu'aux extrémités de la terre» (*Ac* 1, 8)

22. Tous les évangélistes, quand ils font le récit de la rencontre du Ressuscité avec les Apôtres, concluent par l'envoi en mission: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples ... Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde» (*Mt* 28, 18-20; cf. *Mc* 16, 15-18; *Lc* 24, 46-49; *Jn* 20, 21-23).

Cet envoi est un *envoi dans l'Esprit*, comme il apparaît clairement dans le texte de saint Jean: le Christ envoie les siens dans le monde, comme le Père l'a envoyé, et, pour cela, il leur donne l'Esprit. A son tour, Luc unit étroitement le témoignage que les Apôtres devront rendre au Christ et l'action de l'Esprit qui les rendra capables d'accomplir la mission reçue.

23. Les diverses formes de l'«envoi en mission» comportent des points communs et chacune a des traits caractéristiques; mais deux éléments se retrouvent dans toutes les versions. D'abord, la dimension universelle de la tâche confiée aux Apôtres: «Toutes les nations» (*Mt* 28, 19); «dans le monde entier ..., à toute la création» (*Mc* 16, 15); «toutes les nations» (*Lc* 24, 47); «jusqu'aux extrémités de la terre» (*Ac* 1, 8). En second lieu, l'assurance donnée par le Seigneur qu'ils ne resteront pas seuls pour accomplir cette tâche, mais qu'ils recevront la force et les moyens de remplir leur mission. Ainsi se manifestent la présence et la puissance de l'Esprit, de même que l'aide de Jésus: «Ils s'en allèrent prêcher en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux» (*Mc* 16, 20).

En ce qui concerne les différences d'accent dans le précepte, Marc présente la mission comme proclamation ou *kérygme*: «Proclamez l'Evangile» (*Mc* 16, 15). Le but de l'évangéliste est de conduire les lecteurs à redire la profession de foi de Pierre: «Tu es le Christ» (*Mc* 8, 29) et à dire, comme le centurion romain devant Jésus mort sur la Croix: «Vraiment cet homme était Fils de Dieu» (*Mc* 15, 39). En Matthieu, l'accent missionnaire est mis sur la fondation de l'Eglise et sur son enseignement (cf. *Mt* 28, 19-20; 16, 18): chez lui donc, cet envoi en mission fait ressortir que la proclamation de l'Evangile doit être complétée par une catéchèse d'ordre ecclésial et sacramentel. En Luc, la mission est présentée comme un témoignage (cf. *Lc* 24, 48; *Ac* 1, 8) qui porte surtout sur la Résurrection (cf. *Ac* 1, 22). Le missionnaire est invité à croire à la puissance transformante de l'Evangile et à annoncer ce que Luc montre bien, c'est-à-dire la conversion à l'amour et à la miséricorde de Dieu, l'expérience d'une libération intégrale de tout mal jusqu'à sa racine, le péché.

Jean est le seul à parler explicitement d'envoi—terme qui équivaut à «mission»—et il relie directement la mission que Jésus confie à ses disciples à celle qu'il a reçue du Père: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (*Jn* 20, 21). Jésus, se tournant vers son Père, dit: « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde» (*Jn* 17, 18). Toute la portée missionnaire de l'Evangile de Jean se trouve exprimée dans la «prière sacerdotale »: «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ» (*Jn* 17, 3). Le but dernier de la mission est de faire participer à la communion qui existe entre le Père et le Fils: les disciples doivent vivre entre eux l'unité, demeurant dans le Père et le Fils, afin que le monde reconnaisse et croie (cf. *Jn* 17, 21-23). C'est là un texte missionnaire significatif! Il fait comprendre qu'on est missionnaire avant tout *par ce que l'on est*, en tant que membre de l'Eglise qui vit profondément l'unité dans l'amour, avant de l'être *par ce que l'on dit ou par ce que l'on fait*.

Ainsi les quatre Evangiles attestent un pluralisme dans l'unité fondamentale de la même mission qui reflète des expériences et des situations différentes dans les premières communautés chrétiennes; c'est le fruit du dynamisme communiqué par l'Esprit lui-même; cela invite à être attentif aux divers charismes missionnaires, ainsi qu'aux diverses conditions humaines et aux différents milieux. Tous les évangélistes soulignent cependant que la mission des disciples est une coopération à celle du Christ: «Voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde» (*Mt* 28, 20). C'est pourquoi la mission ne s'appuie pas sur les capacités humaines, mais sur la puissance du Ressuscité.

L'Esprit guide la mission

24. La mission de l'Eglise, comme celle de Jésus, est l'œuvre de Dieu ou - comme le dit fréquemment Luc - l'œuvre de l'Esprit. Après la résurrection et l'ascension de Jésus, les Apôtres vivent une expérience forte qui les transforme: la Pentecôte. La venue de l'Esprit Saint fait d'eux des *témoins* et des *prophètes* (cf. *Ac* 1, 8; 2, 17-18), les pénétrant d'une tranquille audace qui les pousse à transmettre aux autres leur expérience de Jésus et l'espérance qui les anime. L'Esprit leur donne la capacité de témoigner de Jésus avec «assurance»[33].

Quand les évangélisateurs sortent de Jérusalem, l'Esprit assume plus encore le rôle de «guide» pour le choix des personnes ou des voies de la mission. Son action parait spécialement dans l'impulsion donnée à la mission qui, effectivement, s'étend de Jérusalem à toute la Judée et à la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre, suivant la parole de Jésus.

Les *Actes* rapportent la synthèse de six «discours missionnaires» adressés aux Juifs aux commencements de l'Eglise (cf. *Ac* 2, 22-39; 3, 12-26; 4, 9-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-41). Ces discours-modèles, prononcés par Pierre et par Paul, annoncent Jésus, invitent à «se convertir», c'est-à-dire à accueillir Jésus dans la foi et à se laisser transformer en lui par l'Esprit.

Paul et Barnabé sont poussés par l'Esprit vers les païens (cf. Ac 13, 46-48), ce qui ne se produit pas sans tensions et sans difficultés. Comment les païens convertis doivent-ils vivre leur foi en Jésus? Sont-ils tenus par la tradition du judaïsme et par la loi de la circoncision? Au premier Concile, qui réunit à Jérusalem autour des Apôtres les membres de diverses Eglises, une décision est prise, reconnue comme inspirée par l'Esprit: il n'est pas nécessaire qu'un païen se soumette à la loi juive pour devenir chrétien (cf. Ac 15, 5-11. 28). A partir de ce moment, l'Eglise ouvre ses portes et devient la maison dans laquelle tous peuvent entrer et se sentir à leur aise, en conservant leur culture et leurs traditions, pourvu qu'elles ne soient pas en opposition avec l'Evangile.

25. Les missionnaires ont agi dans le même sens, en tenant compte des attentes et des espérances des gens, de leurs angoisses et de leurs souffrances, de leur culture, pour leur annoncer le salut dans le Christ. Les discours de Lystres et d'Athènes (cf. Ac 14, 15-17; 17, 22-31) sont reconnus comme des modèles pour l'évangélisation des païens: Paul y entre en «dialogue» avec les valeurs culturelles et religieuses des différents peuples. Aux habitants de la Lycaonie, qui pratiquaient une religion cosmique, il rappelle des expériences religieuses en rapport avec le cosmos; avec les Grecs, il discute de philosophie et cite leurs poètes (cf. Ac 17, 18. 26-28). Le Dieu qu'il veut leur révéler est déjà présent dans leur vie: c'est lui, en effet, qui les a créés et qui dirige mystérieusement les peuples et l'histoire; cependant, pour reconnaître le vrai Dieu, il faut qu'ils renoncent aux faux dieux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués et qu'ils s'ouvrent à celui que Dieu a envoyé pour remédier à leur ignorance et pour satisfaire l'attente de leur cœur. Ce sont là des discours qui présentent des exemples d'inculturation de l'Evangile.

Sous l'impulsion de l'Esprit, la foi chrétienne s'ouvre délibérément aux «nations» et le témoignage du Christ s'étend aux centres les plus importants de la Méditerranée orientale pour arriver jusqu'à Rome et aux confins de l'Occident. C'est l'Esprit qui pousse à aller toujours au-delà, non seulement du point de vue géographique mais aussi au-delà des barrières ethniques et religieuses, pour accomplir une mission réellement universelle.

L'Esprit rend toute l'Eglise missionnaire

26. L'Esprit incite le groupe des croyants à se constituer en «communauté», en Eglise. Après la première annonce de Pierre, le jour de la Pentecôte, et les conversions qui ont suivi, la première communauté se forme (cf. Ac 2, 42-47; 4, 32-35).

L'un des objectifs centraux de la mission, en effet, est de réunir le peuple pour écouter l'Evangile, pour la communion fraternelle, pour la prière et l'Eucharistie. Vivre la «communion fraternelle» (*koinonia*), cela signifie n'avoir «qu'un cœur et qu'une âme» (Ac 4, 32), en instaurant la communion à tous les points de vue: humain, spirituel et matériel. De fait, la vraie communauté chrétienne s'engage à distribuer les biens terrestres pour qu'il n'y ait pas d'indigents et pour que tous puissent avoir accès à ces biens «selon les besoins de chacun» (Ac 2, 45; 4, 35). Les premières communautés, où régnaient «l'allégresse et la simplicité de cœur» (Ac 2, 46), étaient dynamiques, ouvertes et missionnaires: elles «avaient la faveur de tout le peuple» (Ac 2, 47). Avant même d'être une action, la mission est un témoignage et un rayonnement[34].

27. Les *Actes* montrent que la mission, qui s'adresse d'abord à Israël puis aux nations, se développe à différents niveaux. C'est d'abord le groupe des Douze qui, comme un seul corps conduit par Pierre, proclame la Bonne Nouvelle. Puis, c'est la communauté des croyants qui, par sa manière de vivre et d'agir, porte témoignage au Seigneur et convertit les païens (cf. Ac 2, 46-47). Il y a encore les envoyés spéciaux qui annoncent l'Evangile. Ainsi, la communauté chrétienne d'Antioche envoie ses membres en mission: après avoir jeûné, prié et célébré l'Eucharistie; elle se rend compte que l'Esprit a choisi Paul et Barnabé pour être envoyés en mission (cf. Ac 13, 1-4). A ses origines, la mission est donc considérée comme un devoir communautaire et une responsabilité de l'Eglise locale qui a besoin précisément de « missionnaires » pour avancer vers de nouvelles frontières. A côté de ces envoyés, il y en avait d'autres qui témoignaient spontanément de la nouveauté qui avait transformé leur vie; ils reliaient alors les communautés en voie de constitution à l'Eglise apostolique.

La lecture des Actes nous fait comprendre que, au commencement de l'Eglise, la mission ad gentes, tout en disposant de missionnaires « à vie » qui s'y consacraient en vertu d'une vocation particulière, était en réalité considérée comme le fruit normal de la vie chrétienne, l'engagement de tout croyant par le témoignage personnel et par l'annonce explicite lorsqu'elle était possible.

L'Esprit est présent et agissant en tout temps et en tout lieu

28. L'Esprit se manifeste d'une manière particulière dans l'Eglise et dans ses membres; cependant sa présence et son action sont universelles, sans limites d'espace ou de temps[35]. Le Concile Vatican II rappelle l'œuvre de l'Esprit dans le cœur de tout homme, par les « semences du Verbe », dans les actions même religieuses, dans les efforts de l'activité humaine qui tendent vers la vérité, vers le bien, vers Dieu[36].

L'Esprit offre à l'homme « lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation »; par l'Esprit, « l'homme parvient, dans la foi, à contempler et à goûter le mystère de la volonté divine »; et « nous devons tenir que l'Esprit Saint

offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal »[37]. Dans tous les cas, l'Eglise sait que « l'homme, sans cesse sollicité par l'Esprit de Dieu, ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux » et qu'il « voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort »[38]. L'Esprit est donc à l'origine même de l'interrogation existentielle et religieuse de l'homme qui ne naît pas seulement de conditions contingentes mais aussi de la structure même de son être[39].

La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet, l'Esprit se trouve à l'origine des idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche: « Par une providence admirable, il] conduit le cours des temps et rénove la face de la terre »[40]. Le Christ ressuscité « agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais, par là même, anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière »[41]. C'est encore l'Esprit qui répand les « semences du Verbe », présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ[42].

29. Ainsi l'Esprit, qui «souffle où il veut» *(Jn* 3, 8) et qui «était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ»[43], lui qui «remplit le monde et qui, tenant unies toutes choses, a connaissance de chaque mot» (*Sg* 1, 7), nous invite à élargir notre regard pour contempler son action présente en tout temps et en tout lieu[44]. Moi-même, j'ai souvent renouvelé cette invitation et cela m'a guidé dans mes rencontres avec les peuples les plus divers. Les rapports de l'Eglise avec les autres religions sont inspirés par un double respect: «Respect pour l'homme dans sa quête de réponses aux questions les plus profondes de sa vie, et respect pour l'action de l'Esprit dans l'homme»[45]. La rencontre inter-religieuse d'Assise, si l'on écarte toute interprétation équivoque, a été l'occasion de redire ma conviction que «toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme»[46].

Ce même Esprit a agi dans l'Incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit dans l'Eglise. Il ne se substitue donc pas au Christ, et il ne remplit pas une sorte de vide, comme, suivant une hypothèse parfois avancée, il en existerait entre le Christ et le Logos. Ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique[47] et cela ne peut pas être sans relation au Christ, le Verbe fait chair par l'action de l'Esprit, «afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui»[48].

L'action universelle de l'Esprit n'est pas à séparer de l'action particulière qu'il mène dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. En effet, c'est toujours l'Esprit qui agit quand il vivifie l'Eglise et la pousse à annoncer le Christ, ou quand il répand et fait croître ses dons en tous les hommes et en tous les peuples, amenant l'Eglise à les découvrir, à les promouvoir et à les recevoir par le dialogue. Il faut accueillir toutes les formes de la présence de l'Esprit avec respect et reconnaissance, mais le discernement revient à l'Eglise à laquelle le Christ a donné son Esprit pour la mener vers la vérité tout entière (cf. *Jn* 16, 13).

L'action missionnaire n'en est qu'à ses débuts

30. Notre époque, alors que l'humanité est en mouvement et en recherche, exige *une impulsion nouvelle dans l'action missionnaire de l'Eglise*. Les horizons et les possibilités de la mission s'étendent et, nous les chrétiens, nous sommes appelés au courage apostolique, fondé sur la confiance dans l'Esprit. *C'est lui le protagoniste de la mission!*

Dans l'histoire de l'humanité, de nombreux tournants marquants ont stimulé le dynamisme missionnaire, et l'Eglise, guidée par l'Esprit, y a toujours répondu avec générosité et prévoyance. Et les fruits n'ont pas manqué. On a célébré récemment le millénaire de l'évangélisation de la Rus' et des peuples slaves, tandis qu'on s'achemine vers la célébration du cinq centième anniversaire de l'évangélisation des Amériques. On a aussi célébré récemment le centenaire des premières missions de plusieurs pays d'Asie, d'Afrique et d'Océanie. L'Eglise doit affronter aujourd'hui de autres défis, en avançant vers de nouvelles frontières tant pour la première mission *ad gentes* que pour la nouvelle évangélisation de peuples qui ont déjà reçu l'annonce du Christ. Il est aujourd'hui demandé à tous les chrétiens, aux Eglises particulières et à l'Eglise universelle le même courage que celui qui animait les missionnaires du passé, la même disponibilité à écouter la voix de l'Esprit.

CHAPITRE IV

LES HORIZONS IMMENSES DE LA MISSION «AD GENTES»

31. Le Seigneur Jésus a envoyé ses Apôtres à toutes les personnes, à tous les peuples et en tous lieux de la terre. Dans la personne des Apôtres, l'Eglise a reçu une mission universelle, qui ne connaît pas de limites et concerne le salut dans toute sa richesse selon la plénitude de vie que le Christ est venu nous apporter (cf. *Jn* 10, 10): elle a été «envoyée pour révéler et communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à tous les peuples de la terre»[49].

Cette mission est unique, car elle a une seule origine et une seule finalité, mais elle comporte des tâches et des activités diverses. Tout d'abord, il y a l'activité missionnaire que nous appelons *la mission ad gentes*, par allusion au décret conciliaire; il s'agit d'une activité primordiale de l'Eglise, une activité essentielle et jamais achevée. En effet, l'Eglise «ne peut esquiver *la mission permanente qui est celle de porter l'Evangile* à tous ceux—et ils sont des millions et des millions d'hommes et de femmes—qui ne connaissent pas encore le Christ rédempteur de l'homme. C'est la tâche la plus spécifiquement missionnaire que Jésus ait confiée et confie de nouveau chaque jour à son Eglise»[50].

Une situation religieuse complexe et mouvante

32. Nous nous trouvons aujourd'hui devant des situations religieuses très diverses et changeantes: les peuples bougent, les réalités sociales et religieuses, jadis claires et bien définies, évoluent actuellement et deviennent complexes. Il suffit d'évoquer ici certains phénomènes tels que l'urbanisation, les migrations massives, les mouvements de réfugiés, la déchristianisation de pays anciennement chrétiens , l'influence croissante de l'Evangile et de ses valeurs dans des pays dont les habitants, en très grande majorité, ne sont pas chrétiens, sans oublier le foisonnement des messianismes et des sectes religieuses. Il y a un bouleversement des situations religieuses et sociales qui rend difficile l'application effective de certaines distinctions et catégories ecclésiales jusque-là communément utilisées. Avant même le Concile, on disait de certaines grandes villes ou de terres chrétiennes qu'elles étaient devenues des «pays de mission» et la situation ne s'est certainement pas améliorée dans les années qui ont suivi.

D'autre part, l'activité missionnaire a produit des fruits en abondance dans toutes les parties du monde de telle sorte qu'il y existe des Eglises bien implantées, parfois avec tant de solidité et de maturité qu'elles peuvent à la fois pourvoir aux besoins de leurs propres communautés et envoyer des évangélisateurs dans d'autres Eglises et d'autres territoires. De là vient le contraste avec les régions de chrétienté ancienne qu'il est nécessaire de réévangéliser. Certains se demandent donc si l'on peut encore parler d'*activitémissionnaire spécifique* ou de terrains délimités pour cette activité, ou bien si l'on ne doit pas admettre qu'il existe une *situation missionnaire unique*, face à laquelle il y a une unique mission, partout identique. Il est difficile d'interpréter cette réalité complexe et changeante par rapport au précepte de l'évangélisation, comme on le voit déjà dans le «vocabulaire missionnaire»: par exemple, il y a une certaine hésitation à utiliser les mots de « missions » et de « missionnaires » que l'on considère comme dépassés et chargés de résonances historiques négatives; on préfère se servir du substantif « mission » au singulier et de l'adjectif « missionnaire » pour qualifier toute activité de l'Eglise.

Cet embarras est le signe d'un changement réel qui présente des aspects positifs. Ce qu'on appelle le retour ou le «rapatriement» des *missions* dans la *mission* de l'Eglise, l'introduction de la *missiologie* dans *l'ecclésiologie* et l'insertion de l'une et de l'autre dans le dessein trinitaire du salut, tout cela a donné un souffle nouveau à cette activité missionnaire, qui n'est plus conçue comme une tâche marginale de l'Eglise mais intégrée dans le cœur de sa vie comme un engagement fondamental de tout le Peuple de Dieu. Il faut néanmoins éviter de courir le risque de ramener au même niveau des situations très diverses et de réduire, voire de faire disparaître, la mission et les missionnaires *ad gentes*. Dire que toute l'Eglise est missionnaire n'exclut pas l'existence d'une mission spécifique *ad gentes*; de même, dire que tous les catholiques doivent être missionnaires n'exclut pas mais, au contraire, demande qu'il y ait des « missionnaires *ad gentes* et à vie » par une vocation spécifique.

La mission « ad gentes » garde sa valeur

33. A l'intérieur de *l'unique mission de l'Eglise*, les différences dans les activités ne naissent pas de raisons intrinsèques à la mission elle-même mais des circonstances diverses dans lesquelles elle s'exerce[51]. En considérant le monde d'aujourd'hui du point de vue de l'évangélisation, nous pouvons distinguer *trois situations*.

Tout d'abord, celle à laquelle s'adresse l'activité missionnaire de l'Eglise: des peuples, des groupes humains, des contextes socio-culturels dans lesquels le Christ et son Evangile ne sont pas connus, ou dans lesquels il n'y a pas de communautés chrétiennes assez mûres pour pouvoir incarner la foi dans leur milieu et l'annoncer à d'autres groupes. Telle est, à proprement parler, la mission *ad gentes*[52].

Il y a ensuite des communautés chrétiennes aux structures ecclésiales fortes et adaptées, à la foi et à la vie ferventes, qui rendent témoignage à l'Evangile de manière rayonnante dans leur milieu et qui prennent conscience du devoir de la mission universelle. En elles s'exerce l'activité pastorale de l'Eglise.

Il existe enfin une situation intermédiaire, surtout dans les pays de vieille tradition chrétienne mais parfois aussi dans les Eglises plus jeunes, où des groupes entiers de baptisés ont perdu le sens de la foi vivante ou vont jusqu'à ne plus se reconnaître comme membres de l'Eglise, en menant une existence éloignée du Christ et de son Evangile. Dans ce cas, il faut une « nouvelle évangélisation » ou une « réévangélisation».

34. L'activité missionnaire spécifique, ou mission *ad gentes*, s'adresse «aux peuples et aux groupes humains qui ne croient pas encore au Christ», à a ceux qui sont loin du Christ», chez qui l'Eglise «n'a pas encore été enracinée» [53] et dont la culture n'a pas encore été imprégnée de l'Evangile[54]. Elle se distingue des autres activités de l'Eglise par le fait qu'elle s'adresse à des groupes et à des milieux non chrétiens parce que l'annonce de l'Evangile et la présence de l'Eglise y ont fait défaut ou ont été insuffisantes. Elle a donc pour caractère propre d'être une action d'annonce du Christ et de son Evangile, d'édification de l'Eglise locale et de promotion des valeurs du Royaume. La particularité de cette mission *ad gentes* vient de ce qu'elle s'adresse à des non-chrétiens. Il faut, par conséquent, éviter que cette « tâche plus spécifiquement missionnaire que Jésus a confiée et de nouveau confie chaque jour à son Eglise» [55] ne se dissolve dans la mission d'ensemble du peuple de Dieu tout entier et ne soit, de ce fait, négligée ou bien oubliée.

Par ailleurs, les frontières de la *charge pastorale des fidèles*, de la *nouvelle évangélisation* et de *l'activité missionnaire spécifique* ne sont pas nettement définissables et on ne saurait créer entre elles des barrières ou une compartimentation rigide. Il faut, néanmoins, rester tendu vers l'annonce de l'Evangile et la fondation de nouvelles Eglises dans les peuples et les groupes humains où il n'y en a pas encore, car telle est la tâche première de l'Eglise, envoyée à tous les peuples, jusqu'aux extrémités de la terre. Sans la mission *ad gentes*, cette dimension missionnaire de l'Eglise serait privée de sa signification fondamentale et de sa réalisation exemplaire.

De même, il est à noter qu'il existe une *interdépendance* réelle et croissante entre les différentes activités salvifiques de l'Eglise: chacune exerce une influence sur l'autre, la stimule et lui vient en aide. Le dynamisme missionnaire suscite des échanges entre les Eglises et les oriente vers le monde extérieur, avec des influences positives en tous sens. Les Eglises de vieille tradition chrétienne, par exemple, aux prises avec la lourde tâche de la nouvelle évangélisation, comprennent mieux qu'elles ne peuvent être missionnaires à l'égard des non-chrétiens d'autres pays ou d'autres continents si elles ne se préoccupent pas sérieusement des non-chrétiens de leurs pays: l'esprit missionnaire *ad intra* est un signe très sûr et un stimulant pour l'esprit missionnaire *ad extra*, et réciproquement.

A tous les peuples, malgré les difficultés

35. La mission *ad gentes* a devant elle une tâche immense qui n'est certes pas près d'arriver à son terme. Au contraire, tant du point de vue numérique, avec l'accroissement démographique, que du point de vue socio-culturel, avec l'apparition de nouveaux types de relations et de nouveaux contacts comme avec les changements de situations, elle semble destinée à avoir des horizons encore plus étendus. La tâche d'annoncer Jésus Christ à tous les peuples s'avère immense et disproportionnée, compte tenu des forces humaines de l'Eglise.

Les difficultés semblent insurmontables et pourraient décourager s'il s'agissait d'une œuvre purement humaine. Certains pays interdisent aux missionnaires d'entrer chez eux, d'autres interdisent non seulement l'évangélisation mais aussi les conversions et même le culte chrétien. Ailleurs, les obstacles sont d'ordre culturel: la transmission du message évangélique paraît dépourvue d'intérêt ou incompréhensible; la conversion est perçue comme un abandon de son peuple et de sa culture.

36. *Les difficultés internes* ne manquent pas pour le peuple de Dieu; ce sont même les plus douloureuses. Mon prédécesseur Paul VI faisait déjà remarquer en premier lieu «le manque de ferveur, d'autant plus grave qu'il vient du dedans; il se manifeste dans la fatigue et le désenchantement, la routine et le désintérêt, et surtout le manque de joie et d'espérance»[56]. Les divisions du passé et du présent entre les chrétiens sont aussi de grands obstacles à l'esprit missionnaire de l'Eglise[57], la déchristianisation dans certains pays chrétiens, la diminution des vocations à l'apostolat, les contre-témoignages de fidèles et de communautés chrétiennes qui ne suivent pas le modèle du Christ dans leur vie. Mais l'un des motifs les plus graves du manque d'intérêt pour l'engagement missionnaire est une mentalité marquée par l'indifférentisme, malheureusement très répandue parmi les chrétiens, souvent fondée sur des conceptions théologiques inexactes et imprégnée d'un relativisme religieux qui porte à considérer que «toutes les religions se valent». Nous pouvons ajouter - ainsi que le disait le même Pontife - qu'il existe aussi «des alibis qui peuvent nous détourner de l'évangélisation. Les plus insidieux sont certainement ceux pour lesquels on prétend trouver appui dans tel ou tel enseignement du Concile»[58].

A ce sujet, je recommande vivement aux théologiens et aux professionnels de la presse chrétienne de coopérer toujours davantage à la mission, afin de bien saisir le sens profond de leur tâche importante, en suivant la voie droite du *sentire cum Ecclesia*.

Les difficultés internes et externes ne doivent pas nous rendre pessimistes ou inactifs. Ce qui compte - ici comme en tout domaine de la vie chrétienne -, c'est la confiance qui vient de la foi, c'est-à-dire de la certitude que nous ne sommes pas nous-mêmes les protagonistes de la mission mais que c'est Jésus Christ et son Esprit. Nous ne sommes que des collaborateurs et, quand nous avons fait tout ce qui était en notre pouvoir, nous devons dire: « Nous sommes des serviteurs inutiles. Nous avons fait ce que nous devions faire » (*Lc* 17, 10).

Les domaines de la mission « ad gentes »

37. La mission *ad gentes* n'a pas de limites, en raison du précepte universel du Christ. On peut néanmoins distinguer différents domaines dans lesquels elle s'accomplit, de manière à tracer le tableau réel de la situation.

a) *Les territoires*

L'activité missionnaire a généralement été définie par rapport à des territoires précis. Le Concile Vatican II a reconnu la dimension territoriale de la mission *ad gentes*[59], importante aujourd'hui encore pour déterminer les responsabilités, les compétences et les limites géographiques de l'action. Il est vrai qu'à une mission universelle doit correspondre une perspective universelle: l'Eglise, en effet, ne peut accepter que des délimitations territoriales et des empêchements politiques fassent obstacle à sa présence missionnaire. Mais il est vrai, également, que l'activité missionnaire *ad gentes*, différente de la charge pastorale des fidèles et de la nouvelle évangélisation des non-pratiquants, s'exerce dans des territoires et pour des groupes humains bien déterminés.

La multiplication des jeunes Eglises à une époque récente ne doit pas faire illusion. Dans les territoires confiés à ces Eglises, surtout en Asie, mais aussi en Afrique, en Amérique latine et en Océanie, il existe de vastes régions qui n'ont pas été évangélisées: des peuples entiers et des espaces culturels de grande importance dans bon nombre de nations, n'ont pas encore été rejoints par l'annonce de l'Evangile et par la présence d'une Eglise locale[60]. Même dans des pays de tradition chrétienne, il existe des régions placées sous le régime spécifique de la mission *ad gentes*, des groupes humains et des contrées qui n'ont pas été touchés par l'Evangile. Dans ces pays aussi, ce n'est donc pas seulement une nouvelle évangélisation qui s'impose, mais, en certains cas, une première évangélisation[61].

Cependant, les situations ne sont pas homogènes. Tout en reconnaissant que les affirmations qui portent sur les responsabilités missionnaires de l'Eglise ne sont pas recevables si elles ne sont authentifiées par un sérieux engagement pour la nouvelle évangélisation dans les pays de vieille tradition chrétienne, il ne paraît pas juste de mettre sur le même plan la situation d'un peuple qui n'a jamais connu Jésus Christ et celle d'un autre qui l'a connu, accepté puis refusé, tout en continuant à vivre dans une culture qui a assimilé en grande partie les principes et les valeurs évangéliques. En ce qui concerne la foi, ce sont deux situations substantiellement différentes.

Ainsi, le critère géographique, même s'il n'est pas très précis et s'il est toujours provisoire, sert encore à préciser les frontières vers lesquelles doit se porter l'activité missionnaire. Il existe des pays et des aires géographiques et culturelles sans communauté chrétienne autochtone; ailleurs, ces communautés sont si petites qu'elles ne constituent pas un signe clair de présence chrétienne; il peut se faire aussi qu'elles manquent de dynamisme pour évangéliser leur société ou qu'elles appartiennent à des populations minoritaires qui ne sont pas intégrées dans la culture nationale dominante. Sur le continent asiatique en particulier, vers lequel devrait se diriger en priorité la mission *ad gentes*, les chrétiens sont en petite minorité, même si parfois on y constate des mouvements de conversion significatifs et de remarquables modes de présence chrétienne.

b) *Mondes nouveaux et phénomènes sociaux nouveaux*

Les transformations rapides et profondes qui caractérisent le monde d'aujourd'hui, notamment le Sud, exercent une forte influence sur le cadre de la mission: là où, auparavant, il y avait des situations humaines et sociales stables, tout se trouve aujourd'hui en mouvement. Que l'on pense, par exemple, à l'urbanisation et à la croissance massive des villes, surtout si la pression démographique est plus forte. D'ores et déjà, dans un bon nombre de pays, plus de la moitié de la population vit dans des mégapoles où les problèmes humains sont souvent aggravés par l'anonymat dans lequel se sentent plongées les multitudes.

Au cours des temps modernes, l'activité missionnaire s'est surtout déroulée dans des régions isolées, éloignées des centres civilisés et inaccessibles par suite des difficultés de communication, de langue, de climat. Aujourd'hui, l'image de la mission *ad gentes* est peut-être en train de changer: ses lieux privilégiés devraient être les grandes cités où apparaissent des mœurs nouvelles et de nouveaux modèles de vie, de nouvelles formes de culture et de communication qui, ensuite, influent sur l'ensemble de la population. Il est vrai que le «choix des plus petits» doit conduire à ne pas ignorer les groupes humains les plus marginaux ou les plus isolés, mais il n'en est pas moins vrai que l'on ne peut évangéliser les personnes ou les petits groupes en négligeant les centres où naît, pour ainsi dire, une humanité nouvelle avec de nouveaux modèles de développement. L'avenir des jeunes nations est en train de se forger dans les villes.

En parlant de l'avenir, on ne peut oublier les jeunes qui, dans de nombreux pays, constituent déjà plus de la moitié de la population. Comment faire parvenir le message du Christ aux jeunes non chrétiens qui sont l'avenir de continents entiers? A l'évidence, les moyens ordinaires de la pastorale ne suffisent plus: il faut des associations et des institutions, des groupes

et des centres de jeunes, des initiatives culturelles et sociales pour les jeunes. Voilà un domaine où les Mouvements ecclésiaux modernes trouvent un ample champ d'action.

Parmi les grandes mutations du monde contemporain, les migrations ont produit un phénomène nouveau: les non-chrétiens arrivent en grand nombre dans les pays de vieille tradition chrétienne, créant des occasions nouvelles de contacts et d'échanges culturels, invitant l'Eglise à l'accueil, au dialogue, à l'assistance, en un mot, à la fraternité. Parmi les migrants, les réfugiés occupent une place tout à fait particulière et méritent la plus grande attention. Ils sont maintenant des millions et des millions dans le monde et ne cessent d'augmenter: ils ont fui des situations d'oppression politique et de misère inhumaine, de famine et de sécheresse qui ont pris des proportions catastrophiques. L'Eglise doit les indure dans le champ de sa sollicitude apostolique.

Enfin, on peut rappeler les situations de pauvreté, souvent intolérable, qui se créent dans de nombreux pays et sont fréquemment à l'origine de migrations massives. Ces situations inhumaines constituent un défi pour la communauté de ceux qui croient au Christ: l'annonce du Christ et du Règne de Dieu doit devenir un moyen de rachat humain pour ces populations.

c) *Aires culturelles ou aréopages modernes*

Paul, après avoir prêche dans de nombreux endroits, parvient à Athènes et se rend à l'Aréopage où il annonce l'Evangile en utilisant un langage adapté et compréhensible dans ce milieu (cf. Ac 17, 22-31). L'Aréopage représentait alors le centre de la culture des Athéniens instruits et il peut aujourd'hui être pris comme symbole des nouveaux milieux où l'on doit proclamer l'Evangile.

Le premier aréopage des temps modernes est *le monde de la communication*, qui donne une unité à l'humanité en faisant d'elle, comme on dit, «un grand village». Les médias ont pris une telle importance qu'ils sont, pour beaucoup de gens, le moyen principal d'information et de formation; ils guident et inspirent les comportements individuels, familiaux et sociaux. Ce sont surtout les nouvelles générations qui grandissent dans un monde conditionné par les médias. On a peut-être un peu négligé cet aréopage. On privilégie généralement d'autres moyens d'annonce évangélique et de formation, tandis que les médias sont laissés à l'initiative des particuliers ou de petits groupes et n'entrent dans la programmation pastorale que de manière secondaire. L'engagement dans les médias, toutefois, n'a pas pour seul but de démultiplier l'annonce. Il s'agit d'une réalité plus profonde car l'évangélisation même de la culture moderne dépend en grande partie de leur influence. Il ne suffit donc pas de les utiliser pour assurer la diffusion du message chrétien et de l'enseignement de l'Eglise, mais il faut intégrer le message dans cette «nouvelle culture» créée par les moyens de communication modernes. C'est un problème complexe car, sans même parler de son contenu, cette culture vient précisément de ce qu'il existe de nouveaux modes de communiquer avec de nouveaux langages, de nouvelles techniques, de nouveaux comportements. Mon prédécesseur Paul VI disait que « la rupture entre Evangile et culture est sans doute le drame de notre époque »[62]; le domaine de la communication actuelle vient pleinement confirmer ce jugement.

Il existe, dans le monde moderne, beaucoup d'autres aréopages vers lesquels il faut orienter l'activité missionnaire de l'Eglise. Par exemple, l'engagement pour la paix, le développement et la libération des peuples, les droits de l'homme et des peuples, surtout ceux des minorités, la promotion de la femme et de l'enfant, la sauvegarde de la création, autant de domaines à éclairer par la lumière de l'Evangile.

En outre, il faut rappeler le très vaste aréopage de la culture, de la recherche scientifique, des rapports internationaux qui favorisent le dialogue et conduisent à de nouveaux projets de vie. Il faut être attentif à ces réalités modernes et y attacher de l'importance. Les hommes ont le sentiment d'être comme des marins sur la mer de la vie, appelés à une unité et à une solidarité toujours plus grandes. Les solutions des problèmes posés par l'existence doivent être étudiées, discutées, mises à l'épreuve avec le concours de tous. Voilà pourquoi les organismes et les rassemblements internationaux prennent toujours plus d'importance dans de nombreux secteurs de la vie humaine, de la culture à la politique, de l'économie à la recherche. Les chrétiens qui vivent et travaillent à ce niveau international se rappelleront toujours qu'ils doivent témoigner de l'Evangile.

38. Notre époque est tout à la fois dramatique et fascinante. Tandis que, d'un côté, les hommes semblent rechercher ardemment la prospérité matérielle et se plonger toujours davantage dans le matérialisme de la consommation, d'un autre côté, on voit surgir une angoissante quête du sens, un besoin d'intériorité, un désir d'apprendre des formes et des méthodes nouvelles de concentration et de prière. Dans les cultures imprégnées de religiosité, mais aussi dans les sociétés sécularisées, on recherche la dimension spirituelle de la vie comme antidote à la déshumanisation. Le phénomène que l'on nomme «retour du religieux» n'est pas sans ambiguïté, mais il contient un appel. L'Eglise a un immense patrimoine spirituel à offrir à l'humanité dans le Christ qui se proclame a la Voie, la Vérité et la Vie» (*Jn* 14, 6). C'est la voie chrétienne qui mène à la rencontre de Dieu, à la prière, à l'ascèse, à la découverte du sens de la vie. Voilà encore un aréopage à évangéliser.

Fidélité au Christ et promotion de la liberté humaine

39. Toutes les formes de l'activité missionnaire sont marquées par la conscience que l'on favorise la liberté de l'homme en lui annonçant Jésus Christ. L'Eglise doit être fidèle au Christ, dont elle est le corps et dont elle poursuit la mission. Il est nécessaire qu'elle « suive la même route que le Christ, la route de la pauvreté, de l'obéissance, du service et de l'immolation de soi jusqu'à la mort, dont il est sorti victorieux par sa résurrection»[63]. L'Eglise doit donc tout faire pour déployer sa mission dans le monde et atteindre tous les peuples; elle en a aussi le droit, qui lui a été donné par Dieu pour la mise en œuvre de son plan. La liberté religieuse, parfois encore limitée ou restreinte, est la condition et la garantie de toutes les libertés qui fondent le bien commun des personnes et des peuples. Il faut souhaiter que la véritable liberté religieuse soit accordée à tous en tout lieu, et l'Eglise s'y emploie dans les différents pays, surtout dans les pays à majorité catholique où elle a une plus grande influence. Cependant, il ne s'agit pas d'une question de religion de la majorité ou de la minorité, mais bien d'un droit inaliénable de toute personne humaine.

D'autre part, l'Eglise s'adresse à l'homme dans l'entier respect de sa liberté [64]: la mission ne restreint pas la liberté, mais elle la favorise. *L'Eglise propose, elle n'impose rien*: elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience. A ceux qui s'opposent, sous les prétextes les plus variés, à son activité missionnaire, l'Eglise répète: *Ouvrez les portes au Christ!*

Je m'adresse à toutes les Eglises particulières, jeunes et anciennes. Le monde est en train de s'unifier toujours davantage l'esprit de l'Evangile doit conduire à surmonter les barrières des cultures, des nationalismes, écartant toute fermeture. Benoît XV donnait déjà cet avertissement aux missionnaires de son époque: ne jamais «oublier sa dignité personnelle au point de penser davantage à sa patrie terrestre qu'à celle du ciel»[65]. La même recommandation vaut aujourd'hui pour les Eglises particulières: ouvrez les portes aux missionnaires, car «toute Eglise particulière qui se couperait volontairement de l'Eglise universelle perdrait sa référence au dessein de Dieu; elle s'appauvrirait dans sa dimension ecclésiale»[66].

Orienter l'attention vers le Sud et vers l'Est

40. L'activité missionnaire représente aujourd'hui encore le plus grand des défis pour l'Eglise. Tandis que nous nous approchons de la fin du deuxième millénaire de la Rédemption, il devient toujours plus évident que les nations qui n'ont pas encore reçu la première annonce du Christ constituent la majeure partie de l'humanité. Le bilan de l'activité missionnaire des temps modernes est certes positif: l'Eglise a été établie sur tous les continents, et même la majorité des fidèles et des Eglises particulières ne se trouve plus aujourd'hui dans la vieille Europe, mais sur les continents que les missionnaires ont ouverts à la foi.

Il demeure, toutefois, que les «extrémités de la terre» où l'on doit porter l'Evangile reculent toujours davantage et la parole de Tertullien, selon laquelle l'Evangile a été annoncé à toute la terre et à tous les peuples[67], est bien loin de se vérifier dans les faits: la mission *ad gentes* n'en est encore qu'à ses débuts. De nouveaux peuples font leur entrée sur la scène mondiale et ils ont le droit, eux aussi, de recevoir l'annonce du salut. La croissance démographique du Sud et de l'Est, dans des pays non chrétiens, fait augmenter continuellement le nombre des personnes qui ignorent la Rédemption opérée par le Christ.

Il faut orienter l'attention missionnaire vers les aires géographiques et vers les milieux culturels qui sont restés à l'écart de l'influence de l'Evangile. Tous ceux qui croient au Christ doivent éprouver, comme partie intégrante de leur foi, le zèle apostolique de transmettre aux autres la joie et la lumière de la foi. Ce zèle doit devenir pour ainsi dire une faim et une soif de faire connaître le Seigneur, dès lors que le regard se porte sur les horizons immenses du monde non chrétien.

CHAPITRE V

LES VOIES DE LA MISSION

41. « L'activité missionnaire n'est rien d'autre, elle n'est rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut »[68]. Quels sont les chemins suivis par l'Eglise pour arriver à ce résultat?

La mission est une réalité globale, mais complexe, qui s'accomplit de différentes manières dont certaines ont une importance particulière dans la situation actuelle de l'Eglise et du monde.

La première forme d'évangélisation est le témoignage

42. L'homme contemporain croit plus les témoins que les maitres[69], l'expérience que la doctrine, la vie et les faits que les théories. Première forme de la mission, le témoignage de la vie chrétienne est aussi irremplaçable. Le Christ, dont nous continuons la mission, est le « témoin» par excellence (cf. *Ap* 1, 5; 3, 14) et le modèle du témoignage chrétien. L'Esprit Saint accompagne l'Eglise dans son cheminement et l'associe au témoignage qu'Il rend au Christ (cf. *Jn* 15, 26-27).

La première forme de témoignage est *la vie même du missionnaire, de la famille chrétienne et de la communauté ecclésiale*, qui rend visible un nouveau mode de comportement. Le missionnaire qui, malgré toutes ses limites et ses imperfections humaines, vit avec simplicité à l'exemple du Christ est un signe de Dieu et des réalités transcendantes. Mais tous dans l'Eglise, en s'efforçant d'imiter le divin Maitre, peuvent et doivent donner ce témoignage[70]; dans bien des cas, c'est la seule façon possible d'être missionnaire.

Le témoignage évangélique auquel le monde est le plus sensible est celui de l'attention aux personnes et de la charité envers les pauvres, les petits et ceux qui souffrent. La gratuité de cette attitude et de ces actions, qui contrastent profondément avec l'égoïsme présent en l'homme, suscite des interrogations précises qui orientent vers Dieu et vers l'Evangile. De même, l'engagement pour la paix, la justice, les droits de l'homme, la promotion de la personne humaine est un témoignage évangélique dans la mesure où il est une marque d'attention aux personnes et où il tend vers le développement intégral de l'homme[71].

43. Les chrétiens et les communautés chrétiennes sont profondément intégrés à la vie de leurs peuples, et ils sont des signes évangéliques par la fidélité à leur patrie, à leur peuple, à leur culture nationale, tout en gardant la liberté que le Christ leur a acquise. Le christianisme est ouvert à la fraternité universelle, parce que tous les hommes sont fils du même Père et frères dans le Christ.

L'Eglise est appelée à rendre son témoignage au Christ en prenant des positions courageuses et prophétiques face à la corruption du pouvoir politique ou économique; en ne recherchant ni la gloire ni les biens matériels; en utilisant ce qu'elle possède pour servir les plus pauvres, et en imitant la simplicité de la vie du Christ. L'Eglise et les missionnaires doivent donner également le témoignage de l'humilité, d'abord envers eux-mêmes, en devenant capables d'un examen de conscience au niveau personnel et communautaire, afin de corriger dans leurs comportements ce qui s'oppose à l'Evangile et défigure le visage du Christ.

La première annonce du Christ Sauveur

44. L'annonce a, en permanence, la priorité dans la mission. L'Eglise ne peut se soustraire au mandat explicite du Christ, elle ne peut pas priver les hommes de la Bonne Nouvelle qu'ils sont aimés de Dieu et sauvés par lui. « L'évangélisation contiendra aussi toujours - base, centre et sommet à la fois de son dynamisme - une claire proclamation que, en Jésus Christ ...], le salut est offert à tout homme, comme don de grâce et miséricorde de Dieu »[72]. Toutes les formes de l'activité missionnaire tendent à cette proclamation qui révèle et introduit dans le mystère caché depuis les siècles et dévoilé dans le Christ (cf. *Ep* 3, 3-9; *Col* 1, 25-29), mystère qui est au cœur de la mission et de la vie de l'Eglise, et qui forme le pivot de toute l'évangélisation.

Dans la réalité complexe de la mission, la première annonce a un rôle central et irremplaçable parce qu'elle introduit «dans le mystère de l'amour de Dieu, qui appelle à nouer des rapports personnels avec lui dans le Christ»[73] et qu'elle ouvre la voie à la conversion. La foi naît de l'annonce et toute communauté ecclésiale tire son origine et sa vie de la réponse personnelle de chaque fidèle à cette annonce[74]. De même que l'économie du salut est centrée sur le Christ, de même l'activité missionnaire tend à la proclamation de son mystère.

L'annonce a pour objet le Christ crucifié, mort et ressuscité: en lui s'accomplit la pleine et authentique libération du mal, du péché et de la mort; en lui, Dieu donne la «vie nouvelle», divine et éternelle. Telle est la Bonne Nouvelle qui transforme l'homme et l'histoire de l'humanité et que tous les peuples ont le droit de connaître. Cette annonce doit être faite dans le contexte de la vie de l'homme et des peuples qui la reçoivent. Elle doit également être faite avec une attitude d'amour et d'estime envers celui qui écoute, dans un langage concret et adapté aux circonstances. Dans cette annonce, l'Esprit est à l'œuvre et instaure une communion entre le missionnaire et les auditeurs, ce qui est possible dans la mesure où ils communient entre eux, par le Christ, avec le Père[75].

45. L'annonce n'est jamais une action personnelle, car elle est faite en union avec toute la communauté ecclésiale. Le missionnaire est présent et agit en vertu d'un mandat reçu et, même s'il est seul, il est rattaché par des liens invisibles mais profonds à l'activité évangélisatrice de toute l'Eglise[76]. Tôt ou tard, les auditeurs entrevoient derrière lui la communauté qui l'a envoyé et le soutient.

L'annonce est animée par la foi, qui donne au missionnaire de l'enthousiasme et de la ferveur. Pour définir cette attitude, comme on l'a déjà dit, les *Actes* emploient le terme *parrhesia* qui signifie parler avec hardiesse et courage; ce terme se trouve dans saint Paul: « Notre Dieu nous a accordé de prêcher en toute hardiesse devant vous l'Evangile de Dieu, au milieu d'une lutte pénible» (1 *Th* 2, 2). «Priez aussi pour moi, afin qu'il me soit donné d'ouvrir la bouche pour parler et d'annoncer hardiment le Mystère de l'Evangile, dont je suis l'ambassadeur dans mes chaînes obtenez-moi la hardiesse d'en parler comme je le dois» (*Ep* 6, 19-20).

Dans l'annonce du Christ aux non-chrétiens, le missionnaire est convaincu qu'il existe déjà, tant chez les individus que chez les peuples, grâce à l'action de l'Esprit, une attente, même inconsciente, de connaître la vérité sur Dieu, sur l'homme, sur la voie qui mène à la libération du péché et de la mort. L'enthousiasme à annoncer le Christ vient de la conviction que l'on répond à cette attente; c'est pourquoi le missionnaire ne se décourage pas ni ne renonce à son témoignage, même s'il est appelé à manifester sa foi dans un milieu hostile ou indifférent. Il sait que l'Esprit du Père parle en lui (cf. *Mt* 10, 17-20; *Lc* 12, 11-12) et il peut redire avec les Apôtres: «Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit Saint» (*Ac* 5, 32). Il sait qu'il n'annonce pas une vérité humaine, mais la «Parole de Dieu», qui a une puissance intrinsèque et mystérieuse (cf. *Rm* 1, 16).

La preuve suprême est le don de la vie jusqu'à l'acceptation de la mort pour témoigner de la foi au Christ. Comme toujours dans l'histoire chrétienne, les «martyrs», c'est-à-dire les témoins, sont nombreux et ils sont indispensables à la marche de l'Evangile. A notre époque aussi, il en est beaucoup: évêques, prêtres, religieux et religieuses, laïcs, parfois héros inconnus, qui donnent leur vie en témoignage de la foi. Ce sont eux les messagers et les témoins par excellence.

Conversion et baptême

46. L'annonce de la Parole de Dieu est ordonnée à la*conversion chrétienne*, c'est-à-dire à l'adhésion pleine et sincère au Christ et à son Evangile par la foi. La conversion est un don de Dieu, une action de la Trinité: c'est l'Esprit qui ouvre les portes des cœurs afin que les hommes puissent croire au Seigneur et « le confesser » (1 *Co* 12, 3). De celui qui s'approche de lui par la foi, Jésus dit: «Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire» (*Jn* 6, 44).

La conversion s'exprime dès le début par une foi totale et radicale qui ne pose ni limites ni délais au don de Dieu. En même temps, elle déclenche un processus dynamique et permanent pour l'existence entière, exigeant un passage continu de la «vie selon la chair» à la «vie selon l'Esprit » (cf. *Rm* 8, 3-13). La conversion signifie que l'on accepte, par une décision personnelle, la seigneurie salvifique du Christ et que l'on devient son disciple.

L'Eglise appelle tout le monde à cette conversion, à l'exemple de Jean-Baptiste qui préparait les chemins du Seigneur en « proclamant un baptême de repentir pour la rémission des péchés » (*Mc* 1, 4), et à l'exemple du Christ lui-même qui, « après que Jean eut été livré, vint en Galilée, proclamant l'Evangile de Dieu et disant: "Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche; convertissez-vous et croyez à l'Evangile" » (*Mc* 1, 14-15).

Aujourd'hui, l'appel à la conversion que les missionnaires adressent aux non-chrétiens est mis en question ou passé sous silence. On y voit un acte de «prosélytisme»; on dit qu'il suffit d'aider les hommes à être davantage hommes ou plus fidèles à leur religion, qu'il suffit d'édifier des communautés capables d'œuvrer pour la justice, la liberté, la paix, la solidarité. Mais on oublie que toute personne a le droit d'entendre la Bonne Nouvelle de Dieu, qui se fait connaître et qui se donne dans le Christ, afin de réaliser pleinement sa vocation. La grandeur de cet événement est mise en relief par les paroles de Jésus à la Samaritaine: «Si tu savais le don de Dieu», comme aussi par le désir inconscient mais ardent de la femme: « Seigneur, donne-moi cette eau, afin que je n'aie plus soif » (*Jn* 4, 10. 15).

47. Les Apôtres, poussés par l'Esprit Saint, invitaient tous les hommes à changer de vie, à se convertir et à recevoir le baptême. Aussitôt après l'événement de la Pentecôte, Pierre s'adressa à la foule de manière convaincante: « D'entendre cela, ils eurent le cœur transpercé et ils dirent à Pierre et aux Apôtres: "Frères, que devons-nous faire?". Pierre leur répondit: "*Convertissez-vous*, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit" » (*Ac* 2, 37-38). Et il baptisa en ce jour environ trois mille personnes. Pierre encore, après la guérison de l'impotent parla à la foule et répéta: « *Convertissez-vous* donc et revenez à Dieu afin que vos péchés soient effacés!» (*Ac* 3, 19).

La conversion au Christ est liée au baptême, non seulement dans la pratique de l'Eglise mais parce que c'est la volonté du Christ, qui a demandé de faire des disciples de toutes les nations et de les baptiser (cf. *Mt* 28, 19), et aussi en raison de l'exigence intrinsèque de recevoir la plénitude de la vie en lui: « En vérité, en vérité, je te le dis - déclare Jésus à Nicodème -, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (*Jn* 3, 5). Le baptême en effet nous fait naître à la vie d'enfants de Dieu; il nous unit à Jésus Christ; il nous confère l'onction dans l'Esprit Saint. Le baptême n'est pas seulement le sceau de la conversion, un signe extérieur qui la fait voir et l'atteste, c'est le sacrement qui signifie et opère cette nouvelle naissance dans l'Esprit crée des liens réels et indissolubles avec la Trinité, rend membres du Corps du Christ qui est l'Eglise.

Il faut rappeler tout cela, car certains, précisément là où s'exerce la mission *ad gentes*, tendent à dissocier la conversion au Christ et le baptême, jugeant que celui-ci n'est pas nécessaire. Il est vrai que, dans tel ou tel milieu, on observe des conditionnements sociologiques du baptême qui en obscurcissent la véritable signification de foi. Divers facteurs historiques et culturels en sont la cause: il faut les faire disparaître là où ils subsistent encore, afin que le sacrement de la régénération spirituelle apparaisse dans toute sa valeur; c'est le devoir des communautés ecclésiales locales de s'y

employer. Il est vrai également qu'un certain nombre de personnes déclarent avoir intérieurement donné leur foi au Christ et à son message, sans pour autant vouloir s'engager sacramentellement parce que, à cause de leurs préjugés et des fautes des chrétiens elles ne parviennent pas à percevoir la vraie nature de l'Eglise, mystère de foi et d'amour[77]. Je voudrais encourager ces personnes à s'ouvrir pleinement au Christ, en leur rappelant que si elles se sentent attirées par le Christ, c'est lui qui a voulu l'Eglise comme le « lieu » où elles peuvent effectivement le rencontrer. En même temps, j'invite les fidèles et les communautés chrétiennes à témoigner authentiquement du Christ par leur vie nouvelle.

Certes, tout converti est un don fait à l'Eglise et représente pour elle une grave responsabilité, non seulement parce qu'il faut le préparer au baptême par le catéchuménat et poursuivre ensuite son instruction religieuse, mais parce que, surtout s'il s'agit d'un adulte, il apporte une sorte d'énergie nouvelle, l'enthousiasme de la foi, le désir de trouver dans l'Eglise même l'Evangile vécu. Il serait deçu si, une fois entré dans la communauté ecclésiale, il y trouvait une vie sans ferveur et sans signe de renouvellement. Nous ne pouvons pas prêcher la conversion sans nous convertir nous-mêmes chaque jour.

Fondation d'Eglises locales

48. La conversion et le baptême introduisent dans l'Eglise, là où elle existe déjà, ou entraînent la constitution de nouvelles communautés qui proclament que Jésus est Sauveur et Seigneur. Cela fait partie du dessein de Dieu, à qui il a plu «d'appeler les hommes à participer à sa vie non pas seulement individuellement sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité»[78].

La mission *ad gentes* a comme objectif de fonder des communautés chrétiennes, d'amener des Eglises à leur pleine maturité. C'est le but premier et spécifique de l'activité missionnaire et on ne peut pas dire qu'il soit atteint tant qu'on n'a pas réussi à édifier une nouvelle Eglise particulière vivant normalement dans son cadre naturel. Le décret *Ad gentes* parle amplement de cela[79] et, après le Concile, on a assisté au développement d'un courant théologique soulignant que tout le mystère de l'Eglise est contenu dans chaque Eglise particulière, à condition que celle-ci ne s'isole pas mais demeure en communion avec l'Eglise universelle et devienne, à son tour, missionnaire. Il s'agit là d'une œuvre importante et de longue haleine dont il est difficile de préciser les étapes où prend fin l'action proprement missionnaire et où l'on passe à l'activité pastorale. Mais certains points doivent rester clairs.

49. Avant tout, il est nécessaire de chercher à établir partout des communautés chrétiennes qui soient des «signes de la présence de Dieu dans le monde»[80] et qui croissent jusqu'à devenir des Eglises. Malgré le grand nombre des diocèses, il y a encore de vastes zones où les Eglises locales sont entièrement absentes ou insuffisantes, compte tenu de la grande étendue du territoire ainsi que de la densité de la population. Un important travail d'implantation et de développement de l'Eglise reste à faire. Cette phase de l'histoire ecclésiale, qu'on appelle *plantatio Ecclesiae*, n'est pas terminée, au contraire elle est encore à entreprendre dans bien des groupements humains.

La responsabilité de cette tâche incombe à l'Eglise universelle et aux Eglises particulières, à tout le Peuple de Dieu et à toutes les forces missionnaires. Toute Eglise, même si elle n'est composée que de nouveaux convertis, est missionnaire par sa nature; elle est évangélisée et évangélisatrice. La foi doit toujours être présentée comme don de Dieu qu'il faut vivre en communauté (familles, paroisses, associations) et qui doit rayonner à l'extérieur par le témoignage de la vie et celui de la parole. L'action évangélisatrice de la communauté chrétienne, d'abord sur son territoire et ensuite ailleurs comme participation à la mission universelle, est le signe le plus clair de la maturité de la foi. Il faut convertir radicalement son état d'esprit pour devenir missionnaire, et cela vaut pour les personnes comme pour les communautés. Le Seigneur appelle toujours à sortir de soi-même, à partager avec les autres les biens que nous avons, en commençant par le plus précieux, celui de la foi. C'est à la lumière de cet impératif missionnaire qu'on devra apprécier la valeur des organismes, des mouvements, des paroisses et des œuvres d'apostolat de l'Eglise. C'est seulement en devenant missionnaire que la communauté chrétienne pourra dépasser ses divisions et ses tensions internes et retrouver son unité et la vigueur de sa foi.

Les forces missionnaires provenant d'autres Eglises et d'autres pays doivent agir en communion avec les éléments locaux pour le développement de la communauté chrétienne. Il leur revient en particulier—toujours suivant les directives des évêques et en collaboration avec les responsables locaux—de promouvoir la diffusion de la foi et l'expansion de l'Eglise dans des milieux et dans des groupes non chrétiens, de communiquer un souffle missionnaire aux Eglises locales, en sorte que la préoccupation pastorale soit toujours liée au souci de la mission *ad gentes*. Ainsi, chaque Eglise fera vraiment sienne la sollicitude du Christ, le Bon Pasteur, qui se prodigue à son troupeau, mais pense en même temps aux «autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie» (*Jn* 10, 16).

50. Cette sollicitude motivera et stimulera un engagement œcuménique renouvelé. Les liens existant entre *l'activité œcuménique et l'activité missionnaire* imposent de prendre en considération simultanément deux facteurs. D'une part, on doit reconnaître que «la division des chrétiens nuit à la cause très sacrée de la prédication de l'Evangile à toute créature, et pour beaucoup elle ferme l'accès à la foi»[81]. Le fait que la Bonne Nouvelle de la réconciliation soit prêchée par les chrétiens qui sont eux-mêmes divisés en affaiblit le témoignage; il est donc urgent de travailler pour l'unité des chrétiens

afin que l'activité missionnaire puisse se révéler plus convaincante. En même temps, nous ne devons pas oublier qu'en eux-mêmes les efforts déployés en vue de l'unité constituent un signe de l'œuvre de réconciliation que Dieu accomplit au milieu de nous.

D'autre part, il est vrai que tous ceux qui ont reçu le baptême dans le Christ se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite. Et c'est là le fondement de l'orientation donnée par le Concile: «Etant bannie toute apparence d'indifférentisme, de confusionnisme et d'odieuse rivalité, les catholiques collaborent avec les frères séparés, selon les dispositions du décret sur l'œcuménisme, par une commune profession de foi en Dieu et en Jésus Christ devant les nations, dans la mesure du possible, et par une coopération dans les questions sociales et techniques, culturelles et religieuses»[82].

L'activité œcuménique et le témoignage concordant rendu à Jésus Christ par des chrétiens appartenant à différentes Eglises et communautés ecclésiales ont déjà porté des fruits abondants. Mais il est toujours plus urgent qu'ils collaborent et témoignent ensemble, en ce temps où des sectes chrétiennes et parachrétiennes sèment la confusion par leur action. L'expansion de ces sectes constitue une menace pour l'Eglise catholique et pour toutes les communautés ecclésiales avec lesquelles elle poursuit un dialogue. Partout où cela est possible, et suivant les conditions locales, la réponse des chrétiens pourra aussi être œcuménique.

Les «communautés ecclésiales de base»,
force d'évangélisation

51. Les communautés ecclésiales de base (connues aussi sous d'autres noms) constituent un phénomène au développement rapide dans les jeunes Eglises. Les évêques et leurs conférences les encouragent et en font parfois un choix prioritaire de la pastorale. Elles sont en train de faire leurs preuves comme centres de formation chrétienne et de rayonnement missionnaire. Il s'agit de groupes de chrétiens qui, au niveau familial ou dans un cadre restreint, se réunissent pour la prière, la lecture de l'Ecriture, la catéchèse ainsi que le partage de problèmes humains et ecclésiaux en vue d'un engagement commun. Elles sont un signe de la vitalité de l'Eglise, un instrument de formation et d'évangélisation, un bon point de départ pour aboutir à une nouvelle société fondée sur la «civilisation de l'amour».

Ces communautés décentralisent et articulent la communauté paroissiale, à laquelle elles demeurent toujours unies; elles s'enracinent dans les milieux populaires et ruraux, devenant un ferment de vie chrétienne, d'attention aux plus petits, d'engagement pour la transformation de la société. Dans ces groupes, le chrétien fait une expérience communautaire, par laquelle il se sent partie prenante et encouragé à apporter sa collaboration à l'engagement de tous. Les communautés ecclésiales de base sont de cette manière un instrument d'évangélisation et de première annonce ainsi qu'une source de nouveaux ministères, tandis que, animées de la charité du Christ, elles montrent aussi comment il est possible de dépasser les divisions, les tribalismes, les racismes.

Toute communauté doit en effet, pour être chrétienne, s'établir sur le Christ et vivre du Christ, dans l'écoute de la Parole de Dieu, dans la prière centrée sur l'Eucharistie, dans la communion qui s'exprime par l'unité du cœur et de l'esprit, et dans le partage suivant les besoins de ses membres (cf. Ac 2, 42-47). Toute communauté—rappelait Paul VI—doit vivre dans l'unité avec l'Eglise particulière et l'Eglise universelle, dans une communion sincère avec les Pasteurs et le magistère, dans un engagement à se faire missionnaire en évitant tout repli et toute exploitation idéologique[83]. Et le Synode des Evêques a déclaré: «Puisque l'Eglise est communion, les nouvelles "communautés ecclésiales de base", si elles vivent vraiment dans l'unité de l'Eglise, sont une authentique expression de communion et un moyen pour construire une communion plus profonde. Elles constituent donc un motif de grande espérance pour la vie de l'Eglise»[84].

Incarner l'Evangile dans les cultures des peuples

52. En exerçant son activité missionnaire parmi les peuples, l'Eglise entre en contact avec différentes cultures et se trouve engagée dans le processus d'inculturation. C'est une exigence qui a marqué tout son parcours au long de l'histoire et qui se fait aujourd'hui particulièrement sensible et urgente.

Le processus d'insertion de l'Eglise dans les cultures des peuples demande beaucoup de temps: il ne s'agit pas d'une simple adaptation extérieure, car l'inculturation «signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines»[85]. C'est donc un processus profond et global qui engage le message chrétien de même que la réflexion et la pratique de l'Eglise. Mais c'est aussi un processus difficile, car il ne doit en aucune manière compromettre la spécificité et l'intégrité de la foi chrétienne.

Par l'inculturation, l'Eglise incarne l'Evangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté[86]; elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces

cultures et en les renouvelant de l'intérieur[87]. Pour sa part, l'Eglise, par l'inculturation, devient un signe plus compréhensible de ce qu'elle est et un instrument plus adapté à sa mission.

Grâce à cette action dans les Eglises locales, l'Eglise universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne, tels que l'évangélisation, le culte, la théologie, les œuvres caritatives; elle connaît et exprime mieux le mystère du Christ, et elle est incitée à se renouveler constamment. Ces thèmes, présents dans le Concile et, par la suite, dans les enseignements du magistère, je les ai sans cesse abordés au cours de mes visites pastorales aux jeunes Eglises[88].

L'inculturation est un processus lent, qui embrasse toute l'étendue de la vie missionnaire et met en cause les divers agents de la mission *ad gentes*, les communautés chrétiennes au fur et à mesure qu'elles se développent, les Pasteurs qui ont la responsabilité de discernement et d'encouragement dans sa mise en œuvre[89].

53. Les missionnaires originaires d'autres Eglises et d'autres pays doivent s'insérer dans le monde socio-culturel de ceux vers lesquels ils sont envoyés, en surmontant les conditionnements de leur milieu d'origine. C'est ainsi qu'ils doivent apprendre la langue de la région où ils travaillent, connaître les expressions les plus significatives de la culture des habitants, en en découvrant les valeurs par l'expérience directe. C'est seulement grâce à cette connaissance qu'ils pourront livrer aux peuples d'une manière crédible et fructueuse la connaissance du mystère caché (cf. *Rm* 16 25-27; *Ep* 3, 5). Il ne s'agit certes pas pour eux de renoncer à leur identité culturelle, mais de comprendre, d'apprécier, de promouvoir et d'évangéliser celle du milieu où ils travaillent et donc d'être en mesure de communiquer réellement avec lui, en adoptant un style de vie qui soit un signe de leur témoignage évangélique et de leur solidarité avec les gens.

Les communautés ecclésiales en formation, inspirées par l'Evangile, pourront exprimer progressivement leur expérience chrétienne d'une manière originale, dans la ligne de leurs traditions culturelles, à condition de demeurer en harmonie avec les exigences objectives de la foi proprement dite. Dans ce but, spécialement en ce qui concerne les domaines les plus délicats de l'inculturation les Eglises particulières d'un même territoire devront travailler en communion les unes avec les autres[90] et avec toute l'Eglise, convaincues que seule une attention à l'Eglise universelle et aux Eglises particulières les rendra capables de traduire le trésor de la foi dans la légitime variété de ses expressions[91]. C'est pourquoi les groupes évangélisés offriront les éléments pour une «traduction» du message évangélique[92] en tenant compte des éléments positifs apportés au cours des siècles grâce au contact du christianisme avec les différentes cultures, mais sans oublier les dangers d'altération qui se sont parfois manifestés[93].

54. A ce propos, certaines précisions restent fondamentales. L'inculturation correctement menée doit être guidée par deux principes: «La compatibilité avec l'Evangile et la communion avec l'Eglise universelle»[94]. Gardiens du «dépôt de la foi», les évêques veilleront à la fidélité et, surtout, au discernement[95], ce qui requiert un profond équilibre; car on risque de passer sans analyse critique d'une sorte d'aliénation par rapport à la culture à une surévaluation de la culture, qui est une production de l'homme, et qui est donc marquée par le péché. La culture a besoin, elle aussi, d'être «purifiée, élevée et perfectionnée»[96].

Un tel processus doit s'effectuer graduellement, de façon qu'il soit vraiment l'expression de l'expérience chrétienne de la communauté: «il faudra une incubation du mystère chrétien dans le génie de votre peuple - disait Paul VI à Kampala - pour qu'ensuite sa voix originale, plus limpide et plus franche, s'élève, harmonieuse, dans le chœur des autres voix de l'Eglise universelle»[97]. En définitive, l'inculturation doit être l'affaire de tout le Peuple de Dieu et pas seulement de quelques experts, car on sait que le peuple reflète l'authentique sens de la foi qu'il ne faut jamais perdre de vue. Certes, elle doit être guidée et stimulée, mais pas forcée afin de ne pas provoquer de réactions négatives parmi les chrétiens: elle doit être l'expression de la vie communautaire, c'est-à-dire mûrir au sein de la communauté, et non pas le fruit exclusif de recherches érudites. La sauvegarde des valeurs traditionnelles est l'effet d'une foi mûre.

Le dialogue avec les frères d'autres religions

55. Le dialogue inter-religieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Entendu comme méthode et comme moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques, il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire il lui est spécialement lié et il en est une expression. Car cette mission a pour destinataires les hommes qui ne connaissent pas le Christ ni son Evangile et qui, en grande majorité, appartiennent à d'autres religions. Dieu appelle à lui toutes les nations dans le Christ, il veut leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour, il ne manque pas non plus de manifester sa présence de beaucoup de manières, non seulement aux individus mais encore aux peuples, par leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elles comportent «des lacunes, des insuffisances et des erreurs»[98]. Le Concile et les enseignements ultérieurs du magistère ont amplement souligné tout cela, maintenant toujours avec fermeté que *le salut vient du Christ* et que *le dialogue ne dispense pas de l'évangélisation*[99].

A la lumière de l'économie du salut, l'Eglise estime qu'il n'y a pas contradiction entre l'annonce du Christ et le dialogue inter-religieux, mais elle sent la nécessité de les coordonner dans le cadre de sa mission *ad gentes*. En effet, il faut que ces deux éléments demeurent intimement liés et en même temps distincts, et c'est pourquoi on ne doit ni les confondre, ni les exploiter, ni les tenir pour équivalents comme s'ils étaient interchangeables.

J'ai écrit récemment aux évêques d'Asie: «Bien que l'Eglise reconnaisse volontiers tout ce qui est vrai et saint dans les traditions religieuses du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islam, comme un reflet de la vérité qui éclaire tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est "la Voie, la Vérité et la Vie" ...]. Le fait que les adeptes d'autres religions puissent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu'il a institués n'annule donc pas l'appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples»[100]. En effet, le Christ lui-même, «en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême ...], nous a confirmé en même temps *la nécessité de l'Eglise* elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême»[101]. Le dialogue doit être conduit et mis en œuvre dans la conviction que *l'Eglise est la voie ordinaire du salut* et qu'*elle seule* possède la plénitude des moyens du salut[102].

56. Le dialogue n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres: il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui «souffle où il veut», a opéré en l'homme[103]. Grâce au dialogue, l'Eglise entend découvrir les «semences du Verbe»[104], les «rayons de la vérité qui illumine tous les hommes»[105], semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité. Le dialogue est fondé sur l'espérance et la charité, et il portera des fruits dans l'Esprit. Les autres religions constituent un défi positif pour l'Eglise d'aujourd'hui; en effet, elles l'incitent à découvrir et à reconnaître les signes de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit, et aussi à approfondir son identité et à témoigner de l'intégrité de la Révélation dont elle est dépositaire pour le bien de tous.

On voit par là quel esprit doit animer ce dialogue dans le contexte de la mission. L'interlocuteur doit être cohérent avec ses traditions et ses convictions religieuses et ouvert à celles de l'autre pour les comprendre, sans dissimulation ni fermeture, mais dans la vérité, l'humilité, la loyauté, en sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. Il ne doit y avoir ni capitulation, ni irénisme, mais témoignage réciproque en vue d'un progrès des uns et des autres sur le chemin de la recherche et de l'expérience religieuses et aussi en vue de surmonter les préjugés, l'intolérance et les malentendus. Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses.

57. Un vaste domaine est ouvert au dialogue qui peut revêtir des formes et des expressions multiples: depuis les échanges entre experts de traditions religieuses ou entre représentants officiels de celles-ci jusqu'à la collaboration pour le développement intégral et la sauvegarde des valeurs religieuses; de la communication des expériences spirituelles respectives à ce qu'il est convenu d'appeler «le dialogue de vie», à travers lequel les croyants de diverses confessions témoignent les uns pour les autres, dans l'existence quotidienne, de leurs valeurs humaines et spirituelles et s'entraident à en vivre pour édifier une société plus juste et plus fraternelle.

Tous les fidèles et toutes les communautés chrétiennes sont appelés à pratiquer le dialogue, même si ce n'est pas au même niveau et sous des modalités identiques. Pour ce dialogue, la contribution des laïcs est indispensable: «Par l'exemple de leur vie et par leur action, les fidèles laïcs peuvent améliorer les rapports entre les adeptes des différentes religions»[106], et, de plus, certains d'entre eux seront en mesure de contribuer à la recherche et à l'étude[107].

Sachant que pour beaucoup de missionnaires et de communautés chrétiennes la voie difficile et souvent incomprise du dialogue constitue l'unique manière de rendre un témoignage sincère au Christ et un service généreux à l'homme, je désire les encourager à persévérer avec foi et amour, là même où leurs efforts ne rencontrent ni attention ni réponse. Le dialogue est un chemin vers le Royaume et il donnera sûrement ses fruits, même si les temps et les moments sont réservés au Père (cf. Ac 1, 7).

Promouvoir le développement en éduquant les consciences

58. La mission *ad gentes* se déroule encore aujourd'hui, pour une grande partie, dans les régions de l'hémisphère sud, là où l'action pour le développement intégral et la libération de toute oppression est la plus urgente. L'Eglise a toujours su éveiller, parmi les populations qu'elle a évangélisées, un élan vers le progrès, et aujourd'hui, plus que dans le passé, les gouvernements et les experts internationaux reconnaissent que les missionnaires sont aussi des *promoteurs du développement* et ils admirent les remarquables résultats obtenus avec très peu de moyens.

Dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, j'ai déclaré que «l'Eglise n'a pas de solutions techniques à offrir face au problème du sous-développement comme tel», mais qu'«elle apporte sa première contribution à la solution du problème urgent du développement quand elle proclame la vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme, en l'appliquant à une situation

concrète»[108]. La Conférence des évêques latino-américains à Puebla a affirmé que «le meilleur service à rendre à l'homme est l'évangélisation qui le dispose à s'épanouir comme fils de Dieu, le libère des injustices et encourage son développement intégral»[109]. La mission de l'Eglise n'est pas d'agir directement sur le plan économique, technique, politique, ou de contribuer matériellement au développement, mais elle consiste essentiellement à offrir aux peuples non pas «plus d'avoir» mais «plus d'être», en réveillant les consciences par l'Evangile. «Le développement humain authentique doit se fonder sur une évangélisation toujours plus profonde»[110].

L'Eglise et les missionnaires sont des promoteurs du développement grâce à leurs écoles, à leurs hôpitaux, à leurs imprimeries, à leurs universités, à leurs exploitations agricoles expérimentales. Toutefois, le développement d'un peuple ne vient pas d'abord de l'argent, ni des aides matérielles, ni des structures techniques, mais bien plutôt de la formation des consciences, du mûrissement des mentalités et des comportements. *C'est l'homme qui est le protagoniste du développement*, et non pas l'argent ni la technique. L'Eglise éduque les consciences en révélant aux peuples le Dieu qu'ils cherchent sans le connaître, en leur révélant la grandeur de l'homme créé à l'image de Dieu et aimé par lui, en leur révélant l'égalité de tous les hommes comme fils de Dieu, leur empire sur la création qui est mise à leur service, leur devoir de s'engager pour le développement de tout l'homme et de tous les hommes.

59. Par le message évangélique, l'Eglise apporte une force qui libère et qui agit en faveur du développement, précisément parce qu'il amène à la conversion du cœur et de l'esprit, parce qu'il fait reconnaître la dignité de chacun, parce qu'il dispose à la solidarité, à l'engagement, au service d'autrui et qu'il insère l'homme dans le projet de Dieu, qui est de construire un Royaume de paix et de justice dès cette vie. C'est la perspective biblique des «cieux nouveaux et de la terre nouvelle» (cf.*Is* 65, 17; 2 *P* 3, 13; *Ap* 21, 1), qui a été dans l'histoire le stimulant et le but de la marche en avant de l'humanité. Le développement de l'homme vient de Dieu, du modèle qu'est Jésus homme-Dieu, et il doit conduire à Dieu[111]. C'est la raison pour laquelle il y a un lien étroit entre l'annonce de l'Evangile et la promotion de l'homme.

La contribution de l'Eglise et de l'évangélisation au développement des peuples ne concerne pas seulement l'hémisphère sud pour y combattre la misère matérielle et le sous-développement mais également l'hémisphère nord exposé à la misère morale et spirituelle engendrée par le « sur-développement »[112]. Une certaine modernité a-religieuse, qui prévaut dans diverses régions du monde, se fonde sur l'idée que, pour rendre l'homme plus homme il suffit de s'enrichir et de poursuivre la croissance technique et économique. Mais un développement sans âme ne peut suffire à l'homme, et l'excès d'opulence est nocif pour lui tout comme l'excès de pauvreté. C'est le « modèle de développement » qu'a édifié l'hémisphère nord et qu' il répand dans le sud, où le sens religieux et les valeurs humaines qui s'y trouvent risquent d'être emportés par l'envahissement de la consommation.

« Changer de vie pour lutter contre la faim », tel est le slogan qui est apparu dans des milieux ecclésiaux et qui montre aux peuples riches le chemin pour devenir frères des peuples pauvres il faut revenir à une vie plus austère afin de favoriser un nouveau modèle de développement intégrant les valeurs éthiques et religieuses. *L'activité missionnaire* apporte aux pauvres lumière et encouragement pour leur véritable développement. *La nouvelle évangélisation* devra entre autres faire prendre conscience aux riches que l'heure est venue de se montrer réellement frères des pauvres, grâce à une conversion commune au « développement intégral » ouvert sur l'Absolu[113].

La charité, source et critère de la mission

60. «L'Eglise dans le monde entier—ai-je déclaré durant ma visite au Brésil—veut être l'Eglise des pauvres [...]. Elle veut mettre en lumière toute la vérité contenue dans les Béatitudes du Christ, et surtout dans la première: "Bienheureux les pauvres de cœur". Elle veut enseigner cette vérité et la mettre en pratique, comme Jésus est venu le faire et l'enseigner»[114].

Les jeunes Eglises, qui vivent la plupart du temps parmi des populations souffrant d'une grande pauvreté, expriment souvent cette préoccupation comme une partie intégrante de leur mission. La Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla, après avoir rappelé l'exemple de Jésus, écrit que « les pauvres méritent une attention préférentielle, quelle que soit la situation morale ou personnelle dans laquelle ils se trouvent. Ils sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu [...] pour être ses enfants, mais cette image est ternie et même outragée. Aussi, Dieu prend leur défense et les aime [...]. Il s'ensuit que les premiers destinataires de la mission sont les pauvres [...], et que leur évangélisation est par excellence un signe et une preuve de la mission de Jésus»[115].

Fidèle à l'esprit des Béatitudes, l'Eglise est appelée à partager avec les pauvres et avec les opprimés de toute sorte. C'est pourquoi j'exhorte tous les disciples du Christ et toutes les communautés chrétiennes, des familles aux diocèses, des paroisses aux Instituts religieux, à faire une révision de vie sincère, dans le sens de la solidarité avec les pauvres. En même temps, je remercie les missionnaires qui, par leur présence aimante et leur humble service, œuvrent en vue du développement intégral de la personne et de la société, grâce aux écoles, aux centres sanitaires, aux léproseries, aux maisons d'accueil pour les personnes handicapées et les vieillards, aux initiatives pour la promotion de la femme, et

d'autres encore. Je remercie les prêtres, les religieux, les religieuses et les laïcs pour leur dévouement et j'adresse mes encouragements aux volontaires des Organisations non gouvernementales, aujourd'hui toujours plus nombreux, qui se consacrent à ces œuvres de charité et de promotion humaine.

Ce sont en effet ces œuvres qui témoignent de l'âme de toute l'activité missionnaire, c'est-à-dire de l'*amour* qui est et reste *lemoteur de la mission* et qui est également « l'unique critère selon lequel tout doit être fait ou ne pas être fait, changé ou ne pas être changé. C'est le principe qui doit diriger toute action, et la fin à laquelle elle doit tendre. Quand on agit selon la charité ou quand on est mû par la charité, rien n'est désavantageux et tout est bon »[116].

CHAPITRE VI

LES RESPONSABLES ET LES AGENTS DE LA PASTORALE MISSIONNAIRE

61. Il n'y a pas de témoignage sans témoins, de même qu'il n'y a pas de mission sans missionnaires. Pour collaborer à sa mission et continuer son œuvre de salut, Jésus choisit et envoie des personnes qui seront ses témoins et ses apôtres: «Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre» (*Ac* 1, 8).

Les Douze sont les premiers agents de la mission universelle: ils constituent un «sujet collégial» de la mission, eux qui ont été choisis par Jésus pour être avec lui, et envoyés «aux brebis perdues de la maison d'Israël» (*Mt* 10, 6). Cette collégialité n'empêche pas que, dans le groupe, se distinguent des figures particulières comme Jacques, Jean, et par-dessus tout Pierre dont la personne est tellement en relief que l'expression «Pierre et les autres Apôtres» (*Ac* 2, 14. 37) s'en trouve justifiée. Grâce à lui, s'ouvrent les horizons de la mission universelle, où excellera par la suite Paul qui, par la volonté de Dieu, fut appelé et envoyé parmi les païens (cf. *Ga* 1, 15-16).

Dans les premiers temps de l'expansion missionnaire, nous trouvons, à côté des Apôtres, d'autres agents moins en vue qu'il ne faut pas oublier: il y a des personnes, des groupes, des communautés. La communauté d'Antioche est un exemple typique d'Eglise locale qui, d'évangélisée, se fait évangélisatrice et envoie ses missionnaires parmi les païens (cf. *Ac* 13, 2-3). L'Eglise primitive vit la mission comme une tâche communautaire, tout en reconnaissant en son sein des « envoyés spéciaux » ou « missionnaires consacrés aux païens », comme Paul et Barnabé.

62. Ce qui a été fait au début du christianisme pour la mission universelle conserve sa valeur et son urgence aujourd'hui. L'Eglise est missionnaire par nature, car le précepte du Christ n'est pas quelque chose de contingent ni d'extérieur, mais il est au cœur même de l'Eglise. Il en résulte que toute l'Eglise, que chaque Eglise, est envoyée aux païens. Les jeunes Eglises elles-mêmes, précisément « pour que ce zèle missionnaire fleurisse chez les membres de leur patrie», doivent « dès que possible, participer effectivement à la mission universelle de l'Eglise en envoyant elles aussi des missionnaires pour annoncer l'Evangile par toute la terre, même si elles souffrent d'une pénurie de clergé »[117]. Beaucoup le font déjà et je les encourage vivement à continuer.

Le caractère authentiquement et pleinement missionnaire trouve son expression dans ce lien essentiel de communion entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières: « En un monde qui devient toujours plus petit par suite de l'abolition des distances, les communautés ecclésiales doivent s'unir entre elles, échanger leurs énergies et leurs moyens, s'engager ensemble dans l'unique et commune mission d'annoncer et de vivre l'Evangile. Les "jeunes Eglises" ...] ont besoin de la force des Eglises anciennes, et en même temps celles-ci ont besoin du témoignage et de l'impulsion des jeunes Eglises, de sorte que chacune de ces Eglises puise dans les richesses des autres »[118].

Les premiers responsables de l'activité missionnaire

63. De même que le Seigneur ressuscité confia le précepte de la mission universelle au collège apostolique, avec Pierre à sa tête, de même cette responsabilité incombe avant tout au collège des évêques, avec à sa tête le successeur de Pierre[119]. Conscient de cette responsabilité, lors de mes rencontres avec les évêques, je ressens le devoir de m'en entretenir avec eux dans la perspective de la nouvelle évangélisation ou de la mission universelle . J'ai entrepris de parcourir les chemins du monde, « pour annoncer l'Evangile, pour "confirmer mes frères" dans la foi, pour consoler l'Eglise, pour rencontrer l'homme. Ce sont des voyages de foi [...]. Ce sont des occasions de catéchèse itinérante, d'annonce évangélique dans le prolongement, à toutes les latitudes, de l'Evangile et du magistère apostolique étendus aux sphères planétaires d'aujourd'hui »[120].

Mes frères évêques sont, avec moi, directement responsables de l'évangélisation du monde, en tant que membres du collège épiscopal et en tant que pasteurs des Eglises particulières. A ce sujet, le Concile déclare: « Le soin d'annoncer l'Evangile sur toute la terre revient au corps des pasteurs: à eux tous, en commun, le Christ a donné mandat...»[121]. Il affirme également que les évêques « ont été consacrés non seulement pour un diocèse, mais pour le salut du monde entier »[122]. Cette responsabilité collégiale a des conséquences pratiques. Ainsi, « le Synode des évêques [...] doit avoir parmi les

affaires d'importance générale un souci spécial de l'activité missionnaire, qui est la charge la plus importante et la plus sacrée de l'Eglise »[123]. Cette même responsabilité rejaillit, à des degrés divers, sur les conférences épiscopales et sur leurs organismes au niveau continental, qui ont donc une contribution propre à apporter à l'effort missionnaire[124].

Le rôle missionnaire de chaque évêque, en tant que pasteur d'une Eglise particulière, est vaste lui aussi. Il lui revient, « comme chef et centre de l'unité dans l'apostolat diocèsain, de promouvoir l'activité missionnaire, de la diriger, de la coordonner [...]. L'évêque doit veiller en outre à ce que l'activité apostolique ne soit pas limitée aux seuls convertis, mais à ce qu'une juste part d'ouvriers et de subsides soit destinée à l'évangélisation des non-chrétiens »[125].

64. Chaque Eglise particulière doit s'ouvrir généreusement aux besoins des autres. La collaboration entre les Eglises, dans une réelle réciprocité qui les dispose à donner et à recevoir, est aussi une source d'enrichissement pour toutes et elle concerne les divers secteurs de la vie ecclésiale. A cet égard, la déclaration des évêques à Puebla reste exemplaire: « Enfin l'heure est arrivée, pour l'Amérique latine, [...] d'aller au-delà de ses frontières, *ad gentes*. Il est certain que nous avons encore besoin nous-mêmes de missionnaires, mais nous devons donner de notre pauvreté »[126].

C'est dans cet esprit que j'invite les évêques et les Conférences épiscopales à mettre généreusement en pratique ce qui est prévu dans les *Directives* que la Congrégation pour le Clergé a publiées pour la collaboration entre les Eglises particulières et spécialement pour une meilleure répartition du clergé dans le monde[127].

La mission de l'Eglise est plus large que la « communion entre les Eglises »: elle doit non seulement assurer l'aide pour la réévangélisation, mais aussi et surtout être orientée dans le sens de l'activité spécifiquement missionnaire. J'en appelle à toutes les Eglises, jeunes et anciennes, pour qu'elles partagent avec moi cette préoccupation, en travaillant à l'accroissement des vocations missionnaires et en surmontant les difficultés.

Missionnaires et Instituts « ad gentes »

65. Parmi les agents de la pastorale missionnaire, les personnes et les institutions auxquelles le décret *Ad gentes* consacre un chapitre spécial intitulé « Les missionnaires »[128] occupent toujours, comme par le passé, une place d'une importance fondamentale. Ici s'impose une réflexion approfondie avant tout pour les missionnaires eux-mêmes qui, par suite des changements que connaît la mission, peuvent être amenés à ne plus comprendre le sens de leur vocation, à ne plus savoir de façon précise ce que l'Eglise attend d'eux aujourd'hui.

La donnée de base est constituée par cette déclaration du Concile: « Bien qu'à tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de répandre la foi, le Christ Seigneur appelle toujours parmi ses disciples ceux qu'il veut, pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer prêcher aux peuples païens [...]. Aussi par l'Esprit Saint, qui partage comme il lui plaît les charismes pour le bien de l'Eglise [...], inspire-t-il la vocation missionnaire dans le cœur de certains individus et suscite-t-il en même temps dans l'Eglise des instituts qui se chargent comme d'un office propre de la mission d'évangélisation qui appartient à toute l'Eglise »[129].

Il s'agit donc d'une « vocation spéciale », modelée sur celle des Apôtres. Elle se manifeste dans le caractère absolu de l'engagement au service de l'évangélisation, un engagement qui prend toute la personne et toute la vie du missionnaire, exigeant de lui un don sans limites de ses forces et de son temps. Quant à ceux qui ont cette vocation, « envoyés par l'autorité légitime, ils partent dans la foi et l'obéissance vers ceux qui sont loin du Christ, mis à part pour l'œuvre en vue de laquelle ils ont été choisis [...] comme ministres de l'Evangile »[130]. Les missionnaires doivent sans cesse méditer sur la réponse exigée par le don qu'ils ont reçu et entretenir leur formation doctrinale et apostolique.

66. Les Instituts missionnaires, de leur côté, emploieront toutes les ressources nécessaires, mettant à profit leur expérience et leur créativité dans la fidélité au charisme de leur origine, pour préparer comme il convient les candidats et assurer le renouvellement des énergies spirituelles, morales et physiques de leurs membres[131]. Ils se considéreront comme à part entière dans la communauté ecclésiale et ils agiront en communion avec elle. En effet, « tout Institut est né pour l'Eglise et est tenu de l'enrichir de ses éléments caractéristiques marqués par un esprit particulier et une mission spécifique», les évêques eux-mêmes sont les gardiens de cette fidélité au charisme de l'origine[132].

Les Instituts missionnaires sont nés généralement dans les Eglises de chrétienté ancienne et, historiquement, ils ont été des instruments de la Congrégation de *Propaganda Fide* pour la diffusion de la foi et la fondation de nouvelles Eglises. Ils accueillent aujourd'hui, et de plus en plus, des candidats provenant des jeunes Eglises qu'ils ont fondées, tandis que de nouveaux Instituts sont nés précisément dans les pays qui auparavant recevaient seulement des missionnaires et qui aujourd'hui en envoient. Il faut louer cette double tendance qui montre la valeur et l'actualité de la vocation missionnaire spécifique de ces Instituts, lesquels « demeurent absolument nécessaires »[133], non seulement pour l'activité missionnaire *ad gentes* selon leur tradition, mais aussi pour l'animation missionnaire tant dans les Eglises de chrétienté ancienne que dans les jeunes Eglises.

La vocation spéciale des missionnaires *ad vitam* conserve toute sa valeur: elle est le paradigme de l'engagement missionnaire de l'Eglise, qui a toujours besoin que certains se donnent radicalement et totalement, qui a toujours besoin d'élans nouveaux et audacieux. Que les missionnaires, hommes et femmes, qui ont consacré toute leur vie à témoigner du Ressuscité parmi les nations, ne se laissent donc pas effrayer par des doutes, des incompréhensions, des refus, des persécutions. Qu'ils réveillent la grâce de leur charisme spécifique et reprennent leur route avec courage, en préférant - en esprit de foi, d'obéissance et de communion avec leurs Pasteurs - les postes les plus humbles et les plus difficiles!

Prêtres diocésains pour la mission universelle

67. Collaborateurs de l'évêque, les prêtres, en vertu du sacrement de l'Ordre, sont appelés à partager la sollicitude pour la mission: « Le don spirituel que les prêtres ont reçu à l'ordination les prépare, non pas à une mission limitée et restreinte, mais à une mission de salut d'ampleur universelle, "jusqu'aux extrémités de la terre" [...]; n'importe quel ministère sacerdotal participe, en effet aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux Apôtres »[134]. Pour cette raison, la formation même des candidats au sacerdoce doit viser à leur donner « ce véritable esprit catholique qui les habituera à dépasser les limites de leur diocèse, de leur nation ou de leur rite pour subvenir aux besoins de l'Eglise entière, prêts au fond du cœur à prêcher l'Evangile en quelque lieu que ce soit »[135]. Tous les prêtres doivent avoir un cœur et une mentalité missionnaires, être ouverts aux besoins de l'Eglise et du monde, attentifs aux plus éloignés et surtout aux groupes non chrétiens de leur milieu. Dans la prière et en particulier dans le sacrifice eucharistique, ils porteront la sollicitude de toute l'Eglise pour l'ensemble de l'humanité.

Plus spécialement, les prêtres qui se trouvent dans des zones à minorité chrétienne doivent être mus par un zèle et une volonté missionnaires particuliers; le Seigneur, en effet, leur confie non seulement la sollicitude pastorale de la communauté chrétienne mais aussi et surtout l'évangélisation de leurs compatriotes qui ne font pas partie de son troupeau. Ils « ne manqueront pas de se rendre effectivement disponibles à l'égard de l'Esprit Saint et de l'évêque, afin d'être envoyés pour prêcher l'Evangile au-delà des frontières de leur pays. Cela exigera d'eux non seulement la maturité dans la vocation, mais aussi une capacité peu commune de se détacher de leur patrie, de leur ethnie, de leur famille, et une aptitude remarquable à s'intégrer dans d'autres cultures, avec intelligence et respect »[136].

68. Dans l'encyclique *Fidei donum*, Pie XII, avec une intuition prophétique, encouragea les évêques à donner quelques-uns de leurs prêtres pour un service temporaire des Eglises d'Afrique, approuvant en même temps les initiatives qui existaient déjà dans ce domaine. Vingt-cinq ans plus tard, j'ai voulu souligner la grande nouveauté de ce document « qui a fait dépasser la dimension territoriale du service presbytéral pour l'ouvrir à l'Eglise tout entière »[137]. Aujourd'hui, la valeur et la fécondité de cette expérience sont confirmées; en effet, ceux qu'on appelle les prêtres *Fidei donum* mettent en évidence d'une manière singulière les liens de communion entre les Eglises, ils fournissent un précieux apport à la croissance de communautés ecclésiales dans le besoin, et de leur côté ils reçoivent d'elles la fraîcheur et la vitalité de leur foi. Il faut, bien sûr, que le service missionnaire du prêtre diocèsain réponde à certains critères et à certaines conditions. On doit envoyer des prêtres choisis parmi les meilleurs, aptes et dûment préparés à la tâche particulière qui les attend[138]. Ils devront s'intégrer dans le nouveau milieu ecclésial qui les accueille avec un esprit ouvert et fraternel, et ils constitueront un unique presbyterium avec les prêtres du lieu, sous l'autorité de l'évêque[139]. Je souhaite que l'esprit de service de ces prêtres augmente au sein du presbyterium des Eglises anciennes et qu'il se développe dans celui des Eglises plus récentes.

La fécondité missionnaire de la consécration

69. Dans la richesse inépuisable et multiforme de l'Esprit prennent place les vocations des *Instituts de vie consacrée*, dont les membres, puisqu'ils « se vouent au service de l'Eglise en vertu même de leur consécration, sont tenus par l'obligation de travailler de manière spéciale à l'œuvre missionnaire, selon le mode propre à leur Institut »[140]. L'histoire atteste les grands mérites des familles religieuses dans la propagation de la foi et dans la formation de nouvelles Eglises, depuis les antiques Institutions monastiques et les Ordres médiévaux jusqu'aux Congrégations modernes.

a) A la suite du Concile, j'invite les *Instituts de vie contemplative* à établir des communautés dans les jeunes Eglises afin de rendre, « parmi les non-chrétiens, un magnifique témoignage de la majesté et de la charité de Dieu, et de l'union dans le Christ »[141]. Cette présence est partout bienfaisante dans le monde non chrétien, spécialement dans les régions où les religions ont une grande estime pour la vie contemplative à cause de l'ascèse et de la recherche de l'Absolu.

b) Je rappelle aux *Instituts de vie active* qu'ils ont devant eux les immenses espaces de la charité, de l'annonce de l'Evangile, de l'éducation chrétienne, de la culture et de la solidarité avec les pauvres, les victimes de la discrimination, les marginaux et les opprimés. Ces Instituts, qu'ils poursuivent ou non une fin strictement missionnaire, doivent se demander s'ils peuvent et s'ils veulent étendre leur activité en vue de l'expansion du règne de Dieu. Cette demande a été accueillie positivement, ces tout derniers temps, par de nombreux Instituts, mais je voudrais qu'elle soit davantage étudiée et mise en pratique en vue d'un service authentique. L'Eglise doit faire connaître les grandes valeurs évangéliques dont elle est porteuse, et personne ne témoigne de façon plus convaincante de ces valeurs que ceux qui font profession de vie

consacrée dans la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, par un don total à Dieu et une pleine disponibilité pour servir l'homme et la société à l'exemple du Christ[142].

70. J'adresse un mot spécial d'estime aux religieuses missionnaires, chez qui la virginité pour le Royaume se traduit en multiples fruits de maternité spirituelle: la mission *ad gentes* leur offre précisément un vaste champ afin d'y réaliser un « don de soi pour aimer, de manière totale et sans partage »[143]. L'exemple et l'activité de la femme vierge, consacrée à l'amour de Dieu et du prochain, spécialement le plus pauvre, sont indispensables en tant que signes évangéliques auprès des peuples et des cultures où la femme doit encore parcourir un long chemin vers sa promotion humaine et sa libération. Je souhaite que beaucoup de jeunes femmes chrétiennes se sentent attirées par ce don de soi généreux au Christ, et qu'elles puisent dans leur consécration la force et la joie de témoigner de lui parmi les peuples qui l'ignorent.

Tous les laïcs sont missionnaires en vertu de leur baptême

71. Les papes de ces derniers temps ont beaucoup insisté sur l'importance du rôle des laïcs dans l'activité missionnaire[144]. Dans l'exhortation *Christifideles laici*, j'ai, moi aussi, parlé explicitement de « la mission permanente qui est celle de porter l'Evangile à tous ceux—et ils sont des millions et des millions d'hommes et de femmes—qui ne connaissent pas encore le Christ Rédempteur de l'homme »[145] et de l'engagement correspondant des fidèles laïcs. La mission concerne tout le Peuple de Dieu: même si la fondation d'une nouvelle Eglise exige l'Eucharistie, et donc le ministère sacerdotal, la mission, qui s'effectue sous des formes diverses, est la tâche de tous les fidèles.

La participation des laïcs à la diffusion de la foi apparaît clairement dès les premiers temps du christianisme, grâce à l'action des fidèles et des familles comme de la communauté tout entière. Pie XII le rappelait déjà en exposant dans sa première encyclique missionnaire l'histoire des missions laïques[146]. La participation active des missionnaires laïcs, hommes et femmes, n'a pas manqué non plus dans les temps modernes. Comment ne pas rappeler le rôle important tenu par les missionnaires laïques, leur travail dans les familles, dans les écoles, dans la vie politique, sociale et culturelle, et en particulier l'enseignement de la doctrine chrétienne qu'elles assurent? Il faut même reconnaître - et c'est tout à leur honneur - que certaines Eglises sont nées grâce à l'activité des laïcs missionnaires, hommes et femmes.

Le Concile Vatican II a confirmé cette tradition, mettant en lumière le caractère missionnaire de tout le Peuple de Dieu, en particulier l'apostolat des laïcs[147], et soulignant la contribution spécifique que ceux-ci sont appelés à apporter à l'activité missionnaire[148]. La nécessité pour tous les fidèles de partager une telle responsabilité n'est pas seulement une question d'efficacité apostolique: c'est un devoir et un droit fondés sur la dignité conférée par le baptême, en raison de laquelle « les fidèles laïcs participent, pour leur part, à la triple fonction de Jésus Christ: sacerdotale, prophétique et royale »[149]. C'est pourquoi ils « sont tenus par l'obligation générale et jouissent du droit, individuellement ou groupés en associations, de travailler à ce que le message divin du salut soit connu et reçu par tous les hommes et par toute la terre; cette obligation est encore plus pressante lorsque ce n'est que par eux que les hommes peuvent entendre l'Evangile et connaître le Christ »[150]. En outre, vu le caractère séculier qui leur est propre, ils ont pour vocation particulière de « chercher le règne de Dieu à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu »[151].

72. Les domaines où les laïcs sont présents et exercent une action missionnaire sont trés étendus. Le premier de ces domaines, « c'est le monde vaste et complexe de la politique, de la vie sociale, de l'économie...»[152], sur le plan local, national et international. A l'intérieur de l'Eglise, on trouve divers types de services, de fonctions, de ministères et de formes d'animation de la vie chrétienne. Je rappelle, comme une nouveauté que nombre d'Eglises ont vue naître ces derniers temps, le grand développement des « Mouvements ecclésiaux », doués de dynamisme missionnaire. Lorsqu'ils s'insèrent avec humilité dans la vie des Eglises locales et qu'ils sont accueillis cordialement par les évêques et les prêtres dans les structures diocèsaines et paroissiales, les Mouvements représentent un véritable don de Dieu pour la nouvelle évangélisation et pour l'activité missionnaire proprement dite. Je recommande donc qu'on les développe et que l'on recoure à eux pour redonner de la vigueur surtout chez les jeunes, à la vie chrétienne et à l'évengélisation, dans une vision pluraliste des formes d'association et d'expression.

Dans l'activité missionnaire, il faut valoriser les diverses façons dont se présente le laïcat, tout en respectant la nature et la finalité de chacune: associations du laïcat missionnaire, organismes chrétiens de volontariat international, mouvements ecclésiaux, groupes et associations de tout genre doivent s'engager dans la mission *ad gentes* et dans la collaboration avec les Eglises locales. Ainsi sera favorisée la croissance d'un laïcat mûr et responsable dont « la formation [...] a sa place dans les jeunes Eglises comme élément essentiel et irremplaçable de l'implantation de l'Eglise »[153].

L'activité des catéchistes et la variété des ministères

73. Parmi les laïcs qui deviennent évangélisateurs se trouvent au premier rang les catéchistes. Le décret sur les missions les décrit comme « cette armée qui a si magnifiquement mérité de l'œuvre des missions auprès des païens [...]; pénétrés de l'esprit apostolique, [ils] apportent par leurs labeurs considérables une aide singulière et absolument nécessaire à

l'expansion de la foi et de l'Eglise »[154]. Ce n'est pas sans raison que les Eglises de fondation ancienne, s'engageant dans une nouvelle évangélisation, ont multiplié les catéchistes et intensifié la catéchèse. « Ce sont les catéchistes en terre de mission qui portent par excellence ce titre de "catéchistes". [...] Des Eglises aujourd'hui florissantes ne se seraient pas édifiées sans eux »[155].

Malgré la multiplication des services ecclésiaux et extra-ecclésiaux, le ministère des catéchistes reste toujours nécessaire et a ses caractéristiques propres: les catéchistes sont des agents spécialisés, des témoins directs, des évangélisateurs irremplaçables, qui représentent la force de base des communautés chrétiennes, particulièrement dans les jeunes Eglises, comme je l'ai souvent déclaré et constaté au cours de mes voyages missionnaires. Le nouveau Code de Droit canonique reconnaît leur tâche, leurs qualités, les exigences de leur fonction[156].

Mais on ne saurait oublier que le travail des catéchistes se complique de charges nouvelles et plus amples en raison des changements en cours dans les domaines ecclésial et culturel. Ce que suggérait déjà le Concile garde toute sa valeur aujourd'hui: une préparation doctrinale et pédagogique approfondie, un constant renouvellement spirituel et apostolique, la nécessité de « procurer un état de vie décent et la sécurité sociale » aux catéchistes[157]. Il est important également de favoriser la création et le développement d'écoles de formation pour catéchistes, qui, une fois approuvées par les Conférences épiscopales, confèrent des diplômes officiellement reconnus par ces dernières[158].

74. A côté des catéchistes, il faut rappeler les autres formes de service de la vie de l'Eglise et de la mission et les autres fonctions: animateurs de la prière, du chant et de la liturgie, chefs de communautés ecclésiales de base et de groupes bibliques; responsables des œuvres de charité; administrateurs des biens de l'Eglise; dirigeants des divers groupes d'apostolat; enseignants de religion dans les écoles. Tous les fidèles laïcs doivent consacrer à l'Eglise une partie de leur temps, en vivant d'une manière cohérente avec leur foi.

La Congrégation pour l'Evangélisation
des Peuples et les autres structures de l'activité missionnaire

75. Les responsables et les agents de la pastorale missionnaire doivent se sentir unis dans la communion qui caractérise le Corps mystique. Le Christ a prié à cette intention à la dernière Cène: « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jn* 17, 21). C'est dans cette communion que réside le fondement de la fécondité de la mission.

Mais l'Eglise est également une communion visible et organique et c'est pourquoi la mission requiert une union extérieure et ordonnée entre les diverses responsabilités et les diverses fonctions, de façon que tous les membres « dépensent leurs forces d'un même cœur pour la construction de l'Eglise »[159].

Il incombe au Dicastère missionnaire « de diriger et de coordonner dans le monde entier l'œuvre même de l'évangélisation des peuples et la coopération missionnaire, étant sauve la compétence de la Congrégation pour les Eglises orientales »[160]. C'est donc par ce Dicastère que « doivent être suscités, et répartis selon les besoins les plus urgents des régions, les missionnaires. C'est par lui que doit être établi un plan rationnel d'action; de lui que doivent provenir les normes directrices et les principes adoptés en vue de l'évangélisation; par lui que doivent être données les impulsions »[161]. Je ne puis que confirmer ces sages dispositions: pour relancer la mission *ad gentes*, il faut le centre d'impulsion, de direction et de coordination qu'est la Congrégation pour l'Evangélisation. J'invite les Conférences épiscopales et leurs organismes, les supérieurs majeurs des Ordres, des Congrégations et des Instituts, les organismes de laïcs engagés dans l'activité missionnaire, à collaborer fidèlement avec cette Congrégation, qui a l'autorité nécessaire pour organiser et diriger l'activité et la coopération missionnaires au niveau universel.

Cette même Congrégation, qui a derrière elle une longue et glorieuse expérience, est appelée à jouer un rôle de première importance sur le plan de la réflexion et des programmes d'action dont l'Eglise a besoin pour se tourner de façon plus décisive vers la mission sous ses différentes formes. A cette fin, la Congrégation doit entretenir des rapports étroits avec les autres Dicastères du Saint-Siège, avec les Eglises particulières et avec les forces missionnaires. Selon une ecclésiologie de communion, toute l'Eglise est missionnaire, mais il se confirme aussi que des vocations et des institutions spécifiques pour le travail *ad gentes* sont toujours indispensables; c'est pourquoi le rôle de direction et de coordination de ce Dicastère missionnaire reste trés important afin que tous s'attaquent ensemble aux grandes questions d'intérêt commun, étant sauves les compétences propres de chaque autorité et de chaque structure.

76. Au niveau national et régional, les Conférences épiscopales et leurs divers regroupements revêtent une grande importance pour l'orientation et la coordination de l'activité missionnaire. Le Concile leur demande de « traiter en plein accord des questions les plus graves et des problèmes les plus urgents, sans négliger cependant les différences locales »[162], et de traiter aussi du problème de l'inculturation. Concrètement, il y a déjà une activité étendue et régulière dans ce domaine, et les fruits en sont visibles. Cette activité doit être intensifiée et mieux reliée à celle d'autres organismes des

mêmes Conférences épiscopales, afin que la sollicitude missionnaire ne soit pas laissée à un secteur ou à un organisme donné mais qu'elle soit partagée par tous. Ces organismes et les institutions qui se livrent à l'activité missionnaire prendront soin de coordonner les efforts et les initiatives. Les Conférences des supérieurs majeurs le feront pour ce qui les concerne, en relation avec les Conférences épiscopales, conformément aux indications et aux normes établies[163], en recourant aussi à des commissions mixtes[164]. Enfin, il est souhaitable qu'il y ait des rencontres et des formes de collaboration entre les diverses institutions missionnaires, tant pour la formation et les études[165] que pour l'action apostolique à conduire.

CHAPITRE VII

LA COOPÉRATION A L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE

77. Membres de l'Eglise en vertu de leur baptême, tous les chrétiens sont coresponsables de l'activité missionnaire. La participation des communautés et des fidèles à ce droit et à ce devoir est appelée « coopération missionnaire ».

Cette coopération s'enracine et se vit avant tout dans l'union personnelle au Christ: c'est seulement si l'on est uni à lui comme les sarments à la vigne (cf. *Jn* 15, 5) que l'on peut porter de bons fruits. La sainteté de la vie permet à tout chrétien d'être fécond dans la mission de l'Eglise: le Saint Concile invite « tous les chrétiens à une profonde rénovation intérieure, afin qu'ayant une conscience vive de leur propre responsabilité dans la diffusion de l'Evangile, ils assument leur part dans l'œuvre missionnaire auprès des païens »[166].

La participation à la mission universelle ne se réduit donc pas à quelques activités particulières mais elle est le signe de la maturité de la foi et d'une vie chrétienne qui porte du fruit. Ainsi, le croyant élargit les dimensions de sa charité, manifestant sa sollicitude pour ceux qui sont loin comme pour ceux qui sont près: il prie pour les missions et pour les vocations missionnaires, il aide les missionnaires, il suit avec intérêt leur activité et, quand ils reviennent, il les accueille avec la même joie que celle avec laquelle les premières communautés chrétiennes écoutaient les Apôtres décrire les merveilles que Dieu avait accomplies par leur prédication (cf. *Ac* 14, 27).

Prière et sacrifices pour les missionnaires

78. Parmi les formes de participation, la première place revient à la coopération spirituelle: prière, sacrifice, témoignage de vie chrétienne. La prière doit accompagner les missionnaires dans leur marche afin que l'annonce de la Parole soit rendue efficace par la grâce divine. Saint Paul demande souvent dans ses *Lettres* que les fidèles prient pour lui afin qu'il lui soit accordé d'annoncer l'Evangile avec confiance et audace.

A la prière, il est nécessaire d'unir le sacrifice. La valeur salvifique de toute souffrance acceptée et offerte à Dieu avec amour découle du sacrifice du Christ, qui appelle les membres de son Corps mystique à s'associer à ses propres souffrances et à les compléter en leur chair (cf. *Col* 1, 24). Le sacrifice du missionnaire doit être partagé et soutenu par celui des fidèles. C'est pourquoi je recommande à ceux qui exercent leur ministère pastoral parmi les malades de leur apprendre la valeur de la souffrance et de les encourager à l'offrir à Dieu pour les missionnaires. Par cette offrande, les malades deviennent missionnaires eux aussi, comme le soulignent certains mouvements nés parmi eux et pour eux. La solennité de la Pentecôte - jour où commença la mission de l'Eglise - est célébrée dans certaines communautés comme la « journée de la souffrance pour les missions ».

« Me voici, Seigneur, je suis prét. Envoie-moi! » (cf. *Is* 6, 8)

79. La coopération s'exprime également par la promotion des vocations missionnaires. A cet égard, il faut reconnaître la valeur des différentes formes d'engagement missionnaire, mais il faut en même temps réaffirmer *la priorité du don de soi total et perpétuel à l'œuvre des missions*, spécialement dans les Instituts et les Congrégations missionnaires d'hommes et de femmes. La promotion de ces vocations est au cœur de la coopération: l'annonce de l'Evangile requiert des annonciateurs, la moisson a besoin d'ouvriers, la mission se fait surtout avec des hommes et des femmes consacrés pour la vie à l'œuvre de l'Evangile, disposés à aller dans le monde entier pour porter le salut.

Je désire donc rappeler et recommander cette *sollicitude pour les vocations missionnaires*. Conscients de la responsabilité universelle qu'ont les chrétiens de contribuer à l'œuvre missionnaire et au développement des peuples pauvres, nous devons tous nous demander pourquoi, dans un certain nombre de pays, alors que s'accroissent les dons matériels, les vocations missionnaires risquent de disparaître, elles qui sont la vraie mesure du don de soi aux autres. Les vocations au sacerdoce et à la vie consacrée sont un signe certain de la vitalité d'une Eglise.

80. En pensant à ce grave problème, j'adresse mon appel avec une confiance et une affection particulières aux familles et aux jeunes. Que les familles, et surtout les parents, aient conscience qu'il leur faut apporter « une contribution particulière à la cause missionnaire de l'Eglise en cultivant les vocations missionnaires parmi leurs fils et leurs filles »[167].

Une vie de prière intense, un sens réel du service du prochain et une participation généreuse aux activités ecclésiales créent dans les familles les conditions favorables à la vocation des jeunes. Lorsque des parents sont prêts à laisser un de leurs enfants partir en mission, lorsqu'ils ont demandé cette grâce au Seigneur, il les récompensera dans la joie le jour où un fils ou une fille entendra son appel.

Je demande aux jeunes eux-mêmes d'écouter la parole du Christ qui leur dit, de même qu'à Simon-Pierre et à André au bord du lac: « Venez à ma suite, et je vous ferai pêcheurs d'hommes » (*Mt* 4, 19). Qu'ils osent répondre, comme autrefois Isaïe: « Me voici, Seigneur, je suis prêt. Envoie-moi » (cf. *Is* 6, 8)! Ils auront devant eux une vie fascinante; ils connaîtront le bonheur vrai d'annoncer la Bonne Nouvelle à des frères et sœurs qu'ils entraîneront sur la route du salut.

« Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Ac* 20, 35)

81. Les besoins matériels et économiques des missions sont nombreux, non seulement pour fonder l'Eglise avec un minimum de structures (chapelles, écoles de formation des catéchistes et des séminaristes, logements) mais aussi pour soutenir les œuvres de charité, d'éducation et de promotion humaine, champ d'action immense, spécialement dans les pays pauvres. L'Eglise missionnaire donne ce qu'elle reçoit, elle distribue aux pauvres ce que ses fils mieux pourvus de biens matériels mettent généreusement à sa disposition. Je voudrais ici remercier tous ceux qui donnent, en se sacrifiant, pour l'œuvre missionnaire: leurs privations et leur participation sont indispensables pour édifier l'Eglise et témoigner de la charité.

A propos de l'aide matérielle, il est important de voir avec quel esprit on donne. Et pour cela il faut réfléchir à son propre style de vie: les missions ne demandent pas seulement une aide mais aussi un partage pour l'annonce missionnaire et la charité envers les pauvres. Tout ce que nous avons reçu de Dieu - la vie comme les biens matériels - n'est pas à nous: cela est mis à notre disposition. La générosité avec laquelle on donne doit toujours être éclairée et inspirée par la foi; alors, vraiment, il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir.

La Journée mondiale des Missions, destinée à sensibiliser les fidèles au problème missionnaire mais aussi à recueillir des fonds, est un rendez-vous important dans la vie de l'Eglise car elle enseigne comment donner: *dans* la célébration eucharistique, c'est-à-dire comme offrande à Dieu, et *pour* toutes les missions du monde.

Nouvelles formes de coopération missionnaire

82. La coopération s'élargit aujourd'hui en prenant des *formes nouvelles*, qui comportent non seulement l'aide économique mais aussi la participation directe. Des *situations nouvelles* liées au phénomène de la mobilité exigent des chrétiens un authentique esprit missionnaire.

Le tourisme à caractère international est désormais un fait de masse. Il est positif si on le pratique dans une attitude respectueuse, en vue d'un mutuel enrichissement culturel, en évitant l'ostentation et le gaspillage, en cherchant les contacts humains. Mais aux chrétiens, il est demandé surtout d'avoir conscience qu'il leur faut toujours être témoins de la foi et de la charité du Christ. La connaissance directe de la vie missionnaire et des nouvelles communautés chrétiennes peut, elle aussi, enrichir et affermir la foi. Les visites que l'on rend aux missions sont une très bonne chose, surtout de la part des jeunes qui y vont pour servir et pour faire une forte expérience de vie chrétienne.

Les exigences du travail conduisent aujourd'hui de nombreux chrétiens de jeunes communautés dans des régions où le christianisme est inconnu, et parfois banni ou persécuté. Il en est de même pour les fidèles des pays d'ancienne tradition chrétienne qui travaillent temporairement dans des pays non chrétiens. Ces circonstances donnent évidemment l'occasion de vivre sa foi et d'en témoigner. Dans les premiers siècles, le christianisme s'est répandu surtout parce que les chrétiens qui voyageaient ou allaient s'établir dans des régions où le Christ n'avait pas été annoncé, y témoignaient de leur foi avec courage et y fondaient les premières communautés.

Plus nombreux encore sont les citoyens des pays de mission et les fidèles de religions non chrétiennes qui vont s'établir dans d'autres pays, pour des motifs d'études et de travail, ou bien contraints par la situation politique ou économique de leur lieu d'origine. La présence de ces frères dans les pays de chrétienté ancienne est pour les communautés ecclésiales un défi qui les incite à l'accueil, au dialogue, au service, au partage, au témoignage et à l'annonce directe. En pratique, même dans les pays chrétiens, se forment des groupes humains et culturels qui appellent la mission *ad gentes*, et les Eglises locales, avec au besoin l'aide de personnes provenant des pays des immigrés et de missionnaires rentrés chez eux, doivent se pencher avec générosité sur ces situations.

La coopération peut aussi engager les responsables de la politique, de l'économie, de la culture, du journalisme, sans oublier également les experts des diverses Organisations internationales. Dans le monde moderne, il est de plus en plus difficile de tracer des lignes de démarcation géographiques ou culturelles: il y a une interdépendance croissante entre les peuples, et cela constitue un stimulant pour le témoignage chrétien et l'évangélisation.

Animation et formation missionnaires du Peuple de Dieu

83. La formation missionnaire est l'œuvre de l'Eglise locale avec l'aide des missionnaires et de leurs Instituts, ainsi que du personnel des jeunes Eglises. Cette tâche doit être considérée non pas comme marginale mais comme centrale dans la vie chrétienne. Même pour la nouvelle évangélisation des peuples chrétiens, le thème missionnaire peut aider grandement: le témoignage des missionnaires conserve en effet son attrait même auprès de ceux qui sont loin et auprès des non-croyants, et il transmet des valeurs chrétiennes. Que les Eglises locales utilisent donc l'animation missionnaire comme élément clé de leur pastorale courante dans les paroisses, les associations et les groupes, surtout de jeunes!

A cette fin servira avant tout l'information par la presse missionnaire et par les divers moyens audiovisuels. Leur rôle est d'une grande importance, car ils font connaître la vie de l'Eglise universelle ainsi que la voix et les expériences des missionnaires et des Eglises locales où ils sont à l'œuvre. Il importe que dans les Eglises plus jeunes, qui ne sont pas encore en mesure de se doter d'une presse ou d'autres instruments, les Instituts missionnaires consacrent le personnel et les moyens voulus à ces initiatives.

Sont appelés à donner cette formation les prêtres et leurs collaborateurs, les éducateurs et les enseignants, les théologiens, spécialement ceux qui enseignent dans les séminaires et dans les centres pour les laïcs. L'enseignement théologique ne peut ni ne doit ignorer la mission universelle de l'Eglise, l'œcuménisme, l'étude des grandes religions et de la missiologie. Je recommande que, surtout dans les séminaires et dans les maisons de formation pour religieux et religieuses, on se livre à une telle étude, en veillant aussi à ce que quelques prêtres ou quelques étudiants et étudiantes se spécialisent dans les divers secteurs des sciences missiologiques.

Les activités d'animation doivent toujours être orientées vers leurs fins spécifiques: informer et former le Peuple de Dieu en ce qui concerne la mission universelle de l'Eglise, faire naître des vocations *ad gentes*, susciter la coopération à l'évangélisation. Il ne faut pas donner une image réductrice de l'activité missionnaire, comme si elle consistait principalement à aider les pauvres, à contribuer à la libération des opprimés, à promouvoir le développement, à défendre les droits de l'homme. L'Eglise missionnaire est également engagée sur ces fronts, mais sa tâche principale est autre: les pauvres ont faim de Dieu, et pas seulement de pain et de liberté, et l'activité missionnaire doit avant tout témoigner du salut en Jésus Christ et annoncer ce salut, en fondant les Eglises locales qui sont ensuite des instruments de libération, dans tous les sens du terme.

La responsabilité première des Œuvres pontificales missionnaires

84. Dans cette activité d'animation, la tâche première revient aux *Œuvres pontificales missionnaires*, comme je l'ai souvent affirmé dans les Messages pour la Journée mondiale des Missions. Les quatre Œuvres - Propagation de la foi, Saint-Pierre-Apôtre, Enfance missionnaire et Union missionnaire - ont un but commun: promouvoir l'esprit missionnaire universel au sein du Peuple de Dieu. L'Union missionnaire a comme fin immédiate et spécifique la sensibilisation et la formation missionnaires des prêtres, des religieux et des religieuses, qui doivent à leur tour assurer cette formation dans les communautés chrétiennes; en outre, elle vise à promouvoir les autres Œuvres, dont elle est l'âme[168]. « Le mot d'ordre doit être celui-ci: Toutes les Eglises pour la conversion du monde entier »[169].

Œuvres du Pape et du Collège épiscopal, même au niveau des Eglises particulières, elles occupent « à bon droit [...] la première place, puisqu'elles sont des moyens pour pénétrer les catholiques, dès leur enfance, d'un esprit vraiment universel et missionnaire, et pour provoquer une collecte efficace de subsides au profit de toutes les missions selon les besoins de chacune »[170]. Un autre but des Œuvres missionnaires est de susciter des vocations *ad gentes*, pour toute la vie, dans les Eglises anciennes comme dans les plus jeunes. Je recommande vivement d'orienter toujours davantage leur service d'animation vers cette fin.

Dans l'exercice de leur activité, ces Œuvres dépendent, au niveau universel, de la Congrégation pour l'Evangélisation et, au niveau local, de la Conférence épiscopale et des évêques des Eglises particulières, en collaboration avec les centres d'animation existants: elles apportent au monde catholique l'esprit d'universalité et de service de la mission sans lequel il n'y a pas de coopération authentique.

Non seulement donner à la mission, mais aussi recevoir

85. Coopérer à la mission veut dire non seulement donner, mais aussi savoir recevoir. Toutes les Eglises particulières, jeunes et anciennes, sont appelées à donner et à recevoir pour la mission universelle, et aucune ne doit se refermer sur elle-même. « En vertu de cette catholicité - dit le Concile -, chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise tout entière le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers la plénitude dans l'unité. [...] De là, entre les diverses parties de l'Eglise, des liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles »[171].

J'exhorte toutes les Eglises et les pasteurs, les prêtres, les religieux et les fidèles *à s'ouvrir à l'universalité de l'Eglise*, écartant toutes les formes de particularisme, d'exclusivisme ou de sentiment d'auto-suffisance. Les Eglises locales, tout en étant enracinées dans leur peuple et dans leur culture, doivent maintenir concrètement ce sens de l'universalité de la foi, en offrant aux autres Eglises et en recevant d'elles dons spirituels, expériences pastorales de première annonce et d'évangélisation, personnel apostolique et moyens matériels.

En effet, la tendance à se refermer peut être forte: les Eglises anciennes, engagées dans la nouvelle évangélisation, pensent qu'elles doivent maintenant mener la mission chez elles, et elles risquent d'affaiblir l'élan vers le monde non chrétien, admettant de mauvaise grâce les vocations en faveur des Instituts missionnaires, des Congrégations religieuses ou des autres Eglises. C'est au contraire en donnant généreusement de notre bien que nous recevrons; déjà aujourd'hui les jeunes Eglises, dont bon nombre connaissent une prodigieuse floraison de vocations, sont en mesure d'envoyer des prêtres, des religieux et des religieuses aux plus anciennes. D'autre part, les jeunes Eglises ressentent le problème de leur identité, de l'inculturation, de la liberté de croître en dehors de toute influence extérieure, avec comme conséquence possible de fermer la porte aux missionnaires. A ces Eglises, je dis: loin de vous isoler, accueillez volontiers les missionnaires et l'aide des autres Eglises, et envoyez-en vous-mêmes dans le monde! C'est précisément en raison des problèmes qui vous préoccupent que vous avez besoin de rester en relations constantes avec vos frères et sœurs dans la foi. Par tout moyen légitime, faites valoir les libertés auxquelles vous avez droit, en vous souvenant que les disciples du Christ ont le devoir d'« obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Ac* 5, 29).

Dieu prépare un nouveau printemps de l'Evangile

86. Si l'on regarde superficiellement notre monde, on est frappé par bien des faits négatifs qui peuvent porter au pessimisme. Mais c'est là un sentiment injustifié: nous avons foi en Dieu, Père et Seigneur, en sa bonté et en sa miséricorde. Alors que nous sommes proches du troisième millénaire de la Rédemption, Dieu est en train de préparer pour le christianisme un grand printemps que l'on voit déjà poindre. En effet, que ce soit dans le monde non chrétien ou dans le monde de chrétienté ancienne, les peuples ont tendance à se rapprocher progressivement des idéaux et des valeurs évangéliques, tendance que l'Eglise s'efforce de favoriser. Aujourd'hui se manifeste parmi les peuples une nouvelle convergence à l'égard de ces valeurs: le refus de la violence et de la guerre, le respect de la personne humaine et de ses droits, la soif de liberté, de justice et de fraternité, la tendance à surmonter les racismes et les nationalismes, l'affirmation de la dignité de la femme et sa valorisation.

L'espérance chrétienne nous soutient pour nous engager à fond dans la nouvelle évangélisation et dans la rnission universelle, et nous pousse à prier comme Jésus nous l'a enseigné: « Que ton Règne vienne, que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (*Mt* 6, 10).

Les hommes qui attendent le Christ sont encore en nombre incalculable: les espaces humains et culturels non encore atteints par l'annonce de l'Evangile ou dans lesquels l'Eglise est peu présente sont extrêmement vastes, au point d'exiger l'unité de toutes ses forces. En se préparant à célébrer le jubilé de l'an deux mille, toute l'Eglise est encore plus engagée dans un nouvel Avent missionnaire. Nous devons entretenir en nous la passion apostolique de transmettre à d'autres la lumière et la joie de la foi, et nous devons former à cet idéal tout le Peuple de Dieu.

Nous ne pouvons pas avoir l'esprit tranquille en pensant aux millions de nos frères et sœurs, rachetés eux aussi par le sang du Christ, qui vivent dans l'ignorance de l'amour de Dieu. Pour le chrétien individuel comme pour l'Eglise entière, la cause missionnaire doit avoir la première place, car elle concerne le destin éternel des hommes et répond au dessein mystérieux et miséricordieux de Dieu.

CHAPITRE VIII

LA SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE

87. L'activité missionnaire exige une spiritualité spécifique qui concerne en particulier ceux que Dieu a appelés à être missionnaires.

Se laisser conduire par l'Esprit

Cette spiritualité s'exprime avant tout par le fait de vivre en pleine docilité à l'Esprit, docilité qui engage à se laisser former intérieurement par lui afin de devenir toujours plus conforme au Christ. On ne peut témoigner du Christ sans refléter son image, qui est rendue vivante en nous par la grâce et par l'action de l'Esprit. La docilité à l'Esprit engage par ailleurs à accueillir ses dons de courage et de discernement, qui sont des traits essentiels de la spiritualité missionnaire.

Le cas des Apôtres est exemplaire, eux qui durant la vie publique du Maître, malgré leur amour pour lui et la générosité de leur réponse à son appel, se montrent incapables de comprendre ses paroles et réticents à le suivre sur la voie de la

souffrance et de l'humiliation. L'Esprit les transformera en témoins courageux du Christ et en annonciateurs éclairés de sa Parole. C'est l'Esprit qui les conduira sur les chemins ardus et nouveaux de la mission.

Aujourd'hui comme hier, la mission reste difficile et complexe; aujourd'hui comme hier, elle requiert le courage et la lumière de l'Esprit. Nous vivons souvent le drame de la première communauté chrétienne, qui voyait des foules incrédules et hostiles « se rassembler de concert contre le Seigneur et contre son Oint » (*Ac* 4, 26). Comme hier, il faut prier pour que Dieu nous donne l'audace de proclamer l'Evangile; il faut scruter les voies mystérieuses de l'Esprit, et se laisser conduire par lui à toute la vérité (cf.*Jn* 16, 13).

Vivre le mystère du Christ « envoyé »

88. La communion intime avec le Christ est un élément essentiel de la spiritualité missionnaire: on ne peut comprendre ni vivre la mission qu'en se référant au Christ comme à celui qui a été envoyé pour évangéliser. Paul en décrit les comportements: « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus: Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix » (*Ph* 2, 5-8).

Ici se trouve décrit le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption comme dépouillement total de soi qui amène le Christ à vivre pleinement la condition humaine et à adhérer jusqu'au bout au dessein du Père. Il s'agit d'un anéantissement qui est toutefois empreint d'amour et qui exprime l'amour. La mission parcourt ce même chemin et a son aboutissement au pied de la Croix.

Il est demandé au missionnaire de « renoncer à lui-même et à tout ce qu'il a possédé jusque-là, et de se faire tout à tous »[172], dans la pauvreté qui le rend libre pour l'Evangile, dans le détachement des personnes et des biens de son milieu pour se faire le frère de ceux à qui il est envoyé et leur apporter le Christ sauveur. C'est à cela que tend la spiritualité du missionnaire: « Je me suis fait faible avec les faibles... Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns. Et tout cela, je le fais à cause de l'Evangile...» (1 *Co* 9, 22-23).

Précisément parce qu'il est « envoyé », le missionnaire expérimente la présence réconfortante du Christ qui l'accompagne à tout instant de sa vie: « N'aie pas peur... car je suis avec toi » (*Ac* 18, 9-10), et il l'attend au cœur de tout homme et de tout peuple.

Aimer l'Eglise et les hommes comme Jésus les a aimés

89. La spiritualité missionnaire est caractérisée également par la charité apostolique, celle du Christ venu « afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jn* 11, 52), du Bon Pasteur qui connaît ses brebis, qui les cherche et qui offre sa vie pour elles (*Jn* 10). Celui qui a l'esprit missionnaire éprouve le même amour que le Christ pour les âmes et aime l'Eglise comme le Christ.

Le missionnaire est poussé par le « zèle pour les âmes », qui s'inspire de la charité même du Christ, faite d'attention, de tendresse, de compassion, d'accueil, de disponibilité, d'intérêt pour les problèmes d'autrui. L'amour de Jésus pénètre en profondeur: lui qui « connaissait ce qu'il y avait dans l'homme » (*Jn* 2, 25), aimait tous les hommes en leur offrant la rédemption et souffrait quand on refusait le salut.

Le missionnaire est l'homme de la charité: pour pouvoir annoncer à chacun de ses frères qu'il est aimé de Dieu et qu'il peut lui-même aimer, il doit faire preuve de charité envers tous, dépensant sa vie pour son prochain. Le missionnaire est le « frère universel », il porte en lui l'esprit de l'Eglise, son ouverture et son intérêt envers tous les peuples et tous les hommes, spécialement les plus petits et les plus pauvres. Comme tel, il dépasse les frontières et les divisions de race, de caste ou d'idéologie: il est signe de l'amour de Dieu dans le monde, c'est-à-dire de l'amour sans aucune exclusion ni préférence.

Enfin, comme le Christ, il doit aimer l'Eglise: « Le Christ a aimé l'Eglise: il s'est livré pour elle » (*Ep* 5, 25). Cet amour, qui va jusqu'au don de la vie, est pour lui un point de repère. Seul un profond amour pour l'Eglise peut soutenir le zèle du missionnaire; son obsession quotidienne est - comme le dit saint Paul - « le souci de toutes les Eglises » (2 *Co* 11, 28). Pour tout missionnaire, « la fidélité au Christ est inséparable de la fidélité à son Eglise »[173].

Le véritable missionnaire, c'est le saint

90. L'appel à la mission découle par nature de l'appel à la sainteté. Tout missionnaire n'est authentiquement missionnaire que s'il s'engage sur la voie de la sainteté: « La sainteté est un fondement essentiel et une condition absolument irremplaçable pour l'accomplissement de la mission de salut de l'Eglise »[174].

La vocation universelle à la sainteté est étroitement liée à *la vocation universelle à la mission*: tout fidèle est appelé à la sainteté et à la mission. Ainsi, le Concile souhaitait ardemment, « en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Evangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Eglise »[175]. La spiritualité missionnaire de l'Eglise est un chemin vers la sainteté.

L'élan renouvelé vers la mission *ad gentes* demande de saints missionnaires. Il ne suffit pas de renouveler les méthodes pastorales, ni de mieux organiser et de mieux coordonner les forces de l'Eglise, ni d'explorer avec plus d'acuité les fondements bibliques et théologiques de la foi: il faut susciter un nouvel « élan de sainteté » chez les missionnaires et dans toute la communauté chrétienne, en particulier chez ceux qui sont les plus proches collaborateurs des missionnaires[176].

Rappelons-nous, chers Frères et Sœurs, l'élan missionnaire des premières communautés chrétiennes. Malgré la pauvreté des moyens de transport et de communication d'alors, l'annonce de l'Evangile a atteint en peu de temps les limites du monde. Et il s'agissait de la religion d'un Homme mort en croix, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 *Co* 1, 23)! A la base de ce dynamisme missionnaire, il y avait la sainteté des premiers chrétiens et des premières communautés.

91. C'est pourquoi je m'adresse aux baptisés des jeunes communautés et des jeunes Eglises. C'est vous qui êtes, aujourd'hui, l'espérance de notre Eglise, qui a deux mille ans: étant jeunes dans la foi, vous devez être comme les premiers chrétiens et rayonner l'enthousiasme et le courage, en vous donnant généreusement à Dieu et au prochain; en un mot, vous devez vous mettre sur la voie de la sainteté. Ce n'est qu'ainsi que vous pouvez être des signes de Dieu dans le monde, et revivre dans vos pays l'épopée missionnaire de l'Eglise primitive. Vous serez aussi des ferments d'esprit missionnaire pour les Eglises plus anciennes.

Que les missionnaires, de leur côté, réfléchissent sur le devoir de la sainteté que le don de la vocation leur demande, en se renouvelant de jour en jour par une transformation spirituelle et en mettant à jour continuellement leur formation doctrinale et pastorale. Le missionnaire doit être « un contemplatif en action ». La réponse aux problèmes, il la trouve à la lumière de la parole divine et dans la prière personnelle et communautaire. Le contact avec les représentants des traditions spirituelles non chrétiennes, en particulier celles de l'Asie, m'a confirmé que l'avenir de la mission dépend en grande partie de la contemplation. Le missionnaire, s'il n'est pas un contemplatif, ne peut annoncer le Christ d'une manière crédible; il est témoin de l'expérience de Dieu et doit pouvoir dire comme les Apôtres: « Ce que nous avons contemplé..., le Verbe de vie..., nous vous l'annonçons » (1 *Jn* 1, 1-3).

Le missionnaire est l'homme des Béatitudes. Avant de les envoyer évangéliser, Jésus instruit les Douze en leur montrant les voies de la mission: pauvreté, douceur, acceptation des souffrances et des persécutions , désir de justice et de paix, charité, c'est-à-dire précisément les Béatitudes, réalisées dans la vie apostolique (cf. *Mt* 5, 1-12). En vivant les Béatitudes, le missionnaire expérimente et montre concrètement que le Règne de Dieu est déjà venu et qu'il l'a déjà accueilli. La caractéristique de toute vie missionnaire authentique est la joie intérieure qui vient de la foi. Dans un monde angoissé et oppressé par tant de problèmes, qui est porté au pessimisme, celui qui annonce la Bonne Nouvelle doit être un homme qui a trouvé dans le Christ la véritable espérance.

CONCLUSION

92. L'Eglise n'a jamais eu autant que maintenant l'occasion de faire parvenir l'Evangile, par le témoignage et la parole, à tous les hommes comme à tous les peuples. Je vois se lever l'aube d'une nouvelle ère missionnaire qui deviendra un jour radieux et riche de fruits si tous les chrétiens, et en particulier les missionnaires et les jeunes Eglises, répondent avec générosité et sainteté aux appels et aux défis de notre temps.

Comme les Apôtres après l'Ascension du Christ, l'Eglise doit de réunir au Cénacle « avec Marie, Mère de Jésus » (*Ac* 1, 14), afin d'implorer l'Esprit et d'obtenir force et courage pour obéir au précepte missionnaire. Nous aussi, et bien plus que les Apôtres, nous avons besoin d'être transformés et guidés par l'Esprit.

A la veille du troisième millénaire, toute l'Eglise est invitée à vivre plus intensément le mystère du Christ, en collaborant dans l'action de grâce à l'œuvre du salut. Elle le fait avec Marie et comme Marie, sa mère et son modèle. Marie est le modèle de l'amour maternel dont doivent être animés tous ceux qui, associés à la mission apostolique de l'Eglise, travaillent à la régénération des hommes. C'est pourquoi, « soutenue par la présence du Christ [...], l'Eglise marche au cours du temps vers la consommation des siècles et va à la rencontre du Seigneur qui vient; mais sur ce chemin [...], elle progresse en suivant l'itinéraire accompli par la Vierge Marie »[177].

C'est à la « médiation de Marie, tout orientée vers le Christ et tendue vers la révélation de sa puissance salvifique »[178], que je confie l'Eglise et en particulier ceux qui se consacrent à la mise en œuvre du précepte missionnaire dans le monde d'aujourd'hui. De même que le Christ envoya ses Apôtres au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, ainsi, renouvelant le même commandement, je vous envoie à tous ma Bénédiction apostolique au nom de la Trinité Sainte. Amen.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 7 décembre 1990, XXVe anniversaire du Décret conciliaire "Ad gentes", en la treizième année de mon pontificat.

---

1 Cf. PAUL VI, Message pour la Journée mondiale des Missions 1972: «Combien de tensions internes, qui affaiblissent et déchirent certaines Eglises et Institutions locales, disparaîtraient devant la ferme conviction que le salut des communautés locales s'acquiert par la coopération à l'œuvre missionnaire, pour que celle-ci s'étende jusqu'aux confins de la terre!» (Insegnamenti X 1972], p. 522).

2 Cf. BENOÎT XV, Lettre ap. Maximum illud (30 novembre 1919): AAS II (1919), pp. 440-455; PIE XI, Encycl. Rerum Ecclesiae (28 février 1926): AAS 18 (1926), pp. 65-83; PIE XII, Encycl. Evangelii praecones (2 juin 1951): AAS 43 (1951), pp. 497-528; Encycl. Fidei donum (21 avril 1957): AAS 49 (1957), pp. 225-248; JEAN XXIII, Encycl. Princeps Pastorum (28 novembre 1959): AAS 51 (1959), pp. 833-864.

3 Encycl. Redemptor hominis (4 mars 1979), n. 10: AAS 71 (1979), pp. 274-275.

4 Ibid, Ic, p 275.

5 Credo de Nicée-Constantinople: Ds 150.

6 Encycl. Redemptor hominis, n. 13: l.c., p. 283.

7 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 2.

8 Ibid, n. 22.

9 Encycl. Dives in misericordia (30 novembre 1980), n. 7: AAS 72 (1980), p. 1202.

10 Homélie de la célébration eucharistique à Cracovie, 10 juin 1979: AAS 71 (1979), p. 873.

11 Cf. JEAN XXIII, Encycl. Mater et magistra (15 mai 1961), IV: AAS 53 (1961), pp. 451-453.

12 Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae, n. 2.

13 PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi (8 décembre 1975), n. 53: AAS 68 (1976), p. 42.

14 Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae, n. 2.

15 Cf. Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, nn. 14-17; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 3.

16 Cf. Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 48; Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 43; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 7. 21.

17 Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 13.

18 Ibid n. 9.

19 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 22.

20 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n.. 14.

21 Encycl. Dives in misericordia, n. 1: l.c., p. 1177.

22 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 5.

23 Cf. CONC. ŒCUM VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 22.

24 Cf. CONC. ŒCUM VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 4.

25 Ibid, n. 5.

26 Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 16: l.c., p. 15.

27 Discours à l'ouverture de la III session du Conc. œcum Vat II, 14 septembre 1964: AAS 56 (1964), p. 810.

28 PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 34. l.c, p. 28.

29 Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, Thèmes choisis d'ecclésiologie pour le XX anniversaire de la clôture du Conc. œcum. Vat. II (7 octobre 1985), n. 10: «La nature eschatologique de l'Eglise: Règne de Dieu et Eglise».

30 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 39.

31 Encycl. Dominum et vivificantem (18 mai 1986), n. 42: AAS 78 (1986), p. 857.

32 Ibid, n. 64: l.c., p. 892.

33 «Parrhesia» signifie aussi enthousiasme, vigueur; cf. Ac 2, 29; 4, 13 29. 31; 9, 27. 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31.

34 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, nn. 41-42: l.c., PP. 31-33.

35 Cf. Encycl. Dominum et vivificantem, n. 53: l.c., pp. 874-875.

36 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 3. 11. 15; Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, nn. 10-11. 22. 26. 38. 41. 92-93.

37 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, nn. 10. 15. 22.

38 Ibid, n. 41.

39 Cf. Encycl. Dominum et vivificantem, n. 54: l c, pp. 875-876.

40 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 26.

41 Ibid., n. 38; cf. n. 93.

42 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 17; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 3. 15.

43 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 4.

44 Cf. Encycl. Dominum et vivificantem, n. 53: l.c., p. 874.

45 Discours aux membres des religions non chrétiennes, Madras, 5 février 1986, n. 2: MS 78 (1986), p. 767; cf. Message aux peuples d'Asie, Manille, 21 février 1981, nn. 2-4: AAS 73 (1981), pp. 392-393; Discours aux représentants des religions non chrétiennes, Tokyo, 24 février 1981, nn. 3-4: Insegnamenti IV/1 (1981), pp. 507-508.

46 Discours aux Cardinaux et à la Curie romaine, 22 décembre 1986, n. 11: AAS 79 (1987), p. 1089.

47 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 16.

48 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et spes, n. 45; cf. Encycl. Dominum et vivificantem, n. 54: l.c., p. 876.

49 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 10.

50 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici (30 décembre 1988), n. 35: AAS 81 (1989), p. 457.

51 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 6.

52 Cf. ibid

53 Ibid, nn. 6. 23; cf. n. 27.

54 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, nn. 18-20: l.c, PP.

55 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici, n. 35: l.c., p. 457.

56 Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 80: l.c., p. 73.

57 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 6.

58 Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 80: l.c., n. 73.

59 Cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 6.

60 Cf. ibid, n. 20.

61 Cf. Discours aux membres du Symposium du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe, 11 octobre 1985: AAS 78 (1986), pp. 178-189.

62 Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 20: l.c, p. 19.

63 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 5; cf. Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 8.

64 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae, nn. 3-4; PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, nn. 79-80: l.c., pp. 71-75; JEAN-PAUL II, Encycl. Redemptor hominis, n. 12: lc, pp. 278-28 1.

65 Lettre ap. Maximum illud: l c, p. 446.

66 PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 62: l c, p. 52.

67 Cf. De praescriptione haereticorum, XX: CCL I, 201-202.

68 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 9; cf. chap. II, nn. 10-18.

69 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 41: l.c., pp.

70 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, nn. 28. 35. 38, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudism et spes, n. 43, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 11-12.

71 Cf. PAUL VI, Encycl. Populorum progressio (26 mars 1967), nn. 21. 42: AAS 59 (1967), pp. 267-268, 278.

72 PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 27: l.c., p. 23.

73 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 13.

74 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 15: l.c., pp. 13-15; CONC. ŒCUM. VAT. II,

Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes nn. 13-14.

75 Cf. Encycl. Dominum et vivificantem, nn. 42. 64: l.c., pp. 857-859, 892-894.

76 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 60: l.c., pp. 50-51.

77 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, nn. 69.

78 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 2; cf. Const. dogm. sur l'Eglise Lumen

gentium, n. 9.

79 Cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, chap. m, nn. 19-22.

80 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 15.

81 Ibid, n. 6.

82 Ibid, n. 15; cf. Décret sur l'œcuménisme Unitatis redintegratio, n. 3.

83 Cf. Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 58: l.c., pp. 46-49.

84 Assemblée extraordinaire de 1985, Rapport final, II C, 6.

85 Ibid, II, D, 4.

86 Cf. Exhort. ap. Catechesi tradendae (16 octobre 1979), n. 53: AAS 71 (1979), p. 1320; Encycl. Slavorum apostoli (2 juin 1985), n. 21: AAS 77 (1985), pp. 802-803.

87 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 20: lc., pp. 18-19.

88 Cf. Discours aux évêques du Zaïre, Kinshasa, 3 mai 1980, nn. 4-6: AAS 72 (1980), pp. 432-435; Discours aux évêques du Kenya, Nairobi, 7 mai 1980, n. 6: AAS 72 (1980), p. 497; Discours aux évêques de l'Inde, Delhi, 1 février 1986, n. 5: AAS 78 (1986), pp. 748-749; Homélie à Carthagène (Colombie), 6 juillet 1986, nn. 7-8: AAS 79 (1987), pp. 105-106; cf. aussi Encycl. Slavorum apostoli, nn. 21-22: l.c., pp. 802-804.

89 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 22.

90 Cf. ibid

91 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 64 l.c., p. 55.

92 Les Eglises particulières «ont le rôle d'assimiler l'essentiel du message évangélique, de le transposer, sans la moindre trahison de sa vérité essentielle, dans le langage que ces hommes comprennent, puis de l'annoncer dans ce langage....] Et "langage" doit s'entendre ici moins sur le plan sémantique ou littéraire que sur celui qu'on peut appeler anthropologique et culturel» (Ibid., n. 63: l.c., p. 53).

93 Cf. Discours à l'audience générale du 13 avril 1988: Insegnamenti XI/1 (1988), PP. 877-881.

94 Exhort. ap. Familiaris consortio (22 novembre 1981), n. 10, où il est question de l'inculturation «dans le domaine du mariage et de la famille»: AAS. 74 (1982), P.91.

95 Cf. PAUL VI, Exhort. ap Evangelii nuntiandi, nn. 63-65: l.c., PP. 53 -56.

96 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 17.

97 Discours aux participants au Symposium des évêques de l'Afrique, Kampala, 31 juillet 1969, n. 2: AAS 61 (1969), p. 577.

98 PAUL VI, Discours à l'ouverture de la deuxième session du Conc. œcum. Vat. II, 29 septembre 1963: AAS 55 (1963), p. 858; cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes Nostra aetate, n. 2; Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 16; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 9; PAUL VI, EXhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 53: l.c., pp. 41-42.

99 Cf. PAUL VI, Encycl. Ecclesiam suam (6 août 1964): AAS 56 (1964), pp . 609-659; CONC . ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes Nostra aetate, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 11. 41; SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, L'attitude de l'Eglise devant les croyants des autres religions Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission (4 septembre 1984): AAS 76 (1984), pp. 816-828.

100 Lettre aux évêques de l'Asie à l'occasion de la cinquième Assemblée plénière de la Fédération de leurs Conférences épiscopales (23 juin 1990), n. 4: L'Osservatore Romano, 18 juillet 1990.

101 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 14; cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 7.

102 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'œcuménisme Unitatis redintegratio, n. 3; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 7.

103 Cf. Encycl. Redemptor hominis, n. 12: l.c., p. 279.

104 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 11. 15.

105 CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes Nostra aetate, n. 2.

106 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici, n. 35: l.c., p. 458.

107 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 41.

108 Encycl. Sollicitudo rei socialis (30 décembre 1987), n. 41: AAS 80

109 Documents de la troisième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Puebla (1979), 3760 (1145).

110 Discours aux évêques, aux prêtres, aux religieuses et aux religieux, Djakarta, 10 octobre 1989, n. 5: L'Osservatore Romano, 11 octobre 1989.

111 Cf. PAUL VI, Encycl. Populorum progressio, nn. 14-21. 40-42: l.c., pp. 264-268, 277-278; JEAN-PAUL II, Encycl. Sollicitudo rei socialis, nn. 27-41: l.c., pp. 547-572.

112 Cf. Encycl. Sollicitudo rei socialis, n. 28: l.c., pp. 548-550.

113 Cf. Ibid, chap. IV, nn. 27-34: l.c., pp. 547-560; PAUL VI, Encycl. Populorum progressio, nn. 19-21. 41-42: l.c., pp. 266-268, 277-278.

114 Discours aux habitants de la «favela Vidigal» à Rio de Janeiro, 2 juillet 1980, n. 4: AAS 72 (1980), p. 854.

115 Documents de la troisième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Puebla, 3757 (1142).

116 ISAAC DE L'ETOILE, Sermon 31: PL 194, 1793.

117 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes n. 20.

118 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici, n. 35: l.c., p. 458.

119 Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 38.

120 Discours aux membres du Sacré Collège et à tous les collaborateurs de la Curie romaine, de la Cité du Vatican et du Vicariat de Rome, 28 juin 1980, n. 10: Insegnamenti III/1 (1980), p. 1887.

121 Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 23.

122 Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 38.

123 Ibid, n. 29.

124 Cf. ibid, n. 38.

125 Ibid. n. 30.

126 Documents de la troisième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Puebla 2941 (368).
127 Cf. Directives pour la promotion de la coopération entre les Eglises particulières et spécialement pour une répartition plus adaptée du clergé Postquam Apostoli (25 mars 1980): AAS 72 (1980) pp. 343-364.

128 Cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, chap. IV, nn. 23-27.

129 Ibid, n. 23.

130 Ibid

131 Cf. ibid, nn 23 27

132 Cf. S. CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS et S. CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Directives pour les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Eglise Mutuae relationes (14 mai 1978), n. 14 b: AAS 70 (1978), p. 482; cf. n. 28: l.c., p. 490.

133 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 27.

134 CONC . ŒCUM . VAT. II, Décret sur le ministère et la vie des prêtres Presbyterorum ordinis, n. 10; cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 39.

135 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur la formation des prêtres Optatam totius, n. 20. Cf. «Guide de vie pastorale pour les prêtres diocésains des Eglises qui dépendent de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples», Rome, 1989.

136 Discours aux participants à la réunion plénière de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, 14 avril 1989, n. 4: AAS 81 (1989), p. 1140.

137 Message pour la Journée mondiale des missions 1982: Insegnamenti V/2 1982), p. 1879.

138 Cf . CONC . ŒCUM . VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 38; S. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, Directives Postquaam Apostoli; nn. 24-25: l c., p. 361.

139 Cf. S. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, Directives Postquam Apostoli n. 29: l.c., pp. 362-363; CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 20.

140 Code de Droit canonique can. 783.

141 Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 40.

142 Cf. PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 69: l c., pp. 58-59 .

143 Lettre ap. Mulieris dignitatem (15 août 1988), n. 20: MS 80 (1988), p. 1703.

144 Cf. PIE XII, Encycl. Evangelii: praecones: l.c., pp. 510 et suiv.; Encycl. Fidei donum: lc, pp. 228 et suiv.; JEAN XXIII, Enc,vcl. Princeps Pastorum: l.c., pp. 855 et suiv.; PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, nn. 70-73: l.c, pp. 59-63.

145 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici, n. 35: l c, p 457.

146 Cf. Encycl. Evangelii praecones: l c, pp. 510-514.

147 Cf. Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, nn. 17. 33 et suiv.

148 Cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, nn. 35-36. 41.

149 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici, n. 14: lc, p. 410.

150 Code de Droit canonique, can. 225, § 1; cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam actuositatem, nn. 6. 13.

151 CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 31, cf. Code de Droit canonique, can. 225, § 2.

152 PAUL VI, Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 70: l c, p. 60.

153 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laici; n. 35 : l. c., p. 458.

154 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur i activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 17.

155 Exhort. ap. Catechesi tradendae, n. 66: l.c., p. 1331.

156 Cf. can. 785, § 1.

157 Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 17.

158 Cf. Assemblée plénière de la S. Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, en 1969, sur les catéchistes et l'«Instruction» d'avril 1970 qui les concerne: Bibliografia missionaria 34 (1970), pp. 197-212, et S.C. de Propaganda Fide Memona Rerum, III/2 (1976), pp. 821-831.

159 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes n. 28.

160 Const. ap. sur la Curie romaine Pastor Bonus (28 juin 1988), n. 85: AAS 80 (1988), p 881; cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur I activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 29.

161 CONC.ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 29; cf. JEAN-PAUL II, Const. ap. Pastor Bonus, n. 86: l.c., p. 882.

162 Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 31.

163 Cf. ibid, n. 33.

164 Cf. PAUL VI, Motu proprio Ecclesiae sanctae (6 août 1966), II, n. 43: AAS 58 (1966), p. 782.

165 Cf. CONC . ŒCUM . VAT . II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 34; PAUL VI, Motu proprio Ecclesiae sanctae, III, n. 22: l.c., p. 787.

166 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 35; cf. Code de Droit canonique, cann. 211. 781.

167 Exhort. ap. Familiaris consortio, n. 54: l.c., p. 147.

168 Cf. PAUL VI, Lettre ap. Graves et increscentes (5 septembre 1966): AAS 58 (1966) pp. 750-756.

169 p. MANNA, Le nostre «Chiese» e la propagazione del Vangelo, Trentola Ducenta, 1952,2 p. 35.

170 CONC . ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 38.

171 Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 13.

172 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise Ad gentes, n. 24.

173 CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur le ministère et la vie des prêtres Presbyterorum ordinis, n. 14.

174 Exhort. ap. post-synodale Christifideles laica; n. 17: l.c., p. 419.

175 Const. dogm. sur l'Eglise Lumen gentium, n. 1.

176 Cf. Discours à l'Assemblée du CELAM à Port-au-Prince, 9 mars 1983: AAS 75 (1983), pp. 771-779; Homélie pour l'ouverture de la «neuvaine d'années» promue par le CELAM à Saint-Domingue, 12 octobre 1984: Insegnamenti VII/2 (1984), pp. 885-897.

177 Encycl. Redemptoris Mater (25 mars 1987), n. 2: AAS 79 (1987), pp. 362-363.

178 Ibid, n 22: l.c., p. 390.

LETTRE ENCYCLIQUE
CENTESIMUS ANNUS
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
À SES FRÈRES DANS L'ÉPISCOPAT
AU CLERGÉ
AUX FAMILLES RELIGIEUSES
AUX FIDÈLES
DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
ET À TOUS LES HOMMES
DE BONNE VOLONTÉ
À L'OCCASION DU CENTENAIRE
DE L'ENCYCLIQUE
RERUM NOVARUM

Frères vénérés,
chers Fils et Filles,
salut et Bénédiction apostolique !

INTRODUCTION

1. Le centenaire de la promulgation de l'encyclique de mon prédécesseur Léon XIII, de vénérée mémoire, qui commence par les mots *Rerum novarum* (1) marque une date de grande importance dans la présente période de l'histoire de l'Eglise et aussi dans mon pontificat. En effet, cette encyclique a eu le privilège d'être commémorée, de son quarantième à son quatre-vingt-dixième anniversaire, par des documents solennels des Souverains Pontifes : on peut dire que le destin historique de *Rerum novarum* a été rythmé par d'autres documents qui attiraient l'attention sur elle et en même temps l'actualisaient (2).

En faisant de même pour le centième anniversaire, à la demande de nombreux évêques, d'institutions ecclésiales, de centres universitaires, de dirigeants d'entreprises et de travailleurs, à titre individuel ou comme membres d'associations, je voudrais avant tout honorer la dette de gratitude qu'a toute l'Eglise à l'égard du grand Pape et de son « document immortel » (3). Je voudrais aussi montrer que la *sève généreuse* qui monte de cette racine n'a pas été épuisée au fil des ans, mais qu'au contraire *elle est devenue plus féconde*. En témoignent les initiatives de natures diverses qui ont précédé, qui accompagnent et qui suivront cette célébration, initiatives prises par les Conférences épiscopales, par des Organisations internationales, des Universités et des institutions académiques, des associations professionnelles et d'autres institutions ou personnes dans de nombreuses régions du monde.

2. La présente encyclique prend place dans ces célébrations, pour rendre grâce à Dieu de qui vient « tout don excellent, et toute donation parfaite » (Jc 1, 17), parce qu'il s'est servi d'un document venant du Siège de Pierre il y a cent ans pour faire beaucoup de bien et répandre beaucoup de lumière dans l'Eglise et dans le monde. La commémoration que l'on fait ici concerne l'encyclique de Léon XIII, et en même temps les encycliques et les autres documents de mes prédécesseurs qui ont contribué à attirer l'attention sur elle et à développer son influence au long des années en constituant ce qu'on allait appeler la « doctrine sociale », « l'enseignement social » ou encore le « magistère social » de l'Eglise.

Deux encycliques que j'ai publiées au cours de mon pontificat se réfèrent déjà à cet enseignement qui garde sa valeur : *Laborem exercens* sur le travail humain, et *Sollicitudo rei socialis* sur les problèmes actuels du développement des hommes et des peuples.

3. Je voudrais proposer maintenant une « relecture » de l'encyclique de Léon XIII, et inviter à porter un regard « rétrospectif » sur son texte lui-même afin de redécouvrir la richesse des principes fondamentaux qui y sont formulés pour la solution de la question ouvrière. Mais j'invite aussi à porter un regard « actuel » sur les « choses nouvelles » qui nous entourent et dans lesquelles nous nous trouvons immergés, pour ainsi dire, bien différentes des « choses nouvelles » qui caractérisaient l'ultime décennie du siècle dernier. J'invite enfin à porter le regard « vers l'avenir », alors qu'on entrevoit déjà le troisième millénaire de l'ère chrétienne, lourd d'inconnu mais aussi de promesses. Inconnu et promesses qui font appel à notre imagination et à notre créativité, qui nous stimulent aussi, en tant que disciples du Christ, le « Maître unique » (cf. Mt 23, 8), dans notre responsabilité de montrer la voie, de proclamer la vérité et de communiquer la vie qu'il est lui-même (cf. Jn 14, 6).

En agissant ainsi, non seulement on réaffirmera *la valeur permanente de cet enseignement,* mais on manifestera aussi le vrai sens de la Tradition de l'Eglise qui, toujours vivante et active, construit sur les fondations posées par nos pères dans la foi et particulièrement sur ce que « les Apôtres ont transmis à l'Eglise » (5) au nom de Jésus-Christ : il est le fondement et « nul n'en peut poser d'autre » (cf. 1 Co 3, 11).

C'est en vertu de la conscience qu'il avait de sa mission de successeur de Pierre que Léon XIII décida de prendre la parole, et c'est la même conscience qui anime aujourd'hui son successeur. Comme lui, et comme les Papes avant et après lui, je m'inspire de l'image évangélique du « scribe devenu disciple du Royaume des cieux », dont le Seigneur dit qu'il « est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien » (Mt 13, 52). Le trésor est le grand courant de la Tradition de l'Eglise qui contient les « choses anciennes », reçues et transmises depuis toujours, et qui permet de lire les « choses nouvelles » au milieu desquelles se déroule la vie de l'Eglise et du monde.

De ces choses qui, en s'incorporant à la Tradition, deviennent anciennes et qui offrent les matériaux et l'occasion de son enrichissement comme de l'enrichissement de la vie de la foi, fait partie aussi l'activité féconde de millions et de millions d'hommes qui, stimulés par l'enseignement social de l'Eglise, se sont efforcés de s'en inspirer pour leur engagement dans le monde. Agissant individuellement ou rassemblés de diverses manières en groupes, associations et organisations, ils ont constitué comme un *grand mouvement pour la défense de la personne humaine* et la protection de sa dignité, ce qui a contribué, à travers les vicissitudes diverses de l'histoire, à construire une société plus juste ou du moins à freiner et à limiter l'injustice.

La présente encyclique cherche à mettre en lumière la fécondité des principes exprimés par Léon XIII, principes qui appartiennent au patrimoine doctrinal de l'Eglise et, à ce titre, engagent l'autorité de son magistère. Mais la sollicitude pastorale m'a conduit, d'autre part, à proposer *l'analyse de certains événements récents de l'histoire*. Il n'est pas besoin de souligner que la considération attentive du cours des événements, en vue de discerner les exigences nouvelles de l'évangélisation, relève des devoirs qui incombent aux Pasteurs. Toutefois, on n'entend pas exprimer des jugements définitifs en développant ces considérations, car, en elles-mêmes, elles n'entrent pas dans le cadre propre du magistère.

I. TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE "RERUM NOVARUM"

4. Vers la fin du siècle dernier, l'Eglise dut faire face à un processus historique qui avait déjà commencé depuis quelque temps mais atteignait alors un point critique. Parmi les facteurs déterminants de ce processus, il y eut un ensemble de changements radicaux qui se produisirent dans le domaine politique, économique et social mais aussi dans le cadre de la science et de la technique, sans oublier les influences multiples des idéologies dominantes. Dans le domaine politique, ces changements engendrèrent une *nouvelle conception de la société et de l'Etat* et, par conséquent, *de l'autorité*. Une société traditionnelle disparaissait tandis qu'une autre commençait à voir le jour, marquée par l'espoir de nouvelles libertés, mais également par le risque de nouvelles formes d'injustice et d'esclavage.

Dans le domaine économique, où convergeaient les découvertes et les applications des sciences, on avait progressivement atteint de nouvelles structures pour la production des biens de consommation. On avait assisté à l'apparition d'une *nouvelle forme de propriété*, le capital, et d'une nouvelle *forme de travail*, le travail salarié, caractérisé par de pénibles rythmes de production, négligeant toute considération de sexe, d'âge ou de situation familiale, uniquement déterminé par l'efficacité en vue d'augmenter le profit.

Ainsi, le travail devenait une marchandise qui pouvait être librement acquise et vendue sur le marché et dont le prix n'était établi qu'en fonction de la loi de l'offre et de la demande, sans tenir compte du minimum vital nécessaire à la subsistance de la personne et de sa famille. De plus, le travailleur n'était pas même certain de réussir à vendre sa « marchandise » et il se trouvait constamment sous la menace du chômage, ce qui, en l'absence de protection sociale, lui faisait courir le risque de mourir de faim.

La conséquence de cette transformation était « la division de la société en deux classes séparées par un profond abîme » (6). Cette situation s'ajoutait aux transformations d'ordre politique déjà soulignées. Ainsi, la théorie politique dominante de l'époque tendait à promouvoir la liberté économique totale par des lois adaptées ou au contraire par une absence voulue de toute intervention. Simultanément, commençait à se manifester, sous une forme organisée et d'une manière souvent violente, une autre conception de la propriété et de la vie économique qui entraînait une nouvelle structure politique et sociale.

Au paroxysme de cette opposition, alors qu'apparaissaient en pleine lumière la très grave injustice de la réalité sociale telle qu'elle existait en plusieurs endroits, et le risque d'une révolution favorisée par les idées que l'on appelait alors « socialistes », Léon XIII intervint en publiant un document qui traitait de manière systématique la « question ouvrière ». Cette encyclique avait été précédée par d'autres, consacrées davantage à des enseignements de caractère politique, tandis

que d'autres encore devaient suivre (7). C'est dans ce contexte qu'il convient d'évoquer en particulier l'encyclique *Libertas praestantissimum* dans laquelle était rappelé le lien constitutif de la liberté humaine avec la vérité, lien si fort qu'une liberté qui refuserait de se lier à la vérité tomberait dans l'arbitraire et finirait par se soumettre elle-même aux passions les plus dégradantes et par s'autodétruire. D'où viennent, en effet, tous les maux que veut combattre *Rerum novarum* sinon d'une liberté qui, dans le domaine de l'activité économique et sociale, s'éloigne de la vérité de l'homme ?

D'autre part, le Souverain Pontife s'inspirait de l'enseignement de ses prédécesseurs ainsi que de nombreux documents épiscopaux, des études scientifiques dues à des laïcs, de l'action de mouvements et d'associations catholiques et des réalisations concrètes dans le domaine social qui marquèrent la vie de l'Eglise dans la seconde moitié du XIXème siècle.

5. Les « choses nouvelles » examinées par le Pape étaient rien moins que positives. Le premier paragraphe de l'encyclique décrit en termes vigoureux les « choses nouvelles » dont elle tire son nom : « A l'heure où grandissait *le désir de choses nouvelles* qui, depuis longtemps, agite les Etats, il fallait s'attendre à voir la *soif de changements* passer du domaine de la politique dans la sphère voisine de l'économie. En effet, l'industrie s'est développée et ses méthodes se sont complètement renouvelées. Les rapports entre patrons et ouvriers se sont modifiés, la richesse a afflué entre les mains d'un petit nombre et la multitude est dans l'indigence. Les ouvriers ont conçu une opinion plus haute d'eux-mêmes et ont contracté entre eux une union plus étroite. Tout cela, sans parler de la corruption des moeurs, a eu pour résultat de faire éclater un conflit » (8).

Le Pape et l'Eglise, ainsi que la communauté civile, se trouvaient face à une société divisée par un conflit d'autant plus dur et inhumain qu'il ne connaissait ni règle ni norme, *le conflit entre capital et travail* ou, comme le dit l'encyclique, la question ouvrière. Précisément sur ce conflit, dans les conditions critiques que l'on observait alors, le Pape n'hésita pas à donner son jugement.

Ici intervient la première réflexion suggérée par l'encyclique pour notre temps. Face à un conflit qui opposait les hommes entre eux, pour ainsi dire comme des « loups », jusque sur le plan de la subsistance matérielle des uns et de l'opulence des autres, le Pape ne craignait pas d'intervenir en vertu de sa « charge apostolique » (9), c'est-à-dire de la mission qu'il a reçue de Jésus-Christ lui-même de « paître les agneaux et les brebis » (cf. Jn 21, 15-17), de « lier et délier sur la terre » pour le Royaume des cieux (cf. Mt 16, 19). Son intention était certainement de rétablir la paix, et le lecteur d'aujourd'hui ne peut que remarquer la sévère condamnation de la lutte des classes qu'il prononça sans appel (10). Mais il était bien conscient du fait que *la paix s'édifie sur le fondement de la justice :* l'encyclique avait précisément pour contenu essentiel de proclamer les conditions fondamentales de la justice dans la conjoncture économique et sociale de l'époque.

Léon XIII, à la suite de ses prédécesseurs, établissait de la sorte un modèle permanent pour l'Eglise. Celle-ci, en effet, a une parole à dire face à des situations humaines déterminées, individuelles et communautaires, nationales et internationales, pour lesquelles elle énonce une véritable doctrine, un *corpus* qui lui permet d'analyser les réalités sociales, comme aussi de se prononcer sur elles et de donner des orientations pour la juste solution des problèmes qu'elles posent.

Du temps de Léon XIII, une telle conception des droits et des devoirs de l'Eglise était bien loin d'être communément admise. En effet, deux tendances prédominaient : l'une, tournée vers ce monde et vers cette vie, à laquelle la foi devait rester étrangère ; l'autre, vers un salut purement situé dans l'au-delà, et qui n'apportait ni lumière ni orientations pour la vie sur terre. En publiant *Rerum novarum*, le Pape donnait pour ainsi dire « droit de cité » à l'Eglise dans les réalités changeantes de la vie publique. Cela devait se préciser davantage encore par la suite. En effet, l'enseignement et la diffusion de la doctrine sociale de l'Eglise appartiennent à sa mission d'évangélisation ; c'est une partie essentielle du message chrétien, car cette doctrine en propose les conséquences directes dans la vie de la société et elle place le travail quotidien et la lutte pour la justice dans le cadre du témoignage rendu au Christ Sauveur. Elle est également une source d'unité et de paix face aux conflits qui surgissent inévitablement dans le domaine économique et social. Ainsi, il devient possible de vivre les nouvelles situations sans amoindrir la dignité transcendante de la personne humaine ni en soi-même ni chez les adversaires, et de trouver la voie de solutions correctes.

A cent ans de distance, la valeur d'une telle orientation m'offre l'occasion d'apporter une contribution à l'élaboration de la « doctrine sociale chrétienne ». La « nouvelle évangélisation », dont le monde moderne a un urgent besoin et sur laquelle j'ai insisté de nombreuses fois, doit compter parmi ses éléments essentiels *l'annonce de la doctrine sociale de l'Eglise*, apte, aujourd'hui comme sous Léon XIII, à indiquer le bon chemin pour répondre aux grands défis du temps présent, dans un contexte de discrédit croissant des idéologies. Comme à cette époque, il faut répéter qu'*il n'existe pas de véritable solution de la « question sociale » hors de l'Evangile* et que, d'autre part, les « choses nouvelles » peuvent trouver en lui leur espace de vérité et la qualification morale qui convient.

6. En se proposant de faire la lumière sur le *conflit* survenu entre le capital et le travail, Léon XIII affirmait les droits fondamentaux des travailleurs. C'est pourquoi la clé de lecture du texte pontifical est la *dignité du travailleur* en tant que tel et, de ce fait, la *dignité du travail* défini comme « l'activité humaine ordonnée à la satisfaction des besoins de la vie,

notamment à sa conservation » (12). Le Pape qualifiait le travail de « personnel », parce que « la force de travail est inhérente à la personne et appartient en propre à celui qui l'exerce et dont elle est l'apanage » (13). Le travail appartient ainsi à la vocation de toute personne ; l'homme s'exprime donc et se réalise dans son activité laborieuse. Le travail possède en même temps une dimension « sociale », par sa relation étroite tant avec la famille qu'avec le bien commun, « puisqu'on peut affirmer sans se tromper que le travail des ouvriers est à l'origine de la richesse des Etats » (14). Tels sont les points que j'ai repris et développés dans l'encyclique *Laborem exercens* (15).

Il existe sans aucun doute un autre principe important, celui du droit à la « propriété privée ». La longueur du développement que lui consacre l'encyclique révèle à elle seule l'importance qui lui revient. Le Pape est bien conscient du fait que la propriété privée n'est pas une valeur absolue et il ne manque pas de proclamer les principes complémentaires indispensables, tels que celui de la *destination universelle des biens de la terre* (17).

Par ailleurs, s'il est vrai que le type de propriété privée qu'il considère au premier chef est celui de la propriété de la terre (18), il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui conservent leur valeur les raisons avancées pour protéger la propriété privée, c'est-à-dire pour affirmer le droit de posséder ce qui est nécessaire au développement personnel et à celui de sa famille, quelle que soit la forme effective prise par ce droit. Il faut l'affirmer une nouvelle fois devant les changements, dont nous sommes les témoins, survenus dans les systèmes où régnait le principe de la propriété collective des moyens de production, mais également devant les situations toujours plus nombreuses de pauvreté ou, plus exactement, devant les négations de la propriété privée, qui se présentent dans beaucoup de régions du monde, y compris celles où prédominent les systèmes qui reposent sur l'affirmation du droit à la propriété privée. A la suite de ces changements et de la persistance de la pauvreté, une analyse plus profonde du problème s'avère nécessaire, ce qui sera fait plus loin.

7. En relation étroite avec le droit de propriété, l'encyclique de Léon XIII affirme également *d'autres droits*, en disant qu'ils sont inhérents à la personne humaine et inaliénables. Au rang de ces droits, le « droit naturel de l'homme » à former des associations privées occupe une place de premier plan par l'ampleur du développement que lui consacre le Pape et l'importance qu'il lui attribue ; il s'agit avant tout du *droit à créer des associations professionnelles* de chefs d'entreprise et d'ouvriers ou simplement d'ouvriers (19). On saisit ici le motif pour lequel l'Eglise défend et approuve la création de ce qu'on appelle couramment des syndicats, non certes par préjugé idéologique ni pour céder à une mentalité de classe, mais parce que s'associer est un droit naturel de l'être humain et, par conséquent, un droit antérieur à sa reconnaissance par la société politique. En effet, « il n'est pas au pouvoir de l'Etat d'interdire leur existence », car « l'Etat est fait pour protéger et non pour détruire le droit naturel. En interdisant de telles associations, il s'attaquerait lui-même » (20).

Avec ce droit que le Pape — il est juste de le souligner — reconnaît explicitement aux ouvriers, ou, pour reprendre ses termes, aux « prolétaires », sont affirmés de manière tout aussi claire les droits à la « limitation des heures de travail », au repos légitime et à une différence de traitement pour les enfants et les femmes (21) en ce qui concerne la forme et la durée du travail.

Si l'on se souvient de ce que nous apprend l'histoire au sujet des pratiques admises, ou du moins pas interdites par la loi, dans le domaine des contrats, qui étaient passés sans aucune garantie d'horaires ni de conditions d'hygiène dans le travail, sans respect non plus pour l'âge ou le sexe des candidats à l'emploi, on comprend bien la sévérité des paroles du Pape. « Il n'est ni juste ni humain, écrivait-il, d'exiger de l'homme un travail tel qu'il s'abrutisse l'esprit et s'affaiblisse le corps par suite d'une fatigue excessive ». Et, de manière plus précise, en se référant au contrat, qui a pour objectif de faire entrer en vigueur de telles « relations de travail », il affirme : « Dans toute convention passée entre patrons et ouvriers, figure la condition expresse ou tacite » que l'on ménagera un temps de repos convenable, en proportion des « forces dépensées dans le travail » ; puis il conclut : « Un pacte contraire serait immoral » (22).

8. Immédiatement après, le Pape énonce un *autre droit* du travailleur en tant que personne. Il s'agit du droit à un « juste salaire », droit qui ne peut être laissé « au libre consentement des parties, de telle sorte que l'employeur, après avoir payé le salaire convenu, aurait rempli ses engagements et ne semblerait rien devoir d'autre » (23). L'Etat — disait-on à cette époque — n'a pas le pouvoir d'intervenir dans la détermination de ces contrats, sinon pour veiller à l'accomplissement de ce qui a été expressément convenu. Une telle conception des rapports entre patrons et ouvriers, purement pragmatique et inspirée par un individualisme strict, est sévèrement critiquée dans l'encyclique comme contraire à la double nature du travail en tant que fait personnel et nécessaire. En effet, si le travail, *en tant que personnel*, fait partie des capacités et des forces dont chacun a la libre disposition, il est, *en tant que nécessaire*, régi par le grave devoir pour chacun de « se garder en vie » ; « de ce devoir, conclut le Pape, découle nécessairement le droit de se procurer ce qui sert à la subsistance, que les pauvres ne se procurent que moyennant le salaire de leur travail » (24).

Le salaire doit suffire à faire vivre l'ouvrier et sa famille. Si le travailleur, « contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, accepte des conditions très dures, que d'ailleurs il ne peut refuser parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, il subit une violence contre laquelle la justice proteste » (25).

Dieu veuille que ces phrases, écrites tandis que progressait ce qu'on a appelé le « capitalisme sauvage », ne soient pas à reprendre et à répéter aujourd'hui avec la même sévérité ! Malheureusement, aujourd'hui encore, on trouve des cas de contrats passés entre patrons et ouvriers qui ignorent la justice la plus élémentaire en matière de travail des mineurs ou des femmes, pour les horaires de travail, les conditions d'hygiène dans les locaux et la juste rétribution. Cela arrive malgré les *Déclarations* et les *Conventions internationales* qui en traitent (26), et même les *lois* des divers Etats. Le Pape assignait à l'« autorité publique » le « strict devoir » de prendre grand soin du bien-être des travailleurs, parce qu'en ne le faisant pas, on offensait la justice, et il n'hésitait pas à parler de « justice distributive » (27).

9. A ces droits, Léon XIII en ajoute *un autre*, toujours à propos de la condition ouvrière, que je désire rappeler, étant donné son importance : le droit d'accomplir librement ses devoirs religieux. Le Pape le proclame clairement dans le contexte des autres droits et devoirs des ouvriers, malgré le climat général où, déjà de son temps, on considérait que certaines questions appartenaient exclusivement au domaine de la vie privée. Il affirme la nécessité du repos dominical, afin de rappeler à l'homme la pensée des biens célestes et du culte que l'on doit à la majesté divine (28). De ce droit, qui s'enracine dans un commandement fondamental, personne ne peut priver l'homme : « Il n'est permis à personne de violer impunément cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec un grand respect ». Par conséquent, l'Etat doit assurer à l'ouvrier l'exercice de cette liberté (29).

On ne se tromperait pas en voyant en germe, dans cette affirmation claire, le principe du droit à la liberté religieuse, qui est devenu depuis lors l'objet de nombreuses *Déclarations* et *Conventions internationales* solennelles (30), sans oublier la célèbre *Déclaration conciliaire* et mes enseignements fréquents (31). Sur ce point, nous devons nous demander si les dispositions légales en vigueur et les pratiques des sociétés industrialisées permettent aujourd'hui d'assurer effectivement l'exercice de ce droit élémentaire au repos dominical.

10. Une autre donnée importante, riche d'enseignements pour notre époque, est la conception des rapports de l'Etat avec les citoyens. *Rerum novarum* critique les deux systèmes sociaux et économiques, le socialisme et le libéralisme. Elle consacre au premier la partie initiale qui réaffirme le droit à la propriété privée. Au contraire, il n'y a pas de section spécialement consacrée au second système, mais — et ceci mérite que l'on y porte attention — les critiques à son égard apparaissent lorsqu'est traité le thème des devoirs de l'Etat (32). L'Etat ne peut se borner à « veiller sur une partie de ses citoyens », celle qui est riche et prospère, et il ne peut « négliger l'autre », qui représente sans aucun doute la grande majorité du corps social. Sinon il est porté atteinte à la justice qui veut que l'on rende à chacun ce qui lui appartient. « Toutefois, dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des petits et des pauvres. La classe riche, qui est forte de par ses biens, a moins besoin de la protection publique ; la classe pauvre, sans richesse pour la mettre à l'abri, compte surtout sur la protection de l'Etat. L'Etat doit donc entourer de soins et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la foule des déshérités » (33).

Ces passages gardent leur valeur aujourd'hui, surtout face aux nouvelles formes de pauvreté qui existent dans le monde, d'autant que des affirmations si importantes ne dépendent nullement d'une conception déterminée de l'Etat ni d'une théorie politique particulière. Le Pape reprend un principe élémentaire de toute saine organisation politique : dans une société, plus les individus sont vulnérables, plus ils ont besoin de l'intérêt et de l'attention que leur portent les autres, et, en particulier, de l'intervention des pouvoirs publics.

Ainsi, le principe de solidarité, comme on dit aujourd'hui, dont j'ai rappelé, dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (34), la valeur dans l'ordre interne de chaque nation comme dans l'ordre international, apparaît comme l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale. Il a été énoncé à plusieurs reprises par Léon XIII sous le nom d'« amitié » que nous trouvons déjà dans la philosophie grecque. Pie XI le désigna par le terme non moins significatif de « charité sociale », tandis que Paul VI, élargissant le concept en fonction des multiples dimensions modernes de la question sociale, parlait de « civilisation de l'amour » (35).

11. En relisant l'encyclique à la lumière de la situation contemporaine, on peut se rendre compte de la *sollicitude et de l'action incessantes de l'Eglise* en faveur des catégories de personnes qui sont objet de prédilection de la part du Seigneur Jésus. Le contenu du texte est un excellent témoignage de la continuité, dans l'Eglise, de ce qu'on appelle l'« option préférentielle pour les pauvres », option définie comme une « forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne » (36). L'encyclique sur la « question ouvrière » est donc une encyclique sur les pauvres et sur la terrible condition à laquelle le processus d'industrialisation nouveau et souvent violent avait réduit de très nombreuses personnes. Aujourd'hui encore, dans une grande partie du monde, de tels processus de transformation économique, sociale et politique produisent les mêmes fléaux.

Si Léon XIII en appelle à l'Etat pour remédier selon la justice à la condition des pauvres, il le fait aussi parce qu'il reconnaît, à juste titre, que l'Etat a le devoir de veiller au bien commun et de pourvoir à ce que chaque secteur de la vie sociale, sans exclure celui de l'économie, contribue à le promouvoir, tout en respectant la juste autonomie de chacun d'entre eux. Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que, pour le Pape Léon XIII, la solution de la question sociale devrait dans tous les

cas venir de l'Etat. Au contraire, il insiste à plusieurs reprises sur les nécessaires limites de l'intervention de l'Etat et sur sa nature de simple instrument, puisque l'individu, la famille et la société lui sont antérieurs et que l'Etat existe pour protéger leurs droits respectifs sans jamais les opprimer (37).

L'actualité de ces réflexions n'échappe à personne. Il conviendra de reprendre plus loin ce thème important des limites inhérentes à la nature de l'Etat. Les points soulignés, qui ne sont pas les seuls abordés par l'encyclique, se situent dans la continuité de l'enseignement social de l'Eglise, et sont éclairés par une saine conception de la propriété privée, du travail, du développement économique, de la nature de l'Etat et, avant tout, de l'homme lui-même. D'autres thèmes seront mentionnés par la suite quand on examinera certains aspects de la réalité contemporaine, mais dès maintenant, il convient de garder présent à l'esprit que ce qui sert de trame et, d'une certaine manière, de guide à l'encyclique et à toute la doctrine sociale de l'Eglise, c'est *la juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique,* dans la mesure où « l'homme est sur la terre la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même » (38). Dans l'homme, il a sculpté son image, à sa ressemblance (cf. Gn 1, 26), en lui donnant une dignité incomparable, sur laquelle l'encyclique insiste à plusieurs reprises. En effet, au-delà des droits que l'homme acquiert par son travail, il existe des droits qui ne sont corrélatifs à aucune de ses activités mais dérivent de sa dignité essentielle de personne.

II. VERS LES "CHOSES NOUVELLES" D'AUJOURD'HUI

12. L'anniversaire de *Rerum novarum* ne serait pas célébré comme il convient si l'on ne regardait pas également la situation actuelle. Déjà, par son contenu, l'encyclique se prête à une telle réflexion ; en effet, le cadre historique et les prévisions qui y sont tracées se révèlent d'une exactitude surprenante, à la lumière de tous les événements ultérieurs.

Les faits des derniers mois de l'année 1989 et du début de 1990 en ont été une confirmation singulière. Ils ne s'expliquent, de même que les transformations radicales qui s'en sont suivies, qu'en fonction des situations antérieures qui avaient cristallisé ou institutionnalisé, dans une certaine mesure, les prévisions de Léon XIII et les signes toujours plus inquiétants perçus par ses successeurs. En effet, le Pape Léon XIII prévoyait les conséquences négatives — sous tous les aspects : politique, social et économique — d'une organisation de la société telle que la proposait le « socialisme », qui en était alors au stade d'une philosophie sociale et d'un mouvement plus ou moins structuré. On pourrait s'étonner de ce que le Pape parte du « socialisme » pour faire la critique des solutions qu'on donnait de la « question ouvrière », alors que le socialisme ne se présentait pas encore, comme cela se produisit ensuite, sous la forme d'un Etat fort et puissant, avec toutes les ressources à sa disposition. Toutefois, il mesura bien le danger que représentait pour les masses la présentation séduisante d'une solution aussi simple que radicale de la « question ouvrière » d'alors. Cela est plus vrai encore si l'on considère l'effroyable condition d'injustice à laquelle étaient réduites les masses prolétariennes dans les nations récemment industrialisées.

Il faut ici souligner deux choses: d'une part, la grande lucidité avec laquelle est perçue, dans toute sa rigueur, la condition réelle des prolétaires, hommes, femmes et enfants; d'autre part, la clarté non moins grande avec laquelle est saisi ce qu'il y a de mauvais dans une solution qui, sous l'apparence d'un renversement des situations des pauvres et des riches, portait en réalité préjudice à ceux-là mêmes qu'on se promettait d'aider. Le remède se serait ainsi révélé pire que le mal. En caractérisant la nature du socialisme de son époque, qui supprimait la propriété privée, Léon XIII allait au coeur du problème.

Ses paroles méritent d'être relues avec attention: « Les socialistes, pour guérir ce mal [l'injuste distribution des richesses et la misère des prolétaires], poussent les pauvres à être jaloux de ceux qui possèdent. Ils prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens de chacun doivent être communs à tous... Mais pareille théorie, loin d'être capable de mettre fin au conflit, ferait tort à l'ouvrier si elle était appliquée. D'ailleurs, elle est souverainement injuste, parce qu'elle fait violence aux propriétaires légitimes, dénature les fonctions de l'Etat et bouleverse de fond en comble l'édifice social » (39). On ne saurait pas mieux indiquer les maux entraînés par l'instauration de ce type de socialisme comme système d'Etat, qui prendrait le nom de « socialisme réel ».

13. Approfondissant maintenant la réflexion et aussi en référence à tout ce qui a été dit dans les encycliques *Laborem exercens* et *Sollicitudo rei socialis*, il faut ajouter que l'erreur fondamentale du « socialisme » est de caractère anthropologique. En effet, il considère l'individu comme un simple élément, une molécule de l'organisme social, de sorte que le bien de chacun est tout entier subordonné au fonctionnement du mécanisme économique et social, tandis que, par ailleurs, il estime que ce même bien de l'individu peut être atteint hors de tout choix autonome de sa part, hors de sa seule et exclusive décision responsable devant le bien ou le mal. L'homme est ainsi réduit à un ensemble de relations sociales, et c'est alors que disparaît le concept de personne comme sujet autonome de décision morale qui construit l'ordre social par cette décision. De cette conception erronée de la personne découlent la déformation du droit qui définit la sphère d'exercice de la liberté, ainsi que le refus de la propriété privée. En effet, l'homme dépossédé de ce qu'il pourrait dire « sien » et de la possibilité de gagner sa vie par ses initiatives en vient à dépendre de la machine sociale et de

ceux qui la contrôlent ; cela lui rend beaucoup plus difficile la reconnaissance de sa propre dignité de personne et entrave la progression vers la constitution d'une authentique communauté humaine.

Au contraire, de la conception chrétienne de la personne résulte nécessairement une vision juste de la société. Selon *Rerum novarum* et toute la doctrine sociale de l'Eglise, le caractère social de l'homme ne s'épuise pas dans l'Etat, mais il se réalise dans divers groupes intermédiaires, de la famille aux groupes économiques, sociaux, politiques et culturels qui, découlant de la même nature humaine, ont — toujours à l'intérieur du bien commun — leur autonomie propre. C'est ce que j'ai appelé la « personnalité » de la société qui, avec la personnalité de l'individu, a été éliminée par le « socialisme réel » (40).

Si on se demande ensuite d'où naît cette conception erronée de la nature de la personne humaine et de la personnalité de la société, il faut répondre que la première cause en est l'athéisme. C'est par sa réponse à l'appel de Dieu contenu dans l'être des choses que l'homme prend conscience de sa dignité transcendante. Tout homme doit donner cette réponse, car en elle il atteint le sommet de son humanité, et aucun mécanisme social ou sujet collectif ne peut se substituer à lui. La négation de Dieu prive la personne de ses racines et, en conséquence, incite à réorganiser l'ordre social sans tenir compte de la dignité et de la responsabilité de la personne.

L'athéisme dont on parle est, du reste, étroitement lié au rationalisme de la philosophie des lumières, qui conçoit la réalité humaine et sociale d'une manière mécaniste. On nie ainsi l'intuition ultime de la vraie grandeur de l'homme, sa transcendance par rapport au monde des choses, la contradiction qu'il ressent dans son coeur entre le désir d'une plénitude de bien et son impuissance à l'obtenir et, surtout, le besoin de salut qui en dérive.

14. C'est de cette même racine de l'athéisme que découle le choix des moyens d'action propre au socialisme condamné dans *Rerum novarum*. Il s'agit de la lutte des classes. Le Pape, bien entendu, n'entend pas condamner tout conflit social sous quelque forme que ce soit : l'Eglise sait bien que les conflits d'intérêts entre divers groupes sociaux surgissent inévitablement dans l'histoire et que le chrétien doit souvent prendre position à leur sujet avec décision et cohérence. L'encyclique *Laborem exercens*, du reste, a reconnu clairement le rôle positif du conflit quand il prend l'aspect d'une « lutte pour la justice sociale » (41) ; et déjà dans *Quadragesimo anno* on lit : « La lutte des classes, en effet, quand on s'abstient d'actes de violence et de haine réciproque, se transforme peu à peu en une honnête discussion, fondée sur la recherche de la justice » (42).

Ce qui est condamné dans la lutte des classes, c'est plutôt l'idée d'un conflit dans lequel n'interviennent pas de considérations de caractère éthique ou juridique, qui se refuse à respecter la dignité de la personne chez autrui (et, par voie de conséquence, en soi- même), qui exclut pour cela un accommodement raisonnable et recherche non pas le bien général de la société, mais plutôt un intérêt de parti qui se substitue au bien commun et veut détruire ce qui s'oppose à lui. Il s'agit, en un mot, de la reprise — dans le domaine du conflit interne entre groupes sociaux — de la doctrine de la « guerre totale » que le militarisme et l'impérialisme de l'époque faisaient prévaloir dans le domaine des rapports internationaux. Cette doctrine substituait à la recherche du juste équilibre entre les intérêts des diverses nations celle de la prédominance absolue de son propre parti moyennant la destruction de la capacité de résistance du parti adverse, effectuée par tous les moyens, y compris le mensonge, la terreur à l'encontre des populations civiles et les armes d'extermination (qui étaient en élaboration précisément durant ces années-là). La lutte des classes au sens marxiste et le militarisme ont donc la même racine : l'athéisme, et le mépris de la personne humaine qui fait prévaloir le principe de la force sur celui de la raison et du droit.

15. *Rerum novarum* s'oppose — comme on l'a dit — à l'étatisation des instruments de production, qui réduirait chaque citoyen à n'être qu'une pièce dans la machine de l'Etat. Elle critique aussi résolument la conception de l'Etat qui laisse le domaine de l'économie totalement en dehors de son champ d'intérêt et d'action. Certes, il existe une sphère légitime d'autonomie pour les activités économiques, dans laquelle l'Etat ne doit pas entrer. Cependant, il a le devoir de déterminer le cadre juridique à l'intérieur duquel se déploient les rapports économiques et de sauvegarder ainsi les conditions premières d'une économie libre, qui présuppose une certaine égalité entre les parties, d'une manière telle que l'une d'elles ne soit pas par rapport à l'autre puissante au point de la réduire pratiquement en esclavage (43).

A ce sujet, *Rerum novarum* montre la voie des justes réformes susceptibles de redonner au travail sa dignité d'activité libre de l'homme. Ces réformes supposent que la société et l'Etat prennent leurs responsabilités surtout pour défendre le travailleur contre le cauchemar du chômage. Cela s'est réalisé historiquement de deux manières convergentes : soit par des politiques économiques destinées à assurer une croissance équilibrée et une situation de plein emploi ; soit par les assurances contre le chômage et par des politiques de recyclage professionnel appropriées pour faciliter le passage des travailleurs de secteurs en crise vers d'autres secteurs en développement.

En outre, la société et l'Etat doivent assurer des niveaux de salaire proportionnés à la subsistance du travailleur et de sa famille, ainsi qu'une certaine possibilité d'épargne. Cela requiert des efforts pour donner aux travailleurs des connaissances

et des aptitudes toujours meilleures et susceptibles de rendre leur travail plus qualifié et plus productif ; mais cela requiert aussi une surveillance assidue et des mesures législatives appropriées pour couper court aux honteux phénomènes d'exploitation, surtout au détriment des travailleurs les plus démunis, des immigrés ou des marginaux. Dans ce domaine, le rôle des syndicats, qui négocient le salaire minimum et les conditions de travail, est déterminant.

Enfin, il faut garantir le respect d'horaires « humains » pour le travail et le repos, ainsi que le droit d'exprimer sa personnalité sur les lieux de travail, sans être violenté en aucune manière dans sa conscience ou dans sa dignité. Là encore, il convient de rappeler le rôle des syndicats, non seulement comme instruments de négociation mais encore comme « lieux » d'expression de la personnalité : ils sont utiles au développement d'une authentique culture du travail et ils aident les travailleurs à participer d'une façon pleinement humaine à la vie de l'entreprise (44).

L'Etat doit contribuer à la réalisation de ces objectifs directement et indirectement. Indirectement et suivant le *principe de subsidiarité*, en créant les conditions favorables au libre exercice de l'activité économique, qui conduit à une offre abondante de possibilités de travail et de sources de richesse. Directement et suivant le *principe de solidarité*, en imposant, pour la défense des plus faibles, certaines limites à l'autonomie des parties qui décident des conditions du travail, et en assurant dans chaque cas un minimum vital au travailleur sans emploi (45).

L'encyclique et l'enseignement social qui la prolonge ont influencé de multiples manières les dernières années du XIXème siècle et le début du XXème. Cette influence est à l'origine de nombreuses réformes introduites dans les secteurs de la prévoyance sociale, des retraites, des assurances contre les maladies, de la prévention des accidents, tout cela dans le cadre d'un respect plus grand des droits des travailleurs (46).

16. Les réformes furent en partie réalisées par les Etats, mais, dans la lutte pour les obtenir, *l'action du Mouvement ouvrier* a joué un rôle important. Né d'une réaction de la conscience morale contre des situations injustes et préjudiciables, il déploya une vaste activité syndicale et réformiste, qui était loin des brumes de l'idéologie et plus proche des besoins quotidiens des travailleurs et, dans ce domaine, ses efforts se joignirent souvent à ceux des chrétiens pour obtenir l'amélioration des conditions de vie des travailleurs.

Par la suite, ce mouvement fut dans une certaine mesure dominé précisément par l'idéologie marxiste contre laquelle se dressait*Rerum novarum*.

Ces mêmes réformes furent aussi le résultat *d'un libre processus d'auto-organisation de la société*, avec la mise au point d'instruments efficaces de solidarité, aptes à soutenir une croissance économique plus respectueuse des valeurs de la personne. Il faut rappeler ici les multiples activités, avec la contribution notable des chrétiens, d'où ont résulté la fondation de coopératives de production, de consommation et de crédit, la promotion de l'instruction populaire et de la formation professionnelle, l'expérimentation de diverses formes de participation à la vie de l'entreprise et, en général, de la société.

Si donc, en regardant le passé, il y a des raisons de remercier Dieu parce que la grande encyclique n'est pas restée sans résonance dans les coeurs et a poussé à une générosité active, néanmoins il faut reconnaître que l'annonce prophétique dont elle était porteuse n'a pas été complètement accueillie par les hommes de l'époque, et qu'à cause de cela de très grandes catastrophes se sont produites.

17. Quand on lit l'encyclique en la reliant à tout le riche enseignement du Pape Léon XIII (47), on voit qu'au fond elle montre les conséquences d'une erreur de très grande portée sur le terrain économique et social. L'erreur, comme on l'a dit, consiste en une conception de la liberté humaine qui la soustrait à l'obéissance à la vérité et donc aussi au devoir de respecter les droits des autres hommes. Le sens de la liberté se trouve alors dans un amour de soi qui va jusqu'au mépris de Dieu et du prochain, dans un amour qui conduit à l'affirmation illimitée de l'intérêt particulier et ne se laisse arrêter par aucune obligation de justice (48).

Les conséquences extrêmes de cette erreur sont apparues dans le cycle tragique des guerres qui ont secoué l'Europe et le monde entre 1914 et 1945. Il s'agit de guerres provoquées par un militarisme et un nationalisme exacerbés et par les formes de totalitarisme qui y sont liées, il s'agit de guerres provoquées par la lutte des classes, de guerres civiles et idéologiques. Sans le poids implacable de haine et de rancune, accumulées à la suite de tant d'injustices au niveau international et au niveau interne des Etats, on n'aurait pu connaître des guerres d'une telle férocité, où de grandes nations engagèrent leurs forces vives, où l'on n'hésita pas devant la violation des droits les plus sacrés de l'homme et où fut planifiée et exécutée l'extermination de peuples et de groupes sociaux entiers. Nous nous souvenons ici en particulier du peuple juif dont le terrible destin est devenu un symbole de l'aberration à laquelle l'homme peut arriver quand il se tourne contre Dieu.

Toutefois, la haine et l'injustice ne s'emparent de nations entières et ne les poussent à l'action que lorsqu'elles sont légitimées et organisées par des idéologies qui se fondent plus sur elles que sur la vérité de l'homme (49). *Rerum*

novarum combattait les idéologies de la haine et a montré les manières de mettre un terme à la violence et à la rancœur par la justice. Puisse le souvenir de ces terribles événements guider les actions de tous les hommes et, en particulier, des gouvernants des peuples de notre temps, alors que d'autres injustices alimentent de nouvelles haines et que se profilent à l'horizon de nouvelles idéologies qui exaltent la violence !

18. Certes, depuis 1945 les armes se taisent sur le continent européen ; toutefois, on se rappellera que la vraie paix n'est jamais le résultat de la victoire militaire, mais suppose l'élimination des causes de la guerre et l'authentique réconciliation entre les peuples. Pendant de nombreuses années, par contre, il y a eu en Europe et dans le monde une situation de non-guerre plus que de paix authentique. La moitié du continent est tombée sous le pouvoir de la dictature communiste, tandis que l'autre partie s'organisait pour se défendre contre ce type de danger. Bien des peuples perdent le pouvoir de disposer d'eux-mêmes, sont enfermés dans les limites d'un empire oppressif tandis qu'on s'efforce de détruire leur mémoire historique et les racines séculaires de leur culture. Des masses énormes d'hommes, à la suite de cette violente partition, sont contraintes d'abandonner leur terre et déportées de force.

Une course folle aux armements absorbe les ressources nécessaires au développement des économies internes et à l'aide aux nations les plus défavorisées. Le progrès scientifique et technique, qui devrait contribuer au bien-être de l'homme, est transformé en instrument de guerre. La science et la technique servent à produire des armes toujours plus perfectionnées et plus destructrices, tandis qu'on demande à une idéologie, qui est une perversion de la philosophie authentique, de fournir des justifications doctrinales à la nouvelle guerre. Et la guerre est non seulement attendue et préparée, mais elle a lieu dans diverses régions du monde et cause d'énormes effusions de sang. De la logique des blocs, ou des empires, dénoncée par les documents de l'Eglise et récemment par l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (50), il résulte que les controverses et les discordes qui naissent dans les pays du Tiers-Monde sont systématiquement amplifiées et exploitées pour créer des difficultés à l'adversaire.

Les groupes extrémistes, qui cherchent à résoudre ces controverses par les armes, bénéficient facilement d'appuis politiques et militaires, sont armés et entraînés à la guerre, tandis que ceux qui s'efforcent de trouver des solutions pacifiques et humaines, respectant les intérêts légitimes de toutes les parties, restent isolés et sont souvent victimes de leurs adversaires. La militarisation de nombreux pays du Tiers-Monde et les luttes fratricides qui les ont tourmentés, la diffusion du terrorisme et de procédés toujours plus barbares de lutte politico-militaire trouvent aussi une de leurs principales causes dans la précarité de la paix qui a suivi la deuxième guerre mondiale. Sur le monde entier, enfin, pèse la menace d'une guerre atomique, capable de conduire à l'extinction de l'humanité. La science, utilisée à des fins militaires, met à la disposition de la haine, amplifiée par les idéologies, l'arme absolue. Mais la guerre peut se terminer sans vainqueurs ni vaincus dans un suicide de l'humanité, et alors il faut répudier la logique qui y conduit, c'est-à-dire l'idée que la lutte pour la destruction de l'adversaire, la contradiction et la guerre même sont des facteurs de progrès et de marche en avant de l'histoire (51). Si on admet la nécessité de ce refus, la logique de la « guerre totale » comme celle de la « lutte des classes » sont nécessairement remises en cause.

19. Mais à la fin de la deuxième guerre mondiale, un tel processus est encore en train de prendre forme dans les esprits, et le fait qui retient l'attention est l'extension du totalitarisme communiste sur plus de la moitié de l'Europe et sur une partie du monde. La guerre, qui aurait dû rétablir la liberté et restaurer le droit des gens, se conclut sans avoir atteint ces buts, mais au contraire d'une manière qui les contredit ouvertement pour beaucoup de peuples, spécialement ceux qui avaient le plus souffert. On peut dire que la situation qui s'est créée a provoqué des réactions différentes.

Dans quelques pays et à certains points de vue, on assiste à un effort positif pour reconstruire, après les destructions de la guerre, une société démocratique inspirée par la justice sociale, qui prive le communisme du potentiel révolutionnaire représenté par les masses humaines exploitées et opprimées. Ces tentatives cherchent en général à maintenir les mécanismes du marché libre, en assurant par la stabilité de la monnaie et la sécurité des rapports sociaux les conditions d'une croissance économique stable et saine, avec laquelle les hommes pourront par leur travail construire un avenir meilleur pour eux et pour leurs enfants. En même temps, on cherche à éviter que les mécanismes du marché soient l'unique point de référence de la vie sociale et on veut les assujettir à un contrôle public qui s'inspire du principe de la destination commune des biens de la terre. Une certaine abondance des offres d'emploi, un système solide de sécurité sociale et de préparation professionnelle, la liberté d'association et l'action vigoureuse des syndicats, la protection sociale en cas de chômage, les instruments de participation démocratique à la vie sociale, tout cela, dans un tel contexte, devrait soustraire le travail à la condition de « marchandise » et garantir la possibilité de l'accomplir dignement.

En second lieu, d'autres forces sociales et d'autres écoles de pensée s'opposent au marxisme par la construction de systèmes de « sécurité nationale » qui visent à contrôler d'une façon capillaire toute la société pour rendre impossible l'infiltration marxiste. En exaltant et en augmentant le pouvoir de l'Etat, ces systèmes entendent préserver leurs peuples du communisme ; mais, ce faisant, ils courent le risque grave de détruire la liberté et les valeurs de la personne au nom desquelles il faut s'y opposer.

Enfin, une autre forme pratique de réponse est représentée par la société du bien-être, ou société de consommation. Celle-ci tend à l'emporter sur le marxisme sur le terrain du pur matérialisme, montrant qu'une société de libre marché peut obtenir une satisfaction des besoins matériels de l'homme plus complète que celle qu'assure le communisme, tout en excluant également les valeurs spirituelles. En réalité, s'il est vrai, d'une part, que ce modèle social montre l'incapacité du marxisme à construire une société nouvelle et meilleure, d'un autre côté, en refusant à la morale, au droit, à la culture et à la religion leur réalité propre et leur valeur, il le rejoint en réduisant totalement l'homme à la sphère économique et à la satisfaction des besoins matériels.

20. Dans la même période se déroule un impressionnant processus de « décolonisation », dans lequel de nombreux pays acquièrent ou reconquièrent leur indépendance et le droit à disposer librement d'eux-mêmes. Cependant, avec la reconquête formelle de leur souveraineté d'Etat, ces pays se trouvent souvent juste au début du chemin dans la construction d'une authentique indépendance. En fait, des secteurs décisifs de l'économie demeurent encore entre les mains de grandes entreprises étrangères, qui n'acceptent pas de se lier durablement au développement du pays qui leur donne l'hospitalité, et la vie politique elle-même est contrôlée par des forces étrangères, tandis qu'à l'intérieur des frontières de l'Etat cohabitent des groupes ethniques, non encore complètement intégrés dans une authentique communauté nationale. En outre, il manque un groupe de fonctionnaires compétents, capables d'administrer d'une façon honnête et juste l'appareil de l'Etat, ainsi que des cadres pour une gestion efficace et responsable de l'économie.

Etant donné cette situation, il semble à beaucoup que le marxisme peut offrir comme un raccourci pour l'édification de la nation et de l'Etat, et c'est pour cette raison que voient le jour diverses variantes du socialisme avec un caractère national spécifique. Elles se mêlent ainsi aux nombreuses idéologies qui se constituent différemment suivant les cas : exigences légitimes de salut national, formes de nationalisme et aussi de militarisme, principes tirés d'antiques sagesses populaires, parfois accordés avec la doctrine sociale chrétienne, et les concepts du marxisme-léni- nisme.

21. Il faut rappeler enfin qu'après la deuxième guerre mondiale et aussi en réaction contre ses horreurs, s'est répandu un sentiment plus vif des droits de l'homme, qui a trouvé une reconnaissance dans divers *Documents internationaux* (52) et, pourrait-on dire, dans l'élaboration d'un nouveau « droit des gens » à laquelle le Saint-Siège a apporté constamment sa contribution. Le pivot de cette évolution a été l'Organisation des Nations unies. Non seulement la conscience du droit des individus s'est développée, mais aussi celle des droits des nations, tandis qu'on saisit mieux la nécessité d'agir pour porter remède aux graves déséquilibres entre les différentes aires géographiques du monde, qui, en un sens, ont déplacé le centre de la question sociale du cadre national au niveau international (53).

En prenant acte de cette évolution avec satisfaction, on ne peut cependant passer sous silence le fait que le bilan d'ensemble des diverses politiques d'aide au développement n'est pas toujours positif. Aux Nations unies, en outre, on n'a pas réussi jusqu'à maintenant à élaborer des procédés efficaces, autres que la guerre, pour la solution des conflits internationaux, et cela semble être le problème le plus urgent que la communauté internationale ait encore à résoudre.

III. L'ANNÉE 1989

22. C'est à partir de la situation mondiale qui vient d'être décrite, et qui a déjà été largement exposée dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, que l'on comprend la portée inattendue et prometteuse des événements de ces dernières années. Leur point culminant, sans aucun doute, ce sont les événements survenus en 1989 dans les pays de l'Europe centrale et orientale, mais ils couvrent une période et un espace géographique plus larges. Au cours des années 1980, on voit s'écrouler progressivement dans plusieurs pays d'Amérique latine, et aussi d'Afrique et d'Asie, certains régimes de dictature et d'oppression. Dans d'autres cas commence un cheminement, difficile mais fécond, de transition vers des formes politiques qui laissent plus de place à la participation et à la justice. *L'Eglise* a fourni une contribution importante, et même décisive, *par son engagement en faveur de la défense et de la promotion des droits de l'homme* : dans des milieux fortement imprégnés d'idéologie, où les prises de position radicales obscurcissaient le sens commun de la dignité humaine, l'Eglise a affirmé avec simplicité et énergie que tout homme, quelles que soient ses convictions personnelles, porte en lui l'image de Dieu et mérite donc le respect. La grande majorité du peuple s'est bien souvent reconnue dans cette affirmation, et cela a conduit à rechercher des formes de lutte et des solutions politiques plus respectueuses de la dignité de la personne.

De ce processus historique sont sorties de nouvelles formes de démocratie qui suscitent l'espoir d'un changement dans les structures politiques et sociales précaires, grevées de l'hypothèque d'une douloureuse série d'injustices et de rancœurs, qui s'ajoutent à une économie désastreuse et à de pénibles conflits sociaux. Tout en rendant grâce à Dieu, en union avec toute l'Eglise, pour le témoignage, parfois héroïque, que beaucoup de Pasteurs, de communautés chrétiennes comme de simples fidèles et d'autres hommes de bonne volonté ont donné en ces circonstances difficiles, je le prie de soutenir les efforts accomplis par tous pour bâtir un avenir meilleur. C'est là, en effet, une responsabilité qui incombe non seulement aux citoyens de ces pays mais à tous les chrétiens et aux hommes de bonne volonté. Il s'agit de montrer que les

problèmes complexes de ces peuples peuvent être résolus par la méthode du dialogue et de la solidarité, et non par la lutte pour détruire l'adversaire ou par la guerre.

23. Parmi les nombreux facteurs de la chute des régimes oppressifs, certains méritent d'être rappelés d'une façon particulière. Le facteur décisif qui a mis en route les changements est assurément la violation des droits du travail. On ne saurait oublier que la crise fondamentale des systèmes qui se prétendent l'expression du gouvernement et même de la dictature des ouvriers commence par les grands mouvements survenus en Pologne au nom de la solidarité. Les foules ouvrières elles-mêmes ôtent sa légitimité à l'idéologie qui prétend parler en leur nom, et elles retrouvent, elles redécouvrent presque, à partir de l'expérience vécue et difficile du travail et de l'oppression, des expressions et des principes de la doctrine sociale de l'Eglise.

Un autre fait mérite d'être souligné : à peu près partout, on est arrivé à faire tomber un tel « bloc », un tel empire, par une lutte pacifique, qui a utilisé les seules armes de la vérité et de la justice. Alors que, selon le marxisme, ce n'est qu'en poussant à l'extrême les contradictions sociales que l'on pouvait les résoudre dans un affrontement violent, les luttes qui ont amené l'écroulement du marxisme persistent avec ténacité à essayer toutes les voies de la négociation, du dialogue, du témoignage de la vérité, faisant appel à la conscience de l'adversaire et cherchant à réveiller en lui le sens commun de la dignité humaine.

Apparemment, l'ordre européen issu de la deuxième guerre mondiale et consacré par les *Accords de Yalta* ne pouvait être ébranlé que par une autre guerre. Et pourtant, il s'est trouvé dépassé par l'action non violente d'hommes qui, alors qu'ils avaient toujours refusé de céder au pouvoir de la force, ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité. Cela a désarmé l'adversaire, car la violence a toujours besoin de se légitimer par le mensonge, de se donner l'air, même si c'est faux, de défendre un droit ou de répondre à une menace d'autrui (54). Encore une fois, nous rendons grâce à Dieu qui a soutenu le cœur des hommes au temps de la difficile épreuve, et nous prions pour qu'un tel exemple serve en d'autres lieux et en d'autres circonstances. Puissent les hommes apprendre à lutter sans violence pour la justice, en renonçant à la lutte des classes dans les controverses internes et à la guerre dans les controverses internationales !

24. Comme deuxième facteur de crise, il y a bien certainement l'inefficacité du système économique, qu'il ne faut pas considérer seulement comme un problème technique mais plutôt comme une conséquence de la violation des droits humains à l'initiative, à la propriété et à la liberté dans le domaine économique. Il convient d'ajouter à cet aspect la dimension culturelle et nationale : il n'est pas possible de comprendre l'homme en partant exclusivement du domaine de l'économie, il n'est pas possible de le définir en se fondant uniquement sur son appartenance à une classe. On comprend l'homme d'une manière plus complète si on le replace dans son milieu culturel, en considérant sa langue, son histoire, les positions qu'il adopte devant les événements fondamentaux de l'existence comme la naissance, l'amour, le travail, la mort. Au centre de toute culture se trouve l'attitude que l'homme prend devant le mystère le plus grand, le mystère de Dieu. Au fond, les cultures des diverses nations sont autant de manières d'aborder la question du sens de l'existence personnelle : quand on élimine cette question, la culture et la vie morale des nations se désagrègent. C'est pourquoi la lutte pour la défense du travail s'est liée spontanément à la lutte pour la culture et pour les droits nationaux.

Mais la cause véritable de ces nouveautés est le vide spirituel provoqué par l'athéisme qui a laissé les jeunes générations démunies d'orientations et les a amenées bien souvent, dans la recherche irrésistible de leur identité et du sens de la vie, à redécouvrir les racines religieuses de la culture de leurs nations et la personne même du Christ, comme réponse existentiellement adaptée à la soif de vérité et de vie qui est au cœur de tout homme. Cette recherche a été encouragée par le témoignage de ceux qui, dans des circonstances difficiles et au milieu des persécutions, sont restés fidèles à Dieu. Le marxisme s'était promis d'extirper du cœur de l'homme la soif de Dieu, mais les résultats ont montré qu'il est impossible de le faire sans bouleverser le cœur de l'homme.

25. Les événements de 1989 donnent l'exemple du succès remporté par la volonté de négocier et par l'esprit évangélique face à un adversaire décidé à ne pas se laisser arrêter par des principes moraux ; ils constituent donc un avertissement pour tous ceux qui, au nom du réalisme politique, veulent bannir de la politique le droit et la morale. Certes, la lutte qui a conduit aux changements de 1989 a exigé de la lucidité, de la modération, des souffrances et des sacrifices ; en un sens, elle est née de la prière et elle aurait été impensable sans une confiance illimitée en Dieu, Seigneur de l'histoire, qui tient en main le coeur de l'homme. C'est en unissant sa souffrance pour la vérité et la liberté à celle du Christ en Croix que l'homme peut accomplir le miracle de la paix et est capable de découvrir le sentier souvent étroit entre la lâcheté qui cède au mal et la violence qui, croyant le combattre, l'aggrave.

On ne peut cependant ignorer les innombrables conditionnements au milieu desquels la liberté de l'individu est amenée à agir ; ils affectent, certes, la liberté, mais ils ne la déterminent pas ; ils rendent son exercice plus ou moins facile, mais ils ne peuvent la détruire. Non seulement on n'a pas le droit de méconnaître, du point de vue éthique, la nature de l'homme qui est fait pour la liberté, mais en pratique ce n'est même pas possible. Là où la société s'organise en réduisant arbitrairement

ou même en supprimant le champ dans lequel s'exerce légitimement la liberté, il en résulte que la vie sociale se désagrège progressivement et entre en décadence.

En outre, l'homme, créé pour la liberté, porte en lui la blessure du péché originel qui l'attire continuellement vers le mal et fait qu'il a besoin de rédemption. Non seulement cette doctrine fait *partie intégrante de la Révélation chrétienne*, mais elle a une grande valeur herméneutique car elle aide à comprendre la réalité humaine. L'homme tend vers le bien, mais il est aussi capable de mal ; il peut transcender son intérêt immédiat et pourtant lui rester lié. L'ordre social sera d'autant plus ferme qu'il tiendra davantage compte de ce fait et qu'il n'opposera pas l'intérêt personnel à celui de la société dans son ensemble, mais qu'il cherchera plutôt comment assurer leur fructueuse coordination. En effet, là où l'intérêt individuel est supprimé par la violence, il est remplacé par un système écrasant de contrôle bureaucratique qui tarit les sources de l'initiative et de la créativité. Quand les hommes croient posséder le secret d'une organisation sociale parfaite qui rend le mal impossible, ils pensent aussi pouvoir utiliser tous les moyens, même la violence ou le mensonge, pour la réaliser. La politique devient alors une « religion séculière » qui croit bâtir le paradis en ce monde. Mais aucune société politique, qui possède sa propre autonomie et ses propres lois (55), ne pourra jamais être confondue avec le Royaume de Dieu. La parabole évangélique du bon grain et de l'ivraie (cf. Mt 13, 24-30. 36-43) enseigne qu'il appartient à Dieu seul de séparer les sujets du Royaume et les sujets du Malin, et que ce jugement arrivera à la fin des temps. En prétendant porter dès maintenant le jugement, l'homme se substitue à Dieu et s'oppose à la patience de Dieu.

Par le sacrifice du Christ sur la Croix, la victoire du Royaume de Dieu est acquise une fois pour toutes. Cependant la condition chrétienne comporte la lutte contre les tentations et les forces du mal. Ce n'est qu'à la fin de l'histoire que le Seigneur reviendra en gloire pour le jugement final (cf. Mt 25, 31) et l'instauration des cieux nouveaux et de la terre nouvelle (cf. 2 P 3, 13 ; Ap 21, 1). Mais, tant que dure le temps, le combat du bien et du mal se poursuit jusque dans le cœur de l'homme.

Ce que l'Ecriture nous apprend des destinées du Royaume de Dieu n'est pas sans conséquences pour la vie des sociétés temporelles qui, comme l'indique l'expression, appartiennent aux réalités du temps, avec ce que cela comporte d'imparfait et de provisoire. Le Royaume de Dieu, présent *dans* le monde sans être *du* monde, illumine l'ordre de la société humaine, alors que les énergies de la grâce pénètrent et vivifient cet ordre. Ainsi sont mieux perçues les exigences d'une société digne de l'homme, les déviations sont redressées, le courage d'œuvrer pour le bien est conforté. A cette tâche d'animation évangélique des réalités humaines sont appelés, avec tous les hommes de bonne volonté, les chrétiens, et tout spécialement les laïcs (56).

26. Les événements de 1989 se sont déroulés principalement dans les pays d'Europe orientale et centrale. Ils ont toutefois une portée universelle car il en est résulté des conséquences positives et négatives qui intéressent toute la famille humaine. Ces conséquences n'ont pas un caractère mécanique ou fatidique, mais sont comme des occasions offertes à la liberté humaine de collaborer avec le dessein miséricordieux de Dieu qui agit dans l'histoire.

La première conséquence a été, dans certains pays, *la rencontre entre l'Eglise et le Mouvement ouvrier* né d'une réaction d'ordre éthique et explicitement chrétien, contre une situation générale d'injustice. Depuis un siècle environ, ce Mouvement était en partie tombé sous l'hégémonie du marxisme, dans la conviction que les prolétaires, pour lutter efficacement contre l'oppression, devaient faire leurs les théories matérialistes et économistes.

Dans la crise du marxisme resurgissent les formes spontanées de la conscience ouvrière qui exprime une demande de justice et de reconnaissance de la dignité du travail, conformément à la doctrine sociale de l'Eglise (57). Le Mouvement ouvrier devient un mouvement plus général des travailleurs et des hommes de bonne volonté pour la libération de la personne humaine et pour l'affirmation de ses droits ; il est répandu aujourd'hui dans de nombreux pays et, loin de s'opposer à l'Eglise catholique, il se tourne vers elle avec intérêt.

La crise du marxisme n'élimine pas du monde les situations d'injustice et d'oppression, que le marxisme lui même exploitait et dont il tirait sa force. A ceux qui, aujourd'hui, sont à la recherche d'une théorie et d'une pratique nouvelles et authentiques de libération, l'Eglise offre non seulement sa doctrine sociale et, d'une façon générale, son enseignement sur la personne, rachetée par le Christ, mais aussi son engagement et sa contribution pour combattre la marginalisation et la souffrance.

Dans un passé récent, le désir sincère d'être du côté des opprimés et de ne pas se couper du cours de l'histoire a amené bien des croyants à rechercher de diverses manières un impossible compromis entre le marxisme et le christianisme. Le moment présent dépasse tout ce qu'il y avait de caduc dans ces tentatives et incite en même temps à réaffirmer le caractère positif d'une authentique théologie de la libération intégrale de l'homme (58). Considérés sous cet angle, les événements de 1989 s'avèrent importants aussi pour les pays du Tiers-Monde, qui cherchent la voie de leur développement, comme ils l'ont été pour les pays de l'Europe centrale et orientale.

27. La deuxième conséquence concerne les peuples de l'Europe. Bien des injustices, aux niveaux individuel, social, régional et national, ont été commises pendant les années de domination du communisme et même avant ; bien des haines et des rancœurs ont été accumulées. Après l'écroulement de la dictature, celles-ci risquent fort d'exploser avec violence, provoquant de graves conflits et des deuils, si viennent à manquer la tension morale et la force de rendre consciemment témoignage à la vérité qui ont animé les efforts du passé. Il faut souhaiter que la haine et la violence ne triomphent pas dans les cœurs, surtout en ceux qui luttent pour la justice, et qu'en tous grandisse l'esprit de paix et de pardon !

Mais il faut que des démarches concrètes soient effectuées afin de créer ou de consolider des structures internationales capables d'intervenir, pour l'arbitrage convenable dans les conflits qui surgissent entre les nations, de telle sorte que chacune d'entre elles puisse faire valoir ses propres droits et parvenir à un juste accord et à un compromis pacifique avec les droits des autres. Tout cela est particulièrement nécessaire pour les nations européennes, intimement unies par les liens de leur culture commune et de leur histoire millénaire. Un effort considérable doit être consenti pour la reconstruction morale et économique des pays qui ont abandonné le communisme. Pendant très longtemps, les relations économiques les plus élémentaires ont été altérées, et même des vertus fondamentales dans le secteur économique, comme l'honnêteté, la confiance méritée, l'ardeur au travail, ont été méprisées. Une patiente reconstruction matérielle et morale est nécessaire, alors que les peuples épuisés par de longues privations demandent à leurs gouvernants des résultats tangibles et immédiats pour leur bien-être, ainsi que la satisfaction de leurs légitimes aspirations.

La chute du marxisme a eu naturellement des conséquences importantes en ce qui concerne la division de la terre en mondes fermés l'un à l'autre, opposés dans une concurrence jalouse. La réalité de l'interdépendance des peuples s'en trouve plus clairement mise en lumière, et aussi le fait que le travail humain est par nature destiné à unir les peuples et non à les diviser. La paix et la prospérité, en effet, sont des biens qui appartiennent à tout le genre humain, de sorte qu'il n'est pas possible d'en jouir d'une manière honnête et durable si on les a obtenus et conservés au détriment d'autres peuples et d'autres nations, en violant leurs droits ou en les excluant des sources du bien-être.

28. Pour certains pays d'Europe, c'est, en un sens, le véritable après-guerre qui commence. La restructuration radicale des économies jusque-là collectivisées crée des problèmes et suppose des sacrifices qui peuvent être comparés à ceux que les pays de l'ouest du continent ont dû affronter pour leur reconstruction après le deuxième conflit mondial. Il est juste que, dans les difficultés actuelles, les pays anciennement communistes soient soutenus par l'effort solidaire des autres nations: ils doivent, bien évidemment, être les premiers artisans de leur développement, mais il faut leur donner une possibilité raisonnable de le mettre en œuvre, et cela ne peut se faire sans l'aide des autres pays. D'ailleurs, la situation actuelle, marquée par les difficultés et la pénurie, est la conséquence d'un processus historique dont les pays anciennement communistes ont souvent été les victimes et non les responsables ; ils se trouvent donc dans cette situation non pas en raison de choix libres ou d'erreurs commises, mais parce que de tragiques événements historiques, imposés par la force, les ont empêchés de poursuivre leur développement économique et civil.

L'aide des autres pays, d'Europe spécialement, qui ont eu part à la même histoire et en portent les responsabilités, répond à une dette de justice. Mais elle répond aussi à l'intérêt et au bien général de l'Europe, car celle-ci ne pourra pas vivre en paix si les conflits de diverse nature qui surgissent par suite du passé sont rendus plus aigus par une situation de désordre économique, d'insatisfaction spirituelle et de désespoir.

Toutefois, une telle exigence ne doit pas entraîner une diminution des efforts pour soutenir et aider les pays du Tiers-Monde, qui connaissent souvent des conditions de carence et de pauvreté beaucoup plus graves (59). Ce qui est requis, c'est un effort extraordinaire pour mobiliser les ressources, dont le monde dans son ensemble n'est pas dépourvu, vers des objectifs de croissance économique et de développement commun, en redéfinissant les priorités et les échelles des valeurs selon lesquelles sont décidés les choix économiques et politiques. D'immenses ressources peuvent être rendues disponibles par le désarmement des énormes appareils militaires édifiés pour le conflit entre l'Est et l'Ouest. Elles pourront s'avérer encore plus abondantes si l'on arrive à mettre en place des procédures fiables — autres que la guerre — pour résoudre les conflits, puis à propager le principe du contrôle et de la réduction des armements, dans les pays du Tiers-Monde aussi, en prenant les mesures nécessaires contre leur commerce (60). Mais il faudra surtout abandonner la mentalité qui considère les pauvres — personnes et peuples — presque comme un fardeau, comme d'ennuyeux importuns qui prétendent consommer ce que d'autres ont produit. Les pauvres revendiquent le droit d'avoir leur part des biens matériels et de mettre à profit leur capacité de travail afin de créer un monde plus juste et plus prospère pour tous. Le progrès des pauvres est une grande chance pour la croissance morale, culturelle et même économique de toute l'humanité.

29. Enfin, le développement ne doit pas être compris d'une manière exclusivement économique, mais dans un sens intégralement humain (61). Il ne s'agit pas seulement d'élever tous les peuples au niveau dont jouissent aujourd'hui les pays les plus riches, mais de construire, par un travail solidaire, une vie plus digne, de faire croître réellement la dignité et la créativité de chaque personne, sa capacité de répondre à sa vocation et donc à l'appel de Dieu. Au faîte du

développement, il y a la mise en oeuvre du droit et du devoir de chercher Dieu, de le connaître et de vivre selon cette connaissance (62). Dans les régimes totalitaires et autoritaires, on a poussé à l'extrême le principe de la prépondérance de la force sur la raison. L'homme a été contraint d'accepter une conception de la réalité imposée par la force et non acquise par l'effort de sa raison et l'exercice de sa liberté. Il faut inverser ce principe et reconnaître intégralement *les droits de la conscience humaine*, celle-ci n'étant liée qu'à la vérité naturelle et à la vérité révélée. C'est dans la reconnaissance de ces droits que se trouve le fondement premier de tout ordre politique authentiquement libre (63). Il est important de réaffirmer ce principe, pour divers motifs :

a) parce que les anciennes formes de totalitarisme et d'autoritarisme ne sont pas encore complètement anéanties et qu'il existe même un risque qu'elles reprennent vigueur : cette situation appelle à un effort renouvelé de collaboration et de solidarité entre tous les pays ;

b) parce que, dans les pays développés, on fait parfois une propagande excessive pour les valeurs purement utilitaires, en stimulant les instincts et les tendances à la jouissance immédiate, ce qui rend difficiles la reconnaissance et le respect de la hiérarchie des vraies valeurs de l'existence humaine ;

c) parce que, dans certains pays, apparaissent de nouvelles formes de fondamentalisme religieux qui, de façon voilée ou même ouvertement, refusent aux citoyens qui ont une foi différente de celle de la majorité le plein exercice de leurs droits civils ou religieux, les empêchent de participer au débat culturel, restreignent le droit qu'a l'Eglise de prêcher l'Evangile et le droit qu'ont les hommes d'accueillir la parole qu'ils ont entendu prêcher et de se convertir au Christ. Aucun progrès authentique n'est possible sans respect du droit naturel élémentaire de connaître la vérité et de vivre selon la vérité. A ce droit se rattache, comme son exercice et son approfondissement, le droit de découvrir et d'accueillir librement Jésus-Christ, qui est le vrai bien de l'homme (64).

IV. LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET LA DESTINATION UNIVERSELLE DES BIENS

30. Dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII affirmait avec force, contre le socialisme de son temps, le caractère naturel du droit à la propriété privée, et il s'appuyait sur divers arguments (65). Ce droit, fondamental pour l'autonomie et le développement de la personne, a toujours été défendu par l'Eglise jusqu'à nos jours. L'Eglise enseigne de même que la propriété des biens n'est pas un droit absolu mais comporte, dans sa nature même de droit humain, ses propres limites.

Tandis qu'il proclamait le droit à la propriété privée, le Pape affirmait avec la même clarté que l'« usage » des biens, laissé à la liberté, est subordonné à leur destination originelle commune de biens créés et aussi à la volonté de Jésus-Christ, exprimée dans l'Evangile. Il écrivait en effet : « Les fortunés de ce monde sont avertis [...] qu'ils doivent trembler devant les menaces inusitées que Jésus profère contre les riches ; qu'enfin il viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune» ; et, citant saint Thomas d'Aquin, il ajoutait : « Mais si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Eglise répond sans hésitation : A ce sujet, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais pour communes », car « au-dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ » (66).

Les successeurs de Léon XIII ont repris cette double affirmation : la nécessité et donc la licéité de la propriété privée, et aussi les limites dont elle est grevée (67). Le Concile Vatican II a également proposé la doctrine traditionnelle dans des termes qui méritent d'être cités littéralement : « L'homme, dans l'usage qu'il fait de ses biens, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes, en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres ». Et un peu plus loin : « La propriété privée ou un certain pouvoir sur les biens extérieurs assurent à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale ; il faut les regarder comme un prolongement de la liberté humaine. [...] De par sa nature même, la propriété privée a aussi un caractère social, fondé dans la loi de commune destination des biens » (68). J'ai repris la même doctrine d'abord dans le discours d'ouverture de la III Conférence de l'épiscopat latino-américain à Puebla, puis dans les encycliques *Laborem exercens* et, plus récemment, *Sollicitudo rei socialis* (69).

31. Lorsqu'on relit dans le contexte de notre temps cet enseignement sur le droit à la propriété et la destination commune des biens, on peut se poser la question de l'origine des biens qui soutiennent la vie de l'homme, qui satisfont à ses besoins et qui sont l'objet de ses droits.

La première origine de tout bien est l'acte de Dieu lui-même qui a créé la terre et l'homme, et qui a donné la terre à l'homme pour qu'il la maîtrise par son travail et jouisse de ses fruits (cf. Gn 1, 28-29). Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne. C'est là *l'origine de la destination universelle des biens de la terre*. En raison de sa fécondité même et de ses possibilités de satisfaire les besoins de l'homme, la terre est le premier don de Dieu pour la subsistance humaine. Or, elle ne produit pas ses fruits sans une réponse

spécifique de l'homme au don de Dieu, c'est-à-dire sans le travail. Grâce à son travail, l'homme, utilisant son intelligence et sa liberté, parvient à la dominer et il en fait la demeure qui lui convient. Il s'approprie ainsi une partie de la terre, celle qu'il s'est acquise par son travail. C'est là *l'origine de la propriété individuelle*. Evidemment, il a aussi la responsabilité de ne pas empêcher que d'autres hommes disposent de leur part du don de Dieu ; au contraire, il doit collaborer avec eux pour dominer ensemble toute la terre.

Dans l'histoire, ces deux facteurs, *le travail* et *la terre*, se retrouvent toujours au principe de toute société humaine ; cependant ils ne se situent pas toujours dans le même rapport entre eux. Il fut un temps où *la fécondité naturelle de la terre* paraissait être, et était effectivement, le facteur principal de la richesse, tandis que le travail était en quelque sorte l'aide et le soutien de cette fécondité. En notre temps, *le rôle du travail humain* devient un facteur toujours plus important pour la production des richesses immatérielles et matérielles ; en outre, il paraît évident que le travail d'un homme s'imbrique naturellement dans celui d'autres hommes. Plus que jamais aujourd'hui, travailler, c'est *travailler avec les autres* et *travailler pour les autres* : c'est faire quelque chose pour quelqu'un. Le travail est d'autant plus fécond et productif que l'homme est plus capable de connaître les ressources productives de la terre et de percevoir quels sont les besoins profonds de l'autre pour qui le travail est fourni.

32. Mais, à notre époque, il existe une autre forme de propriété et elle a une importance qui n'est pas inférieure à celle de la terre : c'est *la propriété de la connaissance, de la technique et du savoir*. La richesse des pays industrialisés se fonde bien plus sur ce type de propriété que sur celui des ressources naturelles.

On a fait allusion au fait que *l'homme travaille avec les autres hommes*, prenant part à un « travail social » qui s'étend dans des cercles de plus en plus larges. En règle générale, celui qui produit un objet le fait, non seulement pour son usage personnel, mais aussi pour que d'autres puissent s'en servir après avoir payé le juste prix, convenu d'un commun accord dans une libre négociation. Or, la capacité de connaître en temps utile les besoins des autres hommes et l'ensemble des facteurs de production les plus aptes à les satisfaire, c'est précisément une autre source importante de richesse dans la société moderne. Du reste, beaucoup de biens ne peuvent être produits de la manière qui convient par le travail d'un seul individu, mais ils requièrent la collaboration de nombreuses personnes au même objectif. Organiser un tel effort de production, planifier sa durée, veiller à ce qu'il corresponde positivement aux besoins à satisfaire en prenant les risques nécessaires, tout cela constitue aussi une source de richesses dans la société actuelle. Ainsi devient toujours plus évident et déterminant *le rôle du travail humain* maîtrisé et créatif et, comme part essentielle de ce travail, celui *de la capacité d'initiative et d'entreprise* (70).

Il faut considérer avec une attention favorable ce processus qui met en lumière concrètement un enseignement sur la personne que le christianisme a constamment affirmé. En effet, avec la terre, la principale ressource de *l'homme, c'est l'homme lui-même*. C'est son intelligence qui lui fait découvrir les capacités productives de la terre et les multiples manières dont les besoins humains peuvent être satisfaits. C'est son travail maîtrisé, dans une collaboration solidaire, qui permet la création de *communautés de travail* toujours plus larges et sûres pour accomplir la transformation du milieu naturel et du milieu humain lui-même. Entrent dans ce processus d'importantes vertus telles que l'application, l'ardeur au travail, la prudence face aux risques raisonnables à prendre, la confiance méritée et la fidélité dans les rapports interpersonnels, l'énergie dans l'exécution de décisions difficiles et douloureuses mais nécessaires pour le travail commun de l'entreprise et pour faire face aux éventuels renversements de situations.

L'économie moderne de *l'entreprise* comporte des aspects positifs dont la source est la liberté de la personne qui s'exprime dans le domaine économique comme en beaucoup d'autres. En effet, l'économie est un secteur parmi les multiples formes de l'activité humaine, et dans ce secteur, comme en tout autre, le droit à la liberté existe, de même que le devoir d'en faire un usage responsable. Mais il importe de noter qu'il y a des différences caractéristiques entre ces tendances de la société moderne et celles du passé même récent. Si, autrefois, le facteur décisif de la production était *la terre*, et si, plus tard, c'était *le capital*, compris comme l'ensemble des machines et des instruments de production, aujourd'hui le facteur décisif est de plus en plus *l'homme lui-même*, c'est-à-dire sa capacité de connaissance qui apparaît dans le savoir scientifique, sa capacité d'organisation solidaire et sa capacité de saisir et de satisfaire les besoins des autres.

33. On ne peut toutefois omettre de dénoncer les risques et les problèmes liés à ce type d'évolution. En effet, de nombreux hommes, et sans doute la grande majorité, ne disposent pas aujourd'hui des moyens d'entrer, de manière efficace et digne de l'homme, à l'intérieur d'un système d'entreprise dans lequel le travail occupe une place réellement centrale. Ils n'ont la possibilité ni d'acquérir les connaissances de base qui permettent d'exprimer leur créativité et de développer leurs capacités, ni d'entrer dans le réseau de connaissances et d'intercommunications qui leur permettraient de voir apprécier et utiliser leurs qualités. En somme, s'ils ne sont pas exploités, ils sont sérieusement marginalisés ; et le développement économique se poursuit, pour ainsi dire, au-dessus de leur tête, quand il ne va pas jusqu'à restreindre le champ déjà étroit de leurs anciennes économies de subsistance. Incapables de résister à la concurrence de produits obtenus avec des méthodes nouvelles et répondant aux besoins qu'ils satisfaisaient antérieurement dans le cadre d'organisations

traditionnelles, alléchés par la splendeur d'une opulence inaccessible pour eux, et en même temps pressés par la nécessité, ces hommes peuplent les villes du Tiers-Monde où ils sont souvent déracinés culturellement et où ils se trouvent dans des situations précaires qui leur font violence, sans possibilité d'intégration. On ne reconnaît pas en fait leur dignité ni leurs capacités humaines positives, et, parfois, on cherche à éliminer leur présence du cours de l'histoire en leur imposant certaines formes de contrôle démographique contraires à la dignité humaine.

Beaucoup d'autres hommes, bien qu'ils ne soient pas tout à fait marginalisés, vivent dans des conditions telles que la lutte pour survivre est de prime nécessité, alors que sont encore en vigueur les pratiques du capitalisme des origines, dans une situation dont la « cruauté » n'a rien à envier à celle des moments les plus noirs de la première phase de l'industrialisation. Dans d'autres cas, c'est encore la terre qui est l'élément central du processus économique, et ceux qui la cultivent, empêchés de la posséder, sont réduits à des conditions de demi-servitude (71). Dans ces cas, on peut parler, aujourd'hui comme au temps de *Rerum novarum*, d'une exploitation inhumaine. Malgré les changements importants survenus dans les sociétés les plus avancées, les déficiences humaines du capitalisme sont loin d'avoir disparu, et la conséquence en est que les choses matérielles l'emportent sur les hommes ; et plus encore, pour les pauvres, s'est ajoutée à la pénurie de biens matériels celle du savoir et des connaissances qui les empêche de sortir de leur état d'humiliante subordination.

Malheureusement, la grande majorité des habitants du Tiers-Monde vit encore dans de telles conditions. Il serait cependant inexact de comprendre le Tiers- Monde dans un sens uniquement géographique. Dans certaines régions et dans certains secteurs sociaux de ce « Monde », des processus de développement ont été mis en œuvre, centrés moins sur la valorisation des ressources matérielles que sur celle des « ressources humaines ».

Il n'y a pas très longtemps, on soutenait que le développement supposait, pour les pays les plus pauvres, qu'ils restent isolés du marché mondial et ne comptent que sur leurs propres forces. L'expérience de ces dernières années a montré que les pays qui se sont exclus des échanges généraux de l'activité économique sur le plan international ont connu la stagnation et la régression, et que le développement a bénéficié aux pays qui ont réussi à y entrer. Il semble donc que le problème essentiel soit d'obtenir un accès équitable au marché international, fondé non sur le principe unilatéral de l'exploitation des ressources naturelles, mais sur la valorisation des ressources humaines (72).

Mais certains aspects caractéristiques du Tiers- Monde apparaissent aussi dans les pays développés où la transformation incessante des modes de production et des types de consommation dévalorise des connaissances acquises et des compétences professionnelles confirmées, ce qui exige un effort continu de mise à jour et de recyclage. Ceux qui ne réussissent pas à suivre le rythme peuvent facilement être marginalisés, comme le sont, en même temps qu'eux, les personnes âgées, les jeunes incapables de bien s'insérer dans la vie sociale, ainsi que, d'une manière générale, les sujets les plus faibles et ce qu'on appelle le Quart- Monde. Dans ces conditions, la situation de la femme est loin d'être facile.

34. Il semble que, à l'intérieur de chaque pays comme dans les rapports internationaux, *le marché libre* soit l'instrument le plus approprié pour répartir les ressources et répondre efficacement aux besoins. Toutefois, cela ne vaut que pour les besoins « solvables», parce que l'on dispose d'un pouvoir d'achat, et pour les ressources qui sont « vendables », susceptibles d'être payées à un juste prix. Mais il y a de nombreux besoins humains qui ne peuvent être satisfaits par le marché. C'est un strict devoir de justice et de vérité de faire en sorte que les besoins humains fondamentaux ne restent pas insatisfaits et que ne périssent pas les hommes qui souffrent de ces carences. En outre, il faut que ces hommes dans le besoin soient aidés à acquérir des connaissances, à entrer dans les réseaux de relations, à développer leurs aptitudes pour mettre en valeur leurs capacités et leurs ressources personnelles. Avant même la logique des échanges à parité et des formes de la justice qui les régissent, il y a *un certain dû à l'homme parce qu'il est homme*, en raison de son éminente dignité. Ce dû comporte inséparablement la possibilité de survivre et celle d'apporter une contribution active au bien commun de l'humanité.

Les objectifs énoncés par *Rerum novarum* pour éviter de ramener le travail de l'homme et l'homme lui-même au rang d'une simple marchandise gardent toute leur valeur dans le contexte du Tiers-Monde, et, dans certains cas, ils restent encore un but à atteindre : un salaire suffisant pour faire vivre la famille, des assurances sociales pour la vieillesse et le chômage, une réglementation convenable des conditions de travail.

35. Tout cela constitue *un champ d'action vaste* et fécond *pour l'engagement et les luttes*, au nom de la justice, des syndicats et des autres organisations de travailleurs qui défendent les droits de ces derniers et protègent leur dignité, alors qu'ils remplissent en même temps une fonction essentielle d'ordre culturel, en vue de les faire participer de plein droit et honorablement à la vie de la nation et de les aider à progresser sur la voie de leur développement.

Dans ce sens, on peut parler à juste titre de lutte contre un système économique entendu comme méthode pour assurer la primauté absolue du capital, de la propriété des instruments de production et de la terre sur la liberté et la dignité du travail de l'homme (73). En luttant contre ce système, on ne peut lui opposer, comme modèle de substitution, le système socialiste, qui se trouve être en fait un capitalisme d'Etat, mais on peut opposer *une société du travail libre, de l'entreprise*

et de la participation. Elle ne s'oppose pas au marché, mais demande qu'il soit dûment contrôlé par les forces sociales et par l'Etat, de manière à garantir la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la société.

L'Eglise reconnaît *le rôle pertinent du profit* comme indicateur du bon fonctionnement de l'entreprise. Quand une entreprise génère du profit, cela signifie que les facteurs productifs ont été dûment utilisés et les besoins humains correspondants convenablement satisfaits. Cependant, le profit n'est pas le seul indicateur de l'état de l'entreprise. Il peut arriver que les comptes économiques soient satisfaisants et qu'en même temps les hommes qui constituent le patrimoine le plus précieux de l'entreprise soient humiliés et offensés dans leur dignité. Non seulement cela est moralement inadmissible, mais cela ne peut pas ne pas entraîner par la suite des conséquences négatives même pour l'efficacité économique de l'entreprise. En effet, le but de l'entreprise n'est pas uniquement la production du profit, mais l'existence même de l'entreprise comme *communauté de personnes* qui, de différentes manières, recherchent la satisfaction de leurs besoins fondamentaux et qui constituent un groupe particulier au service de la société tout entière. Le profit est un régulateur dans la vie de l'établissement mais il n'en est pas le seul ; il faut y ajouter la prise en compte*d'autres facteurs humains et moraux* qui, à long terme, sont au moins aussi essentiels pour la vie de l'entreprise.

On a vu que l'on ne peut accepter l'affirmation selon laquelle la défaite du « socialisme réel », comme on l'appelle, fait place au seul modèle capitaliste d'organisation économique. Il faut rompre les barrières et les monopoles qui maintiennent de nombreux peuples en marge du développement, assurer à tous les individus et à toutes les nations les conditions élémentaires qui permettent de participer au développement. Cet objectif requiert des efforts concertés et responsables de la part de toute la communauté internationale. Il convient que les pays les plus puissants sachent donner aux plus pauvres des possibilités d'insertion dans la vie internationale et que les pays les plus démunis sachent saisir ces possibilités, en consentant les efforts et les sacrifices nécessaires, en assurant la stabilité de leur organisation politique et de leur économie, la sûreté dans leurs perspectives d'avenir, l'augmentation du niveau des compétences de leurs travailleurs, la formation de dirigeants d'entreprises efficaces et conscients de leurs responsabilités.

Actuellement, sur les efforts constructifs qui sont accomplis dans ce domaine pèse le problème de la dette extérieure des pays les plus pauvres, problème encore en grande partie non résolu. Le principe que les dettes doivent être payées est assurément juste ; mais il n'est pas licite de demander et d'exiger un paiement quand cela reviendrait à imposer en fait des choix politiques de nature à pousser à la faim et au désespoir des populations entières. On ne saurait prétendre au paiement des dettes contractées si c'est au prix de sacrifices insupportables. Dans ces cas, il est nécessaire — comme du reste cela est entrain d'être partiellement fait — de trouver des modalités d'allégement, de report ou même d'extinction de la dette, compatibles avec le droit fondamental des peuples à leur subsistance et à leur progrès.

36. Il convient maintenant d'attirer l'attention sur les problèmes spécifiques et sur les menaces qui surgissent à l'intérieur des économies les plus avancées et qui sont liés à leurs caractéristiques particulières. Dans les étapes antérieures du développement, l'homme a toujours vécu sous l'emprise de la nécessité. Ses besoins étaient réduits, définis en quelque sorte par les seules structures objectives de sa constitution physique, et l'activité économique était conçue pour les satisfaire. Il est clair qu'aujourd'hui, le problème n'est pas seulement de lui offrir une quantité suffisante de biens, mais de répondre à une *demande de qualité* : qualité des marchandises à produire et à consommer ; qualité des services dont on doit disposer ; qualité du milieu et de la vie en général.

La demande d'une existence plus satisfaisante qualitativement et plus riche est en soi légitime. Mais on ne peut que mettre l'accent sur les responsabilités nouvelles et sur les dangers liés à cette étape de l'histoire. Dans la manière dont surgissent les besoins nouveaux et dont ils sont définis, intervient toujours une conception plus ou moins juste de l'homme et de son véritable bien. Dans les choix de la production et de la consommation, se manifeste une culture déterminée qui présente une conception d'ensemble de la vie. C'est là qu'apparaît le *phénomène de la consommation*. Quand on définit de nouveaux besoins et de nouvelles méthodes pour les satisfaire, il est nécessaire qu'on s'inspire d'une image intégrale de l'homme qui respecte toutes les dimensions de son être et subordonne les dimensions physiques et instinctives aux dimensions intérieures et spirituelles. Au contraire, si l'on se réfère directement à ses instincts et si l'on fait abstraction d'une façon ou de l'autre de sa réalité personnelle, consciente et libre, cela peut entraîner des *habitudes de consommation* et des *styles de vie* objectivement illégitimes, et souvent préjudiciables à sa santé physique et spirituelle. Le système économique ne comporte pas dans son propre cadre des critères qui permettent de distinguer correctement les formes nouvelles et les plus élevées de satisfaction des besoins humains et les besoins nouveaux induits qui empêchent la personnalité de parvenir à sa maturité. La nécessité et l'urgence apparaissent donc d'*un vaste travail éducatif et culturel* qui comprenne l'éducation des consommateurs à un usage responsable de leur pouvoir de choisir, la formation d'un sens aigu des responsabilités chez les producteurs, et surtout chez les professionnels des moyens de communication sociale, sans compter l'intervention nécessaire des pouvoirs publics.

La drogue constitue un cas évident de consommation artificielle, préjudiciable à la santé et à la dignité de l'homme, et, certes, difficile à contrôler. Sa diffusion est le signe d'un grave dysfonctionnement du système social qui suppose une « lecture » matérialiste et, en un sens, destructrice des besoins humains. Ainsi, les capacités d'innovation de l'économie

libérale finissent par être mises en oeuvre de manière unilatérale et inappropriée. La drogue, et de même la pornographie et d'autres formes de consommation, exploitant la fragilité des faibles, cherchent à remplir le vide spirituel qui s'est produit.

Il n'est pas mauvais de vouloir vivre mieux, mais ce qui est mauvais, c'est le style de vie qui prétend être meilleur quand il est orienté vers l'avoir et non vers l'être, et quand on veut avoir plus, non pour être plus mais pour consommer l'existence avec une jouissance qui est à elle-même sa fin (75). Il est donc nécessaire de s'employer à modeler un style de vie dans lequel les éléments qui déterminent les choix de consommation, d'épargne et d'investissement soient la recherche du vrai, du beau et du bon, ainsi que la communion avec les autres hommes pour une croissance commune. A ce propos, je ne puis m'en tenir à un rappel du devoir de la charité, c'est-à-dire du devoir de donner de son « superflu » et aussi parfois de son « nécessaire » pour subvenir à la vie du pauvre. Je pense au fait que même le choix d'investir en un lieu plutôt que dans un autre, dans un secteur de production plutôt qu'en un autre, est toujours *un choix moral et culturel*. Une fois réunies certaines conditions nécessaires dans les domaines de l'économie et de la stabilité politique, la décision d'investir, c'est-à-dire d'offrir à un peuple l'occasion de mettre en valeur son travail, est conditionnée également par une attitude de sympathie et par la confiance en la Providence qui révèlent la qualité humaine de celui qui prend la décision.

37. A côté du problème de la consommation, *la question de l'écologie*, qui lui est étroitement connexe, inspire autant d'inquiétude. L'homme, saisi par le désir d'avoir et de jouir plus que par celui d'être et de croître, consomme d'une manière excessive et désordonnée les ressources de la terre et sa vie même. A l'origine de la destruction insensée du milieu naturel, il y a une erreur anthropologique, malheureusement répandue à notre époque. L'homme, qui découvre sa capacité de transformer et en un sens de créer le monde par son travail, oublie que cela s'accomplit toujours à partir du premier don originel des choses fait par Dieu. Il croit pouvoir disposer arbitrairement de la terre, en la soumettant sans mesure à sa volonté, comme si elle n'avait pas une forme et une destination antérieures que Dieu lui a données, que l'homme peut développer mais qu'il ne doit pas trahir. Au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et, ainsi, finit par provoquer la révolte de la nature, plus tyrannisée que gouvernée par lui (76).

En cela, on remarque avant tout la pauvreté ou la mesquinerie du regard de l'homme, plus animé par le désir de posséder les choses que de les considérer par rapport à la vérité, et qui ne prend pas l'attitude désintéressée, faite de gratuité et de sens esthétique, suscitée par l'émerveillement pour l'être et pour la splendeur qui permet de percevoir dans les choses visibles le message de Dieu invisible qui les a créées. Dans ce domaine, l'humanité d'aujourd'hui doit avoir conscience de ses devoirs et de ses responsabilités envers les générations à venir.

38. En dehors de la destruction irrationnelle du milieu naturel, il faut rappeler ici la destruction encore plus grave du milieu humain, à laquelle on est cependant loin d'accorder l'attention voulue. Alors que l'on se préoccupe à juste titre, même si on est bien loin de ce qui serait nécessaire, de sauvegarder les habitats naturels des différentes espèces animales menacées d'extinction, parce qu'on se rend compte que chacune d'elles apporte sa contribution particulière à l'équilibre général de la terre, on s'engage trop peu dans *la sauvegarde des conditions morales d'une « écologie humaine » authentique.* Non seulement la terre a été donnée par Dieu à l'homme qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée, mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même et il doit donc respecter la structure naturelle et morale dont il a été doté. Dans ce contexte, il faut mentionner les problèmes graves posés par l'urbanisation moderne, la nécessité d'un urbanisme soucieux de la vie des personnes, de même que l'attention qu'il convient de porter à une « écologie sociale » du travail.

L'homme reçoit de Dieu sa dignité essentielle et, avec elle, la capacité de transcender toute organisation de la société dans le sens de la vérité et du bien. Toutefois, il est aussi conditionné par la structure sociale dans laquelle il vit, par l'éducation reçue et par son milieu. Ces éléments peuvent faciliter ou entraver sa vie selon la vérité. Les décisions grâce auxquelles se constitue un milieu humain peuvent créer des structures de péché spécifiques qui entravent le plein épanouissement de ceux qu'elles oppriment de différentes manières. Démanteler de telles structures et les remplacer par des formes plus authentiques de convivialité constitue une tâche qui requiert courage et patience (77).

39. La première structure fondamentale pour une « écologie humaine » est *la famille*, au sein de laquelle l'homme reçoit des premières notions déterminantes concernant la vérité et le bien, dans laquelle il apprend ce que signifie aimer et être aimé et, par conséquent, ce que veut dire concrètement être une personne. On pense ici à *la famille fondée sur le mariage*, où le don de soi réciproque de l'homme et de la femme crée un milieu de vie dans lequel l'enfant peut naître et épanouir ses capacités, devenir conscient de sa dignité et se préparer à affronter son destin unique et irremplaçable. Il arrive souvent, au contraire, que l'homme se décourage de réaliser les conditions authentiques de la reproduction humaine, et il est amené à se considérer lui-même et à considérer sa propre vie comme un ensemble de sensations à expérimenter et non comme une oeuvre à accomplir. Il en résulte un manque de liberté qui fait renoncer au devoir de se lier dans la stabilité avec une autre personne et d'engendrer des enfants, ou bien qui amène à considérer ceux-ci comme une de ces nombreuses « choses » que l'on peut avoir ou ne pas avoir, au gré de ses goûts, et qui entrent en concurrence avec d'autres possibilités.

Il faut en revenir à considérer la famille comme *le sanctuaire de la vie*. En effet, elle est sacrée, elle est le lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée contre les nombreuses attaques auxquelles elle est exposée, le lieu où elle peut se développer suivant les exigences d'une croissance humaine authentique. Contre ce qu'on appelle la culture de la mort, la famille constitue le lieu de la culture de la vie.

Dans ce domaine, le génie de l'homme semble s'employer plus à limiter, à supprimer ou à annuler les sources de la vie, en recourant même à l'avortement, malheureusement très diffusé dans le monde, qu'à défendre et à élargir les possibilités de la vie elle-même. Dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, ont été dénoncées les campagnes systématiques contre la natalité qui, fondées sur une conception faussée du problème démographique dans un climat de « manque absolu de respect pour la liberté de décision des personnes intéressées », les soumettent fréquemment « à d'intolérables pressions [...] pour les plier à cette forme nouvelle d'oppression » (78). Il s'agit de politiques qui étendent leur champ d'action avec des techniques nouvelles jusqu'à parvenir, comme dans une « guerre chimique », à empoisonner la vie de millions d'êtres humains sans défense.

Ces critiques s'adressent moins à un système économique qu'à un système éthique et culturel. En effet, l'économie n'est qu'un aspect et une dimension dans la complexité de l'activité humaine. Si elle devient un absolu, si la production et la consommation des marchandises finissent par occuper le centre de la vie sociale et deviennent la seule valeur de la société, soumise à aucune autre, il faut en chercher la cause non seulement et non tant dans le système économique lui-même, mais dans le fait que le système socio-culturel, ignorant la dimension éthique et religieuse, s'est affaibli et se réduit alors à la production des biens et des services (79).

On peut résumer tout cela en réaffirmant, une fois encore, que la liberté économique n'est qu'un élément de la liberté humaine. Quand elle se rend autonome, quand l'homme est considéré plus comme un producteur ou un consommateur de biens que comme un sujet qui produit et consomme pour vivre, alors elle perd sa juste relation avec la personne humaine et finit par l'aliéner et par l'opprimer (80).

40. L'Etat a le devoir d'assurer la défense et la protection des biens collectifs que sont le milieu naturel et le milieu humain dont la sauvegarde ne peut être obtenue par les seuls mécanismes du marché. Comme, aux temps de l'ancien capitalisme, l'Etat avait le devoir de défendre les droits fondamentaux du travail, de même, avec le nouveau capitalisme, il doit, ainsi que la société, *défendre les biens collectifs* qui, entre autres, constituent le cadre à l'intérieur duquel il est possible à chacun d'atteindre légitimement ses fins personnelles.

On retrouve ici une nouvelle limite du marché : il y a des besoins collectifs et qualitatifs qui ne peuvent être satisfaits par ses mécanismes ; il y a des nécessités humaines importantes qui échappent à sa logique ; il y a des biens qui, en raison de leur nature, ne peuvent ni ne doivent être vendus ou achetés. Certes, les mécanismes du marché présentent des avantages solides : entre autres, ils aident à mieux utiliser les ressources ; ils favorisent les échanges de produits ; et, surtout, ils placent au centre la volonté et les préférences de la personne, qui, dans un contrat, rencontrent celles d'une autre personne. Toutefois, ils comportent le risque d'une « idolâtrie » du marché qui ignore l'existence des biens qui, par leur nature, ne sont et ne peuvent être de simples marchandises.

41. Le marxisme a critiqué les sociétés capitalistes bourgeoises, leur reprochant d'aliéner l'existence humaine et d'en faire une marchandise. Ce reproche se fonde assurément sur une conception erronée et inappropriée de l'aliénation, qui la fait dépendre uniquement de la sphère des rapports de production et de propriété, c'est-à-dire qu'il lui attribue un fondement matérialiste et, de plus, nie la légitimité et le caractère positif des relations du marché même dans leur propre domaine. On en vient ainsi à affirmer que l'aliénation ne peut être éliminée que dans une société de type collectiviste. Or, l'expérience historique des pays socialistes a tristement fait la preuve que le collectivisme non seulement ne supprime pas l'aliénation, mais l'augmente plutôt, car il y ajoute la pénurie des biens nécessaires et l'inefficacité économique.

L'expérience historique de l'Occident, de son côté, montre que, même si l'analyse marxiste de l'aliénation et ses fondements sont faux, l'aliénation avec la perte du sens authentique de l'existence est également une réalité dans les sociétés occidentales. On le constate au niveau de la consommation lorsqu'elle engage l'homme dans un réseau de satisfactions superficielles et fausses, au lieu de l'aider à faire l'expérience authentique et concrète de sa personnalité. Elle se retrouve aussi dans le travail, lorsqu'il est organisé de manière à ne valoriser que ses productions et ses revenus sans se soucier de savoir si le travailleur, par son travail, s'épanouit plus ou moins en son humanité, selon qu'augmente l'intensité de sa participation à une véritable communauté solidaire, ou bien que s'aggrave son isolement au sein d'un ensemble de relations caractérisé par une compétitivité exaspérée et des exclusions réciproques, où il n'est considéré que comme un moyen, et non comme une fin.

Il est nécessaire de rapprocher le concept d'aliénation de la vision chrétienne des choses, pour y déceler l'inversion entre les moyens et les fins : quand il ne reconnaît pas la valeur et la grandeur de la personne en lui-même et dans l'autre, l'homme se prive de la possibilité de jouir convenablement de son humanité et d'entrer dans les relations de solidarité et

de communion avec les autres hommes pour lesquelles Dieu l'a créé. En effet, c'est par le libre don de soi que l'homme devient authentiquement lui-même (81), et ce don est rendu possible parce que la personne humaine est essentiellement « capable de transcendance ». L'homme ne peut se donner à un projet seulement humain sur la réalité, à un idéal abstrait ou à de fausses utopies. En tant que personne, il peut se donner à une autre personne ou à d'autres personnes et, finalement, à Dieu qui est l'auteur de son être et qui, seul, peut accueillir pleinement ce don (82). L'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu. Une société est aliénée quand, dans les formes de son organisation sociale, de la production et de la consommation, elle rend plus difficile la réalisation de ce don et la constitution de cette solidarité entre hommes.

Dans la société occidentale, l'exploitation a été surmontée, du moins sous la forme analysée et décrite par Karl Marx. Cependant, l'aliénation n'a pas été surmontée dans les diverses formes d'exploitation lorsque les hommes tirent profit les uns des autres et que, avec la satisfaction toujours plus raffinée de leurs besoins particuliers et secondaires, ils se rendent sourds à leurs besoins essentiels et authentiques qui doivent régir aussi les modalités de la satisfaction des autres besoins (83). L'homme ne peut pas être libre s'il se préoccupe seulement ou surtout de l'avoir et de la jouissance, au point de n'être plus capable de dominer ses instincts et ses passions, ni de les unifier ou de les maîtriser par l'obéissance à la vérité. *L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme* est pour lui la condition première de la liberté et lui permet d'ordonner ses besoins, ses désirs et les manières de les satisfaire suivant une juste hiérarchie, de telle sorte que la possession des choses soit pour lui un moyen de grandir. Cette croissance peut être entravée du fait de la manipulation par les médias qui imposent, au moyen d'une insistance bien orchestrée, des modes et des mouvements d'opinion, sans qu'il soit possible de soumettre à une critique attentive les prémisses sur lesquelles ils sont fondés.

42. En revenant maintenant à la question initiale, peut-on dire que, après l'échec du communisme, le capitalisme est le système social qui l'emporte et que c'est vers lui que s'orientent les efforts des pays qui cherchent à reconstruire leur économie et leur société ? Est-ce ce modèle qu'il faut proposer aux pays du Tiers-Monde qui cherchent la voie du vrai progrès de leur économie et de leur société civile ?

La réponse est évidemment complexe. Si sous le nom de « capitalisme » on désigne un système économique qui reconnaît le rôle fondamental et positif de l'entreprise, du marché, de la propriété privée et de la responsabilité qu'elle implique dans les moyens de production, de la libre créativité humaine dans le secteur économique, la réponse est sûrement positive, même s'il serait peut-être plus approprié de parler d'« économie d'entreprise », ou d'« économie de marché », ou simplement d'« économie libre ». Mais si par « capitalisme » on entend un système où la liberté dans le domaine économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale et la considère comme une dimension particulière de cette dernière, dont l'axe est d'ordre éthique et religieux, alors la réponse est nettement négative.

La solution marxiste a échoué, mais des phénomènes de marginalisation et d'exploitation demeurent dans le monde, spécialement dans le Tiers-Monde, de même que des phénomènes d'aliénation humaine, spécialement dans les pays les plus avancés, contre lesquels la voix de l'Eglise s'élève avec fermeté. Des foules importantes vivent encore dans des conditions de profonde misère matérielle et morale. Certes, la chute du système communiste élimine dans de nombreux pays un obstacle pour le traitement approprié et réaliste de ces problèmes, mais cela ne suffit pas à les résoudre. Il y a même un risque de voir se répandre une idéologie radicale de type capitaliste qui refuse jusqu'à leur prise en considération, admettant a priori que toute tentative d'y faire face directement est vouée à l'insuccès, et qui, par principe, en attend la solution du libre développement des forces du marché.

43. L'Eglise n'a pas de modèle à proposer. Les modèles véritables et réellement efficaces ne peuvent être conçus que dans le cadre des différentes situations historiques, par l'effort de tous les responsables qui font face aux problèmes concrets sous tous leurs aspects sociaux, économiques, politiques et culturels imbriqués les uns avec les autres (84). Face à ces responsabilités, l'Eglise présente, comme *orientation intellectuelle indispensable*, sa doctrine sociale qui — ainsi qu'il a été dit — reconnaît le caractère positif du marché et de l'entreprise, mais qui souligne en même temps la nécessité de leur orientation vers le bien commun. Cette doctrine reconnaît aussi la légitimité des efforts des travailleurs pour obtenir le plein respect de leur dignité et une participation plus large à la vie de l'entreprise, de manière que, tout en travaillant avec d'autres et sous la direction d'autres personnes, ils puissent en un sens travailler « à leur compte» (85), en exerçant leur intelligence et leur liberté.

Le développement intégral de la personne humaine dans le travail ne contredit pas, mais favorise plutôt, une meilleure productivité et une meilleure efficacité du travail lui-même, même si cela peut affaiblir les centres du pouvoir établi. L'entreprise ne peut être considérée seulement comme une « société de capital » ; elle est en même temps une « société de personnes » dans laquelle entrent de différentes manières et avec des responsabilités spécifiques ceux qui fournissent le capital nécessaire à son activité et ceux qui y collaborent par leur travail. Pour atteindre ces objectifs, un *vaste*

mouvement associatif des travailleurs est encore nécessaire, dont le but est la libération et la promotion intégrale de la personne.

On a relu, à la lumière des « choses nouvelles » d'aujourd'hui, *le rapport entre la propriété individuelle, ou privée, et la destination universelle des biens*. L'homme s'épanouit par son intelligence et sa liberté, et, ce faisant, il prend comme objet et comme instrument les éléments du monde et il se les approprie. Le fondement du droit d'initiative et de propriété individuelle réside dans cette nature de son action. Par son travail, l'homme se dépense non seulement pour lui-même, mais aussi *pour les autres* et *avec les autres* : chacun collabore au travail et au bien d'autrui. L'homme travaille pour subvenir aux besoins de sa famille, de la communauté à laquelle il appartient, de la nation et, en définitive, de l'humanité entière (86). En outre, il collabore au travail des autres personnes qui exercent leur activité dans la même entreprise, de même qu'au travail des fournisseurs et à la consommation des clients, dans une chaîne de solidarité qui s'étend progressivement. La propriété des moyens de production, tant dans le domaine industriel qu'agricole, est juste et légitime, si elle permet un travail utile ; au contraire, elle devient illégitime quand elle n'est pas valorisée ou quand elle sert à empêcher le travail des autres pour obtenir un gain qui ne provient pas du développement d'ensemble du travail et de la richesse sociale, mais plutôt de leur limitation, de l'exploitation illicite, de la spéculation et de la rupture de la solidarité dans le monde du travail (87). Ce type de propriété n'a aucune justification et constitue un abus devant Dieu et devant les hommes.

L'obligation de gagner son pain à la sueur de son front suppose en même temps un droit. Une société dans laquelle ce droit serait systématiquement nié, dans laquelle les mesures de politique économique ne permettraient pas aux travailleurs d'atteindre un niveau satisfaisant d'emploi, ne peut ni obtenir sa légitimation éthique ni assurer la paix sociale. De même que la personne se réalise pleinement dans le libre don de soi, de même la propriété se justifie moralement dans la création, suivant les modalités et les rythmes appropriés, de possibilités d'emploi et de développement humain pour tous.

V. L'ETAT ET LA CULTURE

44. Léon XIII n'ignorait pas qu'il faut une saine *théorie de l'Etat* pour assurer le développement normal des activités humaines, des activités spirituelles et matérielles, indispensables les unes et les autres (89). A ce sujet, dans un passage de *Rerum novarum*, il expose l'organisation de la société en trois pouvoirs — législatif, exécutif et judiciaire —, et cela représentait alors une nouveauté dans l'enseignement de l'Eglise (90). Cette structure reflète une conception réaliste de la nature sociale de l'homme qui requiert une législation adaptée pour protéger la liberté de tous. Dans cette perspective, il est préférable que tout pouvoir soit équilibré par d'autres pouvoirs et par d'autres compétences qui le maintiennent dans de justes limites. C'est là le principe de l'« Etat de droit », dans lequel la souveraineté appartient à la loi et non pas aux volontés arbitraires des hommes.

A l'époque moderne, contre cette conception s'est dressé le totalitarisme qui, dans sa forme marxiste-léniniste, considère que quelques hommes, en vertu d'une connaissance plus approfondie des lois du développement de la société, ou à cause de leur appartenance particulière de classe et de leur proximité des sources les plus vives de la conscience collective, sont exempts d'erreur et peuvent donc s'arroger l'exercice d'un pouvoir absolu. Il faut ajouter que le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes. Leurs intérêts de classe, de groupe ou de nation les opposent inévitablement les uns aux autres. Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe, et chacun tend à utiliser jusqu'au bout les moyens dont il dispose pour faire prévaloir ses intérêts ou ses opinions, sans considération pour les droits des autres. Alors l'homme n'est respecté que dans la mesure où il est possible de l'utiliser aux fins d'une prépondérance égoïste. Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible et, précisément pour cela, de par sa nature même, sujet de droits que personne ne peut violer, ni l'individu, ni le groupe, ni la classe, ni la nation, ni l'Etat. La majorité d'un corps social ne peut pas non plus le faire, en se dressant contre la minorité pour la marginaliser, l'opprimer, l'exploiter, ou pour tenter de l'anéantir (91).

45. La culture et la pratique du totalitarisme comportent aussi la négation de l'Eglise. L'Etat, ou le parti, qui considère qu'il peut réaliser dans l'histoire le bien absolu et qui se met lui-même au-dessus de toutes les valeurs, ne peut tolérer que l'on défende un *critère objectif du bien et du mal* qui soit différent de la volonté des gouvernants et qui, dans certaines circonstances, puisse servir à porter un jugement sur leur comportement. Cela explique pourquoi le totalitarisme cherche à détruire l'Eglise ou du moins à l'assujettir, en en faisant un instrument de son propre système idéologique (92).

L'Etat totalitaire, d'autre part, tend à absorber la nation, la société, la famille, les communautés religieuses et les personnes elles-mêmes. En défendant sa liberté, l'Eglise défend la personne, qui doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (cf. Ac 5, 29), la famille, les différentes organisations sociales et les nations, réalités qui jouissent toutes d'un domaine propre d'autonomie et de souveraineté.

46. L'Eglise apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun (93). Cependant, l'Eglise ne peut approuver la constitution de groupes dirigeants restreints qui usurpent le pouvoir de l'Etat au profit de leurs intérêts particuliers ou à des fins idéologiques.

Une démocratie authentique n'est possible que dans un Etat de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne humaine. Elle requiert la réalisation des conditions nécessaires pour la promotion des personnes, par l'éducation et la formation à un vrai idéal, et aussi l'épanouissement de la « personnalité » de la société, par la création de structures de participation et de coresponsabilité. On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. A ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire.

Et l'Eglise n'ignore pas le danger du fanatisme, ou du fondamentalisme, de ceux qui, au nom d'une idéologie qui se prétend scientifique ou religieuse, estiment pouvoir imposer aux autres hommes leur conception de la vérité et du bien. *La vérité chrétienne*n'est pas de cette nature. N'étant pas une idéologie, la foi chrétienne ne cherche nullement à enfermer dans le cadre d'un modèle rigide la changeante réalité sociale et politique et elle admet que la vie de l'homme se réalise dans l'histoire de manières diverses et imparfaites. Cependant l'Eglise, en réaffirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté (94).

Mais la liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité : en un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des passions et à des conditionnements apparents ou occultes. Le chrétien vit la liberté (cf. Jn 8, 31-32) et il se met au service de la liberté, il propose constamment, en fonction de la nature missionnaire de sa vocation, la vérité qu'il a découverte. Dans le dialogue avec les autres, attentif à tout élément de la vérité qu'il découvre dans l'expérience de la vie et de la culture des personnes et des nations, il ne renoncera pas à affirmer tout ce que sa foi et un sain exercice de la raison lui ont fait connaître.

47. Après la chute du totalitarisme communiste et de nombreux autres régimes totalitaires et de « sécurité nationale », on assiste actuellement, non sans conflits, au succès de l'idéal démocratique dans le monde, allant de pair avec une grande attention et une vive sollicitude pour les droits de l'homme. Mais précisément pour aller dans ce sens, il est nécessaire que les peuples qui sont en train de réformer leurs institutions donnent à la démocratie un fondement authentique et solide grâce à la reconnaissance explicite de ces droits (96). Parmi les principaux, il faut rappeler le droit à la vie dont fait partie intégrante le droit de grandir dans le sein de sa mère après la conception ; puis le droit de vivre dans une famille unie et dans un climat moral favorable au développement de sa personnalité ; le droit d'épanouir son intelligence et sa liberté par la recherche et la connaissance de la vérité ; le droit de participer au travail de mise en valeur des biens de la terre et d'en tirer sa subsistance et celle de ses proches ; le droit de fonder librement une famille, d'accueillir et d'élever des enfants, en exerçant de manière responsable sa sexualité. En un sens, la source et la synthèse de ces droits, c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante de sa personne (97).

Même dans les pays qui connaissent des formes de gouvernement démocratique, ces droits ne sont pas toujours entièrement respectés. Et l'on ne pense pas seulement au scandale de l'avortement, mais aussi aux divers aspects d'une crise des systèmes démocratiques qui semblent avoir parfois altéré la capacité de prendre des décisions en fonction du bien commun. Les requêtes qui viennent de la société ne sont pas toujours examinées selon les critères de la justice et de la moralité, mais plutôt d'après l'influence électorale ou le poids financier des groupes qui les soutiennent. De telles déviations des mœurs politiques finissent par provoquer la défiance et l'apathie, et par entraîner une baisse de la participation politique et de l'esprit civique de la population, qui se sent atteinte et déçue. Il en résulte une incapacité croissante à situer les intérêts privés dans le cadre d'une conception cohérente du bien commun. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement la somme des intérêts particuliers, mais il suppose qu'on les évalue et qu'on les harmonise en fonction d'une hiérarchie des valeurs équilibrée et, en dernière analyse, d'une conception correcte de la dignité et des droits de la personne (98).

L'Eglise respecte *l'autonomie légitime de l'ordre démocratique* et elle n'a pas qualité pour exprimer une préférence de l'une ou l'autre solution institutionnelle ou constitutionnelle. La contribution qu'elle offre à ce titre est justement celle de sa conception de la dignité de la personne qui apparaît en toute plénitude dans le mystère du Verbe incarné (99).

48. Ces considérations d'ordre général rejaillissent également sur le *rôle de l'Etat dans le secteur économique*. L'activité économique, en particulier celle de l'économie de marché, ne peut se dérouler dans un vide institutionnel, juridique et

politique. Elle suppose, au contraire, que soient assurées les garanties des libertés individuelles et de la propriété, sans compter une monnaie stable et des services publics efficaces. Le devoir essentiel de l'Etat est cependant d'assurer ces garanties, afin que ceux qui travaillent et qui produisent puissent jouir du fruit de leur travail et donc se sentir stimulés à l'accomplir avec efficacité et honnêteté. L'un des principaux obstacles au développement et au bon ordre économiques est le défaut de sécurité, accompagné de la corruption des pouvoirs publics et de la multiplication de manières impropres de s'enrichir et de réaliser des profits faciles en recourant à des activités illégales ou purement spéculatives.

L'Etat a par ailleurs le devoir de surveiller et de conduire l'application des droits humains dans le secteur économique ; dans ce domaine, toutefois, la première responsabilité ne revient pas à l'Etat mais aux individus et aux différents groupes ou associations qui composent la société. L'Etat ne pourrait pas assurer directement l'exercice du droit au travail de tous les citoyens sans contrôler toute la vie économique et entraver la liberté des initiatives individuelles. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il n'ait aucune compétence dans ce secteur, comme l'ont affirmé ceux qui prônent l'absence totale de règles dans le domaine économique. Au contraire, l'Etat a le devoir de soutenir l'activité des entreprises en créant les conditions qui permettent d'offrir des emplois, en la stimulant dans les cas où elle reste insuffisante ou en la soutenant dans les périodes de crise.

L'Etat a aussi le droit d'intervenir lorsque des situations particulières de monopole pourraient freiner ou empêcher le développement. Mais, à part ces rôles d'harmonisation et d'orientation du développement, il peut remplir des *fonctions de suppléance* dans des situations exceptionnelles, lorsque des groupes sociaux ou des ensembles d'entreprises trop faibles ou en cours de constitution ne sont pas à la hauteur de leurs tâches. Ces interventions de suppléance, que justifie l'urgence d'agir pour le bien commun, doivent être limitées dans le temps, autant que possible, pour ne pas enlever de manière stable à ces groupes ou à ces entreprises les compétences qui leur appartiennent et pour ne pas étendre à l'excès le cadre de l'action de l'Etat, en portant atteinte à la liberté économique ou civile.

On a assisté, récemment, à un important élargissement du cadre de ces interventions, ce qui a amené à constituer, en quelque sorte, un Etat de type nouveau, l'« Etat du bien-être ». Ces développements ont eu lieu dans certains Etats pour mieux répondre à beaucoup de besoins, en remédiant à des formes de pauvreté et de privation indignes de la personne humaine. Cependant, au cours de ces dernières années en particulier, des excès ou des abus assez nombreux ont provoqué des critiques sévères de l'Etat du bien-être, que l'on a appelé l'« Etat de l'assistance ». Les dysfonctionnements et les défauts des soutiens publics proviennent d'une conception inappropriée des devoirs spécifiques de l'Etat. Dans ce cadre, il convient de respecter également le principe de subsidiarité: une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'un ordre inférieur, en lui enlevant ses compétences, mais elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité et l'aider à coordonner son action avec celle des autres éléments qui composent la société, en vue du bien commun (100).

En intervenant directement et en privant la société de ses responsabilités, l'Etat de l'assistance provoque la déperdition des forces humaines, l'hypertrophie des appareils publics, animés par une logique bureaucratique plus que par la préoccupation d'être au service des usagers, avec une croissance énorme des dépenses. En effet, il semble que les besoins soient mieux connus par ceux qui en sont plus proches ou qui savent s'en rapprocher, et que ceux-ci soient plus à même d'y répondre. On ajoutera que souvent certains types de besoins appellent une réponse qui ne soit pas seulement d'ordre matériel mais qui sache percevoir la requête humaine plus profonde. Que l'on pense aussi aux conditions que connaissent les réfugiés, les immigrés, les personnes âgées ou malades, et aux diverses conditions qui requièrent une assistance, comme dans le cas des toxicomanes, toutes personnes qui ne peuvent être efficacement aidées que par ceux qui leur apportent non seulement les soins nécessaires, mais aussi un soutien sincèrement fraternel.

49. Dans ce domaine, l'Eglise, fidèle au commandement du Christ, son Fondateur, a toujours été présente par ses œuvres conçues pour offrir à l'homme dans le besoin un soutien matériel qui ne l'humilie pas et qui ne le réduise pas à l'état de sujet assisté, mais qui l'aide à sortir de ses conditions précaires en l'affermissant dans sa dignité de personne. Dans une fervente action de grâce, il faut souligner que la charité active ne s'est jamais éteinte dans l'Eglise, et même qu'elle connaît aujourd'hui une progression réconfortante sous de multiples formes. A cet égard, une mention particulière est due au *phénomène du volontariat* que l'Eglise encourage et promeut en demandant à tous leur collaboration pour le soutenir et l'encourager dans ses initiatives.

Pour dépasser la mentalité individualiste répandue aujourd'hui, il faut *un engagement concret de solidarité et de charité* qui commence à l'intérieur de la famille par le soutien mutuel des époux, puis s'exerce par la prise en charge des générations les unes par les autres. C'est ainsi que la famille se définit comme une communauté de travail et de solidarité. Cependant, il arrive que, lorsque la famille décide de répondre pleinement à sa vocation, elle se trouve privée de l'appui nécessaire de la part de l'Etat, et elle ne dispose pas de ressources suffisantes. Il est urgent de promouvoir non seulement des politiques de la famille, mais aussi des politiques sociales qui aient comme principal objectif la famille elle-même, en l'aidant, par l'affectation de ressources convenables et de moyens efficaces de soutien, tant dans l'éducation des enfants

que dans la prise en charge des anciens, afin d'éviter à ces derniers l'éloignement de leur noyau familial et de renforcer les liens entre les générations (101).

A part la famille, d'autres groupes sociaux intermédiaires remplissent des rôles primaires et mettent en œuvre des réseaux de solidarité spécifiques. Ces groupes acquièrent la maturité de vraies communautés de personnes et innervent le tissu social, en l'empêchant de tomber dans l'impersonnalité et l'anonymat de la masse, malheureusement trop fréquents dans la société moderne. C'est dans l'entrecroisement des relations multiples que vit la personne et que progresse la « personnalité » de la société. L'individu est souvent écrasé aujourd'hui entre les deux pôles de l'Etat et du marché. En effet, il semble parfois n'exister que comme producteur et comme consommateur de marchandises, ou comme administré de l'Etat, alors qu'on oublie que la convivialité n'a pour fin ni l'Etat ni le marché, car elle possède en elle-même une valeur unique que l'Etat et le marché doivent servir. L'homme est avant tout un être qui cherche la vérité et qui s'efforce de vivre selon cette vérité, de l'approfondir dans un dialogue constant qui implique les générations passées et à venir (102).

50. *La culture de la nation* est caractérisée par la recherche ouverte de la vérité qui se renouvelle à chaque génération. En effet, le patrimoine des valeurs transmises et acquises est assez souvent soumis à la contestation par les jeunes. Contester, il est vrai, ne signifie pas nécessairement détruire ou refuser *a priori*, mais cela vent dire surtout mettre à l'épreuve dans sa propre vie et, par une telle vérification existentielle, rendre ces valeurs plus vivantes, plus actuelles et plus personnelles, en distinguant dans la tradition ce qui est valable de ce qui est faux ou erroné, ou des formes vieillies qui peuvent être remplacées par d'autres plus appropriées à l'époque présente.

A ce propos, il convient de rappeler que *l'évangélisation s'insère dans la culture des nations*, en affermissant sa recherche de la vérité et en l'aidant à accomplir son travail de purification et d'approfondissement (103). Cependant, quand une culture se ferme sur elle-même et cherche à perpétuer des manières de vivre vieillies, en refusant tout échange et toute confrontation au sujet de la vérité de l'homme, elle devient stérile et va vers la décadence.

51. Toute l'activité humaine se situe à l'intérieur d'une culture et réagit par rapport à celle-ci. Pour que cette culture soit constituée comme il convient, il faut que tout l'homme soit impliqué, qu'il y développe sa créativité, son intelligence, sa connaissance du monde et des hommes. En outre, il y investit ses capacités de maîtrise de soi, de sacrifice personnel, de solidarité et de disponibilité pour promouvoir le bien commun. Pour cela, la première et la plus importante des tâches s'accomplit dans le cœur de l'homme, et la manière dont l'homme se consacre à la construction de son avenir dépend de la conception qu'il a de lui-même et de son destin. C'est à ce niveau que se situe *la contribution spécifique et décisive de l'Eglise à la véritable culture*. Elle favorise la qualité des comportements humains qui contribuent à former une culture de la paix, à l'encontre des modèles culturels qui absorbent l'homme dans la masse, méconnaissent le rôle de son initiative et de sa liberté et ne situent sa grandeur que dans les techniques conflictuelles et guerrières. L'Eglise rend ce service *en prêchant la vérité sur la création du monde* que Dieu a mise entre les mains des hommes pour la rendre féconde et la parfaire par leur travail, et *en prêchant la vérité sur la rédemption* par laquelle le Fils de Dieu a sauvé tous les hommes et, en même temps, les a unis les uns aux autres, les rendant responsables les uns des autres. La Sainte Ecriture nous parle constamment d'un engagement actif en faveur d'autrui et nous présente l'exigence d'une coresponsabilité qui doit impliquer tous les hommes.

Cette exigence ne s'arrête pas aux limites de la famille, ni même du peuple ou de l'Etat, mais elle concerne progressivement toute l'humanité, de telle sorte qu'aucun homme ne doit se considérer comme étranger ou indifférent au sort d'un autre membre de la famille humaine. Aucun homme ne peut affirmer qu'il n'est pas responsable du sort de son frère (cf. Gn 4, 9 ; Lc 10, 29-37 ; Mt 25, 31-46) ! Une sollicitude attentive et dévouée à l'égard du prochain au moment même où il en a besoin — facilitée aujourd'hui par les nouveaux moyens de communication sociale qui ont rendu les hommes plus proches les uns des autres — présente une importance particulière pour la recherche de modes de résolution, autres que la guerre, des conflits internationaux. Il n'est pas difficile d'affirmer que la puissance terrifiante des moyens de destruction, accessibles même aux petites et moyennes puissances, ainsi que les relations toujours plus étroites existant entre les peuples de toute la terre, rendent la limitation des conséquences d'un conflit très ardue ou pratiquement impossible.

52. Le Pape Benoît XV et ses successeurs ont clairement compris ce danger (104), et moi-même, à l'occasion de la récente et dramatique guerre du Golfe persique, j'ai repris le cri : « Jamais plus la guerre ! ». Non, jamais plus la guerre, qui détruit la vie des innocents, qui apprend à tuer et qui bouleverse également la vie de ceux qui tuent, qui laisse derrière elle une traînée de rancoeurs et de haines, rendant plus difficile la juste solution des problèmes mêmes qui l'ont provoquée! De même qu'à l'intérieur des Etats est finalement venu le temps où le système de la vengeance privée et des représailles a été remplacé par l'autorité de la loi, de même il est maintenant urgent qu'un semblable progrès soit réalisé dans la communauté internationale. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'aux racines de la guerre il y a généralement des motifs réels et graves: des injustices subies, la frustration d'aspirations légitimes, la misère et l'exploitation de foules humaines désespérées qui ne voient pas la possibilité effective d'améliorer leurs conditions de vie par des moyens pacifiques.

C'est pourquoi l'autre nom de la paix est le *développement* (105). Il y a une responsabilité collective pour éviter la guerre, il y a de même une responsabilité collective pour promouvoir le développement. Sur le plan intérieur, il est possible, et c'est un devoir, de construire une économie sociale qui oriente son fonctionnement dans le sens du bien commun ; des interventions appropriées sont également nécessaires pour cela sur le plan international. Il faut donc consentir *un vaste effort de compréhension mutuelle, de connaissance mutuelle et de sensibilisation des consciences.* C'est là la culture désirée qui fait progresser la confiance dans les capacités humaines du pauvre et donc dans ses possibilités d'améliorer ses conditions de vie par son travail, ou d'apporter une contribution positive à la prospérité économique. Mais pour y parvenir, le pauvre — individu ou nation — a besoin de se voir offrir des conditions de vie favorables concrètement accessibles. Créer de telles conditions, c'est le but d'*une concertation mondiale pour le développement* qui suppose même le sacrifice de positions avantageuses de revenu et de puissance dont se prévalent les économies les plus développées (106).

Cela peut comporter d'importants changements dans les styles de vie établis, afin de limiter le gaspillage des ressources naturelles et des ressources humaines, pour permettre à tous les peuples et à tous les hommes sur la terre d'en disposer dans une mesure convenable. Il faut ajouter à cela la mise en valeur de nouveaux biens matériels et spirituels, fruits du travail et de la culture des peuples aujourd'hui marginalisés, arrivant ainsi à l'enrichissement humain global de la famille des nations.

VI. L'HOMME EST LA ROUTE DE L'EGLISE

53. Face à la misère du prolétariat, Léon XIII disait : « C'est avec assurance que Nous abordons ce sujet, et dans toute la plénitude de notre droit. [...] Nous taire serait aux yeux de tous négliger notre devoir » (107). Au cours des cent dernières années, l'Eglise a manifesté sa pensée à maintes reprises, suivant de près l'évolution continue de la question sociale, et elle ne l'a certes pas fait pour retrouver des privilèges du passé ou pour imposer son point de vue. Son but unique a été d'exercer *sa sollicitude et ses responsabilités à l'égard de l'homme* qui lui a été confié par le Christ lui-même, *cet homme* qui, comme le rappelle le deuxième Concile du Vatican, est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même et pour lequel Dieu a son projet, à savoir la participation au salut éternel. Il ne s'agit pas de l'homme « abstrait », mais réel, de l'homme « concret », « historique ». Il s'agit de *chaque homme*, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus- Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère (108). Il s'ensuit que l'Eglise ne peut abandonner l'homme et que « cet homme est la première route que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission [...], route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption » (109).

Tel est le principe, et le principe unique, qui inspire la doctrine sociale de l'Eglise. Si celle-ci a progressivement élaboré cette doctrine d'une manière systématique, surtout à partir de la date que nous commémorons, c'est parce que toute la richesse doctrinale de l'Eglise a pour horizon l'homme dans sa réalité concrète de pécheur et de juste.

54. La doctrine sociale, aujourd'hui surtout, s'occupe de *l'homme* en tant qu'intégré dans le réseau complexe de relations des sociétés modernes. Les sciences humaines et la philosophie aident à bien saisir que *l'homme est situé au centre de la société* et à le mettre en mesure de mieux se comprendre lui- même en tant qu'«être social ». Mais seule la foi lui révèle pleinement sa véritable identité, et elle est précisément le point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise qui, en s'appuyant sur tout ce que lui apportent les sciences et la philosophie, se propose d'assister l'homme sur le chemin du salut.

L'encyclique *Rerum novarum* peut être considérée comme un apport important à l'analyse socio-économique de la fin du XIXème siècle, mais sa valeur particulière lui vient de ce qu'elle est un document du magistère qui s'inscrit bien dans la mission évangélisatrice de l'Eglise en même temps que beaucoup d'autres documents de cette nature. On en déduit que *la doctrine sociale* a par elle-même la valeur d'un *instrument d'évangélisation* : en tant que telle, à tout homme elle annonce Dieu et le mystère du salut dans le Christ, et, pour la même raison, elle révèle l'homme à lui-même. Sous cet éclairage, et seulement sous cet éclairage, elle s'occupe du reste : les droits humains de chacun et en particulier du « prolétariat », la famille et l'éducation, les devoirs de l'Etat, l'organisation de la société nationale et internationale, la vie économique, la culture, la guerre et la paix, le respect de la vie depuis le moment de la conception jusqu'à la mort.

55. L'Eglise reçoit de la Révélation divine le « sens de l'homme ». « Pour connaître l'homme, l'homme vrai, l'homme intégral, il faut connaître Dieu », disait Paul VI, et aussitôt après il citait sainte Catherine de Sienne qui exprimait sous forme de prière la même idée : « Dans ta nature, Dieu éternel, je connaîtrai ma nature ».

L'anthropologie chrétienne est donc en réalité un chapitre de la théologie, et, pour la même raison, la doctrine sociale de l'Eglise, en s'occupant de l'homme, en s'intéressant à lui et à sa manière de se comporter dans le monde, « appartient [...] au domaine de la théologie et spécialement de la théologie morale » (111). La dimension théologique apparaît donc

nécessaire tant pour interpréter que pour résoudre les problèmes actuels de la convivialité humaine. Cela vaut — il convient de le noter — à la fois pour la solution « athée », qui prive l'homme de l'une de ses composantes fondamentales, la composante spirituelle, et pour les solutions inspirées par la permissivité et l'esprit de consommation, solutions qui, sous divers prétextes, cherchent à le convaincre de son indépendance par rapport à Dieu et à toute loi, l'enfermant dans un égoïsme qui finit par nuire à lui-même et à autrui.

Quand elle annonce à *l'homme* le salut de Dieu, quand elle lui offre la vie divine et la lui communique par les sacrements, quand elle oriente sa vie par les commandements de l'amour de Dieu et du prochain, l'Eglise contribue à l'enrichissement de la dignité de l'homme. Mais, de même qu'elle ne peut jamais abandonner cette mission religieuse et transcendante en faveur de l'homme, de même, elle se rend compte que son œuvre affronte aujourd'hui des difficultés et des obstacles particuliers. Voilà pourquoi elle se consacre avec des forces et des méthodes toujours nouvelles à l'évangélisation qui assure le développement de tout l'homme. A la veille du troisième millénaire, elle reste « le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » (112), comme elle a toujours essayé de l'être depuis le début de son existence, cheminant avec l'homme tout au long de son histoire. L'encyclique *Rerum novarum* en est une expression significative.

56. En ce centième anniversaire de l'encyclique, je voudrais remercier tous ceux qui ont fait l'effort d'étudier, d'approfondir et de répandre *la doctrine sociale chrétienne*. Pour cela, la collaboration des Eglises locales est indispensable, et je souhaite que le centenaire soit l'occasion d'un nouvel élan en faveur de l'étude, de la diffusion et de l'application de cette doctrine dans les multiples domaines.

Je voudrais en particulier qu'on la fasse connaître et qu'on l'applique dans les pays où, après l'écroulement du socialisme réel, on paraît très désorienté face à la tâche de reconstruction. De leur côté, les pays occidentaux eux-mêmes courent le risque de voir dans cet effondrement la victoire unilatérale de leur système économique et ils ne se soucient donc pas d'y apporter maintenant les corrections qu'il faudrait. Quant aux pays du Tiers-Monde, ils se trouvent plus que jamais dans la dramatique situation du sous-développement, qui s'aggrave chaque jour.

Léon XIII, après avoir formulé les principes et les orientations pour une solution de la question ouvrière, a écrit ce mot d'ordre : « Que chacun se mette sans délai à la part qui lui incombe de peur qu'en différant le remède on ne rende incurable un mal déjà si grave! ». Et il ajoutait : « Quant à l'Eglise, son action ne fera jamais défaut en aucune manière » (113).

57. Pour l'Eglise, le message social de l'Evangile ne doit pas être considéré comme une théorie mais avant tout comme un fondement et une motivation de l'action. Stimulés par ce message, quelques-uns des premiers chrétiens distribuaient leurs biens aux pauvres, montrant qu'en dépit des différences de provenance sociale, une convivialité harmonieuse et solidaire était possible. Par la force de l'Evangile, au cours des siècles, les moines ont cultivé la terre, les religieux et religieuses ont fondé des hôpitaux et des asiles pour les pauvres, les confréries ainsi que des hommes et des femmes de toutes conditions se sont engagés en faveur des nécessiteux et des marginaux, dans la conviction que les paroles du Christ « ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40) ne devaient pas rester un vœu pieux mais devenir un engagement concret de leur vie.

Plus que jamais, l'Eglise sait que son message social sera rendu crédible par le *témoignage des œuvres* plus encore que par sa cohérence et sa logique internes. C'est aussi de cette conviction que découle son option préférentielle pour les pauvres, qui n'est jamais exclusive ni discriminatoire à l'égard d'autres groupes. Il s'agit en effet d'une option qui ne vaut pas seulement pour la pauvreté matérielle : on sait bien que, surtout dans la société moderne, on trouve de nombreuses formes de pauvreté, économique mais aussi culturelle et religieuse. L'amour de l'Eglise pour les pauvres, qui est capital et qui fait partie de sa tradition constante, la pousse à se tourner vers le monde dans lequel, malgré le progrès technique et économique, la pauvreté menace de prendre des proportions gigantesques. Dans les pays occidentaux, il y a la pauvreté aux multiples formes des groupes marginaux, des personnes âgées et des malades, des victimes de la civilisation de consommation et, plus encore, celle d'une multitude de réfugiés et d'émigrés ; dans les pays en voie de développement, on voit poindre à l'horizon des crises qui seront dramatiques si l'on ne prend pas en temps voulu des mesures coordonnées au niveau international.

58. L'amour pour l'homme, et en premier lieu pour le pauvre dans lequel l'Eglise voit le Christ, se traduit concrètement par la *promotion de la justice*. Celle-ci ne pourra jamais être pleinement mise en œuvre si les hommes ne voient pas celui qui est dans le besoin, qui demande un soutien pour vivre, non pas comme un gêneur ou un fardeau, mais comme un appel à faire le bien, la possibilité d'une richesse plus grande. Seule cette prise de conscience donnera le courage d'affronter le risque et le changement qu'implique toute tentative authentique de se porter au secours d'un autre homme. En effet, il ne s'agit pas seulement de donner de son superflu mais d'apporter son aide pour faire entrer dans le cycle du développement économique et humain des peuples entiers qui en sont exclus ou marginalisés. Ce sera possible non seulement si l'on puise dans le superflu, produit en abondance par notre monde, mais surtout si l'on change les styles de

vie, les modèles de production et de consommation, les structures de pouvoir établies qui régissent aujourd'hui les sociétés. Il ne s'agit pas non plus de détruire des instruments d'organisation sociale qui ont fait leurs preuves, mais de les orienter en fonction d'une juste conception du bien commun de la famille humaine tout entière. Aujourd'hui est en vigueur ce qu'on appelle la « mondialisation de l'économie », phénomène qui ne doit pas être réprouvé car il peut créer des occasions extraordinaires de mieux-être. Mais on sent toujours davantage la nécessité qu'à cette internationalisation croissante de l'économie corresponde l'existence de bons organismes internationaux de contrôle et d'orientation, afin de guider l'économie elle-même vers le bien commun, ce qu'aucun Etat, fût-il le plus puissant de la terre, n'est plus en mesure de faire. Pour qu'un tel résultat puisse être atteint, il faut que s'accroisse la concertation entre les grands pays et que, dans les organismes internationaux spécialisés, les intérêts de la grande famille humaine soient équitablement représentés. Il faut également qu'en évaluant les conséquences de leurs décisions, ils tiennent toujours dûment compte des peuples et des pays qui ont peu de poids sur le marché international mais qui concentrent en eux les besoins les plus vifs et les plus douloureux, et ont besoin d'un plus grand soutien pour leur développement. Il est certain qu'il y a encore beaucoup à faire dans ce domaine.

59. Afin que la justice s'accomplisse et que soient couronnées de succès les tentatives des hommes pour la mettre en œuvre, il est donc nécessaire que *soit donnée la grâce* qui vient de Dieu. Par la grâce, en collaboration avec la liberté des hommes, se réalise la mystérieuse présence de Dieu dans l'histoire, qui est la Providence.

La nouveauté dont on fait l'expérience à la suite du Christ doit être communiquée aux autres hommes dans la réalité concrète de leurs difficultés, de leurs luttes, de leurs problèmes et de leurs défis, afin que tout cela soit éclairé et rendu plus humain par la lumière de la foi. Celle-ci, en effet, n'aide pas seulement à trouver des solutions : elle permet aussi de supporter humainement les situations de souffrance, afin qu'en elles l'homme ne se perde pas et qu'il n'oublie pas sa dignité et sa vocation.

En outre, la doctrine sociale a une importante dimension interdisciplinaire. Pour mieux incarner l'unique vérité concernant l'homme dans des contextes sociaux, économiques et politiques différents et en continuel changement, cette doctrine entre en dialogue avec les diverses disciplines qui s'occupent de l'homme, elle en assimile les apports et elle les aide à s'orienter, dans une perspective plus vaste, vers le service de la personne, connue et aimée dans la plénitude de sa vocation.

A côté de la dimension interdisciplinaire, il faut rappeler aussi la dimension pratique et, en un sens, expérimentale de cette doctrine. Elle se situe à la rencontre de la vie et de la conscience chrétienne avec les situations du monde, et elle se manifeste dans les efforts accomplis par les individus, les familles, les agents culturels et sociaux, les politiciens et les hommes d'Etat pour lui donner sa forme et son application dans l'histoire.

60. En énonçant les principes de solution de la question ouvrière, Léon XIII écrivait : « Une question de cette importance demande encore à d'autres agents leur part d'activité et d'efforts » (114). Il était convaincu que les graves problèmes causés par la société industrielle ne pouvaient être résolus que par la collaboration entre toutes les forces. Cette affirmation est devenue un élément permanent de la doctrine sociale de l'Eglise, et cela explique notamment pourquoi Jean XXIII a adressé aussi à « tous les hommes de bonne volonté » son encyclique sur la paix.

Toutefois, le Pape Léon XIII constatait avec tristesse que les idéologies de son temps, particulièrement le libéralisme et le marxisme, refusaient cette collaboration. Depuis lors, bien des choses ont changé, surtout ces dernières années. Le monde prend toujours mieux conscience aujourd'hui de ce que la solution des graves problèmes nationaux et internationaux n'est pas seulement une question de production économique ou bien d'organisation juridique ou sociale, mais qu'elle requiert des valeurs précises d'ordre éthique et religieux, ainsi qu'un changement de mentalité, de comportement et de structures. L'Eglise se sent en particulier le devoir d'y apporter sa contribution et, comme je l'ai écrit dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, il y a un espoir fondé que même les nombreuses personnes qui ne professent pas une religion puissent contribuer à donner à la question sociale le fondement éthique qui s'impose (115).

Dans le même document, j'ai aussi lancé un appel aux Eglises chrétiennes et à toutes les grandes religions du monde, les invitant à donner un témoignage unanime des convictions communes sur la dignité de l'homme, créé par Dieu (116). Je suis convaincu, en effet, que les religions auront aujourd'hui et demain un rôle prépondérant dans la conservation de la paix et dans la construction d'une société digne de l'homme.

D'autre part, il est demandé à tous les hommes de bonne volonté d'être disposés au dialogue et à la collaboration, et cela vaut en particulier pour les personnes et les groupes qui ont une responsabilité propre dans les domaines politique, économique et social, que ce soit au niveau national ou international.

61. Au début de la société industrielle, c'est l'existence d'un « joug quasi servile » qui obligea mon prédécesseur à prendre la parole pour *défendre l'homme*. L'Eglise est restée fidèle à ce devoir au cours des cent ans qui se sont écoulés depuis. En

effet, elle est intervenue à l'époque tumultueuse de la lutte des classes, après la première guerre mondiale, pour défendre l'homme contre l'exploitation économique et la tyrannie des systèmes totalitaires. Après la seconde guerre mondiale, elle a centré ses messages sociaux sur la dignité de la personne, insistant sur la destination universelle des biens matériels, sur un ordre social exempt d'oppression et fondé sur l'esprit de collaboration et de solidarité. Elle a sans cesse répété que la personne et la société ont besoin non seulement de ces biens mais aussi des valeurs spirituelles et religieuses. En outre, comme elle se rendait toujours mieux compte que trop d'hommes, loin de vivre dans le bien- être du monde occidental, subissent la misère des pays en voie de développement et sont dans une situation qui est encore celle du « joug quasi servile », elle s'est sentie et elle se sent obligée de dénoncer cette réalité en toute clarté et en toute franchise, bien qu'elle sache que ses appels ne seront pas toujours accueillis favorablement par tous.

Cent années après la publication de *Rerum novarum*, l'Eglise se trouve encore face à des « choses nouvelles » et à des défis nouveaux. C'est pourquoi ce centenaire doit confirmer dans leur effort tous les hommes de bonne volonté et en particulier les croyants.

62. La présente encyclique a voulu regarder le passé mais surtout se tourner vers l'avenir. Comme *Rerum novarum*, elle se situe presque au seuil du nouveau siècle et elle entend, avec l'aide de Dieu, préparer sa venue.

La véritable et permanente « nouveauté des choses » vient en tout temps de la puissance infinie de Dieu, qui dit : « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21, 5). Ces paroles se réfèrent à l'accomplissement de l'histoire, quand le Christ « remettra la royauté à Dieu le Père... afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 24.28). Mais le chrétien sait bien que la nouveauté que nous attendons dans sa plénitude au retour du Seigneur est présente depuis la création du monde, et plus exactement depuis que Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, et qu'avec lui et par lui il a fait une « création nouvelle » (2 Co 5, 17 ; cf. Ga 6, 15).

Avant de conclure, je rends grâce encore une fois à Dieu tout-puissant qui a donné à son Eglise la lumière et la force nécessaires pour accompagner l'homme dans son cheminement terrestre vers son destin éternel. Au troisième millénaire aussi, l'Eglise continuera fidèlement à *faire sienne la route de l'homme*, sachant qu'elle ne marche pas toute seule mais avec le Christ, son Seigneur. C'est lui qui a fait sienne la route de l'homme et qui le conduit, même s'il ne s'en rend pas compte.

Puisse Marie, Mère du Rédempteur, elle qui reste auprès du Christ dans sa marche vers les hommes et avec les hommes, et qui précède l'Eglise dans son pèlerinage de la foi, accompagner de sa maternelle intercession l'humanité vers le prochain millénaire, dans la fidélité à Celui qui « est le même hier et aujourd'hui » et qui « le sera à jamais » (cf. He 13, 8), Jésus-Christ, notre Seigneur, au nom duquel, de grand cœur, j'accorde à tous ma Bénédiction.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 1er mai 1991 — mémoire de saint Joseph, travailleur —, en la treizième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE

VERITATIS SPLENDOR
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
À TOUS LES ÉVÊQUES
DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
SUR QUELQUES QUESTIONS FONDAMENTALES
DE L'ENSEIGNEMENT MORAL DE L'ÉGLISE

Bénédiction

Vénérés Frères dans l'épiscopat,
salut et Bénédiction apostolique!

LA SPLENDEUR DE LA VERITE se reflète dans toutes les œuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26) : la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme, qui, de cette façon, est amené à connaître et à aimer le Seigneur. C'est dans ce sens que prie le psalmiste : « Fais lever sur nous la lumière de ta face » (Ps 4, 7).

INTRODUCTION

Jésus Christ, lumière véritable qui illumine tout homme

1. Appelés au salut par la foi en Jésus Christ, « lumière véritable qui éclaire tout homme » (Jn 1, 9), les hommes deviennent « lumière dans le Seigneur » et « enfants de la lumière » (Ep 5, 8), et ils se sanctifient par « l'obéissance à la vérité » (1 P 1, 22).

Cette obéissance n'est pas toujours facile. A la suite du mystérieux péché originel, commis à l'instigation de Satan, « menteur et père du mensonge » (Jn 8, 44), l'homme est tenté en permanence de détourner son regard du Dieu vivant et vrai pour le porter vers les idoles (cf. Th 1, 9), échangeant « la vérité de Dieu contre le mensonge » (Rm 1, 25) ; même la capacité de connaître la vérité se trouve alors obscurcie et sa volonté de s'y soumettre, affaiblie. Et ainsi, en s'abandonnant au relativisme et au scepticisme (cf. Jn 18, 38), l'homme recherche une liberté illusoire en dehors de la vérité elle-même.

Mais les ténèbres de l'erreur et du péché ne peuvent supprimer totalement en l'homme la lumière du Dieu Créateur. De ce fait, la nostalgie de la vérité absolue et la soif de parvenir à la plénitude de sa connaissance demeurent toujours au fond de son cœur. L'inépuisable recherche humaine dans tous les domaines et dans tous les secteurs en est la preuve éloquente. Sa recherche du *sens de la vie* le montre encore davantage. Le développement de la science et de la technique, magnifique témoignage des capacités de l'intelligence et de la ténacité des hommes, ne dispense pas l'humanité de se poser les questions religieuses essentielles ; il la pousse plutôt à affronter les combats les plus douloureux et les plus décisifs, ceux du cœur et de la conscience morale.

2. Aucun homme ne peut se dérober aux questions fondamentales : *Que dois-je faire ? Comment discerner le bien du mal ?* La réponse n'est possible que grâce à la splendeur de la vérité qui éclaire les profondeurs de l'esprit humain, comme l'atteste le psalmiste : « Beaucoup disent : " Qui nous fera voir le bonheur ? " Fais lever sur nous, Seigneur, la lumière de ta face » (Ps 4, 7).

La lumière de la face de Dieu brille de tout son éclat sur le visage de Jésus Christ, « image du Dieu invisible » (Col 1, 15), « resplendissement de sa gloire » (He 1, 3), « plein de grâce et de vérité » (Jn 1, 14) : il est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). De ce fait, la réponse décisive à toute interrogation de l'homme, en particulier à ses interrogations religieuses et morales, est donnée par Jésus Christ ; bien plus, c'est Jésus Christ lui-même, comme le rappelle le deuxième Concile du Vatican : « En réalité, *le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné.* Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation

même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » 1.

Le Christ, « la lumière des nations », éclaire le visage de son Eglise, qu'il envoie dans le monde entier pour annoncer l'Evangile à toute créature (cf. Mc 16, 15) 2. Ainsi, peuple de Dieu au milieu des nations 3, l'Eglise, attentive aux nouveaux défis de l'histoire et aux efforts que les hommes accomplissent dans la recherche du sens de la vie, propose à tous la réponse qui vient de la vérité de Jésus Christ et de son Evangile. L'Eglise a toujours la vive conscience de son « devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps, et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques » 4.

3. Les pasteurs de l'Eglise, en communion avec le Successeur de Pierre, sont proches des fidèles dans cet effort, les accompagnent et les guident par leur magistère, trouvant des expressions toujours nouvelles de l'amour et de la miséricorde pour se tourner non seulement vers les croyants, mais vers tous les hommes de bonne volonté. Le Concile Vatican II demeure un témoignage extraordinaire de cette attitude de l'Eglise qui, « experte en humanité » 5, se met au service de tout homme et du monde entier 6.

L'Eglise sait que la question morale rejoint en profondeur tout homme, implique tous les hommes, même ceux qui ne connaissent ni le Christ et son Evangile, ni même Dieu. Elle sait que précisément *sur le chemin de la vie morale la voie du salut est ouverte à tous,* comme l'a clairement rappelé le Concile Vatican II : « Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère, et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel ». Et il ajoute : « A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie » 7.

L'objet de la présente encyclique

4. Depuis toujours, mais particulièrement au cours des deux derniers siècles, les Souverains Pontifes, personnellement ou avec le Collège épiscopal, ont développé et proposé un enseignement moral sur les *multiples aspects différents de la vie humaine.* Au nom du Christ et avec son autorité, ils ont exhorté, dénoncé et expliqué ; fidèles à leur mission, dans les combats en faveur de l'homme, ils ont conforté, soutenu et consolé ; avec la certitude de l'assistance de l'Esprit de vérité, ils ont contribué à une meilleure intelligence des exigences morales dans le domaine de la sexualité humaine, de la famille, de la vie sociale, économique et politique. Dans la tradition de l'Eglise et dans l'histoire de l'humanité, leur enseignement constitue un approfondissement incessant de la connaissance morale 8.

Aujourd'hui, cependant, il paraît *nécessaire de relire l'ensemble de l'enseignement moral de l'Eglise,* dans le but précis de rappeler quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique, qui risquent d'être déformées ou rejetées dans le contexte actuel. En effet, *une nouvelle situation est apparue dans la communauté chrétienne elle-même,* qui a connu la diffusion de nombreux doutes et de nombreuses objections, d'ordre humain et psychologique, social et culturel, religieux et même proprement théologique, au sujet des enseignements moraux de l'Eglise. Il ne s'agit plus d'oppositions limitées et occasionnelles, mais d'une mise en discussion globale et systématique du patrimoine moral, fondée sur des conceptions anthropologiques et éthiques déterminées. Au point de départ de ces conceptions, on note l'influence plus ou moins masquée de courants de pensée qui en viennent à séparer la liberté humaine de sa relation nécessaire et constitutive à la vérité. Ainsi, on repousse la doctrine traditionnelle de la loi naturelle, de l'universalité et de la validité permanente de ses préceptes ; certains enseignements moraux de l'Eglise sont simplement déclarés inacceptables ; on estime que le Magistère lui-même ne peut intervenir en matière morale que pour « exhorter les consciences » et « pour proposer les valeurs » dont chacun s'inspirera ensuite, de manière autonome, dans ses décisions et dans ses choix de vie.

Il faut noter, en particulier, *la discordance entre la réponse traditionnelle de l'Eglise et certaines positions théologiques,* répandues même dans des séminaires et des facultés de théologie,*sur des questions de première importance* pour l'Eglise et pour la vie de foi des chrétiens, ainsi que pour la convivialité humaine. On s'interroge notamment : les commandements de Dieu, qui sont inscrits dans le cœur de l'homme et qui appartiennent à l'Alliance, ont-ils réellement la capacité d'éclairer les choix quotidiens de chaque personne et des sociétés entières ? Est-il possible d'obéir à Dieu, et donc d'aimer Dieu et son prochain, sans respecter ces commandements dans toutes les situations ? L'opinion qui met en doute le lien intrinsèque et indissoluble unissant entre elles la foi et la morale est répandue, elle aussi, comme si l'appartenance à l'Eglise et son unité interne devaient être décidées uniquement par rapport à la foi, tandis qu'il serait possible de tolérer en matière morale une pluralité d'opinions et de comportements, laissés au jugement de la conscience subjective individuelle ou dépendant de la diversité des contextes sociaux et culturels.

5. Dans un tel contexte, toujours actuel, la décision a mûri en moi d'écrire — comme je l'annonçais déjà dans la Lettre apostolique *Spiritus Domini,* publiée le 1er août 1987 à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de saint Alphonse-Marie de Liguori — une encyclique destinée à traiter « plus profondément et plus amplement les questions concernant les fondements mêmes de la théologie morale » 9, fondements qui sont attaqués par certains courants contemporains.

Je m'adresse à vous, vénérés Frères dans l'épiscopat qui partagez avec moi la responsabilité de garder « la saine doctrine » (2 Tm 4, 3), dans l'intention de *préciser certains aspects doctrinaux qui paraissent déterminants pour faire face à ce qui est sans aucun doute une véritable crise,* tant les difficultés entraînées sont graves pour la vie morale des fidèles, pour la communion dans l'Eglise et aussi pour une vie sociale juste et solidaire.

Si cette encyclique, attendue depuis longtemps, n'est publiée que maintenant, c'est notamment parce qu'il est apparu opportun de la faire précéder du *Catéchisme de l'Eglise catholique,* qui contient un exposé complet et systématique de la doctrine morale chrétienne. Le catéchisme présente la vie morale des croyants, dans ses fondements et dans les multiples aspects de son contenu, comme une vie de « fils de Dieu » : « En reconnaissant dans la foi leur dignité nouvelle, les chrétiens sont appelés à mener désormais une " vie digne de l'Evangile " (Ph 1, 27). Par les sacrements et la prière, ils reçoivent la grâce du Christ et les dons de son Esprit qui les en rendent capables » 10. En renvoyant donc au Catéchisme « comme texte de référence sûr et authentique pour l'enseignement de la doctrine catholique » 11, l'encyclique se limitera à développer *quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise,* en pratiquant un nécessaire discernement sur des problèmes controversés entre les spécialistes de l'éthique et de la théologie morale. C'est là l'objet précis de la présente encyclique, qui entend exposer, sur les problèmes en discussion, les raisons d'un enseignement moral enraciné dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition apostolique vivante 12, en mettant simultanément en lumière les présupposés et les conséquences des contestations dont cet enseignement a été l'objet.

CHAPITRE I - «MAÎTRE, QUE DOIS-JE FAIRE DE BON?» *(Mt 19, 16)* - Le Christ et la réponse à la question morale

« Un homme s'approcha... » (Mt 19, 16)

6. *Le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche,* rapporté au chapitre 19 de l'Evangile de saint Matthieu, peut constituer une trame utile *pour réentendre,* de manière vivante et directe, *l'enseignement moral de Jésus* : « Et voici qu'un homme s'approcha et lui dit : " Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? " Il lui dit : " Qu'as-tu à m'interroger sur ce qui est bon ? Un seul est le Bon. Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements " — " Lesquels ? " lui dit-il. Jésus reprit : " Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même ". " Tout cela, lui dit le jeune homme, je l'ai observé ; que me manque-t-il encore ? Jésus lui déclara : " Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suismoi " » (Mt 19, 16-21) 13.

7. « *Et voici qu'un homme*... ». Dans le jeune homme, que l'Evangile de Matthieu ne nomme pas, nous pouvons reconnaître *tout homme qui, c*onsciemment ou non, *s'approche du Christ, Rédempteur de l'homme, et qui lui pose la question morale.* Pour le jeune homme, avant d'être une question sur les règles à observer, c'est une *question de plénitude de sens pour sa vie.* C'est là, en effet, l'aspiration qui est à la source de toute décision et de toute action humaines, la recherche secrète et l'élan intime qui meuvent la liberté. En dernier lieu, cette question traduit une aspiration au Bien absolu qui nous attire et nous appelle à lui ; elle est l'écho de la vocation qui vient de Dieu, origine et fin de la vie humaine. Dans cette même perspective, le Concile Vatican II a invité à approfondir la théologie morale de telle sorte que son exposition mette en valeur la très haute vocation que les fidèles ont reçue dans le Christ 14, unique réponse qui comble pleinement le désir du cœur humain.

Pour que les hommes puissent vivre cette « rencontre » avec le Christ, Dieu a voulu son Eglise. En effet, « l'Eglise désire servir cet objectif unique : que tout homme puisse retrouver le Christ, afin que le Christ puisse parcourir la route de l'existence, en compagnie de chacun » 15.

«Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?» (Mt 19, 16)

8. C'est du fond du cœur que le jeune homme riche adresse cette question à Jésus de Nazareth, *question essentielle et inéluctable pour la vie de tout homme :* elle concerne, en effet, le bien moral à pratiquer et la vie éternelle. L'interlocuteur de Jésus pressent qu'il existe un lien entre le bien moral et le plein accomplissement de sa destinée personnelle. C'est un israélite pieux qui a grandi, pour ainsi dire, à l'ombre de la Loi du Seigneur. S'il pose cette question à Jésus, nous pouvons imaginer qu'il ne le fait pas par ignorance de la réponse inscrite dans la Loi. Il est plus probable que l'attrait de la personne de Jésus fait naître en lui de nouvelles interrogations sur le bien moral. Le jeune homme ressentait l'exigence d'approcher

Celui qui avait commencé sa prédication par cette nouvelle et décisive annonce : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Evangile » (Mc 1, 15).

Il convient que l'homme d'aujourd'hui se tourne de nouveau vers le Christ pour recevoir de lui la réponse sur ce qui est bien et sur ce qui est mal. Le Christ est le Maître, le Ressuscité qui a en lui la vie et qui est toujours présent dans son Eglise et dans le monde. Il ouvre aux fidèles le livre des Ecritures et, en révélant pleinement la volonté du Père, il enseigne la vérité sur l'agir moral. A la source et au sommet de l'économie du salut, le Christ, Alpha et Oméga de l'histoire humaine (cf. Ap 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13), révèle la condition de l'homme et sa vocation intégrale. C'est pourquoi « l'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiaux, souvent superficiels et même seulement apparents ; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit " s'approprier " et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver lui-même. S'il laisse ce processus se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour lui-même » 16.

Si nous voulons pénétrer au cœur de la morale évangélique et en recueillir le contenu profond et immuable, nous devons donc rechercher soigneusement le sens de l'interrogation du jeune homme riche de l'Evangile et, plus encore, le sens de la réponse de Jésus, en nous laissant guider par Lui. Jésus, en effet, avec une délicate attention pédagogique, répond en conduisant le jeune homme presque par la main, pas à pas, vers la vérité tout entière.

***« Un seul est le Bon »* (Mt 19, 17)**

9. Jésus dit : « Qu'as-tu à m'interroger sur ce qui est bon ? Un seul est le Bon. Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Mt 19, 17). Dans la version des évangélistes Marc et Luc, la question est ainsi formulée : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul » (Mc 10, 18 ; cf. Lc 18, 19).

Avant de répondre à la question, Jésus veut que le jeune homme clarifie pour lui-même le motif de sa démarche. Le « bon Maître » montre à son interlocuteur — et à nous tous — que la réponse à l'interrogation « que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » ne peut être trouvée qu'en orientant son esprit et son cœur vers Celui qui « seul est le Bon » : « Nul n'est bon que Dieu seul » (Mc 10, 18 ; cf. Lc 18, 19). *Dieu seul peut répondre à la question sur le bien, parce qu'il est le Bien.*

En effet, *s'interroger sur le bien signifie en dernier ressort se tourner vers Dieu,* plénitude de la bonté. Jésus manifeste que la demande du jeune homme est en réalité une*demande religieuse,* et que la bonté, qui attire et en même temps engage l'homme, a sa source en Dieu, bien plus, qu'elle est Dieu lui-même, qui seul mérite d'être aimé « de tout 1 cœur, de toute 2 âme et de tout 3 esprit » (Mt 22, 37), Dieu qui est la source du bonheur de l'homme. Jésus rapproche la question de l'action moralement bonne de ses racines religieuses et de la reconnaissance de Dieu, unique bonté, plénitude de la vie, fin ultime de l'agir humain, béatitude parfaite.

10. Instruite par les paroles du Maître, l'Eglise croit que l'homme, fait à l'image du Créateur, racheté par le sang du Christ et sanctifié par la présence du Saint-Esprit, a comme *fin ultime* de son existence *d'être « à la louange de la gloire » de Dieu* (cf. Ep 1, 12), en faisant en sorte que chacune de ses actions soit le reflet de sa splendeur. « Donc, connais-toi toi-même, ô belle âme : tu es *l'image de Dieu,* écrit saint Ambroise. Connais-toi toi-même, ô homme : tu es *la gloire de Dieu* (1 Co 11, 7). Ecoute de quelle manière tu en es la gloire. Le prophète dit : *ta sagesse est devenue admirable, car elle provient de moi* (Ps 138, 6), c'est-à-dire que, dans mes œuvres, ta majesté est la plus admirable, ta sagesse est exaltée dans le cœur de l'homme. Alors que je me regarde moi-même, que tu scrutes mes pensées secrètes et mes sentiments profonds, je reconnais les mystères de ta science. Donc, connais-toi toi-même, ô homme, et tu découvriras combien tu es grand, et veille sur toi... » 17.

Ce qu'est l'homme et ce qu'il doit faire se découvrent au moment où Dieu se révèle lui-même. En effet, le Décalogue s'appuie sur ces paroles : « Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (Ex 20, 2-3). Dans les « dix paroles » de l'Alliance avec Israël, et dans toute la Loi, Dieu se fait connaître et reconnaître comme Celui qui « seul est le Bon » ; comme Celui qui, malgré le péché de l'homme, continue à rester le « modèle » de l'agir moral, selon l'appel qu'il adresse : « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2) ; comme Celui qui, fidèle à son amour pour l'homme, lui donne sa Loi (cf. Ex 19, 9-24 ; 20, 18-21) pour rétablir l'harmonie originelle avec le Créateur et avec la création, et plus encore pour l'introduire dans son amour : « Je vivrai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Lv 26, 12).

La vie morale se présente comme la réponse due aux initiatives gratuites que l'amour de Dieu multiplie dans ses relations avec l'homme. Elle est une *réponse d'amour,* selon l'énoncé qu'en donne le commandement fondamental du *Deutéronome* : « Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton

cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils » (Dt 6, 4-7). Ainsi la vie morale, associée dans la gratuité à l'amour de Dieu, est appelée à refléter la gloire : « Pour qui aime Dieu, il suffit de plaire à Celui qu'il aime : parce qu'on ne doit pas en attendre une plus grande récompense que cet amour ; en effet, la charité vient de Dieu, car Dieu lui-même est la charité » 18.

11. L'affirmation « un seul est le Bon » nous renvoie ainsi à la « première table » des commandements, qui appelle à reconnaître Dieu comme l'unique Seigneur et l'absolu, et à ne rendre de culte qu'à lui seul, en raison de son infinie sainteté (cf. Ex 20, 2-11). *Le bien, c'est appartenir à Dieu, lui obéir,* marcher humblement avec lui en pratiquant la justice et en aimant la miséricorde (cf. Mi 6, 8). *Reconnaître le Seigneur comme Dieu est le noyau fondamental, le cœur de la Loi,* d'où découlent et auquel sont ordonnés les préceptes particuliers. Par la pratique de la morale des commandements se manifeste l'appartenance du peuple d'Israël au Seigneur, parce que Dieu seul est Celui qui est bon. Tel est le témoignage de la Sainte Ecriture, pénétrée à chaque page du sens aigu de l'absolue sainteté de Dieu : « Saint, saint, saint est le Seigneur de l'univers » (Is 6, 3).

Mais si Dieu seul est le Bien, aucun effort humain, pas même l'observance la plus rigoureuse des commandements, ne réussit à « accomplir » la Loi, c'est-à-dire à reconnaître le Seigneur comme Dieu et à lui rendre l'adoration qui n'est due qu'à lui (cf. Mt 4, 10). *« L'accomplissement » ne peut venir que d'un don de Dieu :* il est l'offrande d'une participation à la bonté divine qui se révèle et qui se communique en Jésus, celui que le jeune homme riche appelle « bon Maître » (Mc 10, 17 ; Lc 18, 18). Ce que, pour l'instant, le jeune homme ne réussit peut-être qu'à pressentir, sera pleinement révélé à la fin par Jésus lui-même dans son invitation : « Viens et suis-moi » (Mt 19, 21).

***« Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements »* (Mt 19, 17)**

12. Seul Dieu peut répondre à la question du bien, parce qu'il est le Bien. Mais Dieu a déjà répondu à cette question : il l'a fait *en créant l'homme et en l'ordonnant* avec sagesse et avec amour à sa fin, par le moyen de la loi inscrite dans son cœur (cf. Rm 2, 15), la « loi naturelle ». Elle « n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence, infusée en nous par Dieu. Grâce à elle, nous connaissons ce que nous devons accomplir et ce que nous devons éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données dans la création » 19. Il les a données ensuite *au cours de l'histoire d'Israël,* en particulier par les « dix paroles », c'est-à-dire *les commandements du Sinaï,* par lesquels Il a fondé l'existence du peuple de l'Alliance (cf. Ex 24) et l'a appelé à être son « bien propre parmi tous les peuples », « une nation sainte » (Ex 19, 5-6) qui fasse resplendir sa sainteté parmi toutes les nations (cf. Sg 18, 4 ; Ez 20, 41). Le don du Décalogue est promesse et signe de *l'Alliance nouvelle,* lorsque la Loi sera nouvellement inscrite à jamais dans le cœur de l'homme (cf. Jr 31, 31-34) en remplaçant la loi du péché qui avait dénaturé ce cœur (cf. Jr 17, 1). Alors sera donné « un cœur nouveau », car « un esprit nouveau » l'habitera, l'Esprit de Dieu (cf. Ez 36, 24-28) 20.

C'est pourquoi, après l'importante précision « un seul est le Bon », Jésus répond au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Mt 19, 17). De cette manière est énoncé *un lien étroit entre la vie éternelle et l'obéissance aux […]*

13. La réponse de Jésus ne suffit pas au jeune homme qui insiste en interrogeant le Maître sur les commandements à observer : « " Lesquels ? " lui dit-il » (Mt 19, 18). Il demande ce qu'il doit faire dans la vie pour manifester qu'il reconnaît la sainteté de Dieu. Après avoir orienté le regard du jeune homme vers Dieu, Jésus lui rappelle les commandements du Décalogue qui ont trait au prochain : « Jésus reprit : " Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même " » (Mt 19, 18-19).

Du contexte de l'échange, et spécialement de la confrontation du texte de Matthieu avec les passages parallèles de Marc et de Luc, il ressort que Jésus n'entend pas dresser la liste de tous les commandements nécessaires pour « entrer dans la vie », mais plutôt qu'il entend renvoyer le jeune homme à ce qui est le « point central » du Décalogue par rapport à tout autre précepte, à savoir ce que signifie pour l'homme : « Je suis le Seigneur, ton Dieu ». Nous ne pouvons donc pas ne pas prêter attention aux commandements de la Loi que le Seigneur Jésus rappelle au jeune homme ; ce sont des commandements qui font partie de ce qu'on appelle la « seconde table » du Décalogue, dont le résumé (cf. Rm 13, 8-10) et le fondement sont *le commandement de l'amour du prochain :* « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 19, 19 ; cf. Mc 12, 31). Dans ce commandement s'exprime précisément *la dignité particulière de la personne humaine,* qui est la « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » 21. Les différents commandements du Décalogue ne sont en effet que la répercussion de l'unique commandement du bien de la personne, au niveau des nombreux biens qui caractérisent son identité d'être spirituel et corporel en relation avec Dieu, avec le prochain et avec le monde matériel. Comme nous lisons dans le *Catéchisme de l'Eglise catholique,* « les dix commandements appartiennent à la révélation de Dieu. Ils nous enseignent en même temps la véritable humanité de l'homme. Ils mettent en lumière les devoirs essentiels et donc, indirectement, les droits fondamentaux, inhérents à la nature de la personne humaine » 22.

Les commandements rappelés par Jésus à son jeune interlocuteur sont destinés à sauvegarder *le bien* de la personne, image de Dieu, par la protection de *ses biens.* « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage », sont des normes morales formulées en termes d'interdits. Les préceptes négatifs expriment fortement la nécessité imprescriptible de protéger la vie humaine, la communion des personnes dans le mariage, la propriété privée, la véracité et la bonne réputation.

Les commandements représentent donc la condition de base de l'amour du prochain ; en même temps, ils en sont la vérification. Ils sont *la première étape nécessaire sur le chemin vers la liberté,* son commencement : « La première liberté, écrit saint Augustin, c'est donc de ne pas commettre de péchés graves... comme l'homicide, l'adultère, les souillures de la fornication, le vol, la tromperie, le sacrilège et toutes les autres fautes de ce genre. Quand un homme s'est mis à renoncer à les commettre — et c'est le devoir de tout chrétien de ne pas les commettre —, il commence à relever la tête vers la liberté, mais ce n'est qu'un commencement de liberté, ce n'est pas la liberté parfaite... » 23.

14. Cependant ceci ne signifie pas que Jésus entend privilégier l'amour du prochain ou encore moins le séparer de l'amour de Dieu ; en témoigne son dialogue avec le docteur de la Loi : ce dernier, qui pose une question très voisine de celle du jeune homme, se voit renvoyé par Jésus aux *deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain* (cf. Lc 10, 25-27) et il est invité à se souvenir que seule leur observance conduit à la vie éternelle : « Fais cela et tu vivras » (Lc 10, 28). Il est donc significatif que ce soit précisément le second de ces commandements qui suscite la curiosité et l'interrogation du docteur de la Loi : « Et qui est mon prochain ? » (Lc 10, 29). Le Maître répond par la parabole du bon Samaritain, parabole-clé pour la pleine compréhension du commandement de l'amour du prochain (cf. Lc 10, 30-37).

Les deux commandements, auxquels « se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes » (Mt 22, 40), sont profondément unis entre eux et s'interpénètrent. Jésus rend témoignage de *leur indivisible unité* par ses paroles et par sa vie : sa mission culmine à la Croix rédemptrice (cf. Jn 3, 14-15), signe de son amour inséparable envers le Père et envers l'humanité (cf. Jn 13, 1).

L'Ancien et le Nouveau Testament affirment explicitement que, *sans l'amour du prochain* qui se concrétise dans l'observance des commandements, *l'amour authentique pour Dieu n'est pas possible.* Saint Jean l'écrit avec une force extraordinaire : « Si quelqu'un dit " J'aime Dieu " et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 20). L'évangéliste fait écho à la prédication morale du Christ, exprimée de manière admirable et sans équivoque dans la parabole du bon Samaritain (cf. Lc 10, 30-37) et dans le « discours » du jugement dernier (cf. Mt 25, 31-46).

15. Dans le « Discours sur la Montagne », qui constitue l*a magna carta* de la morale évangélique 24, Jésus dit : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5, 17). Le Christ est la clé des Ecritures : « Vous scrutez les Ecritures, 1 ce sont elles qui me rendent témoignage » (Jn 5, 39) ; il est le centre de l'économie du salut, la récapitulation de l'Ancien et du Nouveau Testament, des promesses de la Loi et de leur accomplissement dans l'Evangile ; il est le lien vivant et éternel entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Commentant l'affirmation de Paul « la fin de la loi, c'est le Christ » (Rm 10, 4), saint Ambroise écrit : « Fin, non en tant qu'absence, mais en tant que plénitude de la Loi : elle s'accomplit dans le Christ (*plenitudo legis in Christo est*), du fait qu'il est venu non pour supprimer la Loi, mais pour la porter à son accomplissement. De la même manière qu'il y a un Ancien Testament, et que toute vérité cependant se trouve dans le Nouveau Testament, ainsi en est-il de la Loi : celle qui a été donnée par l'intermédiaire de Moïse est la figure de la vraie Loi. Donc, la Loi mosaïque est le prototype de la vérité » 25.

Jésus porte à leur accomplissement les commandements de Dieu, en particulier le commandement de l'amour du prochain, *en intériorisant et en radicalisant ses exigences ;* l'amour du prochain jaillit d'*un cœur qui aime,* et qui, précisément parce qu'il aime, est disposé à en vivre *les exigences les plus hautes.* Jésus montre que les commandements ne doivent pas être entendus comme une limite minimale à ne pas dépasser, mais plutôt comme une route ouverte pour un cheminement moral et spirituel vers la perfection, dont le centre est l'amour (cf. Col 3, 14). Ainsi, le commandement « tu ne tueras pas » devient l'appel à un amour prompt à soutenir et à promouvoir la vie du prochain ; le précepte qui interdit l'adultère devient une invitation à un regard pur, capable de respecter le sens sponsal du corps : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux ancêtres : " *Tu ne tueras point* " ; et si quelqu'un tue, il en répondra au tribunal. *Eh bien ! moi je vous dis* : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal ; 2 Vous avez entendu qu'il a été dit : " *Tu ne commettras pas l'adultère* ". *Eh bien ! moi je vous dis* : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle » (Mt 5, 21-22. 27-28). *Jésus est « l'accomplissement » vivant de la Loi* en tant qu'il en réalise la signification authentique par le don total de lui-même : *il devient lui-même la Loi vivante personnifiée,* qui invite à sa suite, qui, par son Esprit, donne la grâce de partager sa vie et son amour même, et qui donne la force nécessaire pour en témoigner par les choix et par les actes (cf. Jn 13, 34-35).

***« Si tu veux être parfait »* (Mt 19, 21)**

16. La réponse rappelant les commandements ne satisfait pas le jeune homme qui interroge Jésus : « Tout cela, je l'ai observé ; *que me manque-t-il encore ?* » (Mt 19, 20). Il n'est pas facile de dire avec bonne conscience « tout cela, je l'ai observé », si l'on comprend à peine la portée effective des exigences contenues dans la Loi de Dieu. Cependant, s'il lui est possible de donner une réponse semblable, s'il a aussi suivi l'idéal moral avec sérieux et avec générosité depuis son enfance, le jeune homme riche sait qu'il est encore loin du but ; face à la personne de Jésus, il saisit que quelque chose lui manque encore. C'est en fonction de cette prise de conscience d'insuffisance que Jésus s'adresse à lui dans sa dernière réponse : en saisissant *la nostalgie d'une plénitude qui dépasse l'interprétation légaliste des commandements,* le bon Maître invite le jeune homme à entrer dans le chemin de la perfection : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi » (Mt 19, 21).

Comme on l'a fait pour la partie précédente de la réponse de Jésus, celle-ci doit être lue et interprétée dans le cadre de tout le message moral de l'Evangile et, spécialement, dans le cadre du Discours sur la Montagne, des Béatitudes (cf. Mt 5, 3-12), dont la première est précisément la béatitude des pauvres, des « pauvres en esprit », comme le précise saint Matthieu (Mt 5, 3), ou encore des humbles. Dans ce sens, on peut dire que les Béatitudes font aussi partie de l'espace ouvert par la réponse que Jésus donne à la question du jeune homme : « Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? ». En effet, chaque béatitude promet précisément, selon une perspective particulière, ce « bien » qui ouvre l'homme à la vie éternelle, et plus encore qui est la vie éternelle elle-même.

Les Béatitudes n'ont pas comme objet propre des normes particulières de comportement, mais elles évoquent des attitudes et des dispositions fondamentales de l'existence, et, donc, *ne coïncident pas exactement avec les commandements.* D'autre part, *il n'y a pas de séparation ou d'opposition* entre les béatitudes et les commandements : les uns et les autres se réfèrent au bien et à la vie éternelle. Le Discours sur la Montagne commence par la proclamation des Béatitudes, mais renferme aussi la référence aux commandements (cf. Mt 5, 20-48). En même temps, ce Discours montre l'ouverture et l'orientation des commandements vers la perfection qui est celle des Béatitudes. Celles-ci sont, avant tout, *des promesses,* dont découlent aussi, de manière indirecte, des*indications normatives* pour la vie morale. Dans leur profondeur originelle, elles sont une sorte *d'autoportrait du Christ* et, précisément pour cela, elles sont *des invitations à le suivre et à vivre en communion avec lui* 26.

17. Nous ne savons pas dans quelle mesure le jeune homme de l'Evangile avait compris le contenu profond et exigeant de la première réponse donnée par Jésus : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » ; cependant, il est certain que l'engagement manifesté par le jeune homme à respecter toutes les exigences morales des commandements constitue le terrain indispensable dans lequel peut germer et mûrir le désir de la perfection, c'est-à-dire de réaliser ce qu'ils signifient et de l'accomplir en suivant le Christ. Le dialogue entre Jésus et le jeune homme nous aide à saisir *les conditions de la croissance morale de l'homme appelé à la perfection* : le jeune homme, qui a observé tous les commandements, se montre incapable de faire par ses seules forces le pas suivant. Pour le faire, il faut une liberté humaine mûre : « Si tu veux », et le don divin de la grâce : « Viens, suis-moi ».

La perfection exige la maturité dans le don de soi, à quoi est appelée la liberté de l'homme. Jésus indique au jeune homme les commandements comme condition première et imprescriptible pour avoir la vie éternelle ; l'abandon de tout ce que possède le jeune homme et la suite du Seigneur prennent en revanche le caractère d'une proposition : « Si tu veux... ». La parole de Jésus révèle la dynamique particulière de la croissance de la liberté vers sa maturité et, en même temps, *manifeste le rapport fondamental de la liberté avec la Loi divine.* La liberté de l'homme et la Loi de Dieu ne s'opposent pas, mais, au contraire, s'appellent mutuellement.

Le disciple du Christ sait que sa vocation est une vocation à la liberté. « Vous, en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté » proclame avec joie et avec fierté l'Apôtre Paul. Cependant, il précise aussitôt: « Que cette liberté ne donne pas prétexte à satisfaire la chair ; mais par la charité mettez-vous au service les uns des autres » (Ga 5, 13). La fermeté avec laquelle l'Apôtre s'oppose à celui qui croit en sa propre justification par la Loi n'a rien à voir avec la « libération » de l'homme par les préceptes, qui sont, à l'inverse, au service de la pratique de l'amour : « Celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. En effet, le précepte : *Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas,* et tous les autres se résument dans cette formule: *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Rm 13, 8-9). Après avoir parlé de l'observance des commandements comme de la première liberté imparfaite, saint Augustin poursuit ainsi : « Pourquoi, demande quelqu'un, n'est-ce pas la liberté parfaite ? Parce que je vois dans mes membres une autre loi qui s'élève contre la loi de mon esprit 3. C'est une liberté partielle et un esclavage partiel ; ce n'est pas encore la liberté totale, la pure liberté, la pleine liberté parce que ce n'est pas encore l'éternité. La faiblesse pèse en effet sur nous en partie et nous avons reçu une part de liberté. Tout ce que nous avons commis de péché auparavant a été effacé par le baptême. Parce que l'iniquité a été entièrement effacée, est-ce qu'il n'est resté aucune faiblesse ? S'il n'en était pas resté, nous serions sans péché dans cette vie. Mais qui oserait le prétendre si ce n'est l'orgueilleux, si ce n'est celui qui est indigne de la miséricorde du Libérateur ? 4 Du fait, par conséquent, qu'il nous est resté une certaine faiblesse, j'ose dire que, dans la mesure où nous servons Dieu, nous sommes libres et que, dans la mesure où nous servons la loi du péché, nous sommes encore esclaves » 27.

18. Celui qui vit « selon la chair » ressent la Loi de Dieu comme un poids, et même comme une négation ou, en tout cas, comme une restriction de sa propre liberté. Inversement, celui qui est animé par l'amour, qui se laisse « mener par l'Esprit » (Ga 5, 16) et désire servir les autres trouve dans la Loi de Dieu la voie fondamentale et nécessaire pour pratiquer l'amour librement choisi et vécu. Bien plus, il saisit l'urgence intérieure — une vraie « nécessité », et non pas une contrainte — de ne pas s'en tenir aux exigences minimales de la Loi, mais de les vivre dans leur « plénitude ». C'est un chemin encore incertain et fragile tant que nous sommes sur la terre, mais rendu possible par la grâce qui nous donne de posséder la pleine liberté des fils de Dieu (cf. Rm 8, 21) et donc de répondre par la vie morale à notre sublime vocation : être « fils dans le Fils ».

Cette vocation à l'amour parfait n'est pas réservée à un groupe de personnes. L'invitation « va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres », avec la promesse « tu auras un trésor dans les cieux », *s'adresse à tous,* parce qu'il s'agit d'une radicalisation du commandement de l'amour du prochain, comme l'invitation « viens, suis-moi » est la nouvelle forme concrète du commandement de l'amour de Dieu. Les commandements et l'invitation de Jésus au jeune homme riche sont au service d'une unique et indivisible charité qui tend spontanément à la perfection dont Dieu seul est la mesure : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48). Dans l'Evangile de Luc, Jésus explicite la portée de cette perfection : « Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36).

***« Viens, suis-moi »* (Mt 19, 21)**

19. La voie et, en même temps, le contenu de cette perfection consistent dans la *suite du Christ,* dans le fait de suivre Jésus après avoir renoncé à ses biens particuliers et à soi-même. C'est précisément la conclusion du dialogue entre Jésus et le jeune homme : « Puis viens, suis-moi » (Mt 19, 21). La merveilleuse profondeur de cette invitation sera pleinement perçue par les disciples après la résurrection du Christ, quand l'Esprit Saint les introduira dans la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13).

Jésus lui-même prend l'initiative et invite à le suivre. L'appel est adressé avant tout à ceux auxquels il confie une mission particulière, à commencer par les Douze ; mais il apparaît aussi clairement qu'être disciple du Christ est la condition de tout croyant (cf. Ac 6, 1). De ce fait, *suivre le Christ est le fondement essentiel et original de la morale chrétienne* : comme le peuple d'Israël suivait Dieu qui le conduisait dans le désert vers la Terre promise (cf. Ex 13, 21), de même le disciple doit suivre Jésus vers lequel le Père lui-même l'attire (cf. Jn 6, 44).

Il ne s'agit pas seulement ici de se mettre à l'écoute d'un enseignement et d'accueillir dans l'obéissance un commandement ; plus radicalement, il s'agit *d'adhérer à la personne même de Jésus,* de partager sa vie et sa destinée, de participer à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père. En suivant, par la réponse de la foi, celui qui est la Sagesse faite chair, le disciple de Jésus devient vraiment *disciple de Dieu* (cf. Jn 6, 45). En effet, Jésus est la lumière du monde, la lumière de la vie (cf. Jn 8, 12) ; il est le pasteur qui guide et nourrit les brebis (cf. Jn 10, 11-16) ; il est le chemin, la vérité et la vie (cf. Jn 14, 6) ; il est celui qui conduit au Père, de telle sorte que le voir, lui le Fils, c'est voir le Père (cf. Jn 14, 6-10). Par conséquent, imiter le Fils, « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15), signifie imiter le Père.

20. *Jésus demande de le suivre et de l'imiter sur le chemin de l'amour, d'un amour qui se donne totalement aux frères par amour pour Dieu* : « Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres *comme* je vous ai aimés » (Jn 15, 12). Ce « comme » exige *l'imitation* de Jésus, de son amour, dont le lavement des pieds est le signe : « Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Car c'est un exemple que je vous ai donné, pour que vous fassiez, vous aussi, *comme* moi j'ai fait pour vous » (Jn 13, 14-15). L'agir de Jésus et sa parole, ses actions et ses préceptes constituent la règle morale de la vie chrétienne. En effet, ses actions et, de manière particulière, sa Passion et sa mort en Croix sont la révélation vivante de son amour pour le Père et pour les hommes. Cet amour, Jésus demande qu'il soit imité par ceux qui le suivent. C'est *le commandement « nouveau »* : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; *comme* je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13, 34-35).

Ce « comme » indique aussi la *mesure* avec laquelle Jésus a aimé et avec laquelle ses disciples doivent s'aimer entre eux. Après avoir dit : « Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres *comme* je vous ai aimés » (Jn 15, 12), Jésus poursuit en révélant le don sacrificiel de sa vie sur la Croix, témoignage d'un amour « jusqu'à la fin » (Jn 13, 1) : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13).

En appelant le jeune homme à le suivre sur le chemin de la perfection, Jésus lui demande de vivre parfaitement le commandement de l'amour, « son » commandement : entrer dans le mouvement de son don total, imiter et revivre l'amour même du « bon » Maître, de celui qui a aimé « jusqu'à la fin ». C'est ce que Jésus demande à tout homme qui veut se mettre à sa suite : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive » (Mt 16, 24).

21. *Suivre le Christ* ne peut pas être une imitation extérieure, parce que cela concerne l'homme dans son intériorité profonde. Etre disciple de Jésus veut dire *être rendu conforme à Celui* qui s'est fait serviteur jusqu'au don de lui-même sur la Croix (cf. Ph 2, 5-8). Par la foi, le Christ habite dans le cœur du croyant (cf. Ep 3, 17), et ainsi le disciple est assimilé à son Seigneur et lui est configuré. C'est le fruit de la grâce, de la présence agissante de l'Esprit Saint en nous.

Incorporé au Christ, le chrétien devient *membre de son Corps qui est l'Eglise* (cf. 1 Co 12, 13. 27). Sous l'impulsion de l'Esprit, le *Baptême* configure radicalement le fidèle au Christ, dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection ; il le « revêt » du Christ (cf. Ga 3, 27) : « Réjouissons-nous et rendons grâce, s'exclame saint Augustin en s'adressant aux baptisés, nous sommes devenus non seulement chrétiens, mais le Christ. 5 Soyez étonnés et joyeux. Nous sommes devenus le Christ ! » 28. Mort au péché, le baptisé reçoit la vie nouvelle (cf. Rm 6, 3-11) : vivant pour Dieu dans le Christ Jésus, il est appelé à marcher selon l'Esprit et à en manifester les fruits dans sa vie (cf. Ga 5, 16-25). Et la participation à *l'Eucharistie,* sacrement de la Nouvelle Alliance (cf. 1 Co 11, 23-29), est le plus haut degré de l'assimilation au Christ, source de « vie éternelle » (cf. Jn 6, 51-58), principe et force du don total de soi, dont Jésus, selon le témoignage transmis par Paul, demande de faire mémoire dans la célébration et dans la vie : « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

« Pour Dieu tout est possible » (Mt 19, 26)

22. Amère est la conclusion du dialogue entre Jésus et le jeune homme riche : « Entendant cette parole, le jeune homme s'en alla contristé, car il avait de grands biens » (Mt 19, 22). Non seulement le riche, mais encore les disciples eux-mêmes sont effrayés par l'appel de Jésus à le suivre, appel dont les exigences dépassent les aspirations et les forces humaines : « Entendant cela, les disciples restèrent tout interdits : " Qui donc peut être sauvé ? " disaient-ils » (Mt 19, 25). Mais *le Maître renvoie à la puissance de Dieu :* « Pour les hommes, c'est impossible, mais pour Dieu tout est possible » (Mt 19, 26).

Dans ce même chapitre de l'Evangile de Matthieu (19, 3-10), lorsqu'il interprète la Loi mosaïque sur le mariage, Jésus refuse le droit à la répudiation, en invoquant le « principe » le plus ancien et le plus autorisé par rapport à la Loi de Moïse ; le dessein premier de Dieu sur l'homme est un dessein auquel l'homme est devenu non conforme à la suite du péché : « C'est en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi » (Mt 19, 8). Le rappel du « principe » effraie les disciples qui commentent en ces termes : « Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il vaut mieux ne pas se marier » (Mt 19, 10). En se référant de manière spécifique au charisme du célibat « à cause du Royaume des cieux » (Mt 19, 12), tout en énonçant une règle générale, Jésus renvoie à la nouvelle et surprenante possibilité offerte à l'homme par la grâce de Dieu : « Il leur dit : " Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là à qui c'est donné " » (Mt 19, 11).

L'homme ne peut pas imiter et revivre l'amour du Christ par ses seules forces. Il devient *capable de cet amour seulement en vertu d'un don de Dieu.* De même que le Seigneur Jésus reçoit l'amour de son Père, il le communique à son tour gratuitement à ses disciples : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour » (Jn 15, 9). *Le don du Christ, c'est son Esprit,* dont le premier « fruit » (cf. Ga 5, 22) est la charité : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5, 5). Saint Augustin s'interroge : « Est-ce l'amour qui fait observer les commandements, ou bien est-ce l'observance des commandements qui fait naître l'amour ? » Et il répond : « Mais qui doute que l'amour précède l'observance ? De fait, celui qui n'aime pas n'a pas de raison d'observer les commandements » 29.

23. « La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (Rm 8, 2). Par ces paroles, l'Apôtre nous amène à considérer, dans la perspective de l'histoire du salut qui s'accomplit dans le Christ, *le rapport entre la Loi* (ancienne) *et la grâce* (Loi nouvelle). Il reconnait le rôle pédagogique de la Loi qui, en permettant à l'homme pécheur de prendre la mesure de son impuissance et en lui ôtant la prétention de l'autosuffisance, l'ouvre à la supplication et à l'accueil de la « vie dans l'Esprit ». Il n'est possible de pratiquer les commandements de Dieu que dans cette vie nouvelle. C'est par la foi au Christ, en effet, que nous sommes rendus justes (cf. Rm 3, 28) : la « justice » que la Loi exige, mais ne peut donner à personne, tout croyant la trouve manifestée et donnée par le Seigneur Jésus. Saint Augustin synthétise encore, de manière tout aussi admirable, la dialectique paulinienne de la Loi et de la grâce : « La Loi a donc été donnée pour que l'on demande la grâce ; la grâce a été donnée pour que l'on remplisse les obligations de la Loi » 30.

L'amour et la vie selon l'Evangile ne peuvent pas être envisagés avant tout sous la forme du précepte, car ce qu'ils requièrent va au-delà des forces humaines. Ils ne peuvent être vécus que comme le fruit d'un don de Dieu qui guérit et transforme le cœur de l'homme par la grâce : « Car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (Jn 1, 17). De ce fait, la promesse de la vie éternelle est liée au don de la grâce, et le don de l'Esprit que nous avons reçu constitue déjà « les arrhes de notre héritage » (Ep 1, 14).

24. Ainsi se révèle l'aspect authentique et original du commandement de l'amour, et de la perfection à laquelle il est ordonné ; il s'agit *d'une possibilité offerte à l'homme exclusivement par la grâce,* par le don de Dieu, par son amour.

D'autre part, cette conscience d'avoir reçu ce don, de posséder en Jésus Christ l'amour de Dieu, fait naître et soutient *la réponse responsable* d'un amour total envers Dieu et entre les frères, comme le rappelle avec insistance l'Apôtre Jean dans sa première *Lettre :* « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour 1. Bien-aimés, si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres 2. Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 7-8.11.19).

Ce lien inséparable entre la grâce du Seigneur et la liberté de l'homme, entre le don et le devoir, a été exprimé en termes simples et profonds par saint Augustin qui prie ainsi : « *Da quod iubes et iube quod vis* » (donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux) 31.

Le don ne diminue pas mais renforce l'exigence morale de l'amour : « Or voici son commandement : croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement » (1 Jn 3, 23). On ne peut « demeurer » dans l'amour qu'à condition d'observer les commandements, comme l'affirme Jésus : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour » (Jn 15, 10).

En résumant ce qui est au cœur du message moral de Jésus et de la prédication des Apôtres, et en reprenant dans une admirable synthèse la grande tradition des Pères d'Orient et d'Occident — de saint Augustin en particulier 32 —, saint Thomas a pu écrire que la *Loi nouvelle* est *la grâce de l'Esprit Saint donné par la foi au Christ* 33. Les commandements extérieurs, dont l'Evangile parle aussi, prédisposent à cette grâce ou en déploient les effets dans la vie. De fait, la Loi nouvelle ne se contente pas de dire ce qui doit se faire, mais elle donne aussi la force de « faire la vérité » (cf. Jn 3, 21). Dans le même sens, saint Jean Chrysostome a fait observer que la Loi nouvelle fut promulguée précisément quand l'Esprit Saint est venu du ciel le jour de la Pentecôte et que les Apôtres « ne descendirent pas de la montagne en portant, comme Moïse, des tables de pierre dans leurs mains, mais qu'ils s'en retournaient en portant l'Esprit Saint dans leurs cœurs, devenus par sa grâce une loi vivante et un livre vivant » 34.

« Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20)

25. Le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche *se poursuit,* d'une certaine manière, *dans toutes les périodes de l'histoire, et encore aujourd'hui.* La question « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » naît dans le cœur de tout homme, et c'est toujours le Christ, et lui seul, qui donne la réponse intégrale et finale. Le Maître, qui enseigne les commandements de Dieu, qui invite à sa suite et qui accorde la grâce pour une vie nouvelle, est toujours présent et agissant au milieu de nous, selon sa promesse : « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20). *La présence du Christ aux hommes de tous les temps se réalise dans son corps qui est l'Eglise.* Pour cela, le Seigneur a promis à ses disciples l'Esprit Saint, qui leur « rappellerait » et leur ferait comprendre ses commandements (cf. Jn 14, 26) et qui serait le principe et la source d'une vie nouvelle dans le monde (cf. Jn 3, 5-8 ; Rm 8, 1-13).

Données par Dieu dans l'Ancienne Alliance et parvenues à leur perfection dans la Nouvelle et Eternelle Alliance, en la personne même du Fils de Dieu fait homme, les prescriptions morales doivent être *fidèlement conservées et actualisées en permanence* dans les différentes cultures tout au long de l'histoire. La charge de leur interprétation a été confiée par Jésus aux Apôtres et à leurs successeurs, assistés spécialement par l'Esprit de vérité : « Qui vous écoute m'écoute » (Lc 10, 16). Avec la lumière et avec la force de l'Esprit, les Apôtres ont accompli la mission de prêcher l'Evangile et de montrer la « voie » du Seigneur (cf. Ac 18, 25), en enseignant avant tout à suivre et à imiter le Christ : « Pour moi, vivre, c'est le Christ » (Ph 1, 21).

26. Dans la *catéchèse morale des Apôtres,* parallèlement aux exhortations et aux indications relatives au contexte historique et culturel, se trouve un enseignement éthique avec des normes précises de comportement. Cela apparaît aussi dans leurs Lettres, qui contiennent l'interprétation, guidée par l'Esprit Saint, des préceptes du Seigneur à vivre dans les différentes situations culturelles (cf. Rm 12-15 ; 1 Co 11-14 ; Ga 5-6 ; Ep 4-6 ; Col 3-4 ; 1 P ; Jc). Aux débuts de l'Eglise, chargés de la prédication évangélique, les Apôtres *ont veillé sur la rectitude de la conduite des chrétiens* 35, en vertu de leur responsabilité pastorale, comme ils ont veillé également sur la pureté de la foi et sur la transmission des dons divins par les sacrements 36. Les premiers chrétiens, issus du peuple juif ou d'autres nations, se différenciaient des païens non seulement par leur foi et par leur liturgie, mais aussi par le témoignage de leur conduite morale, inspirée par la Loi nouvelle 37. En effet, l'Eglise est en même temps communion de foi et de vie ; sa norme est « la foi opérant par la charité » (Ga 5, 6).

Aucune déchirure ne doit briser *l'harmonie entre la foi et la vie : l'unité de l'Eglise* est blessée non seulement par les chrétiens qui refusent ou déforment la vérité de la foi, mais encore par ceux qui méconnaissent les obligations morales auxquelles l'Evangile les appelle (cf. 1 Co 5, 9-13). Avec fermeté, les Apôtres ont refusé toute dissociation entre l'engagement intérieur et les gestes qui l'expriment et le confirment (cf. 1 Jn 2, 3-6).

Et depuis les temps apostoliques, les Pasteurs de l'Eglise ont dénoncé clairement les manières d'agir de ceux qui étaient des fauteurs de division par leurs enseignements et par leurs comportements 38.

27. Dans l'unité de l'Eglise, promouvoir et garder la foi et la vie morale, c'est la tâche confiée par Jésus aux Apôtres (cf. Mt 28, 19-20), tâche qui se poursuit dans le ministère de leurs successeurs. C'est ce que l'on retrouve dans la *Tradition vivante,* par laquelle, comme l'enseigne le Concile Vatican II, « l'Eglise perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte, et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit. Cette Tradition qui vient des Apôtres se poursuit dans l'Eglise, sous l'assistance du Saint-Esprit » 39. Dans l'Esprit, l'Eglise accueille et transmet l'Ecriture comme témoignage des « grandes choses » que Dieu opère dans l'histoire (cf. Lc 1, 49) ; elle confesse par la bouche des Pères et des Docteurs la vérité du Verbe incarné ; elle met en pratique les préceptes et la charité dans la vie des saints et des saintes et dans le sacrifice des martyrs ; elle célèbre l'espérance dans la liturgie ; par cette Tradition, les chrétiens reçoivent « la voix vivante de l'Evangile » 40, comme expression fidèle de la sagesse et de la volonté divines.

A l'intérieur de la Tradition, avec l'assistance de l'Esprit Saint, se développe *l'interprétation authentique* de la Loi du Seigneur. L'Esprit, qui est à l'origine de la Révélation, des commandements et des enseignements de Jésus, veille à ce qu'ils soient gardés saintement, exposés fidèlement et appliqués correctement dans tous les temps et dans toutes les situations. Une telle « actualisation » des commandements est le signe et le résultat d'une profonde intelligence de la Révélation et d'une bonne compréhension, à la lumière de la foi, des nouvelles situations historiques et culturelles. Cependant, elle ne peut que confirmer la validité permanente de la Révélation et s'inscrire dans le sillage de l'interprétation qu'en donne la grande Tradition de l'Eglise par son enseignement et par sa vie, Tradition dont témoignent la doctrine des Pères, la vie des saints, la liturgie de l'Eglise et l'enseignement du Magistère.

En particulier, comme l'affirme le Concile, « *la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Eglise dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ* » 41. Ainsi l'Eglise, dans sa vie et dans son enseignement, se présente comme « colonne et support de la vérité » (1 Tm 3, 15), et aussi de la vérité dans l'agir moral. En effet, « il appartient à l'Eglise d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes » 42.

Précisément sur les questions qui font l'objet aujourd'hui du débat moral et autour desquelles se sont développées de nouvelles tendances et de nouvelles théories, le Magistère, dans la fidélité à Jésus Christ et dans la continuité de la Tradition de l'Eglise, estime qu'il est de son devoir urgent de proposer son discernement et son enseignement, afin d'aider l'homme sur le chemin vers la vérité et vers la liberté.

CHAPITRE II - «NE VOUS MODELEZ SUR LE MONDE PRÉSENT» *(Rm 12, 2)* - L'Eglise et le discernementsur certaines tendances de la théologie morale actuelle

Enseigner ce qui est conforme à la saine doctrine (cf. Tt 2, 1).

28. En méditant le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche, nous avons pu saisir le contenu essentiel de la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament à propos de l'agir moral. Il comprend : *la soumission de l'homme et de son agir à Dieu,* Celui qui « seul est le Bon » ; *le rapport entre le bien moral* des actes humains *et la vie éternelle ; la marche à la suite du Christ,* qui ouvre à l'homme la perspective de l'amour parfait ; et, enfin, *le don de l'Esprit Saint,* source et soutien de la vie morale de la « créature nouvelle » (cf. 2 Co 5, 17).

Dans sa réflexion morale, *l'Eglise* a toujours tenu compte des paroles que Jésus a adressées au jeune homme riche. L'Ecriture Sainte, en effet, reste la source vive et féconde de la doctrine morale de l'Eglise, comme l'a rappelé le Concile Vatican II : « L'Evangile 1 2 la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale » 43. L'Eglise a gardé fidèlement ce qu'enseigne la Parole de Dieu, non seulement sur les vérités à croire mais encore sur l'agir moral, c'est-à-dire l'agir qui plaît à Dieu (cf. 1 Th 4, 1), accomplissant un *développement doctrinal* analogue à celui qui s'est produit dans le domaine des vérités de la foi. Assistée de l'Esprit Saint qui la conduit vers la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13), l'Eglise n'a cessé, et ne peut jamais cesser, de scruter « le mystère du Verbe incarné », dans lequel « s'éclaire vraiment le mystère de l'homme » 44.

29. La réflexion morale de l'Eglise, toujours menée sous la lumière du Christ, le « Bon Maître », s'est déroulée aussi dans la forme spécifique de la science théologique appelée *« théologie morale »*, science qui accueille et interroge la Révélation divine et en même temps répond aux exigences de la raison humaine. La théologie morale est une réflexion sur la « moralité », c'est-à-dire le caractère bon ou mauvais des actes humains et de la personne qui les pose, et, en ce sens, elle concerne tous les hommes ; mais c'est aussi une « théologie », car elle reconnaît le principe et la fin de l'agir moral en Celui qui « seul est le Bon » et qui, en se donnant à l'homme dans le Christ, lui offre la béatitude de la vie divine.

Le Concile Vatican II a invité les spécialistes *às'appliquer, « avec un soin particulier à perfectionner la théologie morale* dont la présentation scientifique, plus nourrie de la doctrine de la Sainte Ecriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde » 45. Le même Concile a invité les théologiens, « tout en respectant les méthodes et les règles propres aux sciences théologiques, 3 à chercher *la manière toujours plus adaptée pour communiquer* la doctrine aux hommes de leur temps : car autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification » 46. De là l'invitation suivante, qui s'applique à tous les fidèles mais qui s'adresse particulièrement aux théologiens : « Que les croyants vivent donc en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et qu'ils s'efforcent de comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture » 47.

Les efforts de nombreux théologiens, soutenus par les encouragements du Concile, ont déjà porté leurs fruits, par des réflexions intéressantes et utiles sur les vérités de la foi qu'il faut croire et appliquer dans la vie, présentées sous des formes qui répondent davantage à la sensibilité et aux interrogations des hommes de notre temps. L'Eglise, et en particulier les évêques, auxquels Jésus Christ a confié avant tout le ministère d'enseignement, accueillent ces efforts avec gratitude et encouragent les théologiens à poursuivre leur labeur, animés par une profonde et authentique « crainte du Seigneur, principe de savoir » (Pr 1, 7).

En même temps, dans le cadre des débats théologiques post-conciliaires, se sont toutefois répandues *certaines interprétations de la morale chrétienne qui ne sont pas compatibles avec la « saine doctrine »* (2 Tm 4, 3). Il est évident que le Magistère de l'Eglise n'entend pas imposer aux fidèles un système théologique particulier, encore moins un système philosophique, mais, pour « garder saintement et exposer avec fidélité » la Parole de Dieu 48, il a le devoir de déclarer l'incompatibilité de certaines orientations de la pensée théologique ou de telle ou telle affirmation philosophique avec la vérité révélée 49.

30. En vous adressant cette encyclique, chers Frères dans l'épiscopat, je désire énoncer *les principes nécessaires pour le discernement de ce qui est contraire à la « saine doctrine »,* et rappeler les éléments de l'enseignement moral de l'Eglise qui semblent aujourd'hui particulièrement exposés à l'erreur, à l'ambiguïté ou à l'oubli. Ce sont d'ailleurs les éléments dont dépend « la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain : qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ? » 50.

Ces questions — et d'autres encore comme : qu'est- ce que la liberté et quelle est son rapport avec la vérité contenue dans la Loi de Dieu ? quel est le rôle de la conscience dans la formation de la physionomie morale de l'homme ? comment discerner, en conformité avec la vérité sur le bien, les droits et les devoirs concrets de la personne humaine ? — peuvent se résumer dans la *question fondamentale* que le jeune homme de l'Evangile posa à Jésus : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » Envoyée par Jésus pour prêcher l'Evangile et « de toutes les nations faire des disciples..., leur apprenant à observer tout » ce qu'il a prescrit (Mt 28, 19-20), *l'Eglise redonne, aujourd'hui encore, la réponse du Maître, c*ar elle possède une lumière et une force capables de résoudre même les questions les plus discutées et les plus complexes. Cette force et cette lumière incitent l'Eglise à développer d'une manière constante, non seulement la réflexion dogmatique, mais aussi la ré- flexion morale dans un cadre interdisciplinaire, ce qui est particulièrement nécessaire pour les problèmes nouveaux qui se posent 51.

C'est toujours sous cette lumière et avec cette force que *le Magistère de l'Eglise accomplit son œuvre de discernement,* accueillant et faisant sienne à nouveau la recommandation que l'Apôtre Paul adressait à Timothée : « Je t'adjure devant Dieu et devant le Christ Jésus, qui doit juger les vivants et les morts, au nom de son Apparition et de son Règne : proclame la parole, insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire. Car un temps viendra où les hommes ne sup- porteront plus la saine doctrine, mais au contraire, au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers les fables. Pour toi, sois prudent en tout, supporte l'épreuve, fais œuvre de prédicateur de l'Evangile, acquitte-toi à la perfection de ton ministère » (2 Tm 4, 1-5 ; cf. Tt 1, 10.13-14).

***« Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera »* (Jn 8, 32)**

31. Les problèmes humains qui sont les plus débattus et diversement résolus par la réflexion morale contemporaine se rattachent tous, bien que de manière différente, à un problème crucial, celui de la *liberté de l'homme*.

Il n'y a pas de doute que notre époque est arrivée à une perception particulièrement vive de la liberté. « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive », comme le constatait déjà la

déclaration conciliaire *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse 52. D'où la revendication de la possibilité pour l'homme « d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité, non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir » 53. En particulier, le droit à la liberté religieuse et au respect de la conscience dans sa marche vers la vérité est toujours plus ressenti comme le fondement des droits de la personne considérés dans leur ensemble 54.

Il est donc bien certain que le sens le plus aigu de la dignité de la personne humaine et de son unicité, comme aussi du respect dû au cheminement de la conscience, constitue une acquisition positive de la culture moderne. Cette perception, authentique en elle-même, s'est traduite en de multiples expressions, plus ou moins adéquates, dont certaines toutefois s'écartent de la vérité sur l'homme en tant que créature et image de Dieu et, par conséquent, ont besoin d'être corrigées ou purifiées à la lumière de la foi 55.

32. Dans certains courants de la pensée moderne, on en est arrivé à *exalter la liberté au point d'en faire un absolu, qui serait la source des valeurs.* C'est dans cette direction que vont les doctrines qui perdent le sens de la transcendance ou celles qui sont explicitement athées. On a attribué à la conscience individuelle des prérogatives d'instance suprême du jugement moral, qui détermine d'une manière catégorique et infaillible le bien et le mal. A l'affirmation du devoir de suivre sa conscience, on a indûment ajouté que le jugement moral est vrai par le fait même qu'il vient de la conscience. Mais, de cette façon, la nécessaire exigence de la vérité a disparu au profit d'un critère de sincérité, d'authenticité, d'« accord avec soi-même », au point que l'on en est arrivé à une conception radicalement subjectiviste du jugement moral.

Comme on peut le saisir d'emblée, *la crise au sujet de la vérité* n'est pas étrangère à cette évolution. Une fois perdue l'idée d'une vérité universelle quant au Bien connaissable par la raison humaine, la conception de la conscience est, elle aussi, inévitablement modifiée : la conscience n'est plus considérée dans sa réalité originelle, c'est-à-dire comme un acte de l'intelligence de la personne, qui a pour rôle d'appliquer la connaissance universelle du bien dans une situation déterminée et d'exprimer ainsi un jugement sur la juste conduite à choisir ici et maintenant ; on a tendance à attribuer à la conscience individuelle le privilège de déterminer les critères du bien et du mal, de manière autonome, et d'agir en conséquence. Cette vision ne fait qu'un avec une éthique individualiste, pour laquelle chacun se trouve confronté à *sa* vérité, différente de la vérité des autres. Poussé dans ses conséquences extrêmes, l'individualisme débouche sur la négation de l'idée même de nature humaine.

Ces différentes conceptions sont à l'origine des mouvements de pensée qui soutiennent l'antagonisme entre loi morale et conscience, entre nature et liberté.

33. *Parallèlement* à l'exaltation de la liberté et, paradoxalement, en opposition avec elle, *la culture moderne remet radicalement en question cette même liberté.* Un ensemble de disciplines, regroupées sous le nom de « sciences humaines », ont à juste titre attiré l'attention sur les conditionnements d'ordre psychologique et social qui pèsent sur l'exercice de la liberté humaine. La connaissance de ces conditionnements et l'attention qui leur est prêtée sont des acquisitions importantes, qui ont trouvé des applications dans divers domaines de l'existence, comme par exemple dans la pédagogie ou dans l'administration de la justice. Mais certains, dépassant les conclusions que l'on peut légitimement tirer de ces observations, en sont arrivés à mettre en doute ou à nier la réalité même de la liberté humaine.

Il faut aussi rappeler certaines interprétations abusives de la recherche scientifique dans le domaine de l'anthropologie. Tirant argument de la grande variété des mœurs, des habitudes et des institutions présentes dans l'humanité, on finit, sinon toujours par nier les valeurs humaines universelles, du moins par concevoir la morale d'une façon relativiste.

34. « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » *La question morale,* à laquelle le Christ répond,*ne peut faire abstraction de la question de la liberté, elle la place même en son centre,* car il n'y a pas de morale sans liberté. « C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien » 56. *Mais quelle liberté ?* Face à nos contemporains qui « estiment grandement » la liberté et qui la « poursuivent avec ardeur », mais qui, souvent, « la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal », le Concile présente *la « vraie » liberté :* « La vraie liberté est en l'homme *un signe privilégié de l'image divine.* Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (cf. Si 15, 14) pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude » 57. S'il existe un droit à être respecté dans son propre itinéraire de recherche de la vérité, il existe encore antérieurement l'obligation morale grave pour tous de chercher la vérité et, une fois qu'elle est connue, d'y adhérer 58. C'est en ce sens que le Cardinal J. H. Newman, éminent défenseur des droits de la conscience, affirmait avec force : « La conscience a des droits parce qu'elle a des devoirs » 59.

Sous l'influence des courants subjectivistes et individualistes évoqués ci-dessus, certaines tendances de la théologie morale actuelle interprètent d'une manière nouvelle les rapports de la liberté avec la loi morale, avec la nature humaine et avec la conscience ; elles proposent des critères inédits pour l'évaluation morale des actes. Malgré leur variété, ces tendances se rejoignent dans le fait d'affaiblir ou même de nier *la dépendance de la liberté par rapport à la vérité.*

Si nous voulons opérer un discernement critique sur ces tendances pour être en mesure de reconnaître en elles ce qui est légitime, utile et précieux, et d'en montrer en même temps les ambiguïtés, les dangers et les erreurs, nous devons les examiner à la lumière de la dépendance fondamentale de la liberté par rapport à la vérité, exprimée de la manière la plus claire et la plus autorisée par les paroles du Christ : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (Jn 8, 32).

I. La liberté et la loi

« De l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas » (Gn 2, 17)

35. Nous lisons dans le livre de la *Genèse :* « Le Seigneur Dieu fit à l'homme ce commandement : " Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort " » (Gn 2, 16-17).

Par cette image, la Révélation enseigne que le *pouvoir de décider du bien et du mal n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu seul.* Assurément, l'homme est libre du fait qu'il peut comprendre et recevoir les commandements de Dieu. Et il jouit d'une liberté très considérable, puisqu'il peut manger « de tous les arbres du jardin ». Mais cette liberté n'est pas illimitée : elle doit s'arrêter devant « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », car elle est appelée à accepter la loi morale que Dieu donne à l'homme. En réalité, c'est dans cette acceptation que la liberté humaine trouve sa réalisation plénière et véritable. Dieu qui seul est bon connaît parfaitement ce qui est bon pour l'homme en vertu de son amour même, il le lui propose dans les commandements.

La Loi de Dieu n'atténue donc pas la liberté de l'homme et encore moins ne l'élimine ; au contraire, elle la protège et la promeut. Allant pourtant dans un sens bien différent, certaines tendances de la culture actuelle ont suscité de nombreux courants dans l'éthique qui placent au centre de leur réflexion *un prétendu conflit entre la liberté et la loi.* C'est le cas des doctrines qui attribuent aux individus ou aux groupes sociaux la faculté de *déterminer le bien et le mal :* la liberté humaine pourrait « créer les valeurs » et jouirait d'une primauté sur la vérité, au point que la vérité elle-même serait considérée comme une création de la liberté. Cette dernière revendiquerait donc une telle *autonomie* morale que cela signifierait pratiquement son *absolue souveraineté*.

36. La requête moderne d'autonomie n'a pas manqué d'exercer aussi son *influence dans le domaine de la théologie morale catholique.* Si celle-ci n'a évidemment jamais entendu opposer la liberté humaine à la Loi divine, ni remettre en question l'existence du fondement religieux ultime des normes morales, elle a cependant été amenée à repenser entièrement le rôle de la raison et de la foi dans la détermination des normes morales qui se rapportent à des comportements précis « dans le monde », c'est-à-dire envers soi-même, envers les autres et envers le monde des choses.

Il faut reconnaître que, à l'origine de cet effort pour renouveler la réflexion, on trouve *certaines requêtes positives* qui, d'ailleurs, appartiennent dans une large mesure à la meilleure tradition de la pensée catholique. A l'invitation du Concile Vatican II 60, on a désiré favoriser le dialogue avec la culture moderne, en mettant en lumière le caractère rationnel — et donc universellement intelligible et communicable — des normes morales appartenant au domaine de la loi morale naturelle 61. En outre, on a voulu insister sur le caractère intérieur des exigences éthiques qui en découlent et qui ne s'imposent à la volonté comme une obligation qu'en vertu de leur reconnaissance préalable par la raison humaine et, concrètement, par la conscience personnelle.

Mais, en oubliant la dépendance de la raison humaine par rapport à la Sagesse divine et, dans l'état actuel de la nature déchue, la nécessité et surtout la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel 62, certains en sont arrivés à faire la théorie de la *souveraineté totale de la raison* dans le domaine des normes morales portant sur la conduite droite de la vie dans ce monde : ces normes constitueraient le domaine d'une morale purement « humaine », c'est-à- dire qu'elles seraient l'expression d'une loi que l'homme se donne à lui-même de manière autonome et qui a sa source exclusivement dans la raison humaine. Dieu ne pourrait aucunement être considéré comme l'auteur de cette loi, si ce n'est dans la mesure où la raison humaine exerce sa fonction de régulation autonome en vertu de la délégation originelle et complète que Dieu a donnée à l'homme. Or ces façons de penser ont amené, à l'encontre de la Sainte Ecriture et de la doctrine constante de l'Eglise, à nier que la loi morale naturelle ait Dieu pour auteur et que l'homme, par sa raison, participe de la Loi éternelle qu'il ne lui appartient pas d'établir.

37. Cependant, désirant maintenir la vie morale dans un contexte chrétien, certains théologiens moralistes ont introduit une nette distinction, contraire à la doctrine catholique 63, entre *un ordre éthique,* qui n'aurait qu'une origine humaine et une valeur seulement *terrestre,* et *un ordre du salut,* pour lequel n'auraient d'importance que certaines intentions et certaines attitudes intérieures envers Dieu et le prochain. En conséquence, on en est venu à nier l'existence, dans la Révélation divine, d'un contenu moral spécifique et déterminé, de validité universelle et permanente : la Parole de Dieu se

limiterait à proposer une exhortation, une parénèse générale, que la raison autonome aurait seule ensuite le devoir de préciser par des déterminations normatives véritablement « objectives », c'est-à-dire appropriées à la situation historique concrète. Naturellement, une telle conception de l'autonomie entraîne aussi la négation de la compétence doctrinale spécifique de l'Eglise et de son Magistère sur les normes morales précises concernant ce qu'on appelle le « bien humain » : elles n'appartiendraient pas au contenu propre de la Révélation et ne seraient pas en elles-mêmes importantes pour le salut.

On ne peut pas ne pas voir qu'une telle interprétation de l'autonomie de la raison humaine comporte des thèses incompatibles avec la doctrine catholique.

Dans ce contexte, il est absolument nécessaire de clarifier, à la lumière de la Parole de Dieu et de la Tradition vivante de l'Eglise, les notions fondamentales de liberté humaine et de loi morale, de même que les rapports profonds qui les lient étroitement. C'est seulement ainsi que l'on pourra répondre aux requêtes légitimes de la rationalité humaine, en intégrant les éléments valables de certains courants de la théologie morale actuelle, sans porter atteinte au patrimoine moral de l'Eglise par des thèses résultant d'un conception erronée de l'autonomie.

***Dieu a voulu laisser l'homme « à son conseil »* (Si 15, 14)**

38. Reprenant les paroles du Siracide, le Concile Vatican II explique ainsi la « vraie liberté » qui est en l'homme « un signe privilégié de l'image divine » : « Dieu a voulu " laisser 4 à son conseil " pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude » 64. Ces paroles montrent à quelle admirable profondeur de*participation à la seigneurie divine* l'homme a été appelé : elles montrent que le pouvoir de l'homme s'exerce, en un sens, sur l'homme lui-même. C'est là un aspect constamment souligné dans la réflexion théologique sur la liberté humaine, comprise comme une forme de royauté. Grégoire de Nysse écrit, par exemple, que l'âme manifeste son caractère royal « par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir. De qui ceci est-il le propre, sinon d'un roi ? 5 Ainsi la nature humaine, créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi universel, a été faite comme une image vivante qui participe à l'archétype par la dignité et par le nom » 65.

La maîtrise du monde constitue déjà pour l'homme un devoir important et une grande responsabilité qui engage sa liberté dans l'obéissance au Créateur : « Emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1, 28). De ce point de vue, à l'individu humain, de même qu'à la communauté humaine, appartient une juste autonomie, à laquelle la constitution conciliaire *Gaudium et spes* accorde une attention particulière : il s'agit de l'autonomie des réalités terrestres qui signifie « que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser » 66.

39. Ce n'est pas seulement le monde, mais aussi *l'homme lui-même qui a été confié à ses propres soins et à sa propre responsabilité*. Dieu l'a « laissé à son conseil » (Si 15, 14), afin qu'il cherche son Créateur et qu'il parvienne librement à la perfection. Y parvenir signifie *construire personnellement en soi cette perfection.* En effet, de même que l'homme façonne le monde par son intelligence et par sa volonté en le maîtrisant, de même l'homme confirme, développe et consolide en lui-même sa ressemblance avec Dieu en accomplissant des actes moralement bons.

Toutefois, le Concile demande d'être attentif à une fausse conception de l'autonomie des réalités terrestres, celle qui consiste à considérer que « les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur » 67. En ce qui concerne l'homme, cette conception de l'autonomie produit des effets particulièrement dommageables, car elle finit par avoir un sens athée : « La créature sans Créateur s'évanouit 6. Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même » 68.

40. L'enseignement du Concile souligne, d'un côté, le *rôle rempli par la raison humaine* pour la détermination et pour l'application de la loi morale : la vie morale suppose de la part de la personne créativité et ingéniosité, car elle est source et cause de ses actes délibérés. D'un autre côté, la raison puise sa part de vérité et son autorité dans la Loi éternelle qui n'est autre que la Sagesse divine elle-même 69. A la base de la vie morale, il y a donc le principe d'une « juste autonomie » 70 de l'homme, sujet personnel de ses actes. *La loi morale vient de Dieu et trouve toujours en lui sa source :* à cause de la raison naturelle qui découle de la Sagesse divine, elle est, en même temps, *la loi propre de l'homme.* En effet, la loi naturelle, comme on l'a vu, « n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu. Grâce à elle, nous savons ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données par la création » 71. La juste autonomie de la raison pratique signifie que l'homme possède en lui-même sa loi, reçue du Créateur. Toutefois, *l'autonomie de la raison ne peut pas signifier la création des valeurs et des normes morales par la raison elle-même* 72. Si cette autonomie impliquait la négation de la participation de la raison pratique à la sagesse du Créateur et divin Législateur, ou bien si elle suggérait une liberté créatrice des normes morales en fonction des contingences historiques ou de la diversité des sociétés et des cultures, une telle prétention d'autonomie contredirait

l'enseignement de l'Eglise sur la vérité de l'homme 73. Ce serait la mort de la liberté véritable : « Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort » (Gn 2, 17).

41. *L'autonomie morale authentique* de l'homme ne signifie nullement qu'il refuse, mais bien qu'il accueille la loi morale, le commandement de Dieu : « Le Seigneur Dieu fit à l'homme ce commandement... » (Gn 2, 16). *La liberté de l'homme et la Loi de Dieu se rejoignent et sont appelées à s'interpénétrer,* c'est- à-dire qu'il s'agit de l'obéissance libre de l'homme à Dieu et de la bienveillance gratuite de Dieu envers l'homme. Par conséquent, l'obéissance à Dieu n'est pas, comme le croient certains, une *hétéronomie,* comme si la vie morale était soumise à la volonté d'une toute-puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté. En réalité, si l'hétéronomie de la morale signifiait la négation de l'autodétermination de l'homme ou l'imposition de normes extérieures à son bien, elle serait en contradiction avec la révélation de l'Alliance et de l'Incarnation rédemptrice. Cette hétéronomie ne serait qu'une forme d'aliénation, contraire à la Sagesse divine et à la dignité de la personne humaine.

Certains parlent, à juste titre, de *théonomie,* ou de*théonomie participée,* parce que l'obéissance libre de l'homme à la Loi de Dieu implique effectivement la participation de la raison et de la volonté humaines à la sagesse et à la providence de Dieu. En défendant à l'homme de manger « de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 17), Dieu affirme qu'à l'origine l'homme ne possède pas en propre cette « connaissance », mais qu'il y participe seulement par la lumière de la raison naturelle et de la révélation divine qui lui manifestent les exigences et les appels de la Sagesse éternelle. On doit donc dire que la loi est une expression de la Sagesse divine : en s'y soumettant, la liberté se soumet à la vérité de la création. C'est pourquoi il convient de reconnaître dans la liberté de la personne humaine l'image et la proximité de Dieu qui est présent en tous (cf. Ep 4, 6) ; de même, il faut confesser la majesté du Dieu de l'univers et vénérer la sainteté de la Loi de Dieu infiniment transcendante. *Deus semper maior*74.

Heureux l'homme qui se plaît dans la Loi du Seigneur (cf. Ps 1, 1-2)

42. La liberté de l'homme, formée sur le modèle de celle de Dieu, n'est pas supprimée par son obéissance à la Loi divine, mais elle ne demeure dans la vérité et elle n'est conforme à la dignité de l'homme que par cette obéissance, comme l'écrit clairement le Concile : « La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité » 75.

En tendant vers Dieu, vers Celui qui « seul est le Bon », l'homme doit accomplir le bien et éviter le mal librement. Mais, pour cela, l'homme doit *pouvoir distinguer le bien du mal.* Et cela s'effectue surtout grâce à la lumière de la raison naturelle, reflet en l'homme de la splendeur du visage de Dieu. Dans ce sens, saint Thomas écrit en commentant un verset du Psaume 4 : « Quand le Psaume disait : " Offrez des sacrifices de justice " (Ps 4, 6), il ajoutait comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : " *Beaucoup disent : Qui nous montrera le bien ?* " et il leur donnait cette réponse : " *Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous* ", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal — ce qui relève de la loi naturelle —, n'est autre qu'une impression en nous de la lumière divine » 76. On voit là pourquoi cette loi est appelée loi *naturelle :* elle est appelée ainsi non pas par rapport à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui la promulgue est précisément celle de la nature humaine 77.

43. Le Concile Vatican II rappelle que « la norme suprême de la vie humaine est la Loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine. De cette Loi qui est sienne, Dieu rend l'homme participant de telle sorte que, par une heureuse disposition de la providence divine, celui-ci puisse toujours davantage accéder à l'immuable vérité » 78.

Le Concile renvoie à la doctrine classique sur la *Loi éternelle de Dieu.* Saint Augustin la définit comme « la raison ou la volonté de Dieu qui permet de garder l'ordre naturel et interdit de le troubler » 79 ; Saint Thomas l'identifie avec « la raison de la sagesse divine qui meut toute chose à la fin requise » 80. Et la sagesse de Dieu est providence, amour qui veille. C'est donc Dieu lui-même qui aime et qui veille, dans le sens le plus littéral et fondamental, sur toute la création (cf. Sg 7, 22 ; 8, 11). Dieu prend soin des hommes autrement que des êtres non personnels : non pas « de l'extérieur » par les lois de la nature physique, mais « de l'intérieur » par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre 81. De cette manière, Dieu appelle l'homme à participer à sa providence, voulant, par l'homme lui-même, c'est-à-dire par son action raisonnable et responsable, conduire le monde, non seulement le monde de la nature, mais encore celui des personnes humaines. La *loi naturelle* se situe dans ce contexte, en tant qu'expression humaine de la Loi éternelle de Dieu : « Parmi tous les êtres — écrit saint Thomas —, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait

qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est cette participation de la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle » 82.

44. L'Eglise s'est souvent référée à la doctrine thomiste de la loi naturelle, l'intégrant dans son enseignement moral. Mon vénéré prédécesseur Léon XIII a ainsi souligné *la soumission essentielle de la raison et de la loi humaine à la Sagesse de Dieu et à sa Loi.* Après avoir dit que « la *loi naturelle* est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme, car elle est la raison même de l'homme lui ordonnant de bien faire et lui interdisant de pécher », Léon XIII renvoie à la « raison plus haute » du Législateur divin : « Mais cette prescription de la raison humaine ne pourrait avoir force de loi, si elle n'était l'organe et l'interprète d'une raison plus haute, à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance ». En effet, l'autorité de la loi réside dans son pouvoir d'imposer des devoirs, de conférer des droits et de sanctionner certains comportements : « Or tout cela ne pourrait exister dans l'homme, s'il se donnait à lui-même en législateur suprême la règle de ses propres actes ». Et il conclut : « Il s'ensuit que la loi naturelle est la *Loi éternelle elle-même,* inscrite dans les êtres doués de raison et *les inclinant à l'acte et à la fin qui leur sont propres ;* et elle n'est que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde » 83.

L'homme peut reconnaître le bien et le mal grâce au discernement du bien et du mal que lui-même opère par sa raison, en particulier par sa raison éclairée par la Révélation divine et par la foi, en vertu de la Loi que Dieu a donnée au peuple élu, à commencer par les commandements du Sinaï. Israël a été appelé à recevoir et à vivre *la Loi de Dieu* comme *don spécial et signe de l'élection et de l'Alliance divines,* et en même temps comme attestation de la bénédiction de Dieu. Moïse pouvait ainsi s'adresser aux fils d'Israël et leur demander : « Quelle est la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que le Seigneur notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation dont les lois et coutumes soient aussi justes que toute cette Loi que je vous prescris aujourd'hui ? » (Dt 4, 7-8). C'est dans les *Psaumes* que nous trouvons l'expression de la louange, de la gratitude et de la vénération que le peuple élu est appelé à nourrir envers la Loi de Dieu, en même temps que l'exhortation à la connaître, à la méditer et à la mettre en œuvre dans la vie : « Heureux l'homme qui ne suit pas le conseil des impies, ni dans la voie des égarés ne s'arrête, ni au siège des rieurs ne s'assied, mais se plaît dans la Loi du Seigneur, mais murmure sa Loi jour et nuit ! » (Ps 1, 1-2). « La Loi du Seigneur est parfaite, réconfort pour l'âme ; le témoignage du Seigneur est véridique, sagesse du simple. Les préceptes du Seigneur sont droits, joie pour le cœur ; le commandement du Seigneur est limpide, lumière des yeux » (Ps 1918, 8-9).

45. L'Eglise accueille avec reconnaissance tout le dépôt de la Révélation et le conserve avec amour ; elle le considère avec un respect religieux quand elle remplit sa mission d'interpréter la Loi de Dieu de manière authentique à la lumière de l'Evangile. En outre, l'Eglise reçoit comme un don la *Loi nouvelle* qui est l'« accomplissement » de la Loi de Dieu en Jésus Christ et dans son Esprit : c'est une loi « intérieure » (cf. Jr 31, 31-33), « écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs » (2 Co 3, 3) ; une loi de perfection et de liberté (cf. 2 Co 3, 17) ; c'est « la Loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus » (Rm 8, 2). Saint Thomas écrit au sujet de cette loi : « On peut dire que c'est une loi 1 dans un premier sens : la loi de l'esprit est l'Esprit Saint 2 qui, habitant dans l'âme, non seulement enseigne ce qu'il faut faire en éclairant l'intelligence sur les actes à accomplir, mais encore incline à agir avec rectitude 3 Dans un deuxième sens, la loi de l'esprit peut se dire de l'effet propre de l'Esprit Saint, c'est-à-dire la foi opérant par la charité (Ga 5, 6) et qui, par là, instruit intérieurement sur les choses à faire 4 et dispose l'affection à agir » 84.

Même si, dans la réflexion théologique et morale, on a pris l'habitude de distinguer la Loi de Dieu positive et révélée de la loi naturelle, et, dans l'économie du salut, la loi « ancienne » de la loi « nouvelle », on ne peut oublier que ces distinctions utiles et d'autres encore se réfèrent toujours à la Loi dont l'auteur est le Dieu unique lui-même et dont le destinataire est l'homme. Les différentes manières dont Dieu veille sur le monde et sur l'homme dans l'histoire non seulement ne s'excluent pas, mais, au contraire, se renforcent l'une l'autre et s'interpénètrent. Toutes proviennent du dessein éternel de sagesse et d'amour par lequel Dieu prédestine les hommes « à reproduire l'image de son Fils » (Rm 8, 29) et elles le manifestent. Ce dessein ne comporte aucune menace pour la liberté authentique de l'homme ; au contraire, l'accueil de ce dessein est l'unique voie pour affirmer la liberté.

***« Ils montrent la réalité de la Loi inscrite en leur cœur »* (Rm 2, 15).**

46. Le prétendu conflit entre la liberté et la loi se présente à nouveau aujourd'hui avec une intensité particulière en ce qui concerne la loi naturelle, spécialement au sujet de la nature. En réalité, *les débats sur la nature et la liberté* ont toujours accompagné l'histoire de la réflexion morale, prenant un tour aigu au temps de la Renaissance et de la Réforme, comme on peut le remarquer dans les enseignements du Concile de Trente 85. L'époque contemporaine est marquée par une tension analogue, bien que dans un sens différent : le goût de l'observation empirique, les processus de l'objectivité scientifique, le progrès technique, certaines formes de libéralisme ont amené à opposer les deux termes, comme si la dialectique — sinon même le conflit — entre la liberté et la nature était une caractéristique qui structure l'histoire humaine. En d'autres temps, il semblait que la « nature » soumettait totalement l'homme à ses dynamismes et même à ses déterminismes. Aujourd'hui encore, les coordonnées spatio-temporelles du monde sensible, les constantes physico-

chimiques, les dynamismes corporels, les pulsions psychiques, les conditionnements sociaux, apparaissent à beaucoup de gens comme les seuls facteurs réellement décisifs des réalités humaines. Dans ce contexte, les faits de nature morale eux-mêmes sont souvent considérés, au mépris de leur spécificité, comme s'il s'agissait de données statistiquement saisissables, de comportements observables ou explicables par les seules données des mécanismes psychologiques et sociaux. C'est ainsi que *certains spécialistes de l'éthique,* appelés par profession à examiner les faits et gestes de l'homme, peuvent avoir la tentation de mesurer l'objet de leur savoir, ou même leurs prescriptions, à partir d'un tableau statistique des comportements humains concrets et des valeurs admises par la majorité.

D'autres moralistes, inversement, soucieux d'éduquer aux valeurs, restent sensibles au prestige de la liberté, mais la conçoivent souvent en opposition, ou en conflit, avec la nature matérielle et biologique à laquelle elle devrait progressivement s'imposer. A ce propos, diverses conceptions se rejoignent dans le même oubli de la qualité de créature de la nature et dans la méconnaissance de son intégralité. *Pour certains,* la nature se trouve réduite à n'être qu'un matériau de l'agir humain et de son pouvoir : elle devrait être profondément transformée ou même dépassée par la liberté, parce qu'elle serait pour celle-ci une limite et une négation.*Pour d'autres,* les valeurs économiques, sociales, culturelles et même morales ne se constituent que dans la promotion sans limites du pouvoir de l'homme ou de sa liberté : la nature ne désignerait alors que tout ce qui, en l'homme et dans le monde, se trouve hors du champ de la liberté. Cette nature comprendrait en premier lieu le corps humain, sa constitution et ses dynamismes : à ce donné physique s'opposerait ce qui est « construit », c'est-à-dire la « culture », en tant qu'œuvre et produit de la liberté. La nature humaine, ainsi comprise, pourrait être réduite à n'être qu'un matériau biologique ou social toujours disponible. Cela signifie, en dernier ressort, que la liberté se définirait par elle-même et serait créatrice d'elle-même et de ses valeurs. C'est ainsi qu'à la limite l'homme n'aurait même pas de nature et qu'il serait à lui-même son propre projet d'existence. L'homme ne serait rien d'autre que sa liberté !

47. C'est dans ce contexte que sont apparues *les objections du physicisme et du naturalisme* contre la conception traditionnelle de *la loi naturelle :* cette dernière présenterait comme lois morales celles qui ne seraient en elles-mêmes que des lois biologiques. On aurait ainsi attribué trop superficiellement à certains comportements humains un caractère permanent et immuable et, à partir de là, on aurait prétendu formuler des normes morales universellement valables. Selon certains théologiens, une telle « argumentation biologiste ou naturaliste » serait même présente dans certains documents du Magistère de l'Eglise, spécialement dans ceux qui abordent le domaine de l'éthique sexuelle et matrimoniale. Ce serait en se fondant sur une conception naturaliste de l'acte sexuel qu'auraient été condamnés comme moralement inadmissibles la contraception, la stérilisation directe, l'auto-érotisme, les rapports pré-matrimoniaux, les relations homosexuelles, de même que la fécondation artificielle. Or, selon l'avis de ces théologiens, l'évaluation moralement négative de ces actes ne prendrait pas convenablement en considération le caractère rationnel et libre de l'homme, ni le conditionnement culturel de toute norme morale. Ils disent que l'homme, comme être rationnel, non seulement peut, mais même *doit déterminer librement le sens* de ses comportements. Cette « détermination du sens » devra tenir compte, évidemment, des multiples limites de l'être humain qui est dans une condition corporelle et historique. Elle devra également tenir compte des modèles de comportement et du sens qu'ils prennent dans une culture particulière. Surtout, elle devra respecter le commandement fondamental de l'amour de Dieu et du prochain. Mais Dieu — affirment-ils ensuite — a créé l'homme comme être rationnel et libre, il l'a laissé « à son conseil » et attend de lui qu'il façonne lui-même rationnellement sa vie. L'amour du prochain signifierait avant tout ou exclusivement le respect pour la libre détermination de lui-même. Les mécanismes du comportement propres à l'homme, mais aussi ce qu'on appelle ses « inclinations naturelles », fonderaient tout au plus — disent-ils — une orientation générale du comportement droit, mais ils ne pourraient pas déterminer la valeur morale des actes humains singuliers, si complexes en fonction des situations.

48. Face à cette interprétation, il convient de considérer avec attention le rapport exact qui existe entre la liberté et la nature humaine et, en particulier, *la place du corps humain du point de vue de la loi naturelle.*

Une liberté qui prétend être absolue finit par traiter le corps humain comme un donné brut, dépourvu de signification et de valeur morales tant que la liberté ne l'a pas saisi dans son projet. En conséquence, la nature humaine et le corps apparaissent comme des *présupposés ou des préliminaires,* matériellement *nécessaires* au choix de la liberté, mais *extrinsèques* à la personne, au sujet et à l'acte humain. Leurs dynamismes ne pourraient pas constituer des points de référence pour le choix moral, parce que la finalité de ces inclinations ne serait autre que des *biens « physiques »,* que certains appellent « pré-moraux ». Les prendre comme référence, pour y chercher des indications rationnelles dans l'ordre de la moralité, cela devrait être considéré comme du physicisme ou du biologisme. Dans ce contexte, la tension entre la liberté et une nature conçue dans un sens réducteur se traduit par une division à l'intérieur de l'homme lui-même.

Cette théorie morale n'est pas conforme à la vérité sur l'homme et sur sa liberté. Elle contredit les *enseignements de l'Eglise sur l'unité de l'être humain* dont l'âme rationnelle est *per se et essentialiter* la forme du corps 86. L'âme spirituelle et immortelle est le principe d'unité de l'être humain, elle est ce pour quoi il existe comme un tout — *corpore et anima unus* 87 — en tant que personne. Ces définitions ne montrent pas seulement que même le corps, auquel est promise la résurrection, aura part à la gloire ; elles rappellent également le lien de la raison et de la volonté libre avec toutes les

facultés corporelles et sensibles. *La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux.* Grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu, la personne découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur. C'est à la lumière de la dignité de la personne humaine, qui doit être affirmée pour elle-même, que la raison saisit la valeur morale spécifique de certains biens auxquels la personne est naturellement portée. Et, puisque la personne humaine n'est pas réductible à une liberté qui se projette elle-même, mais qu'elle comporte une structure spirituelle et corporelle déterminée, l'exigence morale première d'aimer et de respecter la personne comme une fin et jamais comme un simple moyen implique aussi intrinsèquement le respect de certains biens fondamentaux, hors duquel on tombe dans le relativisme et dans l'arbitraire.

49. *Une doctrine qui dissocie l'acte moral des dimensions corporelles de son exercice est contraire aux enseignements de la Sainte Ecriture et de la Tradition :* une telle doctrine fait revivre, sous des formes nouvelles, certaines erreurs anciennes que l'Eglise a toujours combattues, car elles réduisent la personne humaine à une liberté « spirituelle » purement formelle. Cette réduction méconnaît la signification morale du corps et des comportements qui s'y rattachent (cf. 1 Co 6, 19). L'Apôtre Paul déclare que n'hériteront du Royaume de Dieu « ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces » (1 Co 6, 9-10). Cette condamnation, formellement exprimée par le Concile de Trente 88 met au nombre des « péchés mortels », ou des « pratiques infâmes », certains comportements spécifiques dont l'acceptation volontaire empêche les croyants d'avoir part à l'héritage promis. En effet, *le corps et l'âme sont indissociables :* dans la personne, dans l'agent volontaire et dans l'acte délibéré, ils *demeurent ou se perdent ensemble*.

50. On peut alors comprendre le vrai sens de la loi naturelle : elle se réfère à la nature propre et originale de l'homme, à la « nature de la personne humaine » 89, qui est *la personne elle-même dans l'unité de l'âme et du corps,* dans l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques nécessaires à la poursuite de sa fin. « La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Aussi ne peut-elle pas être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps » 90. Par exemple, l'origine et le fondement du devoir de respecter absolument la vie humaine doivent être cherchés dans la dignité propre à la personne et non pas seulement dans l'inclination naturelle à conserver sa vie physique. Ainsi la vie humaine, tout en étant un bien fondamental de l'homme, acquiert une signification morale par rapport au bien de la personne, qui doit toujours être reconnue pour elle-même : s'il est toujours moralement illicite de tuer un être humain innocent, il peut être licite et louable de donner sa vie (cf. Jn 15, 13) par amour du prochain ou pour rendre témoignage à la vérité, et cela peut même être un devoir. En réalité, ce n'est qu'en référence à la personne humaine dans sa « totalité unifiée », c'est-à-dire « une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel » 91, que l'on peut déchiffrer le sens spécifiquement humain du corps. En effet, les inclinations naturelles ne prennent une qualité morale qu'en tant qu'elles se rapportent à la personne humaine et à sa réalisation authentique qui, d'autre part, ne peut jamais exister que dans la nature humaine. L'Eglise sert l'homme en refusant les manipulations affectant la corporéité, qui en altèrent la signification humaine, et elle lui montre la voie de l'amour véritable, sur laquelle seule il peut trouver le vrai Dieu.

La loi naturelle ainsi comprise ne laisse pas place à la séparation entre la liberté et la nature. En effet, celles-ci sont harmonieusement liées entre elles et intimement alliées l'une avec l'autre.

***« Mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi »* (Mt 19, 8)**

51. Le prétendu conflit entre la liberté et la nature retentit aussi sur l'interprétation de certains aspects spécifiques de la loi naturelle, surtout de *son universalité et de son immutabilité*. « Où donc ces règles sont-elles écrites — se demandait saint Augustin —, 1 sinon dans le livre de la lumière qu'on appelle vérité ? C'est là qu'est inscrite toute loi juste, et de là qu'elle passe dans le cœur de l'homme qui fait œuvre de justice, non par mode de déplacement mais, pour ainsi dire, d'impression, comme l'effigie du sceau va se déposer sur la cire sans quitter le sceau » 92.

C'est précisément grâce à cette « vérité » que *la loi naturelle suppose l'universalité.* En tant qu'inscrite dans la nature raisonnable de la personne, elle s'impose à tout être doué de raison et vivant dans l'histoire. Pour se perfectionner dans son ordre, la personne doit faire le bien et éviter le mal, veiller à la transmission et à la préservation de la vie, affiner et développer les richesses du monde sensible, cultiver la vie sociale, chercher la vérité, pratiquer le bien, contempler la beauté 93.

La coupure faite par certains entre la liberté des individus et la nature commune à tous, ainsi qu'il ressort de certaines théories philosophiques qui ont une grande influence dans la culture contemporaine, obscurcit la perception de l'universalité de la loi morale par la raison. Mais, du fait qu'elle exprime la dignité de la personne humaine et établit le fondement de ses droits et de ses devoirs primordiaux, la loi naturelle est universelle dans ses prescriptions et son autorité

s'étend à tous les hommes. *Cette universalité ne laisse pas de côté la singularité des êtres humains,* et elle ne s'oppose pas à l'unicité et au caractère irremplaçable de chaque personne ; au contraire, elle inclut à leur source tous ses actes libres qui doivent attester l'universalité du bien authentique. En se soumettant à la loi commune, nos actes construisent la vraie communion des personnes et, avec la grâce de Dieu, mettent en pratique la charité, « en laquelle se noue la perfection » (Col 3, 14). Au contraire, quand ils méconnaissent ou seulement ignorent la loi, de manière responsable ou non, nos actes blessent la communion des personnes, au préjudice de tous.

52. Il est juste et bon, toujours et pour tous, de servir Dieu, de lui rendre le culte requis et d'honorer nos parents en vérité. Ces *préceptes positifs,* qui prescrivent d'accomplir certaines actions et de cultiver certaines attitudes, obligent universellement et ils sont immuables 94 ; ils réunissent dans le même bien commun tous les hommes de toutes les époques de l'histoire, créés pour « la même vocation et la même destinée divine » 95. Ces lois universelles et permanentes correspondent à ce que connaît la raison pratique et elles sont appliquées dans les actes particuliers par le jugement de la conscience. Le sujet qui agit assimile personnellement la vérité contenue dans la loi : il s'approprie et fait sienne cette vérité de son être par ses actes et par les vertus correspondantes. *Les préceptes négatifs* de la loi naturelle sont universellement valables : ils obligent tous et chacun, toujours et en toute circonstance. En effet, ils interdisent une action déterminée *semper et pro semper,* sans exception, parce que le choix d'un tel comportement n'est en aucun cas compatible avec la bonté de la volonté de la personne qui agit, avec sa vocation à la vie avec Dieu et à la communion avec le prochain. Il est défendu à tous et toujours de transgresser des préceptes qui interdisent, à tous et à tout prix, d'offenser en quiconque et, avant tout, en soi-même la dignité personnelle commune à tous.

D'autre part, le fait que seuls les commandements négatifs obligent toujours et en toutes circonstances ne veut pas dire que les prohibitions soient plus importantes dans la vie morale que le devoir de faire le bien, exprimé par les comportements positifs. La raison en est plutôt la suivante : le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne comporte dans sa dynamique positive aucune limite supérieure, mais il a une limite inférieure en dessous de laquelle il est violé. En outre, ce que l'on doit faire dans une situation déterminée dépend des circonstances, qui ne sont pas toutes prévisibles à l'avance ; au contraire, il y a des comportements qui ne peuvent jamais, et dans aucune situation, être la réponse juste, c'est-à-dire conforme à la dignité de la personne. Enfin, il est toujours possible que l'homme, sous la contrainte ou en d'autres circonstances, soit empêché d'accomplir certaines bonnes actions ; mais il ne peut jamais être empêché de ne pas faire certaines actions, surtout s'il est prêt à mourir plutôt que de faire le mal.

L'Eglise a toujours enseigné que l'on ne doit jamais choisir des comportements prohibés par les commandements moraux, exprimés sous forme négative par l'Ancien et le Nouveau Testament. Comme on l'a vu, Jésus lui-même redit qu'on ne peut déroger à ces interdictions : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements 1. " Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage " » (Mt 19, 17-18).

53. L'homme contemporain se montre très sensible à l'historicité et à la culture, et cela amène certains à douter de l'*immutabilité de la loi naturelle* elle-même et donc de l'existence de « normes objectives de la moralité » 96 valables pour tous les hommes actuellement et à l'avenir, comme elles l'étaient déjà dans le passé : est-il possible d'affirmer que sont universellement valables pour tous et permanentes certaines déterminations rationnelles établies dans le passé, alors qu'on ignorait le progrès que l'humanité devait faire par la suite ?

On ne peut nier que l'homme se situe toujours dans une culture particulière, mais on ne peut nier non plus que l'homme ne se définit pas tout entier par cette culture. Du reste, le progrès même des cultures montre qu'il existe en l'homme quelque chose qui transcende les cultures. Ce « quelque chose » est précisément *la nature de l'homme* : cette nature est la mesure de la culture et la condition pour que l'homme ne soit prisonnier d'aucune de ses cultures, mais pour qu'il affirme sa dignité personnelle dans une vie conforme à la vérité profonde de son être. Si l'on remettait en question les éléments structurels permanents de l'homme, qui sont également liés à sa dimension corporelle même, non seulement on irait contre l'expérience commune, mais on rendrait incompréhensible *la référence que Jésus a faite à « l'origine »,* justement lorsque le contexte social et culturel du temps avait altéré le sens originel et le rôle de certaines normes morales (cf. *Mt* 19, 1-9). Dans ce sens, l'Eglise « affirme que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur *fondement ultime dans le Christ,* le même hier, aujourd'hui et à jamais » 97. C'est lui le « Principe » qui, ayant assumé la nature humaine, l'éclaire définitivement dans ses éléments constitutifs et dans le dynamisme de son amour envers Dieu et envers le prochain 98.

Il convient assurément de rechercher et de trouver *la formulation la plus appropriée* des normes morales universelles et permanentes selon les contextes culturels divers, plus à même d'en exprimer constamment l'actualité historique, d'en faire comprendre et d'en interpréter authentiquement la vérité. Cette vérité de la loi morale — de même que celle du « dépôt de la foi » — se déploie à travers les siècles : les normes qui l'expriment restent valables dans leur substance, mais elles doivent être précisées et déterminées « *eodem sensu eademque sententia* » 99 selon les circonstances historiques par le Magistère de l'Eglise, dont la décision est précédée et accompagnée par l'effort de lecture et de formulation fourni par la raison des croyants et par la réflexion théologique 100.

II. La conscience et la vérité

Le sanctuaire de l'homme

54. Le lien qui existe entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu se noue dans le « cœur » de la personne, c'est-à-dire dans sa *conscience morale :* « Au fond de sa conscience — écrit le Concile Vatican II —, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, résonne au moment opportun dans l'intimité de son cœur : " Fais ceci, évite cela ". Car c'est une Loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera (cf. Rm 2, 14-16) » 101.

C'est pourquoi la façon de comprendre le lien entre la liberté et la loi se rattache étroitement à l'interprétation que l'on donne de la conscience morale. De ce fait, les tendances culturelles rappelées plus haut, opposant et séparant la liberté et la loi tout en exaltant la liberté de manière idolâtrique, conduisent à une *interprétation « créative » de la conscience morale,* qui s'écarte de la position traditionnelle de l'Eglise et de son Magistère.

55. Suivant l'opinion de divers théologiens, la fonction de la conscience aurait été réduite, au moins pendant certaines périodes du passé, à une simple application de normes morales générales aux cas particuliers qui se posent au cours de la vie d'une personne. Mais de telles normes, disent-ils, ne peuvent être aptes à accueillir et à respecter la spécificité intégrale et unique de chacun des actes concrets des personnes ; elles peuvent aussi aider en quelque manière à une juste *évaluation* de la situation, mais elle ne peuvent se substituer aux personnes dans leurs *décisions* personnelles sur le comportement à adopter dans des cas déterminés. Dès lors, cette critique de l'interprétation traditionnelle de la nature humaine et de son importance pour la vie morale amène certains auteurs à affirmer que de telles normes sont moins un critère objectif et contraignant pour les jugements de conscience qu'une *perspective générale* qui, en première approximation, aide l'homme à ordonner avec cohérence sa vie personnelle et sa vie sociale. Ces auteurs relèvent encore la *complexité* propre au phénomène de la conscience : elle se réfère intimement à toute la sphère psychologique et affective ainsi qu'aux multiples influences de l'environnement social et culturel de la personne. D'autre part, on exalte au plus haut point la valeur de la conscience, définie par le Concile lui-même comme « le sanctuaire de l'homme, le lieu où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » 102. Cette voix, dit-on, amène l'homme moins à une observation scrupuleuse des normes universelles qu'à une prise en compte créative et responsable des missions personnelles que Dieu lui confie.

Dans leur volonté de mettre en relief le caractère « créatif » de la conscience, certains auteurs donnent à ses actes le nom de « décisions » et non plus de « jugements » : c'est seulement en prenant ces décisions de manière « autonome » que l'homme pourrait atteindre sa maturité morale. Il ne manque pas d'esprits pour estimer que ce processus de maturation se verrait contrarié par la position trop catégorique que prend, sur bien des questions morales, le Magistère de l'Eglise, dont les interventions feraient naître, chez les fidèles, d'inutiles *conflits de conscience*.

56. Pour justifier de telles positions, certains ont proposé une sorte de double statut de la vérité morale. En plus du niveau doctrinal et abstrait, il faudrait reconnaître l'originalité d'une certaine considération existentielle plus concrète. Celle-ci, compte tenu des circonstances et de la situation, pourrait légitimement fonder des *exceptions à la règle générale* et permettre ainsi d'accomplir pratiquement, avec une bonne conscience, ce que la loi morale qualifie d'intrinsèquement mauvais. Ainsi s'instaure dans certains cas une séparation, voire une opposition, entre la doctrine du précepte valable en général et la norme de la conscience de chacun, qui déciderait effectivement, en dernière instance, du bien et du mal. Sur ce fondement, on prétend établir la légitimité de solutions prétendument « pastorales », contraires aux enseignements du Magistère, et justifier une herméneutique « créatrice », d'après laquelle la conscience morale ne serait nullement obligée, dans tous les cas, par un précepte négatif particulier.

Il n'est personne qui ne comprenne qu'avec ces positions on se trouve devant une mise en question de *l'identité même de la conscience morale* face à la liberté de l'homme et à la Loi de Dieu. Seuls les éclaircissements apportés plus haut sur le lien entre liberté et loi, lien fondé sur la vérité, rendent possible le *discernement* à faire sur cette interprétation « créative » de la conscience.

Le jugement de la conscience

57. Le texte de la *Lettre aux Romains,* qui nous a fait saisir l'essence de la loi naturelle, montre également *le sens biblique de la conscience,* surtout *dans son lien spécifique avec la loi :* « Quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils

montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres » (*Rm* 2, 14-15).

D'après les paroles de saint Paul, la conscience place, en un sens, l'homme devant la Loi, en devenant elle-même un « *témoin » pour l'homme :* témoin de sa fidélité ou de son infidélité à la Loi, c'est-à-dire de sa droiture foncière ou de sa malice morale. La conscience est l'*unique* témoin : ce qui se produit à l'intime de la personne est voilé aux yeux de tous ceux qui sont à l'extérieur. La conscience ne donne son témoignage qu'à la personne elle-même. Et, de son côté, seule la personne peut connaître sa réponse à la voix de sa propre conscience.

58. On n'évaluera jamais comme il le faudrait l'importance de ce *dialogue intime de l'homme avec lui-même.* Mais, en réalité, il s'agit du *dialogue de l'homme avec Dieu,* auteur de la Loi, modèle premier et fin ultime de l'homme. « La conscience — écrit saint Bonaventure — est comme le héraut et le messager de Dieu ; ce qu'il dit, elle ne le prescrit pas d'elle-même, mais elle le prescrit comme venant de Dieu, à la manière d'un héraut lorsqu'il proclame l'édit du roi. Il en résulte que la conscience a le pouvoir d'obliger » 103. On peut donc dire que la conscience donne le témoignage de la droiture et de la malice de l'homme à l'homme lui-même, mais en même temps et avant tout, qu'elle est le *témoignage de Dieu lui-même,* dont la voix et le jugement pénètrent l'intime de l'homme jusqu'aux racines de son âme, en l'appelant *fortiter et suaviter* à l'obéissance : « La conscience morale n'enferme pas l'homme dans une solitude insurmontable et impénétrable, mais elle l'ouvre à l'appel, à la voix de Dieu. C'est là et nulle part ailleurs que résident tout le mystère et la dignité de la conscience morale, dans l'existence, c'est-à-dire le lieu, l'espace sacré où Dieu parle à l'homme » 104.

59. Saint Paul ne se borne pas à reconnaître que la conscience joue le rôle de « témoin », mais il révèle également la manière dont elle s'acquitte d'une telle fonction. Il s'agit de « raisonnements », qui blâment ou qui louent les païens selon leur comportement (cf. Rm 2, 15). Le terme de « raisonnements » met en lumière le caractère spécifique de la conscience, qui est d'émettre un *jugement moral sur l'homme et sur ses actes,* jugement d'absolution ou de condamnation selon que les actes humains sont ou non conformes à la Loi de Dieu écrite dans le cœur. C'est bien du jugement porté sur les actes et, en même temps, sur leur auteur et sur le moment de son achèvement que parle l'Apôtre Paul dans le même texte : « 1 au jour où Dieu jugera les pensées secrètes des hommes, selon mon Evangile, par le Christ Jésus » (Rm 2, 16).

Le jugement de la conscience est un *jugement pratique,* un jugement qui intime à l'homme ce qu'il doit faire ou ne pas faire, ou bien qui évalue un acte déjà accompli par lui. C'est un jugement qui applique à une situation concrète la conviction rationnelle que l'on doit aimer, faire le bien et éviter le mal. Ce premier principe de la raison pratique appartient à la loi naturelle, et il en constitue même le fondement, car il exprime la lumière originelle sur le bien et sur le mal, reflet de la sagesse créatrice de Dieu qui, comme une étincelle indestructible (*scintilla animæ*), brille dans le cœur de tout homme. Mais, tandis que la loi naturelle met en lumière les exigences objectives et universelles du bien moral, la conscience applique la loi au cas particulier, et elle devient ainsi pour l'homme un impératif intérieur, un appel à faire le bien dans les situations concrètes. La conscience formule ainsi l'*obligation morale* à la lumière de la loi naturelle : c'est l'obligation de faire ce que l'homme, par un acte de sa conscience, *connaît* comme un bien qui lui est désigné *ici et maintenant.* Le caractère universel de la loi et de l'obligation n'est pas supprimé, mais bien plutôt reconnu, quand la raison en détermine les applications dans la vie quotidienne. Le jugement de la conscience affirme « en dernier ressort » la conformité d'un comportement concret à la loi ; il formule la norme la plus immédiate de la moralité d'un acte volontaire, en réalisant « l'application de la loi objective à un cas particulier » 105.

60. Comme la loi naturelle elle-même et comme toute connaissance pratique, le jugement de la conscience a un caractère impératif : l'homme *doit agir* en s'y conformant. Si l'homme agit contre ce jugement ou si, par défaut de certitude sur la justesse ou la bonté d'un acte déterminé, il l'accomplit, il est condamné par sa conscience elle-même, *norme immédiate de la moralité personnelle.* La dignité de cette instance rationnelle et l'autorité de sa voix et de ses jugements découlent de la *vérité* sur le bien et sur le mal moral qu'elle est appelée à entendre et à exprimer. Cette vérité est établie par la « Loi divine », *norme universelle et objective de la moralité.* Le jugement de la conscience ne définit pas la loi, mais il atteste l'autorité de la loi naturelle et de la raison pratique en rapport avec le Bien suprême par lequel la personne humaine se laisse attirer et dont elle reçoit les commandements : « La conscience n'est donc pas une source autonome et exclusive pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais ; au contraire, en elle est profondément inscrit un principe d'obéissance à l'égard de la norme objective qui fonde et conditionne la conformité de ses décisions aux commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain » 106.

61. La vérité sur le bien moral, énoncée par la loi de la raison, est reconnue de manière pratique et concrète par le jugement de la conscience qui pousse à assumer la responsabilité du bien accompli et du mal commis : si l'homme commet le mal, le juste jugement de sa conscience demeure en lui témoin de la vérité universelle du bien, comme de la malice de son choix particulier. Mais le verdict de la conscience demeure aussi en lui comme un gage d'espérance et de miséricorde : tout en dénonçant le mal commis, il rappelle également le pardon à demander, le bien à faire et la vertu à rechercher toujours, avec la grâce de Dieu.

Ainsi, *dans le jugement pratique de la conscience,* qui impose à la personne l'obligation d'accomplir un acte déterminé, se *révèle le lien entre la liberté et la vérité.* C'est précisément pourquoi la conscience se manifeste par des actes de « jugement » qui reflètent la vérité sur le bien, et non comme des « décisions » arbitraires. Le degré de maturité et de responsabilité de ces jugements — et, en définitive, de l'homme, qui en est le sujet — se mesure non par la libération de la conscience par rapport à la vérité objective, en vue d'une prétendue autonomie des décisions personnelles, mais, au contraire, par une pressante recherche de la vérité et, dans l'action, par la remise de soi à la conduite de cette conscience.

Chercher la vérité et le bien

62. Pour la conscience, en tant que jugement d'un acte, une erreur est toujours possible. « Il arrive souvent — écrit le Concile — que la conscience s'égare, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité. Ce que l'on ne peut dire lorsque l'homme se soucie peu de rechercher le vrai et le bien et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle » 107. Dans ces quelques lignes, le Concile fournit une synthèse de la doctrine élaborée par l'Eglise au cours des siècles sur la *conscience erronée.*

Il est certain que, pour avoir une « bonne conscience » (1 Tm 1, 5), l'homme doit chercher la vérité et juger selon cette vérité. Comme le dit l'Apôtre Paul, la conscience doit être éclairée par l'Esprit Saint (cf. Rm 9, 1) ; elle doit être « pure » (2 Tm 1, 3) ; elle ne doit pas falsifier avec astuce la parole de Dieu, mais manifester clairement la vérité (cf. 2 Co 4, 2). D'autre part, le même Apôtre donne aux chrétiens ce conseil : « Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2).

L'avertissement de Paul nous incite à la vigilance, car il nous fait remarquer que, dans les jugements de notre conscience, se cache toujours la possibilité de l'erreur. La conscience *n'est pas un juge infaillible :* elle peut se tromper. Néanmoins, l'erreur de la conscience peut être le fruit d'une *ignorance invincible,* c'est-à-dire d'une ignorance dont le sujet n'est pas conscient et dont il ne peut sortir par lui-même.

Dans le cas où cette ignorance invincible n'est pas coupable, nous rappelle le Concile, la conscience ne perd pas sa dignité, parce que, tout en nous orientant pratiquement dans un sens qui s'écarte de l'ordre moral objectif, elle ne cesse de parler au nom de la vérité sur le bien que le sujet est appelé à rechercher sincèrement.

63. Quoi qu'il en soit, c'est toujours de la vérité que découle la dignité de la conscience : dans le cas de la conscience droite, il s'agit de la vérité *objective* reçue par l'homme, et, dans celui de la conscience erronée, il s'agit de ce que l'homme considère par erreur *subjectivement* vrai. Il n'est jamais acceptable de confondre une erreur « subjective » sur le bien moral avec la vérité « objective », rationnellement proposée à l'homme en vertu de sa fin, ni de considérer que la valeur morale de l'acte accompli avec une conscience vraie et droite équivaut à celle de l'acte accompli en suivant le jugement d'une conscience erronée 108. Le mal commis à cause d'une ignorance invincible ou d'une erreur de jugement non coupable peut ne pas être imputable à la personne qui le commet ; mais, même dans ce cas, il n'en demeure pas moins un mal, un désordre par rapport à la vérité sur le bien. En outre, le bien non reconnu ne contribue pas à la progression morale de la personne qui l'accomplit : il ne lui confère aucune perfection et ne l'aide pas à se tourner vers le Bien suprême. Ainsi, avant de nous sentir facilement justifiés au nom de notre conscience, nous devrions méditer la parole du Psaume : « Qui s'avise de ses faux pas ? Purifie-moi du mal caché » (Ps 1918, 13). Il y a des fautes que nous ne parvenons pas à voir et qui n'en demeurent pas moins des fautes, parce que nous avons refusé de nous tourner vers la lumière (cf. Jn 9, 39-41).

La conscience, en tant que jugement concret ultime, compromet sa dignité lorsqu'elle est *coupablement erronée,* ou « lorsque l'homme se soucie peu de chercher la vérité et le bien, et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle » 109. C'est au danger d'une déformation de la conscience que Jésus fait allusion quand il donne cet avertissement : « La lampe du corps, c'est l'œil ; si donc ton œil est sain, ton corps tout entier sera lumineux. Mais si ton œil est malade, ton corps tout entier sera ténébreux. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres ! » (Mt 6, 22-23).

64. Dans les paroles de Jésus rappelées plus haut, nous trouvons également l'appel à *former la conscience* et à la rendre objet d'une conversion continuelle à la vérité et au bien. Il faut lire de manière analogue l'exhortation de l'Apôtre à ne pas se conformer à la mentalité de ce monde, mais à se transformer en renouvelant notre jugement (cf. Rm 12, 2). En réalité, c'est le « cœur » tourné vers le Seigneur et vers l'amour du bien qui est la source des jugements *vrais* de la conscience. En effet, « pour pouvoir discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2), la connaissance de la Loi de Dieu est certes généralement nécessaire, mais elle n'est pas suffisante : il est indispensable qu'il existe une sorte de **«***connaturalité » entre l'homme et le bien véritable* 110. Une telle connaturalité s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même : la prudence et les autres vertus cardinales, et d'abord

les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. C'est en ce sens que Jésus a dit : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3, 21).

Pour former leur conscience, les chrétiens sont *grandement aidés par l'Eglise et par son Magistère,* ainsi que l'affirme le Concile : « Les fidèles du Christ, pour se former la conscience, doivent prendre en sérieuse considération la doctrine sainte et certaine de l'Eglise. De par la volonté du Christ, en effet, l'Eglise catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme » 111. L'autorité de l'Eglise, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens : d'une part, la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie « de » la vérité, mais elle est toujours et seulement « dans » la vérité ; et, d'autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il montre au contraire les vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi. L'Eglise se met toujours et uniquement *au service de la conscience,* en l'aidant à ne pas être ballottée à tout vent de doctrine au gré de l'imposture des hommes (cf. Ep 4, 14), à ne pas dévier de la vérité sur le bien de l'homme, mais, surtout dans les questions les plus difficiles, à atteindre sûrement la vérité et à demeurer en elle.

III. Le choix fondamental et les comportements concrets

« Que cette liberté ne donne pas prétexte à satisfaire la chair » (Ga 5, 13)

65. L'intérêt que l'on accorde de manière particulièrement vive aujourd'hui à la liberté conduit de nombreux spécialistes, dans les sciences humaines ou théologiques, à développer une analyse plus pénétrante de sa nature et de ses dynamismes. On relève à juste titre que la liberté ne consiste pas seulement à choisir telle ou telle action particulière ; mais elle est, au centre de tels choix, une *décision sur soi* et une façon de conduire sa vie pour ou contre le Bien, pour ou contre la Vérité, en dernier ressort pour ou contre Dieu. On a raison de souligner l'importance primordiale de certains choix qui donnent « forme » à toute la vie morale d'un homme et constituent comme un cadre dans lequel pourront se situer et se développer d'autres choix quotidiens particuliers.

Certains auteurs, toutefois, proposent une révision bien plus radicale du *rapport entre la personne et ses actes.* Ils parlent d'une « liberté fondamentale », plus profonde que la liberté de choix et distincte d'elle ; sans la prendre en considération, on ne pourrait ni comprendre ni évaluer correctement les actes humains. D'après ces auteurs, *dans la vie morale, le rôle-clé* serait à attribuer à une « option fondamentale », mise en œuvre par la liberté fondamentale grâce à laquelle la personne décide pour elle-même de manière globale, non par un choix précis, conscient et réfléchi, mais de manière « transcendantale » et « athématique ». Les *actes particuliers* qui découlent de cette option ne constitueraient que des tentatives partielles et jamais déterminantes pour l'exprimer; ils n'en seraient que les « signes » ou les symptômes.

L'objet immédiat de ces actes, dit-on, n'est pas le bien absolu — face auquel la liberté de la personne s'exprimerait à un niveau transcendantal — mais ce sont les biens particuliers —, ou encore « catégoriels ». Or, d'après l'opinion de quelques théologiens, aucun de ces biens, partiels par nature, ne pourrait déterminer la liberté de l'homme comme personne dans son intégralité, même si ce n'était que par leur réalisation ou par leur refus que l'homme pouvait exprimer son option fondamentale.

On en vient ainsi à introduire une *distinction entre l'option fondamentale et les choix délibérés de com- portements concrets,* distinction qui, chez certains auteurs, prend la forme d'une *dissociation,* lorsqu'ils réservent expressément les notions de « bien » et de « mal » moral à la dimension transcendantale propre à l'option fondamentale, qualifiant de « justes » ou de « fautifs » les choix des comportements particuliers « intramondains » qui concernent les relations de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec le monde des choses. Il semble ainsi que se dessine, à l'intérieur de l'agir humain, une scission entre deux niveaux de moralité : d'une part, l'ordre du bien et du mal, qui dépend de la volonté, et, d'autre part, les comportements déterminés, qui ne sont jugés moralement justes ou fautifs qu'en fonction d'un calcul technique du rapport entre biens et maux « pré-moraux » ou « physiques », conséquences effectives de l'action. On en arrive au point qu'un comportement concret, même librement choisi, est considéré comme un processus purement physique et non selon les critères propres de l'acte humain. Dès lors, on réserve la qualification proprement morale de la personne à l'option fondamentale, en ne l'appliquant ni totalement ni partiellement au choix des actes particuliers et des comportements concrets.

66. Il n'est pas douteux que la doctrine morale chrétienne, par ses racines bibliques, reconnaît l'importance particulière d'un choix fondamental qui qualifie la vie morale et qui engage radicalement la liberté devant Dieu. Il s'agit du *choix de la foi,* de *l'obéissance de la foi* (cf. Rm 16, 26), « par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans " un complet hommage d'intelligence et de volonté " » 112. Cette « foi, opérant par la charité » (Ga 5, 6), vient du centre de

l'homme, de son « cœur » (cf. Rm 10, 10), et elle est appelée, à partir de là, à fructifier dans les œuvres (cf. Mt 12, 33-35 ; Lc 6, 43-45 ; Rm 8, 5-8 ; Ga 5, 22). Dans le Décalogue, on trouve, en tête des différents commandements, l'expression fondamentale : « Je suis le Seigneur, ton Dieu... » (Ex 20, 2) qui, donnant leur sens authentique aux prescriptions particulières, multiples et variées, confère à la morale de l'Alliance sa cohérence, son unité et sa profondeur. Le choix fondamental d'Israël concerne alors le commandement fondamental (cf. Jos 24, 14-25 ; Ex 19, 3-8 ; Mi 6, 8). La morale de la Nouvelle Alliance est, elle aussi, dominée par l'appel fondamental de Jésus à venir à sa « suite » — ainsi qu'il le dit au jeune homme : « Si tu veux être parfait... viens et suis-moi » (Mt 19, 21) — : à cet appel, le disciple répond par une décision et un choix radicaux. Les paraboles évangéliques du trésor et de la perle précieuse, pour laquelle on vend tout ce qu'on possède, sont des images par- lantes et vivantes du caractère radical et inconditionnel du choix qu'exige le Royaume de Dieu. Le caractère absolu du choix de suivre Jésus est admirablement exprimé par ses paroles : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera » (Mc 8, 35).

L'appel de Jésus, « viens et suis-moi », montre le haut degré de liberté accordé à l'homme et, en même temps, il atteste la vérité et la nécessité des actes de foi et des décisions dont on peut dire qu'elles relèvent de l'option fondamentale. Dans les paroles de saint Paul, nous trouvons une semblable exaltation de la liberté humaine : « Vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté » (Ga 5, 13). Mais l'Apôtre ajoute immédiatement un sérieux avertissement : « Seulement, que cette liberté ne donne pas prétexte à satisfaire la chair ». On entend ici l'écho de ce qu'il avait dit plus haut : « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés. Donc tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage » (Ga 5, 1). L'Apôtre Paul nous invite à la vigilance : la liberté est toujours soumise à la menace de l'esclavage. Et c'est justement le moment de faire un acte de foi — au sens d'une option fondamentale — qui soit distinct du choix des actes particuliers, pour reprendre les opinions évoquées plus haut.

67. Ces opinions contredisent donc l'enseignement biblique lui-même qui conçoit l'option fondamentale comme un choix véritable de la liberté et qui établit un lien étroit entre ce choix et les actes particuliers. Par son choix fondamental, l'homme est capable d'orienter sa vie et de tendre, avec l'aide de la grâce, vers sa fin, en suivant l'appel divin. Mais cette capacité s'exerce effectivement dans les choix particuliers d'actes déterminés, par lesquels l'homme se conforme délibérément à la volonté, à la sagesse et à la Loi de Dieu. Il faut donc affirmer que *ce qu'on appelle l'option fondamentale, dans la mesure où elle se distingue d'une intention générale* et par conséquent non encore déterminée de manière à faire prendre à la liberté une forme qui l'engage, *est toujours mise en œuvre grâce à des choix conscients et libres. C'est précisément pourquoi elle est récusée lorsque l'homme engage sa liberté par des choix conscients qui s'y opposent, en matière moralement grave.*

Séparer option fondamentale et comportements concrets revient à contredire l'intégrité substantielle ou l'unité personnelle de l'agent moral, corps et âme. Si une option fondamentale fait abstraction des potentialités qu'elle met en action et des déterminations qui l'expriment, elle ne rend pas justice à la finalité rationnelle immanente à l'agir de l'homme et à chacun de ses choix délibérés. En réalité, la moralité des actes humains ne se déduit pas seulement de l'intention, de l'orientation ou de l'option fondamentale, entendue au sens d'une intention qui ne comporte pas d'engagements bien déterminés ou qui ne serait pas suivie d'un effort réel dans les divers domaines où doit s'exercer la vie morale. On ne peut juger de la moralité, dès lors qu'on omet de vérifier si le choix délibéré d'un comportement concret est conforme ou contraire à la dignité et à la vocation intégrale de la personne humaine. Tout choix implique toujours une référence de la volonté délibérée aux biens et aux maux présentés par la loi naturelle comme des biens à rechercher et des maux à éviter. Si l'on considère les préceptes moraux positifs, la prudence doit toujours vérifier leur pertinence dans une situation déterminée, en tenant compte, par exemple, d'autres devoirs peut-être plus importants ou plus urgents. Mais les préceptes moraux négatifs, c'est-à-dire ceux qui interdisent certains actes ou comportements concrets comme intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime ; ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour « créer » une quelconque détermination contraire. Une fois reconnue dans les faits la qualification morale d'une action interdite par une règle universelle, le seul acte moralement bon consiste à obéir à la loi morale et à éviter l'action qu'elle interdit.

68. Il faut ajouter une importante considération pastorale. Dans la logique des positions mentionnées plus haut, l'homme pourrait, en vertu d'une option fondamentale, rester fidèle à Dieu, indépendamment de la conformité ou de la non-conformité de certains de ses choix et de ses actes délibérés avec les normes ou les règles morales spécifiques. En raison d'une option première pour la charité, l'homme pourrait demeurer moralement bon, persévérer dans la grâce de Dieu, gagner son salut, même si certains de ses comportements concrets étaient délibérément et gravement contraires aux commandements de Dieu, toujours enseignés par l'Eglise.

En réalité, l'homme ne se perd pas seulement par l'infidélité à l'option fondamentale, grâce à laquelle il s'est remis « tout entier et librement à Dieu » 113. Avec chaque péché mortel commis de manière délibérée, il offense Dieu qui a donné la Loi et il se rend donc coupable à l'égard de la Loi tout entière (cf. Jc 2, 8-11) ; tout en restant dans la foi, il perd la « grâce sanctifiante », la « charité » et la « béatitude éternelle » 114. « La grâce de la justification, enseigne le Concile de Trente,

une fois reçue, peut être perdue non seulement par l'infidélité, qui fait perdre la foi elle-même, mais aussi par tout autre péché mortel » 115.

Péché mortel et péché véniel

69. Les considérations sur l'option fondamentale ont conduit certains théologiens, comme on vient de le faire observer, à soumettre à une profonde révision même la distinction traditionnelle entre péchés *mortels* et péchés *véniels.* Ces théologiens soulignent que l'opposition à la Loi de Dieu, qui fait perdre la grâce sanctifiante — et qui, si l'on meurt en cet état de péché, provoque la condamnation éternelle —, ne peut être le fruit que d'un acte qui engage la personne tout entière, c'est-à-dire un acte d'option fondamentale. D'après eux, le péché mortel, qui sépare l'homme de Dieu, ne se produirait que par le refus de Dieu, posé à un niveau de la liberté qui ne peut être identifié avec un choix délibéré ni accompli en toute connaissance de cause. En ce sens, ajoutent-ils, il est difficile, au moins psychologiquement, d'admettre le fait qu'un chrétien qui veut rester uni à Jésus Christ et à son Eglise puisse si facilement et si fréquemment commettre des péchés mortels, comme le montrerait, parfois, la « matière » même de ses actes. Il serait également difficile d'admettre que l'homme soit capable, dans un court laps de temps, de briser radicalement son lien de communion avec Dieu et, par la suite, de retourner vers Lui dans un esprit de pénitence sincère. Il faut donc, dit-on, évaluer la gravité du péché en regardant le degré d'engagement de la liberté de la personne qui commet un acte plutôt que la matière de cet acte.

70. L'exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et pœnitentia* a redit l'importance et l'actualité permanente de la distinction entre péchés mortels et péchés véniels, selon la tradition de l'église. Et le Synode des Evêques de 1983, dont est issue cette exhortation, n'a pas « seulement réaffirmé ce qui avait été proclamé par le Concile de Trente sur l'existence et la nature de péchés *mortels* et *véniels,* mais il a voulu rappeler qu'est *péché mortel* tout péché qui a pour objet une matière grave et qui, de plus, est commis en pleine conscience et de consentement délibéré » 116.

La déclaration du Concile de Trente ne considère pas seulement la « matière grave » du péché mortel, mais elle rappelle aussi, comme condition nécessaire de son existence, « la pleine conscience et le consentement délibéré ». Du reste, en théologie morale comme dans la pratique pastorale, on sait bien qu'il existe des cas où un acte, grave en raison de sa matière, ne constitue pas un péché mortel, car il y manque la pleine connaissance ou le consentement délibéré de celui qui le commet. D'autre part, « on devra éviter de réduire le péché mortel à l'acte qui exprime une " *option fondamentale* " contre Dieu », suivant l'expression courante actuellement, en entendant par là un mépris formel et explicite de Dieu et du prochain ou bien un refus implicite et inconscient de l'amour. « Il y a, en fait, péché mortel également quand l'homme choisit, consciemment et volontairement, pour quelque raison que ce soit, quelque chose de gravement désordonné. En effet, un tel choix comprend par lui-même un mépris de la Loi divine, un refus de l'amour de Dieu pour l'humanité et pour toute la création : l'homme s'éloigne de Dieu et perd la charité. L'*orientation fondamentale peut donc être radicalement modifiée par des actes particuliers.* Sans aucun doute, il peut y avoir des situations très complexes et obscures sur le plan psychologique, qui ont une incidence sur la responsabilité subjective du pécheur. Mais, de considérations d'ordre psychologique, on ne peut passer à la constitution d'une catégorie théologique, comme le serait précisément l'" option fondamentale ", entendue de telle manière que, sur le plan objectif, elle changerait ou mettrait en doute la conception traditionnelle du péché mortel » 117.

Ainsi, la dissociation de l'option fondamentale et des choix délibérés de comportements déterminés — désordonnés en eux-mêmes ou du fait des circonstances — qui ne la mettraient pas en cause, entraîne la méconnaissance de la doctrine catholique sur le péché mortel : « Avec toute la tradition de l'Eglise, nous appelons *péché mortel* l'acte par lequel un homme, librement et consciemment, refuse Dieu, sa Loi, l'alliance d'amour que Dieu lui propose, préférant se tourner vers lui-même, vers quelque réalité créée et finie, vers quelque chose de contraire à la volonté de Dieu (*conversio ad creaturam*). Cela peut se produire d'une manière directe et formelle, comme dans les péchés d'idolâtrie, d'apostasie, d'athéisme ; ou, d'une manière qui revient au même, comme dans toutes les désobéissances aux commandements de Dieu en matière grave » 118.

IV. L'acte moral

Téléologie et téléologisme

71. La relation entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu, qui se réalise de façon profonde et vivante dans la conscience morale, se manifeste et se concrétise dans les *actes humains.* C'est précisément par ses actes que l'homme se perfectionne en tant qu'homme, appelé à chercher spontanément son Créateur et à atteindre, en adhérant à lui librement, la pleine et bienheureuse perfection 119.

Les actes humains sont des *actes moraux* parce qu'ils expriment et déterminent la bonté ou la malice de l'homme qui les accomplit 120. Ils ne produisent pas seulement un changement d'état d'éléments extérieurs à l'homme, mais, en tant que délibérément choisis, ils qualifient moralement la personne qui les accomplit et ils en expriment la *physionomie spirituelle profonde,* comme le note de façon suggestive saint Grégoire de Nysse : « Tous les êtres soumis au devenir ne demeurent jamais identiques à eux-mêmes, mais ils passent continuellement d'un état à un autre par un changement qui opère toujours en bien ou en mal 1. Or, être sujet au changement, c'est naître continuellement 2. Mais ici la naissance ne vient pas d'une intervention étrangère, comme c'est le cas pour les êtres corporels 3. Elle est le résultat d'un choix libre et *nous sommes* ainsi, en un sens, *nos propres parents,* nous créant nous-mêmes tels que nous voulons être, et, par notre volonté, nous façonnant selon le modèle que nous choisissons » 121.

72. La *moralité des actes* est définie par la relation entre la liberté de l'homme et le bien authentique. Ce bien est établi comme Loi éternelle, par la Sagesse de Dieu qui ordonne tout être à sa fin : cette Loi éternelle est connue autant grâce à la raison naturelle de l'homme (et ainsi, elle est « loi naturelle »), que, de manière intégrale et parfaite, grâce à la révélation surnaturelle de Dieu (elle est alors appelée « Loi divine »). L'agir est moralement bon quand les choix libres *sont conformes au vrai bien de l'homme* et manifestent ainsi l'orientation volontaire de la personne vers sa fin ultime, à savoir Dieu lui-même : le bien suprême, dans lequel l'homme trouve son bonheur plénier et parfait. La question initiale du dialogue entre le jeune homme et Jésus : « Que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle ? » (Mt 19, 16) met immédiatement en évidence *le lien essentiel entre la valeur morale d'un acte et la fin ultime de l'homme*. Dans sa réponse, Jésus corrobore la conviction de son interlocuteur : l'accomplissement d'actes bons, exigés par Celui qui « seul est le Bon », constitue la condition indispensable et la voie de la béatitude éternelle : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Mt 19, 17). La réponse de Jésus et la référence aux commandements manifestent aussi que la voie qui mène à cette fin est marquée par le respect des lois divines qui sauvegardent le bien humain. *Seul l'acte conforme au bien peut être la voie qui conduit à la vie*.

Ordonner rationnellement l'acte humain vers le bien dans sa vérité et rechercher volontairement ce bien, appréhendé par la raison, cela constitue la moralité. Par conséquent, l'agir humain ne peut pas être estimé moralement bon seulement parce qu'il convient pour atteindre tel ou tel but recherché, ou simplement parce que l'intention du sujet est bonne 122. L'agir est moralement bon lorsqu'il indique et manifeste que la personne s'ordonne volontairement à sa fin ultime et que l'action concrète est conforme au bien humain tel qu'il est reconnu dans sa vérité par la raison. Si l'objet de l'action concrète n'est pas en harmonie avec le vrai bien de la personne, le choix de cette action rend notre volonté et notre être même moralement mauvais, et il nous met donc en contradiction avec notre fin ultime, le Bien suprême, à savoir Dieu lui-même.

73. Par la Révélation de Dieu et par la foi, le chrétien connaît la « nouveauté » dont est marquée la moralité de ses actes ; ceux-ci sont appelés à exprimer la conformité ou la non-conformité avec la dignité et la vocation qui lui ont été données par la grâce ; en Jésus Christ et dans son Esprit, le chrétien est une « créature nouvelle », fils de Dieu, et, par ses actes, il manifeste sa ressemblance ou sa dissemblance avec l'image du Fils qui est « l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29), il vit dans la fidélité ou dans l'infidélité au don de l'Esprit, et il s'ouvre ou se ferme à la vie éternelle, à la communion dans la vision, dans l'amour et dans la béatitude avec Dieu Père, Fils et Esprit Saint 123. Le Christ « nous façonne à son image — écrit saint Cyrille d'Alexandrie —, au point de faire briller en nous les traits caractéristiques de sa nature divine grâce à la sanctification, à la justice et à la rectitude d'une vie conforme à la vertu 1. Ainsi, la beauté de l'incomparable image resplendit sur nous qui sommes dans le Christ et qui devenons des hommes de bien par nos œuvres » 124.

En ce sens, la vie morale possède un *caractère « téléologique »* fondamental, car elle consiste dans l'orientation délibérée des actes humains vers Dieu, bien suprême et fin (*telos*) ultime de l'homme. De nouveau, la question du jeune homme à Jésus l'atteste : « Que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle ? » Mais cette orientation vers la fin ultime n'est pas une dimension subjective qui dépend seulement de l'intention. Elle présuppose que des actes puissent être ordonnés, par eux-mêmes, à cette fin, en tant qu'ils sont conformes à l'authentique bien moral de l'homme, préservé par les commandements. C'est ce que rappelle Jésus dans sa réponse au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Mt 19, 17).

Ce doit être évidemment une orientation rationnelle et libre, consciente et délibérée, en vertu de laquelle l'homme est « responsable » de ses actes et soumis au jugement de Dieu, juge juste et bon qui récompense le bien et châtie le mal, comme nous le rappelle l'Apôtre Paul : « Car il nous faudra tous apparaître à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'il a mérité, soit en bien soit en mal, pendant qu'il était dans son corps » (2 Co 5, 10).

74. Mais de quoi la qualification morale de l'agir libre de l'homme dépend-elle ? Par quoi cette *orientation des actes humains* est-elle assurée ? Par l'intention du sujet qui agit, par les *circonstances* — et en particulier par les conséquences — de son agir, ou par *l'objet* même de son acte ?

C'est là ce qu'on appelle traditionnellement le problème des « sources de la moralité ». Précisément face à ce problème, ces dernières décennies, se sont manifestées, ou répétées, de nouvelles orientations culturelles et théologiques qui exigent un sérieux discernement de la part du Magistère de l'Eglise.

Certaines *théories éthiques,* appelées « *téléologiques* », se montrent attentives à la conformité des actes humains avec les fins poursuivies par l'agent et avec les valeurs qu'il admet. Les critères pour évaluer la pertinence morale d'une action sont obtenus par *la pondération des biens* moraux ou pré-moraux à atteindre et des valeurs correspondantes non morales ou pré-morales à respecter. Pour certains, le comportement concret serait juste, ou erroné, selon qu'il pourrait, ou ne pourrait pas, conduire à un état de fait meilleur pour toutes les personnes concernées : le comportement serait juste dans la mesure où il entraînerait le maximum de biens et le minimum de maux.

De nombreux moralistes catholiques qui suivent cette orientation entendent garder leurs distances avec l'utilitarisme et avec le pragmatisme, théories pour lesquelles la moralité des actes humains serait à juger sans faire référence à la véritable fin ultime de l'homme. A juste titre, ils se rendent compte de la nécessité de trouver des argumentations rationnelles toujours plus cohérentes pour justifier les exigences et fonder les normes de la vie morale. Cette recherche est légitime et nécessaire, du moment que l'ordre moral fixé par la loi naturelle est par définition accessible à la raison humaine. Au demeurant, c'est une recherche qui correspond aux exigences du dialogue et de la collaboration avec les non-catholiques et les noncroyants, particulièrement dans les sociétés pluralistes.

75. Mais, tout en s'efforçant d'élaborer une telle morale rationnelle — parfois appelée à ce titre « morale autonome » —, on rencontre de *fausses solutions, liées en particulier à une compréhension inadéquate de l'objet de l'agir moral. Certains* ne prennent pas suffisamment en considération le fait que la volonté est impliquée dans les choix concrets qu'elle opère : ces derniers déterminent sa bonté morale et son orientation vers la fin ultime de la personne. *D'autres* s'inspirent d'une conception de la liberté qui fait abstraction des conditions effectives de son exercice, de sa référence objective à la vérité sur le bien et de sa détermination par des choix de comportements concrets. Ainsi, selon ces théories, la volonté libre ne serait ni moralement soumise à des obligations déterminées, ni formée par ses choix, bien que restant responsable de ses actes et de leurs conséquences. Ce « *téléologisme* », en tant que méthode de découverte de la norme morale, peut alors — selon des terminologies et des approches empruntées à divers courants de pensée — recevoir le nom de « *conséquentialisme* » ou de « *proportionnalisme* ». Le premier entend définir les critères de la justesse d'un agir déterminé à partir du seul calcul des conséquences prévisibles de l'exécution d'un choix. Le second, qui pondère entre eux les valeurs de ces actes et les biens poursuivis, s'intéresse plutôt à la proportion qu'il reconnaît entre leurs effets bons et leurs effets mauvais, en vue du « plus grand bien » ou du « moindre mal » réellement possibles dans une situation particulière.

Les théories éthiques téléologiques (proportionnalisme, conséquentialisme), tout en reconnaissant que les valeurs morales sont indiquées par la raison et par la Révélation, considèrent qu'on ne peut jamais formuler une interdiction absolue de comportements déterminés qui seraient en opposition avec ces valeurs, en toute circonstance et dans toutes les cultures. Le sujet agissant aurait certes le devoir d'atteindre les valeurs recherchées, mais sous un double aspect : en effet, les valeurs ou les biens engagés dans un acte humain seraient, d'une part *d'ordre moral* (au regard des valeurs proprement morales comme l'amour de Dieu, la charité à l'égard du prochain, la justice, etc.), et d'autre part *d'ordre pré-moral,* appelé non-moral, physique ou ontique (en regard des avantages ou à des inconvénients causés à celui qui agit ou à d'autres personnes impliquées à un moment ou à un autre, comme par exemple la santé ou son altération, l'intégrité physique, la vie, la mort, la perte des biens matériels, etc.). Dans un monde où le bien serait toujours mêlé au mal et tout effet bon lié à d'autres effets mauvais, la moralité de l'acte serait jugée de manière différenciée : sa « bonté » morale à partir de l'intention du sujet rapportée aux biens moraux, et sa « rectitude », à partir de la prise en compte des effets ou des conséquences prévisibles et de leurs proportions. En conséquence, les comportements concrets seraient à évaluer comme « justes » ou « erronés », sans que pour autant il soit possible de qualifier comme moralement « bonne » ou « mauvaise » la volonté de la personne qui les choisit. En ce sens, un acte qui, placé en contradiction avec une norme négative universelle, viole directement des biens considérés comme pré-moraux, pourrait être qualifié comme moralement admissible si l'intention du sujet se concentrait, selon une pondération « responsable » des biens impliqués dans l'action concrète, sur la valeur morale jugée décisive dans les circonstances.

L'évaluation des conséquences de l'action, en fonction de la proportion de l'acte avec ses effets et de la proportion des effets les uns par rapport aux autres, ne concernerait que l'ordre pré-moral. La spécificité morale des actes, c'est-à-dire de leur bonté ou de leur malice, serait exclusivement déterminée par la fidélité de la personne aux valeurs les plus hautes de la charité et de la prudence, sans que cette fidélité soit nécessairement incompatible avec des choix contraires à certains préceptes moraux particuliers. Même en matière grave, ces derniers préceptes devraient être considérés comme des normes opératives, toujours relatives et susceptibles d'exceptions.

Dans cette perspective, consentir délibérément à certains comportements déclarés illicites par la morale traditionnelle n'impliquerait pas une malice morale objective.

L'objet de l'acte délibéré

76. Ces théories peuvent acquérir une certaine force de persuasion par leur affinité avec la mentalité scientifique, préoccupée à juste titre d'ordonner les activités techniques et économiques en fonction du calcul des ressources et des profits, des procédés et des effets. Elles veulent libérer des contraintes d'une morale de l'obligation, volontariste et arbitraire, qui se révélerait inhumaine.

De semblables théories ne sont cependant pas fidèles à la doctrine de l'Église, puisqu'elles croient pouvoir justifier, comme moralement bons, des choix délibérés de comportements contraires aux commandements de la Loi divine et de la loi naturelle. Ces théories ne peuvent se réclamer de la tradition morale catholique : s'il est vrai que celle-ci a vu se développer une casuistique attentive à pondérer les plus grandes possibilités de faire le bien dans certaines situations concrètes, il n'en demeure pas moins vrai que cette façon de voir ne concernait que les cas où la loi était douteuse et qu'elle ne remettait donc pas en cause la validité absolue des préceptes moraux négatifs qui obligent sans exception. Les fidèles sont tenus de reconnaître et de respecter les préceptes moraux spécifiques déclarés et enseignés par l'Eglise au nom de Dieu, Créateur et Seigneur 125. Quand l'Apôtre Paul résume l'accomplissement de la Loi dans le précepte d'aimer son prochain comme soi-même (cf. Rm 13, 8-10), il n'atténue pas les commandements, mais il les confirme, puisqu'il en révèle les exigences et la gravité.*L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont inséparables de l'observance des commandements de l'Alliance,* renouvelée dans le sang de Jésus Christ et dans le don de l'Esprit. C'est justement l'honneur des chrétiens d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (cf. *Ac* 4, 19 ; 5, 29) et, pour cela, d'accepter même le martyre, comme l'ont fait des saints et des saintes de l'Ancien et du Nouveau Testament, reconnus tels pour avoir donné leur vie plutôt que d'accomplir tel ou tel geste particulier contraire à la foi ou à la vertu.

77. Pour donner les critères rationnels d'une juste décision morale, les théories mentionnées tiennent compte de l'*intention* et des *conséquences* de l'action humaine. Il faut certes prendre en grande considération l'intention — comme le rappelle Jésus avec une insistance particulière dans une opposition ouverte aux scribes et aux pharisiens, qui prescrivaient minutieusement certaines œuvres extérieures sans tenir compte du cœur (cf. Mc 7, 20-21 ; Mt 15, 19) —, et aussi les biens obtenus et les maux évités à la suite d'un acte particulier. Il s'agit d'une exigence de responsabilité. Mais la considération de ces conséquences — et également des intentions — n'est pas suffisante pour évaluer la qualité morale d'un choix concret. La pondération des biens et des maux, comme conséquences prévisibles d'une action, n'est pas une méthode adéquate pour déterminer si le choix de ce comportement concret est, « selon son espèce » ou « en soi-même », moralement bon ou mauvais, licite ou illicite. Les conséquences prévisibles appartiennent aux circonstances de l'acte, qui, si elles peuvent modifier la gravité d'un acte mauvais, ne peuvent cependant pas en changer l'aspect moral.

Du reste, chacun connaît la difficulté — ou mieux l'impossibilité — d'apprécier toutes les conséquences et tous les effets bons ou mauvais — dits pré-moraux — de ses propres actes : faire un calcul rationnel exhaustif n'est pas possible. Comment faire alors pour établir des proportions qui dépendent d'une évaluation dont les critères restent obscurs ? De quelle manière pourrait se justifier une obligation absolue sur des calculs aussi discutables ?

78. *La moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée,* comme le montre d'ailleurs la pénétrante analyse, toujours valable, de saint Thomas 126. Pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer *dans la perspective de la personne qui agit.* En effet, l'objet de l'acte du vouloir est un comportement librement choisi. En tant que conforme à l'ordre de la raison, il est cause de la bonté de la volonté, il nous perfectionne moralement et nous dispose à reconnaître notre fin ultime dans le bien parfait, l'amour originel. Par objet d'un acte moral déterminé, on ne peut donc entendre un processus ou un événement d'ordre seulement physique, à évaluer selon qu'il provoque un état de choses déterminé dans le monde extérieur. Il est la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit. En ce sens, comme l'enseigne le *Catéchisme de l'Eglise catholique,* « il y a des comportements concrets qu'il est toujours erroné de choisir parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral » 127. « Souvent — écrit l'Aquinate —, l'homme agit avec une intention droite, mais cela ne lui sert de rien, car la bonne volonté lui manque ; comme si, par exemple, quelqu'un vole pour nourrir un pauvre, son intention assurément est droite, mais il lui manque la rectitude de la volonté, qui fait que la rectitude d'intention n'excuse jamais une mauvaise action. " Comme certains nous accusent outrageusement de le dire, devrions-nous faire le mal pour qu'en sorte le bien ? Ceux-là méritent leur propre condamnation " (Rm 3, 8) » 128.

La raison pour laquelle la bonne intention ne suffit pas mais pour laquelle il convient de faire le choix juste des œuvres réside dans le fait que l'acte humain dépend de son objet, c'est-à-dire de la *possibilité* ou non *d'ordonner* celui-ci à Dieu, à Celui qui « seul est le Bon », et ainsi réalise la perfection de la personne. En conséquence, l'acte est bon si son objet est conforme au bien de la personne dans le respect des biens moralement importants pour elle. L'éthique chrétienne, qui privilégie l'attention à l'objet moral, ne refuse pas de considérer la « téléologie » intrinsèque de l'agir, en tant qu'orientée vers la promotion du vrai bien de la personne, mais elle reconnaît que ce bien n'est réellement poursuivi que si les éléments essentiels de la nature humaine sont respectés. L'acte humain, bon selon son objet, peut être aussi ordonné à la

fin ultime. Et cet acte accède à sa perfection ultime et décisive quand la volonté l'ordonne effectivement à Dieu par la charité. En ce sens, le Patron des moralistes et des confesseurs enseigne : « Il ne suffit pas de faire des œuvres bonnes, mais il faut les faire bien. Afin que nos œuvres soient bonnes et parfaites, il est nécessaire de les faire dans le seul but de plaire à Dieu » 129.

***Le « mal intrinsèque » : il n'est pas licite de faire le mal en vue du bien* (cf. Rm 3, 8)**

79. *Il faut donc repousser la thèse* des théories téléologiques et proportionnalistes *selon laquelle il serait impossible de qualifier comme moralement mauvais selon son genre* — son « objet » — *le choix délibéré de certains comportements ou de certains actes déterminés, en les séparant de l'intention dans laquelle le choix a été fait ou de la totalité des conséquences prévisibles de cet acte pour toutes les personnes concernées.*

L'élément primordial et décisif pour le jugement moral est l'objet de l'acte de l'homme, lequel décide si son acte peut être *orienté au bien et à la fin ultime, qui est Dieu.* Cette orientation est trouvée par la raison dans l'être même de l'homme, entendu dans sa vérité intégrale, donc dans ses inclinations naturelles, dans ses dynamismes et dans ses finalités qui ont toujours aussi une dimension spirituelle : c'est exactement le contenu de la loi naturelle, et donc l'ensemble organique des « biens pour la personne » qui se mettent au service du « bien de la personne », du bien qui est la personne elle-même et sa perfection. Ce sont les biens garantis par les commandements, lesquels, selon saint Thomas, contiennent toute la loi naturelle 130.

80. Or, la raison atteste qu'il peut exister des objets de l'acte humain qui se présentent comme « ne pouvant être ordonnés » à Dieu, parce qu'ils sont en contradiction radicale avec le bien de la personne, créée à l'image de Dieu. Ce sont les actes qui, dans la tradition morale de l'Eglise, ont été appelés « intrinsèquement mauvais » (*intrinsece malum*) : ils le sont toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances. De ce fait, sans aucunement nier l'influence que les circonstances, et surtout les intentions, exercent sur la moralité, l'Eglise enseigne « qu'il y a des actes qui, par eux-mêmes et en eux-mêmes, indépendamment des circonstances, sont toujours gravement illicites, en raison de leur objet » 131. Dans le cadre du respect dû à la personne humaine, le Concile Vatican II lui-même donne un ample développement au sujet de ces actes : « Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement l'honneur du Créateur » 132.

Sur les actes intrinsèquement mauvais, et en référence aux pratiques contraceptives par lesquelles l'acte conjugal est rendu intentionnellement infécond, Paul VI enseigne : « En vérité, s'il est parfois licite de tolérer un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus grand, il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (cf. Rm 3, 8), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de la volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et par conséquent une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux » 133.

81. En montrant l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, l'Eglise reprend la doctrine de l'Ecriture Sainte. L'Apôtre Paul l'affirme catégoriquement : « Ne vous y trompez pas! Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu » (1 Co 6, 9-10).

Si les actes sont intrinsèquement mauvais, une intention bonne ou des circonstances particulières peuvent en atténuer la malice, mais ne peuvent pas la supprimer. Ce sont des actes « irrémédiablement » mauvais ; par eux-mêmes et en eux-mêmes, ils ne peuvent être ordonnés à Dieu et au bien de la personne : « Quant aux actes qui sont par eux-mêmes des péchés (*cum iam opera ipsa peccata sunt*) — écrit saint Augustin —, comme le vol, la fornication, les blasphèmes, ou d'autres actes semblables, qui oserait affirmer que, accomplis pour de bonnes raisons (*causis bonis*), ils ne seraient pas des péchés ou, conclusion encore plus absurde, qu'ils seraient des péchés justifiés ? » 134.

De ce fait, les circonstances ou les intentions ne pourront jamais transformer un acte intrinsèquement malhonnête de par son objet en un acte « subjectivement » honnête ou défendable comme choix.

82. En outre, l'intention est bonne quand elle s'oriente vers le vrai bien de la personne en vue de sa fin ultime. Mais les actes dont l'objet « ne peut être ordonné » à Dieu et est « indigne de la personne humaine » s'opposent toujours et dans

tous les cas à ce bien. Dans ce sens, le respect des normes qui interdisent ces actes et qui obligent *semper et pro semper,* c'est-à-dire sans aucune exception, non seulement ne limite pas la bonne intention, mais constitue vraiment son expression fondamentale.

La doctrine de l'objet, source de la moralité, constitue une explicitation authentique de la morale biblique de l'Alliance et des commandements, de la charité et des vertus. La qualité morale de l'agir humain dépend de cette fidélité aux commandements, expression d'obéissance et d'amour. C'est pour cette raison, nous le répétons, qu'il faut repousser comme erronée l'opinion qui considère qu'il est impossible de qualifier moralement comme mauvais selon son genre le choix délibéré de certains comportements ou actes déterminés, en faisant abstraction de l'intention pour laquelle le choix est fait ou de la totalité des conséquences prévisibles de cet acte pour toutes les personnes concernées. Sans cette *détermination rationnelle de la moralité de l'agir humain,* il serait impossible d'affirmer un « ordre moral objectif » 135 et d'établir une quelconque norme déterminée du point de vue du contenu, qui obligerait sans exception ; et ce au préjudice de la fraternité humaine et de la vérité sur le bien, ainsi qu'au détriment de la communion ecclésiale.

83. Comme on le voit, dans la question de la moralité des actes humains, et en particulier dans celle de l'existence des actes intrinsèquement mauvais, se focalise en un certain sens *la question même de l'hom- me,* de sa *vérité* et des conséquences morales qui en découlent. En reconnaissant et en enseignant l'existence du mal intrinsèque dans des actes humains déterminés, l'Eglise reste fidèle à la vérité intégrale sur l'homme, et donc elle respecte l'homme et le promeut dans sa dignité et dans sa vocation. En conséquence, elle doit repousser les théories exposées ci-dessus qui s'inscrivent en opposition avec cette vérité.

Cependant, Frères dans l'épiscopat, nous ne devons pas nous contenter d'admonester les fidèles sur les erreurs et sur les dangers de certaines théories éthiques. Il nous faut, avant tout, faire apparaître la splendeur fascinante de cette vérité qui est Jésus Christ lui-même. En Lui, qui est la Vérité (cf. Jn 14, 6), l'homme peut comprendre pleinement et vivre parfaitement, par ses actes bons, sa vocation à la liberté dans l'obéissance à la Loi divine, qui se résume dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Cela se réalise par le don de l'Esprit Saint, Esprit de vérité, de liberté et d'amour : en Lui, il nous est donné d'intérioriser la Loi, de la percevoir et de la vivre comme le dynamisme de la vraie liberté personnelle : cette Loi est « la Loi parfaite de la liberté » (Jc 1, 25).

CHAPITRE III - «POUR QUE NE SOIT PAS RÉDUITE À NÉANT LA CROIX DE CHRIST» (1 *Co* 1, 17) - Le bien moral pour la vie de l'Eglise et du monde

« C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés » (Ga 5, 1)

84. Le *problème fondamental* que les théories morales évoquées plus haut posent avec une particulière insistance est celui du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu ; en dernier ressort, c'est le problème du *rapport entre la liberté et la vérité.*

Selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Eglise, « seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la Vérité » 136.

La confrontation de la position de l'Eglise avec la situation sociale et culturelle actuelle met immédiatement en évidence l'urgence qu'il y a, *pour l'Eglise elle-même,* de mener *un intense travail pastoral* précisément *sur cette question fondamentale :* « Ce lien essentiel entre vérité-bien-liberté a été perdu en grande partie par la culture contemporaine ; aussi, amener l'homme à le redécouvrir est aujourd'hui une des exigences propres de la mission de l'Eglise, pour le salut du monde. La question de Pilate " qu'est-ce que la vérité ? ", jaillit aujourd'hui aussi de la perplexité désolée d'un homme qui ne sait plus *qui il est, d'où* il vient et *où* il va. Et alors nous assistons souvent à la chute effrayante de la personne humaine dans des situations d'autodestruction progressive. A vouloir écouter certaines voix, il semblerait que l'on ne doive plus reconnaître le caractère absolu et indestructible d'aucune valeur morale. Tous ont sous les yeux le mépris pour la vie humaine déjà conçue et non encore née ; la violation permanente de droits fondamentaux de la personne ; l'injuste destruction des biens nécessaires à une vie simplement humaine. Et même, il est arrivé quelque chose de plus grave : l'homme n'est plus convaincu que c'est seulement dans la vérité qu'il peut trouver le salut. La force salvifique du vrai est contestée et l'on confie à la seule liberté, déracinée de toute objectivité, la tâche de décider de manière autonome de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ce relativisme devient, dans le domaine théologique, un manque de confiance dans la sagesse de Dieu qui guide l'homme par la loi morale. A ce que la loi morale prescrit, on oppose ce que l'on appelle des situations concrètes, en ne croyant plus, au fond, que la Loi de Dieu soit *toujours* l'unique vrai bien de l'homme » 137.

85. Le travail de discernement par l'Eglise de ces théories éthiques ne se limite pas à les dénoncer ou à les réfuter, mais, positivement, il vise à soutenir avec beaucoup d'amour tous les fidèles pour la formation d'une conscience morale qui

porte des jugements et conduit à des décisions selon la vérité, ainsi qu'y exhorte l'Apôtre Paul : « Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2). Cette tâche de l'Eglise s'appuie — et c'est là son « secret » constitutif — non seulement sur les énoncés doctrinaux et les appels pastoraux à la vigilance mais plutôt sur *le regard porté constamment sur le Seigneur Jésus.* Comme le jeune homme de l'Evangile, l'Eglise tourne chaque jour son regard vers le Christ avec un amour inlassable, pleinement consciente que la réponse véritable et définitive au problème moral ne se trouve qu'en lui.

En particulier, c'est *en Jésus crucifié qu'elle trouve la réponse* à la question qui tourmente tant d'hommes aujourd'hui : comment l'obéissance aux normes morales universelles et immuables peut-elle respecter le caractère unique et irremplaçable de la personne, et ne pas attenter à sa liberté et à sa dignité ? L'Eglise fait sienne la conscience que l'Apôtre Paul avait de sa mission : « Le Christ... m'a envoyé... annoncer l'Evangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la Croix du Christ... Nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Co 1, 17.23-24). *Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par le don total de lui-même* et il appelle ses disciples à participer à sa liberté même.

86. La réflexion rationnelle et l'expérience quotidienne montrent la faiblesse qui affecte la liberté de l'homme. C'est une liberté véritable, mais finie : elle n'a pas sa source absolue et inconditionnée en elle- même, mais dans l'existence dans laquelle elle se situe et qui, pour elle, constitue à la fois des limites et des possibilités. C'est la liberté d'une créature, c'est-à-dire un don, qu'il faut accueillir comme un germe et qu'il faut faire mûrir de manière responsable. Elle est constitutive de l'image d'être créé qui fonde la dignité de la personne : en elle, se retrouve la vocation originelle par laquelle le Créateur appelle l'homme au Bien véritable, et, plus encore, par la révélation du Christ, il l'appelle à entrer en amitié avec Lui en participant à sa vie divine elle-même. La liberté est possession inaliénable de soi en même temps qu'ouverture universelle à tout ce qui existe, par la sortie de soi vers la connaissance et l'amour de l'autre 138. Elle s'enracine donc dans la vérité de l'homme et elle a pour fin la communion.

La raison et l'expérience ne disent pas seulement la faiblesse de la liberté humaine, mais aussi son drame. L'homme découvre que sa liberté est mystérieusement portée à trahir son ouverture au Vrai et au Bien et que, trop souvent, il préfère, en réalité, choisir des biens finis, limités et éphémères. Plus encore, dans ses erreurs et dans ses choix négatifs, l'homme perçoit l'origine d'une révolte radicale qui le porte à refuser la Vérité et le Bien pour s'ériger en principe absolu de soi : « Vous serez comme Dieu » (Gn 3, 5). *La liberté a donc besoin d'être libérée. Le Christ en est le libérateur :* il « nous a libérés pour que nous restions libres » (Ga 5, 1).

87. Le Christ nous révèle avant tout que la condition de la liberté authentique est de reconnaître la *vérité* honnêtement et avec ouverture d'esprit : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (Jn 8, 32) 139. C'est la vérité qui rend libre face au pouvoir et qui donne la force du martyre. Il en est ainsi pour Jésus devant Pilate : « Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde, que pour rendre témoignage à la vérité » (Jn 18, 37). De même, les vrais adorateurs de Dieu doivent l'adorer « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23) : *ils deviennent libres par cette adoration.* En Jésus Christ, l'attachement à la vérité et l'adoration de Dieu se présentent comme les racines les plus intimes de la liberté.

En outre, Jésus révèle, par sa vie même et non seulement par ses paroles, que la liberté s'accomplit dans *l'amour,* c'est-à-dire dans le *don de soi.* Lui qui dit : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13) marche librement vers sa Passion (cf. Mt 26, 46) et, dans son obéissance au Père, il livre sa vie sur la Croix pour tous les hommes (cf. Ph 2, 6-11). La contemplation de Jésus crucifié est donc la voie royale sur laquelle l'Eglise doit avancer chaque jour si elle veut comprendre tout le sens de la liberté : le don de soi dans *le service de Dieu et de ses frères.* Et la communion avec le Seigneur crucifié et ressuscité est la source intarissable à laquelle l'Eglise puise sans cesse pour vivre librement, se donner et servir. En commentant ce verset du Psaume 10099 « servez le Seigneur dans l'allégresse », saint Augustin dit : « Dans la maison du Seigneur, l'esclavage est libre. L'esclavage est libre, lorsque ce n'est pas la contrainte mais la charité qui sert... Que la charité te rende esclave, puisque la vérité t'a rendu libre... Tu es en même temps esclave et homme libre : esclave, car tu l'es devenu ; homme libre, car tu es aimé de Dieu, ton Créateur ; bien plus, tu es libre parce que tu aimes ton Créateur... Tu es l'esclave du Seigneur, l'affranchi du Seigneur. Ne cherche pas à être libéré en t'éloignant de la maison de ton libérateur ! » 140. Ainsi l'Eglise, et tout chrétien en elle, est appelée à participer au *munus regale* du Christ en Croix (cf. Jn 12, 32), à la grâce et à la responsabilité du Fils de l'homme qui « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour une multitude » (Mt 20, 28) 141.

Jésus est donc la synthèse vivante et personnelle de la liberté parfaite dans l'obéissance totale à la volonté de Dieu. Son corps crucifié est la pleine révélation du lien indissoluble entre la liberté et la vérité, de même que sa résurrection des morts est la suprême exaltation de la fécondité et de la force salvifique d'une liberté vécue dans la vérité.

***Marcher dans la lumière* (cf. 1 Jn 1, 7)**

88. L'opposition et même la séparation radicale entre la liberté et la vérité sont la conséquence, la manifestation et le résultat *d'une dichotomie plus grave et plus néfaste, celle qui dissocie la foi de la morale*.

Cette dissociation constitue l'une des préoccupations pastorales les plus vives de l'Eglise devant le processus actuel de sécularisation, selon lequel des hommes nombreux, trop nombreux, pensent et vivent « comme si Dieu n'existait pas ». Nous nous trouvons en présence d'une mentalité qui affecte, souvent de manière profonde, ample et très répandue, les attitudes et les comportements des chrétiens eux-mêmes, dont la foi est affaiblie et perd son originalité de critère nouveau d'interprétation et d'action pour l'existence personnelle, familiale et sociale. En réalité, dans le contexte d'une culture largement déchristianisée, les critères de jugement et de choix retenus par les croyants eux-mêmes se présentent souvent comme étrangers ou même opposés à ceux de l'Evangile.

Il est alors urgent que les chrétiens redécouvrent *la nouveauté de leur foi et la force qu'elle donne au jugement* par rapport à la culture dominante et envahissante : « Jadis vous étiez ténèbres — nous avertit l'Apôtre Paul —, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur ; conduisez-vous en enfants de lumière ; car le fruit de la lumière consiste en toute bonté, justice et vérité. Discernez ce qui plaît au Seigneur, et ne prenez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres ; dénoncez-les plutôt... Ainsi, prenez bien garde à votre conduite ; qu'elle soit celle non d'insensés, mais de sages, qui tirent bon parti de la période présente ; car nos temps sont mauvais » (Ep 5, 8-11.15-16 ; cf. 1 Th 5, 4-8).

Il faut retrouver et présenter à nouveau le vrai visage de la foi chrétienne qui n'est pas seulement un ensemble de propositions à accueillir et à ratifier par l'intelligence. Au contraire, c'est une connaissance et une expérience du Christ, une mémoire vivante de ses commandements, une *vérité à vivre*. Du reste, une parole n'est vraiment accueillie que lorsqu'elle est appliquée dans les actes, lorsqu'elle est mise en pratique. La foi est une décision qui engage toute l'existence. Elle est une rencontre, un dialogue, une communion d'amour et de vie du croyant avec Jésus Christ, Chemin, Vérité et Vie (cf. Jn 14, 6). Elle implique un acte de confiance et d'abandon au Christ, et elle nous permet de vivre comme il a vécu (cf. Ga 2, 20), c'est-à- dire dans le plus grand amour de Dieu et de nos frères.

89. La foi a aussi un contenu moral : elle est source et exigence d'un engagement cohérent de la vie ; elle comporte et perfectionne l'accueil et l'observance des commandements divins. Comme l'écrit l'évangéliste Jean, « Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres. Si nous disons que nous sommes en communion avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons, nous ne faisons pas la vérité... A ceci nous savons que nous le connaissons : si nous gardons ses commandements. Qui dit : " Je le connais ", alors qu'il ne garde pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui. Mais celui qui garde sa parole, c'est en lui vraiment que l'amour de Dieu est accompli. A cela nous savons que nous sommes en lui. Celui qui prétend demeurer en lui doit se conduire à son tour comme celui-là s'est conduit » (1 Jn 1, 5-6 ; 2, 3-6).

Par la vie morale, la foi devient « confession », non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes : elle se fait *témoignage*. « Vous êtes la lumière du monde — a dit Jésus. Une ville ne se peut cacher, qui est sise au sommet d'un mont. Et l'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5, 14-16). Ces œuvres sont surtout celles de la charité (cf. Mt 25, 31-46) et de la liberté authentique qui se manifeste et vit par le don de soi. *Jusqu'au don total de soi,* comme l'a fait Jésus qui, sur la Croix, « a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (Ep 5, 25). Le témoignage du Christ est source, modèle et appui pour le témoignage du disciple, appelé à prendre la même route : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive » (Lc 9, 23). La charité, selon les exigences du radicalisme évangélique, peut amener le croyant au témoignage suprême du martyre. Et cela, toujours en suivant l'exemple de Jésus qui meurt sur la Croix : « Cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés — écrit Paul aux chrétiens d'Ephè- se —, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (Ep 5, 1-2).

Le martyre, exaltation de la sainteté inviolable de la Loi de Dieu

90. Le rapport entre la foi et la morale resplendit de tout son éclat dans *le respect inconditionnel dû aux exigences absolues de la dignité personnelle de tout homme,* exigences soutenues par les normes morales interdisant sans exception tous les actes intrinsèquement mauvais. L'universalité et l'immutabilité de la norme morale manifestent et protègent en même temps la dignité personnelle, c'est-à-dire l'inviolabilité de l'homme sur qui brille la splendeur de Dieu (cf. Gn 9, 5-6).

Le fait du martyre chrétien, qui a toujours accompagné et accompagne encore la vie de l'Eglise, confirme de manière particulièrement éloquente le caractère inacceptable des théories éthiques, qui nient l'existence de normes morales déterminées et valables sans exception.

91. Dans l'Ancienne Alliance, nous rencontrons déjà d'admirables témoignages d'une fidélité à la Loi sainte de Dieu, poussée jusqu'à l'acceptation volontaire de la mort. L'histoire de *Suzanne* est exemplaire à cet égard : aux deux juges iniques qui menaçaient de la faire mourir si elle avait refusé de céder à leur passion impure, elle répondit : « Me voici traquée de toutes parts : si je cède, c'est pour moi la mort, si je résiste, je ne vous échapperai pas. Mais mieux vaut pour moi tomber innocente entre vos mains que de pécher à la face du Seigneur ! » (Dn 13, 22-23). Suzanne, qui préférait « tomber innocente » entre les mains des juges témoigne non seulement de sa foi et de sa confiance en Dieu, mais aussi de son obéissance à la vérité et à l'absolu de l'ordre moral : par sa disponibilité au martyre, elle proclame qu'il n'est pas juste de faire ce que la Loi de Dieu qualifie comme mal pour en retirer un bien quel qu'il soit. Elle choisit pour elle-même la « meilleure part » : un témoignage tout à fait limpide, sans aucun compromis, rendu à la vérité sur le bien et au Dieu d'Israël ; elle montre ainsi, par ses actes, la sainteté de Dieu.

Au seuil du Nouveau Testament, *Jean Baptiste,* se refusant à taire la Loi du Seigneur et à se compromettre avec le mal, « a donné sa vie pour la justice et la vérité » 142, et il fut ainsi précurseur du Messie jusque dans le martyre (cf. Mc 6, 17-29). C'est pourquoi « il est enfermé dans l'obscurité d'un cachot, lui qui était venu rendre témoignage à la lumière et qui avait mérité d'être appelé flambeau ardent de la lumière par la Lumière elle-même qui est le Christ 1. Par son propre sang est baptisé celui à qui fut donné de baptiser le Rédempteur du monde » 143.

Dans la Nouvelle Alliance, on rencontre de nombreux témoignages de *disciples du Christ* — à commencer par le diacre Etienne (cf. Ac 6, 8 à 7, 60) et par l'Apôtre Jacques (cf. Ac 12, 1-2) — qui sont morts martyrs pour confesser leur foi et leur amour du Maître et pour ne pas le renier. Ils ont ainsi suivi le Seigneur Jésus qui, devant Caïphe et Pilate, « a rendu son beau témoignage » (1 Tm 6, 13), confirmant la vérité de son message par le don de sa vie. D'autres innombrables martyrs acceptèrent la persécution et la mort plutôt que d'accomplir le geste idolâtrique de brûler de l'encens devant la statue de l'empereur (cf. Ap 13, 7-10). Ils allèrent jusqu'à refuser de simuler ce culte, donnant ainsi l'exemple du devoir de s'abstenir même d'un seul acte concret contraire à l'amour de Dieu et au témoignage de la foi. Dans l'obéissance, comme le Christ lui-même, ils confièrent et remirent leur vie au Père, à celui qui pouvait les sauver de la mort (cf. He 5, 7).

L'Eglise propose l'exemple de nombreux *saints et saintes* qui ont rendu témoignage à la vérité morale et l'ont défendue jusqu'au martyre, préférant la mort à un seul péché mortel. En les élevant aux honneurs des autels, l'Eglise a canonisé leur témoignage et déclaré vrai leur jugement, selon lequel l'amour de Dieu implique obligatoirement le respect de ses commandements, même dans les circonstances les plus graves, et le refus de les transgresser, même dans l'intention de sauver sa propre vie.

92. Dans le martyre vécu comme l'affirmation de l'inviolabilité de l'ordre moral, resplendissent en même temps la sainteté de la Loi de Dieu et l'intangibilité de la dignité personnelle de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : il n'est jamais permis d'avilir ou de contredire cette dignité, même avec une intention bonne, quelles que soient les difficultés. Jésus nous en avertit avec la plus grande sévérité : « Que sert à l'homme de gagner le monde entier, s'il ruine sa propre viC ? » (Mc 8, 36).

Le martyre dénonce comme illusoire et fausse toute « signification humaine » que l'on prétendrait attribuer, même dans des conditions « exceptionnelles », à l'acte en soi moralement mauvais ; plus encore, il en dévoile clairement le véritCble visage, celui d'une *violation de l'« humanité » de l'homme,* plus en celui qui l'accomplit qu'en celui qui le subit 144. Le martyre est donc aussi l'exaltation de l'« humanité » parfaite et de la « vie » véritable de la personne, comme en témoigne aint Ignace d'Antioche quand il s'adresse aux chrétiens de Rome, le lieu de son martyre : « Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure... Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, *je serai un h mme.* Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu » 145.

93. Le martyre est enfin *signe éclatant de la sainteté de l'Eglise :* la fidélité à la Loi sainte de Dieu, à laquelle il est rendu témoignage au prix de la mort, est une proclamatCon solennelle et un engagement missionnaire *usque ad sanguinem* pour que la splendeur de la vérité morale ne soit pas obscurcie dans les mœurs et les mentalités des personnes et de la société. Un tel témoignage a une valeur extraordinaire en ce qu'il contribue, non seulement dans la société civile, mais aussi à l'intérieur des communautés ecclésiales elles-mêmes, à éviter que l'on ne sombre dans la crise la plus dangereuse qui puisse affecter l'homme : *la confusion du bien et du mal* qui rend impossible d'établir et de maintenir l'ordre moral des individus et des communautés. Les martyrs et, plus généralement, tous les saints de l'Eglise, par l'exemple éloquent et attirant d'une vie totalement transfigurée par la splendeur de la vérité morale, éclairent toutes les époques de l'histoire en y réveillant le sens moral. Rendant un témoignage sans réserve au bien, ils sont un vivant reproche pour ceux qui transgressent la loi (cf. Sg 2, 12) et ils donnent une constante actualité aux paroles du prophète : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres, qui font de l'amer le doux et du doux l'amer » (Is 5, 20).

Si le martyre représente le sommet du témoignage rendu à la vérité morale, auquel relativement peu de personnes sont appelées, il n'en existe pas moins un témoignage cohérent que tous les chrétiens doivent être prêts à rendre chaque jour,

même au prix de souffrances et de durs sacrifices. En effet, face aux nombreuses difficultés que la fidélité à l'ordre moral peut faire affronter même dans les circonstances les plus ordinaires, le chrétien est appelé, avec la grâce de Dieu implorée dans la prière, à un engagement parfois héroïque, soutenu par la vertu de force par laquelle — ainsi que l'enseigne saint Grégoire le Grand — il peut aller jusqu'à « aimer les difficultés de ce monde en vue des récompenses éternelles » 146.

94. Dans ce témoignage rendu au caractère absolu du bien moral, *les chrétiens ne sont pas seuls :* ils se trouvent confirmés par le sens moral des peuples et par les grandes traditions religieuses et sapientiales de l'Occident et de l'Orient, non sans une action intérieure et mystérieuse de l'Esprit de Dieu. Cette réflexion du poète latin Juvénal s'applique à tous : « Considère comme le plus grand des crimes de préférer sa propre vie à l'honneur et, pour l'amour de la vie physique, de perdre ses raisons de vivre » 147. La voix de la conscience a toujours rappelé sans ambiguïté qu'il y a des vérités et des valeurs morales pour lesquelles on doit être disposé à donner jusqu'à sa vie. Dans les paroles qui défendent les valeurs morales et surtout dans le sacrifice de la vie pour les valeurs morales, l'Eglise reconnaît le témoignage rendu à cette vérité qui, déjà présente dans la création, resplendit en plénitude sur le visage du Christ : « Chaque fois — écrit saint Justin — que les adeptes des doctrines stoïciennes ont 1 fait preuve de sagesse dans leur discours moral à cause de la semence du Verbe présente dans tout le genre humain, ils ont été, nous le savons, haïs et mis à mort » 148.

Les normes morales universelles et immuables au service de la personne et de la société

95. La doctrine de l'Eglise et, en particulier, sa fermeté à défendre la validité universelle et permanente des préceptes qui interdisent les actes intrinsèquement mauvais est maintes fois comprise comme le signe d'une intolérable intransigeance, surtout dans les situations extrêmement complexes et conflictuelles de la vie morale de l'homme et de la société aujourd'hui, intransigeance qui contrasterait avec le caractère maternel de l'Eglise. Cette dernière, dit-on, manque de compréhension et de compassion. Mais, en réalité, le caractère maternel de l'Eglise ne peut jamais être séparé de la mission d'enseignement qu'elle doit toujours remplir en Epouse fidèle du Christ qui est la Vérité en personne : « Educatrice, elle ne se lasse pas de proclamer la norme morale... L'Eglise n'est ni l'auteur ni l'arbitre d'une telle norme. Par obéissance à la Vérité qui est le Christ, dont l'image se reflète dans la nature et dans la dignité de la personne humaine, l'Eglise interprète la norme morale et la propose à tous les hommes de bonne volonté, sans en cacher les exigences de radicalisme et de perfection » 149.

En réalité, la vraie compréhension et la compassion naturelle doivent signifier l'amour de la personne, de son bien véritable et de sa liberté authentique. Et l'on ne peut certes pas vivre un tel amour en dissimulant ou en affaiblissant la vérité morale, mais en la proposant avec son sens profond de rayonnement de la Sagesse éternelle de Dieu, venue à nous dans le Christ, et avec sa portée de service de l'homme, de la croissance de sa liberté et de la recherche de son bonheur 150.

En même temps, la présentation claire et vigou- reuse de la vérité morale ne peut jamais faire abstraction du respect profond et sincère, inspiré par un amour patient et confiant, dont l'homme a toujours besoin au long de son cheminement moral rendu souvent pénible par des difficultés, des faiblesses et des situations douloureuses. L'Eglise, qui ne peut jamais renoncer au principe « de la vérité et de la cohérence, en vertu duquel 2 n'accepte pas d'appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien » 151, doit toujours être attentive à ne pas briser le roseau froissé et à ne pas éteindre la mèche qui fume encore (cf. Is 42, 3). Paul VI a écrit : « Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes. Mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger, mais pour sauver (cf. Jn 3, 17), il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes » 152.

96. La fermeté de l'Eglise dans sa défense des normes morales universelles et immuables n'a rien d'humiliant. Elle ne fait que servir la vraie liberté de l'homme : du moment qu'il n'y a de liberté ni en dehors de la vérité ni contre elle, on doit considérer que la défense catégorique, c'est-à-dire sans édulcoration et sans compromis, des exigences de la dignité personnelle de l'homme auxquelles il est absolument impossible de renoncer est la condition et le moyen pour que la liberté existe.

Ce service est destiné à *tout homme,* considéré dans son être et son existence absolument uniques : l'homme ne peut trouver que dans l'obéissance aux normes morales universelles la pleine confirmation de son unité en tant que personne et la possibilité d'un vrai progrès moral. Précisément pour ce motif, ce service est destiné à *tous les hommes,* aux individus, mais aussi à la communauté et à la société comme telle. En effet, ces normes constituent le fondement inébranlable et la garantie solide d'une convivialité humaine juste et pacifique, et donc d'une démocratie véritable qui ne peut naître et se développer qu'à partir de l'égalité de tous ses membres, à parité de droits et de devoirs. *Par rapport aux normes morales qui interdisent le mal intrinsèque, il n'y a de privilège ni d'exception pour personne.* Que l'on soit le maître du monde ou le dernier des « misérables » sur la face de la terre, cela ne fait aucune différence : devant les exigences morales, nous sommes tous absolument égaux.

97. Ainsi apparaissent la *signification* et la *vigueur à la fois personnelle et sociale* des normes morales, et en premier lieu des normes négatives qui interdisent le mal : en protégeant la dignité personnelle inviolable de tout homme, elles servent à la conservation même du tissu social humain, à la rectitude et à la fécondité de son développement. En particulier, les commandements de la deuxième table du Décalogue, que Jésus rappelle aussi au jeune homme de l'Evangile (cf. Mt 19, 18), constituent les règles premières de toute vie sociale.

Ces commandements sont formulés en termes généraux. Mais le fait que « la personne humaine 3 est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales » 153, permet de les préciser et de les expliciter dans un code de comportement plus détaillé. En ce sens, les règles morales fondamentales de la vie sociale comportent des *exigences précises* auxquelles doivent se conformer aussi bien les pouvoirs publics que les citoyens. Au-delà des intentions, parfois bonnes, et des circonstances, souvent difficiles, les autorités civiles et les particuliers ne sont jamais autorisés à transgresser les droits fondamentaux et inaliénables de la personne humaine. C'est ainsi que seule une morale qui reconnaît des normes valables toujours et pour tous, sans aucune exception, peut garantir les fondements éthiques de la convivialité, au niveau national ou international.

La morale et le renouveau de la vie sociale et politique

98. Devant les formes graves d'injustice sociale et économique ou de corruption politique dont sont victimes des peuples et des nations entiers, s'élève la réaction indignée de très nombreuses personnes bafouées et humiliées dans leurs droits humains fondamentaux et se répand toujours plus vivement la conviction de *la nécessité d'un renouveau radical* personnel et social propre à assurer la justice, la solidarité, l'honnêteté et la transparence.

Le chemin à parcourir est assurément long et ardu ; les efforts à accomplir sont nombreux et considérables afin de pouvoir mettre en œuvre ce renouveau, ne serait-ce qu'en raison de la multiplicité et de la gravité des causes qui provoquent et prolongent les situations actuelles d'injustice dans le monde. Mais, comme l'histoire et l'expérience de chacun l'enseignent, il n'est pas difficile de retrouver à la base de ces situations des causes à proprement parler « culturelles », c'est-à-dire liées à certaines conceptions de l'homme, de la société et du monde. En réalité, au cœur du*problème culturel,* il y a le *sens moral* qui, à son tour, se fonde et s'accomplit dans le *sens religieux* 154.

99. Dieu seul, le Bien suprême, constitue la base inaltérable et la condition irremplaçable de la moralité, donc des commandements, et particulièrement des commandements négatifs qui interdisent toujours et dans tous les cas les comportements et les actes incompatibles avec la dignité personnelle de tout homme. Ainsi le Bien suprême et le bien moral se rejoignent dans la *vérité,* la vérité de Dieu Créateur et Rédempteur et la vérité de l'homme créé et racheté par Lui. Ce n'est que sur cette vérité qu'il est possible de construire une société renouvelée et de résoudre les problèmes complexes et difficiles qui l'ébranlent, le premier d'entre eux consistant à surmonter les formes les plus diverses de *totalitarisme* pour ouvrir la voie à l'authentique *liberté* de la personne. « Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes. Leurs intérêts de classe, de groupe ou de nation les opposent inévitablement les uns aux autres. Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe, et chacun tend à utiliser jusqu'au bout les moyens dont il dispose pour faire prévaloir ses intérêts ou ses opinions, sans considération pour les droits des autres... Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible et, précisément pour cela, de par sa nature même, sujet de droits que personne ne peut violer, ni l'individu, ni le groupe, ni la classe, ni la nation, ni l'Etat. La majorité d'un corps social ne peut pas non plus le faire, en se dressant contre la minorité pour la marginaliser, l'opprimer, l'exploiter, ou pour tenter de l'anéantir » 155.

C'est pourquoi le lien inséparable entre la vérité et la liberté — qui reflète le lien essentiel entre la sagesse et la volonté de Dieu — possède une signification extrêmement importante pour la vie des personnes dans le cadre socio-économique et socio-politique, comme cela ressort de la doctrine sociale de l'Église — laquelle « entre dans le domaine... de la théologie et particulièrement de la théologie morale » 156 — et de sa présentation des commandements qui règlent la vie sociale, économique et politique, en ce qui concerne non seulement les attitudes générales, mais aussi les comportements et les actes concrets précis et déterminés.

100. De même, le *Catéchisme de l'Eglise catholique,* affirme que, « en matière économique, le respect de la dignité humaine exige la pratique de la vertu de *tempérance,* pour modérer l'attachement aux biens de ce monde ; de la vertu de *justice,* pour préserver les droits du prochain et lui accorder ce qui lui est dû ; et de la *solidarité,* suivant la règle d'or et selon la libéralité du Seigneur qui " de riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté " (2 Co 8, 9) » 157 ; il présente ensuite une série de comportements et d'actes qui lèsent la dignité humaine : le vol, la détention délibérée de biens prêtés ou d'objets perdus, la fraude dans le commerce (cf. Dt 25, 13-16), les salaires injustes (cf. Dt 24, 14-15 ; Jc 5, 4), la hausse des prix en spéculant sur l'ignorance ou la détresse d'autrui (cf. Am 8, 4-6), l'appropriation et l'usage privé des biens sociaux d'une entreprise, les travaux mal faits, la fraude fiscale, la contrefaçon des chèques et des factures, les

dépenses excessives, le gaspillage, etc. 158. Et encore : « Le septième commandement proscrit les actes ou entreprises qui, pour quelque raison que ce soit, égoïste ou idéologique, mercantile ou totalitaire, conduisent à *asservir des êtres humains,* à méconnaître leur dignité personnelle, à les acheter, à les vendre et à les échanger comme des marchandises. C'est un péché contre la dignité des personne et leurs droits fondamentaux que de les réduire par la violence à une valeur d'usage ou à une source de profit. Saint Paul ordonnait à un maître chrétien de traiter son esclave chrétien " non plus comme un esclave, mais... comme un frère..., comme un homme, dans le Seigneur " (Phm 16) » 159.

101. Dans le domaine politique, on doit observer que la vérité dans les rapports entre gouvernés et gouvernants, la transparence dans l'administration publique, l'impartialité dans le service public, le respect des droits des adversaires politiques, la sauvegarde des droits des accusés face à des procès ou à des condamnations sommaires, l'usage juste et honnête des fonds publics, le refus de moyens équivoques ou illicites pour conquérir, conserver et accroître à tout prix son pouvoir, sont des principes qui ont leur première racine — comme, du reste, leur particulière urgence — dans la valeur transcendante de la personne et dans les exigences morales objectives du fonctionnement des Etats 160. Quand on ne les observe pas, le fondement même de la convivialité politique fait défaut et toute la vie sociale s'en trouve progressivement compromise, menacée et vouée à sa désagrégation (cf. Ps 1413, 3-4 ; Ap 18, 2-3. 9-24). Dans de nombreux pays, après la chute des idéologies qui liaient la politique à une conception totalitaire du monde — la première d'entre elles étant le marxisme —, un risque non moins grave apparaît aujourd'hui à cause de la négation des droits fondamentaux de la personne humaine et à cause de l'absorption dans le cadre politique de l'aspiration religieuse qui réside dans le cœur de tout être humain : c'est *le risque de l'alliance entre la démocratie et le relativisme éthique* qui retire à la convivialité civile toute référence morale sûre et la prive, plus radicalement, de l'acceptation de la vérité. En effet, « s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire » 161.

Dans tous les domaines de la vie personnelle, familiale, sociale et politique, la morale — qui est fondée sur la vérité et qui, dans la vérité, s'ouvre à la liberté authentique — rend donc un service original, irremplaçable et de très haute valeur, non seulement à la personne pour son progrès dans le bien, mais aussi à la société pour son véritable développement.

La grâce et l'obéissance à la Loi de Dieu

102. Même dans les situations les plus difficiles, l'homme doit observer les normes morales par obéissance aux saints commandements de Dieu et en conformité avec sa dignité personnelle. Assurément l'harmonie entre la liberté et la vérité demande parfois des sacrifices hors du commun et elle se conquiert à grand prix, ce qui peut aller jusqu'au martyre. Mais, comme l'atteste l'expérience universelle et quotidienne, l'homme est tenté de rompre cette harmonie : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... Je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas » (Rm 7, 15.19).

D'où provient, en fin de compte, cette division intérieure de l'homme ? Celui-ci commence son histoire de pécheur lorsqu'il ne reconnaît plus le Seigneur comme son Créateur, et lorsqu'il veut décider par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal, dans une indépendance totale. « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal » (Gn 3, 5), c'est là la première tentation, à laquelle font écho toutes les autres, alors que l'homme est plus aisément enclin à y céder à cause des blessures de la chute originelle.

Mais on peut vaincre les tentations et l'on peut éviter les péchés, parce que, avec les commandements, le Seigneur nous donne la possibilité de les observer : « Ses regards sont tournés vers ceux qui le craignent, il connaît lui-même toutes les œuvres des hommes. Il n'a commandé à personne d'être impie, il n'a donné à personne licence de pécher » (Si 15, 19-20). Dans certaines situations, l'observation de la Loi de Dieu peut être difficile, très difficile, elle n'est cependant jamais impossible. C'est là un enseignement constant de la tradition de l'Eglise que le Concile de Trente exprime ainsi : « Personne, même justifié, ne doit se croire affranchi de l'observation des commandements. Personne ne doit user de cette formule téméraire et interdite sous peine d'anathème par les saints Pères que l'observation des commandements divins est impossible à l'homme justifié. " Car Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il t'invite à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas " et il t'aide à pouvoir. " Ses commandements ne sont pas pesants M M1 Jn 5, 3), " son joug est doux et son fardeau léger " (cf. Mt 11, 30) » 162.

103. L'espace spirituel de l'espérance est toujours ouvert pour l'homme, avec *l'aide de la grâce divine* et avec la *coopération de la liberté humaine*.

C'est dans la Croix salvifique de Jésus, dans le don de l'Esprit Saint, dans les sacrements qui naissent du côté transpercé du Rédempteur (cf. Jn 19, 34) que le croyant trouve la grâce et la force de toujours observer la Loi sainte de Dieu, même au milieu des plus graves difficultés. Comme le dit saint André de Crète : « En vivifiant la Loi par la grâce, Dieu a mis la loi au service de la grâce, dans un accord harmonieux et fécond, sans mêler à l'une ce qui appartient à l'autre, mais en

transformant de manière vraiment divine ce qui était pénible, asservissant et insupportable, pour le rendre léger et libérateur » 163.

Les possibilités « concrètes » de l'homme ne se trouvent que dans le mystère de la Rédemption du Christ. « Ce serait une très grave erreur que d'en conclure que la règle enseignée par l'Eglise est en elle même seulement un " idéal " qui doit ensuite être adapté, proportionné, gradué, en fonction, dit-on, des possibilités concrètes de l'homme, selon un " équilibrage des divers biens en question ". Mais quelles sont les " possibilités concrètes de l'homme " ? Et de *quel* homme parle-t-on ? De l'homme *dominé* par la concupiscence ou bien de l'homme *racheté par le Christ ?* Car c'est de cela qu'il s'agit : de la *réalité* de la Rédemption par le Christ. *Le Christ nous a rachetés !* Cela signifie : il nous a donné la *possibilité* de réaliser *l'entière* vérité de notre être ; il a libéré notre liberté *de la domination* de la concupiscence. Et si l'homme racheté pèche encore, cela est dû non pas à l'imperfection de l'acte rédempteur du Christ, mais à la *volonté* de l'homme de se soustraire à la grâce qui vient de cet acte. Le commandement de Dieu est certainement proportionné aux capacités de l'homme, mais aux capacités de l'homme auquel est donné l'Esprit Saint, de l'homme qui, s'il est tombé dans le péché, peut toujours obtenir le pardon et jouir de la présence de l'Esprit » 164.

104. Dans ce contexte se situe une juste ouverture à la *miséricorde de Dieu* pour le péché de l'homme qui se convertit et à la *compréhension envers la faiblesse humaine.* Cette compréhension ne signifie jamais que l'on compromet ou que l'on fausse la mesure du bien et du mal pour l'adapter aux circonstances. Tandis qu'est humaine l'attitude de l'homme qui, ayant péché, reconnaît sa faiblesse et demande miséricorde pour sa faute, inacceptable est au contraire l'attitude de celui qui fait de sa faiblesse le critère de la vérité sur le bien, de manière à pouvoir se sentir justifié par lui seul, sans même avoir besoin de recourir à Dieu et à sa miséricorde. Cette dernière attitude corrompt la moralité de toute la société, parce qu'elle enseigne le doute sur l'objectivité de la loi morale en général et le refus du caractère absolu des interdits moraux portant sur des actes humains déterminés, et elle finit par confondre tous les jugements de valeur.

A l'inverse, nous devons recevoir *le message qui nous vient de la parabole évangélique du pharisien et du publicain* (cf. Lc 18, 9-14). Le publicain pouvait peut-être avoir quelque justification aux péchés qu'il avait commis, de manière à diminuer sa responsabilité. Toutefois ce n'est pas à ces justifications qu'il s'arrête dans sa prière, mais à son indignité devant l'infinie sainteté de Dieu : « Mon Dieu, aie pitié du pécheur que je suis ! » (Lc 18, 13). Le pharisien, au contraire, s'est justifié par lui-même, trouvant sans doute une excuse à chacun de ses manquements. Nous sommes ainsi confrontés à deux attitudes différentes de la conscience morale de l'homme de tous les temps. Le publicain nous présente une conscience « pénitente » qui se rend pleinement compte de la fragilité de sa nature et qui voit dans ses manquements, quelles qu'en soient les justifications subjectives, une confirmation du fait qu'il a besoin de rédemption. Le pharisien nous présente une conscience « satisfaite d'elle-même », qui est dans l'illusion de pouvoir observer la loi sans l'aide de la grâce et a la conviction de ne pas avoir besoin de la miséricorde.

105. Une grande vigilance est demandée à tous, afin de ne pas se laisser gagner par l'attitude pharisaïque qui prétend éliminer le sentiment de ses limites et de son péché, qui s'exprime aujourd'hui particulièrement par la tentative d'adapter la norme morale à ses capacités, à ses intérêts propres et qui va jusqu'au refus du concept même de norme. Au contraire, accepter la « disproportion » entre la loi et les capacités humaines, c'est-à-dire les capacités des seules forces morales de l'homme laissé à lui-même, éveille le désir de la grâce et prédispose à la recevoir. « Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » se demande l'Apôtre Paul. Il répond par une confession joyeuse et reconnaissante : « Grâces soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! » (Rm 7, 24-25).

Nous retrouvons le même état d'esprit dans cette prière de saint Ambroise de Milan : « Qu'est-ce que l'homme, si tu ne le visites pas ? N'oublie pas le faible. Souviens-toi, Seigneur, que tu m'as créé faible ; souviens-toi que tu m'as façonné à partir de la poussière. Comment pourrai-je tenir debout, si tu ne veilles pas à tout instant à rendre ferme cette boue que je suis, en faisant venir ma force de ton visage ? " Si tu détournes ton visage, tout sera troublé " (Ps 104103, 29) : si tu me regardes, malheur à moi ! Tu ne vois en moi que les conséquences de mes fautes ; il ne nous sert ni d'être abandonnés ni d'être vus de Dieu, car, lorsqu'il nous voit, nous l'offensons. Pourtant, nous pouvons croire qu'il ne rejette pas ceux qu'il voit et qu'il purifie ceux qu'il regarde. Devant lui, brûle un feu qui peut consumer le péché (cf. Jl 2, 3) » 165.

La morale et la nouvelle évangélisation

106. L'évangélisation représente le défi le plus fort et le plus exaltant que l'Eglise est appelée à relever, depuis son origine. En réalité, ce défi est dû moins aux situations sociales et culturelles qu'elle rencontre tout au long de l'histoire qu'au précepte de Jésus Christ ressuscité qui définit la raison d'être même de l'Eglise : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Evangile à toute la création » (Mc 16, 15).

Mais la période que nous vivons, du moins dans de nombreux peuples, est plutôt le temps d'un formidable défi à la « nouvelle évangélisation », c'est-à-dire à l'annonce de l'Evangile toujours nouveau et toujours porteur de nouveauté, une évangélisation qui doit être « nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression » 166. La déchristianisation

qui affecte des communautés et des peuples entiers autrefois riches de foi et de vie chrétienne implique non seulement la perte de la foi ou, en tout cas, son insignifiance dans la vie, mais aussi, et forcément, *le déclin et l'obscurcissement du sens moral :* et cela, du fait que l'originalité de la morale évangélique n'est plus perçue, ou bien à cause de l'effacement des valeurs et des principes éthiques fondamentaux eux-mêmes. Les courants subjectivistes, utilitaristes et relativistes, aujourd'hui amplement diffusés, ne se présentent pas comme de simples positions pragmatiques, comme des traits de mœurs, mais comme des conceptions fermes du point de vue théorique, qui revendiquent leur pleine légitimité culturelle et sociale.

107. *L'évangélisation* — et donc la « nouvelle évangélisation » — *comporte également l'annonce et la proposition de la morale.* Jésus lui-même, dans sa prédication du Royaume de Dieu et de l'amour sauveur, a lancé un appel à la foi et à la conversion (cf. Mc 1, 15). Et Pierre, avec les autres Apôtres, quand il annonce la résurrection d'entre les morts de Jésus de Nazareth, propose de vivre une vie nouvelle, une « voie » à suivre pour être disciples du Ressuscité (cf. Ac 2, 37-41 ; 3, 17-20).

Comme pour les vérités de la foi et plus encore, la nouvelle évangélisation, qui propose les fondements et le contenu de la morale chrétienne, montre son authenticité et, en même temps, déploie toute sa force missionnaire lorsqu'elle est accomplie non seulement par le don de la parole *proclamée,* mais encore de la parole *vécue.* En particulier, la *vie dans la sainteté,* qui resplendit en de nombreux membres du peuple de Dieu, humbles et souvent cachés aux yeux des hommes, constitue le moyen le plus simple et le plus attrayant par lequel il est possible de percevoir immédiatement la beauté de la vérité, la force libérante de l'amour de Dieu, la valeur de la fidélité inconditionnelle à toutes les exigences de la Loi du Seigneur, même dans les circonstances les plus difficiles. C'est pourquoi l'Eglise, dans la sagesse de sa pédagogie morale, a toujours invité les croyants à chercher et à trouver auprès des saints et des saintes, et en premier lieu auprès de la Vierge Mère de Dieu « pleine de grâce » et « toute sainte », exemple, force et joie pour vivre une vie fidèle aux commandements de Dieu et aux Béatitudes de l'Evangile.

La vie des saints, reflet de la bonté de Dieu — Celui qui « seul est le Bon » —, constitue une véritable confession de la foi et un stimulant pour sa transmission aux autres, et aussi une glorification de Dieu et de sa sainteté infinie. La vie sainte porte ainsi à la plénitude de son expression et de sa mise en œuvre le triple et unique *munus propheticum, sacerdotale et regale* donné à tout chrétien lors de sa renaissance baptismale « d'eau et d'Esprit » (Jn 3, 5). La vie morale du chrétien a une valeur de « culte spirituel » (Rm 12, 1 ; cf. Ph 3, 3), puisé et nourri à cette source inépuisable de sainteté et de glorification de Dieu que sont les sacrements, spécialement l'Eucharistie ; en effet, en par- ticipant au sacrifice de la Croix, le chrétien communie à l'amour oblatif du Christ, il est rendu apte et il est engagé à vivre la même charité à travers toutes les attitudes et tous les comportements de sa vie. Dans l'existence morale, on voit aussi à l'œuvre le service royal du chrétien : plus il obéit, avec l'aide de la grâce, à la Loi nouvelle de l'Esprit Saint, plus il grandit dans la liberté à laquelle il est appelé en servant la vérité, la charité et la justice.

108. A la source de la nouvelle évangélisation et de la vie morale nouvelle qu'elle propose et suscite avec les fruits de l'activité missionnaire et de la sainteté, il y a *l'Esprit du Christ,* principe et force de la fécondité de la sainte Mère Eglise, comme nous le rappelle Paul VI : « L'évangélisation ne sera jamais possible sans l'action de l'Esprit Saint » 167. A l'Esprit de Jésus, accueilli dans le cœur humble et docile du croyant, on doit donc l'épanouissement de la vie morale chrétienne et le témoignage de la sainteté dans la grande diversité des vocations, des dons, des responsabilités et des conditions de vie ou des situations : c'est l'Esprit Saint — comme déjà Novatien le faisait observer, exprimant en cela la foi authentique de l'Eglise — « qui a affermi l'âme et l'esprit des disciples, qui leur a dévoilé les mystères évangéliques, qui a fait briller en eux la lumière des choses divines ; ainsi fortifiés, pour le nom du Seigneur ils n'ont craint ni la prison ni les chaînes : bien au contraire, ils ont méprisé même les puissances et les tortures de ce monde, armés et fortifiés désormais par Lui ; ayant en eux les dons que ce même Esprit distribue et destine à l'Eglise, Epouse du Christ, comme des joyaux. En effet, c'est lui qui, dans l'Eglise, établit des prophètes, instruit les docteurs, guide la parole, fait des prodiges et des guérisons, accomplit des merveilles, accorde le discernement des esprits, assigne les charges de gouvernement, inspire les décisions, met en place et régit tous les autres charismes, donnant ainsi à l'Eglise du Seigneur sa perfection et son accomplissement par- tout et en tout point » 168.

Dans le cadre vivant de cette nouvelle évangélisation, destinée à faire naître et à nourrir « la foi opérant par la charité » (Ga 5, 6), et, en fonction de l'œuvre de l'Esprit Saint, nous pouvons maintenant comprendre la place qui, dans l'Eglise, communauté des croyants, revient à la *réflexion que la théologie doit conduire sur la vie morale,* de même que nous pouvons présenter la mission et la responsabilité particulières des théologiens moralistes.

Le service des théologiens moralistes

109. Toute l'Eglise est appelée à l'évangélisation et au témoignage d'une vie de foi, car elle participe au *munus propheticum* du Seigneur Jésus par le don de son Esprit. Grâce à la présence permanente en elle de l'Esprit de vérité (cf. Jn 14, 16-17), « l'ensemble des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ;

ce don particulier qu'ils possèdent, ils le manifestent par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, " des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs ", ils apportent aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » 169.

Pour accomplir sa mission prophétique, l'Eglise doit sans cesse stimuler ou « raviver » sa vie de foi (cf. 2 Tm 1, 6), en particulier par une réflexion toujours plus approfondie, sous la conduite de l'Esprit Saint, sur le contenu de la foi elle-même. D'une manière spécifique, *la « vocation » du théologien dans l'Eglise* est au service de cette « recherche par le croyant de l'intelligence de la foi » : « Parmi les vocations ainsi suscitées par l'Esprit dans l'Eglise — lisons-nous dans l'Instruction *Donum veritatis* —, se distingue celle du théologien qui, d'une manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Eglise. De par sa nature, la foi tend à l'intelligence, car elle ouvre à l'homme la vérité concernant sa destinée et la voie pour l'atteindre. Même si la vérité révélée surpasse notre discours, et si nos concepts sont imparfaits face à sa grandeur à la fin du compte insondable (cf. Ep 3, 19), elle invite pourtant notre raison — don de Dieu pour percevoir la Vérité — à entrer en sa lumière et à devenir ainsi capable de comprendre dans une certaine mesure ce qu'elle croit. La science théologique, qui recherche l'intelligence de la foi en réponse à la voix de la Vérité qui appelle, aide le peuple de Dieu, selon le commandement apostolique (cf. 1 P 3, 15), à rendre compte de son espérance à ceux qui le demandent » 170.

Pour définir l'identité et, par conséquent, pour mettre en œuvre la mission propre de la théologie, il est essentiel de reconnaître *son lien intime et vivant avec l'Eglise, avec son mystère, avec sa vie et sa mission :* « La théologie est une science ecclésiale, parce qu'elle grandit dans l'Eglise et qu'elle agit sur l'Eglise... Elle est au service de l'Eglise et elle doit donc se sentir insérée de manière dynamique dans la mission de l'Eglise, en particulier dans sa mission prophétique » 171. Etant donné sa nature et son dynamisme, la théologie authentique ne peut s'épanouir et se développer que par la participation et l'« appartenance » convaincues et responsables à l'Eglise comme « communauté de foi », de même que l'Eglise ellemême et sa vie dans la foi bénéficient des fruits de la recherche et de l'approfondissement théologiques.

110. Ce qui a été dit de la théologie en général peut et doit être repris pour la *théologie morale,* considérée dans sa spécificité de réflexion scientifique sur *l'Evangile comme don et comme précepte de vie nouvelle,* sur la vie « selon la vérité et dans la charité » (Ep 4, 15), sur la vie de sainteté de l'Eglise, dans laquelle resplendit la vérité du bien porté à sa perfection. Dans le domaine de la foi, mais aussi et inséparablement dans le domaine de la morale, intervient le*Magistère de l'Eglise* dont la tâche est de « discerner, par des jugements normatifs pour la conscience des fidèles, les actes qui sont en eux-mêmes conformes aux exigences de la foi et en promeuvent l'expression dans la vie, et ceux qui au contraire, de par leur malice intrinsèque, sont incompatibles avec ces exigences » 172. En prêchant les commandements de Dieu et la charité du Christ, le Magistère de l'Eglise enseigne aussi aux fidèles les préceptes particuliers et spécifiques, et il leur demande de considérer en conscience qu'ils sont moralement obligatoires. En outre, le Magistère exerce un rôle important de vigilance, qui l'amène à avertir les fidèles de la présence d'erreurs éventuelles, même seulement implicites, lorsque leur conscience n'arrive pas à reconnaître la justesse et la vérité des règles morales qu'il enseigne.

C'est ici qu'intervient le rôle spécifique de ceux qui enseignent la théologie morale dans les séminaires et les facultés de théologie par mandat des pasteurs légitimes. Ils ont le grave devoir d'instruire les fidèles — spécialement les futurs pasteurs — au sujet de tous les commandements et de toutes les normes pratiques que l'Eglise énonce avec autorité 173. Malgré les limites éventuelles des démonstrations humaines présentées par le Magistère, les théologiens moralistes sont appelés à approfondir les motifs de ses enseignements, à mettre en relief les fondements de ses préceptes et leur caractère obligatoire en montrant les liens qu'ils ont entre eux et leur rapport avec la fin dernière de l'homme 174. Il revient aux théologiens moralistes d'exposer la doctrine de l'Eglise et de donner, dans l'exercice de leur ministère, l'exemple d'un assentiment loyal, intérieur et extérieur, à l'enseignement du Magistère dans le domaine du dogme et dans celui de la morale 175. Faisant appel à toute leur énergie pour collaborer avec le Magistère hiérarchique, les théologiens auront à cœur de mettre toujours mieux en lumière les fondements bibliques, les significations éthiques et les motivations anthropologiques qui soutiennent la doctrine morale et la conception de l'homme proposées par l'Eglise.

111. Les services que les théologiens moralistes sont appelés à rendre à l'heure actuelle sont de première importance, non seulement pour la vie et la mission de l'Eglise, mais aussi pour la société et pour la culture humaine. Il leur appartient, dans un lien étroit et vital avec la théologie biblique et dogmatique, de souligner par leur réflexion scientifique « l'aspect dynamique qui est celui de la réponse que l'homme doit faire à l'appel divin en progressant dans l'amour au sein d'une communauté de salut. Ainsi la théologie morale acquerra cette dimension spirituelle interne qu'exige le plein développement de l'*imago Dei* qui se trouve dans l'homme, et le progrès spirituel que l'ascétique et la mystique chrétiennes décrivent » 176.

Aujourd'hui, la théologie morale et son enseignement se trouvent assurément en face de difficultés particulières. Parce que la morale de l'Eglise comporte nécessairement une *dimension norma— tive,* on ne peut réduire la théologie morale à n'être qu'un savoir élaboré dans le seul cadre de ce qu'on appelle *sciences humaines.* Alors que ces dernières traitent le

phénomène de la moralité comme une donnée historique et sociale, la théologie morale, tout en devant utiliser les sciences de l'homme et de la nature, n'est pas pour autant soumise aux résultats de l'observation empirique et formelle ou de l'interprétation phénoménologique. En réalité, la pertinence des sciences humaines en théologie morale est toujours à apprécier en fonction de la question primordiale :*qu'est-ce que le bien ou le mal ? Que faire pour obtenir la vie éternelle ?*

112. Le théologien moraliste doit donc exercer un discernement attentif dans le cadre de la culture actuelle essentiellement scientifique et technique, exposée aux risques du relativisme, du pragmatisme et du positivisme. Du point de vue théologique, les principes moraux ne dépendent pas du moment de l'histoire où on les découvre. En outre, le fait que certains croyants agissent sans suivre les enseignements du Magistère ou qu'ils considèrent à tort comme moralement juste une conduite que leurs pasteurs ont déclarée contraire à la Loi de Dieu, ne peut pas être un argument valable pour réfuter la vérité des normes morales enseignées par l'Eglise. L'affirmation des principes moraux ne relève pas des méthodes empiriques et formelles. Sans contester la validité de ces méthodes, mais aussi sans limiter sa perspective à ces méthodes, la théologie morale, fidèle au sens surnaturel de la foi, prend en considération avant tout *la dimension spirituelle du cœur humain et sa vocation à l'amour divin.*

En effet, tandis que les sciences humaines, comme toutes les sciences expérimentales, développent une conception empirique et statistique de la « normalité », la foi enseigne que cette normalité porte en elle les traces d'une chute de l'homme par rapport à sa situation originelle, c'est-à-dire qu'elle est blessée par le péché. Seule la foi chrétienne montre à l'homme la voie du retour à l'« origine » (cf. Mt 19, 8), une voie souvent bien différente de celle de la normalité empirique. En ce sens, les sciences humaines, malgré la grande valeur des connaissances qu'elles apportent, ne peuvent pas être tenues pour des indicateurs déterminants des normes morales. C'est l'Evangile qui dévoile la vérité intégrale sur l'homme et sur son cheminement moral, et qui ainsi éclaire et avertit les pécheurs en leur annonçant la miséricorde de Dieu qui œuvre sans cesse pour les préserver du désespoir de ne pas pouvoir connaître et observer la Loi de Dieu et aussi de la présomption de pouvoir se sauver sans mérite. Il leur rappelle également la joie du pardon qui, seul, donne la force de reconnaître dans la loi morale une vérité libératrice, une grâce d'espérance, un chemin de vie.

113. L'enseignement de la doctrine morale suppose que l'on assume consciemment ces responsabilités intellectuelles, spirituelles et pastorales. C'est pourquoi les théologiens moralistes qui acceptent la charge d'enseigner la doctrine de l'Eglise ont le grave devoir de former les fidèles à ce discernement moral, à l'engagement pour le bien véritable et au recours confiant à la grâce divine.

Si les convergences et les conflits d'opinions peuvent constituer des expressions normales de la vie publique dans le cadre d'une démocratie représentative, la doctrine morale ne peut certainement pas dépendre du simple respect d'une procédure : en effet, elle n'est nullement établie en appliquant les règles et les formalités d'une délibération de type démocratique. *Le dissentiment,* fait de contestations délibérées et de polémiques, exprimé en utilisant les moyens de communication sociale, *est contraire à la communion ecclésiale et à la droite compréhension de la constitution hiérarchique du Peuple de Dieu.* On ne peut reconnaître dans l'opposition à l'enseignement des pasteurs une expression légitime de la liberté chrétienne ni de la diversité des dons de l'Esprit. Dans ce cas, les pasteurs ont le devoir d'agir conformément à leur mission apostolique, en exigeant que soit toujours respecté *le droit des fidèles* à recevoir la doctrine catholique dans sa pureté et son intégrité : « N'oubliant jamais qu'il est lui aussi membre du peuple de Dieu, le théologien doit le respecter et s'attacher à lui dispenser un enseignement qui n'altère en rien la doctrine de la foi » 177.

Nos responsabilités de pasteurs

114. C'est aux pasteurs qu'incombe, à un titre particulier, la responsabilité de la foi du Peuple de Dieu et de sa vie chrétienne, comme nous le rappelle le Concile Vatican II : « Parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Evangile est la première. Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi, qui amènent au Christ de nouveaux disciples ; et les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, qui prêchent, au peuple à eux confié, la foi qui doit régler sa pensée et sa conduite, faisant rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit Saint, dégageant du trésor de la Révélation le neuf et l'ancien (cf. Mt 13, 52), faisant fructifier la foi, attentifs à écarter toutes les erreurs qui menacent leur troupeau (cf. 2 Tm 4, 1-4) » 178.

C'est notre devoir commun, et plus encore notre grâce commune, d'enseigner aux fidèles, en tant que pasteurs et évêques de l'Eglise, ce qui les conduit vers Dieu, comme le fit un jour le Seigneur Jésus avec le jeune homme de l'Evangile. Répondant à sa demande : « Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? », Jésus l'a renvoyé à Dieu, Seigneur de la création et de l'Alliance ; il lui a rappelé les commandements moraux, déjà contenus dans l'Ancien Testament ; il en a montré l'esprit et le caractère radical par l'invitation à marcher à sa suite dans la pauvreté, l'humilité et l'amour : « Viens et suis-moi ! ». La vérité de cette doctrine a été scellée dans le sang du Christ sur la Croix : elle est devenue, dans l'Esprit Saint, la Loi nouvelle de l'Eglise et de tout chrétien.

Cette « réponse » à la question morale, le Christ Jésus nous la confie d'une manière particulière à nous pasteurs de l'Eglise, appelés à en faire la matière de notre enseignement, dans l'accomplissement de notre *munus propheticum.* En même temps, en ce qui concerne la morale chrétienne, notre responsabilité de pasteurs doit aussi s'exercer sous la forme du *munus sacerdotale :* c'est ce qui se réalise lorsque nous dispensons aux fidèles les dons de la grâce et de la sanctification, qui leur permettent d'obéir à la sainte Loi de Dieu, et lorsque nous soutenons les croyants par notre prière constante et confiante afin qu'ils soient fidèles aux exigences de la foi et vivent selon l'Evangile (cf. Col 1, 9-12). La doctrine morale chrétienne doit être, aujourd'hui surtout, un des domaines privilégiés dans notre vigilance pastorale, dans l'exercice de notre *munus regale*.

115. En fait, c'est la première fois que le Magistère de l'Eglise fait un exposé d'une certaine ampleur sur les éléments fondamentaux de cette doctrine, et qu'il présente les raisons du discernement pastoral qu'il est nécessaire d'avoir dans des situations pratiques et des conditions culturelles complexes et parfois critiques.

A la lumière de la Révélation et de l'enseignement constant de l'Eglise, spécialement de celui du Concile Vatican II, j'ai rappelé brièvement les traits essentiels de la liberté, les valeurs fondamentales liées à la dignité de la personne et à la vérité de ses actes, de manière à ce que l'on puisse reconnaître, dans l'obéissance à la loi morale, une grâce et un signe de notre adoption dans le Fils unique (cf. Ep 1, 4-6). En particulier, la présente encyclique offre des évaluations en ce qui concerne certaines tendances contemporaines de la théologie morale. Je vous en fais part maintenant, obéissant à la parole du Seigneur qui a confié à Pierre la charge d'affermir ses frères (cf. Lc 22, 32), pour éclairer et faciliter notre commun discernement.

Chacun de nous sait l'importance de la doctrine qui constitue l'essentiel de l'enseignement de la présente encyclique et qui est rappelée aujourd'hui avec l'autorité du Successeur de Pierre. Chacun de nous peut mesurer la gravité de ce qui est en cause, non seulement pour les individus, mais encore pour la société entière, avec la *réaffirmation de l'universalité et de l'immutabilité des commandements moraux,* et en particulier de ceux qui proscrivent toujours et sans exception les *actes intrinsèquement mauvais.*

En reconnaissant ces commandements, le cœur du chrétien et notre charité pastorale entendent l'appel de Celui qui « nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 19). Dieu nous demande d'être saints comme lui-même est saint (cf. Lv 19, 2), d'être, dans le Christ, parfaits comme lui-même est parfait (cf. Mt 5, 48) : la fermeté exigeante du commandement se fonde sur l'amour miséricordieux et inépuisable de Dieu (cf. Lc 6, 36), et le commandement a pour but de nous conduire, avec la grâce du Christ, sur le chemin de la plénitude de la vie propre aux fils de Dieu.

116. En tant qu'évêques, nous avons le devoir d'*être vigilants pour que la Parole de Dieu soit fidèlement enseignée.* Mes Frères dans l'Episcopat, il entre dans notre ministère pastoral de veiller à la transmission fidèle de cet enseignement moral et de prendre les mesures qui conviennent pour que les fidèles soient préservés de toute doctrine ou de toute théorie qui lui sont contraires. Dans cette tâche, nous avons tous l'aide des théologiens. Cependant, les opinions théologiques ne constituent ni la règle ni la norme de notre enseignement, dont l'autorité découle, avec l'aide de l'Esprit Saint et dans la communion *cum Petro et sub Petro,* de notre fidélité à la foi catholique reçue des Apôtres. Comme évêques, nous avons le grave devoir de veiller *personnellement* à ce que la « saine doctrine » (1 Tm 1, 10) de la foi et de la morale soit enseignée dans nos diocèses.

Vis-à-vis des *institutions catholiques,* une responsabilité particulière s'impose aux évêques. Qu'il s'agisse d'organismes destinés à la pastorale familiale ou sociale, ou bien d'institutions vouées à l'enseignement ou à l'action sanitaire, les évêques peuvent ériger et reconnaître ces structures et leur déléguer des responsabilités ; toutefois, ils ne sont jamais dispensés de leurs obligations propres. C'est leur devoir, en communion avec le Saint-Siège, de reconnaître ou de retirer, dans des cas de graves incohérences, le qualificatif de « catholique » aux écoles 179, aux universités 180, aux cliniques ou aux services médico-sociaux qui se réclament de l'Eglise.

117. Dans le cœur du chrétien, au plus profond de tout être humain, se fait toujours entendre la question qu'adressa un jour à Jésus le jeune homme de l'Evangile : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » (Mt 19, 16). Mais c'est au « bon » Maître qu'il faut l'adresser, parce que lui seul peut répondre dans la plénitude de la vérité, en toutes circonstances, dans les situations les plus diverses. Et lorsque les chrétiens lui adressent cette question qui monte de leur conscience, le Seigneur répond par les paroles de l'Alliance Nouvelle confiées à son Eglise. Or, comme le dit l'Apôtre à son propre sujet, nous sommes envoyés « annoncer l'Evangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la Croix du Christ » (1 Co 1, 17). C'est pour cela que la réponse de l'Eglise à la question de l'homme possède la sagesse et la puissance du Christ crucifié, la Vérité qui se donne.

Quand les hommes présentent à l'Eglise les questions de leur conscience, quand à l'intérieur de l'Eglise les fidèles s'adressent à leurs évêques et à leurs pasteurs, *c'est la voix de Jésus Christ, la voix de la vérité sur le bien et le mal qu'on*

entend dans la réponse de l'Eglise. Dans la parole prononcée par l'Eglise retentit, à l'intime de l'être, la voix de Dieu, qui « seul est le Bon » (Mt 19, 17), qui seul « est amour » (1 Jn 4, 8.16).

Dans l'*onction de l'Esprit,* cette parole douce et exigeante se fait lumière et vie pour l'homme. C'est encore l'Apôtre Paul qui nous invite à la confiance, parce que « notre capacité vient de Dieu : c'est lui qui nous a rendus capables d'être les ministres d'une Alliance Nouvelle, une Alliance qui n'est pas celle de la lettre de la Loi, mais celle de l'Esprit... Le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, par l'action du Seigneur qui est Esprit » (2 Co 3, 5-6. 17-18).

CONCLUSION

Marie, Mère de Miséricorde

118. Au terme de ces considérations, c'est à Marie, Mère de Dieu et Mère de Miséricorde, que nous confions nos personnes, les épreuves et les joies de notre existence, la vie morale des croyants et des hommes de bonne volonté, ainsi que les recherches des moralistes.

Marie est Mère de Miséricorde parce que Jésus Christ, son Fils, est envoyé par le Père pour être la révélation de la Miséricorde de Dieu (cf. Jn 3, 16-18). Il est venu non pour condamner, mais pour pardonner, pour faire usage de la miséricorde (cf. Mt 9, 13). Et la plus grande miséricorde, c'est, pour lui, d'être au milieu de nous et de nous adresser son appel à venir à Lui et à Le reconnaître, en union avec Pierre, comme « le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16). Il n'est aucun péché de l'homme qui puisse annuler la Miséricorde de Dieu, l'empêcher d'exercer toute sa puissance victorieuse aussitôt que nous y avons recours. Au contraire, la faute elle-même fait resplendir encore davantage l'amour du Père qui, pour racheter l'esclave, a sacrifié son Fils 181 : sa miséricorde envers nous, c'est la Rédemption. Cette miséricorde atteint sa plénitude par le don de l'Esprit, qui engendre la vie nouvelle et l'appelle. Si nombreux et si grands que soient les obstacles semés par la faiblesse et le péché de l'homme, l'Esprit, qui renouvelle la face de la terre (cf. Ps 104103, 30), rend possible le miracle du parfait accomplissement du bien. Un tel renouvellement, qui donne la capacité de faire ce qui est bon, noble, beau, agréable à Dieu et conforme à sa volonté, est en quelque sorte l'épanouissement du don de miséricorde, qui délivre de l'esclavage du mal et donne la force de ne plus pécher. Par le don de la vie nouvelle, Jésus nous rend participants de son amour et nous conduit au Père dans l'Esprit.

119. Voilà la certitude réconfortante de la foi chrétienne, qui lui vaut d'être profondément humaine et d'une*extraordinaire simplicité*. Parfois, dans les discussions sur les problèmes nouveaux et complexes en matière morale, il peut sembler que la morale chrétienne soit en elle-même trop difficile, trop ardue à comprendre et presque impossible à mettre en pratique. C'est faux, car, pour l'exprimer avec la simplicité du langage évangélique, elle consiste à *suivre le Christ,* à s'abandonner à Lui, à se laisser transformer et renouveler par sa grâce et par sa miséricorde qui nous rejoignent dans la vie de communion de son Eglise. « Qui veut vivre, nous rappelle saint Augustin, sait où vivre, sait sur quoi fonder sa vie. Qu'il ap— proche, qu'il croie, qu'il se laisse incorporer pour être vivifié ! Qu'il ne craigne pas la compagnie de ses frères ! » 182. Avec la lumière de l'Esprit, tout homme, même le moins savant, et surtout celui qui sait garder un « cœur simple » (Ps 8685, 11), peut donc saisir la substance vitale de la morale chrétienne. D'autre part, cette simplicité évangélique ne dispense pas d'affronter la complexité du réel, mais elle peut amener à la comprendre avec plus de vérité, parce que marcher à la suite du Christ mettra progressivement en lumière les traits de l'authentique morale chrétienne et donnera en même temps le ressort vital pour la pratiquer. C'est le devoir du Magistère de l'Eglise de veiller à ce que le dynamisme de la réponse à l'appel du Christ se développe de manière organique, sans que soient falsifiées ou occultées les exigences morales, avec toutes leurs conséquences. Celui qui aime le Christ observe ses commandements (cf. Jn 14, 15).

120. Marie est Mère de Miséricorde également parce que c'est à elle que Jésus confie son Eglise et l'humanité entière. Au pied de la Croix, lorsqu'elle accueille Jean comme son fils, lorsqu'elle demande, avec le Christ, le pardon du Père pour ceux qui ne savent pas ce qu'ils font (cf. Lc 23, 34), Marie, en parfaite docilité à l'Esprit, fait l'expérience de la richesse et de l'universalité de l'amour de Dieu, qui dilate son cœur et la rend capable d'embrasser le genre humain tout entier. Elle devient ainsi la Mère de tous et de chacun d'entre nous, Mère qui nous obtient la Miséricorde divine.

Marie est un signe lumineux et un exemple attirant de vie morale : « Sa vie seule est un enseignement pour tous », écrit saint Ambroise 183 qui, s'adressant particulièrement aux vierges, mais dans une perspective ouverte à tous, déclare : « Le premier et ardent désir d'apprendre, la noblesse du maître vous le donne. Et qui est plus noble que la Mère de Dieu ? Qui est plus splendide que celle qui fut élue par la Splendeur elle-même ? » 184. Marie vit et met en œuvre sa liberté en se

donnant elle-même à Dieu et en accueillant en elle le don de Dieu. Elle garde en son sein virginal le Fils de Dieu fait homme jusqu'au moment de sa naissance, elle l'élève, elle le fait grandir et elle l'accompagne dans ce geste suprême de liberté qu'est le sacrifice total de sa vie. Par le don d'elle-même, Marie entre pleinement dans le dessein de Dieu qui se donne au monde. En accueillant et en méditant dans son cœur des événements qu'elle ne comprend pas toujours (cf. Lc 2, 19), elle devient le modèle de tous ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent (cf. Lc 11, 28) et elle mérite le titre de « Trône de la Sagesse ». Cette Sagesse, c'est Jésus Christ lui-même, le Verbe éternel de Dieu, qui révèle et accomplit parfaitement la volonté du Père (cf. He 10, 5-10). Marie invite tout homme à accueillir cette Sagesse. C'est à nous aussi qu'elle adresse l'ordre donné aux serviteurs, à Cana de Galilée, durant le repas de noces : « Faites tout ce qu'il vous dira » (Jn 2, 5).

Marie partage notre condition humaine, mais dans une transparence totale à la grâce de Dieu. N'ayant pas connu le péché, elle est en mesure de compatir à toute faiblesse. Elle comprend l'homme pécheur et elle l'aime d'un amour maternel. Voilà pourquoi elle est du côté de la vérité et partage le fardeau de l'Eglise dans son rappel des exigences morales à tous et en tout temps. Pour la même raison, elle n'accepte pas que l'homme pécheur soit trompé par quiconque prétendrait l'aimer en justifiant son péché, car elle sait qu'ainsi le sacrifice du Christ, son Fils, serait rendu inutile. Aucun acquittement, fût-il prononcé par des doctrines philosophiques ou théologiques complaisantes, ne peut rendre l'homme véritablement heureux : seules la Croix et la gloire du Christ ressuscité peuvent pacifier sa conscience et sauver sa vie.

O Marie,
Mère de Miséricorde,
veille sur tous,
afin que la Croix du Christ
ne soit pas rendue vaine,
que l'homme ne s'égare pas
hors du sentier du bien,
qu'il ne perde pas la conscience du péché,
qu'il grandisse dans l'espérance en Dieu,
« riche en miséricorde » (Ep 2, 4),
qu'il accomplisse librement les œuvres bonnes
préparées d'avance par Dieu (cf. Ep 2, 10)
et qu'il soit ainsi, par toute sa vie,
« à la louange de sa gloire » (Ep 1, 12).

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 6 août 1993, fête de la Transfiguration du Seigneur, en la quinzième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE *EVANGELIUM VITAE* DU SOUVERAIN PONTIFE JEAN-PAUL II AUX ÉVÊQUES, AUX PRESBYTRES ET AUX DIACRES, AUX RELIGIEUX ET AUX RELIGIEUSES, AUX FIDÈLES LAÏCS ET À TOUTES LES PERSONNES DE BONNE VOLONTÉ SUR LA VALEUR ET L'INVIOLABILITÉ DE LA VIE HUMAINE

INTRODUCTION

1. L'Evangile de la vie se trouve au cœur du message de Jésus. Reçu chaque jour par l'Eglise avec amour, il doit être annoncé avec courage et fidélité comme une bonne nouvelle pour les hommes de toute époque et de toute culture.

A l'aube du salut, il y a la naissance d'un enfant, proclamée comme une joyeuse nouvelle: « Je vous annonce une grande joie, qui sera celle de tout le peuple: aujourd'hui vous est né un Sauveur, qui est le Christ Seigneur, dans la cité de David » (*Lc* 2, 10-11). Assurément, la naissance du Sauveur a libéré cette « grande joie », mais, à Noël, le sens plénier de toute naissance humaine se trouve également révélé, et la joie messianique apparaît ainsi comme le fondement et l'accomplissement de la joie qui accompagne la naissance de tout enfant (cf. *Jn* 16, 21).

Exprimant ce qui est au cœur de sa mission rédemptrice, Jésus dit: « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (*Jn* 10, 10). En vérité, il veut parler de la vie « nouvelle » et « éternelle » qui est la communion avec le Père, à laquelle tout homme est appelé par grâce dans le Fils, par l'action de l'Esprit sanctificateur. C'est précisément dans cette « vie » que les aspects et les moments de la vie de l'homme acquièrent tous leur pleine signification.

La valeur incomparable de la personne humaine

2. L'homme est appelé à une plénitude de vie qui va bien au-delà des dimensions de son existence sur terre, puisqu'elle est la participation à la vie même de Dieu.

La profondeur de cette vocation surnaturelle révèle la *grandeur* et le *prix* de la vie humaine, même dans sa phase temporelle. En effet, la vie dans le temps est une condition fondamentale, un moment initial et une partie intégrante du développement entier et unitaire de l'existence humaine. Ce développement de la vie, de manière inattendue et imméritée, est éclairé par la promesse de la vie divine et renouvelé par le don de cette vie divine; il atteindra son plein accomplissement dans l'éternité (cf. *1 Jn* 3, 1-2). En même temps, cette vocation surnaturelle souligne le *caractère relatif* de la vie terrestre de l'homme et de la femme. En vérité, celle-ci est une réalité qui n'est pas « dernière », mais « avant-dernière »; c'est de toute façon une *réalité sacrée* qui nous est confiée pour que nous la gardions de manière responsable et que nous la portions à sa perfection dans l'amour et dans le don de nous-mêmes à Dieu et à nos frères.

L'Eglise sait que cet *Evangile de la vie,* qui lui a été remis par son Seigneur, 1 trouve un écho profond et convaincant dans le cœur de chaque personne, croyante et même non croyante, parce que, tout en dépassant infiniment ses attentes, il y correspond de manière surprenante. Malgré les difficultés et les incertitudes, tout homme sincèrement ouvert à la vérité et au bien peut, avec la lumière de la raison et sans oublier le travail secret de la grâce, arriver à reconnaître, dans la loi naturelle inscrite dans les cœurs (cf. *Rm* 2, 14-15), la valeur sacrée de la vie humaine depuis son commencement jusqu'à son terme; et il peut affirmer le droit de tout être humain à voir intégralement respecter ce bien qui est pour lui primordial. La convivialité humaine et la communauté politique elle-même se fondent sur la reconnaissance de ce droit.

La défense et la mise en valeur de ce droit doivent être, de manière particulière, l'œuvre de ceux qui croient au Christ, conscients de la merveilleuse vérité rappelée par le Concile Vatican II: « Par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ». 2 Dans cet événement de salut, en effet, l'humanité reçoit non seulement la révélation de l'amour infini de Dieu qui « a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (*Jn* 3, 16), mais aussi celle de *la valeur incomparable de toute personne humaine*.

Et, scrutant assidûment le mystère de la Rédemption, l'Eglise reçoit cette valeur avec un étonnement toujours renouvelé 3 et elle se sent appelée à annoncer aux hommes de tous les temps cet « évangile », source d'une espérance invincible et d'une joie véritable pour chaque époque de l'histoire. *L'Evangile de l'amour de Dieu pour l'homme, l'Évangile de la dignité de la personne et l'Evangile de la vie sont un Evangile unique et indivisible.*

C'est pourquoi l'homme, l'homme vivant, constitue la route première et fondamentale de l'Eglise. 4

Les nouvelles menaces contre la vie humaine

3. En vertu du mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair (cf. *Jn* 1, 14), tout homme est confié à la sollicitude maternelle de l'Eglise. Aussi toute menace contre la dignité de l'homme et contre sa vie ne peut-elle que toucher le cœur même de l'Eglise; elle ne peut que l'atteindre au centre de sa foi en l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu et dans sa mission d'annoncer l'*Evangile de la vie* dans le monde entier et à toute créature (cf. *Mc* 16, 15).

Aujourd'hui, cette annonce devient particulièrement urgente en raison de la multiplication et de l'aggravation impressionnantes des menaces contre la vie des personnes et des peuples, surtout quand cette vie est faible et sans défense. Aux fléaux anciens et douloureux de la misère, de la faim, des maladies endémiques, de la violence et des guerres, il s'en ajoute d'autres, dont les modalités sont nouvelles et les dimensions inquiétantes.

Dans une page d'une dramatique actualité, le Concile Vatican II a déploré avec force les mul- tiples crimes et attentats contre la vie humaine. Trente ans plus tard, faisant miennes les paroles de l'assemblée conciliaire, je déplore ces maux encore une fois et avec la même force au nom de l'Eglise tout entière, certain d'être l'interprète du sentiment authentique de toute conscience droite: « Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les tentatives de contraintes psychiques; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie infra-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable: toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subis- sent, et elles insultent gravement à l'honneur du Créateur ». 5

4. Malheureusement, ce panorama inquiétant, loin de se rétrécir, va plutôt en s'élargissant: avec les nouvelles perspectives ouvertes par le progrès scientifique et technique, on voit naître de nouvelles formes d'attentats à la dignité de l'être humain. En même temps, se dessine et se met en place une nouvelle situation culturelle qui donne aux crimes contre la vie *un aspect inédit et — si cela se peut — encore plus injuste,* ce qui suscite d'autres graves préoccupations: de larges couches de l'opinion publique justifient certains crimes contre la vie au nom des droits de la liberté individuelle, et, à partir de ce présupposé, elles prétendent avoir non seulement l'impunité, mais même l'autorisation de la part de l'Etat, afin de les pratiquer dans une liberté absolue et, plus encore, avec l'intervention gratuite des services de santé.

Tout cela provoque un profond changement dans la façon de considérer la vie et les relations entre les hommes. Le fait que les législations de nombreux pays, s'éloignant le cas échéant des principes mêmes qui fondent leurs Constitutions, aient accepté de ne pas punir ou, plus encore, de reconnaître la légitimité totale de ces pratiques contre la vie est tout à la fois un symptôme préoccupant et une cause non négligeable d'un grave effondrement moral: des choix considérés jadis par tous comme criminels et refusés par le sens moral commun deviennent peu à peu socialement respectables. La médecine elle-même, qui a pour vocation de défendre et de soigner la vie humaine, se prête toujours plus largement dans certains secteurs à la réalisation de ces actes contre la personne; ce faisant, elle défigure son visage, se met en contradiction avec elle-même et blesse la dignité de ceux qui l'exercent. Dans un tel contexte culturel et légal, même les graves problèmes démographiques, sociaux ou familiaux, qui pèsent sur de nombreux peuples du monde et qui exigent une attention responsable et active des communautés nationales et internationales, risquent d'être résolus de manière fausse et illusoire, en contradiction avec la vérité et avec le bien des personnes et des nations.

Le résultat auquel on parvient est dramatique: s'il est particulièrement grave et inquiétant de voir le phénomène de l'élimination de tant de vies humaines naissantes ou sur le chemin de leur déclin, il n'est pas moins grave et inquiétant que la conscience elle-même, comme obscurcie par d'aussi profonds conditionnements, ait toujours plus de difficulté à percevoir la distinction entre le bien et le mal sur les points qui concernent la valeur fondamentale de la vie humaine.

En communion avec tous les Evêques du monde

5. Le problème des menaces contre la vie humaine en notre temps a fait l'objet du *Consistoire extraordinaire* des Cardinaux qui a eu lieu à Rome du 4 au 7 avril 1991. Après un examen ample et approfondi du problème et des défis lancés à toute la famille humaine, en particulier à la communauté chrétienne, les Cardinaux m'ont, par un vote unanime, demandé de réaffirmer avec l'autorité du Successeur de Pierre la valeur de la vie humaine et son inviolabilité, eu égard aux circonstances actuelles et aux attentats qui la menacent aujourd'hui.

Après avoir accueilli cette requête, j'ai, le jour de la Pentecôte 1991, adressé une *lettre personnelle* à chacun de mes Frères dans l'épiscopat pour qu'il m'apporte, dans l'esprit de la collégialité épiscopale, sa collaboration en vue de la rédaction d'un document portant sur cette question. 6 Je suis profondément reconnaissant à tous les évêques qui m'ont répondu, me donnant des informations, des suggestions et des propositions qui m'ont été précieuses. De cette façon aussi, ils ont apporté le témoignage de leur participation unanime et sincère à la mission doctrinale et pastorale de l'Église au sujet de l'*Evangile de la vie*.

Dans la même lettre, peu avant la célébration du centenaire de l'Encyclique *Rerum novarum,* j'attirais l'attention de tous sur cette singulière analogie: « De même qu'il y a un siècle, c'était la classe ouvrière qui était opprimée dans ses droits fondamentaux, et que l'Eglise prit sa défense avec un grand courage, en proclamant les droits sacro-saints de la personne du travailleur, de même, à présent, alors qu'une autre catégorie de personnes est opprimée dans son droit fondamental à la vie, l'Eglise sent qu'elle doit, avec un égal courage, donner une voix à celui qui n'a pas de voix. Elle reprend toujours le cri évangélique de la défense des pauvres du monde, de ceux qui sont menacés, méprisés et à qui l'on dénie les droits humains ». 7

Il y a aujourd'hui une multitude d'êtres humains faibles et sans défense qui sont bafoués dans leur droit fondamental à la vie, comme le sont, en particulier, les enfants encore à naître. Si l'Eglise, à la fin du siècle dernier, n'avait pas le droit de se taire face aux injustices qui existaient alors, elle peut encore moins se taire aujourd'hui, quand, aux injustices sociales du passé qui ne sont malheureusement pas encore surmontées, s'ajoutent en de si nombreuses parties du monde des injustices et des phénomènes d'oppression même plus graves, parfois présentés comme des éléments de progrès en vue de l'organisation d'un nouvel ordre mondial.

La présente encyclique, fruit de la collaboration de l'épiscopat de tous les pays du monde, veut donc être *une réaffirmation précise et ferme de la valeur de la vie humaine et de son inviolabilité,* et, en même temps, un appel passionné adressé à tous et à chacun, au nom de Dieu: *respecte, défends, aime et sers la vie, toute vie humaine!* C'est seulement sur cette voie que tu trouveras la justice, le développement, la liberté véritable, la paix et le bonheur!

Puissent ces paroles parvenir à tous les fils et à toutes les filles de l'Eglise! Puissent-elles parvenir à toutes les personnes de bonne volonté, soucieuses du bien de chaque homme et de chaque femme ainsi que du destin de la société entière!

6. En profonde communion avec chacun de mes frères et sœurs dans la foi et animé par une amitié sincère pour tous, je veux*méditer à nouveau et annoncer l'Evangile de la vie,* splendeur de la vérité qui éclaire les consciences, lumière vive qui guérit le regard obscurci, source intarissable de constance et de courage pour faire face aux défis toujours nouveaux que nous rencontrons sur notre chemin.

Et, tandis que je repense aux riches expériences vécues pendant l'Année de la Famille, comme pour donner une conclusion à la*Lettre* que j'ai adressée « à chaque famille concrète de toutes les régions de la terre », 8 je porte mon regard avec une confiance renouvelée vers tous les foyers et je souhaite que renaisse et se renforce à tous les niveaux l'engagement de tous à soutenir la famille, pour qu'aujourd'hui encore — au milieu de nombreuses difficultés et de lourdes menaces — elle demeure constamment, selon le dessein de Dieu, comme un « sanctuaire de la vie ». 9

A tous les membres de l'Eglise, *peuple de la vie et pour la vie,* j'adresse le plus pressant des appels afin qu'ensemble nous puissions donner à notre monde de nouveaux signes d'espérance, en agissant pour que grandissent la justice et la solidarité, et que s'affirme une nouvelle culture de la vie humaine, pour l'édification d'une authentique civilisation de la vérité et de l'amour.

CHAPITRE I

LA VOIX DU SANG DE TON FRÈRE CRIE VERS MOI DU SOL

LES MENACES ACTUELLES
CONTRE LA VIE HUMAINE CONTRE LA VIE HUMAINE

« *Caïn se jeta contre son frère Abel et le tua* » (*Gn* 4, 8): *à la racine de la violence contre la vie*

7. « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Il a tout créé pour l'être... Oui, *Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité;* il en a fait une image de sa propre nature. C'est par l'envie du diable que *la mort est entrée dans le monde;* ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent » (*Sg* 1, 13-14; 2, 23-24).

L'Évangile de la vie, proclamé à l'origine avec la création de l'homme à l'image de Dieu en vue d'un destin de vie pleine et parfaite (cf. *Gn* 2, 7; *Sg* 9, 2-3), fut contredit par l'expérience déchirante de *la mort qui entre dans le monde* et qui jette l'ombre du non-sens sur toute l'existence de l'homme. La mort y entre à cause de la jalousie du diable (cf. *Gn* 3, 1.4-5) et du péché de nos premiers parents (cf. *Gn* 2, 17; 3, 17-19). Et elle y entre de manière violente, *à cause du meurtre d'Abel par son frère Caïn:* « Comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua » (*Gn* 4, 8).

Ce premier meurtre est présenté avec une éloquence singulière dans une page paradigmatique du livre de la Genèse: une page récrite chaque jour dans le livre de l'histoire des peuples, sans trêve et d'une manière répétée qui est dégradante.

Relisons ensemble cette page biblique qui, malgré son archaïsme et son extrême simplicité, se présente comme particulièrement riche d'enseignements.

« *Abel devint pasteur de petit bétail et Caïn cultivait le sol. Le temps passa et il advint que Caïn présenta des produits du sol en offrande au Seigneur et qu'Abel, de son côté, offrit des premiers-nés de son troupeau, et même de leur graisse. Or le Seigneur agréa Abel et son offrande. Mais il n'agréa pas Caïn et son offrande, et Caïn en fut très irrité et eut le visage abattu. Le Seigneur dit à Caïn: "Pourquoi es-tu irrité et pourquoi ton visage est-il abattu? Si tu es bien disposé, ne relèveras-tu pas la tête? Mais si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-il pas à la porte, une bête tapie qui te convoite? Pourras-tu la dominer?" Cependant Caïn dit à son frère Abel: "Allons dehors", et, comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua.*

Le Seigneur dit à Caïn: "Où est ton frère Abel?" Il répondit: "Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère?" Le Seigneur reprit: "Qu'as-tu fait! Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol! Maintenant, sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Si tu cultives le sol, il ne te donnera plus son produit: tu seras un errant parcourant la terre". Alors Caïn dit au Seigneur: "Ma peine est trop lourde à porter. Vois! Tu me bannis aujourd'hui du sol fertile, je devrai me cacher loin de ta face et je serai un errant parcourant la terre, mais le premier venu me tuera!" Le Seigneur lui répondit: "Aussi bien si quelqu'un tue Caïn, on le vengera sept fois", et le Seigneur mit un signe sur Caïn, afin que le premier venu ne le frappât point. Caïn se retira de la présence du Seigneur et séjourna au pays de Nod, à l'orient d'Éden » (*Gn* 4, 2-16).

8. Caïn est « très irrité » et il a le visage « abattu » parce que « le Seigneur agréa Abel et son offrande » (*Gn* 4, 4). Le texte biblique ne révèle pas le motif pour lequel Dieu préfère le sacrifice d'Abel à celui de Caïn; mais il montre clairement que, tout en préférant le don d'Abel, *il n'interrompt pas son dialogue avec Caïn.* Il l'avertit *en lui rappelant sa liberté face au mal:* l'homme n'est en rien prédestiné au mal. Certes, comme l'était déjà Adam, il est tenté par la puissance maléfique du péché qui, comme une bête féroce, est tapi à la porte de son cœur, guettant le moment de se jeter sur sa proie. Mais Caïn demeure libre face au péché. Il peut et il doit le dominer: « Il te convoite, mais toi, domine-le! » (*Gn* 4, 7).

La jalousie et la colère l'emportent sur l'avertissement du Seigneur, et c'est pourquoi Caïn se jette sur son frère et le tue. Comme on le lit dans le *Catéchisme de l'Eglise catholique,* « l'Ecriture, dans le récit du meurtre d'Abel par son frère Caïn, révèle, dès les débuts de l'histoire humaine, la présence dans l'homme de la colère et de la convoitise, conséquences du péché originel. L'homme est devenu l'ennemi de son semblable ». 10

Le frère tue le frère. Comme dans le premier fratricide, dans tout homicide est violée *la parenté « spirituelle »* qui réunit les hommes en une seule grande famille, 11 tous participant du même bien unique fondamental: une égale dignité personnelle. Il n'est pas rare que soit parallèlement violée *la parenté « de la chair et du sang »,* par exemple lorsque les menaces contre la vie se développent dans les rapports entre parents et enfants: c'est le cas de l'avortement ou bien, dans un contexte familial ou parental plus large, celui de l'euthanasie favorisée ou provoquée.

A la source de toute violence contre le prochain, il y a *le fait de céder à la « logique » du Mauvais,* c'est-à-dire de celui qui « était homicide dès le commencement » (*Jn* 8, 44), comme nous le rappelle l'Apôtre Jean: « Car tel est le message que vous avez entendu dès le début: nous devons nous aimer les uns les autres, loin d'imiter Caïn, qui, étant du Mauvais, égorgea son frère » (*1 Jn* 3, 11-12). Ainsi, le meurtre du frère à l'aube de l'histoire donne un triste témoignage de la manière dont le mal progresse avec une rapidité impressionnante: à la révolte de l'homme contre Dieu au paradis terrestre s'ajoute la lutte mortelle de l'homme contre l'homme.

Après le crime, *Dieu intervient pour venger la victime.* Face à Dieu qui l'interroge sur le sort d'Abel, Caïn, au lieu de se montrer troublé et de demander pardon, élude la question avec arrogance: « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon

frère? » (*Gn* 4, 9). « *Je ne sais pas* »: par le mensonge, Caïn cherche à couvrir son crime. C'est ainsi que cela s'est souvent passé et que cela se passe quand les idéologies les plus diverses servent à justifier et à masquer les crimes les plus atroces perpétrés contre la personne. « *Suis-je le gardien de mon frère?* »: Caïn ne veut pas penser à son frère et refuse d'assumer la responsabilité de tout homme vis-à-vis d'un autre. On pense spontanément aux tendances actuelles qui font perdre à l'homme sa responsabilité à l'égard de son semblable: on en a des symptômes, entre autres, dans la perte de la solidarité à l'égard des membres les plus faibles de la société - comme les personnes âgées, les malades, les immigrés, les enfants -, et dans l'indifférence qu'on remarque souvent dans les rapports entre les peuples même quand il y va de valeurs fondamentales comme la survie, la liberté et la paix.

9. Mais *Dieu ne peut laisser le crime impuni:* du sol sur lequel il a été versé, le sang de la victime exige que Dieu fasse justice (cf. *Gn* 37, 26; *Is* 26, 21; *Ez* 24, 7-8). De ce texte, l'Eglise a tiré l'expression de « péchés qui crient vengeance à la face de Dieu » et elle y a inclus, au premier chef, l'homicide volontaire. 12 Pour les Juifs comme pour de nombreux peuples de l'Antiquité, le sang est le lieu de la vie; bien plus, « le sang est la vie » (*Dt* 12, 23) et la vie, surtout la vie humaine, n'appartient qu'à Dieu; c'est pourquoi *celui qui attente à la vie de l'homme attente en quelque sorte à Dieu lui-même.*

Caïn est maudit par Dieu et aussi par la terre qui lui refusera ses fruits (cf. *Gn* 4, 11-12). Et *il est puni:* il habitera dans la steppe et dans le désert. La violence homicide change profondément le cadre de vie de l'homme. La terre, qui était le « jardin d'Eden » (*Gn* 2, 15), lieu d'abondance, de relations interpersonnelles sereines et d'amitié avec Dieu, devient le « pays de Nod » (*Gn* 4, 16), lieu de la « misère », de la solitude et de l'éloignement de Dieu. Caïn sera « un errant parcourant la terre » (*Gn* 4, 14): l'incertitude et l'instabilité l'accompagneront sans cesse.

Toutefois Dieu, toujours miséricordieux même quand il punit, « *mit un signe sur Caïn,* afin que le premier venu ne le frappât point » (*Gn* 4, 15): il lui donne donc un signe distinctif, qui a pour but de ne pas le condamner à être rejeté par les autres hommes mais qui lui permettra d'être protégé et défendu contre ceux qui voudraient le tuer, même pour venger la mort d'Abel. *Meurtrier, il garde sa dignité personnelle* et Dieu lui-même s'en fait le garant. Et c'est précisément ici que se manifeste *le mystère paradoxal de la justice miséricordieuse de Dieu,* ainsi que l'écrit saint Ambroise: « Comme il y avait eu fratricide, c'est-à-dire le plus grand des crimes, au moment où s'introduisit le péché, la loi de la miséricorde divine devait immédiatement être étendue; parce que, si le châtiment avait immédiatement frappé le coupable, les hommes, quand ils puniraient, n'auraient pas pu se montrer tolérants ou doux, mais ils auraient immédiatement châtié les coupables. (...) Dieu repoussa Caïn de sa face et, comme il était rejeté par ses parents, il le relégua comme dans l'exil d'une habitation séparée, parce qu'il était passé de la douceur humaine à la cruauté de la bête sauvage. Toutefois, Dieu ne voulut pas punir le meurtrier par un meurtre, puisqu'il veut amener le pécheur au repentir plutôt qu'à la mort ». 13

« *Qu'as-tu fait?* » (*Gn* 4, 10): *l'éclipse de la valeur de la vie*

10. Le Seigneur dit à Caïn: « Qu'as-tu fait? Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol! » (*Gn* 4, 10). *La voix du sang versé par les hommes ne cesse pas de crier,* de génération en génération, prenant des tonalités et des accents variés et toujours nouveaux.

La question du Seigneur « qu'as-tu fait? », à laquelle Caïn ne peut se dérober, est aussi adressée à l'homme contemporain, pour qu'il prenne conscience de l'étendue et de la gravité des attentats contre la vie dont l'histoire de l'humanité continue à être marquée; elle lui est adressée afin qu'il recherche les multiples causes qui provoquent ces attentats et qui les alimentent, et qu'il réfléchisse très sérieusement aux conséquences qui en découlent pour l'existence des personnes et des peuples.

Certaines menaces proviennent de la nature elle-même, mais elles sont aggravées par l'incurie coupable et par la négligence des hommes, qui pourraient bien souvent y porter remède; d'autres, au contraire, sont le fait de situations de violence, de haine, ou bien d'intérêts divergents, qui poussent des hommes à agresser d'autres hommes en se livrant à des homicides, à des guerres, à des massacres ou à des génocides.

Et comment ne pas évoquer la violence faite à la vie de millions d'êtres humains, spécialement d'enfants, victimes de la misère, de la malnutrition et de la famine, à cause d'une distribution injuste des richesses entre les peuples et entre les classes sociales? ou, avant même qu'elle ne se manifeste dans les guerres, la violence inhérente au commerce scandaleux des armes qui favorise l'escalade de tant de conflits armés ensanglantant le monde? ou encore la propagation de germes de mort qui s'opère par la dégradation inconsidérée des équilibres écologiques, par la diffusion criminelle de la drogue ou par l'encouragement donné à des types de comportements sexuels qui, outre le fait qu'ils sont moralement inacceptables, laissent présager de graves dangers pour la vie? Il est impossible d'énumérer de manière exhaustive la longue série des menaces contre la vie humaine, tant sont nombreuses les formes, déclarées ou insidieuses, qu'elles revêtent en notre temps.

11. Mais nous entendons concentrer spécialement notre attention sur *un autre genre d'attentats,* concernant la vie naissante et la vie à ses derniers instants, qui présentent *des caractéristiques nouvelles par rapport au passé et qui soulèvent des problèmes d'une particulière gravité:* par le fait qu'ils tendent à perdre, dans la conscience collective, leur caractère de « crime » et à prendre paradoxalement celui de « droit », au point que l'on prétend à une véritable et réelle *reconnaissance légale de la part de l'Etat et, par suite, à leur mise en œuvre grâce à l'intervention gratuite des personnels de santé eux-mêmes.* Ces attentats frappent la vie humaine dans des situations de très grande précarité, lorsqu'elle est privée de toute capacité de défense. Encore plus grave est le fait qu'ils sont, pour une large part, réalisés précisément à l'intérieur et par l'action de la famille qui, de par sa constitution, est au contraire appelée à être « sanctuaire de la vie ».

Comment a-t-on pu en arriver à une telle situation? Il faut prendre en considération de multiples facteurs. A l'arrière-plan, il y a une crise profonde de la culture qui engendre le scepticisme sur les fondements mêmes du savoir et de l'éthique, et qui rend toujours plus difficile la perception claire du sens de l'homme, de ses droits et de ses devoirs. A cela s'ajoutent les difficultés existentielles et relationnelles les plus diverses, accentuées par la réalité d'une société complexe dans laquelle les personnes, les couples et les familles restent souvent seuls face à leurs problèmes. Il existe même des situations critiques de pauvreté, d'angoisse ou d'exacerbation, dans lesquelles l'effort harassant pour survivre, la souffrance à la limite du supportable, les violences subies, spécialement celles qui atteignent les femmes, rendent exigeants, parfois jusqu'à l'héroïsme, les choix en faveur de la défense et de la promotion de la vie.

Tout cela explique, au moins en partie, que la valeur de la vie puisse connaître aujourd'hui une sorte d'« éclipse », bien que la conscience ne cesse pas de la présenter comme sacrée et intangible; on le constate par le fait même que l'on tend à couvrir certaines fautes contre la vie naissante ou à ses derniers instants par des expressions empruntées au vocabulaire de la santé, qui détournent le regard du fait qu'est en jeu le droit à l'existence d'une personne humaine concrète.

12. En réalité, si de nombreux et graves aspects de la problématique sociale actuelle peuvent de quelque manière expliquer le climat d'incertitude morale diffuse et parfois atténuer chez les individus la responsabilité personnelle, il n'en est pas moins vrai que nous sommes face à une réalité plus vaste, que l'on peut considérer comme une véritable *structure de péché,* caractérisée par la prépondérance d'une culture contraire à la solidarité, qui se présente dans de nombreux cas comme une réelle « culture de mort ». Celle-ci est activement encouragée par de forts courants culturels, économiques et politiques, porteurs d'une certaine conception utilitariste de la société.

En envisageant les choses de ce point de vue, on peut, d'une certaine manière, parler d'une *guerre des puissants contre les faibles:* la vie qui nécessiterait le plus d'accueil, d'amour et de soin est jugée inutile, ou considérée comme un poids insupportable, et elle est donc refusée de multiples façons. Par sa maladie, par son handicap ou, beaucoup plus simplement, par sa présence même, celui qui met en cause le bien-être ou les habitudes de vie de ceux qui sont plus favorisés tend à être considéré comme un ennemi dont il faut se défendre ou qu'il faut éliminer. Il se déchaîne ainsi une sorte de « *conspiration contre la vie* ». Elle ne concerne pas uniquement les personnes dans leurs rapports individuels, familiaux ou de groupe, mais elle va bien au-delà, jusqu'à ébranler et déformer, au niveau mondial, les relations entre les peuples et entre les Etats.

13. Pour favoriser une pratique plus étendue de *l'avortement,* on a investi et on continue à investir des sommes considérables pour la mise au point de préparations pharmaceutiques qui rendent possible le meurtre du fœtus dans le sein maternel sans qu'il soit nécessaire de recourir au service du médecin. Sur ce point, la recherche scientifique elle-même semble presque exclusivement préoccupée d'obtenir des produits toujours plus simples et plus efficaces contre la vie et, en même temps, de nature à soustraire l'avortement à toute forme de contrôle et de responsabilité sociale.

Il est fréquemment affirmé que la *contraception,* rendue sûre et accessible à tous, est le remède le plus efficace contre l'avortement. On accuse aussi l'Eglise catholique de favoriser de fait l'avortement parce qu'elle continue obstinément à enseigner l'illicéité morale de la contraception. A bien la considérer, l'objection se révèle en réalité spécieuse. Il peut se faire, en effet, que beaucoup de ceux qui recourent aux moyens contraceptifs le fassent aussi dans l'intention d'éviter ultérieurement la tentation de l'avortement. Mais les contrevaleurs présentes dans la « mentalité contraceptive » — bien différentes de l'exercice responsable de la paternité et de la maternité, réalisé dans le respect de la pleine vérité de l'acte conjugal — sont telles qu'elles rendent précisément plus forte cette tentation, face à la conception éventuelle d'une vie non désirée. De fait, la culture qui pousse à l'avortement est particulièrement développée dans les milieux qui refusent l'enseignement de l'Eglise sur la contraception. Certes, du point de vue moral, la contraception et l'avortement sont des *maux spécifiquement différents:* l'une contredit la vérité intégrale de l'acte sexuel comme expression propre de l'amour conjugal, l'autre détruit la vie d'un être humain; la première s'oppose à la vertu de chasteté conjugale, le second s'oppose à la vertu de justice et viole directement le précepte divin « tu ne tueras pas ».

Mais, même avec cette nature et ce poids moral différents, la contraception et l'avortement sont très souvent étroitement liés, comme des fruits d'une même plante. Il est vrai qu'il existe même des cas dans lesquels on arrive à la contraception et

à l'avortement lui-même sous la pression de multiples difficultés existentielles, qui cependant ne peuvent jamais dispenser de l'effort d'observer pleinement la loi de Dieu. Mais, dans de très nombreux autres cas, ces pratiques s'enracinent dans une mentalité hédoniste et de déresponsabilisation en ce qui concerne la sexualité et elles supposent une conception égoïste de la liberté, qui voit dans la procréation un obstacle à l'épanouissement de la personnalité de chacun. La vie qui pourrait naître de la relation sexuelle devient ainsi l'ennemi à éviter absolument, et l'avortement devient l'unique réponse possible et la solution en cas d'échec de la contraception.

Malheureusement, l'étroite connexion que l'on rencontre dans les mentalités entre la pratique de la contraception et celle de l'avortement se manifeste toujours plus; et cela est aussi confirmé de manière alarmante par la mise au point de préparations chimiques, de dispositifs intra-utérins et de vaccins qui, distribués avec la même facilité que les moyens contraceptifs, agissent en réalité comme des moyens abortifs aux tout premiers stades du développement de la vie du nouvel individu.

14. Même les diverses *techniques de reproduction artificielle,* qui sembleraient être au service de la vie et qui sont des pratiques comportant assez souvent cette intention, ouvrent en réalité la porte à de nouveaux attentats contre la vie. Mis à part le fait qu'elles sont moralement inacceptables parce qu'elles séparent la procréation du contexte intégralement humain de l'acte conjugal, 14 ces tech- niques enregistrent aussi de hauts pourcentages d'échec, non seulement en ce qui concerne la fécondation, mais aussi le développement ultérieur de l'embryon, exposé au risque de mort dans des délais généralement très brefs. En outre, on produit parfois des embryons en nombre supérieur à ce qui est nécessaire pour l'implantation dans l'utérus de la femme et ces « embryons surnuméraires », comme on les appelle, sont ensuite sup- primés ou utilisés pour des recherches qui, sous prétexte de progrès scientifique ou médical, réduisent en réalité la vie humaine à un simple « matériel biologique » dont on peut librement disposer.

Le *diagnostic prénatal,* qui ne soulève pas de difficultés morales s'il est effectué pour déterminer les soins éventuellement nécessaires à l'enfant non encore né, devient trop souvent une occasion de proposer et de provoquer l'avortement. C'est l'avortement eugénique, dont la légitimation dans l'opinion publique naît d'une mentalité — perçue à tort comme en harmonie avec les exigences « thérapeutiques » — qui accueille la vie seulement à certaines conditions et qui refuse la limite, le handicap, l'infirmité.

En poursuivant la même logique, on en est arrivé à refuser les soins ordinaires les plus élémentaires, et même l'alimentation, à des enfants nés avec des handicaps ou des maladies graves. En outre, le scénario actuel devient encore plus déconcertant en raison des propositions, avancées çà et là, de légitimer dans la même ligne du droit à l'avortement, même *l'infanticide,* ce qui fait revenir ainsi à un stade de barbarie que l'on espérait avoir dépassé pour toujours.

15. Des menaces non moins graves pèsent aussi sur les *malades incurables* et sur les *mourants,* dans un contexte social et culturel qui, augmentant la difficulté d'affronter et de supporter la souffrance, rend plus forte *la tentation de résoudre le problème de la souffrance en l'éliminant à la racine* par l'anticipation de la mort au moment considéré comme le plus opportun.

En faveur de ce choix, se retrouvent souvent des éléments de nature différente, qui convergent malheureusement vers cette issue terrible. Chez le sujet malade, le sentiment d'angoisse, d'exacerbation et même de désespérance, provoqué par l'expérience d'une douleur intense et prolongée, peut être décisif. Cela met à dure épreuve les équilibres parfois déjà instables de la vie personnelle et familiale, parce que, d'une part, le malade risque de se sentir écrasé par sa propre fragilité malgré l'efficacité toujours plus grande de l'assistance médicale et sociale; d'autre part, parce que, chez les per- sonnes qui lui sont directement liées, cela peut créer un sentiment de pitié bien concevable même s'il est mal compris. Tout cela est aggravé par une culture ambiante qui ne reconnaît dans la souffrance aucune signification ni aucune valeur, la considérant au contraire comme le mal par excellence à éliminer à tout prix; cela se rencontre spécialement dans les cas où aucun point de vue religieux ne peut aider à déchiffrer positivement le mystère de la souffrance.

Mais, dans l'ensemble du contexte culturel, ne manque pas non plus de peser une sorte d'attitude prométhéenne de l'homme qui croit pouvoir ainsi s'ériger en maître de la vie et de la mort, parce qu'il en décide, tandis qu'en réalité il est vaincu et écrasé par une mort irrémédiablement fermée à toute perspective de sens et à toute espérance. Nous trouvons une tragique expression de tout cela dans l'expansion de *l'euthanasie,* masquée et insidieuse, ou effectuée ouvertement et même légalisée. Mise à part une prétendue pitié face à la souffrance du malade, l'euthanasie est parfois justifiée par un motif de nature utilitaire, consistant à éviter des dépenses improductives trop lourdes pour la société. On envisage ainsi de supprimer des nouveau-nés malformés, des personnes gravement handicapées ou incapables, des vieillards, surtout s'ils ne sont pas autonomes, et des malades en phase terminale. Il ne nous est pas permis de nous taire face à d'autres formes d'euthanasie plus sournoises, mais non moins graves et réelles. Celles-ci pourraient se présenter, par exemple, si, pour obtenir davantage d'organes à transplanter, on procédait à l'extraction de ces organes sans respecter les critères objectifs appropriés pour vérifier la mort du donneur.

16. Fréquemment, des menaces et des attentats contre la vie sont associés à un autre *phénomène* actuel, le phénomène*démographique*. Il se présente de manière différente dans les diverses parties du monde: dans les pays riches et développés, on enregistre une diminution et un effondrement préoccupants des naissances; à l'inverse, les pays pauvres connaissent en général un taux élevé de croissance de la population, difficilement supportable dans un contexte de faible développement économique et social, ou même de grave sous-développement. Face à la surpopulation des pays pauvres, il manque, au niveau international, des interventions globales — des politiques familiales et sociales sérieuses, des programmes de développement culturel ainsi que de production et de distribution justes des ressources —, alors que l'on continue à mettre en œuvre des politiques anti-natalistes.

La contraception, la stérilisation et l'avortement doivent évidemment être comptés parmi les causes qui contribuent à provoquer les situations de forte dénatalité. On peut facilement être tenté de recourir à ces méthodes et aux attentats contre la vie dans les situations d'« explosion démographique ».

L'antique pharaon, ressentant comme angoissantes la présence et la multiplication des fils d'Israël, les soumit à toutes les formes d'oppression et il ordonna de faire mourir tout enfant de sexe masculin né des femmes des Hébreux (cf. *Ex* 1, 7-22). De nombreux puissants de la terre se comportent aujourd'hui de la même manière. Eux aussi ressentent comme angoissant le développement démographique en cours et ils craignent que les peuples les plus prolifiques et les plus pauvres représentent une menace pour le bien-être et pour la tranquillité de leurs pays. En conséquence, au lieu de vouloir affronter et résoudre ces graves problèmes dans le respect de la dignité des personnes et des familles, ainsi que du droit inviolable de tout homme à la vie, ils préfèrent promouvoir et imposer par tous les moyens une planification massive des naissances. Les aides économiques elles-mêmes, qu'ils seraient disposés à donner, sont injustement conditionnées par l'acceptation d'une politique anti-nataliste.

17. L'humanité contemporaine nous offre un spectacle vraiment alarmant lorsque nous considérons non seulement les différents secteurs dans lesquels se développent les attentats contre la vie, mais aussi leur forte proportion numérique, ainsi que le puissant soutien qui leur est apporté par un large consensus social, par une fréquente reconnaissance légale, par la participation d'une partie du personnel de santé.

Comme je l'ai dit avec force à Denver, à l'occasion de la VIIIe Journée mondiale de la Jeunesse, « les menaces contre la vie ne faiblissent pas avec le temps. Au contraire, elles prennent des dimensions énormes. Ce ne sont pas seulement des menaces venues de l'extérieur, des forces de la nature ou des "Caïn" qui assassinent des "Abel"; non, ce sont *des menaces programmées de manière scientifique et systématique*. Le vingtième siècle aura été une époque d'attaques massives contre la vie, une interminable série de guerres et un massacre permanent de vies humaines innocentes. Les faux prophètes et les faux maîtres ont connu le plus grand succès ». 15 Au-delà des intentions, qui peuvent être variées et devenir convaincantes au nom même de la solidarité, nous sommes en réalité face à ce qui est objectivement une « *conjuration contre la vie* », dans laquelle on voit aussi impliquées des Institutions internationales, attachées à encourager et à programmer de véritables campagnes pour diffuser la contraception, la stérilisation et l'avortement. Enfin, on ne peut nier que les médias sont souvent complices de cette conjuration, en répandant dans l'opinion publique un état d'esprit qui présente le recours à la contraception, à la stérilisation, à l'avortement et même à l'euthanasie comme un signe de progrès et une conquête de la liberté, tandis qu'il dépeint comme des ennemis de la liberté et du progrès les positions inconditionnelles en faveur de la vie.

« *Suis-je le gardien de mon frère?* » (*Gn* 4, 9): *une conception pervertie de la liberté*

18. Le panorama que l'on a décrit demande à être connu non seulement du point de vue des phénomènes de mort qui le caractérisent, mais encore du point de vue des *causes multiples* qui le déterminent. La question du Seigneur « qu'as-tu fait? » (*Gn* 4, 10) semble être comme un appel adressé à Caïn pour qu'il dépasse la matérialité de son geste homicide afin d'en saisir toute la gravité au niveau des *motivations* qui en sont à l'origine et des *conséquences* qui en découlent.

Les choix contre la vie sont parfois suggérés par des situations difficiles ou même dramatiques de souffrance profonde, de solitude, d'impossibilité d'espérer une amélioration économique, de dépression et d'angoisse pour l'avenir. De telles circonstances peuvent atténuer, même considérablement, la responsabilité personnelle et la culpabilité qui en résulte chez ceux qui accomplissent ces choix en eux-mêmes criminels. Cependant le problème va aujourd'hui bien au-delà de la reconnaissance, il est vrai nécessaire, de ces situations personnelles. Le problème se pose aussi sur les plans culturel, social et politique, et c'est là qu'apparaît son aspect le plus subversif et le plus troublant, en raison de la tendance, toujours plus largement admise, à interpréter les crimes en question contre la vie comme des *expressions légitimes de la liberté individuelle, que l'on devrait reconnaître et défendre comme de véritables droits.*

On en arrive ainsi à un tournant aux conséquences tragiques dans un long processus histo- rique qui, après la découverte de l'idée des « droits humains » — comme droits innés de toute personne, antérieurs à toute constitution et à toute législation des Etats —, se trouve aujourd'hui devant *une contradiction surprenante:* en un temps où l'on proclame solennellement les droits inviolables de la personne et où l'on affirme publiquement la valeur de la vie, le droit à la vie lui-même est pratiquement dénié et violé, spécialement à ces moments les plus significatifs de l'existence que sont la naissance et la mort.

D'une part, les différentes déclarations des droits de l'homme et les nombreuses initiatives qui s'en inspirent montrent, dans le monde entier, la progression d'un sens moral plus disposé à reconnaître la valeur et la dignité de tout être humain en tant que tel, sans aucune distinction de race, de nationalité, de religion, d'opinion politique ou de classe sociale.

D'autre part, dans les faits, ces nobles proclamations se voient malheureusement opposer leur tragique négation. C'est d'autant plus déconcertant, et même scandaleux, que cela se produit justement dans une société qui fait de l'affirmation et de la protection des droits humains son principal objectif et en même temps sa fierté. Comment accorder ces affirmations de principe répétées avec la multiplication continuelle et la légitimation fréquente des attentats contre la vie humaine? Comment concilier ces déclarations avec le rejet du plus faible, du plus démuni, du vieillard, de celui qui vient d'être conçu? Ces attentats s'orientent dans une direction exactement opposée au respect de la vie, et ils représentent *une menace directe envers toute la culture des droits de l'homme.* À la limite, c'est une menace capable de mettre en danger le sens même de la convivialité démocratique: *au lieu d'être des sociétés de « vie en commun », nos cités risquent de devenir des sociétés d'exclus,* de marginaux, de bannis et d'éliminés. Et, si l'on élargit le regard à un horizon planétaire, comment ne pas penser que la proclamation même des droits des personnes et des peuples, telle qu'elle est faite dans de hautes assemblées internationales, n'est qu'un exercice rhétorique stérile tant que n'est pas démasqué l'égoïsme des pays riches qui refusent aux pays pauvres l'accès au développement ou le subordonnent à des interdictions insensées de procréer, opposant ainsi le développement à l'homme? Ne faut-il pas remettre en cause les modèles économiques adoptés fréquemment par les Etats, notamment conditionnés par des pressions de caractère international qui provoquent et entretiennent des situations d'injustice et de violence dans lesquelles la vie humaine de populations entières est avilie et opprimée?

19. Où se trouvent *les racines d'une contradiction si paradoxale?*

Nous pouvons les constater à partir d'une évaluation globale d'ordre culturel et moral, en commençant par la mentalité qui,*exacerbant et même dénaturant le concept de subjectivité,* ne reconnaît comme seul sujet de droits que l'être qui présente une autonomie complète ou au moins à son commencement et qui échappe à une condition de totale dépendance des autres. Mais comment concilier cette manière de voir avec *la proclamation que l'homme est un être « indisponible »?* La théorie des droits humains est précisément fondée sur la prise en considération du fait que l'homme, à la différence des animaux et des choses, ne peut être soumis à la domination de personne. Il faut encore évoquer la logique qui tend à *identifier la dignité personnelle avec la capacité de communication verbale explicite* et, en tout cas, dont on fait l'expérience. Il est clair qu'avec de tels présupposés il n'y pas de place dans le monde pour l'être qui, comme celui qui doit naître ou celui qui va mourir, est un sujet de faible constitution, qui semble totalement à la merci d'autres personnes, radicalement dépendant d'elles, et qui ne peut communiquer que par le langage muet d'une profonde symbiose de nature affective. C'est donc la force qui devient le critère de choix et d'action dans les rapports interpersonnels et dans la vie sociale. Mais c'est l'exact contraire de ce que, historiquement, l'Etat de droit a voulu proclamer, en se présentant comme la communauté dans laquelle la « force de la raison » se substitue aux « raisons de la force ».

Sur un autre plan, les racines de la contradiction qui apparaît entre l'affirmation solennelle des droits de l'homme et leur négation tragique dans la pratique se trouvent dans *une conception de la liberté* qui exalte de manière absolue l'individu et ne le prépare pas à la solidarité, à l'accueil sans réserve ni au service du prochain. S'il est vrai que, parfois, la suppression de la vie naissante ou de la vie à son terme est aussi tributaire d'un sens mal compris de l'altruisme ou de la pitié, on ne peut nier que cette culture de mort, dans son ensemble, révèle une conception de la liberté totalement individualiste qui finit par être la liberté des « plus forts » s'exerçant contre les faibles près de succomber.

C'est dans ce sens que l'on peut interpréter la réponse de Caïn à la question du Seigneur « où est ton frère Abel? »: « Je ne sais pas. *Suis-je le gardien de mon frère?* » (*Gn* 4, 9). Oui, tout homme est « le gardien de son frère », parce que Dieu confie l'homme à l'homme. Et c'est parce qu'il veut confier ainsi l'homme à l'homme que Dieu donne à tout homme la liberté, qui comporte *une dimension relationnelle essentielle.* C'est un grand don du Créateur, car la liberté est mise au service de la personne et de son accomplissement par le don d'elle-même et l'accueil de l'autre; au contraire, lorsque sa dimension individualiste est absolutisée, elle est vidée de son sens premier, sa vocation et sa dignité mêmes sont démenties.

Il est un autre aspect encore plus profond à souligner: la liberté se renie elle-même, elle se détruit et se prépare à l'élimination de l'autre quand elle ne reconnaît plus et ne respecte plus *son lien constitutif avec la vérité.* Chaque fois que la liberté, voulant s'émanciper de toute tradition et de toute autorité, qu'elle se ferme même aux évidences premières

d'une vérité objective et commune, fondement de la vie personnelle et sociale, la personne finit par prendre pour unique et indiscutable critère de ses propres choix, non plus la vérité sur le bien et le mal, mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses caprices.

20. Avec cette conception de la liberté, *la vie en société est profondément altérée.* Si l'accomplissement du moi est compris en termes d'autonomie absolue, on arrive inévitablement à la négation de l'autre, ressenti comme un ennemi dont il faut se défendre. La société devient ainsi un ensemble d'individus placés les uns à côté des autres, mais sans liens réciproques: chacun veut s'affirmer indépendamment de l'autre, ou plutôt veut faire prévaloir ses propres intérêts. Cependant, en face d'intérêts comparables de l'autre, on doit se résoudre à chercher une sorte de compromis si l'on veut que le maximum possible de liberté soit garanti à chacun dans la société. Ainsi disparaît toute référence à des valeurs communes et à une vérité absolue pour tous: la vie sociale s'aventure dans les sables mouvants d'un relativisme absolu. Alors, *tout est matière à convention, tout est négociable,* même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie.

De fait, c'est ce qui se produit aussi dans le cadre politique proprement dit de l'Etat: le droit à la vie originel et inaliénable est discuté ou dénié en se fondant sur un vote parlementaire ou sur la volonté d'une partie — qui peut même être la majorité — de la population. C'est le résultat néfaste d'un relativisme qui règne sans rencontrer d'opposition: le « droit » cesse d'en être un parce qu'il n'est plus fermement fondé sur la dignité inviolable de la personne mais qu'on le fait dépendre de la volonté du plus fort. Ainsi la démocratie, en dépit de ses principes, s'achemine vers un totalitarisme caractérisé. L'Etat n'est plus la « maison commune » où tous peuvent vivre selon les principes de l'égalité fondamentale, mais il se transforme en *Etat tyran* qui prétend pouvoir disposer de la vie des plus faibles et des êtres sans défense, depuis l'enfant non encore né jusqu'au vieillard, au nom d'une utilité publique qui n'est rien d'autre, en réalité, que l'intérêt de quelques-uns.

Tout semble se passer dans le plus ferme respect de la légalité, au moins lorsque les lois qui permettent l'avortement ou l'euthanasie sont votées selon les règles prétendument démocratiques. En réalité, nous ne sommes qu'en face d'une tragique apparence de légalité et l'idéal démocratique, qui n'est tel que s'il reconnaît et protège la dignité de toute personne humaine, *est trahi dans ses fondements mêmes:* « Comment peut-on parler encore de la dignité de toute personne humaine lorsqu'on se permet de tuer les plus faibles et les plus innocentes? Au nom de quelle justice pratique-t-on la plus injuste des discriminations entre les personnes en déclarant que certaines d'entre elles sont dignes d'être défendues tandis qu'à d'autres est déniée cette dignité? ». 16 Quand on constate de telles manières de faire, s'amorcent déjà les processus qui conduisent à la dissolution d'une convivialité humaine authentique et à la désagrégation de la réalité même de l'Etat.

Revendiquer le droit à l'avortement, à l'infanticide, à l'euthanasie, et le reconnaître légalement, cela revient à attribuer à la liberté humaine *un sens pervers et injuste,* celui d'*un pouvoir absolu sur les autres et contre les autres.* Mais c'est la mort de la vraie liberté: « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque commet le péché est esclave du péché » (*Jn* 8, 34).

« *Je devrai me cacher loin de ta face* » (*Gn* 4, 14): *l'éclipse du sens de Dieu et du sens de l'homme*

21. Quand on recherche les racines les plus profondes du combat entre la « culture de vie » et la « culture de mort », on ne peut s'arrêter à la conception pervertie de la liberté que l'on vient d'évoquer. Il faut arriver au cœur du drame vécu par l'homme contemporain: *l'éclipse du sens de Dieu et du sens de l'homme,* caractéristique du contexte social et culturel dominé par le sécularisme qui, avec ses prolongements tentaculaires, va jusqu'à mettre parfois à l'épreuve les communautés chrétiennes elles-mêmes. Ceux qui se laissent gagner par la contagion de cet état d'esprit entrent facilement dans le tourbillon d'un terrible cercle vicieux: *en perdant le sens de Dieu, on tend à perdre aussi le sens de l'homme,* de sa dignité et de sa vie; et, à son tour, la violation systématique de la loi morale, spécialement en matière grave de respect de la vie humaine et de sa dignité, produit une sorte d'obscurcissement progressif de la capacité de percevoir la présence vivifiante et salvatrice de Dieu.

Une fois encore, nous pouvons nous inspirer du récit du meurtre d'Abel par son frère. Après la malédiction que Dieu lui a infligée, Caïn s'adresse au Seigneur en ces termes: « Ma peine est trop lourde à porter. Vois! Tu me bannis aujourd'hui du sol fertile, *je devrai me cacher loin de ta face* et je serai un errant parcourant la terre; mais le premier venu me tuera! » (*Gn* 4, 13-14). Caïn considère que son péché ne pourra pas être pardonné par le Seigneur et que son destin inéluctable sera de devoir « se cacher loin de sa face ». Si Caïn parvient à confesser que sa faute est « trop grande », c'est parce qu'il a conscience de se trouver confronté à Dieu et à son juste jugement. En réalité, l'homme ne peut reconnaître son péché et en saisir toute la gravité que devant le Seigneur. C'est aussi l'expérience de David qui, après « avoir fait le mal devant le Seigneur », réprimandé par le prophète Nathan (cf. *2 S* 11-12), s'écrie: « Mon péché, moi, je le connais, ma faute est devant moi sans relâche; contre toi, toi seul, j'ai péché, ce qui est coupable à tes yeux, je l'ai fait » (*Ps* 51 50, 5-6).

22. C'est pourquoi, lorsque disparaît le sens de Dieu, le sens de l'homme se trouve également menacé et vicié, ainsi que le Concile Vatican II le déclare sous une forme lapidaire: « La créature sans son Créateur s'évanouit... Et même, la créature elle-même est entourée d'opacité, si Dieu est oublié ». 17 L'homme ne parvient plus à se saisir comme « mystérieusement différent » des autres créatures terrestres; il se considère comme l'un des nombreux êtres vivants, comme un organisme qui, tout au plus, a atteint un stade de perfection très élevé. Enfermé dans l'horizon étroit de sa réalité physique, il devient en quelque sorte « une chose », et il ne saisit plus le caractère « transcendant » de son « existence en tant qu'homme ». Il ne considère plus la vie comme un magnifique don de Dieu, une réalité « sacrée » confiée à sa responsabilité et, par conséquent, à sa protection aimante, à sa « vénération ». Elle devient tout simplement « une chose » qu'il revendique comme sa propriété exclusive, qu'il peut totalement dominer et manipuler.

Ainsi, devant la vie qui naît et la vie qui meurt, il n'est plus capable de se laisser interroger sur le sens authentique de son existence ni d'en assumer dans une véritable liberté les moments cruciaux. Il ne se soucie que du « faire » et, recourant à toutes les techniques possibles, il fait de grands efforts pour programmer, contrôler et dominer la naissance et la mort. Ces réalités, expériences originaires qui demandent à être « vécues », deviennent des choses que l'on prétend simplement « posséder » ou « refuser ».

Du reste, lorsque la référence à Dieu est exclue, il n'est pas surprenant que le sens de toutes les choses en soit profondément altéré, et que la nature même, n'étant plus « *mater* », soit réduite à un « matériau » ouvert à toutes les manipulations. Il semble que l'on soit conduit dans cette direction par une certaine rationalité technico-scientifique, prédominante dans la culture contemporaine, qui nie l'idée même que l'on doive reconnaître une vérité de la création ou que l'on doive respecter un dessein de Dieu sur la vie. Et cela n'est pas moins vrai quand l'angoisse devant les conséquences de cette « liberté sans loi » amène certains à la position inverse d'une « loi sans liberté », ainsi que cela arrive par exemple dans des idéologies qui contestent la légitimité de toute intervention sur la nature, presque en vertu de sa « divinisation », ce qui, une fois encore, méconnaît sa dépendance par rapport au dessein du Créateur.

En réalité, vivant « comme si Dieu n'existait pas », l'homme perd non seulement le sens du mystère de Dieu, mais encore celui du monde et celui du mystère de son être même.

23. L'éclipse du sens de Dieu et de l'homme conduit inévitablement au *matérialisme pratique* qui fait se répandre l'individualisme, l'utilitarisme et l'hédonisme. Là encore, on constate la valeur permanente de ce qu'écrit l'Apôtre: « Comme ils n'ont pas jugé bon de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas » (*Rm* 1, 28). C'est ainsi que les valeurs de l'*être* sont remplacées par celles de l'*avoir.* La seule fin qui compte est la recherche du bien-être matériel personnel. La prétendue « qualité de la vie » se comprend essentiellement ou exclusivement comme l'efficacité économique, la consommation désordonnée, la beauté et la jouissance de la vie physique, en oubliant les dimensions les plus profondes de l'existence, d'ordre relationnel, spirituel et religieux.

Dans un contexte analogue, la *souffrance,* poids qui pèse inévitablement sur l'existence humaine mais aussi possibilité de croissance personnelle, est « censurée », rejetée comme inutile et même combattue comme un mal à éviter toujours et à n'importe quel prix. Lorsqu'on ne peut pas la surmonter et que disparaît la perspective du bienêtre, au moins pour l'avenir, alors il semble que la vie ait perdu tout son sens et la tentation grandit en l'homme de revendiquer le droit de la supprimer.

Toujours dans le même contexte culturel, le *corps* n'est plus perçu comme une réalité spécifiquement personnelle, signe et lieu de la relation avec les autres, avec Dieu et avec le monde. Il est réduit à sa pure matérialité, il n'est rien d'autre qu'un ensemble d'organes, de fonctions et d'énergies à employer suivant les seuls critères du plaisir et de l'efficacité. En conséquence, la *sexualité,* elle aussi, est dépersonnalisée et exploitée: au lieu d'être signe, lieu et langage de l'amour, c'est-à-dire du don de soi et de l'accueil de l'autre dans toute la richesse de la personne, elle devient toujours davantage occasion et instrument d'affirmation du moi et de satisfaction égoïste des désirs et des instincts. C'est ainsi qu'est déformé et altéré le contenu originaire de la sexualité humaine; les deux significations, union et procréation, inhérentes à la nature même de l'acte conjugal sont artificiellement disjointes; de cette manière, on fausse l'union et l'on soumet la fécondité à l'arbitraire de l'homme et de la femme. La *procréation* devient alors l'« ennemi » à éviter dans l'exercice de la sexualité: on ne l'accepte que dans la mesure où elle correspond au désir de la personne ou même à sa volonté d'avoir un enfant « à tout prix » et non pas, au contraire, parce qu'elle traduit l'accueil sans réserve de l'autre et donc l'ouverture à la richesse de vie dont l'enfant est porteur.

Dans la perspective matérialiste décrite jusqu'ici, *les relations interpersonnelles se trouvent gravement appauvries.* Les premiers à en souffrir sont la femme, l'enfant, le malade ou la personne qui souffre, le vieillard. Le vrai critère de la dignité personnelle — celui du respect, de la gratuité et du service — est remplacé par le critère de l'efficacité, de la fonctionnalité et de l'utilité: l'autre est apprécié, non pas pour ce qu'il « est », mais pour ce qu'il « a », ce qu'il « fait » et ce qu'il « rend ». Le plus fort l'emporte sur le plus faible.

24. C'est *au plus intime de la conscience morale* que s'accomplit l'éclipse du sens de Dieu et du sens de l'homme, avec toutes ses nombreuses et funestes conséquences sur la vie. C'est avant tout la conscience *de chaque personne* qui est en cause, car dans son unité intérieure et avec son caractère unique, elle se trouve seule face à Dieu. 18 Mais, en un sens, la « conscience morale » *de la société* est également en cause: elle est en quelque sorte responsable, non seulement parce qu'elle tolère ou favorise des comportements contraires à la vie, mais aussi parce qu'elle alimente la « culture de mort », allant jusqu'à créer et affermir de véritables « structures de péché » contre la vie. La conscience morale, individuelle et sociale, est aujourd'hui exposée, ne serait-ce qu'à cause de l'influence envahissante de nombreux moyens de communication sociale, à un *danger très grave et mortel,* celui de *la confusion entre le bien et le mal* en ce qui concerne justement le droit fondamental à la vie. Une grande partie de la société actuelle se montre tristement semblable à l'humanité que Paul décrit dans la Lettre aux Romains. Elle est faite d'« hommes qui tiennent la vérité captive dans l'injustice » (1, 18): ayant renié Dieu et croyant pouvoir construire sans lui la cité terrestre, « ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements », de sorte que « leur cœur inintelligent s'est enténébré » (1, 21); « dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous » (1, 22), ils sont devenus les auteurs d'actions dignes de mort et, « non seulement ils les font, mais ils approuvent encore ceux qui les commettent » (1, 32). Quand la conscience, cet œil lumineux de l'âme (cf. *Mt* 6, 22-23), appelle « bien le mal et mal le bien » (*Is* 5, 20), elle prend le chemin de la dégénérescence la plus inquiétante et de la cécité morale la plus ténébreuse.

Cependant, toutes les influences et les efforts pour imposer le silence n'arrivent pas à faire taire la voix du Seigneur qui retentit dans la conscience de tout homme; car c'est toujours à partir de ce sanctuaire intime de la conscience que l'on peut reprendre un nouveau cheminement d'amour, d'accueil et de service de la vie humaine.

« *Vous vous êtes approchés d'un sang purificateur* » (cf. *He* 12, 22. 24): *signes d'espérance et appel à l'engagement*

25. « Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol! » (*Gn* 4, 10). Il n'y a pas que le sang d'Abel, le premier innocent mis à mort, qui crie vers Dieu, source et défenseur de la vie. Le sang de tout autre homme mis à mort depuis Abel est aussi une voix qui s'élève vers le Seigneur. D'une manière absolument unique, crie vers Dieu *la voix du sang du Christ,* dont Abel est dans son innocence une figure prophétique, ainsi que nous le rappelle l'auteur de la Lettre aux Hébreux: « Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant..., du Médiateur d'une Alliance nouvelle, et d'un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel » (12, 22. 24).

C'est *le sang purificateur.* Le sang des sacrifices de l'Ancienne Alliance en avait été le signe symbolique et l'anticipation: le sang des sacrifices par lesquels Dieu montrait sa volonté de communiquer sa vie aux hommes, en les purifiant et en les consacrant (cf. *Ex* 24, 8; *Lv* 17, 11). Tout cela s'accomplit et se manifeste désormais dans le Christ: son sang est celui de l'aspersion qui rachète, purifie et sauve; c'est le sang du Médiateur de la Nouvelle Alliance, « répandu pour une multitude en rémission des péchés » (*Mt* 26, 28). Ce sang, qui coule du côté transpercé du Christ en croix (cf. *Jn* 19, 34), est « plus éloquent » que celui d'Abel; celui-ci, en effet, exprime et demande une « justice » plus profonde, mais il implore surtout la miséricorde, 19 il devient intercesseur auprès du Père pour les frères (cf. *He* 7, 25), il est source de rédemption parfaite et don de vie nouvelle.

Le sang du Christ, qui révèle la grandeur de l'amour du Père, *manifeste que l'homme est précieux aux yeux de Dieu et que la valeur de sa vie est inestimable.* L'Apôtre Pierre nous le rappelle: « Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ » (*1 P* 1, 18-19). C'est en contemplant le sang précieux du Christ, signe du don qu'il fait par amour (cf. *Jn* 13, 1), que le croyant apprend à reconnaître et à apprécier la dignité quasi divine de tout homme; il peut s'écrier, dans une admiration et une gratitude toujours nouvelles: « Quelle valeur doit avoir l'homme aux yeux du Créateur s'il a mérité d'avoir un tel et un si grand Rédempteur (*Exultet* de la nuit pascale), si Dieu a donné son Fils afin que lui, l'homme, ne se perde pas, mais qu'il ait la vie éternelle (cf. *Jn* 3, 16)! ». 20

De plus, le sang du Christ révèle à l'homme que sa grandeur, et donc sa vocation, est le *don total de lui-même.* Parce qu'il est versé comme don de vie, le sang de Jésus n'est plus un signe de mort, de séparation définitive d'avec les frères, mais le moyen d'une communion qui est richesse de vie pour tous. Dans le sacrement de l'Eucharistie, celui qui boit ce sang et demeure en Jésus (cf. *Jn* 6, 56) est entraîné dans le dynamisme de son amour et du don de sa vie, afin de porter à sa plénitude la vocation première à l'amour qui est celle de tout homme (cf. *Gn* 1, 27; 2, 18-24).

Dans le sang du Christ, tous les hommes puisent aussi *la force de s'engager en faveur de la vie.* Ce sang est justement la raison la plus forte d'espérer et même *le fondement de la certitude absolue que, selon le plan de Dieu, la vie remportera la victoire.* « De mort, il n'y en aura plus », s'écrie la voix puissante qui vient du trône de Dieu dans la Jérusalem céleste (*Ap* 21, 4). Et saint Paul nous assure que la victoire présente sur le péché est le signe et l'anticipation de la victoire définitive

sur la mort, quand « s'accomplira la parole qui est écrite: La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire? Où est-il, ô mort, ton aiguillon? » (*1 Co* 15, 54-55).

26. En réalité, on perçoit des signes annonciateurs de cette victoire dans nos sociétés et dans nos cultures, bien qu'elles soient fortement marquées par la « culture de mort ». On dresserait donc un tableau incomplet, qui pourrait conduire à un découragement stérile, si l'on ne joignait pas à la dénonciation des menaces contre la vie un aperçu des *signes positifs* efficaces dans la situation actuelle de l'humanité.

Malheureusement, ces signes positifs apparaissent difficilement et ils sont mal reconnus, sans doute parce qu'ils ne sont pas l'objet d'une attention suffisante de la part des moyens de communication sociale. Mais beaucoup d'initiatives pour aider et soutenir les personnes les plus faibles et sans défense ont été prises et continuent à l'être, dans la communauté chrétienne et dans la société civile, aux niveaux local, national et international, par des personnes, des groupes, des mouvements et diverses organisations.

Il y a de nombreux *époux* qui savent prendre généreusement la responsabilité d'accueillir des enfants comme « le don le plus excellent du mariage ». 21 Et il ne manque pas de *familles* qui, au-delà de leur service quotidien de la vie, savent s'ouvrir à l'accueil d'enfants abandonnés, de jeunes en difficulté, de personnes handicapées, de personnes âgées restées seules. Bien des *centres d'aide à la vie,* ou des institutions analogues, sont animés par des personnes et des groupes qui, au prix d'un dévouement et de sacrifices admirables, apportent un soutien moral et matériel à des mères en difficulté, tentées de recourir à l'avortement. On crée et on développe aussi des *groupes de bénévoles* qui s'engagent à donner l'hospitalité à ceux qui n'ont pas de famille, qui sont dans des conditions particulièrement pénibles ou qui ont besoin de retrouver un milieu éducatif les aidant à surmonter des habitudes nuisibles et à revenir à un vrai sens de la vie.

La *médecine,* servie avec beaucoup d'ardeur par les chercheurs et les membres des professions médicales, poursuit ses efforts pour trouver des moyens toujours plus efficaces: on obtient aujourd'hui des résultats autrefois impensables et qui ouvrent des perspectives prometteuses en faveur de la vie naissante, des personnes qui souffrent et des malades en phase aiguë ou terminale. Des institutions et des organisations variées se mobilisent pour faire aussi bénéficier de la médecine de pointe les pays les plus touchés par la misère et les maladies endémiques. Des associations nationales et internationales de médecins travaillent de même pour porter rapidement secours aux populations éprouvées par des calamités naturelles, des épidémies ou des guerres. Même si on est encore loin de la mise en œuvre complète d'une vraie justice internationale dans la répartition des ressources médicales, comment ne pas reconnaître dans les progrès déjà accomplis les signes d'une solidarité croissante entre les peuples, d'un sens humain et moral digne d'éloge et d'un plus grand respect de la vie?

27. Devant les législations qui ont autorisé l'avortement et devant les tentatives, qui ont abouti ici ou là, de légaliser l'euthanasie, *des mouvements ont été créés et des initiatives prises* dans le monde entier *pour sensibiliser la société en faveur de la vie.* Lorsque, conformément à leur inspiration authentique, ces mouvements agissent avec une ferme détermination mais sans recourir à la violence, ils favorisent une prise de conscience plus répandue de la valeur de la vie, et ils provoquent et obtiennent des engagements plus résolus pour la défendre.

Comment ne pas rappeler, en outre, *tous les gestes quotidiens d'accueil, de sacrifice, de soins désintéressés* qu'un nombre incalculable de personnes accomplissent avec amour dans les familles, dans les hôpitaux, dans les orphelinats, dans les maisons de retraite pour personnes âgées et dans d'autres centres ou communautés qui défendent la vie? En se laissant inspirer par l'exemple de Jésus « bon Samaritain » (cf. *Lc* 10, 29-37) et soutenue par sa force, l'Eglise a toujours été en première ligne sur ces fronts de la charité: nombreux sont ses fils et ses filles, spécialement les religieuses et les religieux qui, sous des formes traditionnelles ou renouvelées, ont consacré et continuent à consacrer leur vie à Dieu en l'offrant par amour du prochain le plus faible et le plus démuni. Ils construisent en profondeur la « civilisation de l'amour et de la vie », sans laquelle l'existence des personnes et de la société perd son sens le plus authentiquement humain. Même si personne ne les remarquait et s'ils restaient cachés aux yeux du plus grand nombre, la foi nous assure que le Père, « qui voit dans le secret » (*Mt* 6, 4), non seulement saura les récompenser, mais les rend féconds dès maintenant en leur faisant porter des fruits durables pour le bien de tous.

Parmi les signes d'espérance, il faut aussi inscrire, dans de nombreuses couches de l'opinion publique, le développement d'*une sensibilité nouvelle toujours plus opposée au recours à la guerre* pour résoudre les conflits entre les peuples et toujours plus orientée vers la recherche de moyens efficaces mais « non violents » pour arrêter l'agresseur armé. Dans le même ordre d'idées, se range aussi *l'aversion toujours plus répandue de l'opinion publique envers la peine de mort,* même si on la considère seulement comme un moyen de « légitime défense » de la société, en raison des possibilités dont dispose une société moderne de réprimer efficacement le crime de sorte que, tout en rendant inoffensif celui qui l'a commis, on ne lui ôte pas définitivement la possibilité de se racheter.

Il faut saluer aussi positivement l'attention grandissante *à la qualité de la vie, à l'écologie,* que l'on rencontre surtout dans les sociétés au développement avancé, où les attentes des personnes sont à présent moins centrées sur les problèmes de la survie que sur la recherche d'une amélioration d'ensemble des conditions de vie. La reprise de la réflexion éthique au sujet de la vie est particulièrement significative; la création et le développement constant de la *bioéthique* favorisent la réflexion et le dialogue — entre croyants et non-croyants, de même qu'entre croyants de religions différentes — sur les problèmes éthiques fondamentaux qui concernent la vie de l'homme.

28. Ce panorama fait d'ombres et de lumières doit nous rendre tous pleinement conscients que nous nous trouvons en face d'un affrontement rude et dramatique entre le mal et le bien, entre la mort et la vie, entre la « culture de mort » et la « culture de vie ». Nous nous trouvons non seulement « en face », mais inévitablement « au milieu » de ce conflit: nous sommes tous activement impliqués, et nous ne pouvons éluder notre responsabilité de *faire un choix inconditionnel en faveur de la vie*.

L'injonction claire et forte de Moïse s'adresse à nous aussi: « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur... Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. *Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez* » (*Dt* 30, 15. 19). Cette injonction convient tout autant à nous qui devons choisir tous les jours entre la « culture de vie » et la « culture de mort ». Mais l'appel du Deutéronome est encore plus profond, parce qu'il nous demande un choix à proprement parler religieux et moral. Il s'agit de donner à son existence une orientation fondamentale et de vivre fidèlement en accord avec la loi du Seigneur: « Écoute les commandements que je te donne aujourd'hui: *aimer le Seigneur ton Dieu, marcher dans ses chemins, garder ses ordres,* ses commandements et ses décrets... Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant le Seigneur ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui; *car là est ta vie,* ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre » (30, 16. 19-20).

Le choix inconditionnel pour la vie arrive à la plénitude de son sens religieux et moral lorsqu'il vient de *la foi au Christ,* qu'il est formé et nourri par elle. Rien n'aide autant à aborder positivement le conflit entre la mort et la vie dans lequel nous sommes plongés que la foi au Fils de Dieu qui s'est fait homme et qui est venu parmi les hommes « pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (*Jn* 10, 10): c'est *la foi au Ressuscité qui a vaincu la mort;* c'est la foi au sang du Christ « plus éloquent que celui d'Abel » (*He* 12, 24).

Devant les défis de la situation actuelle, à la lumière et par la force de cette foi, l'Eglise prend plus vivement conscience de la grâce et de la responsabilité qui lui viennent du Seigneur pour annoncer, pour célébrer et pour servir l'*Evangile de la vie*.

CHAPITRE II

JE SUIS VENU POUR QU'ILS AIENT LA VIE

LE MESSAGE CHRÉTIEN SUR LA VIE

« La vie s'est manifestée, nous l'avons vue » (*1 Jn* 1, 2): *le regard tourné vers le Christ, « le Verbe de vie »*

29. Face aux menaces innombrables et graves qui pèsent sur la vie dans le monde d'aujourd'hui, on pourrait demeurer comme accablé par le sentiment d'une impuissance insurmontable: le bien ne sera jamais assez fort pour vaincre le mal!

C'est alors que le peuple de Dieu, et en lui tout croyant, est appelé à professer, avec humilité et courage, sa foi en Jésus Christ, « le Verbe de vie » (*1 Jn* 1, 1). *L'Evangile de la vie* n'est pas une simple réflexion, même originale et profonde, sur la vie humaine; ce n'est pas non plus seulement un commandement destiné à alerter la conscience et à susciter d'importants changements dans la société; c'est encore moins la promesse illusoire d'un avenir meilleur. L'*Evangile de la vie* est une réalité concrète et personnelle, car il consiste à annoncer la *personne même de Jésus.* A l'Apôtre Thomas et, en lui, à tout homme, Jésus se présente par ces paroles: « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (*Jn* 14, 6). C'est la même identité qu'il affirme devant Marthe, sœur de Lazare: « Je suis la résurrection et la vie. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (*Jn* 11, 25-26). Jésus est le Fils qui, de toute éternité, reçoit la vie du Père (cf. *Jn* 5, 26) et qui est venu parmi les hommes pour les faire participer à ce don: « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (*Jn* 10, 10).

C'est donc à partir de la parole, de l'action, de la personne même de Jésus que la possibilité est donnée à l'homme de « connaître » *la vérité tout entière* sur la valeur de la vie humaine; c'est de cette « source » qu'il reçoit notamment la capacité de « faire » parfaitement la vérité (cf. *Jn* 3, 21), ou d'assumer et d'exercer pleinement la responsabilité d'aimer et de servir la vie humaine, de la défendre et de la promouvoir.

Dans le Christ, en effet, est définitivement annoncé et pleinement donné cet *Evangile de la vie* qui, déjà présent dans la Révélation de l'Ancien Testament, et même inscrit en quelque sorte dans le cœur de tout homme et de toute femme, retentit dans chaque conscience « dès le commencement », c'est-à-dire depuis la création elle-même, en sorte que, malgré les conditionnements négatifs du péché, *il peut aussi être connu dans ses traits essentiels par la raison humaine*. Comme l'écrit le Concile Vatican II, le Christ « par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par des paroles et par des œuvres, par des signes et des miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève la révélation en l'accomplissant, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle ». 22

30. C'est donc le regard fixé sur le Seigneur Jésus que nous voulons l'écouter nous redire « les paroles de Dieu » (*Jn* 3, 34) et méditer à nouveau l'*Evangile de la vie*. La signification la plus profonde et la plus originale de cette méditation du message révélé sur la vie humaine a été saisie par l'Apôtre Jean, qui écrit au début de sa première lettre: « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la Vie s'est manifestée: nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue —, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (1, 1-3).

En Jésus, « Verbe de vie », est donc annoncée et communiquée la vie divine et éternelle. Grâce à cette annonce et à ce don, la vie physique et spirituelle de l'homme, même dans sa phase terrestre, acquiert sa plénitude de valeur et de signification: la vie divine et éternelle, en effet, est la fin vers laquelle l'homme qui vit dans ce monde est orienté et appelé. L'*Evangile de la vie* contient ainsi ce que l'expérience même et la raison humaine disent de la valeur de la vie; il l'accueille, l'élève et la porte à son accomplissement.

« *Ma force et mon chant, c'est le Seigneur, je lui dois le salut* » (*Ex* 15, 2): *la vie est toujours un bien*

31. En vérité, la plénitude évangélique du message sur la vie est déjà préparée dans l'Ancien Testament. C'est surtout dans l'événement de l'Exode, centre de l'expérience de foi de l'Ancien Testament, qu'Israël découvre à quel point sa vie est précieuse aux yeux de Dieu. Alors même qu'il semble voué à l'extermination, parce qu'une menace de mort pèse sur tous ses enfants nouveau-nés (cf. *Ex* 1, 15-22), le Seigneur se révèle à lui comme le sauveur, capable d'assurer un avenir à celui qui est sans espérance. Il naît ainsi en Israël une conscience précise: *sa vie* ne se trouve pas à la merci d'un pharaon qui peut l'utiliser avec un pouvoir despotique; au contraire, elle est *l'objet d'un amour tendre et fort de la part de Dieu*.

La libération de l'esclavage est le don d'une identité, la reconnaissance d'une dignité indestructible et *le début d'une histoire nouvelle,* où découverte de Dieu et découverte de soi vont de pair. Cette expérience de l'Exode est fondatrice et exemplaire. Israël apprend que, chaque fois qu'il est menacé dans son existence, il lui suffit de recourir à Dieu avec une confiance renouvelée pour trouver en lui un soutien efficace: « Je t'ai modelé, tu es pour moi un serviteur; Israël, je ne t'oublierai pas » (*Is* 44, 21).

Ainsi, reconnaissant la valeur de son existence comme peuple, Israël progresse aussi dans *la perception du sens et de la valeur de la vie en tant que telle*. C'est une réflexion qui se développe de manière particulière dans les livres sapientiaux, à partir de l'expérience quotidienne de la *précarité* de la vie et aussi de la conscience des menaces qui la guettent. Devant les contradictions de l'existence, la foi est appelée à offrir une réponse.

C'est surtout le problème de la souffrance qui défie la foi et la met à l'épreuve. Comment ne pas saisir la présence de la plainte universelle de l'homme dans la méditation du livre de Job? L'innocent écrasé par la souffrance est, de manière compréhensible, amené à se demander: « Pourquoi donner à un malheureux la lumière, la vie à ceux qui ont l'amertume au cœur, qui aspirent à la mort sans qu'elle vienne, qui la recherchent plus avidement qu'un trésor? » (3, 20-21). Même dans l'obscurité la plus épaisse, la foi pousse à la reconnaissance du « mystère », dans un esprit de confiance et d'adoration: « Je comprends que tu es tout-puissant: ce que tu conçois, tu peux le réaliser » (*Jb* 42, 2).

Peu à peu, la Révélation fait saisir de manière toujours plus claire le germe de vie immortelle déposé par le Créateur dans le cœur des hommes: « Toutes les choses que Dieu a faites sont bonnes en leur temps; il a mis dans leur cœur l'ensemble du temps » (*Qo* 3, 11). Ce *germe de totalité et de plénitude* attend de se manifester dans l'amour et de s'accomplir, par un don gratuit de Dieu, dans la participation à sa vie éternelle.

« *Le nom de Jésus a rendu la force à cet homme* » (*Ac* 3, 16): *dans la précarité de l'existence humaine, Jésus porte à son accomplissement le sens de la vie*

32. L'expérience du peuple de l'Alliance se renouvelle dans celle de tous les « pauvres » qui rencontrent Jésus de Nazareth. Comme déjà le Dieu « ami de la vie » (*Sg* 11, 26) avait rassuré Israël au milieu des dangers, de même le Fils de Dieu annonce-t-il aujourd'hui à ceux qui se sentent menacés et entravés dans leur existence que leur vie aussi est un bien auquel l'amour du Père donne sens et valeur.

« Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (*Lc* 7, 22). Par ces paroles du prophète Isaïe (35, 5-6; 61, 1), Jésus explique le sens de sa mission: ainsi, ceux qui souffrent d'une forme de handicap dans leur existence entendent de lui la *bonne nouvelle* de la sollicitude de Dieu pour eux et ils ont la confirmation que leur vie aussi est un don jalousement gardé dans les mains du Père (cf. *Mt* 6, 25-34).

Ce sont les « pauvres » qui sont particulièrement interpellés par la prédication et par l'action de Jésus. Les foules de malades et de marginaux qui le suivent et le cherchent (cf. *Mt* 4, 23-25) trouvent dans sa parole et dans ses gestes la révélation de la haute valeur de leur vie et de ce qui fonde leur attente du salut.

Ainsi en est-il dans la mission de l'Eglise, depuis ses origines. Elle qui annonce Jésus comme celui qui « a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable, car Dieu était avec lui » (*Ac* 10, 38) sait qu'elle porte un message de salut qui retentit, avec toute sa nouveauté, précisément dans les situations de misère et de pauvreté que traverse l'homme dans sa vie. C'est ainsi qu'agit Pierre quand il guérit le boiteux déposé chaque jour près de la « Belle Porte » du Temple de Jérusalem pour y demander l'aumône: « De l'argent et de l'or, je n'en ai pas, mais ce que j'ai, je te le donne: au nom de Jésus Christ le Nazaréen, marche! » (*Ac* 3, 6). Dans la foi en Jésus, « auteur de la vie » (*Ac* 3, 15), la vie qui est là, abandonnée et implorante, retrouve conscience de soi et pleine dignité.

La parole et les gestes de Jésus et de son Église ne concernent pas seulement celui qui vit dans la maladie, la souffrance ou les différentes formes de marginalisation. Plus profondément, ils touchent *le sens même de la vie de tout homme dans ses dimensions morales et spirituelles.* Seul celui qui reconnaît que sa vie est marquée par la maladie du péché peut, dans la rencontre avec Jésus Sauveur, retrouver la vérité et l'authenticité de son existence, selon les paroles de Jésus: « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir » (*Lc* 5, 31-32).

Au contraire, celui qui, comme le riche cultivateur de la parabole évangélique, pense qu'il pourra assurer sa vie par la seule possession de biens matériels, se trompe en réalité: sa vie lui échappe et il en sera bien vite privé sans parvenir à en percevoir le sens véritable: « Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme. Et ce que tu as amassé, qui l'aura? » (*Lc* 12, 20).

33. C'est dans la vie même de Jésus, du début jusqu'à la fin, que l'on retrouve cette singulière « dialectique » entre l'expérience de la précarité de la vie humaine et l'affirmation de sa valeur. En effet, la vie de Jésus est marquée par la précarité dès sa naissance. Certes, il trouve l'*accueil favorable* des justes, qui s'unissent au « oui » immédiat et joyeux de Marie (cf. *Lc* 1, 38). Mais il y a aussi, dès le début, le *refus* d'un monde qui se montre hostile et qui cherche l'enfant « pour le tuer » (*Mt* 2, 13), ou qui reste indifférent et sans intérêt pour l'accomplissement du mystère de cette vie qui entre dans le monde: « Il n'y avait pas de place pour eux dans l'auberge » (*Lc* 2, 7). Le contraste entre les menaces et l'insécurité d'une part, et la puissance du don de Dieu d'autre part, fait resplendir avec une force plus grande la gloire qui se dégage de la maison de Nazareth et de la crèche de Bethléem: cette vie qui naît est salut pour toute l'humanité (cf. *Lc* 2, 11).

Les contradictions et les risques de la vie sont pleinement assumés par Jésus: « De riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (*2 Co* 8, 9). La pauvreté dont parle saint Paul n'est pas seulement le dépouillement des privilèges divins; c'est aussi le partage des conditions de vie les plus humbles et les plus précaires de la vie humaine (cf. *Ph* 2, 6-7). Jésus vit cette pauvreté pendant toute son existence, jusqu'au moment suprême de la Croix: « Il s'humilia lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom » (*Ph* 2, 8-9). C'est précisément *dans sa mort que Jésus révèle toute la grandeur et la valeur de la vie,* car son offrande sur la Croix devient source de vie nouvelle pour tous les hommes (cf. *Jn* 12, 32). Quand il affronte les contradictions et l'anéantissement de sa vie, Jésus est guidé par la certitude qu'elle est dans les mains du Père. C'est pourquoi, sur la Croix, il peut lui dire: « Père, en tes mains je remets mon esprit » (*Lc* 23, 46), c'est-à-dire ma vie. Grande, en vérité, est la valeur de la vie humaine, puisque le Fils de Dieu l'a prise et en a fait l'instrument du salut pour l'humanité entière!

« Appelés ... à reproduire l'image de son Fils » (Rm 8, 28-29): la gloire de Dieu resplendit sur le visage de l'homme

34. La vie est toujours un bien. C'est là une intuition et même une donnée d'expérience dont l'homme est appelé à saisir la raison profonde.

Pourquoi la vie est-elle un bien? L'interrogation parcourt toute la Bible et trouve, dès ses premières pages, une réponse forte et admirable. La vie que Dieu donne à l'homme est différente et distincte de celle de toute autre créature vivante, car, tout en étant apparenté à la poussière de la terre (cf. *Gn* 2, 7; 3, 19; *Jb* 34, 15; *Ps* 103 102, 14; 104 103, 29), *l'homme est dans le monde une manifestation de Dieu, un signe de sa présence, une trace de sa gloire* (cf. *Gn* 1, 26-27; *Ps* 8, 6). C'est ce qu'a voulu souligner également saint Irénée de Lyon avec sa célèbre définition: « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ». 23 À l'homme est conférée *une très haute dignité,* dont les racines plongent dans le lien intime qui l'unit à son Créateur: en l'homme resplendit un reflet de la réalité même de Dieu.

Telle est l'affirmation du livre de la Genèse dans le premier récit des origines, qui place l'homme au sommet de l'action créatrice de Dieu, comme son couronnement, au terme d'un développement qui, du chaos informe, aboutit à la créature la plus achevée. *Tout, dans la création, est ordonné à l'homme et tout lui est soumis:* « Remplissez la terre, soumettez-la et dominez... sur tout être vivant » (1, 28), ordonne Dieu à l'homme et à la femme. Un message semblable est aussi lancé par l'autre récit des origines: « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (*Gn* 2, 15). Le primat de l'homme sur les choses est ainsi réaffirmé: les choses sont pour lui et confiées à sa responsabilité, tandis qu'il ne peut lui-même, pour aucun motif, être asservi à ses semblables et de quelque manière être ramené au rang des choses.

Dans le récit biblique, la distinction entre l'homme et les autres créatures est surtout mise en évidence par le fait que seule sa création est présentée comme le fruit d'une décision spéciale de la part de Dieu, d'une délibération qui établit *un lien particulier et spécifique avec le Créateur:* « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (*Gn* 1, 26). *La vie* que Dieu offre à l'homme *est un don par lequel Dieu fait participer sa créature à quelque chose de lui-même.*

Israël s'interrogera longuement sur le sens de ce lien particulier et spécifique de l'homme avec Dieu. Le livre du Siracide reconnaît lui aussi que Dieu, en créant les hommes, « les a revêtus de force, comme lui-même, et les a créés à son image » (17, 3). L'auteur sacré rattache à cela non seulement leur domination sur le monde, mais aussi *les facultés spirituelles les plus caractéristiques de l'homme,* telles que la raison, la capacité de discerner le bien du mal, la volonté libre: « Il les remplit de science et d'intelligence et leur fit connaître le bien et le mal » (*Si* 17, 7). *La capacité d'accéder à la vérité et à la liberté sont des prérogatives de l'homme* du fait qu'il est créé à l'image de son Créateur, le Dieu vrai et juste (cf. *Dt* 32, 4). Seul de toutes les créatures visibles, l'homme est « capable de connaître et d'aimer son Créateur ». 24 La vie que Dieu donne à l'homme est bien plus qu'une existence dans le temps. C'est une tension vers une plénitude de vie; c'est *le germe d'une existence qui va au-delà des limites mêmes du temps:* « Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature » (*Sg* 2, 23).

35. Le récit yahviste des origines exprime la même conviction. L'antique narration, en effet, parle d'*un souffle divin* qui *est insufflé en l'homme* pour qu'il entre dans la vie: « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (*Gn* 2, 7).

L'origine divine de cet esprit de vie explique l'insatisfaction perpétuelle qui accompagne l'homme au cours de sa vie. Créé par Dieu, portant en lui-même une marque divine indélébile, l'homme tend naturellement vers Dieu. Quand il écoute l'aspiration profonde de son cœur, l'homme ne peut manquer de faire sienne la parole de vérité prononcée par saint Augustin: « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos, tant qu'il ne demeure en toi ». 25

Il est d'autant plus significatif de voir l'insatisfaction qui s'empare de la vie de l'homme dans l'Eden tant que son unique point de référence demeure le monde végétal et animal (cf. *Gn* 2, 20). Seule l'apparition de la femme, d'un être qui est chair de sa chair, os de ses os (cf. Gn 2, 23) et en qui vit également l'esprit de Dieu créateur peut satisfaire l'exigence d'un dialogue interpersonnel, qui est vital pour l'existence humaine. En l'autre, homme ou femme, Dieu se reflète, lui, la fin ultime qui comble toute personne.

« Qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui, le fils d'un homme, que tu en prennes souci? », se demande le Psalmiste (*Ps* 8, 5). Face à l'immensité de l'univers, il est une bien petite chose; mais c'est précisément ce contraste qui fait ressortir sa grandeur: « Tu l'as créé un peu moindre que les anges (mais on pourrait traduire aussi "un peu moindre que Dieu"), le couronnant de gloire et d'honneur » (*Ps* 8, 6). *La gloire de Dieu resplendit sur le visage de l'homme.* En lui, le Créateur trouve son repos, ainsi que le commente saint Ambroise avec admiration et émotion: « Le sixième jour est terminé; la création du monde s'est achevée avec la formation de ce chef-d'œuvre qu'est l'homme, lui qui exerce son pouvoir sur tous les êtres vivants et qui est comme le sommet de l'univers et la beauté suprême de tout être créé. En vérité, nous devrions observer un silence respectueux, car le Seigneur s'est reposé de toute la création du monde. Il s'est reposé ensuite à l'intime de l'homme, il s'est reposé dans son esprit et sa pensée; en effet, il avait créé l'homme doué de raison, capable de l'imiter, émule de ses vertus, assoiffé des grâces célestes. Dans ces dons qui sont les siens repose Dieu qui a dit: "Sur qui reposerais-je, sinon sur celui qui est humble, qui se tient tranquille et qui tremble à ma parole?" (*Is* 66, 1-2). Je rends grâce au Seigneur notre Dieu qui a créé une œuvre si merveilleuse où il trouve son repos ». 26

36. Le merveilleux projet de Dieu a malheureusement été contrarié par l'irruption du péché dans l'histoire. Par le péché, l'homme se rebelle contre son Créateur, pour finir par *idolâtrer les créatures:* « Ils ont adoré et servi la créature de préférence au Créateur (*Rm* 1, 25). Ainsi, l'être humain ne se contente pas de souiller en lui-même l'image de Dieu, mais il est tenté de l'offenser aussi chez les autres, en substituant aux rapports de communion des attitudes de défiance, d'indifférence, d'inimitié, jusqu'à la haine homicide. Quand on ne reconnaît pas *Dieu comme Dieu,* on trahit le sens profond de l'homme et on porte atteinte à la communion entre les hommes.

Dans la vie de l'homme, l'image de Dieu resplendit à nouveau et se manifeste dans toute sa plénitude avec la venue du Fils de Dieu dans la chair humaine: « Il est l'image du Dieu invisible » (*Col* 1, 15), « resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance » (*He* 1, 3). Il est l'image parfaite du Père.

Le projet de vie confié au premier Adam trouve finalement son accomplissement dans le Christ. Tandis que la désobéissance d'Adam abîme et défigure le dessein de Dieu sur la vie de l'homme et fait entrer la mort dans le monde, l'obéissance rédemptrice du Christ est source de grâce qui rejaillit sur les hommes en ouvrant à tous les portes du royaume de la vie (cf. *Rm* 5, 12-21). L'Apôtre Paul l'affirme: « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante; le dernier Adam, esprit vivifiant » (*1 Co* 15, 45).

A tous ceux qui acceptent de se mettre à la suite du Christ, la plénitude de la vie est donnée: en eux, l'image divine est restaurée, renouvelée et portée à sa perfection. Tel est le dessein de Dieu sur les êtres humains: qu'ils deviennent « conformes à l'image de son Fils » (*Rm* 8, 29). C'est seulement ainsi que, dans la splendeur de cette image, l'homme peut être libéré de l'esclavage de l'idolâtrie, qu'il peut reconstruire la fraternité éclatée et retrouver son identité.

« *Quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais* » (*Jn* 11, 26): *le don de la vie éternelle*

37. La vie que le Fils de Dieu est venu donner aux hommes ne se réduit pas à la seule existence dans le temps. La vie, qui depuis toujours est « en lui » et constitue « la lumière des hommes » (*Jn* 1, 4), *consiste dans le fait d'être engendré par Dieu et de participer à la plénitude de son amour:* « A tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (*Jn* 1, 12-13).

Parfois, Jésus donne à la vie qu'il est venu apporter ce simple nom de « la vie »; et il présente la génération par Dieu comme une condition nécessaire pour pouvoir atteindre la fin en vue de laquelle Dieu a créé l'homme: « A moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu » (*Jn* 3, 3). Le don de cette vie constitue l'objet propre de la mission de Jésus: il est « celui qui descend du ciel et donne la vie au monde » (*Jn* 6, 33), si bien qu'il peut affirmer en toute vérité: « Celui qui me suit... aura la lumière de la vie » (*Jn* 8, 12).

En d'autres occasions, Jésus parle de vie éternelle, en utilisant un adjectif qui ne renvoie pas seulement à une perspective supratemporelle. « Eternelle » est la vie promise et donnée par Jésus, parce qu'elle est plénitude de participation à la vie de l'« Eternel ». Quiconque croit en Jésus et entre en communion avec lui a la vie éternelle (cf. *Jn* 3, 15; 6, 40), car c'est de lui qu'il entend les seules paroles capables de révéler et de communiquer une plénitude de vie pour son existence; ce sont les « paroles de la vie éternelle » que Pierre reconnaît dans sa profession de foi: « Seigneur, à qui irons-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle; nous croyons et nous avons reconnu que tu es le Saint de Dieu » (*Jn* 6, 68-69). La vie éternelle est définie par Jésus lui-même lorsqu'il s'adresse au Père dans la grande prière sacerdotale: « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (*Jn* 17, 3). Connaître Dieu et son Fils, c'est accueillir le mystère de la communion d'amour du Père, du Fils et de l'Esprit Saint dans notre vie qui s'ouvre *dès maintenant* à la vie éternelle dans *la participation à la vie divine*.

38. La vie éternelle est donc la vie même de Dieu ainsi que *la vie des fils de Dieu*. Le croyant ne peut manquer d'être saisi d'un émerveillement toujours renouvelé et d'une reconnaissance sans limites face à cette vérité surprenante et ineffable qui nous vient de Dieu dans le Christ. Le croyant fait siennes les paroles de l'Apôtre Jean: « Voyez quel grand amour le Père nous a donné pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes!... Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jn* 3, 1-2).

C'est ainsi que *la vérité chrétienne sur la vie parvient à sa plénitude*. La dignité de la vie n'est pas seulement liée à ses origines, au fait qu'elle vient de Dieu, mais aussi à sa fin, à sa destinée qui est d'être en communion avec Dieu pour le connaître et l'aimer. C'est à la lumière de cette vérité que saint Irénée précise et complète son exaltation de l'homme: la « gloire de Dieu » est bien « l'homme vivant », mais « la vie de l'homme est la vision de Dieu ». 27

Il en résulte des conséquences immédiates pour la vie humaine dans sa *condition terrestre* même, où a déjà germé et où croît la vie éternelle. Si l'homme aime instinctivement la vie parce qu'elle est un bien, cet amour trouve une autre

motivation et une autre force, une ampleur et une profondeur nouvelles, dans les dimensions divines de ce bien. Dans une telle perspective, l'amour de tout être humain pour la vie ne se réduit pas à la seule recherche d'un espace d'expression de soi et de relation avec les autres, mais il se développe dans la conscience joyeuse de pouvoir faire de son existence le « lieu » de la manifestation de Dieu, de la rencontre et de la communion avec lui. La vie que Jésus nous donne ne retire pas sa valeur à notre existence dans le temps, mais elle l'assume et la conduit à son destin final: « Je suis la résurrection et la vie...; quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (*Jn* 11, 25.26).

« A chacun je demanderai compte de la vie de son frère » (Gn* 9, 5): *vénération et amour pour la vie de tous

39. La vie de l'homme vient de Dieu, c'est son don, son image et son empreinte, la participation à son souffle vital. *Dieu est donc l'unique Seigneur de cette vie*: l'homme ne peut en disposer. Dieu lui-même le répète à Noé après le déluge: « De votre sang, qui est votre propre vie, je demanderai compte... à tout homme: à chacun je demanderai compte de la vie de son frère » (*Gn* 9, 5). Et le texte biblique prend soin de souligner que le caractère sacré de la vie a son fondement en Dieu et dans son action créatrice: « Car à l'image de Dieu l'homme a été fait » (*Gn* 9, 6).

La vie et la mort de l'homme sont donc dans les mains de Dieu, en son pouvoir: « Il tient en son pouvoir l'âme de tout vivant et le souffle de toute chair d'homme », s'écrie Job (12, 10). « Le Seigneur fait mourir et fait vivre, il fait descendre au shéol et en remonter » (*1 S* 2, 6). Il est seul à pouvoir dire: « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre » (*Dt* 32, 39).

Dieu n'exerce pas ce pouvoir de manière arbitraire et tyrannique, mais comme *une prévenance et une sollicitude aimantes à l'égard de ses créatures.* S'il est vrai que la vie de l'homme est dans les mains de Dieu, il n'en est pas moins vrai que ce sont des mains pleines de tendresse, comme celles d'une mère qui accueille, qui nourrit et qui prend soin de son enfant: « Je tiens mon âme égale et silencieuse; mon âme est en moi comme un enfant, comme un petit enfant contre sa mère » (*Ps* 131 130, 2; cf. *Is* 49, 15; 66, 12-13; *Os* 11, 4). Ainsi, dans l'histoire des peuples et dans la condition des individus, Israël ne voit pas la conséquence d'un pur hasard ou d'un destin aveugle, mais le résultat d'un dessein d'amour par lequel Dieu reprend toutes les potentialités de la vie et s'oppose aux forces de mort qui naissent du péché: « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Il a tout créé pour l'être » (*Sg* 1, 13-14).

40. La vie étant sacrée, elle est dotée d'*une inviolabilité inscrite depuis les origines dans le cœur de l'homme,* dans sa conscience. La question « qu'as-tu fait? » (*Gn* 4, 10), posée par Dieu à Caïn après qu'il a tué son frère Abel, traduit l'expérience de tout homme: au plus profond de sa conscience, il lui est toujours rappelé l'inviolabilité de la vie — de sa vie et de celle des autres —, en tant que réalité qui ne lui appartient pas, parce qu'elle est propriété et don de Dieu son Créateur et Père.

Le commandement relatif à l'inviolabilité de la vie humaine retentit *au centre des « dix paroles » lors de l'alliance au Sinaï* (cf. *Ex* 34, 28). Il interdit d'abord l'homicide: « Tu ne tueras pas » (*Ex* 20, 13); « tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste » (*Ex* 23, 7), mais il interdit aussi — comme l'expliquera par la suite la législation d'Israël — toute blessure infligée à autrui (cf. *Ex* 21, 12-27). Certes, il faut reconnaître que l'attention portée dans l'Ancien Testament à la valeur de la vie, bien que nettement affirmée, n'atteint pas encore la finesse du Discours sur la Montagne, comme on le voit dans certains aspects de la législation pénale alors en vigueur, qui prévoyait de lourdes peines corporelles et même la peine de mort. Mais le message d'ensemble, qu'il appartiendra au Nouveau Testament de porter à sa perfection, est un appel pressant à respecter l'inviolabilité de la vie physique et l'intégrité de la personne; il culmine dans le commandement positif qui oblige à prendre en charge son prochain comme soi-même: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lv* 19, 18).

41. Le commandement « tu ne tueras pas », inclus et approfondi dans le commandement positif de l'amour du prochain, est*réaffirmé dans toute sa force par le Seigneur Jésus.* Au jeune homme riche qui lui demande: « Maître, que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle? », Jésus répond: « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (*Mt* 19, 16.17). Et il cite, comme le premier d'entre eux, le commandement: « Tu ne tueras pas » (v. 18). Dans le Discours sur la Montagne, Jésus demande aux disciples une *justice supérieure* à celle des scribes et des pharisiens dans tous les domaines, y compris celui du respect de la vie: « Vous avez entendu qu'il a été dit aux ancêtres: Tu ne tueras pas; et si quelqu'un tue, il en répondra au tribunal. Eh bien! moi je vous dis: Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal » (*Mt* 5, 21-22).

Par ses paroles et par ses gestes, Jésus explique ensuite les exigences positives du commandement sur l'inviolabilité de la vie. Elles étaient déjà présentes dans l'Ancien Testament, où la législation prenait soin de protéger et de sauvegarder les personnes dont la vie était faible et menacée: l'étranger, la veuve, l'orphelin, le malade, le pauvre en général, la vie même avant la naissance (cf. *Ex* 21, 22; 22, 20-26). Avec Jésus, ces exigences positives prennent une force et un élan nouveaux et elles se manifestent dans toute leur ampleur et toute leur profondeur: elles vont de la nécessité de prendre soin de la vie du *frère* (l'homme de la même famille, appartenant au même peuple, l'étranger qui habite la terre d'Israël) à la prise en charge de l'*étranger,* jusqu'à l'amour de l'*ennemi.*

L'étranger n'est plus un étranger pour celui qui doit se *rendre proche* de quiconque est dans le besoin jusqu'à se sentir responsable de sa vie, comme l'enseigne de manière éloquente et vive la parabole du bon Samaritain (cf. *Lc* 10, 25-37). Même l'ennemi cesse d'être un ennemi pour celui qui est tenu de l'aimer (cf. *Mt* 5, 38-48; *Lc* 6, 27-35) et de lui « faire du bien » (cf. *Lc* 6, 27.33.35), en se portant au-devant de ses besoins vitaux avec empressement et sens de la gratuité (cf. *Lc* 6, 34-35). Cet amour culmine dans la prière pour l'ennemi, qui nous met en accord avec l'amour bienveillant de Dieu: « Moi, je vous dis: Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (*Mt* 5, 44-45; cf. *Lc* 6, 28.35).

Ainsi le commandement de Dieu qui porte sur la protection de la vie de l'homme arrive à son niveau le plus profond dans *l'exigence de vénération et d'amour* pour toute personne et pour sa vie. Tel est l'enseignement que l'Apôtre Paul, en écho aux paroles de Jésus (cf. *Mt* 19, 17-18), adresse aux chrétiens de Rome: « Les préceptes: Tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne tueras pas, Tu ne voleras pas, Tu ne convoiteras pas et tous les autres se résument en cette formule: *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude » (*Rm* 13, 9-10).

« *Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la* » (*Gn* 1, 28): *les responsabilités de l'homme à l'égard de la vie*

42. Défendre et promouvoir la vie, la vénérer et l'aimer, c'est là une tâche que Dieu confie à tout homme, en l'appelant, lui son image vivante, à participer à la seigneurie qu'Il a sur le monde: « Dieu les bénit et leur dit: "Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout être vivant qui rampe sur la terre" » (*Gn* 1, 28).

Le texte biblique met en lumière l'ampleur et la profondeur de la seigneurie que Dieu donne à l'homme. Il s'agit avant tout de *la domination sur la terre et sur tout être vivant,* comme le rappelle le livre de la Sagesse: « Dieu des Pères et Seigneur de miséricorde..., par ta Sagesse, tu as formé l'homme pour dominer sur les créatures que tu as faites, pour régir le monde en sainteté et justice » (9, 1.2-3). Le Psalmiste, lui aussi, exalte la domination de l'homme comme signe de la gloire et de l'honneur reçus du Créateur: « Tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toute chose à ses pieds: les troupeaux de bœufs et de brebis, et même les bêtes sauvages, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui va son chemin dans les eaux » (*Ps* 8, 7-9).

Appelé à cultiver et à garder le jardin du monde (cf. *Gn* 2, 15), l'homme a une responsabilité propre à l'égard du *milieu de vie,* c'est-à-dire de la création que Dieu a placée au service de la dignité personnelle de l'homme, de sa vie, et cela, non seulement pour le présent, mais aussi pour les générations futures. C'est *la question de l'écologie* — depuis la préservation des « habitats » naturels des différentes espèces d'animaux et des diverses formes de vie jusqu'à l'« écologie humaine » proprement dite 28 —, qui trouve dans cette page biblique une claire et forte inspiration éthique pour que les solutions soient respectueuses du grand bien qu'est la vie, toute vie. En réalité, « la domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté "d'user et d'abuser", ou de disposer des choses comme on l'entend. La limitation imposée par le Créateur lui-même dès le commencement, et exprimée symboliquement par l'interdiction de "manger le fruit de l'arbre" (cf. *Gn* 2, 16-17), montre avec suffisamment de clarté que, dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément ». 29

43. Une certaine participation de l'homme à la seigneurie de Dieu est aussi manifeste du fait de *la responsabilité spécifique* qui lui est confiée *à l'égard de la vie humaine proprement dite.* C'est une responsabilité qui atteint son sommet lorsque l'homme et la femme, dans le mariage, donnent la vie *par la génération,* comme le rappelle le Concile Vatican II: « Dieu lui-même, qui a dit "Il n'est pas bon que l'homme soit seul" (*Gn* 2, 18) et qui, dès l'origine, a fait l'être humain homme et femme (cf. *Mt* 19, 4), a voulu lui donner une participation spéciale dans son œuvre créatrice; aussi a-t-il béni l'homme et la femme, disant: "Soyez féconds et multipliez-vous" (*Gn* 1, 28) ». 30

En parlant d'« une participation spéciale » de l'homme et de la femme à l'« œuvre créatrice » de Dieu, le Concile veut souligner qu'engendrer un enfant est un événement profondément humain et hautement religieux, car il engage les conjoints, devenus « une seule chair » (*Gn* 2, 24), et simultanément Dieu lui-même, qui se rend présent. Comme je l'ai écrit dans la *Lettre aux Familles,* « quand, de l'union conjugale des deux, naît un nouvel homme, il apporte avec lui au monde une image et une ressemblance particulières avec Dieu lui-même: *dans la biologie de la génération est inscrite la généalogie de la personne*. En affirmant que les époux, en tant que parents, sont des coopérateurs de Dieu Créateur dans la conception et la génération d'un nouvel être humain, nous ne nous référons pas seulement aux lois de la biologie; nous entendons plutôt souligner que, *dans la paternité et la maternité humaines, Dieu lui-même est présent* selon un mode différent de ce qui advient dans toute autre génération "sur la terre". En effet, c'est de Dieu seul que peut provenir cette

"image", cette "ressemblance" qui est propre à l'être humain, comme cela s'est produit dans la création. La génération est la continuation de la création ». 31

C'est ce qu'enseigne, dans un langage direct et parlant, le texte sacré qui rapporte le cri de joie de la première femme, « la mère de tous les vivants » (*Gn* 3, 20). Consciente de l'intervention de Dieu, Ève s'écrie: « J'ai acquis un homme de par le Seigneur » (*Gn* 4, 1). Dans la génération, quand la vie est communiquée des parents à l'enfant, se transmet donc, grâce à la création de l'âme immortelle, 32 l'image, la ressemblance de Dieu lui-même. C'est dans ce sens que s'exprime le début du « livre de la généalogie d'Adam »: « Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu. Homme et femme il les créa, il les bénit et leur donna le nom d'"Homme", le jour où ils furent créés. Quand Adam eut cent trente ans, il engendra un fils à sa ressemblance, comme son image, et il lui donna le nom de Seth » (*Gn* 5, 1-3). C'est précisément dans ce rôle de collaborateurs de Dieu *qui transmet son image à la nouvelle créature* que réside la grandeur des époux disposés « à coopérer à l'amour du Créateur et du Sauveur qui, par eux, veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille ». 33 Dans cette perspective, l'évêque Amphiloque exaltait le « mariage qui a du prix, qui est au-dessus de tout don terrestre » parce qu'il est comme « un créateur d'humanité, comme un peintre de l'image divine ». 34

Ainsi, l'homme et la femme unis par les liens du mariage sont associés à une œuvre divine: par l'acte de la génération, le don de Dieu est accueilli et une nouvelle vie s'ouvre à l'avenir.

Mais, au-delà de la mission spécifique des parents, *la tâche d'accueillir et de servir la vie concerne tout le monde et doit se manifester surtout à l'égard de la vie qui se trouve dans des conditions de plus grande faiblesse.* Le Christ lui-même nous le rappelle quand il demande d'être aimé et servi dans ses frères éprouvés par quelque souffrance que ce soit: ceux qui sont affamés, assoiffés, étrangers, nus, malades, emprisonnés... Ce qui est fait à chacun d'eux est fait au Christ lui-même (cf. *Mt* 25, 31-46).

« *C'est toi qui as créé mes reins* » (*Ps* 139 138, 13): *la dignité de l'enfant non encore né*

44. La vie humaine connaît une situation de grande précarité quand elle entre dans le monde et quand elle sort du temps pour aborder l'éternité. La Parole de Dieu ne manque pas d'invitations à apporter soins et respect à la vie, surtout à l'égard de celle qui est marquée par la maladie ou la vieillesse. S'il n'y a pas d'invitations directes et explicites à sauvegarder la vie humaine à son origine, en particulier la vie non encore née, comme aussi la vie proche de sa fin, cela s'explique facilement par le fait que même la seule possibilité d'offenser, d'attaquer ou, pire, de nier la vie dans de telles conditions est étrangère aux perspectives religieuses et culturelles du peuple de Dieu.

Dans l'Ancien Testament, on craint la stérilité comme une malédiction, tandis que l'on ressent comme une bénédiction le fait d'avoir beaucoup d'enfants: « Des fils, voilà ce que donne le Seigneur, des enfants, la récompense qu'il accorde » (*Ps* 127 126, 3; cf. *Ps* 128 127, 3-4). Dans cette conviction entre en jeu aussi la conscience qu'a Israël d'être le peuple de l'Alliance, appelé à se multiplier selon la promesse faite à Abraham: « Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer... Telle sera ta postérité » (*Gn* 15, 5). Mais ce qui compte surtout, c'est la certitude que la vie transmise par les parents a son origine en Dieu, comme l'attestent les nombreuses pages bibliques qui parlent avec respect et amour de la conception, de la formation de la vie dans le sein maternel, de la naissance et du lien étroit qu'il y a entre le moment initial de l'existence et l'action de Dieu Créateur.

« Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré » (*Jr* 1, 5): *l'existence de tout individu, dès son origine, est dans le plan de Dieu.* Job, du fond de sa souffrance, s'attarde à contempler l'œuvre de Dieu dans la manière miraculeuse dont son corps a été formé dans le sein de sa mère; il en retire un motif de confiance et il exprime la certitude d'un projet divin sur sa vie: « Tes mains m'ont façonné, créé; puis, te ravisant, tu voudrais me détruire! Souviens-toi: tu m'as fait comme on pétrit l'argile et tu me renverras à la poussière. Ne m'as-tu pas coulé comme du lait et fait cailler comme du laitage, vêtu de peau et de chair, tissé en os et en nerfs? Puis tu m'as gratifié de la vie et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle » (*Jb* 10, 8-12). Des accents d'émerveillement et d'adoration pour l'intervention de Dieu sur la vie en formation dans le sein maternel se font entendre également dans les Psaumes. 35

Comment imaginer qu'un seul instant de ce merveilleux processus de l'apparition de la vie puisse être soustrait à l'action sage et aimante du Créateur et laissé à la merci de l'arbitraire de l'homme? Ce n'est certes pas ce que pense la mère des sept frères qui professe sa foi en Dieu, principe et garant de la vie dès sa conception, et en même temps fondement de l'espérance de la vie nouvelle au-delà de la mort: « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie; ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments qui composent chacun de vous. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé le genre humain et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois » (*2 M* 7, 22-23).

45. La révélation du Nouveau Testament confirme *la reconnaissance incontestée de la valeur de la vie depuis son commencement.* Les paroles par lesquelles Elisabeth exprime sa joie d'être enceinte manifestent l'exaltation de la fécondité et l'attente empressée de la vie: « Le Seigneur... a daigné mettre fin à ce qui faisait ma honte » (*Lc* 1, 25). Mais la valeur de la personne dès sa conception est célébrée plus encore dans la rencontre entre la Vierge Marie et Elisabeth, et entre les deux enfants qu'elles portent en elles. Ce sont précisément eux, les enfants, qui révèlent l'avènement de l'ère messianique: dans leur rencontre, la force rédemptrice de la présence du Fils de Dieu parmi les hommes commence à agir. « Aussitôt — écrit saint Ambroise — se font sentir les bienfaits de l'arrivée de Marie et de la présence du Seigneur... Elisabeth fut la première à entendre la parole, mais Jean fut le premier à ressentir la grâce: la mère a entendu selon l'ordre de la nature, l'enfant a tressailli en raison du mystère; elle a constaté l'arrivée de Marie, lui, celle du Seigneur; la femme, l'arrivée de la femme, l'enfant, celle de l'Enfant. Les deux femmes échangent des paroles de grâce, les deux enfants agissent au-dedans d'elles et commencent à réaliser le mystère de la miséricorde en y faisant progresser leurs mères; enfin, par un double miracle, les deux mères prophétisent sous l'inspiration de leurs enfants. L'enfant a exulté, la mère fut remplie de l'Esprit Saint. La mère n'a pas été remplie de l'Esprit Saint avant son fils, mais lorsque le fils fut rempli de l'Esprit Saint, il en combla aussi sa mère ». 36

« *Je crois lors même que je dis: "Je suis trop malheureux*" » (*Ps* 116 115, 10): *la vie dans la vieillesse et dans la souffrance*

46. En ce qui concerne les derniers instants de l'existence, il serait anachronique d'attendre de la Révélation biblique une mention explicite de la problématique actuelle du respect des personnes âgées ou malades, ni une condamnation explicite des tentatives visant à anticiper par la violence la fin de la vie; nous sommes là, en effet, dans un contexte culturel et religieux qui, loin d'être exposé à de semblables tentations, reconnaît dans la personne âgée, avec sa sagesse et son expérience, une richesse irremplaçable pour la famille et pour la société.

La vieillesse jouit de prestige et elle est entourée de vénération (cf. *2 M* 6, 23). Et le juste ne demande pas d'être privé de la vieillesse ni de son fardeau; au contraire, il prie ainsi: « Seigneur mon Dieu, tu es mon espérance, mon appui dès ma jeunesse... Aux jours de la vieillesse et des cheveux blancs, ne m'abandonne pas, ô mon Dieu; et je dirai aux hommes de ce temps ta puissance, à tous ceux qui viendront, tes exploits » (*Ps* 71 70, 5. 18). L'idéal du temps messianique est proposé comme celui où il n'y aura plus « d'homme qui ne parvienne pas au bout de sa vieillesse » (*Is* 65, 20).

Mais, dans la vieillesse, comment faire face au déclin inévitable de la vie? *Comment se comporter devant la mort? Le croyant sait que sa vie est dans les mains de Dieu:* « Seigneur, de toi dépend mon sort » (cf. *Ps* 16 15, 5), et il accepte aussi de lui la mort: « C'est la loi que le Seigneur a portée sur toute chair, pourquoi se révolter contre le bon plaisir du Très-Haut? » (*Si* 41, 4). Pas plus que de la vie, l'homme n'est le maître de la mort; dans sa vie comme dans sa mort, il doit s'en remettre totalement au « bon plaisir du Très-Haut », à son dessein d'amour.

Quand il est atteint par la *maladie* également, l'homme est appelé à s'en remettre de la même manière au Seigneur et à renouveler sa confiance fondamentale en lui, qui « guérit de toute maladie » (cf. *Ps* 103 102, 3). Lorsque toute perspective de santé semble se fermer devant l'homme — au point de l'amener à s'écrier: « Mes jours sont comme l'ombre qui décline, et moi, comme l'herbe, je sèche » (*Ps* 102 101, 12) —, même alors, le croyant est animé par une foi inébranlable en la puissance vivifiante de Dieu. La maladie ne l'incite pas au désespoir ni à la recherche de la mort, mais à l'invocation pleine d'espérance: « Je crois, lors même que je dis: "Je suis trop malheureux" » (*Ps* 116 115, 10); « Quand j'ai crié vers toi, Seigneur, mon Dieu, tu m'as guéri; Seigneur, tu m'as fait remonter de l'abîme et revivre quand je descendais à la fosse » (*Ps* 30 29, 3-4).

47. La mission de Jésus, avec les nombreuses guérisons opérées, montre *que Dieu a aussi à cœur la vie corporelle de l'homme.* « Médecin du corps et de l'esprit », 37 Jésus est envoyé par le Père pour porter la bonne nouvelle aux pauvres et panser les cœurs meurtris (cf. *Lc* 4, 18; *Is* 61, 1). Envoyant à son tour ses disciples à travers le monde, il leur confie une mission dans laquelle la guérison des malades s'accompagne de l'annonce de l'Evangile: « Chemin faisant, proclamez que le Royaume des Cieux est tout proche. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons » (*Mt* 10, 7-8; cf. *Mc* 6, 13; 16, 18).

Certes, *la vie du corps dans sa condition terrestre n'est pas un absolu* pour le croyant: il peut lui être demandé de l'abandonner pour un bien supérieur; comme le dit Jésus, « qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera » (*Mc* 8, 35). Il y a à ce sujet un certain nombre de témoignages dans le Nouveau Testament. Jésus n'hésite pas à se sacrifier lui-même et il fait librement de sa vie une offrande à son Père (cf. *Jn* 10, 17) et à ses amis (cf. *Jn* 10, 15). La mort de Jean Baptiste, précurseur du Sauveur, atteste aussi que l'existence terrestre n'est pas le bien absolu: la fidélité à la parole du Seigneur est plus importante encore, même si elle peut mettre la vie en jeu (cf. *Mc* 6, 17-29). Et Etienne, alors qu'on lui enlève la vie temporelle parce qu'il était un témoin fidèle de la Résurrection du Seigneur, suit les traces du Maître et répond par des mots de pardon à ceux qui le lapident (cf. *Ac* 7, 59-60), ouvrant ainsi la voie à l'innombrable cohorte des martyrs vénérés par l'Eglise dès ses origines.

Toutefois, personne ne peut choisir arbitrairement de vivre ou de mourir; ce choix, en effet, seul le Créateur en est le maître absolu, lui en qui « nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Ac* 17, 28).

« *Quiconque la garde vivra* » (*Ba* 4, 1): *de la Loi du Sinaï au don de l'Esprit*

48. La vie porte *sa vérité* inscrite de manière indélébile en elle. En accueillant le don de Dieu, l'homme doit s'engager *à maintenir la vie dans cette vérité* qui lui est essentielle. S'en écarter équivaut à se condamner soi-même au non-sens et au malheur, avec pour conséquence de pouvoir devenir aussi une menace pour l'existence d'autrui par suite de la rupture des barrières qui garantissent le respect et la défense de la vie, dans toute situation.

La vérité de la vie est révélée par le commandement de Dieu. La parole du Seigneur indique concrètement la direction que la vie doit suivre pour pouvoir respecter sa vérité et sauvegarder sa dignité. Ce n'est pas seulement le commandement spécifique « tu ne tueras pas » (*Ex* 20, 13; *Dt* 5, 17) qui assure la protection de la vie: la Loi du Seigneur est tout entière au service de cette protection parce qu'elle révèle la vérité dans laquelle la vie trouve son sens plénier.

Il n'est donc pas étonnant que l'Alliance de Dieu avec son peuple soit aussi fortement liée à la perspective de la vie, même dans sa composante corporelle. Le *commandement* est présenté en elle comme *le chemin de la vie:* « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements du Seigneur ton Dieu que je te prescris aujourd'hui, et que tu aimes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, tu vivras et tu multiplieras, le Seigneur ton Dieu te bénira dans le pays où tu entres pour en prendre possession » (*Dt* 30, 15-16). Il s'agit ici non seulement de la terre de Canaan et de l'existence du peuple d'Israël, mais du monde d'aujourd'hui et à venir, et de l'existence de toute l'humanité. En effet, il n'est absolument pas possible que la vie reste authentique et plénière si elle se détache du bien; et le bien, à son tour, est fondamentalement lié aux commandements du Seigneur, c'est-à-dire à « la loi de la vie » (*Si* 17, 11). Le bien à accomplir ne se surajoute pas à la vie comme un poids qui l'accable, car la raison même de la vie est précisément le bien, et la vie ne s'édifie que par l'accomplissement du bien.

C'est donc *l'ensemble de la Loi* qui sauvegarde pleinement la vie de l'homme. Cela explique qu'il est difficile de rester fidèle au « tu ne tueras pas » quand on n'observe pas les autres « paroles de vie » (*Ac* 7, 38) auxquelles ce commandement est connexe. En dehors de cette perspective, le commandement finit par devenir une simple obligation extrinsèque, dont on voudra voir bien vite les limites et à laquelle on cherchera des atténuations ou des exceptions. Ce n'est que si l'on s'ouvre à la plénitude de la vérité sur Dieu, sur l'homme et sur l'histoire que l'expression « tu ne tueras pas » brille à nouveau comme un bien pour l'homme dans toutes ses dimensions et ses relations. Dans cette perspective, nous pouvons saisir la plénitude de vérité contenue dans le passage du Livre du Deutéronome repris par Jésus quand il répond à la première tentation: « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais... de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur » (8, 3; cf. *Mt* 4, 4).

C'est en écoutant la parole du Seigneur que l'homme peut vivre en toute dignité et justice; c'est en observant la Loi de Dieu que l'homme peut porter des fruits de vie et de bonheur: « Quiconque la garde vivra, quiconque l'abandonne mourra » (*Ba* 4, 1).

49. L'histoire d'Israël montre qu'il est *difficile de rester fidèle à la loi de la vie,* que Dieu a inscrite au cœur de l'homme et qu'il a donnée sur le Sinaï au peuple de l'Alliance. Face à la recherche de projets de vie autres que le plan de Dieu, les Prophètes, en particulier, rappellent avec force que seul le Seigneur est la source authentique de la vie. Jérémie écrit: « Mon peuple a commis deux crimes: ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau » (2, 13). Les Prophètes pointent un doigt accusateur sur ceux qui méprisent la vie et violent les droits de la personne: « Ils écrasent la tête des faibles sur la poussière de la terre » (*Am* 2, 7); « Ils ont rempli ce lieu du sang des innocents » (*Jr* 19, 4). Et, parmi eux, le prophète Ezéchiel stigmatise plus d'une fois la ville de Jérusalem, l'appelant « ville sanguinaire » (22, 2; 24, 6. 9), « ville qui répands le sang au milieu de toi » (22, 3).

Mais, tout en dénonçant les atteintes à la vie, les Prophètes ont surtout l'intention de susciter *l'attente d'un nouveau principe de vie* apte à fonder des rapports renouvelés de l'homme avec Dieu et avec ses frères, ouvrant des possibilités inouïes et extraordinaires pour comprendre et mettre en œuvre toutes les exigences que comporte l'*Evangile de la vie.* Cela ne sera possible que grâce au don de Dieu, qui purifie et renouvelle: « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos ordures je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau » (*Ez* 36, 25-26; cf. *Jr* 31, 31-34). Grâce à ce « cœur nouveau », on peut comprendre et réaliser le sens le plus vrai et le plus profond de la vie: être *un don qui s'accomplit dans le don de soi.* Tel est, sur la valeur de la vie, le lumineux message qui nous vient de la figure du Serviteur du Seigneur: « S'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours... A la suite de l'épreuve endurée par son âme, il verra la lumière » (*Is* 53, 10. 11).

La Loi s'accomplit dans l'histoire de Jésus de Nazareth, et le cœur nouveau est donné par son Esprit. En effet, Jésus ne renie pas la Loi mais il l'accomplit (cf. *Mt* 5, 17): la Loi et les Prophètes se résument dans la règle d'or de l'amour mutuel (cf. Mt 7, 12). En Jésus, la Loi devient définitivement « évangile », bonne nouvelle de la seigneurie de Dieu sur le monde, qui rapporte toute l'existence à ses racines et à ses perspectives originelles. C'est la *Loi nouvelle,* « la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus » (*Rm* 8, 2), dont l'expression fondamentale, à l'imitation du Seigneur qui donne sa vie pour ses amis (cf. *Jn* 15, 13), est *le don de soi dans l'amour pour les frères:* « Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères » (*1 Jn* 3, 14). C'est une loi de liberté, de joie et de béatitude.

« Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (Jn 19, 37): sur l'arbre de la Croix s'accomplit l'Evangile de la vie

50. Au terme de ce chapitre, dans lequel nous avons médité le message chrétien sur la vie, je voudrais m'attarder avec chacun de vous à *contempler Celui qu'ils ont transpercé* et qui attire à lui tous les hommes (cf. *Jn* 19, 37; 12, 32). En regardant « le spectacle » de la Croix (cf. *Lc* 23, 48), nous pourrons découvrir dans cet arbre glorieux l'accomplissement et la pleine révélation de tout l'*Evangile de la vie*.

Aux premières heures du vendredi saint après-midi, « le soleil s'éclipsant, l'obscurité se fit sur la terre entière... Le voile du Sanctuaire se déchira par le milieu » (*Lc* 23, 44. 45). C'est le symbole d'un grand bouleversement cosmique et d'une lutte effroyable entre les forces du bien et les forces du mal, entre la vie et la mort. Nous aussi, aujourd'hui, nous nous trouvons au milieu d'une lutte dramatique entre la « culture de mort » et la « culture de vie ». Mais la splendeur de la Croix n'est pas voilée par cette obscurité; la Croix se détache même encore plus nettement et plus clairement, et elle apparaît comme le centre, le sens et la fin de toute l'histoire et de toute vie humaine.

Jésus est cloué à la Croix et il est élevé de terre. Il vit le moment de son « impuissance » la plus grande et sa vie semble totalement exposée aux moqueries de ses adversaires et livrée aux mains de ses bourreaux: il est raillé, tourné en dérision, outragé (cf. *Mc* 15, 24-36). Et pourtant, devant tout cela et « voyant qu'il avait ainsi expiré », le centurion romain s'écrie: « Vraiment cet homme était fils de Dieu » (*Mc* 15, 39). Ainsi se révèle, au temps de son extrême faiblesse, l'identité du Fils de Dieu: *sa gloire se manifeste sur la Croix!*

Par sa mort, Jésus éclaire le sens de la vie et de la mort de tout être humain. Avant de mourir, Jésus prie son Père, implorant le pardon pour ses persécuteurs (cf. *Lc* 23, 34), et, au malfaiteur qui lui demande de se souvenir de lui dans son royaume, il répond: « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » (*Lc* 23, 43). Après sa mort, « les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent » (*Mt* 27, 52). Le salut opéré par Jésus est un don de vie et de résurrection. Au cours de son existence, Jésus avait aussi apporté le salut en guérissant, et en faisant du bien à tous (cf. *Ac* 10, 38). Mais les miracles, les guérisons et les résurrections elles-mêmes étaient des signes d'un autre salut, qui consiste à pardonner les péchés, c'est-à-dire à libérer l'homme de sa maladie la plus profonde et à l'élever à la vie même de Dieu.

Sur la Croix se renouvelle et se réalise, avec une perfection pleine et définitive, le prodige du serpent élevé par Moïse dans le désert (cf. *Jn* 3, 14-15; *Nb* 21, 8-9). Aujourd'hui encore, en tournant son regard vers Celui qui a été transpercé, tout homme menacé dans son existence trouve la ferme espérance d'obtenir sa libération et sa rédemption.

51. Mais il y a encore un autre événement précis qui attire mon regard et suscite mon ardente méditation: « Quand il eut pris le vinaigre, Jésus dit: "Tout est achevé" et, inclinant la tête, il remit l'esprit » (*Jn* 19, 30). Et le soldat romain, « de sa lance, lui perça le côté, et il en sortit aussitôt du sang et de l'eau » (*Jn* 19, 34).

Tout est désormais arrivé à son plein accomplissement. L'expression « remit l'esprit » décrit la mort de Jésus, semblable à celle de tout autre être humain, mais elle semble faire également allusion au « don de l'Esprit » par lequel il nous rachète de la mort et nous ouvre à une vie nouvelle.

C'est à la vie même de Dieu qu'il est donné à l'homme de participer. C'est la vie qui, par les sacrements de l'Eglise — dont le sang et l'eau sortis du côté du Christ sont le symbole —, est continuellement communiquée aux fils de Dieu, qui deviennent ainsi le peuple de la Nouvelle Alliance. *De la Croix, source de vie, naît et se répand le « peuple de la vie ».*

La contemplation de la Croix nous conduit ainsi jusqu'aux racines les plus profondes de ce qui est advenu. Jésus, qui avait dit en entrant dans le monde: « Voici, je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté » (cf. *He* 10, 9), voulut obéir en toute chose à son Père et, « ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (*Jn* 13, 1), en se donnant totalement lui-même pour eux.

Lui qui n'était pas « venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Mc* 10, 45), il atteint sur la Croix le sommet de l'amour: « Nul n'a plus grand amour que celui-ci: donner sa vie pour ses amis » (*Jn* 15, 13). Et lui-même est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs (cf. *Rm* 5, 8).

De cette façon, il proclame que *la vie atteint son centre, son sens et sa plénitude quand elle est donnée.*

Ici, la méditation se fait louange et action de grâce, et en même temps elle nous incite à imiter Jésus et à suivre ses traces (cf. *1 P* 2, 21).

Nous sommes, nous aussi, appelés à donner notre vie pour nos frères, réalisant ainsi dans la plénitude de la vérité le sens et le destin de notre existence.

Nous pourrons le faire car toi, Seigneur, tu nous as donné l'exemple et tu nous as communiqué la force de ton Esprit. Nous pourrons le faire si, chaque jour, avec toi et comme toi, nous obéissons au Père et nous faisons sa volonté.

Accorde-nous donc d'écouter avec un cœur docile et généreux toute parole qui sort de la bouche de Dieu; nous apprendrons ainsi non seulement à ne pas tuer la vie de l'homme mais à la vénérer, à l'aimer et à la favoriser.

CHAPITRE III

TU NE TUERAS PAS

LA LOI SAINTE DE DIEU

« *Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements* » (*Mt* 19, 17): *Evangile et commandement*

52. « Et voici qu'un homme s'approcha et lui dit: "Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?" » (*Mt* 19, 16). Jésus répondit: « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (*Mt* 19, 17). Le Maître parle de la vie éternelle, c'est-à-dire de la participation à la vie même de Dieu. On parvient à cette vie par l'observance des commandements du Seigneur, y compris donc du commandement « tu ne tueras pas ». C'est précisément le premier précepte du Décalogue que Jésus rappelle au jeune homme qui lui demande quels commandements il doit observer: « Jésus reprit: "Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne voleras pas..." » (*Mt* 19, 18).

Le commandement de Dieu n'est jamais séparé de l'amour de Dieu: il est toujours un don pour la croissance et pour la joie de l'homme. Comme tel, il constitue un aspect essentiel et un élément de l'Évangile auquel on ne peut renoncer; plus encore, il se présente comme « évangile », c'est-à-dire comme bonne et joyeuse nouvelle. L'*Evangile de la vie* est aussi un grand don de Dieu et en même temps un devoir qui engage l'homme. Il suscite étonnement et gratitude chez la personne libre et il demande à être accueilli, gardé et mis en valeur avec un sens aigu de la responsabilité: en lui donnant la vie, Dieu exige de l'homme qu'il la respecte, qu'il l'aime et qu'il la promeuve. De cette manière, *le don se fait commandement* et *le commandement est lui-même un don.*

Image vivante de Dieu, l'homme est voulu par son Créateur comme roi et seigneur. « Dieu a fait l'homme — écrit saint Grégoire de Nysse — de telle sorte qu'il soit apte au pouvoir royal sur la terre... L'homme a été créé à l'image de Celui qui gouverne l'univers. Tout manifeste que, depuis l'origine, sa nature est marquée par la royauté... L'homme est aussi roi. Ainsi la nature humaine, créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi universel, a été faite comme une image vivante qui participe à l'archétype par la dignité ». 38 Appelé à être fécond et à se multiplier, à soumettre la terre et à dominer les autres créatures (cf. *Gn* 1, 28), l'homme est roi et seigneur non seulement des choses, mais aussi et avant tout de lui-même, 39 et d'une certaine manière, de la vie qui lui est donnée et qu'il peut transmettre par l'acte de génération, accompli dans l'amour et dans le respect du dessein de Dieu. Cependant, sa *seigneurie* n'est pas absolue, mais c'est un *ministère;* elle est le reflet véritable de la seigneurie unique et infinie de Dieu. De ce fait, l'homme doit la vivre avec *sagesse et amour,* participant à la sagesse et à l'amour incommensurables de Dieu. Et cela se réalise par l'obéissance à sa Loi sainte, une obéissance libre et joyeuse (cf. *Ps* 119 118), qui naît et se nourrit de la conscience que les préceptes du Seigneur sont un don de la grâce, qu'ils sont confiés à l'homme toujours et seulement pour son bien, afin de garder sa dignité personnelle et d'aller à la recherche de la béatitude.

De même que face aux choses, plus encore face à la vie, l'homme n'est pas le maître absolu et l'arbitre incontestable, mais — et en cela tient sa grandeur incomparable — il est « ministre du dessein établi par le Créateur ». 40

La vie est confiée à l'homme comme un trésor à ne pas dilapider, comme un talent à faire fructifier. L'homme doit en rendre compte à son Seigneur (cf. *Mt* 25, 14-30; *Lc* 19, 12-27).

« *A chacun, je demanderai compte de la vie de son frère* » (*Gn* 9, 5): *la vie humaine est sacrée et inviolable*

53. « La vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte "l'action créatrice de Dieu" et demeure pour toujours dans une relation spéciale avec le Créateur, son unique fin. Dieu seul est le Maître de la vie de son commencement à son terme: personne, en aucune circonstance, ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent ». 41 Par ces mots, l'Instruction *Donum vitae* expose le contenu central de la révélation de Dieu sur le caractère sacré et sur l'inviolabilité de la vie humaine.

En effet, la *Sainte Ecriture* présente à l'homme le précepte « tu ne tueras pas » comme un commandement divin (*Ex* 20, 13; *Dt* 5, 17). Ce précepte — comme je l'ai déjà souligné — se trouve dans le Décalogue, au cœur de l'Alliance que le Seigneur conclut avec le peuple élu; mais il était déjà contenu dans l'alliance originelle de Dieu avec l'humanité après le châtiment purificateur du déluge, provoqué par l'extension du péché et de la violence (cf. *Gn* 9, 5-6).

Dieu se proclame Seigneur absolu de la vie de l'homme, formé à son image et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1, 26-28). Par conséquent, la vie humaine présente un caractère sacré et inviolable, dans lequel se reflète l'inviolabilité même du Créateur. C'est pourquoi, Dieu se fera le juge exigeant de toute violation du commandement « tu ne tueras pas », placé à la base de toute la convivialité de la société. Il est le « goël », c'est-à-dire le défenseur de l'innocent (cf. *Gn* 4, 9-15; *Is* 41, 14; *Jr* 50, 34; *Ps* 19 18, 15). De cette manière, Dieu montre aussi qu'« il ne prend pas plaisir à la perte des vivants » (*Sg* 1, 13). Seul Satan peut s'en réjouir: par son envie, la mort est entrée dans le monde (cf. *Sg* 2, 24). Lui, qui est « homicide dès le commencement », est aussi « menteur et père du mensonge » (*Jn* 8, 44): trompant l'homme, il le conduit jusqu'au péché et à la mort, présentés comme des fins et des fruits de vie.

54. Le précepte « tu ne tueras pas » a explicitement un fort contenu négatif: il indique l'extrême limite qui ne peut jamais être franchie. Mais, implicitement, il pousse à garder une attitude positive de respect absolu de la vie qui amène à la promouvoir et à progresser sur la voie de l'amour qui se donne, qui accueille et qui sert. Déjà, le peuple de l'Alliance, bien qu'avec des lenteurs et des contradictions, a mûri progressivement dans ce sens, se préparant ainsi à la grande déclaration de Jésus: l'amour du prochain est un commandement semblable à celui de l'amour de Dieu; « A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes » (cf. *Mt* 22, 36-40). « Le précepte... tu ne tueras pas... et tous les autres — souligne saint Paul — se résument en cette formule: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" (*Rm* 13, 9; cf. *Ga* 5, 14). Repris et porté à son achèvement dans la Loi nouvelle, le précepte « tu ne tueras pas » demeure une condition à laquelle on ne peut renoncer pour pouvoir « entrer dans la vie » (cf. *Mt* 19, 16-19). Dans cette même perspective, ont aussi un ton péremptoire les paroles de l'Apôtre Jean: « Quiconque hait son frère est un homicide; or vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui » (*1 Jn* 3, 15).

Depuis ses origines, *la Tradition vivante de l'Eglise* — comme en témoigne la *Didachè,* le plus ancien écrit chrétien non biblique — a rappelé de manière catégorique le commandement « tu ne tueras pas »: « Il y a deux voies: l'une de la vie et l'autre de la mort; mais la différence est grande entre les deux voies... Second commandement de la doctrine: Tu ne tueras pas..., tu ne tueras pas l'enfant par avortement et tu ne le feras pas mourir après sa naissance... Voici maintenant la voie de la mort: impitoyable pour le pauvre, indifférent à l'égard de l'affligé, et ignorant leur Créateur, ils font avorter l'œuvre de Dieu, repoussant l'indigent et accablant l'opprimé; défenseurs des riches et juges iniques des pauvres, ce sont des pécheurs invétérés. Puissiez-vous mes enfants être à l'écart de tout cela! ». 42

Avançant dans le temps, la Tradition de l'Eglise a toujours enseigné unanimement la valeur absolue et permanente du commandement « tu ne tueras pas ». On sait que, dans les premiers siècles, l'homicide faisait partie des trois péchés les plus graves — avec l'apostasie et l'adultère — et qu'il exigeait une pénitence publique particulièrement pénible et longue, avant que le pardon et la réadmission dans la communion ecclésiale soient accordés à l'auteur repenti d'un homicide.

55. Cela ne doit pas surprendre: tuer l'être humain, dans lequel l'image de Dieu est présente, est un péché d'une particulière gravité. *Seul Dieu est maître de la vie.* Toutefois, depuis toujours, face aux cas nombreux et souvent dramatiques qui se présentent chez les individus et dans la société, la réflexion des croyants a tenté de parvenir à une compréhension plus complète et plus profonde de ce que le commandement de Dieu interdit et prescrit. 43 Il y a des situations dans lesquelles les valeurs proposées par la Loi de Dieu apparaissent sous une forme paradoxale. C'est le cas, par exemple, de la *légitime défense,* pour laquelle le droit de protéger sa vie et le devoir de ne pas léser celle de l'autre apparaissent concrètement difficiles à concilier. Indubitablement, la valeur intrinsèque de la vie et le devoir de s'aimer soi-même autant que les autres fondent *un véritable droit à se défendre soi-même.* Ce précepte exigeant de l'amour pour les autres, énoncé dans l'Ancien Testament et confirmé par Jésus, suppose l'amour de soi présenté parallèlement: « Tu aimeras ton prochain *comme toi-même* » (*Mc* 12, 31). Personne ne pourrait donc renoncer au droit de se défendre par manque d'amour de la vie ou de soi-même, mais seulement en vertu d'un amour héroïque qui approfondit et transfigure l'amour de soi, selon l'esprit des béatitudes évangéliques (cf. *Mt* 5, 38-48), dans l'oblation radicale dont le Seigneur Jésus est l'exemple sublime.

D'autre part, « la légitime défense peut être non seulement un droit, mais un grave devoir, pour celui qui est responsable de la vie d'autrui, du bien commun de la famille ou de la cité ». 44 Il arrive malheureusement que la nécessité de mettre

l'agresseur en condition de ne pas nuire comporte parfois sa suppression. Dans une telle hypothèse, l'issue mortelle doit être attribuée à l'agresseur lui-même qui s'y est exposé par son action, même dans le cas où il ne serait pas moralement responsable par défaut d'usage de sa raison. 45

56. Dans cette perspective, se situe aussi la question de la *peine de mort,* à propos de laquelle on enregistre, dans l'Eglise comme dans la société civile, une tendance croissante à en réclamer une application très limitée voire même une totale abolition. Il faut replacer ce problème dans le cadre d'une justice pénale qui soit toujours plus conforme à la dignité de l'homme et donc, en dernière analyse, au dessein de Dieu sur l'homme et sur la société. En réalité, la peine que la société inflige « a pour premier effet de compenser le désordre introduit par la faute ». 46 Les pouvoirs publics doivent sérvir face à la violation des droits personnels et sociaux, à travers l'imposition au coupable d'une expiation adéquate de la faute, condition pour être réadmis à jouir de sa liberté. En ce sens, l'autorité atteint aussi comme objectif de défendre l'ordre public et la sécurité des personnes, non sans apporter au coupable un stimulant et une aide pour se corriger et pour s'amender. 47

Précisément pour atteindre toutes ces finalités, il est clair que *la mesure et la qualité de la peine doivent* être attentivement évaluées et déterminées; elles ne doivent pas conduire à la mesure extrême de la suppression du coupable, si ce n'est en cas de nécessité absolue, lorsque la défense de la société ne peut être possible autrement. Aujourd'hui, cependant, à la suite d'une organisation toujours plus efficiente de l'institution pénale, ces cas sont désormais assez rares, si non même pratiquement inexistants.

Dans tous les cas, le principe indiqué dans le nouveau *Catéchisme de l'Eglise catholique* demeure valide, principe selon lequel « si les moyens non sanglants suffisent à défendre les vies humaines contre l'agresseur et à protéger l'ordre public et la sécurité des personnes, l'autorité s'en tiendra à ces moyens, parce que ceux-ci correspondent mieux aux conditions concrètes du bien commun et sont plus conformes à la dignité de la personne humaine ». 48

57. Si l'on doit accorder une attention aussi grande au respect de toute vie, même de celle du coupable et de l'injuste agresseur, le commandement « tu ne tueras pas » a une valeur absolue quand il se réfère à la *personne innocente.* Et ceci d'autant plus qu'il s'agit d'un être humain faible et sans défense, qui ne trouve que dans le caractère absolu du commandement de Dieu une défense radicale face à l'arbitraire et à l'abus de pouvoir d'autrui.

En effet, l'inviolabilité absolue de la vie humaine innocente est une vérité morale explicitement enseignée dans la Sainte Ecriture, constamment maintenue dans la Tradition de l'Eglise et unanimement proposée par le Magistère. Cette unanimité est un fruit évident du « sens surnaturel de la foi » qui, suscité et soutenu par l'Esprit Saint, garantit le peuple de Dieu de l'erreur, lorsqu'elle « apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » 49

Devant l'atténuation progressive dans les consciences et dans la société de la perception de l'illicéité morale absolue et grave de la suppression directe de toute vie humaine innocente, spécialement à son commencement ou à son terme, *le Magistère de l'Eglise* a intensifié ses interventions pour défendre le caractère sacré et inviolable de la vie humaine. Au Magistère pontifical, particulièrement insistant, s'est toujours uni le magistère épiscopal, avec des documents doctrinaux et pastoraux nombreux et importants, soit des Conférences épiscopales, soit d'évêques individuellement, sans oublier l'intervention du Concile Vatican II, forte et incisive dans sa brièveté. 50

Par conséquent, avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs, en communion avec tous les évêques de l'Eglise catholique, *je confirme que tuer directement et volontairement un être humain innocent est toujours gravement immoral*. Cette doctrine, fondée sur la loi non écrite que tout homme découvre dans son cœur à la lumière de la raison (cf. *Rm* 2, 14-15), est réaffirmée par la Sainte Ecriture, transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel. 51

La décision délibérée de priver un être humain innocent de sa vie est toujours mauvaise du point de vue moral et ne peut jamais être licite, ni comme fin, ni comme moyen en vue d'une fin bonne. En effet, c'est une grave désobéissance à la loi morale, plus encore à Dieu lui-même, qui en est l'auteur et le garant; cela contredit les vertus fondamentales de la justice et de la charité. « Rien ni personne ne peut autoriser que l'on donne la mort à un être humain innocent, fœtus ou embryon, enfant ou adulte, vieillard, malade incurable ou agonisant. Personne ne peut demander ce geste homicide pour soi ou pour un autre confié à sa responsabilité, ni même y consentir, explicitement ou non. Aucune autorité ne peut légitimement l'imposer, ni même l'autoriser ». 52

En ce qui concerne le droit à la vie, tout être humain innocent est absolument égal à tous les autres. Cette égalité est la base de tous les rapports sociaux authentiques qui, pour être vraiment tels, ne peuvent pas ne pas être fondés sur la vérité et sur la justice, reconnaissant et défendant chaque homme et chaque femme comme une personne et non comme une chose dont on peut disposer. Par rapport à la norme morale qui interdit la suppression directe d'un être humain innocent, «

il n'y a de privilège ni d'exception pour personne. Que l'on soit le maître du monde ou le dernier des "misérables" sur la face de la terre, cela ne fait aucune différence: devant les exigences morales, nous sommes tous absolument égaux ». 53

« *J'étais encore inachevé, tes yeux me voyaient* » (*Ps* 139 138, 16): *le crime abominable de l'avortement*

58. Parmi tous les crimes que l'homme peut accomplir contre la vie, l'avortement provoqué présente des caractéristiques qui le rendent particulièrement grave et condamnable. Le deuxième Concile du Vatican le définit comme « un crime abominable », en même temps que l'infanticide. 54

Mais aujourd'hui, dans la conscience de nombreuses personnes, la perception de sa gravité s'est progressivement obscurcie. L'acceptation de l'avortement dans les mentalités, dans les mœurs et dans la loi elle-même est un signe éloquent d'une crise très dangereuse du sens moral, qui devient toujours plus incapable de distinguer entre le bien et le mal, même lorsque le droit fondamental à la vie est en jeu. Devant une situation aussi grave, le courage de regarder la vérité en face et d'*appeler les choses par leur nom* est plus que jamais nécessaire, sans céder à des compromis par facilité ou à la tentation de s'abuser soi-même. A ce propos, le reproche du Prophète retentit de manière catégorique: « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres » (*Is* 5, 20). Précisément dans le cas de l'avortement, on observe le développement d'une terminologie ambiguë, comme celle d'« interruption de grossesse », qui tend à en cacher la véritable nature et à en atténuer la gravité dans l'opinion publique. Ce phénomène linguistique est sans doute lui-même le symptôme d'un malaise éprouvé par les consciences. Mais aucune parole ne réussit à changer la réalité des choses: l'avortement provoqué est *le meurtre délibéré et direct, quelle que soit la façon dont il est effectué, d'un être humain dans la phase initiale de son existence, située entre la conception et la naissance*.

La gravité morale de l'avortement provoqué apparaît dans toute sa vérité si l'on reconnaît qu'il s'agit d'un homicide et, en particulier, si l'on considère les circonstances spécifiques qui le qualifient. Celui qui est supprimé est un être humain qui commence à vivre, c'est-à-dire l'être qui est, dans l'absolu, le plus *innocent* qu'on puisse imaginer: jamais il ne pourrait être considéré comme un agresseur, encore moins un agresseur injuste! Il est *faible,* sans défense, au point d'être privé même du plus infime moyen de défense, celui de la force implorante des gémissements et des pleurs du nouveau-né. Il est *entièrement confié* à la protection et aux soins de celle qui le porte dans son sein. Et pourtant, parfois, c'est précisément elle, la mère, qui en décide et en demande la suppression et qui va jusqu'à la provoquer.

Il est vrai que de nombreuses fois le choix de l'avortement revêt pour la mère un caractère dramatique et douloureux, lorsque la décision de se défaire du fruit de la conception n'est pas prise pour des raisons purement égoïstes et de facilité, mais parce que l'on voudrait sauvegarder des biens importants, comme la santé ou un niveau de vie décent pour les autres membres de la famille. Parfois, on craint pour l'enfant à naître des conditions de vie qui font penser qu'il serait mieux pour lui de ne pas naître. Cependant, ces raisons et d'autres semblables, pour graves et dramatiques qu'elles soient, *ne peuvent jamais justifier la suppression délibérée d'un être humain innocent*.

59. Pour décider de la mort de l'enfant non encore né, aux côtés de la mère, se trouvent souvent d'autres personnes. Avant tout, le père de l'enfant peut être coupable, non seulement lorsqu'il pousse expressément la femme à l'avortement, mais aussi lorsqu'il favorise indirectement sa décision, parce qu'il la laisse seule face aux problèmes posés par la grossesse: 55 de cette manière, la famille est mortellement blessée et profanée dans sa nature de communauté d'amour et dans sa vocation à être « sanctuaire de la vie ». On ne peut pas non plus passer sous silence les sollicitations qui proviennent parfois du cercle familial plus large et des amis. Fréquemment, la femme est soumise à des pressions tellement fortes qu'elle se sent psychologiquement contrainte à consentir à l'avortement: sans aucun doute, dans ce cas, la responsabilité morale pèse particulièrement sur ceux qui l'ont forcée à avorter, directement ou indirectement. De même les médecins et le personnel de santé sont responsables, quand ils mettent au service de la mort les compétences acquises pour promouvoir la vie.

Mais la responsabilité incombe aussi aux législateurs, qui ont promu et approuvé des lois en faveur de l'avortement et, dans la mesure où cela dépend d'eux, aux administrateurs des structures de soins utilisées pour effectuer les avortements. Une responsabilité globale tout aussi grave pèse sur ceux qui ont favorisé la diffusion d'une mentalité de permissivité sexuelle et de mépris de la maternité, comme sur ceux qui auraient dû engager — et qui ne l'ont pas fait — des politiques familiales et sociales efficaces pour soutenir les familles, spécialement les familles nombreuses ou celles qui ont des difficultés économiques et éducatives particulières. On ne peut enfin sous-estimer le réseau de complicités qui se développe, jusqu'à associer des institutions internationales, des fondations et des associations qui luttent systématiquement pour la légalisation et pour la diffusion de l'avortement dans le monde. Dans ce sens, l'avortement dépasse la responsabilité des individus et le dommage qui leur est causé, et il prend une dimension fortement sociale: c'est une *blessure* très grave portée à la société et à sa culture de la part de ceux qui devraient en être les constructeurs et les défenseurs. Comme je l'ai écrit dans ma *Lettre aux familles,* « nous nous trouvons en face d'une énorme menace

contre la vie, non seulement d'individus, mais de la civilisation tout entière ». 56 Nous nous trouvons en face de ce qui peut être défini comme *une « structure de péché » contre la vie humaine non encore née.*

60. Certains tentent de justifier l'avortement en soutenant que le fruit de la conception, au moins jusqu'à un certain nombre de jours, ne peut pas être encore considéré comme une vie humaine personnelle. En réalité, « dès que l'ovule est fécondé, se trouve inaugurée une vie qui n'est celle ni du père ni de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se développe pour lui-même. Il ne sera jamais rendu humain s'il ne l'est pas dès lors. A cette évidence de toujours, ...la science génétique moderne apporte de précieuses confirmations. Elle a montré que dès le premier instant se trouve fixé le programme de ce que sera ce vivant: une personne, cette personne individuelle avec ses notes caractéristiques déjà bien déterminées. Dès la fécondation, est commencée l'aventure d'une vie humaine dont chacune des grandes capacités demande du temps pour se mettre en place et se trouver prête à agir ». 57 Même si la présence d'une âme spirituelle ne peut être constatée par aucun moyen expérimental, les conclusions de la science sur l'embryon humain fournissent « une indication précieuse pour discerner rationnellement une présence personnelle dès cette première apparition d'une vie humaine: comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine? ». 58

D'ailleurs, l'enjeu est si important que, du point de vue de l'obligation morale, la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain. Précisément pour ce motif, au-delà des débats scientifiques et même des affirmations philosophiques à propos desquelles le Magistère ne s'est pas expressément engagé, l'Eglise a toujours enseigné, et enseigne encore, qu'au fruit de la génération humaine, depuis le premier moment de son existence, doit être garanti le respect inconditionnel qui est moralement dû à l'être humain dans sa totalité et dans son unité corporelle et spirituelle: « *L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception,* et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie ». 59

61. Les textes de la *Sainte Ecriture,* qui ne parlent jamais d'avortement volontaire et donc ne comportent pas de condamnations directes et spécifiques à ce sujet, manifestent une telle considération pour l'être humain dans le sein maternel, que cela exige comme conséquence logique qu'à lui aussi s'étend le commandement de Dieu: « Tu ne tueras pas ».

La vie humaine est sacrée et inviolable dans tous les moments de son existence, même dans le moment initial qui précède la naissance. Depuis le sein maternel, l'homme appartient à Dieu qui scrute et connaît tout, qui l'a formé et façonné de ses mains, qui le voit alors qu'il n'est encore que petit embryon informe et qui entrevoit en lui l'adulte qu'il sera demain, dont les jours sont comptés et dont la vocation est déjà consignée dans le « livre de vie » (cf. *Ps* 139 138, 1. 13-16). Là aussi, lorsqu'il est encore dans le sein maternel — comme de nombreux textes bibliques 60 en témoignent —, l'homme est l'objet le plus personnel de la providence amoureuse et paternelle de Dieu.

Des origines à nos jours — comme le montre bien la Déclaration publiée sur ce sujet par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi 61 —, la *Tradition chrétienne* est claire et unanime pour qualifier l'avortement de désordre moral particulièrement grave. Depuis le moment où elle s'est affrontée au monde gréco-romain, dans lequel l'avortement et l'infanticide étaient des pratiques courantes, la première communauté chrétienne s'est opposée radicalement, par sa doctrine et dans sa conduite, aux mœurs répandues dans cette société, comme le montre bien la *Didachè,* déjà citée. 62 Parmi les écrivains ecclésiastiques du monde grec, Athénagore rappelle que les chrétiens considèrent comme homicides les femmes qui ont recours à des moyens abortifs, car même si les enfants sont encore dans le sein de leur mère, « Dieu a soin d'eux ». 63 Parmi les latins, Tertullien affirme: « C'est un homicide anticipé que d'empêcher de naître et peu importe qu'on arrache l'âme déjà née ou qu'on la détruise au moment où elle naît. C'est un homme déjà ce qui doit devenir un homme ». 64

A travers son histoire déjà bimillénaire, cette même doctrine a été constamment enseignée par les Pères de l'Eglise, par les Pasteurs et les Docteurs. Même les discussions de caractère scientifique et philosophique à propos du moment précis de l'infusion de l'âme spirituelle n'ont jamais comporté la moindre hésitation quant à la condamnation morale de l'avortement.

62. Plus récemment, le *Magistère pontifical* a repris cette doctrine commune avec une grande vigueur. En particulier, Pie XI, dans l'encyclique *Casti connubii,* a repoussé les prétendues justifications de l'avortement; 65 Pie XII a exclu tout avortement direct, c'est-à-dire tout acte qui tend directement à détruire la vie humaine non encore née, « que cette destruction soit entendue comme une fin ou seulement comme un moyen en vue de la fin »; 66 Jean XXIII a réaffirmé que la vie humaine est sacrée, puisque « dès son origine, elle requiert l'action créatrice de Dieu ». 67 Comme cela a déjà été rappelé, le deuxième Concile du Vatican a condamné l'avortement avec une grande sévérité: « La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception: l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables ». 68

Depuis les premiers siècles, *la discipline canonique de l'Eglise* a frappé de sanctions pénales ceux qui se souillaient par la faute de l'avortement, et cette pratique, avec des peines plus ou moins graves, a été confirmée aux différentes époques

de l'histoire. Le *Code de Droit canonique* de 1917 prescrivait pour l'avortement la peine de l'excommunication. 69 La législation canonique rénovée se situe dans cette ligne quand elle déclare que celui « qui procure un avortement, si l'effet s'ensuit, encourt l'excommunication *latæ sententiæ* », 70 c'est-à-dire automatique. L'excommunication frappe tous ceux qui commettent ce crime en connaissant la peine encourue, y compris donc aussi les complices sans lesquels sa réalisation n'aurait pas été possible: 71 par la confirmation de cette sanction, l'Eglise désigne ce crime comme un des plus graves et des plus dangereux, poussant ainsi ceux qui le commettent à retrouver rapidement le chemin de la conversion. En effet, dans l'Église, la peine de l'excommunication a pour but de rendre pleinement conscient de la gravité d'un péché particulier et de favoriser donc une conversion et une pénitence adéquates.

Devant une pareille unanimité de la tradition doctrinale et disciplinaire de l'Eglise, Paul VI a pu déclarer que cet enseignement n'a jamais changé et est immuable. 72 C'est pourquoi, avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses successeurs, en communion avec les Evêques — qui ont condamné l'avortement à différentes reprises et qui, en réponse à la consultation précédemment mentionnée, même dispersés dans le monde, ont exprimé unanimement leur accord avec cette doctrine —, *je déclare que l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave,* en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent. Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite; elle est transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le Magistère ordinaire et universel. 73

Aucune circonstance, aucune finalité, aucune loi au monde ne pourra jamais rendre licite un acte qui est intrinsèquement illicite, parce que contraire à la Loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Eglise.

63. L'évaluation morale de l'avortement est aussi à appliquer aux formes récentes d'*intervention sur les embryons humains* qui, bien que poursuivant des buts en soi légitimes, en comportent inévitablement le meurtre. C'est le cas de *l'expérimentation sur les embryons,* qui se répand de plus en plus dans le domaine de la recherche biomédicale, et qui est légalement admise dans certains Etats. Si « on doit considérer comme licites les interventions sur l'embryon humain, à condition qu'elles respectent la vie et l'intégrité de l'embryon et qu'elles ne comportent pas pour lui de risques disproportionnés, mais qu'elles visent à sa guérison, à l'amélioration des conditions de santé, ou à sa survie individuelle », 74 on doit au contraire affirmer que l'utilisation des embryons ou des fœtus humains comme objets d'expérimentation constitue un crime contre leur dignité d'êtres humains, qui ont droit à un respect égal à celui dû à l'enfant déjà né et à toute personne. 75

La même condamnation morale concerne aussi le procédé qui exploite les embryons et les fœtus humains encore vivants — parfois « produits » précisément à cette fin par fécondation in vitro —, soit comme « matériel biologique » à utiliser, soit comme *donneurs d'organes ou de tissus à transplanter* pour le traitement de certaines maladies. En réalité, tuer des créatures humaines innocentes, même si c'est à l'avantage d'autres, constitue un acte absolument inacceptable.

On doit accorder une attention particulière à l'évaluation morale des *techniques de diagnostic prénatal,* qui permettent de mettre en évidence de manière précoce d'éventuelles anomalies de l'enfant à naître. En effet, à cause de la complexité de ces techniques, cette évaluation doit être faite avec beaucoup de soin et une grande rigueur. Ces techniques sont moralement licites lorsqu'elles ne comportent pas de risques disproportionnés pour l'enfant et pour la mère, et qu'elles sont ordonnées à rendre possible une thérapie précoce ou encore à favoriser une acceptation sereine et consciente de l'enfant à naître. Cependant, du fait que les possibilités de soins avant la naissance sont aujourd'hui encore réduites, il arrive fréquemment que ces techniques soient mises au service d'une mentalité eugénique, qui accepte l'avortement sélectif pour empêcher la naissance d'enfants affectés de différents types d'anomalies. Une pareille mentalité est ignominieuse et toujours répréhensible, parce qu'elle prétend mesurer la valeur d'une vie humaine seulement selon des paramètres de « normalité » et de bien-être physique, ouvrant ainsi la voie à la légitimation de l'infanticide et de l'euthanasie.

En réalité, cependant, le courage et la sérénité avec lesquels un grand nombre de nos frères, affectés de graves infirmités, mènent leur existence quand ils sont acceptés et aimés par nous, constituent un témoignage particulièrement puissant des valeurs authentiques qui caractérisent la vie et qui la rendent précieuse pour soi et pour les autres, même dans des conditions difficiles. L'Eglise est proche des époux qui, avec une grande angoisse et une grande souffrance, acceptent d'accueillir les enfants gravement handicapés; elle est aussi reconnaissante à toutes les familles qui, par l'adoption, accueillent les enfants qui ont été abandonnés par leurs parents, en raison d'infirmités ou de maladies.

« *C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre* » (*Dt* 32, 39): *le drame de l'euthanasie*

64. Au terme de l'existence, l'homme se trouve placé en face du mystère de la mort. En raison des progrès de la médecine et dans un contexte culturel souvent fermé à la transcendance, l'expérience de la mort présente actuellement certains aspects nouveaux. En effet, lorsque prévaut la tendance à n'apprécier la vie que dans la mesure où elle apporte

du plaisir et du bien-être, la souffrance apparaît comme un échec insupportable dont il faut se libérer à tout prix. La mort, tenue pour « absurde » si elle interrompt soudainement une vie encore ouverte à un avenir riche d'expériences intéressantes à faire, devient au contraire une « libération revendiquée » quand l'existence est considérée comme dépourvue de sens dès lors qu'elle est plongée dans la douleur et inexorablement vouée à des souffrances de plus en plus aiguës.

En outre, en refusant ou en oubliant son rapport fondamental avec Dieu, l'homme pense être pour lui-même critère et norme, et il estime aussi avoir le droit de demander à la société de lui garantir la possibilité et les moyens de décider de sa vie dans une pleine et totale autonomie. C'est en particulier l'homme des pays développés qui se comporte ainsi; il se sent porté à cette attitude par les progrès constants de la médecine et de ses techniques toujours plus avancées. Par des procédés et des machines extrêmement sophistiqués, la science et la pratique médicales sont maintenant en mesure non seulement de résoudre des cas auparavant insolubles et d'alléger ou d'éliminer la douleur, mais encore de maintenir et de prolonger la vie jusque dans des cas d'extrême faiblesse, de réanimer artificiellement des personnes dont les fonctions biologiques élémentaires ont été atteintes par suite de traumatismes soudains et d'intervenir pour rendre disponibles des organes en vue de leur transplantation.

Dans ce contexte, la tentation de l'*euthanasie* se fait toujours plus forte, c'est-à-dire la tentation *de se rendre maître de la mort en la provoquant par anticipation* et en mettant fin ainsi « en douceur » à sa propre vie ou à la vie d'autrui. Cette attitude, qui pourrait paraître logique et humaine, se révèle en réalité *absurde et inhumaine,* si on la considère dans toute sa profondeur. Nous sommes là devant l'un des symptômes les plus alarmants de la « culture de mort », laquelle progresse surtout dans les sociétés du bien-être, caractérisées par une mentalité utilitariste qui fait apparaître très lourd et insupportable le nombre croissant des personnes âgées et diminuées. Celles-ci sont très souvent séparées de leur famille et de la société, qui s'organisent presque exclusivement en fonction de critères d'efficacité productive, selon lesquels une incapacité irréversible prive une vie de toute valeur.

65. Pour porter un jugement moral correct sur l'euthanasie, il faut avant tout la définir clairement. Par *euthanasie au sens strict,* on doit entendre une action ou une omission qui, de soi et dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur. « L'euthanasie se situe donc au niveau des intentions et à celui des procédés employés ». 76

Il faut distinguer de l'euthanasie la décision de renoncer à ce qu'on appelle l'« *acharnement thérapeutique* », c'est-à-dire à certaines interventions médicales qui ne conviennent plus à la situation réelle du malade, parce qu'elles sont désormais disproportionnées par rapport aux résultats que l'on pourrait espérer ou encore parce qu'elles sont trop lourdes pour lui et pour sa famille. Dans ces situations, lorsque la mort s'annonce imminente et inévitable, on peut en conscience « renoncer à des traitements qui ne procureraient qu'un sursis précaire et pénible de la vie, sans interrompre pourtant les soins normaux dus au malade en pareil cas ». 77 Il est certain que l'obligation morale de se soigner et de se faire soigner existe, mais cette obligation doit être confrontée aux situations concrètes; c'est-à-dire qu'il faut déterminer si les moyens thérapeutiques dont on dispose sont objectivement en proportion avec les perspectives d'amélioration. Le renoncement à des moyens extraordinaires ou disproportionnés n'est pas équivalent au suicide ou à l'euthanasie; il traduit plutôt l'acceptation de la condition humaine devant la mort. 78

Dans la médecine moderne, ce qu'on appelle les *« soins palliatifs »* prend une particulière importance; ces soins sont destinés à rendre la souffrance plus supportable dans la phase finale de la maladie et à rendre possible en même temps pour le patient un accompagnement humain approprié. Dans ce cadre se situe, entre autres, le problème de la licéité du recours aux divers types d'analgésiques et de sédatifs pour soulager la douleur du malade, lorsque leur usage comporte le risque d'abréger sa vie. De fait, si l'on peut juger digne d'éloge la personne qui accepte volontairement de souffrir en renonçant à des interventions anti-douleur pour garder toute sa lucidité et, si elle est croyante, pour participer de manière consciente à la Passion du Seigneur, un tel comportement « héroïque » ne peut être considéré comme un devoir pour tous. Pie XII avait déjà déclaré qu'il est licite de supprimer la douleur au moyen de narcotiques, même avec pour effet d'amoindrir la conscience et d'abréger la vie, « s'il n'existe pas d'autres moyens, et si, dans les circonstances données, cela n'empêche pas l'accomplissement d'autres devoirs religieux et moraux ». 79 Dans ce cas, en effet, la mort n'est pas voulue ou recherchée, bien que pour des motifs raisonnables on en courre le risque: on veut simplement atténuer la douleur de manière efficace en recourant aux analgésiques dont la médecine permet de disposer. Toutefois, « il ne faut pas, sans raisons graves, priver le mourant de la conscience de soi »: 80 à l'approche de la mort, les hommes doivent être en mesure de pouvoir satisfaire à leurs obligations morales et familiales, et ils doivent surtout pouvoir se préparer en pleine conscience à leur rencontre définitive avec Dieu.

Ces distinctions étant faites, en conformité avec le Magistère de mes Prédécesseurs 81 et en communion avec les Evêques de l'Eglise catholique, *je confirme que l'euthanasie est une grave violation de la Loi de Dieu,* en tant que meurtre délibéré moralement inacceptable d'une personne humaine. Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite; elle est transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le Magistère ordinaire et universel. 82

Une telle pratique comporte, suivant les circonstances, la malice propre au suicide ou à l'homicide.

66. Or, le suicide est toujours moralement inacceptable, au même titre que l'homicide. La tradition de l'Eglise l'a toujours refusé, le considérant comme un choix gravement mauvais. 83 Bien que certains conditionnements psychologiques, culturels et sociaux puissent porter à accomplir un geste qui contredit aussi radicalement l'inclination innée de chacun à la vie, atténuant ou supprimant la responsabilité personnelle, le *suicide,* du point de vue objectif, est un acte gravement immoral, parce qu'il comporte le refus de l'amour envers soi-même et le renoncement aux devoirs de justice et de charité envers le prochain, envers les différentes communautés dont on fait partie et envers la société dans son ensemble. 84 En son principe le plus profond, il constitue un refus de la souveraineté absolue de Dieu sur la vie et sur la mort, telle que la proclamait la prière de l'antique sage d'Israël: « C'est toi qui as pouvoir sur la vie et sur la mort, qui fais descendre aux portes de l'Hadès et en fais remonter » (*Sg* 16, 13; cf. *Tb* 13, 2).

Partager l'intention suicidaire d'une autre personne et l'aider à la réaliser, par ce qu'on appelle le « suicide assisté », signifie que l'on se fait collaborateur, et parfois soi-même acteur, d'une injustice qui ne peut jamais être justifiée, même si cela répond à une demande. « Il n'est jamais licite — écrit saint Augustin avec une surprenante actualité — de tuer un autre, même s'il le voulait, et plus encore s'il le demandait parce que, suspendu entre la vie et la mort, il supplie d'être aidé à libérer son âme qui lutte contre les liens du corps et désire s'en détacher; même si le malade n'était plus en état de vivre cela n'est pas licite ». 85 Alors même que le motif n'est pas le refus égoïste de porter la charge de l'existence de celui qui souffre, on doit dire de l'euthanasie qu'elle est une *fausse pitié,* et plus encore une inquiétante « perversion » de la pitié: en effet, la vraie « compassion » rend solidaire de la souffrance d'autrui, mais elle ne supprime pas celui dont on ne peut supporter la souffrance. Le geste de l'euthanasie paraît d'autant plus une perversion qu'il est accompli par ceux qui — comme la famille — devraient assister leur proche avec patience et avec amour, ou par ceux qui, en raison de leur profession, comme les médecins, devraient précisément soigner le malade même dans les conditions de fin de vie les plus pénibles.

Le choix de l'euthanasie devient plus grave lorsqu'il se définit comme un *homicide* que des tiers pratiquent sur une personne qui ne l'a aucunement demandé et qui n'y a jamais donné aucun consentement. On atteint ensuite le sommet de l'arbitraire et de l'injustice lorsque certaines personnes, médecins ou législateurs, s'arrogent le pouvoir de décider qui doit vivre et qui doit mourir. Cela reproduit la tentation de l'Eden: devenir comme Dieu, « connaître le bien et le mal » (cf. *Gn* 3, 5). Mais Dieu seul a le pouvoir de faire mourir et de faire vivre: « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre » (*Dt* 32, 39; cf. *2 R* 5, 7; *1 S* 2, 6). Il fait toujours usage de ce pouvoir selon un dessein de sagesse et d'amour, et seulement ainsi. Quand l'homme usurpe ce pouvoir, dominé par une logique insensée et égoïste, l'usage qu'il en fait le conduit inévitablement à l'injustice et à la mort. La vie du plus faible est alors mise entre les mains du plus fort; dans la société, on perd le sens de la justice et l'on mine à sa racine la confiance mutuelle, fondement de tout rapport vrai entre les personnes.

67. Tout autre est au contraire *la voie de l'amour et de la vraie pitié,* que notre commune humanité requiert et que la foi au Christ Rédempteur, mort et ressuscité, éclaire de nouvelles motivations. La demande qui monte du cœur de l'homme dans sa suprême confrontation avec la souffrance et la mort, spécialement quand il est tenté de se renfermer dans le désespoir et presque de s'y anéantir, est surtout une demande d'accompagnement, de solidarité et de soutien dans l'épreuve. C'est un appel à l'aide pour continuer d'espérer, lorsque tous les espoirs humains disparaissent. Ainsi que nous l'a rappelé le Concile Vatican II, « c'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet » pour l'homme; et pourtant « c'est par une inspiration juste de son cœur qu'il rejette et refuse cette ruine totale et ce définitif échec de sa personne. Le germe d'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort ». 86

Cette répulsion naturelle devant la mort est éclairée et ce germe d'espérance en l'immortalité est accompli par la foi chrétienne, qui promet et permet de participer à la victoire du Christ ressuscité, la victoire de Celui qui, par sa mort rédemptrice, a libéré l'homme de la mort, rétribution du péché (cf. *Rm* 6, 23), et lui a donné l'Esprit, gage de résurrection et de vie (cf. *Rm* 8, 11). La certitude de l'immortalité future et *l'espérance de la résurrection promise* projettent une lumière nouvelle sur le mystère de la souffrance et de la mort; elles mettent au cœur du croyant une force extraordinaire pour s'en remettre au dessein de Dieu.

L'Apôtre Paul a traduit cette conception nouvelle sous la forme de l'appartenance radicale au Seigneur, qui concerne l'homme dans toutes les situations: « Nul d'entre nous ne vit pour soi- même, comme nul ne meurt pour soi-même; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur » (*Rm* 14, 7-8). *Mourir pour le Seigneur* signifie vivre sa mort comme un acte suprême d'obéissance au Père (cf. *Ph* 2, 8), en acceptant de l'accueillir à l'« heure » voulue et choisie par lui (cf. *Jn* 13, 1), qui seul peut dire quand est achevé notre chemin terrestre. *Vivre pour le Seigneur* signifie aussi reconnaître que la souffrance, demeurant en elle-même un mal et une épreuve, peut toujours devenir une source de bien. Elle le devient si elle est vécue par amour et avec amour, comme participation à la souffrance même du Christ crucifié, par don gratuit de Dieu et par choix personnel libre. Ainsi, celui qui vit sa souffrance dans le Seigneur lui est plus pleinement conformé (cf. *Ph* 3,

10; *1 P* 2, 21) et est intimement associé à son œuvre rédemptrice pour l'Eglise et pour l'humanité. 87 C'est là l'expérience de l'Apôtre que toute personne qui souffre est appelée à revivre: « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise » (*Col* 1, 24).

« *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* » (*Ac* 5, 29): *la loi civile et la loi morale*

68. L'un des aspects caractéristiques des attentats actuels contre la vie humaine — ainsi qu'on l'a déjà dit à plusieurs reprises — est la tendance à exiger leur *légitimation juridique,* comme si c'étaient des droits que l'Etat, au moins à certaines conditions, devait reconnaître aux citoyens; et, par conséquent, c'est aussi la tendance à prétendre user de ces droits avec l'assistance sûre et gratuite des médecins et du personnel de santé.

Bien souvent, on considère que la vie de celui qui n'est pas encore né ou de celui qui est gravement handicapé n'est qu'un bien relatif: selon une logique des proportionnalités ou de pure arithmétique, elle devrait être comparée avec d'autres biens et évaluée en conséquence. Et l'on estime aussi que seul celui qui est placé dans une situation concrète et s'y trouve personnellement impliqué peut effectuer une juste pondération des biens en jeu; il en résulte que lui seul pourrait décider de la moralité de son choix. Dans l'intérêt de la convivialité civile et de l'harmonie sociale, l'État devrait donc respecter ce choix, au point d'admettre l'avortement et l'euthanasie.

Dans d'autres circonstances, on considère que la loi civile ne peut exiger que tous les citoyens vivent selon un degré de moralité plus élevé que celui qu'eux-mêmes admettent et observent. Dans ces conditions, la loi devrait toujours refléter l'opinion et la volonté de la majorité des citoyens et, au moins dans certains cas extrêmes, leur reconnaître même le droit à l'avortement et à l'euthanasie. Du reste, l'interdiction et la punition de l'avortement et de l'euthanasie dans ces cas conduirait inévitablement — dit-on — à un plus grand nombre de pratiques illégales, lesquelles, d'autre part, ne seraient pas soumises au contrôle social indispensable et seraient effectuées sans la sécurité nécessaire de l'assistance médicale. On se demande, en outre, si défendre une loi concrètement non applicable ne revient pas, en fin de compte, à miner l'autorité de toute autre loi.

Enfin, les opinions les plus radicales en viennent à soutenir que, dans une société moderne et pluraliste, on devrait reconnaître à toute personne la faculté pleinement autonome de disposer de sa vie et de la vie de l'être non encore né; en effet, le choix entre les différentes opinions morales n'appartiendrait pas à la loi et celle-ci pourrait encore moins prétendre imposer l'un de ces choix au détriment des autres.

69. En tout cas, dans la culture démocratique de notre temps, l'opinion s'est largement répandue que l'ordre juridique d'une société devrait se limiter à enregistrer et à recevoir les convictions de la majorité et que, par conséquent, il ne devrait reposer que sur ce que la majorité elle-même reconnaît et vit comme étant moral. Si alors on estimait que même une vérité commune et objective est de fait inaccessible, le respect de la liberté des citoyens — ceux-ci étant considérés comme les véritables souverains dans un régime démocratique — exigerait que, au niveau de la législation, on reconnaisse l'autonomie de la conscience des individus et que donc, en établissant les normes de toute manière nécessaires à la convivialité dans la société, on se conforme exclusivement à la volonté de la majorité, quelle qu'elle soit. De ce fait, tout homme politique devrait séparer nettement dans son action le domaine de la conscience privée de celui de l'action politique.

On observe donc deux tendances, en apparence diamétralement opposées. D'une part, les individus revendiquent pour eux-mêmes la plus entière autonomie morale de choix et demandent que l'État n'adopte et n'impose aucune conception de nature éthique, mais qu'il s'en tienne à garantir à la liberté de chacun le champ le plus étendu possible, avec pour seule limitation externe de ne pas empiéter sur le champ de l'autonomie à laquelle tout autre citoyen a droit également. D'autre part, on considère que, dans l'exercice des fonctions publiques et professionnelles, le respect de la liberté de choix d'autrui impose à chacun de faire abstraction de ses propres convictions pour se mettre au service de toute requête des citoyens, reconnue et protégée par les lois, en admettant pour seul critère moral dans l'exercice de ses fonctions ce qui est déterminé par ces mêmes lois. Dans ces conditions, la responsabilité de la personne se trouve déléguée à la loi civile, cela supposant l'abdication de sa conscience morale au moins dans le domaine de l'action publique.

70. La racine commune de toutes ces tendances est le *relativisme éthique* qui caractérise une grande part de la culture contemporaine. Beaucoup considèrent que ce relativisme est une condition de la démocratie, parce que seul il garantirait la tolérance, le respect mutuel des personnes et l'adhésion aux décisions de la majorité, tandis que les normes morales, tenues pour objectives et sources d'obligation, conduiraient à l'autoritarisme et à l'intolérance.

Mais la problématique du respect de la vie fait précisément apparaître les équivoques et les contradictions, accompagnées de terribles conséquences concrètes, qui se cachent derrière cette conception.

Il est vrai que dans l'histoire on enregistre des cas où des crimes ont été commis au nom de la « vérité ». Mais, au nom du « relativisme éthique », on a également commis et l'on commet des crimes non moins graves et des dénis non moins radicaux de la liberté. Lorsqu'une majorité parlementaire ou sociale décrète la légitimité de la suppression de la vie humaine non encore née, même à certaines conditions, ne prend-elle pas une décision « tyrannique » envers l'être humain le plus faible et sans défense? La conscience universelle réagit à juste titre devant des crimes contre l'humanité dont notre siècle a fait la triste expérience. Ces crimes cesseraient-ils d'être des crimes si, au lieu d'être commis par des tyrans sans scrupule, ils étaient légitimés par l'assentiment populaire?

En réalité, la démocratie ne peut être élevée au rang d'un mythe, au point de devenir un substitut de la moralité ou d'être la panacée de l'immoralité. Fondamentalement, elle est un « système » et, comme tel, un instrument et non pas une fin. Son caractère « moral » n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain: il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés. Si l'on observe aujourd'hui un consensus presque universel sur la valeur de la démocratie, il faut considérer cela comme un « signe des temps » positif, ainsi que le Magistère de l'Eglise l'a plusieurs fois souligné. 88 Mais la valeur de la démocratie se maintient ou disparaît en fonction des valeurs qu'elle incarne et promeut: sont certainement fondamentaux et indispensables la dignité de toute personne humaine, le respect de ses droits intangibles et inaliénables, ainsi que la reconnaissance du « bien commun » comme fin et comme critère régulateur de la vie politique.

Le fondement de ces valeurs ne peut se trouver dans des « majorités » d'opinion provisoires et fluctuantes, mais seulement dans la reconnaissance d'une loi morale objective qui, en tant que « loi naturelle » inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence normative pour la loi civile ellemême. Lorsque, à cause d'un tragique obscurcissement de la conscience collective, le scepticisme en viendrait à mettre en doute jusqu'aux principes fondamentaux de la loi morale, c'est le système démocratique qui serait ébranlé dans ses fondements, réduit à un simple mécanisme de régulation empirique d'intérêts divers et opposés. 89

Certains pourraient penser que, faute de mieux, son rôle aussi devrait être apprécié en fonction de son utilité pour la paix sociale. Tout en reconnaissant quelque vérité dans cette opinion, il est difficile de ne pas voir que, sans un ancrage moral objectif, la démocratie elle-même ne peut pas assurer une paix stable, d'autant plus qu'une paix non fondée sur les valeurs de la dignité de tout homme et de la solidarité entre tous les hommes reste souvent illusoire. Même dans les régimes de participation, en effet, la régulation des intérêts se produit fréquemment au bénéfice des plus forts, car ils sont les plus capables d'agir non seulement sur les leviers du pouvoir mais encore sur la formation du consensus. Dans une telle situation, la démocratie devient aisément un mot creux.

71. Pour l'avenir de la société et pour le développement d'une saine démocratie, il est donc urgent de redécouvrir l'existence de valeurs humaines et morales essentielles et originelles, qui découlent de la vérité même de l'être humain et qui expriment et protègent la dignité de la personne: ce sont donc des valeurs qu'aucune personne, aucune majorité ni aucun Etat ne pourront jamais créer, modifier ou abolir, mais que l'on est tenu de reconnaître, respecter et promouvoir.

Dans ce contexte, il faut reprendre *les éléments fondamentaux de la conception des rapports entre la loi civile et la loi morale,* tels qu'ils sont proposés par l'Église, mais qui font aussi partie du patrimoine des grandes traditions juridiques de l'humanité.

Le rôle de la loi civile est certainement différent de celui de la loi morale et de portée plus limitée. C'est pourquoi « en aucun domaine de la vie, la loi civile ne peut se substituer à la conscience, ni dicter des normes sur ce qui échappe à sa compétence » 90 qui consiste à assurer le bien commun des personnes, par la reconnaissance et la défense de leurs droits fondamentaux, la promotion de la paix et de la moralité publique. 91 En effet, le rôle de la loi civile consiste à garantir une convivialité en société bien ordonnée, dans la vraie justice, afin que tous « nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité » (*1 Tm* 2, 2). C'est précisément pourquoi la loi civile doit assurer à tous les membres de la société le respect de certains droits fondamentaux, qui appartiennent originellement à la personne et que n'importe quelle loi positive doit reconnaître et garantir. Premier et fondamental entre tous, le droit inviolable à la vie de tout être humain innocent. Si les pouvoirs publics peuvent parfois renoncer à réprimer ce qui provoquerait, par son interdiction, un dommage plus grave, 92 ils ne peuvent cependant jamais accepter de légitimer, au titre de droit des individus — même si ceux-ci étaient la majorité des membres de la société —, l'atteinte portée à d'autres personnes par la méconnaissance d'un droit aussi fondamental que celui à la vie. La tolérance légale de l'avortement et de l'euthanasie ne peut en aucun cas s'appuyer sur le respect de la conscience d'autrui, précisément parce que la société a le droit et le devoir de se protéger contre les abus qui peuvent intervenir au nom de la conscience et sous le prétexte de la liberté. 93

Dans l'encyclique *Pacem in terris,* Jean XXIII avait rappelé à ce sujet: « Pour la pensée contemporaine, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine; dès lors, le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs. Car "la mission essentielle de toute autorité

politique est de protéger les droits inviolables de l'être humain et de faire en sorte que chacun s'acquitte plus aisément de sa fonction particulière". C'est pourquoi, si les pouvoirs publics viennent à méconnaître ou à violer les droits de l'homme, non seulement ils manquent au devoir de leur charge, mais leurs dispositions sont dépourvues de toute valeur juridique ». 94

72. La doctrine sur la nécessaire *conformité de la loi civile avec la loi morale* est aussi en continuité avec toute la tradition de l'Eglise, comme cela ressort, une fois encore, de l'encyclique déjà citée de Jean XXIII: « L'autorité, exigée par l'ordre moral, émane de Dieu. Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et par conséquent, à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences... Bien plus, en pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression ». 95 C'est là l'enseignement lumineux de saint Thomas d'Aquin qui écrit notamment: « La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite; à ce titre, il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais, dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée loi inique et, dès lors, n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence ». 96 Et encore: « Toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle découle de la loi naturelle. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est alors plus une loi mais une corruption de la loi ». 97

A présent, la première et la plus immédiate des applications de cette doctrine concerne la loi humaine qui méconnaît le droit fondamental et originel à la vie, droit propre à tout homme. Ainsi les lois qui, dans le cas de l'avortement et de l'euthanasie, légitiment la suppression directe d'êtres humains innocents sont en contradiction totale et insurmontable avec le droit inviolable à la vie propre à tous les hommes, et elles nient par conséquent l'égalité de tous devant la loi. On pourrait objecter que tel n'est pas le cas de l'euthanasie lorsqu'elle est demandée en pleine conscience par le sujet concerné. Mais un Etat qui légitimerait cette demande et qui en autoriserait l'exécution en arriverait à légaliser un cas de suicide-homicide, à l'encontre des principes fondamentaux de l'indisponibilité de la vie et de la protection de toute vie innocente. De cette manière, on favorise l'amoindrissement du respect de la vie et l'on ouvre la voie à des comportements qui abolissent la confiance dans les rapports sociaux.

Les lois qui autorisent et favorisent l'avortement et l'euthanasie s'opposent, non seulement au bien de l'individu, mais au bien commun et, par conséquent, elles sont entièrement dépourvues d'une authentique validité juridique. En effet, la méconnaissance du droit à la vie, précisément parce qu'elle conduit à supprimer la personne que la société a pour raison d'être de servir, est ce qui s'oppose le plus directement et de manière irréparable à la possibilité de réaliser le bien commun. Il s'ensuit que, lorsqu'une loi civile légitime l'avortement ou l'euthanasie, du fait même, elle cesse d'être une vraie loi civile, qui oblige moralement.

73. L'avortement et l'euthanasie sont donc des crimes qu'aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer. Des lois de cette nature, non seulement ne créent aucune obligation pour la conscience, mais elles entraînent *une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience*. Dès les origines de l'Eglise, la prédication apostolique a enseigné aux chrétiens le devoir d'obéir aux pouvoirs publics légitimement constitués (cf. *Rm* 13, 1-7; *1 P* 2, 13-14), mais elle a donné en même temps le ferme avertissement qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Ac* 5, 29). Dans l'Ancien Testament déjà, précisément au sujet des menaces contre la vie, nous trouvons un exemple significatif de résistance à un ordre injuste de l'autorité. Les sages-femmes des Hébreux s'opposèrent au pharaon, qui avait ordonné de faire mourir tout nouveau-né de sexe masculin: « Elles ne firent pas ce que leur avait dit le roi d'Egypte et laissèrent vivre les garçons » (*Ex* 1, 17). Mais il faut bien voir le motif profond de leur comportement: « *Les sages-femmes craignirent Dieu* » (*ibid.*). Il n'y a que l'obéissance à Dieu — auquel seul est due la crainte qui constitue la reconnaissance de son absolue souveraineté — pour faire naître la force et le courage de résister aux lois injustes des hommes. Ce sont la force et le courage de ceux qui sont prêts même à aller en prison ou à être tués par l'épée, dans la certitude que cela « fonde l'endurance et la confiance des saints » (*Ap* 13, 10).

Dans le cas d'une loi intrinsèquement injuste, comme celle qui admet l'avortement ou l'euthanasie, il n'est donc jamais licite de s'y conformer, « ni ... participer à une campagne d'opinion en faveur d'une telle loi, ni ... donner à celle-ci son suffrage ». 98

Un problème de conscience particulier pourrait se poser dans les cas où un vote parlementaire se révélerait déterminant pour favoriser une loi plus restrictive, c'est-à-dire destinée à restreindre le nombre des avortements autorisés, pour remplacer une loi plus permissive déjà en vigueur ou mise aux voix. De tels cas ne sont pas rares. En effet, on observe le fait que, tandis que dans certaines régions du monde les campagnes se poursuivent pour introduire des lois favorables à l'avortement, soutenues bien souvent par de puissantes organisations internationales, dans d'autres pays au contraire — notamment dans ceux qui ont déjà fait l'expérience amère de telles législations permissives — se manifestent les signes d'une nouvelle réflexion. Dans le cas ici supposé, il est évident que, lorsqu'il ne serait pas possible d'éviter ou d'abroger complètement une loi permettant l'avortement, un parlementaire, dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous, pourrait licitement apporter son soutien à des propositions destinées à *limiter les préjudices* d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique.

Agissant ainsi, en effet, on n'apporte pas une collaboration illicite à une loi inique; on accomplit plutôt une tentative légitime, qui est un devoir, d'en limiter les aspects injustes.

74. L'introduction de législations injustes place souvent les hommes moralement droits en face de difficiles problèmes de conscience en ce qui concerne les collaborations, en raison du devoir d'affirmer leur droit à n'être pas contraints de participer à des actions moralement mauvaises. Les choix qui s'imposent sont parfois douloureux et peuvent demander de sacrifier des positions professionnelles confirmées ou de renoncer à des perspectives légitimes d'avancement de carrière. En d'autres cas, il peut se produire que l'accomplissement de certains actes en soi indifférents, ou même positifs, prévus dans les dispositions de législations globalement injustes, permette la sauvegarde de vies humaines menacées. D'autre part, on peut cependant craindre à juste titre que se montrer prêt à accomplir de tels actes, non seulement entraîne un scandale et favorise l'affaiblissement de l'opposition nécessaire aux attentats contre la vie, mais amène insensiblement à s'accommoder toujours plus d'une logique permissive.

Pour éclairer ce problème moral difficile, il faut rappeler les principes généraux sur *la coopération à des actions mauvaises.* Les chrétiens, de même que tous les hommes de bonne volonté, sont appelés, en vertu d'un grave devoir de conscience, à ne pas apporter leur collaboration formelle aux pratiques qui, bien qu'admises par la législation civile, sont en opposition avec la Loi de Dieu. En effet, du point de vue moral, il n'est jamais licite de coopérer formellement au mal. Cette coopération a lieu lorsque l'action accomplie, ou bien de par sa nature, ou bien de par la qualification qu'elle prend dans un contexte concret, se caractérise comme une participation directe à un acte contre la vie humaine innocente ou comme l'assentiment donné à l'intention immorale de l'agent principal. Cette coopération ne peut jamais être justifiée en invoquant le respect de la liberté d'autrui, ni en prenant appui sur le fait que la loi civile la prévoit et la requiert: pour les actes que chacun accomplit personnellement, il existe, en effet, une responsabilité morale à laquelle personne ne peut jamais se soustraire et sur laquelle chacun sera jugé par Dieu lui-même (cf. *Rm* 2, 6; 14, 12).

Refuser de participer à la perpétration d'une injustice est non seulement un devoir moral, mais aussi un droit humain élémentaire. S'il n'en était pas ainsi, la personne humaine serait contrainte à accomplir une action intrinsèquement incompatible avec sa dignité, et ainsi sa liberté même, dont le sens et la fin authentiques résident dans l'orientation vers la vérité et le bien, en serait radicalement compromise. Il s'agit donc d'un droit essentiel qui, en tant que tel, devrait être prévu et protégé par la loi civile elle-même. Dans ce sens, la possibilité de se refuser à participer à la phase consultative, préparatoire et d'exécution de tels actes contre la vie devrait être assurée aux médecins, au personnel paramédical et aux responsables des institutions hospitalières, des cliniques et des centres de santé. Ceux qui recourent à l'objection de conscience doivent être exempts non seulement de sanctions pénales, mais encore de quelque dommage que ce soit sur le plan légal, disciplinaire, économique ou professionnel.

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lc 10, 27): « tu défendras » la vie

75. Les commandements de Dieu nous enseignent la route de la vie. *Les préceptes moraux négatifs,* c'est-à-dire ceux qui déclarent moralement inacceptable le choix d'une action déterminée, ont une valeur absolue dans l'exercice de la liberté humaine: ils valent toujours et en toute circonstance, sans exception. Ils montrent que le choix de certains comportements est radicalement incompatible avec l'amour envers Dieu et avec la dignité de la personne, créée à son image: c'est pourquoi un tel choix ne peut pas être compensé par le caractère bon d'aucune intention ni d'aucune conséquence, il est en opposition irrémédiable avec la communion entre les personnes, il contredit la décision fondamentale d'orienter sa vie vers Dieu. 99

Dans ce sens, les préceptes moraux négatifs ont déjà une très importante fonction positive: le « non » qu'ils exigent inconditionnellement exprime la limite infranchissable en-deçà de laquelle l'homme libre ne peut descendre et, en même temps, il montre le minimum qu'il doit respecter et à partir duquel il doit prononcer d'innombrables « oui », en sorte que *la perspective du bien* devienne peu à peu *son unique horizon* (cf. *Mt,* 5, 48). Les commandements, en particulier les préceptes moraux négatifs, sont le point de départ et la première étape indispensables du chemin qui conduit à la liberté: « La première liberté — écrit saint Augustin — c'est donc de ne pas commettre de crimes... comme l'homicide, l'adultère, la fornication, le vol, la tromperie, le sacrilège et toutes les autres formes de ce genre. Quand un homme s'est mis à renoncer à les commettre — et c'est le devoir de tout chrétien de ne pas les commettre —, il commence à relever la tête vers la liberté, mais ce n'est qu'un commencement de liberté, ce n'est pas la liberté parfaite ».(100)

76. Le commandement « tu ne tueras pas » constitue donc le point de départ d'une voie de vraie liberté qui nous amène à promouvoir activement la vie, à prendre une attitude claire et à nous adonner à des comportements précis pour la servir: ce faisant, nous exerçons notre responsabilité envers les personnes qui nous sont confiées et nous manifestons, dans les faits et en vérité, notre reconnaissance à Dieu pour le grand don qu'est la vie (cf. *Ps* 139 138, 13-14).

Le Créateur a confié la vie de l'homme à sa responsabilité et à sa sollicitude, non pour qu'il en dispose de manière arbitraire, mais pour qu'il la garde avec sagesse et la mène avec une fidélité aimante. Le Dieu de l'Alliance a confié la vie

de tout homme à l'autre, à son frère, selon la loi de la réciprocité de donner et de recevoir, du don de soi et de l'accueil de l'autre. A la plénitude des temps, en s'incarnant et en donnant sa vie pour l'homme, le Fils de Dieu a montré quelle hauteur et quelle profondeur peut atteindre cette loi de la réciprocité. Par le don de son Esprit, le Christ confère un sens et un contenu nouveaux à la loi de la réciprocité, au fait de confier l'homme à l'homme. L'Esprit, qui est artisan de communion dans l'amour, crée entre les hommes une fraternité et une solidarité nouvelles, véritable reflet du mystère de don et d'accueil mutuels de la Très Sainte Trinité. L'Esprit lui-même devient la loi nouvelle qui donne aux croyants la force et fait appel à leur responsabilité pour qu'ils vivent mutuellement le don de soi et l'accueil de l'autre, en participant à l'amour de Jésus Christ, et cela à sa mesure.

77. C'est aussi cette loi nouvelle qui anime et donne sa forme au commandement « tu ne tueras pas ». Pour le chrétien, il comprend donc en définitive l'impératif de respecter, d'aimer et de promouvoir la vie de tous ses frères, selon les exigences et la grandeur de l'amour de Dieu en Jésus Christ. « Il a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (*1 Jn* 3, 16).

Le commandement « tu ne tueras pas », même dans son contenu le plus positif de respect, d'amour et de promotion de la vie humaine, oblige tout homme. En effet, il retentit dans la conscience morale de chacun comme un écho ineffaçable de l'alliance originelle de Dieu créateur avec l'homme; il peut être connu de tous à la lumière de la raison et il peut être observé grâce à l'action mystérieuse de l'Esprit qui, soufflant où il veut (cf. *Jn* 3, 8), rejoint et entraîne tout homme qui vit en ce monde.

Le service que nous sommes tous appelés à rendre à notre prochain est donc un service d'amour, pour que la vie du prochain soit toujours défendue et promue, mais surtout quand elle est la plus faible ou la plus menacée. C'est une sollicitude personnelle, mais aussi sociale, que nous devons tous développer, en faisant du respect inconditionnel de la vie humaine le fondement d'une société renouvelée.

Il nous est demandé d'aimer et d'honorer la vie de tout homme et de toute femme, et de travailler avec constance et avec courage pour qu'en notre temps, traversé par trop de signes de mort, s'instaure enfin une nouvelle culture de la vie, fruit de la culture de la vérité et de l'amour.

CHAPITRE IV

C'EST À MOI QUE VOUS L'AVEZ FAIT

POUR UNE NOUVELLE CULTURE DE LA VIE HUMAINE

« *Vous êtes le peuple qui appartient à Dieu, chargé d'annoncer ses merveilles* » (cf. *1 P* 2, 9): *le peuple de la vie et pour la vie*

78. L'Eglise a reçu l'Evangile comme une annonce et comme une source de joie et de salut. Elle l'a reçu comme don venant de Jésus, envoyé du Père « pour porter la bonne nouvelle aux pauvres » (*Lc* 4, 18). Elle l'a reçu par les Apôtres, envoyés par Lui dans le monde entier (cf. *Mc* 16, 15; *Mt* 28, 19-20). Née de cette action évangélisatrice, l'Eglise sent retentir en elle chaque jour l'avertissement de l'Apôtre: « Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Evangile! » (*1 Co* 9, 16). Comme l'écrivait Paul VI, « *évangéliser est, en effet, la grâce et la vocation propre de l'Eglise, son identité la plus profonde*. Elle existe pour évangéliser ».(101)

L'évangélisation est une action globale et dynamique, qui conduit l'Eglise à participer à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Seigneur Jésus. C'est pourquoi elle comporte inséparablement *les dimensions de l'annonce, de la célébration et du service de la charité*. C'est un *acte profondément ecclésial,* qui met en jeu tous les ouvriers de l'Evangile, chacun selon ses charismes et son ministère.

Ainsi en est-il aussi pour l'annonce de l'*Evangile de la vie,* partie intégrante de l'Evangile qui est Jésus Christ. Nous sommes les serviteurs de cet Evangile, soutenus par la conscience de l'avoir reçu en don et d'être envoyés pour le proclamer à toute l'humanité « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1, 8). C'est pourquoi nous entretenons humblement et avec gratitude ce sentiment d'être *le peuple de la vie et pour la vie:* c'est ainsi que nous nous présentons devant tous.

79. Nous sommes le *peuple de la vie* parce que Dieu, dans son amour gratuit, nous a donné l'*Evangile de la vie* et que ce même Evangile nous a transformés et sauvés. Nous avons été reconquis par l'« auteur de la vie » (*Ac* 3, 15) au prix de son précieux sang (cf. *1 Co* 6, 20; 7, 23; *1 P* 1, 19) et par le bain baptismal nous avons été insérés en lui (cf. *Rm* 6, 4-5; *Col* 2, 12), comme des branches qui tirent du même arbre leur sève et leur fécondité (cf. *Jn* 15, 5). Renouvelés intérieurement par la grâce de l'Esprit, « qui est Seigneur et qui donne la vie », nous sommes devenus un *peuple pour la vie* et nous sommes appelés à nous comporter en conséquence.

Nous sommes envoyés: être au service de la vie n'est pas pour nous un motif d'orgueil mais un devoir né de la conscience d'être « le peuple que Dieu s'est acquis pour proclamer ses louanges » (cf. *1 P* 2, 9). *La loi de l'amour nous guide et nous soutient* sur le chemin, l'amour dont le Fils de Dieu fait homme est la source et le modèle, lui qui « par sa mort a donné la vie au monde ».102

Nous sommes envoyés comme peuple. L'engagement au service de la vie concerne tout un chacun. C'est une responsabilité proprement « ecclésiale », qui exige l'action concertée et généreuse de tous les membres et de tous les organismes de la communauté chrétienne. Cependant, le devoir commun n'élimine pas et ne diminue pas la responsabilité *individuelle,* car c'est à chaque personne que s'adresse le commandement du Seigneur de « se faire le prochain » de tout homme: « Va, et toi aussi, fais de même » (*Lc* 10, 37).

Tous ensemble, nous ressentons le devoir d'*annoncer l'Evangile de la vie,* de *le célébrer* dans la liturgie et dans toute l'existence, de *le servir* par les diverses initiatives et structures destinées à son soutien et à sa promotion.

« *Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons* » (*1 Jn* 1, 3): *annoncer l'Evangile de la vie*

80. « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie..., nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (*1 Jn* 1, 1.3). *Jésus est l'unique Evangile:* il n'en est pas d'autre que nous proclamions et dont nous témoignions.

Annoncer Jésus, c'est justement annoncer la vie. Car Il est « le Verbe de vie » (*1 Jn* 1, 1). En lui « la Vie s'est manifestée » (*1 Jn* 1, 2); ou plutôt, lui-même est « cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue » (*ibid.*).

C'est cette vie qui, grâce au don de l'Esprit, a été communiquée à l'homme. Ordonnée à la vie en plénitude, à la « vie éternelle », la vie terrestre de chacun prend elle-même tout son sens.

Eclairés par cet *Evangile de la vie,* nous sentons le besoin de le proclamer et d'en rendre témoignage dans la *nouveauté surprenante* qui le distingue: parce qu'il s'identifie avec Jésus lui-même, porteur de toute nouveauté (103) et vainqueur du « vieillissement » qui vient du péché et conduit à la mort,(104) l'Evangile dépasse toute attente de l'homme et révèle à quelles hauteurs sublimes a été élevée, par la grâce, la dignité de la personne. C'est ainsi que la contemple saint Grégoire de Nysse: « L'homme qui, parmi les êtres, ne compte pour rien, l'homme qui est poussière, paille, vanité, dès qu'il devient fils adoptif du Dieu de l'univers, est le familier de cet Etre dont personne ne peut voir, écouter ou comprendre l'excellence et la grandeur. Par quelle parole, quelle pensée, quel élan de l'esprit pourra-t-on exalter la surabondance de cette grâce? L'homme transcende sa propre nature: de mortel, il devient immortel; de périssable, impérissable; d'éphémère, éternel; et, pour tout dire, d'homme, il devient Dieu ».(105)

La gratitude et la joie pour l'incommensurable dignité de l'homme nous poussent à faire bénéficier tout le monde de ce message: « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (*1 Jn* 1, 3). Il est nécessaire de faire parvenir l'*Evangile de la vie* au cœur de tout homme et de toute femme et de l'introduire dans les replis les plus intimes de la société tout entière.

81. Il s'agit de proclamer avant tout *le cœur* de cet Evangile. C'est l'annonce d'un Dieu vivant et proche, qui nous appelle à une communion profonde avec lui et nous ouvre à la ferme espérance de la vie éternelle; c'est l'affirmation du lien inséparable qui existe entre la personne, sa vie et sa corporéité; c'est la présentation de la vie humaine comme vie de relation, don de Dieu, fruit et signe de son amour; c'est la proclamation du rapport extraordinaire de Jésus avec chaque homme, qui permet de reconnaître en tout visage humain le visage du Christ; c'est la manifestation du « don total de soi » comme devoir et comme lieu de la réalisation plénière de la liberté.

En même temps, il s'agit de montrer toutes *les conséquences* de ce même Evangile, que l'on peut résumer ainsi: don de Dieu précieux, la vie humaine est sacrée et inviolable, et c'est pourquoi, en particulier, l'avortement provoqué et l'euthanasie sont absolument inacceptables; la vie humaine non seulement ne doit pas être supprimée, mais elle doit être protégée avec une attention pleine d'amour; la vie trouve son sens dans l'amour reçu et donné: c'est à ce niveau que la sexualité et la procréation humaines parviennent à leur authenticité; dans cet amour, la souffrance et la mort ont aussi un sens et, bien que persiste le mystère qui les entoure, elles peuvent devenir des événements de salut; le respect de la vie exige que la science et la technique soient toujours ordonnées à l'homme et à son développement intégral; la société entière doit respecter, défendre et promouvoir la dignité de toute personne humaine, à tous les moments et en tous les états de sa vie.

82. Pour être vraiment un peuple au service de la vie, nous devons, avec constance et courage, proposer ce message dès la première annonce de l'Evangile, et ensuite *dans la catéchèse et dans les diverses formes de prédication, dans le dialogue personnel et en toute démarche éducative.* Aux éducateurs, aux enseignants, aux catéchistes et aux

théologiens incombe le devoir de mettre en relief les *raisons anthropologiques* qui fondent et soutiennent le respect de toute vie humaine. De cette manière, tout en faisant resplendir la nouveauté originale de l'*Evangile de la vie,* nous pourrons aider tout le monde à découvrir aussi, à la lumière de la raison et de l'expérience, comment le message chrétien éclaire pleinement l'homme et la signification de son être et de son existence; nous trouverons également de précieux points de rencontre et de dialogue avec les non-croyants, nous engageant tous ensemble à faire éclore une nouvelle culture de la vie.

Assaillis par les opinions les plus opposées, alors que beaucoup rejettent la saine doctrine au sujet de la vie humaine, nous sentons que s'adresse aussi à nous l'adjuration que Paul faisait à Timothée: « Proclame la parole, insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire » (2 *Tm* 4, 2). Cette exhortation doit trouver un écho particulièrement fort dans le cœur de tous ceux qui, dans l'Eglise, participent plus directement, à divers titres, à sa mission de « maîtresse » de la vérité. Elle doit nous concerner d'abord, nous, les *Evêques:* à nous les premiers, il est demandé de nous faire les messagers infatigables de l'*Evangile de la vie;* nous avons aussi le devoir de veiller sur la transmission intègre et fidèle de l'enseignement repris dans cette Encyclique et de prendre les mesures les plus opportunes pour que les fidèles soient préservés de toute doctrine qui lui serait contraire. Nous devons être particulièrement attentifs à ce que, dans les facultés de théologie, dans les séminaires et dans les diverses institutions catholiques, soit diffusée, expliquée et approfondie la connaissance de la saine doctrine.(106) L'exhortation de Paul doit être entendue également par tous les *théologiens,* par les *pasteurs* et par tous ceux qui ont une mission *d'enseignement, de catéchèse et de formation des consciences:* pénétrés du rôle qu'ils ont à remplir, ils ne prendront jamais la grave responsabilité de trahir la vérité et leur propre mission en exposant des idées personnelles contraires à l'*Evangile de la vie*que le Magistère redit et interprète fidèlement.

Dans l'annonce de cet Evangile, nous ne devons pas craindre l'hostilité ou l'impopularité, refusant tout compromis et toute ambiguïté qui nous conformeraient à la mentalité de ce monde (cf. *Rm* 12, 2). Nous devons être *dans le monde* mais non pas *du monde* (cf. *Jn* 15, 19; 17, 16), avec la force qui nous vient du Christ, vainqueur du monde par sa mort et sa résurrection (cf. *Jn* 16, 33).

« *Je te rends grâce pour tant de prodiges* » (*Ps* 139 138, 14): *célébrer l'Evangile de la vie*

83. Envoyés dans le monde comme « peuple pour la vie », notre annonce doit aussi devenir *une véritable célébration de l'Evangile de la vie.* Plus encore, cette célébration, avec la puissance évocatrice de ses gestes, de ses symboles et de ses rites, est appelée à devenir le lieu propre et significatif de la transmission de la beauté et de la grandeur de cet Évangile.

A cette fin, il est urgent avant tout d'*entretenir* en nous et chez les autres, *un regard contemplatif*.(107) Ce regard naît de la foi dans le Dieu de la vie, qui a créé tout homme en le faisant comme un prodige (cf. *Ps* 139 138, 14). C'est le regard de celui qui voit la vie dans sa profondeur, en en saisissant les dimensions de gratuité, de beauté, d'appel à la liberté et à la responsabilité. C'est le regard de celui qui ne prétend pas se faire le maître de la réalité, mais qui l'accueille comme un don, découvrant en toute chose le reflet du Créateur et en toute personne son image vivante (cf. *Gn* 1, 27; *Ps* 8, 6). Ce regard ne se laisse pas aller à manquer de confiance devant celui qui est malade, souffrant, marginalisé ou au seuil de la mort; mais il se laisse interpeller par toutes ces situations, pour aller à la recherche d'un sens et, en ces occasions, il est disposé à percevoir dans le visage de toute personne une invitation à la rencontre, au dialogue, à la solidarité.

L'âme saisie d'un religieux émerveillement, il est temps que nous ayons tous ce regard pour être de nouveau en mesure *de vénérer et d'honorer tout homme,* comme Paul VI nous invitait à le faire dans un de ses messages de Noël.(108) Stimulé par ce regard contemplatif, le peuple nouveau des rachetés ne peut pas ne pas éclater en *hymnes de joie, de louange et de reconnaissance pour le don inestimable de la vie,* pour le mystère de l'appel de tout homme à participer dans le Christ à la vie de la grâce et à une existence de communion sans fin avec Dieu Créateur et Père.

84. *Célébrer l'Evangile de la vie signifie célébrer le Dieu de la vie, le Dieu qui donne la vie:* « Nous devons célébrer la Vie éternelle, d'où procède toute autre forme de vie. C'est d'elle que reçoit la vie, suivant ses capacités, tout être qui, en quelque manière, participe à la vie. Cette Vie divine, qui est au-dessus de toute forme de vie, vivifie et conserve la vie. Toute forme de vie et tout mouvement vital procèdent de cette Vie qui transcende toute vie et tout principe de vie. Les âmes lui doivent leur incorruptibilité; c'est par elle également que vivent tous les animaux et toutes les plantes, qui en reçoivent la plus petite étincelle. Aux hommes, êtres faits d'esprit et de matière, la Vie donne la vie. Et s'il nous arrive de l'abandonner, alors la Vie nous convertit et nous rappelle à elle par la surabondance de son amour pour l'homme. Bien plus, elle nous promet de nous conduire, corps et âmes, à la vie parfaite, à l'immortalité. C'est trop peu de dire que cette Vie est vivante: elle est Principe de vie, Cause et Source unique de vie. Tout être vivant doit la contempler et la louer: c'est la Vie qui donne la vie en abondance ».(109)

Nous aussi, comme le Psalmiste, dans la *prière quotidienne,* individuelle et communautaire, nous louons et nous bénissons Dieu notre Père, qui nous a tissés dans le sein maternel et qui nous a vus et aimés lorsque nous étions encore inachevés

(cf. *Ps* 139 138, 13.15-16), et nous nous exclamons avec une joie débordante: « Je te rends grâce pour tant de prodiges: merveille que je suis, merveille que tes œuvres » (*Ps* 139 138, 14). Oui, « cette vie mortelle, malgré ses tourments, ses mystères obscurs, ses souffrances, son inévitable caducité, est une réalité merveilleuse, un prodige toujours nouveau et émouvant, un événement digne d'être chanté et d'être glorifié dans la joie ».(110) En outre, l'homme et sa vie ne nous apparaissent pas seulement comme un des plus grands prodiges de la création: Dieu a conféré à l'homme une dignité quasi divine (cf. *Ps* 8, 6-7). En tout enfant qui naît et en tout homme qui vit ou qui meurt, nous reconnaissons l'image de la gloire de Dieu: nous célébrons cette gloire en tout homme, signe du Dieu vivant, icône de Jésus Christ.

Nous sommes appelés à exprimer notre émerveillement et notre gratitude pour la vie reçue en don et à accueillir, apprécier et communiquer l'*Evangile de la vie* non seulement dans la prière personnelle et communautaire, mais surtout dans les *célébrations de l'année liturgique.* Il faut mentionner ici en particulier les *Sacrements,* signes efficaces de la présence et de l'action salvifique du Seigneur Jésus dans l'existence chrétienne: ils rendent les hommes participants de la vie divine, en leur assurant l'énergie spirituelle nécessaire pour saisir en toute vérité le sens de la vie, de la souffrance et de la mort. Grâce à une authentique redécouverte de la signification des rites et à leur juste mise en valeur, les célébrations liturgiques, surtout les célébrations des sacrements, seront toujours plus en mesure d'exprimer toute la vérité sur la naissance, la vie, la souffrance et la mort, en aidant à les vivre comme une participation au mystère pascal du Christ mort et ressuscité.

85. Dans la célébration de l'*Evangile de la vie,* il faut savoir *apprécier et mettre en valeur aussi les gestes et les symboles qui abondent dans les diverses traditions et dans les coutumes culturelles et populaires.* Ce sont des moments et des formes de rencontre à travers lesquels se manifestent, dans les différents pays et les différentes cultures, la joie de la vie qui commence, le respect et la défense de toute existence humaine, l'attention à celui qui souffre ou qui est dans le besoin, la proximité à l'égard du vieillard ou du mourant, le partage de la douleur de ceux qui sont en deuil, l'espérance et le désir de l'immortalité.

Dans cette perspective, accueillant également la suggestion présentée par les Cardinaux au Consistoire de 1991, je propose que soit célébrée tous les ans dans les différents pays une *Journée pour la Vie,* comme cela se fait déjà à l'initiative de certaines Conférences épiscopales. Il est nécessaire que cette Journée soit préparée et célébrée avec la participation active de toutes les composantes de l'Eglise locale. Son but fondamental est de susciter dans les consciences, dans les familles, dans l'Eglise et dans la société civile la reconnaissance du sens et de la valeur de la vie humaine à toutes ses étapes et dans toutes ses conditions, en attirant spécialement l'attention sur la gravité de l'avortement et de l'euthanasie, sans pour autant négliger les autres moments et les autres aspects de la vie, qui méritent d'être pris attentivement en considération dans chaque cas, selon ce que suggérera l'évolution de la situation.

86. Dans l'esprit du culte spirituel agréable à Dieu (cf. *Rm* 12, 1), la célébration de l'*Evangile de la vie* demande à être réalisée surtout dans l'*existence quotidienne,* vécue dans l'amour d'autrui et dans le don de soi. C'est toute notre existence qui se fera ainsi accueil authentique et responsable du don de la vie et louange sincère et reconnaissante de Dieu qui nous a fait ce don. C'est ce qui se passe déjà dans tant de gestes d'offrande, souvent humble et cachée, accomplis par des hommes et des femmes, des enfants et des adultes, des jeunes et des anciens, des malades et des bien portants.

C'est dans un tel contexte, riche d'humanité et d'amour, que prennent aussi naissance les *gestes héroïques.* Ceux-ci sont *la célébration la plus solennelle de l'Evangile de la vie,* parce qu'ils le pro- clament *par le don total de soi;* ils sont la lumineuse manifestation du degré d'amour le plus élevé: donner sa vie pour la personne qu'on aime (cf. *Jn* 15, 13); ils sont la participation au mystère de la Croix, sur laquelle Jésus révèle tout le prix qu'a pour lui la vie de tout homme et comment cette vie se réalise pleinement dans le don total de soi. Au-delà des actions d'éclat, il y a l'héroïsme au quotidien, fait de petits ou de grands gestes de partage qui enrichissent une authentique culture de la vie. Parmi ces gestes, il faut particulièrement apprécier le don d'organes, accompli sous une forme éthiquement acceptable, qui permet à des malades parfois privés d'espoir de nouvelles pers- pectives de santé et même de vie.

A cet héroïsme du quotidien appartient le témoignage silencieux, mais combien fécond et éloquent, de « toutes les mères courageuses qui se consacrent sans réserve à leur famille, qui souffrent en donnant le jour à leurs enfants, et sont ensuite prêtes à supporter toutes les fatigues, à affronter tous les sacrifices, pour leur transmettre ce qu'elles possèdent de meilleur en elles ».(111) Dans l'accomplissement de leur mission, « ces mères héroïques ne trouvent pas toujours un soutien dans leur entourage. Au contraire, les modèles de civilisation, souvent promus et diffusés par les moyens de communication sociale, ne favorisent pas la maternité. Au nom du progrès et de la modernité, on présente comme désormais dépassées les valeurs de la fidélité, de la chasteté et du sacrifice qu'ont illustrées et continuent à illustrer une foule d'épouses et de mères chrétiennes... Nous vous remercions, mères héroïques, pour votre amour invincible! Nous vous remercions pour la confiance intrépide placée en Dieu et en son amour. Nous vous remercions pour le sacrifice de votre vie... Dans le mystère pascal, le Christ vous rend le don que vous avez fait. Il a en effet le pouvoir de vous rendre la vie que vous lui avez apportée en offrande ».(112)

« *A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise: "J'ai la foi", s'il n'a pas les œuvres?* » (*Jc* 2, 14): *servir l'Évangile de la vie*

87. En vertu de la participation à la mission royale du Christ, le soutien et la promotion de la vie humaine doivent se faire par le *service de la charité,* qui se traduit dans le témoignage personnel, dans les diverses formes de bénévolat, dans l'animation sociale et dans l'engagement politique. Il s'agit là d'*une exigence particulièrement pressante à l'heure actuelle,* où la « culture de la mort » s'oppose si fortement à la « culture de la vie », et semble souvent l'emporter. Mais avant cela, il s'agit d'une exigence qui naît de la « foi opérant par la charité » (*Ga* 5, 6), comme nous en avertit la Lettre de Jacques: « A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise: "J'ai la foi", s'il n'a pas les œuvres? La foi peut-elle le sauver? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise: "Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez- vous", sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il? Ainsi en est-il de la foi: si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte » (2, 14-17).

Dans le service de la charité, il y a *un état d'esprit qui doit nous animer et nous distinguer:* nous devons prendre soin de l'autre en tant que personne confiée par Dieu à notre responsabilité. Comme disciples de Jésus, nous sommes appelés à nous faire le prochain de tout homme (cf. *Lc* 10, 29-37), avec une préférence marquée pour qui est le plus pauvre, le plus seul et le plus dans le besoin. C'est en aidant celui qui a faim ou soif, l'étranger, celui qui est nu, malade ou en prison — comme aussi l'enfant à naître, le vieillard qui souffre ou se trouve aux portes de la mort — qu'il nous est donné de servir Jésus, comme Lui-même l'a déclaré: « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt* 25, 40). C'est pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous sentir interpellés et jugés par ces paroles toujours actuelles de saint Jean Chrysostome: « Tu veux honorer le Corps du Christ? Ne le méprise pas lorsqu'il est nu. Ne l'honore pas ici, dans l'église, par des tissus de soie tandis que tu le laisses dehors souffrir du froid et du manque de vêtements ».(113)

Le service de la charité à l'égard de la vie doit être profondément unifié: il ne peut tolérer ce qui est unilatéral ou discriminatoire, parce que la vie humaine est sacrée et inviolable dans toutes ses étapes et en toute situation; elle est un bien indivisible. Il s'agit donc de *« prendre soin » de toute la vie et de la vie de tous.* Ou plutôt, plus profondément encore, il s'agit d'aller jusqu'aux racines mêmes de la vie et de l'amour.

C'est justement à partir d'un amour profond pour tout homme et toute femme que s'est développée au cours des siècles *une histoire extraordinaire de la charité,* qui a introduit dans la vie ecclésiale et civile de nombreuses institutions mises au service de la vie qui suscitent l'admiration de tout observateur non prévenu. C'est une histoire que chaque communauté chrétienne doit continuer à écrire par une action pastorale et sociale multiple, avec un sens renouvelé de la responsabilité. A cette fin, on doit mettre en œuvre des formes raisonnables et efficaces d'*accompagnement de la vie naissante,* en étant spécialement proche des mères qui, même sans le soutien du père, ne craignent pas de mettre au monde leur enfant et de l'élever. On prendra le même soin de la vie dans la marginalité ou dans la souffrance, spécialement dans les phases terminales.

88. Tout cela comporte une *action éducative* patiente et courageuse qui incite chacun à porter les fardeaux des autres (cf. *Ga* 6, 2); cela requiert une promotion soutenue des *vocations au service,* en particulier chez les jeunes; cela implique la réalisation *d'initiatives et de projets* concrets, stables et inspirés par l'Evangile.

Il y a beaucoup de *moyens à mettre en valeur* avec compétence et sérieux dans l'engagement. En ce qui concerne les débuts de la vie, *les centres pour les méthodes naturelles de régulation de la fertilité* sont à promouvoir comme des appuis solides à la paternité et à la maternité responsables, par lesquelles toute personne, à commencer par l'enfant, est reconnue et respectée pour elle-même et tout choix est motivé et guidé à l'aune du don total de soi. *Les conseillers conjugaux et familiaux,* par leur action spécifique de conseil et de prévention, déployée à la lumière d'une anthropologie en harmonie avec la conception chrétienne de la personne, du couple et de la sexualité, constituent aussi des auxiliaires précieux pour redécouvrir le sens de l'amour et de la vie, et pour soutenir et accompagner chaque famille dans sa mission de « sanctuaire de la vie ». *Les centres d'aide à la vie et les maisons ou centres d'accueil de la vie* se mettent aussi au service de la vie naissante. Par leur action, de nombreuses mères célibataires et de nombreux couples en difficulté retrouvent des raisons de vivre et des convictions en obtenant aide et soutien pour surmonter leurs difficultés et leurs craintes devant l'accueil d'une vie à naître ou à peine venue au monde.

Face à des situations de gêne, de déviance, de maladie et de marginalité, d'autres structures comme *les communautés de réhabilitation des toxicomanes, les communautés d'hébergement de mineurs ou de malades mentaux, les centres de soin et d'accueil des malades du SIDA, les associations de solidarité surtout pour les personnes handicapées* sont une expression éloquente de ce que la charité sait inventer pour donner à chacun de nouvelles raisons d'espérer et des possibilités concrètes de vivre.

Enfin, quand l'existence terrestre arrive à son terme, c'est encore à la charité de trouver les modalités les plus adaptées pour que *les personnes âgées,* spécialement si elles sont dépendantes, et *les malades en phase terminale* puissent bénéficier d'une assistance vraiment humaine et recevoir les réponses qui conviennent à leurs besoins, en particulier en ce qui concerne leurs angoisses et leur solitude. Dans ces cas, le rôle des familles est irremplaçable; mais les familles peuvent trouver un appui considérable dans les structures sociales d'assistance et, quand c'est nécessaire, dans le recours aux *soins palliatifs,* en faisant appel aux services sanitaires et sociaux appropriés qui exercent leur activité dans des centres de séjour ou de soins publics ou à domicile.

En particulier, on doit reconsidérer le rôle des *hôpitaux,* des *cliniques* et des *maisons de soin:* leur véritable identité n'est pas seulement celle d'institutions où l'on s'occupe des malades ou des mourants, mais avant tout celle de milieux où la douleur, la souffrance et la mort sont reconnues et interprétées dans leur sens proprement humain et spécifiquement chrétiens. D'une façon spéciale, cette identité doit apparaître clairement et efficacement dans les *instituts dépendant de religieux ou liés en quelque autre manière à l'Église.*

89. Ces structures et ces lieux de service de la vie, ainsi que toutes les autres initiatives de soutien et de solidarité que les circonstances pourront suggérer dans chaque cas, ont besoin d'être animés par des personnes généreusement disponibles et profondément conscientes de l'importance de l'*Evangile de la vie* pour le bien des individus et de la société.

Une responsabilité spécifique est confiée au personnel de santé: médecins, pharmaciens, infirmiers et infirmières, aumôniers, religieux et religieuses, administrateurs et bénévoles. Leurs professions en font des gardiens et des serviteurs de la vie humaine. Dans le contexte culturel et social actuel, où la science et l'art médical risquent de faire oublier leur dimension éthique naturelle, ils peuvent être parfois fortement tentés de se transformer en agents de manipulation de la vie ou même en artisans de mort. Face à cette tentation, leur responsabilité est aujourd'hui considérablement accrue; elle puise son inspiration la plus profonde et trouve son soutien le plus puissant justement dans la dimension éthique des professions de santé, dimension qui leur est intrinsèque et qu'on ne peut négliger, comme le reconnaissait déjà l'antique *serment d'Hippocrate,* toujours actuel, qui demande à tout médecin de s'engager à respecter absolument la vie humaine et son caractère sacré.

Le respect absolu de toute vie humaine innocente exige aussi *l'exercice de l'objection de conscience* face à l'avortement provoqué et à l'euthanasie. « Faire mourir » ne peut jamais être considéré comme un soin médical, même si l'intention était seulement de répondre à une demande du patient: c'est au contraire la négation des professions de santé, qui se définissent comme un « oui » passionné et tenace à la vie. La recherche biomédicale elle-même, domaine fascinant et annonciateur de grands bienfaits nouveaux pour l'humanité, doit toujours refuser des expérimentations, des re- cherches ou des applications qui, niant la dignité inviolable de l'être humain, cessent d'être au service des hommes et se transforment en réalités qui les oppriment tout en paraissant leur venir en aide.

90. *Les personnes engagées dans le bénévolat* sont appelées à jouer un rôle spécifique: elles apportent une contribution précieuse au service de la vie quand elles allient compétence professionnelle et amour généreux et gratuit. L'*Evangile de la vie* les pousse à élever leurs sentiments de simple philanthropie à la hauteur de la charité du Christ; à reconquérir chaque jour, dans le labeur et la fatigue, la conscience de la dignité de tout homme; à aller à la découverte des besoins des personnes en ouvrant, s'il le faut, de nouvelles voies là où le besoin se fait le plus urgent et là où l'attention et le soutien sont les plus déficients.

Le réalisme tenace de la charité exige que l'on propage l'*Evangile de la vie* également par des *types d'animation sociale et d'engagement politique,* où l'on défende et où l'on mette en avant la valeur de la vie dans nos sociétés toujours plus marquées par la complexité et le pluralisme. *Individus, fa- milles, groupes, entités associatives* ont, à des titres et selon des modes divers, une responsabilité dans l'animation sociale et dans l'élaboration de projets culturels, économiques, politiques et législatifs qui contribuent, dans le respect de tous et selon la logique de la vie sociale démocratique, à édifier une société dans laquelle la dignité de chaque personne soit reconnue et protégée, et la vie de tous défendue et promue.

Cette tâche repose en particulier sur *les responsables de la vie publique.* Appelés à servir l'homme et le bien commun, ils ont le devoir de faire des choix courageux en faveur de la vie, surtout dans le domaine des *dispositions législatives.* Dans un régime démocratique, où les lois et les décisions sont déterminées sur la base d'un large consensus, le sens de la responsabilité personnelle peut se trouver atténué dans la conscience des personnes qui ont une part d'autorité. Mais on ne peut jamais abdiquer cette responsabilité, surtout quand on a reçu un mandat législatif ou impliquant des décisions, mandat qui appelle à répondre devant Dieu, devant sa conscience et devant la société tout entière de choix éventuellement contraires au bien commun authentique. Si les lois ne sont pas le seul moyen de défendre la vie humaine, elles jouent cependant un rôle de grande importance et parfois déterminant dans la formation des mentalités et des habitudes. Je répète encore une fois qu'une norme qui viole le droit naturel d'un innocent à la vie est injuste et que,

comme telle, elle ne peut avoir force de loi. Aussi, je renouvelle avec vigueur mon appel à tous les hommes politiques afin qu'ils ne promulguent pas de lois qui, méconnaissant la dignité de la personne, minent à la racine la vie même de la société civile.

L'Eglise sait que, dans le contexte de démocraties pluralistes, en raison de la présence de courants culturels forts de tendances différentes, il est difficile de réaliser efficacement une défense légale de la vie. Toutefois, mue par la certitude que la vérité morale ne peut pas rester sans écho dans l'intime des consciences, elle encourage les hommes politiques, à commencer par ceux qui sont chrétiens, à ne pas se résigner et à faire les choix qui, compte tenu des possibilités concrètes, conduisent à rétablir un ordre juste dans l'affirmation et la promotion de la valeur de la vie. Dans cette perspective, il faut noter qu'il ne suffit pas d'éliminer les lois iniques. Il faut combattre les causes qui favorisent des attentats contre la vie, surtout en assurant à la famille et à la maternité le soutien qui leur est dû: *la politique familiale* doit être *le pivot et le moteur de toutes les politiques sociales.* C'est pourquoi il faut lancer des initiatives sociales et législatives capables de garantir des conditions de liberté authentique dans les choix concernant la paternité et la maternité; en outre, il est nécessaire de revoir la conception des poli- tiques du travail, de la vie urbaine, du logement et des services, afin que l'on puisse concilier le temps du travail et le temps réservé à la famille, et qu'il soit effectivement possible de s'occuper de ses enfants et des personnes âgées.

91. *Les problèmes démographiques* constituent aujourd'hui un aspect important de la politique pour la vie. Les pouvoirs publics ont certes la responsabilité de prendre des initiatives « pour orienter la démographie de la population »; (114) mais ces initiatives doivent toujours présupposer et respecter la responsabilité première et inaliénable des époux et des familles; elles ne peuvent inclure le recours à des méthodes non respectueuses de la personne et de ses droits fondamentaux, à commencer par le droit à la vie de tout être humain innocent. Il est donc moralement inacceptable que, pour la régulation des naissances, on encourage ou on aille jusqu'à imposer l'usage de moyens comme la contraception, la stérilisation et l'avortement.

Il y a bien d'autres façons de résoudre le problème démographique: les gouvernements et les diverses institutions internationales doivent tendre avant tout à la création de conditions économiques, sociales, médicales, sanitaires et culturelles qui permettent aux époux de faire leurs choix dans le domaine de la procréation en toute liberté et avec une vraie responsabilité; ils doivent ensuite s'efforcer d'« augmenter les moyens et de distribuer avec une plus grande justice la richesse pour que tous puissent participer équitablement aux biens de la création. Il faut trouver des solutions au niveau mondial, en instaurant une véritable *économie de communion et de participation aux biens,* tant dans l'ordre international que national ».(115) C'est la seule voie qui respecte la dignité des personnes et des familles, ainsi que l'authentique patrimoine culturel des peuples.

Le service de l'*Evangile de la vie* est donc vaste et complexe. Il nous apparaît toujours plus comme un cadre appréciable, favorable à une collaboration concrète avec les frères d'autres Eglises et d'autres Communautés ecclésiales, dans la ligne de l'*œcuménisme des œuvres* que le Concile Vatican II a encouragé avec autorité.(116) En outre, le service de l'*Evangile de la vie* se présente comme un espace providentiel pour le dialogue et la collaboration avec les croyants d'autres religions et avec tous les hommes de bonne volonté: *la défense et la promotion de la vie ne sont le monopole de personne mais bien le devoir et la responsabilité de tous.* Le défi auquel nous devons faire face, à la veille du troisième millénaire, est ardu: seule la coopération harmonieuse de tous ceux qui croient dans la valeur de la vie pourra éviter un échec de la civilisation, aux conséquences imprévisibles.

« *Des fils, voilà ce que donne le Seigneur, récompense, que le fruit des entrailles* » (Ps 127 126, 3): *la famille « sanctuaire de la vie »*

92. A l'intérieur du « peuple de la vie et pour la vie », *la responsabilité de la famille est déterminante:* c'est une responsabilité qui résulte de sa nature même — qui consiste à être une communauté de vie et d'amour, fondée sur le mariage — et de sa mission de « garder, de révéler et de communiquer l'amour ».(117) Il s'agit précisément de l'amour même de Dieu, dont les parents sont faits les coopérateurs et comme les interprètes dans la transmission de la vie et dans l'éducation, suivant le projet du Père.(118) C'est donc un amour qui se fait gratuité, accueil, don: dans la famille, chacun est reconnu, respecté et honoré parce qu'il est une personne, et, si quelqu'un a davantage de besoins, l'attention et les soins qui lui sont portés se font plus intenses.

La famille a un rôle a jouer tout au long de l'existence de ses membres, de la naissance à la mort. Elle est véritablement « *le sanctuaire de la vie...*, le lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée contre les nombreuses attaques auxquelles elle est exposée, le lieu où elle peut se développer suivant les exigences d'une croissance humaine authentique ».(119) C'est pourquoi le rôle de la famille est *déterminant et irremplaçable* pour bâtir la culture de la vie.

Comme *Eglise domestique,* la famille a vocation d'annoncer, de célébrer et de servir l'*Evangile de la vie*. C'est une mission qui concerne avant tout les époux, appelés à transmettre la vie, en se fondant sur une *conscience* sans cesse renouvelée *du sens de la génération,* en tant qu'événement privilégié dans lequel est manifesté le fait que *la vie humaine est un don reçu pour être à son tour donné*. Dans la procréation d'une vie nouvelle, les parents se rendent compte que l'enfant, « s'il est le fruit de leur don réciproque d'amour devient, à son tour, un don pour tous les deux: un don qui jaillit du don! ».(120)

C'est surtout par *l'éducation des enfants* que la famille remplit sa mission d'annoncer l'*Evangile de la vie*. Par la parole et par l'exemple, dans les rapports et les choix quotidiens, et par leurs gestes et leurs signes concrets, les parents initient leurs enfants à la liberté authentique qui s'exerce dans le don total de soi et ils cultivent en eux le respect d'autrui, le sens de la justice, l'accueil bienveillant, le dialogue, le service généreux, la solidarité et toutes les autres valeurs qui aident à vivre la vie comme un don. L'action éducative des parents chrétiens doit servir la foi des enfants et les aider à répondre à la vocation qu'ils reçoivent de Dieu. Il entre aussi dans la mission éducative des parents d'enseigner à leurs enfants le vrai sens de la souffrance et de la mort, et d'en témoigner auprès d'eux: ils le pourront s'ils savent être attentifs à toutes les souffrances qu'ils rencontrent autour d'eux et, avant tout, s'ils savent, dans leur milieu familial, se montrer concrètement proches des malades et des personnes âgées, les assister et partager avec eux.

93. En outre, la famille *célèbre l'Evangile de la vie par la prière quotidienne,* personnelle et familiale: dans la prière, elle loue et remercie le Seigneur pour le don de la vie, et elle invoque lumière et force pour affronter les moments de difficulté et de souffrance, sans jamais perdre l'espérance. Mais la célébration qui donne son sens à toute autre forme de prière et de culte, c'est celle qui s'exprime dans *l'existence quotidienne même de la famille,* si elle est faite d'amour et de don de soi.

La célébration devient ainsi *service de l'Evangile de la vie,* qui s'exprime par la *solidarité,* vécue dans la famille et autour d'elle comme une attention délicate, éveillée et bienveillante dans les petites et les humbles actions de chaque jour. La solidarité s'exprime d'une manière particulière lorsque les familles sont disponibles pour *adopter ou se voir confier* des enfants abandonnés par leurs parents ou se trouvant dans des situations graves. L'amour paternel et maternel véritable sait aller au-delà des liens de la chair et du sang et accueillir aussi des enfants d'autres familles, leur apportant tout ce qui leur est nécessaire pour vivre et s'épanouir pleinement. Parmi les formes d'adoption, *l'adoption à distance* (parrainage) mérite d'être proposée, de préférence dans les cas où l'abandon a pour seul motif les conditions de grande pauvreté de la famille. Ce mode d'adoption permet en effet d'offrir aux parents l'aide nécessaire pour entretenir et pour éduquer leurs enfants, sans devoir les arracher à leur milieu naturel.

Comprise comme « la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun »,(121) la solidarité demande à être pratiquée également dans des modes de *participation à la vie sociale et politique*. Par conséquent, le service de l'*Evangile de la vie* suppose que les familles, spécialement par leur participation à des associations, s'emploient à obtenir que les lois et les institutions de l'Etat ne lèsent en aucune façon le droit à la vie, de la conception à la mort naturelle, mais le défendent et le soutiennent.

94. On doit accorder aux *personnes âgées* une place particulière. Dans certaines cultures, la personne plus avancée en âge demeure intégrée dans la famille avec un rôle actif important, mais dans d'autres cultures, le vieillard est considéré comme un poids inutile et on l'abandonne à lui-même: dans ce genre de situation, la tentation de recourir à l'euthanasie peut se présenter plus facilement.

La marginalisation ou même le rejet des personnes âgées sont intolérables. Leur présence en famille, ou du moins la présence proche de la famille lorsque l'étroitesse des logements ou d'autres motifs ne laissent pas d'autre solution, sont d'une importance essentielle pour créer un climat d'échange mutuel et de communication enrichissante entre les différentes générations. Il importe donc que l'on maintienne une sorte de « pacte » entre les générations, ou qu'on le rétablisse quand il a disparu, afin que les parents âgés, parvenus au terme de leur route, puissent trouver chez leurs enfants l'accueil et la solidarité qu'ils ont eux- même pratiqués envers eux à leur entrée dans la vie: c'est là une exigence du commandement divin d'honorer son père et sa mère (cf. *Ex* 20, 12; *Lv* 19, 3). Mais il y a plus. La personne âgée n'est pas seulement à considérer comme l'objet d'une attention proche et serviable. Elle a pour sa part une contribution précieuse à apporter à l'*Evangile de la vie*. Grâce au riche patrimoine d'expérience acquise au long des années, elle peut et elle doit *transmettre la sagesse, rendre témoignage de l'espérance et de la charité*.

S'il est vrai que « l'avenir de l'humanité passe par la famille »,(122) on doit reconnaître qu'actuellement les conditions sociales, économiques et culturelles rendent souvent plus difficile et plus laborieux l'engagement de la famille à être au service de la vie. Pour qu'elle puisse répondre à sa vocation de « sanctuaire de la vie », comme cellule d'une société qui aime et accueille la vie, il est nécessaire et urgent que *la famille elle-même soit aidée et soutenue*. Les sociétés et les Etats doivent assurer tout le soutien nécessaire, y compris sur le plan économique, pour que les familles puissent faire face à leurs problèmes de la manière la plus humaine. Pour sa part, l'Eglise doit promouvoir inlassablement une pastorale familiale

capable d'amener chaque famille à redécouvrir sa mission à l'égard de l'*Evangile de la vie* et de la vivre avec courage et avec joie.

« *Conduisez-vous en enfants de lumière* » (*Ep* 5, 8): *réaliser un tournant culturel*

95. « Conduisez-vous en enfants de lumière... Discernez ce qui plaît au Seigneur, et ne prenez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres » (*Ep* 5, 8.10-11). Dans la situation sociale actuelle, marquée par un affrontement dramatique entre la « culture de la vie » et la « culture de la mort », il faut *développer un sens critique aigu,* permettant de discerner les vraies valeurs et les besoins authentiques.

Il est urgent de se livrer à *une mobilisation générale des consciences* et à *un effort commun d'ordre éthique,* pour mettre en œuvre *une grande stratégie pour le service de la vie. Nous devons construire tous ensemble une nouvelle culture de la vie:* nouvelle, parce qu'elle sera en mesure d'aborder et de résoudre les problèmes inédits posés aujourd'hui au sujet de la vie de l'homme; nouvelle, parce qu'elle sera adoptée avec une conviction forte et active par tous les chrétiens; nouvelle, parce qu'elle sera capable de susciter un débat culturel sérieux et courageux avec tous. L'urgence de ce tournant culturel tient à la situation historique que nous traversons, mais elle provient surtout de la mission même d'évangélisation qui est celle de l'Eglise. En effet, l'Evangile vise à « transformer du dedans, à rendre neuve l'humanité elle-même »; (123) il est comme le levain qui fait lever toute la pâte (cf. *Mt* 13, 33) et, comme tel, il est destiné à imprégner toutes les cultures et à les animer de l'intérieur,(124) afin qu'elles expriment la vérité tout entière sur l'homme et sur sa vie.

On doit commencer par *renouveler la culture de la vie à l'intérieur des communautés chrétiennes elles-mêmes.* Les croyants, même ceux qui participent activement à la vie ecclésiale, tombent trop souvent dans une sorte de dissociation entre la foi chrétienne et ses exigences éthiques à l'égard de la vie, en arrivant ainsi au subjectivisme moral et à certains comportements inacceptables. Il faut alors nous interroger, avec beaucoup de lucidité et de courage, sur la nature de la culture de la vie répandue aujourd'hui parmi les chrétiens, les familles, les groupes et les communautés de nos diocèses. Avec la même clarté et la même résolution, nous devons déterminer les actes que nous sommes appelés à accomplir pour servir la vie dans la plénitude de sa vérité. En même temps, il nous faut conduire un débat sérieux et approfondi avec tous, y compris avec les non-croyants, sur les problèmes fondamentaux de la vie humaine, dans les lieux où s'élabore la pensée, comme dans les divers milieux professionnels et là où se déroule l'existence quotidienne de chacun.

96. La première action fondamentale à mener pour parvenir à ce tournant culturel est *la formation de la conscience morale* au sujet de la valeur incommensurable et inviolable de toute vie humaine. Il est d'une suprême importance de *redécouvrir le lien inséparable entre la vie et la liberté.* Ce sont des biens indissociables: quand l'un de ces biens est lésé, l'autre finit par l'être aussi. Il n'y a pas de liberté véritable là où la vie n'est pas accueillie ni aimée; et il n'y a pas de vie en plénitude sinon dans la liberté. Ces deux réalités ont enfin un point de référence premier et spécifique qui les relie indissolublement: la vocation à l'amour. Cet amour, comme don total de soi,(125) représente le sens le plus authentique de la vie et de la liberté de la personne.

Pour la formation de la conscience, *la redécouverte du lien constitutif qui unit la liberté à la vérité* n'est pas moins déterminante. Comme je l'ai dit bien des fois, séparer radicalement la liberté de la vérité objective empêche d'établir les droits de la personne sur une base rationnelle solide, et cela ouvre dans la société la voie au risque de l'arbitraire ingouvernable des individus ou au totalitarisme mortifère des pouvoirs publics.(126)

Il est essentiel, ensuite, que l'homme reconnaisse l'évidence originelle de sa condition de créature, qui reçoit de Dieu l'être et la vie comme un don et une tâche: c'est seulement en acceptant sa dépendance première dans l'être que l'homme peut réaliser la plénitude de sa vie et de sa liberté, et en même temps respecter intégralement la vie et la liberté de toute autre personne. On découvre ici surtout que « au centre de toute culture se trouve l'attitude que l'homme prend devant le mystère le plus grand, le mystère de Dieu ».(127) Quand Dieu est nié et quand on vit comme s'Il n'existait pas, ou du moins sans tenir compte de ses commandements, on finit vite par nier ou par compromettre la dignité de la personne humaine et l'inviolabilité de sa vie.

97. A la formation de la conscience, se rattache étroitement *l'action éducative,* qui aide l'homme à être toujours plus homme, qui l'introduit toujours plus avant dans la vérité, qui l'oriente vers un respect croissant de la vie, qui le forme à entretenir avec les personnes de justes relations.

Il est en particulier nécessaire d'éduquer à la valeur de la vie, *en commençant par ses propres racines.* Il serait illusoire de penser que l'on puisse construire une vraie culture de la vie humaine sans aider les jeunes à comprendre et à vivre la sexualité, l'amour et toute l'existence, en en reconnaissant le sens réel et l'étroite interdépendance. La sexualité, richesse de toute la personne, « manifeste sa signification intime en portant... au don de soi dans l'amour ».(128) La banalisation de la sexualité figure parmi les principaux facteurs qui sont à l'origine du mépris pour la vie naissante: seul un amour véritable sait préserver la vie. On ne peut donc se dispenser de proposer, surtout aux adolescents et aux jeunes, une

authentique *éducation à la sexualité et à l'amour,* une éducation comprenant *la formation à la chasteté,* vertu qui favorise la maturité de la personne et la rend capable de respecter le sens « sponsal » du corps.

La démarche de l'éducation à la vie comporte *la formation des époux à la procréation responsable.* Dans sa portée réelle, celle-ci suppose que les époux se soumettent à l'appel du Seigneur et agissent en interprètes fidèles de sa volonté: il en est ainsi quand ils ouvrent généreusement leur famille à de nouvelles vies, demeurant de toute manière dans une attitude d'ouverture et de service à l'égard de la vie, même lorsque, pour des motifs sérieux et dans le respect de la loi morale, les époux choisissent d'éviter une nouvelle grossesse, temporairement ou pour un temps indéterminé. La loi morale les oblige en tout cas à maîtriser les tendances de leurs instincts et de leurs passions et à respecter les lois biologiques inscrites dans leurs personnes. C'est précisément cette attitude qui rend légitime, pour aider l'exercice de la responsabilité dans la procréation, *le recours aux méthodes naturelles de régulation de la fertilité:* scientifiquement, elles ont été précisées de mieux en mieux et elles offrent des possibilités concrètes pour des choix qui soient en harmonie avec les valeurs morales. Une observation honnête des résultats obtenus devrait faire tomber les préjugés encore trop répandus et convaincre les époux, de même que le personnel de santé et les services sociaux, de l'importance d'une formation adéquate dans ce domaine. L'Eglise est reconnaissante envers ceux qui, au prix d'un dévouement et de sacrifices personnels souvent méconnus, s'engagent dans la recherche sur ces méthodes et dans leur diffusion, en développant en même temps l'éducation aux valeurs morales que suppose leur emploi.

La démarche éducative ne peut manquer de prendre aussi en considération la souffrance et la mort. En réalité, elles font partie de l'expérience humaine et il est vain autant qu'erroné de chercher à les occulter ou à les écarter. Au contraire, chacun doit être aidé à en saisir le mystère profond, dans sa dure réalité concrète. Même la douleur et la souffrance ont un sens et une valeur, quand elles sont vécues en rapport étroit avec l'amour reçu et donné. Dans cette perspective, j'ai voulu que soit célébrée chaque année *la Journée mondiale des Malades,* soulignant « le caractère salvifique de l'offrande de la souffrance qui, si elle est vécue en communion avec le Christ, appartient à l'essence même de la Rédemption ».(129) D'ailleurs, la mort ellemême est tout autre chose qu'une aventure sans espérance: elle est la porte de l'existence qui s'ouvre sur l'éternité, et, pour ceux qui la vivent dans le Christ, elle est l'expérience de la participation à son mystère de mort et de résurrection.

98. En somme, nous pouvons dire que le tournant culturel ici souhaité exige de tous le courage *d'entrer dans un nouveau style de vie* qui adopte une juste échelle des valeurs comme fondement des choix concrets, aux niveaux personnel, familial, social et international: *la primauté de l'être sur l'avoir,*(130) *de la personne sur les choses.*(131) Ce mode de vie renouvelé suppose aussi le passage *de l'indifférence à l'intérêt* envers autrui et *du rejet à l'accueil:* les autres ne sont pas des concurrents dont il faudrait se défendre, mais des frères et des sœurs dont on doit être solidaire; il faut les aimer pour eux-mêmes; ils nous enrichissent par leur présence même.

Personne ne doit se sentir exclu de cette mobilisation pour une nouvelle culture de la vie: *tous ont un rôle important à jouer.* Avec celle des familles, la mission des *enseignants* et des *éducateurs* est particulièrement précieuse. Il dépend largement d'eux que les jeunes, formés à une liberté véritable, sachent garder en eux-mêmes et répandre autour d'eux des idéaux de vie authentiques, et qu'ils sachent grandir dans le respect et dans le service de toute personne, en famille et dans la société.

De même, *les intellectuels* peuvent faire beaucoup pour édifier une nouvelle culture de la vie humaine. Les intellectuels *catholiques* ont un rôle particulier, car ils sont appelés à se rendre activement présents dans les lieux privilégiés où s'élabore la culture, dans le monde de l'école et de l'université, dans les milieux de la recherche scientifique et technique, dans les cercles de création artistique et de réflexion humaniste. Nourrissant leur inspiration et leur action à la pure sève de l'Evangile, ils doivent s'employer à favoriser une nouvelle culture de la vie, par la production de contributions sérieuses, bien informées et susceptibles de s'imposer par leur valeur à l'attention et au respect de tous. Précisément dans cette perspective, j'ai institué l'A*cadémie pontificale pour la Vie,* dans le but « d'étudier, d'informer et de donner une formation en ce qui concerne les principaux problèmes de la bio-médecine et du droit, relatifs à la promotion et à la défense de la vie, surtout dans le rapport direct qu'ils entretiennent avec la morale chrétienne et les directives du Magistère de l'Eglise ».(132) Les *Universités* fourniront aussi un apport spécifique, les Universités *catholiques* en particulier, de même que les *Centres, Instituts et Comités de bioéthique.*

Les divers *acteurs des moyens de communication sociale* ont une grande et grave responsabilité: il leur faut faire en sorte que les messages transmis avec beaucoup d'efficacité contribuent à la culture de la vie. C'est ainsi qu'ils doivent présenter des exemples de vie élevés et nobles, donner une place à des témoignages positifs et parfois héroïques d'amour pour l'homme, proposer les valeurs de la sexualité et de l'amour avec un grand respect, sans se complaire dans ce qui corrompt et avilit la dignité de l'homme. Dans la lecture de la réalité, ils doivent refuser de mettre en relief ce qui peut suggérer ou aggraver des sentiments ou des attitudes d'indifférence, de mépris ou de refus envers la vie. Tout en restant scrupuleusement fidèles à la vérité des faits, il leur appartient d'allier la liberté de l'information au respect de toutes les personnes et à une profonde humanité.

99. Pour obtenir ce tournant culturel en faveur de la vie, la pensée et l'action des *femmes* jouent un rôle unique et sans doute déterminant: il leur revient de promouvoir un « nouveau féminisme » qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation.

Reprenant le message final du Concile Vatican II, j'adresse moi aussi aux femmes cet appel pressant: « *Réconciliez les hommes avec la vie* ».(133) Vous êtes appelées à *témoigner du sens de l'amour authentique,* du don de soi et de l'accueil de l'autre qui se réalisent spécifiquement dans la relation conjugale, mais qui doivent animer toute autre relation interpersonnelle. L'expérience de la maternité renforce en vous une sensibilité aiguë pour la personne de l'autre et, en même temps, vous confère une tâche particulière: « La maternité comporte une communion particulière avec le mystère de la vie qui mûrit dans le sein de la femme... Ce genre unique de contact avec le nouvel être humain en gestation crée, à son tour, une attitude envers l'homme — non seulement envers son propre enfant mais envers l'homme en général — de nature à caractériser profondément toute la personnalité de la femme ».(134) En effet, la mère accueille et porte en elle un autre, elle lui permet de grandir en elle, lui donne la place qui lui revient en respectant son altérité. Ainsi, la femme perçoit et enseigne que les relations humaines sont authentiques si elles s'ouvrent à l'accueil de la personne de l'autre, reconnue et aimée pour la dignité qui résulte du fait d'être une personne et non pour d'autres facteurs comme l'utilité, la force, l'intelligence, la beauté, la santé. Telle est la contribution fondamentale que l'Eglise et l'humanité attendent des femmes. C'est un préalable indispensable à ce tournant culturel authentique.

Je voudrais adresser une pensée spéciale à vous, *femmes qui avez eu recours à l'avortement.* L'Eglise sait combien de conditionnements ont pu peser sur votre décision, et elle ne doute pas que, dans bien des cas, cette décision a été douloureuse, et même dramatique. Il est probable que la blessure de votre âme n'est pas encore refermée. En réalité, ce qui s'est produit a été et demeure profondément injuste. Mais ne vous laissez pas aller au découragement et ne renoncez pas à l'espérance. Sachez plutôt comprendre ce qui s'est passé et interprétez-le en vérité. Si vous ne l'avez pas encore fait, ouvrez-vous avec humilité et avec confiance au repentir: le Père de toute miséricorde vous attend pour vous offrir son pardon et sa paix dans le sacrement de la réconciliation. C'est à ce même Père et à sa miséricorde qu'avec espérance vous pouvez confier votre enfant. Avec l'aide des conseils et de la présence de personnes amies compétentes, vous pourrez faire partie des défenseurs les plus convaincants du droit de tous à la vie par votre témoignage douloureux. Dans votre engagement pour la vie, éventuellement couronné par la naissance de nouvelles créatures et exercé par l'accueil et l'attention envers ceux qui ont le plus besoin d'une présence chaleureuse, vous travaillerez à instaurer une nouvelle manière de considérer la vie de l'homme.

100. Dans ce grand effort pour une nouvelle culture de la vie, nous sommes *soutenus et animés par l'assurance* de savoir que l'*Evangile de la vie,* comme le Royaume de Dieu, grandit et donne des fruits en abondance (cf. *Mc* 4, 26-29). Certes, la disproportion est énorme entre les moyens considérables et puissants dont sont dotées les forces qui travaillent pour la « culture de la mort » et les moyens dont disposent les promoteurs d'une « culture de la vie et de l'amour ». Mais nous savons pouvoir compter sur l'aide de Dieu, à qui rien n'est impossible (cf. *Mt* 19, 26).

Ayant cette certitude au cœur et animé par une sollicitude inquiète pour le sort de chaque homme et de chaque femme, je répète aujourd'hui à tous ce que j'ai dit aux familles engagées dans leurs tâches rendues difficiles par les embûches qui les menacent: (135) *une grande prière pour la vie,* qui parcourt le monde entier, *est une urgence.* Que, par des initiatives extraordinaires et dans la prière habituelle, une supplication ardente s'élève vers Dieu, Créateur qui aime la vie, de toutes les communautés chrétiennes, de tous les groupes ou mouvements, de toutes les familles, du cœur de tous les croyants! Par son exemple, Jésus nous a lui-même montré que la prière et le jeûne sont les armes principales et les plus efficaces contre les forces du mal (cf. *Mt* 4, 1-11) et il a appris à ses disciples que certains démons ne peuvent être chassés que de cette manière (cf. *Mc* 9, 29). Retrouvons donc l'humilité et le courage *de prier et de jeûner,* pour obtenir que la force qui vient du Très-Haut fasse tomber les murs de tromperies et de mensonges qui cachent aux yeux de tant de nos frères et sœurs la nature perverse de comportements et de lois hostiles à la vie, et qu'elle ouvre leurs cœurs à des résolutions et à des intentions inspirées par la civilisation de la vie et de l'amour.

« *Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète* » (*1 Jn* 1, 4): *l'Evangile de la vie est pour la cité des hommes*

101. « Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète » (*1 Jn* 1, 4). La révélation de l'*Evangile de la vie* nous est donnée comme un bien à communiquer à tous, afin que tous les hommes soient en communion avec nous et avec la Trinité (cf. *1 Jn* 1, 3). Nous non plus, nous ne pourrions être dans la joie complète si nous ne communiquions cet Evangile aux autres, si nous le gardions pour nous-mêmes.

L'*Evangile de la vie* n'est pas exclusivement réservé aux croyants, *il est pour tous.* La question de la vie, de sa défense et de sa promotion n'est pas la prérogative des seuls chrétiens. Même si elle reçoit de la foi une lumière et une force extraordinaires, elle appartient à toute conscience humaine qui aspire à la vérité et qui a le souci attentif du sort de

l'humanité. Il y a assurément dans la vie une valeur sacrée et religieuse, mais en aucune manière on ne peut dire que cela n'interpelle que les croyants: en effet, il s'agit d'une valeur que tout être humain peut saisir à la lumière de la raison et qui concerne nécessairement tout le monde.

Par conséquent, notre action de « peuple de la vie et pour la vie » demande à être comprise de manière juste et accueillie avec sympathie. Quand l'Église déclare que le respect inconditionnel du droit à la vie de toute personne innocente — depuis sa conception jusqu'à sa mort naturelle — est un des piliers sur lesquels repose toute société civile, elle « désire seulement *promouvoir un Etat humain.* Un Etat qui reconnaisse que son premier devoir est la défense des droits fondamentaux de la personne humaine, spécialement les droits du plus faible ».(136)

L'Evangile de la vie est pour la cité des hommes. Agir en faveur de la vie, c'est contribuer au *renouveau de la société* par la réalisation du bien commun. En effet, il n'est pas possible de réaliser le bien commun sans reconnaître et protéger le droit à la vie, sur lequel se fondent et se déve- loppent tous les autres droits inaliénables de l'être humain. Et une société ne peut avoir un fondement solide si, tout en affirmant des valeurs comme la dignité de la personne, la justice et la paix, elle se contredit radicalement en acceptant ou en tolérant les formes les plus diverses de mépris ou d'atteintes à la vie humaine, surtout quand elle est faible ou marginalisée. Seul le respect de la vie peut fonder et garantir les biens les plus précieux et les plus nécessaires de la société, comme la démocratie et la paix.

En effet, il ne peut y avoir de *vraie démocratie* si l'on ne reconnaît pas la dignité de toute personne et si l'on n'en respecte pas les droits.

Il ne peut y avoir non plus une *vraie paix* si l'on *ne défend pas et si l'on ne soutient pas la vie,* comme le rappelait Paul VI: « Tout crime contre la vie est un attentat contre la paix, surtout s'il porte atteinte aux mœurs du peuple... Alors que là où les droits de l'homme sont réellement professés et publiquement reconnus et défendus, la paix devient l'atmosphère joyeuse et efficace de la vie en société ».(137)

Le « peuple de la vie » est heureux de pouvoir partager avec tant d'autres personnes ses engagements; et ainsi sera toujours plus nombreux le « peuple pour la vie », et la nouvelle culture de l'amour et de la solidarité pourra se développer pour le vrai bien de la cité des hommes.

CONCLUSION

102. Au terme de cette Encyclique, le regard revient spontanément vers le Seigneur Jésus, vers « l'Enfant qui nous est né » (cf. *Is* 9, 5), pour contempler en lui « la Vie » qui « s'est manifestée » (*1 Jn* 1, 2). Dans le mystère de cette naissance, s'accomplit la rencontre de Dieu avec l'homme et commence le chemin du Fils de Dieu sur la terre, chemin qui culminera dans le don de sa vie sur la Croix: par sa mort, Il vaincra la mort et deviendra pour l'humanité entière principe de vie nouvelle.

Pour accueillir « la Vie » au nom de tous et pour le bien de tous, il y eut Marie, la Vierge Mère: elle a donc avec l'*Evangile de la vie* des liens personnels très étroits. Le consentement de Marie à l'Annonciation et sa maternité se trouvent à la source même du mystère de la vie que le Christ est venu donner aux hommes (cf. *Jn* 10, 10). Par son accueil, par sa sollicitude pour la vie du Verbe fait chair, la condamnation à la mort définitive et éternelle a été épargnée à la vie de l'homme.

C'est pourquoi Marie, « comme l'Eglise dont elle est la figure, est la mère de tous ceux qui renaissent à la vie. Elle est vraiment la mère de la Vie qui fait vivre tous les hommes; et en l'enfantant, elle a en quelque sorte régénéré tous ceux qui allaient en vivre ».(138)

En contemplant la maternité de Marie, l'Eglise découvre le sens de sa propre maternité et la manière dont elle est appelée à l'exprimer. En même temps, l'expérience maternelle de l'Eglise ouvre la perspective la plus profonde pour comprendre l'expérience de Marie, comme *modèle incompa- rable d'accueil de la vie et de sollicitude pour la vie.*

« Un signe grandiose apparut au ciel: une Femme enveloppée de soleil » (Ap 12, 1*): la maternité de Marie et de l'Eglise*

103. Le rapport réciproque entre le mystère de l'Eglise et Marie apparaît clairement dans le « signe grandiose » décrit dans l'Apocalypse: « Un signe grandiose apparut au ciel: une Femme enveloppée de soleil, la lune sous ses pieds et douze étoiles couronnant sa tête » (12, 1). L'Eglise reconnaît dans ce signe une image de son propre mystère: immergée dans l'histoire, elle a conscience de la transcender, car elle constitue sur la terre « le germe et le commencement » du Royaume de Dieu.(139) L'Eglise voit la réalisation complète et exemplaire de ce mystère en Marie. C'est elle, la Femme glorieuse, en qui le dessein de Dieu a pu être accompli avec la plus grande perfection.

La « Femme enveloppée de soleil » — ainsi que le souligne le Livre de l'Apocalypse — « était enceinte » (12, 2). L'Eglise est pleinement consciente de porter en elle le Sauveur du monde, le Christ Seigneur, et d'être appelée à le donner au monde, pour régénérer les hommes à la vie même de Dieu. Elle ne peut cependant pas oublier que sa mission a été rendue possible par la maternité de Marie, qui a conçu et mis au monde celui qui est « Dieu né de Dieu », « vrai Dieu né du vrai Dieu ». Marie est véritablement Mère de Dieu, la *Theotokos;* dans sa maternité est suprêmement exaltée la vocation à la maternité inscrite par Dieu en toute femme. Ainsi Marie se présente comme modèle pour l'Eglise, appelée à être la « nouvelle Eve », mère des croyants, mère des « vivants » (cf. *Gn* 3, 20).

La maternité spirituelle de l'Eglise ne se réalise toutefois — et l'Eglise en a également conscience — qu'au milieu des douleurs et du « travail de l'enfantement » (*Ap* 12, 2), c'est-à-dire dans la tension constante avec les forces du mal qui continuent à pénétrer le monde et à marquer le cœur des hommes, opposant leur résistance au Christ: « Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie » (*Jn* 1, 45).

Comme l'Eglise, Marie a dû vivre sa maternité sous le signe de la souffrance: « Cet enfant... doit être un signe en butte à la contradiction, — et toi-même, une épée te transpercera l'âme — afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs » (*Lc* 2, 34-35). Dans les paroles que Syméon adresse à Marie dès l'aube de l'existence du Sauveur, se trouve exprimé synthétiquement le refus opposé à Jésus et à Marie avec lui, qui culminera sur le Calvaire. « Près de la Croix de Jésus » (*Jn* 19, 25), Marie participe au don que son Fils fait de lui-même: elle offre Jésus, le donne, l'enfante définitivement pour nous. Le « oui » du jour de l'Annonciation mûrit pleinement le jour de la Croix, quand vient pour Marie le temps d'accueillir et d'enfanter comme fils tout homme devenu disciple, reportant sur lui l'amour rédempteur du Fils: « Jésus donc, voyant sa Mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa Mère: "Femme, voici ton fils" » (*Jn* 19, 26).

« *En arrêt devant la Femme ..., le Dragon s'apprête à dévorer son enfant aussitôt né* » (*Ap* 12, 4): *la vie menacée par les forces du mal*

104. Dans le Livre de l'Apocalypse, le « signe grandiose » de la « Femme » (12, 1) s'accompagne d'un « second signe apparu au ciel: un énorme Dragon rouge feu » (*Ap* 12, 3), qui représente Satan, puissance personnelle maléfique, et en même temps toutes les forces du mal qui sont à l'œuvre dans l'histoire et entravent la mission de l'Eglise.

Là encore, Marie éclaire la communauté des croyants: l'hostilité des forces du mal est en effet une sourde opposition qui, avant d'atteindre les disciples de Jésus, se retourne contre sa Mère. Pour sauver la vie de son Fils devant ceux qui le redoutent comme une dangereuse menace, Marie doit s'enfuir en Egypte avec Joseph et avec l'enfant (cf. *Mt* 2, 13-15).

Marie aide ainsi l'Eglise *à prendre conscience que la vie est toujours au centre d'un grand combat* entre le bien et le mal, entre la lumière et les té- nèbres. Le dragon veut dévorer « l'enfant aussitôt né » (*Ap* 12, 4), figure du Christ, que Marie enfante dans « la plénitude des temps » (*Ga* 4, 4) et que l'Eglise doit constamment donner aux hommes aux différentes époques de l'histoire. Mais cet enfant est aussi comme la figure de tout homme, de tout enfant, spécialement de toute créature faible et menacée, parce que — ainsi que nous le rappelle le Concile —, « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni luimême à tout homme ».(140) C'est dans la « chair » de tout homme que le Christ continue à se révéler et à entrer en communion avec nous, à tel point que *le rejet de la vie de l'homme,* sous ses diverses formes, *est réellement le rejet du Christ.* Telle est la vérité saisissante et en même temps exigeante que le Christ nous dévoile et que son Eglise redit inlassablement: « Quiconque accueille un petit enfant tel que lui à cause de mon nom, c'est moi qu'il accueille » (*Mt* 18, 5); « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt* 25, 40).

« *De mort, il n'y en aura plus* » (*Ap* 21, 4): *la splendeur de la Résurrection*

105. L'annonce de l'ange à Marie tient dans ces paroles rassurantes: « Sois sans crainte, Marie » et « Rien n'est impossible à Dieu » (*Lc* 1, 30. 37). En vérité, toute l'existence de la Vierge Mère est enveloppée par la certitude que Dieu est proche d'elle et l'accompagne de sa bienveillante providence. Il en est ainsi de l'Eglise, qui trouve « un refuge » (*Ap* 12, 6) dans le désert, lieu de l'épreuve mais aussi de la manifestation de l'amour de Dieu envers son peuple (cf. *Os* 2, 16). Marie est parole vivante de consolation pour l'Eglise dans son combat contre la mort. En nous montrant son Fils, elle nous assure qu'en lui les forces de la mort ont déjà été vaincues: « La mort et la vie s'affrontèrent en un duel prodigieux. Le Maître de la vie mourut; vivant, il règne ».(141)

L'Agneau immolé vit en portant les marques de la Passion dans la splendeur de la Résurrection. Lui seul domine tous les événements de l'histoire: il en brise les « sceaux » (cf. *Ap* 5, 110) et, dans le temps et au-delà du temps, il proclame *le pouvoir de la vie sur la mort.* Dans la « nouvelle Jérusalem », c'est-à-dire dans le monde nouveau vers lequel tend l'histoire des hommes, « *de mort, il n'y en aura plus;* de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé » (*Ap* 21, 4).

Et tandis que, peuple de Dieu en pèlerinage, peuple de la vie et pour la vie, nous marchons avec confiance vers « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (*Ap* 21, 1), nous tournons notre regard vers Celle qui est pour nous « un signe d'espérance assurée et de consolation ».(142)

O Marie,
aurore du monde nouveau,
Mère des vivants,
nous te confions *la cause de la vie:*
regarde, ô Mère, le nombre immense
des enfants que l'on empêche de naître,
des pauvres pour qui la vie est rendue difficile,
des hommes et des femmes
victimes d'une violence inhumaine,
des vieillards et des malades tués
par l'indifférence
ou par une pitié fallacieuse.
Fais que ceux qui croient en ton Fils
sachent annoncer aux hommes de notre temps
avec fermeté et avec amour
l'*Evangile de la vie*.
Obtiens-leur la grâce de l'*accueillir*
comme un don toujours nouveau,
la joie de le *célébrer* avec reconnaissance
dans toute leur existence
et le courage d'en *témoigner*
avec une ténacité active, afin de construire,
avec tous les hommes de bonne volonté,
la civilisation de la vérité et de l'amour,
à la louange et à la gloire de Dieu
Créateur qui aime la vie.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 25 mars 1995, solennité de l'Annonciation du Seigneur, en la dix-septième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE
UT UNUM SINT
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
SUR L'ENGAGEMENT ŒCUMÉNIQUE

INTRODUCTION

1. *Ut unum sint!* L'appel à l'unité des chrétiens, que le deuxième Concile œcuménique du Vatican a proposé à nouveau avec une détermination si passionnée, résonne avec toujours plus d'intensité dans le cœur des croyants, particulièrement à l'approche de l'An 2000 qui sera pour eux un saint Jubilé, mémoire de l'Incarnation du Fils de Dieu qui s'est fait homme pour sauver l'homme.

Le témoignage courageux de nombreux martyrs de notre siècle, y compris ceux qui sont membres d'autres Eglises et d'autres Communautés ecclésiales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique, donne à l'appel conciliaire une force nouvelle; il nous rappelle l'obligation d'accueillir son exhortation et de la mettre en pratique. Nos frères et sœurs, qui ont en commun l'offrande généreuse de leur vie pour le Royaume de Dieu, attestent de la manière la plus éloquente que tous les facteurs de division peuvent être dépassés et surmontés dans le don total de soi-même pour la cause de l'Evangile.

Le Christ appelle tous ses disciples à l'unité. Le désir ardent qui m'anime est de renouveler aujourd'hui cette invitation et de la reprendre résolument. Je rappellerai ce que j'ai eu l'occasion de souligner au Colisée romain, le Vendredi saint 1994, en concluant la méditation du *Chemin de Croix* guidée par les paroles de mon vénéré Frère Bartholomaios, Patriarche œcuménique de Constantinople. En cette circonstance, j'ai affirmé que ceux qui croient au Christ, unis sur la voie tracée par les martyrs, ne peuvent pas rester divisés. S'ils veulent combattre vraiment et efficacement la tendance du monde à rendre vain le mystère de la Rédemption, ils doivent *professer ensemble la vérité de la Croix*. 1 La Croix! Le courant antichrétien se propose d'en nier la valeur et de la vider de son sens; il refuse que l'homme y trouve les racines de sa vie nouvelle et prétend que la Croix ne peut ouvrir ni perspectives ni espérances: l'homme, dit-on, n'est qu'un être terrestre qui doit vivre comme si Dieu n'existait pas.

2. Il n'échappe à personne que tout cela constitue un défi pour les croyants. Ceux-ci ne peuvent pas ne pas le relever. En effet, comment pourraient-ils ne pas faire tout leur possible, avec l'aide de Dieu, pour abattre les murs de division et de défiance, pour surmonter les obstacles et les préjugés qui empêchent d'annoncer l'Evangile du Salut par la Croix de Jésus, unique Rédempteur de l'homme, de tout homme?

Je rends grâce au Seigneur, qui nous a incités à progresser sur la voie, difficile mais si riche de joie, de l'unité et de la communion entre les chrétiens. Les dialogues théologiques inter-confessionnels ont donné des fruits positifs et tangibles: cela nous encourage à aller de l'avant.

Cependant, au-delà des divergences doctrinales à surmonter, les chrétiens ne peuvent pas sous-estimer le poids des *atavismes* et de l'*incompréhension* qu'ils ont hérités du passé, des *malentendus* et des *préjugés* des uns à l'égard des autres. Bien souvent *l'inertie*, *l'indifférence* et *l'insuffisance de la connaissance mutuelle* aggravent cette situation. Pour cette raison, l'engagement œcuménique doit être fondé sur la conversion des cœurs et sur la prière, qui conduiront aussi à *la nécessaire purification de la mémoire historique*. Avec la grâce de l'Esprit Saint, les disciples du Seigneur, animés par l'amour, par le courage de la vérité, ainsi que par la volonté sincère de se pardonner mutuellement et de se réconcilier, sont appelés à *reconsidérer ensemble leur passé douloureux* et les blessures qu'il continue malheureusement à provoquer aujourd'hui encore. La vigueur toujours jeune de l'Evangile les invite à reconnaître ensemble, avec une objectivité sincère et totale, les erreurs commises et les facteurs contingents qui ont été à l'origine de leurs déplorables séparations. Il faut avoir *un regard clair et apaisé dans la vérité*, vivifié par la miséricorde divine, capable de libérer les esprits et de renouveler en chacun sa disponibilité pour l'annonce de l'Evangile aux hommes de tous les peuples et de toutes les nations.

3. Au Concile Vatican II, l'Eglise catholique s'est engagée *de manière irréversible* à prendre la voie de la recherche œcuménique, se mettant ainsi à l'écoute de l'Esprit du Seigneur qui apprend à lire attentivement les « signes des temps ». Les expériences qu'elle a vécues au cours de ces années et qu'elle continue à vivre l'éclairent plus profondément encore sur son identité et sur sa mission dans l'histoire. L'Eglise catholique reconnaît et confesse *les faiblesses de ses fils*, consciente que leurs péchés constituent autant de trahisons et d'obstacles à la réalisation du dessein du Sauveur. Se sentant appelée

constamment au renouveau évangélique, elle ne cesse donc pas de faire pénitence. En même temps, cependant, elle reconnaît et elle exalte encore plus *la puissance du Seigneur* qui, l'ayant comblée du don de la sainteté, l'attire et la conforme à sa Passion et à sa Résurrection.

Instruite par les multiples événements de son histoire, l'Eglise a le devoir de se libérer de tout soutien seulement humain, pour vivre en profondeur la loi évangélique des Béatitudes. Ayant conscience que « la vérité ne s'impose pas autrement que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec douceur en même temps qu'avec puissance », 2 elle ne demande rien pour elle-même, si ce n'est la liberté d'annoncer l'Evangile. Son autorité, en effet, s'exerce au service de la vérité et de la charité.

Je désire moi-même *promouvoir toute démarche utile* afin que le témoignage de la communauté catholique tout entière puisse être compris dans sa pureté et sa cohérence intégrales, surtout en vue du rendez-vous qui attend l'Eglise au seuil du nouveau millénaire, heure exceptionnelle pour laquelle elle demande au Seigneur que l'unité de tous les chrétiens progresse jusqu'à parvenir à la pleine communion. 3 Ce très noble objectif, la présente Lettre encyclique le poursuit aussi: par son caractère essentiellement pastoral, elle désire contribuer à soutenir les efforts de ceux qui travaillent pour la cause de l'unité.

4. C'est là une tâche précise pour l'Evêque de Rome en tant que successeur de l'Apôtre Pierre. Je l'accomplis avec la conviction profonde d'obéir au Seigneur et dans la pleine conscience de ma fragilité humaine. En effet, si le Christ lui-même a confié à Pierre cette mission spécifique dans l'Eglise et lui a recommandé d'affermir ses frères, il lui a fait éprouver en même temps sa faiblesse humaine et la nécessité particulière de sa conversion: « Quand tu seras revenu, affermis tes frères » (*Lc* 22, 32). C'est dans la faiblesse humaine de Pierre que se manifeste pleinement le fait que, pour accomplir son ministère spécifique dans l'Eglise, le Pape dépend totalement de la grâce et de la prière du Seigneur: « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas » (*Lc* 22, 32). La conversion de Pierre et de ses successeurs trouve un appui dans la prière même du Rédempteur, et l'Eglise participe constamment à cette supplication. En notre époque œcuménique, marquée par le Concile Vatican II, l'Evêque de Rome remplit en particulier la mission de rappeler l'exigence de la pleine communion des disciples du Christ.

L'Evêque de Rome lui-même doit faire sienne avec ferveur la prière du Christ pour la conversion, qui est indispensable à « Pierre » afin qu'il puisse servir ses frères. De grand cœur je demande que s'unissent à cette prière les fidèles de l'Eglise catholique et tous les chrétiens. Que tous prient avec moi pour cette conversion!

Nous savons que, dans son pèlerinage terrestre, l'Eglise a subi et continuera à subir des oppositions et des persécutions. Mais l'espérance qui la soutient est inébranlable, de même qu'est indestructible la joie qui naît de cette espérance. En effet, le rocher solide et éternel sur lequel elle est fondée, c'est Jésus Christ, son Seigneur.

I. L'ENGAGEMENT OECUMÉNIQUE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le dessein de Dieu et la communion

5. Avec tous les disciples du Christ, l'Eglise catholique fonde sur le plan de Dieu son engagement œcuménique de les rassembler tous dans l'unité. En effet, « l'Eglise est une réalité non pas repliée sur elle-même, mais plutôt ouverte de manière permanente à la dynamique missionnaire et œcuménique, puisqu'elle est envoyée au monde pour annoncer et témoigner, actualiser et diffuser le mystère de communion qui la constitue: rassembler tout et tous dans le Christ; être pour tous sacrement inséparable d'unité ». 4

Dans l'Ancien Testament déjà, évoquant ce qu'était alors la situation du peuple de Dieu, le prophète Ezéchiel recourait au symbolisme simple de deux morceaux de bois d'abord distincts, ensuite rapprochés l'un de l'autre, pour exprimer la volonté divine de « rassembler de tous côtés » les membres de son peuple déchiré: « Ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. Et les nations sauront que je suis le Seigneur qui sanctifie Israël » (cf. *Ez* 37, 16-28). L'Evangile johannique, pour sa part, devant la situation du peuple de Dieu en son temps, voit dans la mort de Jésus la raison de l'unité des fils de Dieu: « Jésus allait mourir pour la nation, et non pas pour la nation seulement, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 51-52). En effet, ainsi que l'expliquera la Lettre aux Ephésiens, « détruisant la barrière qui les séparait, ... par la Croix, en sa personne il a tué la haine », de ce qui était divisé, il n'en a fait qu'un (cf. 2, 14-16).

6. L'unité de toute l'humanité déchirée est voulue par Dieu. C'est pourquoi il a envoyé son Fils, afin que, mourant et ressuscitant pour nous, il nous donne son Esprit d'amour. A la veille du sacrifice de la Croix, Jésus lui-même demande au Père pour ses disciples, et pour tous ceux qui croiront en lui, qu'ils *soient un*, une communion vivante. Il en découle non seulement le devoir, mais encore la responsabilité qui reviennent, devant Dieu et en fonction du plan de Dieu, à ceux et à celles qui par le Baptême deviennent le Corps du Christ, le Corps dans lequel la réconciliation et la communion doivent se

réaliser en plénitude. Comment serait-il possible de rester divisés, si, par le Baptême, nous avons été « plongés » dans la mort du Seigneur, c'est-à-dire dans l'acte même par lequel Dieu, en son Fils, a détruit les barrières de la division? La « division contredit ouvertement la volonté du Christ, et est un sujet de scandale pour le monde et une source de préjudices pour la très sainte cause de la prédication de l'Evangile à toute créature ». 5

La route œcuménique: route de l'Eglise

7. « Le Maître des siècles, qui poursuit avec sagesse et patience son dessein de grâce à l'égard des pécheurs que nous sommes, a commencé ces derniers temps à répandre plus abondamment sur les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentance et le désir de l'union. De très nombreux hommes ont partout été touchés par cette grâce, et chez nos frères séparés aussi est né, sous l'effet de la grâce de l'Esprit Saint, *un mouvement qui s'amplifie de jour en jour en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens*. A ce mouvement qui vise à l'unité, et qui est appelé œcuménique, prennent part ceux qui invoquent le Dieu trine et confessent Jésus comme Seigneur et Sauveur, non seulement des chrétiens pris individuellement, mais encore des chrétiens réunis en groupes, dans lesquels ils ont entendu l'Evangile et qu'ils appellent chacun son Eglise et Eglise de Dieu. Presque tous cependant *aspirent*, même si c'est de façon diverse, *à une Eglise de Dieu une et visible* qui soit vraiment universelle et envoyée au monde entier, pour que celui-ci se convertisse à l'Evangile et qu'il soit ainsi sauvé pour la gloire de Dieu ». 6

8. Cette déclaration du décret *Unitatis redintegratio* doit être lue dans le contexte de tout l'enseignement conciliaire. Le Concile Vatican II exprime la décision de l'Eglise de s'engager dans l'effort œcuménique pour l'unité des chrétiens et de le proposer avec conviction et avec vigueur: « Ce saint Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à l'action œcuménique ». 7

En énonçant les principes catholiques de l'œcuménisme, le décret *Unitatis redintegratio* se réfère avant tout à l'enseignement sur l'Eglise de la constitution *Lumen gentium*, dans le chapitre qui traite du peuple de Dieu. 8 Il tient compte en même temps de ce que le Concile affirme dans la déclaration *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse. 9

L'Eglise catholique considère dans l'espérance l'engagement œcuménique comme un impératif de la conscience chrétienne éclairée par la foi et guidée par la charité. Ici encore, on peut appliquer la parole de saint Paul aux premiers chrétiens de Rome: « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit »; ainsi « l'espérance ne déçoit point » (*Rm* 5, 5). C'est l'espérance de l'unité des chrétiens qui trouve sa source divine dans l'unité trinitaire du Père et du Fils et de l'Esprit Saint.

9. A l'heure de sa Passion, Jésus lui-même a prié « afin que tous soient un » (*Jn* 17, 21). L'unité, que le Seigneur a donnée à son Église et dans laquelle il veut que tous soient inclus, n'est pas secondaire, elle est au centre même de son œuvre. Et elle ne représente pas non plus un attribut accessoire de la communauté de ses disciples. Au contraire, elle appartient à l'être même de cette communauté. Dieu veut l'Eglise parce qu'il veut l'unité et que, dans l'unité, s'exprime toute la profondeur de son *agapè*.

En effet, cette unité donnée par l'Esprit Saint ne consiste pas seulement dans le rassemblement de personnes qui s'ajoutent l'une à l'autre. C'est une unité constituée par les liens de la profession de foi, des sacrements et de la communion hiérarchique. 10 Les fidèles sont *un* parce que, dans l'Esprit, ils sont dans la *communion* du Fils et, en lui, dans sa *communion* avec le Père: « Notre *communion* est *communion* avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (*1 Jn* 1, 3). Pour l'Eglise catholique, la *communion* des chrétiens n'est donc pas autre chose que la manifestation en eux de la grâce par laquelle Dieu les fait participer à sa propre *communion*, qui est sa vie éternelle. Les paroles du Christ « que tous soient un » sont donc la prière adressée au Père pour que son dessein s'accomplisse pleinement, afin de « mettre en pleine lumière le contenu du Mystère tenu caché depuis toujours en Dieu, le Créateur de toutes choses » (*Ep* 3, 9). Croire au Christ signifie vouloir l'unité; vouloir l'unité signifie vouloir l'Eglise; vouloir l'Eglise signifie vouloir la communion de grâce qui correspond au dessein du Père de toute éternité. Tel est le sens de la prière du Christ: *« Ut unum sint »*.

10. Dans la situation de division actuelle entre les chrétiens et de recherche confiante de la pleine communion, les fidèles catholiques se sentent profondément interpellés par le Seigneur de l'Eglise. Le Concile Vatican II a affermi leur engagement grâce à une ecclésiologie lucide et ouverte à toutes les valeurs ecclésiales présentes chez les autres chrétiens. Les fidèles catholiques abordent la question œcuménique en esprit de foi.

Le Concile dit que « l'Eglise du Christ est présente dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui » et il reconnaît en même temps que, « en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, en tant que dons propres à l'Eglise du Christ, portent à l'unité catholique ». 11 « Par conséquent, ces Eglises et ces Communautés séparées elles-mêmes, même si nous croyons qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du

salut. En effet, l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude même de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique ». 12

11. L'Eglise catholique affirme par là que, au cours des deux mille ans de son histoire, elle a été gardée dans l'unité avec tous les biens dont Dieu veut doter son Eglise, et cela malgré les crises souvent graves qui l'ont ébranlée, les manques de fidélité de certains de ses ministres et les fautes auxquelles se heurtent quotidiennement ses membres. L'Eglise catholique sait que, en vertu du soutien qui lui vient de l'Esprit, les faiblesses, les médiocrités, les péchés et parfois les trahisons de certains de ses fils ne peuvent pas détruire ce que Dieu a mis en elle selon son dessein de grâce. Même « les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle » (*Mt*16, 18). Cependant, l'Eglise catholique n'oublie pas qu'en son sein beaucoup obscurcissent le dessein de Dieu. Évoquant la division des chrétiens, le décret sur l'œcuménisme n'ignore pas « la faute des hommes de l'une et l'autre partie », 13 en reconnaissant que la responsabilité ne peut être attribuée uniquement « aux autres ». Par la grâce de Dieu, ce qui appartient à la structure de l'Eglise du Christ n'a pourtant pas été détruit, ni la communion qui demeure avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales.

En effet, les éléments de sanctification et de vérité présents dans les autres Communautés chrétiennes, à des degrés différents dans les unes et les autres, constituent la base objective de la communion qui existe, même imparfaitement, entre elles et l'Eglise catholique.

Dans la mesure où ces éléments se trouvent dans les autres Communautés chrétiennes, il y a une présence active de l'unique Eglise du Christ en elles. C'est pourquoi le Concile Vatican II parle d'une communion réelle, même si elle est imparfaite. La constitution *Lumen gentium* souligne que l'Eglise catholique « se sait unie pour plusieurs raisons » 14 avec ces Communautés, par une certaine et réelle union, dans l'Esprit Saint.

12. La même constitution a longuement explicité « les éléments de sanctification et de vérité » qui, de diverses manières, se trouvent et agissent au-delà des frontières visibles de l'Eglise catholique: « Nombreux sont en effet ceux qui tiennent en honneur la sainte Ecriture en tant que règle de foi et de vie, manifestent un zèle religieux sincère, croient avec amour en Dieu, Père tout-puissant, et dans le Christ, Fils de Dieu et Sauveur, sont marqués du Baptême qui les unit au Christ, bien plus, reconnaissent et reçoivent d'autres sacrements dans leurs propres Eglises ou Communautés ecclésiales. Plusieurs parmi eux possèdent même l'épiscopat, célèbrent la sainte Eucharistie et favorisent la piété envers la Vierge, Mère de Dieu. A cela s'ajoutent la communion dans la prière et les autres biens spirituels, bien mieux, en quelque sorte, une véritable union dans l'Esprit Saint, puisque c'est lui qui, par ses dons et ses grâces, opère en eux aussi par sa puissance sanctifiante et a fortifié certains jusqu'à l'effusion du sang. Ainsi l'Esprit suscite dans tous les disciples du Christ un désir et une action qui tendent à l'union pacifique de tous en un seul troupeau sous un seul Pasteur, selon le mode décidé par le Christ ». 15

Au sujet des Eglises orthodoxes, le décret conciliaire sur l'œcuménisme a pu déclarer en particulier que, « par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur en chacune de ces Eglises, l'Eglise de Dieu s'édifie et s'accroît ». 16 Reconnaître tout cela répond à une exigence de vérité.

13. Le même document fait ressortir avec sobriété les implications doctrinales de cette situation. Au sujet des membres de ces Communautés, il déclare: « Justifiés par la foi dans le Baptême, ils sont incorporés au Christ, ont à bon droit l'honneur de porter le nom de chrétiens et sont reconnus avec raison comme frères dans le Christ par les fils de l'Eglise catholique ». 17

Evoquant les nombreux biens présents dans les autres Eglises et Communautés ecclésiales, le décret ajoute: « Tout cela, provenant du Christ et conduisant à lui, appartient de droit à l'unique Eglise du Christ. Chez nos frères séparés s'accomplissent aussi de nombreuses actions sacrées de la religion chrétienne qui, de diverses manières selon les différentes conditions de chacune des Eglises ou Communautés, peuvent sans nul doute produire effectivement la vie de grâce, et il faut dire qu'elles sont aptes à donner accès à la communion du salut ». 18

Il s'agit là de textes œcuméniques de la plus haute importance. En dehors des limites de la communauté catholique, il n'y pas un vide ecclésial. De nombreux éléments de grande valeur (*eximia*) qui, dans l'Eglise catholique, s'intègrent dans la plénitude des moyens de salut et des dons de grâce qui font l'Eglise, se trouvent aussi dans les autres Communautés chrétiennes.

14. Tous ces éléments constituent par eux-mêmes un appel à l'unité pour qu'ils trouvent en elle leur plénitude. Il ne s'agit pas de faire la somme de toutes les richesses disséminées dans les Communautés chrétiennes, afin de parvenir à une Eglise que Dieu désirerait pour l'avenir. Suivant la grande Tradition attestée par les Pères d'Orient et d'Occident, l'Eglise catholique croit que, dans l'événement de la Pentecôte, Dieu a *déjà* manifesté l'Eglise dans sa réalité eschatologique, qu'il préparait « depuis le temps d'Abel le Juste ». 19 Elle est déjà donnée. C'est pourquoi nous sommes déjà dans les derniers temps. Les éléments de cette Eglise déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Eglise catholique

et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés, 20 où certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière. L'œcuménisme vise précisément à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité.

Renouveau et conversion

15. Passant des principes et du devoir impérieux pour la conscience chrétienne à la mise en œuvre de la marche œcuménique vers l'unité, le Concile Vatican II met surtout en relief *la nécessité de la conversion du cœur*. L'annonce messianique « le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche » et l'appel qui suit « convertissez-vous et croyez à l'Evangile » (*Mc* 1, 15), par lesquels Jésus inaugure sa mission, définissent l'élément essentiel qui doit caractériser tout nouveau commencement: le devoir fondamental de l'évangélisation, à toutes les étapes du chemin salvifique de l'Église. Cela concerne particulièrement le processus entrepris par le Concile Vatican II, qui inscrivit dans le cadre du renouveau le devoir œcuménique d'unir les chrétiens divisés. « *Il n'y a pas d'œcuménisme au sens authentique du terme sans conversion intérieure* ». 21

Le Concile appelle à la conversion personnelle autant qu'à la conversion communautaire. L'aspiration de toute Communauté chrétienne à l'unité va de pair avec sa fidélité à l'Evangile. Quand il s'agit de personnes qui vivent leur vocation chrétienne, le Concile parle de conversion intérieure, d'un renouveau de l'esprit. 22

Chacun doit donc se convertir plus radicalement à l'Evangile et, sans jamais perdre de vue le dessein de Dieu, il doit changer son regard. Par l'œcuménisme, la contemplation des « merveilles de Dieu » (*mirabilia Dei*) s'est portée sur des champs nouveaux, où Dieu Trinité suscite l'action de grâce: la perception que l'Esprit agit dans les autres Communautés chrétiennes, la découverte d'exemples de sainteté, l'expérience des richesses illimitées de la communion des saints, la mise en relation avec des aspects insoupçonnés de l'engagement chrétien. Corrélativement, la nécessité de la pénitence a été aussi plus largement ressentie: on prend conscience de certaines exclusions qui blessent la charité fraternelle, de certains refus de pardonner, d'un certain orgueil, de l'enfermement dans la condamnation des « autres » de manière non évangélique, d'un mépris qui découle de présomptions malsaines. Toute la vie des chrétiens est ainsi marquée par la préoccupation œcuménique et ils sont appelés à se laisser comme former par elle.

16. Dans l'enseignement du Concile, il y a nettement un lien entre rénovation, conversion et réforme. Il affirme: « Au cours de son pèlerinage, l'Eglise est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre; si donc il est arrivé que certaines choses aient été observées avec moins de soin, il faut procéder en temps opportun au redressement qui s'impose ». 23 Aucune Communauté chrétienne ne peut se soustraire à cet appel.

En dialoguant franchement, les Communautés s'aident mutuellement à se considérer ensemble dans la lumière de la Tradition apostolique. Cela les amène à se demander si elles expriment vraiment de manière fidèle tout ce que l'Esprit a transmis par les Apôtres. 24 En ce qui concerne l'Eglise catholique, j'ai rappelé ces exigences et ces perspectives à plusieurs reprises, par exemple à l'occasion de l'anniversaire du *Baptême de la Rus'* 25 ou lors de la commémoration, après onze siècles, de l'œuvre d'évangélisation des saints Cyrille et Méthode. 26 Plus récemment, le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, publié avec mon approbation par le Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, les a appliquées dans le domaine pastoral. 27

17. En ce qui concerne les autres chrétiens, les principaux documents de la Commission *Foi et Constitution* 28 et les déclarations de nombreux dialogues bilatéraux ont déjà proposé aux Communautés chrétiennes des instruments utiles pour discerner ce qui est nécessaire au mouvement œcuménique et à la conversion qu'il doit susciter. Ces études sont importantes d'un double point de vue: elles montrent les progrès considérables déjà réalisés et elles suscitent l'espérance, parce qu'elles constituent une base sûre pour la recherche qu'il faut poursuivre et approfondir.

Dans la situation actuelle du peuple chrétien, l'approfondissement de la communion dans une réforme constante, réalisée à la lumière de la Tradition apostolique, est sans aucun doute un des traits distinctifs les plus importants de l'œcuménisme. C'est d'ailleurs aussi une garantie essentielle pour son avenir. Les fidèles de l'Eglise catholique ne peuvent pas ignorer que l'élan œcuménique du Concile Vatican II est l'un des résultats de ce que l'Eglise s'est alors employée à faire pour s'examiner à la lumière de l'Evangile et de la grande Tradition. Mon prédécesseur, le Pape Jean XXIII, l'avait bien compris, lui qui, convoquant le Concile, refusa de séparer l'*aggiornamento* de l'ouverture œcuménique. 29 Au terme de ces assises conciliaires, le Pape Paul VI a consacré la vocation œcuménique du Concile, renouant le dialogue de la charité avec les Eglises en communion avec le Patriarche de Constantinople et accomplissant avec lui le geste concret et hautement significatif qui a « rejeté dans l'oubli » — et fait « disparaître de la mémoire et du sein de l'Eglise » — les excommunications du passé. Il convient de rappeler que la création d'un organisme spécial pour l'œcuménisme coïncide avec la mise en route de la préparation du Concile Vatican II 30 et que, par l'entremise de cet organisme, les avis et les appréciations des

autres Communautés chrétiennes ont eu leur place dans les grands débats sur la Révélation, sur l'Eglise, sur la nature de l'œcuménisme et sur la liberté religieuse.

Importance fondamentale de la doctrine

18. En reprenant une idée que le Pape Jean XXIII avait exprimée à l'ouverture du Concile, 31 le décret sur l'œcuménisme fait figurer la manière de formuler la doctrine parmi les éléments de la réforme permanente. 32 Dans ce contexte, il ne s'agit pas de modifier le dépôt de la foi, de changer la signification des dogmes, d'en éliminer des paroles essentielles, d'adapter la vérité aux goûts d'une époque ou d'abolir certains articles du *Credo* sous le faux prétexte qu'ils ne sont plus compris aujourd'hui. L'unité voulue par Dieu ne peut se réaliser que dans l'adhésion commune à la totalité du contenu révélé de la foi. En matière de foi, le compromis est en contradiction avec Dieu qui est Vérité. Dans le Corps du Christ, lui qui est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jn* 14, 6), qui pourrait considérer comme légitime une réconciliation obtenue au prix de la vérité? La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse *Dignitatis humanæ* reconnaît que la recherche de la vérité appartient à la dignité humaine, « surtout en ce qui concerne Dieu et son Eglise » 33 et l'adhésion à ses exigences. Un « être ensemble » qui trahirait la vérité s'opposerait donc à la nature de Dieu, qui offre la communion avec lui, et à l'exigence de la vérité, qui habite en profondeur tout cœur humain.

19. Toutefois, la doctrine doit être présentée d'une manière qui la rende compréhensible à ceux auxquels Dieu lui-même la destine. Dans l'encyclique *Slavorum apostoli*, j'ai rappelé que, pour ce motif même, Cyrille et Méthode se sont employés à traduire les notions de la Bible et les concepts de la théologie grecque dans le contexte d'une pensée et d'expériences historiques très différentes. Ils voulaient que l'unique Parole de Dieu fût « rendue ainsi accessible selon les moyens d'expression propres à chaque civilisation ». 34 Ils comprirent donc qu'ils ne pouvaient « imposer aux peuples à qui ils devaient prêcher ni l'indiscutable supériorité de la langue grecque et de la culture byzantine, ni les usages et les comportements de la société plus avancée dans laquelle ils avaient été formés ». 35 Ils mettaient en pratique « la parfaite communion dans l'amour [qui] préserve l'Eglise de toute forme de particularisme et d'exclusivisme ethnique ou de préjugé racial, comme de toute arrogance nationaliste ». 36 Dans le même esprit, je n'ai pas hésité à dire aux aborigènes d'Australie: « Il ne faut pas que vous soyez un peuple divisé en deux parties [...]. Jésus vous appelle à accepter ses paroles et ses valeurs à l'intérieur de votre propre culture ». 37 Parce que, par nature, les données de la foi sont destinées à toute l'humanité, elles doivent être traduites dans toutes les cultures. En effet, l'élément qui détermine la communion dans la vérité est *le sens de la vérité*. Son expression peut avoir des formes multiples. Et la rénovation des formes d'expression devient nécessaire pour transmettre à l'homme d'aujourd'hui le message évangélique dans son sens immuable. 38

« Cette rénovation revêt donc une insigne importance œcuménique ». 39 Et il ne s'agit pas seulement de rénover la manière d'exprimer la foi, mais aussi la manière même de vivre la foi. On pourrait alors se demander: qui doit faire cela? Le Concile répond clairement à cette question: cela « concerne toute l'Eglise, tant les fidèles que les pasteurs, chacun selon ses capacités propres soit dans la vie chrétienne quotidienne, soit dans les recherches théologiques et historiques ». 40

20. Tout cela est extrêmement important et a une portée fondamentale pour l'action œcuménique. Il en résulte indubitablement que l'œcuménisme, le mouvement pour l'unité des chrétiens, *n'est pas qu'un « appendice » quelconque* qui s'ajoute à l'activité traditionnelle de l'Eglise. Au contraire, il est partie intégrante de sa vie et de son action, et il doit par conséquent pénétrer tout cet ensemble et être comme le fruit d'un arbre qui, sain et luxuriant, grandit jusqu'à ce qu'il atteigne son plein développement.

C'est ainsi que le Pape Jean XXIII croyait à l'unité de l'Eglise et c'est ainsi qu'il recherchait l'unité de tous les chrétiens. Parlant des autres chrétiens, de la grande famille chrétienne, il constatait: « Ce qui nous unit est beaucoup plus fort que ce qui nous divise ». Et, pour sa part, le Concile Vatican II exhorte: « Que tous les fidèles se souviennent qu'ils feront progresser l'union des chrétiens, bien mieux qu'ils s'y exerceront d'autant mieux qu'ils s'efforceront de vivre plus purement selon l'Evangile. Plus étroite, en effet, sera leur communion avec le Père, le Verbe et l'Esprit Saint, plus ils pourront rendre intime et facile le développement de la fraternité mutuelle ». 41

La priorité de la prière

21. « Cette *conversion du cœur et cette sainteté de vie, en même temps que les prières privées et publiques pour l'unité des chrétiens*, sont à regarder comme l'âme de tout le mouvement œcuménique et peuvent être à bon droit appelées œcuménisme spirituel ». 42

On avance sur la voie qui conduit à la conversion des cœurs au rythme de l'amour qui se porte vers Dieu et, en même temps, vers les frères: vers tous les frères, également vers ceux qui ne sont pas en pleine communion avec nous. De l'amour naît le désir de l'unité, même chez ceux qui en ont toujours ignoré la nécessité. L'amour est artisan de communion entre les personnes et entre les Communautés. Si nous nous aimons, nous tendons à approfondir notre communion, à la mener vers sa perfection. *L'amour se porte vers Dieu*, source parfaite de communion — l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint —, afin

de puiser en lui la force de susciter la communion entre les personnes et les Communautés, ou de la rétablir entre les chrétiens encore divisés. L'amour est le courant très profond qui donne vie et force à la marche vers l'unité.

Cet amour *trouve son expression la plus accomplie dans la prière commune*. Quand les frères qui ne sont pas dans une parfaite communion se réunissent pour prier, le Concile Vatican II définit leur prière comme *l'âme de tout le mouvement œcuménique*. Elle est « un moyen très efficace pour demander la grâce de l'unité », « *une expression authentique des liens par lesquels les catholiques demeurent unis avec les frères séparés* ». 43 Même lorsqu'on ne prie pas formellement pour l'unité des chrétiens, mais à d'autres intentions comme, par exemple, la paix, la prière devient en soi une expression et une confirmation de l'unité. La prière commune des chrétiens invite le Christ lui-même à visiter la communauté de ceux qui l'implorent: « Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (*Mt* 18, 20).

22. Lorsqu'on prie ensemble, entre chrétiens, le but de l'unité paraît plus proche. La longue histoire des chrétiens marquée par de multiples fragmentations semble se rebâtir, tendant vers la source de son unité qu'est Jésus Christ. Il est « le même hier, aujourd'hui et à jamais » (*He* 13, 8)! Le Christ est réellement présent dans la communion de la prière; il prie « en nous », « avec nous » et « pour nous ». C'est lui qui guide notre prière dans l'Esprit Consolateur qu'il a promis et qu'il a donné dès le Cénacle de Jérusalem à son Église, quand il l'a constituée dans son unité originelle.

Sur la route œcuménique de l'unité, la priorité revient certainement à la *prière commune*, à l'union orante de ceux qui se rassemblent autour du Christ lui-même. Si, malgré leurs divisions, les chrétiens savent toujours plus s'unir dans une prière commune autour du Christ, alors se développera leur conscience des limites de ce qui les divise en comparaison de ce qui les unit. S'ils se rencontrent toujours plus souvent et plus assidûment devant le Christ dans la prière, ils pourront prendre courage pour faire face à toute la douloureuse et humaine réalité des divisions, et ils se retrouveront ensemble dans la communauté de l'Eglise que le Christ forme sans cesse dans l'Esprit Saint, malgré toutes les faiblesses et malgré les limites humaines.

23. Enfin, *la communion de prière amène à porter un nouveau regard sur l'Eglise et sur le christianisme*. On ne doit pas oublier, en effet, que le Seigneur a demandé au Père l'unité de ses disciples, afin qu'elle rende témoignage à sa mission et que le monde puisse croire que le Père l'avait envoyé (cf. *Jn* 17, 21). On peut dire que le mouvement œcuménique s'est mis en marche, en un sens, à partir de l'expérience négative de ceux qui, annonçant l'unique Evangile, se réclamaient chacun de sa propre Eglise ou de sa Communauté ecclésiale; une telle contradiction ne pouvait pas échapper à ceux qui écoutaient le message de salut et qui trouvaient là un obstacle à l'accueil de l'annonce évangélique. Cette grave difficulté n'est malheureusement pas surmontée. Il est vrai que nous ne sommes pas en pleine communion. Et pourtant, malgré nos divisions, nous sommes en train de parcourir la route de la pleine unité, de l'unité qui caractérisait l'Eglise apostolique à ses débuts, et que nous recherchons sincèrement: guidée par la foi, notre prière commune en est la preuve. Dans la prière, nous nous réunissons au nom du Christ qui est Un. Il est notre unité.

La prière « œcuménique » est au service de la mission chrétienne et de sa crédibilité. C'est pourquoi elle doit être particulièrement présente dans la vie de l'Eglise et dans toutes les activités qui ont pour but de favoriser l'unité des chrétiens. C'est comme si nous devions toujours retourner au Cénacle du Jeudi saint pour nous réunir, bien que notre présence commune en ce lieu doive attendre encore sa réalisation parfaite, jusqu'au moment où, les obstacles opposés à la parfaite communion ecclésiale étant surmontés, tous les chrétiens se réuniront dans l'unique célébration de l'Eucharistie. 44

24. C'est une joie de constater que les nombreuses rencontres œcuméniques comportent presque toujours la prière et qu'elle en est même le sommet. *La Semaine de prière pour l'unité des chrétiens*, que l'on célèbre en janvier, ou vers la Pentecôte dans certains pays, est devenue une tradition répandue et ferme. Mais en dehors de cette semaine aussi, les occasions sont nombreuses au cours de l'année où les chrétiens sont amenés à prier ensemble. A ce propos, je voudrais rappeler l'expérience particulière que représente *le pèlerinage du Pape parmi les Eglises*, dans les différents continents et les divers pays de l'*oikoumenè* contemporaine. Ce fut le Concile Vatican II, j'en suis bien conscient, qui orienta le Pape vers cet aspect particulier de l'exercice de son ministère apostolique. On peut aller plus loin. Le Concile a fait de ce pèlerinage du Pape un devoir bien défini pour remplir son rôle d'Évêque de Rome au service de la communion. 45 Mes visites ont presque toujours comporté une rencontre œcuménique et *la prière commune de frères qui cherchent l'unité dans le Christ et dans son Eglise*. Je me rappelle avec une émotion toute particulière la prière commune avec le Primat de la Communion anglicane dans la cathédrale de Cantorbéry le 29 mai 1982, lorsque, dans cet admirable édifice, je reconnaissais un « témoignage éloquent à la fois de *nos longues années d'héritage commun et des tristes années de division qui ont suivi* »; 46 je ne puis oublier non plus celles qui ont eu lieu dans les pays scandinaves et nordiques (1er au 10 juin 1989), dans les Amériques ou en Afrique, ou la prière au siège du Conseil œcuménique des Eglises (12 juin 1984), l'organisme qui se donne pour fin d'appeler les Eglises et les Communautés ecclésiales qui en sont membres à aller vers « le but de l'unité visible en une seule foi et une seule communion eucharistique, s'exprimant dans le culte et la vie commune en Christ ». 47 Et comment pourrais-je jamais oublier ma participation à la liturgie eucharistique dans l'Eglise Saint-Georges, au Patriarcat œcuménique (30 novembre 1979), et la célébration dans la Basilique Saint-Pierre, au cours de la visite à

Rome de mon vénéré Frère, le Patriarche Dimitrios Ier (6 décembre 1987)? En cette circonstance, à l'autel de la Confession, nous professions ensemble le Symbole de Nicée-Constantinople, selon le texte original grec. Ces quelques mots ne suffisent pas à décrire les traits spécifiques de chacune de ces rencontres de prière. En raison des conditionnements venus du passé qui, de diverses manières, pèsent sur chacune d'elles, elles ont toutes une éloquence propre et unique; toutes sont gravées dans la mémoire de l'Eglise que le Paraclet oriente vers la recherche de l'unité de tous ceux qui croient au Christ.

25. Le Pape ne s'est pas fait seulement pèlerin. Au cours de ces années, de nombreux dignes représentants d'autres Eglises et Communautés ecclésiales m'ont rendu visite à Rome et j'ai pu prier avec eux, publiquement ou en privé. J'ai déjà évoqué la présence du Patriarche œcuménique Dimitrios Ier. Je voudrais rappeler aussi la rencontre de prière qui m'a uni, dans la même Basilique Saint-Pierre, aux Archevêques luthériens, primats de Suède et de Finlande, pour la célébration des vêpres, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de sainte Brigitte (5 octobre 1991). C'est là un exemple, parce que la conscience du devoir de prier pour l'unité est devenue partie intégrante de la vie de l'Eglise. Il n'y a pas d'événement important et significatif qui ne soit enrichi par la présence mutuelle et par la prière des chrétiens. Il m'est impossible d'énumérer toutes ces rencontres, et pourtant chacune mériterait d'être citée. Vraiment, le Seigneur nous a pris par la main et nous conduit. Ces échanges et ces prières ont déjà écrit page après page dans notre « Livre de l'unité », un « Livre » que nous devons toujours feuilleter et relire pour en retirer des motifs d'inspiration et d'espérance.

26. La prière, la communauté de prière, nous permet toujours de retrouver la vérité évangélique de cette parole: « *Vous n'avez qu'un seul Père* » (*Mt* 23, 9), ce Père, *Abba*, invoqué par le Christ lui-même, Lui qui est le Fils unique, de la même substance. Et aussi: « *Vous n'avez qu'un seul maître, et tous vous êtes des frères* » (*Mt* 23, 8). La prière « œcuménique » dévoile cette dimension fondamentale de la fraternité dans le Christ, qui est mort pour rassembler les fils de Dieu dispersés, afin que, devenant « fils dans le Fils » (cf. *Ep* 1, 5), nous reflétions plus pleinement l'insondable réalité de la paternité de Dieu et, en même temps, la vérité sur l'humanité de chacun et de tous.

La prière « œcuménique », la prière des frères et des sœurs exprime tout cela. Parce qu'ils sont divisés, *ils s'unissent dans le Christ*avec une espérance d'autant plus forte, *en lui confiant l'avenir de leur unité et de leur communion*. A ce propos, on pourrait citer une fois encore opportunément l'enseignement du Concile: « Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour lui demander que tous soient un ... comme nous, nous sommes un (*Jn* 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison humaine, et il suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et l'union des fils de Dieu dans la vérité et l'amour ». 48

La conversion du cœur, condition essentielle de toute recherche authentique de l'unité, naît de la prière qui l'oriente vers son accomplissement: « C'est à partir du renouveau de l'esprit, du renoncement à soi-même et de la libre effusion de la charité que naissent et mûrissent les désirs de l'unité. Par conséquent, il nous faut *implorer l'Esprit divin* pour lui demander la grâce d'une sincère abnégation, celle de l'humilité et de la bienveillance dans le service, celle d'une générosité fraternelle envers les autres ». 49

27. Prier pour l'unité n'est cependant pas réservé à ceux qui vivent dans un milieu où les chrétiens sont divisés. Du dialogue intime et personnel que chacun de nous doit entretenir avec le Seigneur par la prière, la préoccupation de l'unité ne peut être exclue. C'est seulement de cette manière, en effet, qu'elle fera pleinement et réellement partie de notre vie et des devoirs qui nous reviennent dans l'Eglise. Pour réaffirmer cette nécessité, j'ai voulu proposer aux fidèles de l'Eglise catholique un modèle qui me paraît exemplaire, celui d'une sœur trappistine, *Marie-Gabrielle de l'Unité*, que j'ai proclamée bienheureuse le 25 janvier 1983. 50 Sœur Marie-Gabrielle, appelée par sa vocation à être en dehors du monde, a consacré son existence à la méditation et à la prière centrées sur le chapitre 17 de l'Evangile selon saint Jean et elle a offert sa vie pour l'unité des chrétiens. Voilà ce qui est au centre de toute prière: l'offrande totale et sans réserve de la vie au Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint. L'exemple de sœur Marie-Gabrielle nous instruit, il nous fait comprendre qu'il n'y a pas de moments, de situations ou de lieux particuliers pour prier pour l'unité. La prière du Christ au Père est un modèle pour tous, toujours et en tout lieu.

Le dialogue œcuménique

28. Si la prière est l'« âme » du renouveau œcuménique et de l'aspiration à l'unité, *tout ce que le Concile définit comme « dialogue »* se fonde sur elle et en reçoit un soutien. Cette définition n'est certes pas sans lien avec *la pensée personnaliste* actuelle. La disposition au « dialogue » se situe au niveau de la nature de la personne et de sa dignité. Du point de vue philosophique, une telle position se rattache à la vérité chrétienne exprimée par le Concile sur l'homme: en effet, il est la « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même »; l'homme ne peut donc « pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même ». 51 Le dialogue est un passage obligé sur le chemin à parcourir *vers l'accomplissement de l'homme par lui-même*, de *l'individu* de même que *de toute communauté humaine*. Bien que le concept de « dialogue » semble mettre au premier plan le moment cognitif (*dia-logos*), tout dialogue comporte de soi

une dimension globale et existentielle. Le sujet humain tout entier y est impliqué; le dialogue entre les communautés engage de manière particulière en chacune d'elles sa qualité de sujet.

Cette vérité du dialogue, si profondément exprimée par le Pape Paul VI dans son encyclique *Ecclesiam suam*, 52 a été intégrée également dans la doctrine et la pratique œcuméniques du Concile. Le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées. En quelque manière, il est toujours un « échange de dons ». 53

29. Pour cette raison, le décret conciliaire sur l'œcuménisme met aussi en relief « tous les efforts pour éliminer les paroles, les jugements et les actes qui ne correspondent ni en justice ni en vérité à la situation de nos frères séparés et qui, à cause de cela, rendent plus difficiles les relations avec eux ». 54 Ce document aborde la question du point de vue de l'Eglise catholique et il présente les critères qu'elle doit appliquer à l'égard des autres chrétiens. En tout cela s'impose aussi la réciprocité. S'en tenir à ces critères est un devoir pour chacune des parties qui veulent mener un dialogue et c'est un préalable pour l'entamer. Il faut passer d'une position d'antagonisme et de conflit à une position où l'un et l'autre se reconnaissent mutuellement comme des *partenaires*. Quand on commence à dialoguer, *chacune des parties doit présupposer une volonté de réconciliation chez son interlocuteur*, une volonté *d'unité dans la vérité*. Pour réaliser cela, il faut que les manifestations d'hostilité mutuelle disparaissent. C'est ainsi seulement que le dialogue aidera à surmonter la division et pourra rapprocher de l'unité.

30. On peut affirmer, dans une ardente action de grâce à l'Esprit de vérité, que le Concile Vatican II a été un moment béni, pendant lequel ont été réunies les conditions essentielles de la participation de l'Eglise catholique au dialogue œcuménique. Par ailleurs, la présence de nombreux observateurs de différentes Eglises et Communautés ecclésiales, leur engagement profond dans l'événement conciliaire, les nombreuses rencontres et les prières communes que le Concile a rendues possibles, tout cela a contribué à réaliser concrètement *les conditions pour dialoguer ensemble*. Pendant le Concile, les représentants des autres Eglises et Communautés chrétiennes ont pu constater la disponibilité au dialogue de l'épiscopat catholique du monde entier et, en particulier, celle du Siège apostolique.

Les structures locales du dialogue

31. Loin d'être une prérogative exclusive du Siège apostolique, la responsabilité du dialogue œcuménique, clairement déclarée depuis le temps du Concile, incombe aussi aux Eglises locales ou particulières. Des commissions pour la promotion de l'esprit et de l'action œcuméniques ont été instituées par les Conférences épiscopales et par les Synodes des Eglises orientales catholiques. Des structures analogues agissent opportunément au niveau des diocèses. Ces initiatives confirment l'engagement concret et général de l'Eglise catholique dans l'application des orientations conciliaires sur l'œcuménisme: c'est là un aspect essentiel du mouvement œcuménique. 55 Le dialogue n'a pas seulement été entrepris, *il est devenu une nécessité explicite, une des priorités de l'Eglise*; par suite, la « technique » nécessaire à la conduite du dialogue a été affinée, et cela a favorisé en même temps l'esprit de dialogue. Il s'agit d'abord ici du dialogue entre les chrétiens des diverses Eglises ou Communautés, « mené entre experts convenablement informés, qui permet à chacun d'expliquer plus à fond la doctrine de sa communauté et d'en présenter de façon claire les traits caractéristiques ». 56 Mais il convient que l'ensemble des fidèles connaissent la méthode qui permet le dialogue.

32. Ainsi que l'affirme la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, « la vérité doit être cherchée selon la manière qui est propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par la voie d'une libre recherche, par le moyen de l'enseignement ou de l'éducation, de l'échange et du dialogue, grâce auxquels les hommes exposent les uns aux autres la vérité qu'ils ont trouvée, ou qu'ils pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la recherche de la vérité; une fois que la vérité est connue, il faut y adhérer fermement par un assentiment personnel ». 57

Le dialogue œcuménique a une importance primordiale. « Par ce dialogue, tous acquièrent une connaissance plus conforme à la vérité et *une estime plus juste* de la doctrine et de la vie de chacune des Communautés; ces Communautés en viennent aussi à *une collaboration plus large* dans toutes les tâches visant le bien commun selon les exigences de toute conscience chrétienne, et se rassemblent pour la prière commune, là où c'est permis. Enfin tous examinent leur fidélité à la volonté du Christ au sujet de l'Eglise, et entreprennent avec empressement, comme il le faut, l'œuvre de rénovation et de réforme ». 58

Le dialogue comme examen de conscience

33. Dans l'intention du Concile, le dialogue œcuménique a le caractère d'une recherche commune de la vérité, en particulier en ce qui concerne l'Eglise. En effet, la vérité forme les consciences et oriente leur action en faveur de l'unité. En même temps, elle demande que soient confrontées à la prière du Christ pour l'unité la conscience et les œuvres des chrétiens, frères séparés. Il y a synergie entre la prière et le dialogue. Une prière plus profonde et plus lucide permet au dialogue de donner des fruits plus abondants. Si, d'une part, la prière est la condition du dialogue, d'autre part, elle en devient le fruit, d'une manière toujours plus accomplie.

34. Grâce au dialogue œcuménique, nous pouvons parler d'une plus grande maturité de notre prière œcuménique commune les uns pour les autres. Cela est rendu possible dans la mesure où *le dialogue remplit en même temps le rôle d'un examen de conscience*. Comment ne pas se rappeler à ce propos les paroles de la première Lettre de Jean? « Si nous disons: "Nous n'avons pas de péché", nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, lui , fidèle et juste, pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité » (1, 8-9). Jean nous conduit encore plus loin quand il affirme: « Si nous disons: "Nous n'avons pas péché", nous faisons de lui un menteur, et sa parole n'est pas en nous » (1, 10). *Un appel tout aussi radical à reconnaître notre condition de pécheurs* doit être également l'un des traits caractéristiques de l'esprit dans lequel on aborde le dialogue œcuménique. Si celui-ci ne devenait pas un examen de conscience, en quelque sorte un « dialogue des consciences », pourrions-nous compter sur l'assurance que nous communique la même Lettre? « Petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, *nous avons comme avocat auprès du Père Jésus Christ, le Juste*. C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (2, 1-2). Tous les péchés du monde ont été portés dans le sacrifice salvifique du Christ et donc aussi ceux qui ont été commis contre l'unité des chrétiens, les péchés des chrétiens, des pasteurs non moins que des fidèles. Même après les nombreux péchés qui ont entraîné les divisions historiques, *l'unité des chrétiens est possible*, à condition que nous soyons humblement conscients d'avoir péché contre l'unité et convaincus de la nécessité de notre conversion. Ce ne sont pas seulement les péchés personnels qui doivent être remis et surmontés, mais aussi les péchés sociaux, pour ainsi dire les « structures » mêmes du péché, qui ont entraîné et peuvent entraîner la division et la confirmer.

35. Le Concile nous vient en aide une fois encore. On peut dire que tout le décret sur l'œcuménisme est pénétré par l'esprit de conversion. 59 Dans ce document, le dialogue œcuménique revêt un caractère spécifique; il se transforme en « *dialogue de la conversion* » et donc, selon l'expression du Pape Paul VI, en un authentique « dialogue du salut ». 60 Le dialogue ne peut pas se dérouler suivant une démarche exclusivement horizontale, restant limité à la rencontre, à l'échange des points de vue ou même des dons propres à chacune des Communautés. Il tend aussi et surtout à avoir une dimension verticale qui l'oriente vers celui qui, Rédempteur du monde et Seigneur de l'histoire, est notre réconciliation. La dimension verticale du dialogue réside dans la reconnaissance commune et réciproque de notre condition d'hommes et de femmes qui ont péché. Et c'est ce dialogue qui ouvre pour les frères vivant dans des communautés qui ne sont pas en pleine communion entre elles l'espace intérieur où le Christ, source de l'unité de l'Eglise, peut agir efficacement avec toute la puissance de son Esprit Paraclet.

Le dialogue pour résoudre les divergences

36. Le dialogue est aussi un instrument naturel pour confronter les différents points de vue et surtout pour examiner les divergences qui font obstacle à la pleine communion des chrétiens entre eux. Le décret sur l'œcuménisme s'applique, en premier lieu, à décrire les dispositions intérieures dans lesquelles les conversations doctrinales doivent être abordées: « Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, attachés à la doctrine de l'Eglise, doivent en outre procéder avec amour de la vérité, charité et humilité, en menant, ensemble avec les frères séparés, leurs recherches sur les divins mystères ». 61

L'amour de la vérité est la dimension la plus profonde d'une recherche authentique de la pleine communion entre les chrétiens. Sans cet amour, il serait impossible d'aborder les difficultés objectives d'ordre théologique, culturel, psychologique et social que l'on rencontre dans l'examen des divergences. L'esprit de charité et d'humilité doit être inséparablement associé à cette dimension intérieure et personnelle: charité envers l'interlocuteur, humilité devant la vérité que l'on découvre et qui pourrait demander la révision de certaines affirmations ou de certaines attitudes.

En ce qui concerne l'étude des divergences, le Concile requiert un exposé clair de toute la doctrine. En même temps, il demande que, dans l'exposition de la doctrine catholique, la manière et la méthode ne soient pas un obstacle au dialogue avec les frères. 62 Il est certainement possible de témoigner de sa propre foi et d'en expliquer la doctrine d'une manière qui soit juste, loyale et compréhensible, tout en tenant compte simultanément des catégories mentales et de l'expérience historique concrète de l'autre.

Evidemment, la pleine communion devra être réalisée par l'acceptation de la vérité tout entière, à laquelle l'Esprit Saint introduit les disciples du Christ. Il faut donc éviter absolument toute forme de réductionnisme ou de « concordisme » facile. Les questions sérieuses doivent être résolues, parce que, si elles ne l'étaient pas, elles réapparaîtraient en d'autres temps, sous la même forme ou sous un autre visage.

37. Le décret *Unitatis redintegratio* précise aussi un critère à observer lorsqu'il s'agit pour les catholiques de présenter et de confronter les doctrines: « Ils se souviendront qu'il existe un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera frayée la voie qui les incitera tous, dans une émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une présentation plus claire des insondables richesses du Christ ». 63

38. Dans le dialogue, on se heurte inévitablement au problème des différentes formulations par lesquelles s'exprime la doctrine dans les diverses Eglises et Communautés ecclésiales, ce qui a maintes conséquences pour la tâche de l'œcuménisme.

En premier lieu, devant des formulations doctrinales qui se séparent des formules en usage dans la communauté à laquelle on appartient, il convient manifestement de discerner si les paroles ne recouvrent pas un contenu identique, ainsi qu'il a été constaté, par exemple, dans des déclarations communes récentes, signées par mes Prédécesseurs ou moi-même et des Patriarches d'Eglises avec lesquelles existait depuis des siècles un contentieux christologique. En ce qui concerne la formulation des vérités révélées, la déclaration *Mysterium Ecclesiæ* affirme: « Les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions. Tout considéré, on doit dire que les *formules* dogmatiques du Magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien ». 64 A ce sujet, le dialogue œcuménique, qui incite les parties impliquées à s'interroger, à se comprendre et à s'expliquer mutuellement, permet des découvertes inattendues. Les polémiques et les controverses intolérantes ont transformé en affirmations incompatibles ce qui était en fait le résultat de deux regards scrutant la même réalité, mais de deux points de vue différents. Il faut trouver aujourd'hui la formule qui, saisissant cette réalité intégralement, permette de dépasser des lectures partielles et d'éliminer des interprétations erronées.

L'un des avantages de l'œcuménisme est que son entremise aide les Communautés chrétiennes à découvrir l'insondable richesse de la vérité. Là aussi, toute l'œuvre de l'Esprit dans les « autres » peut contribuer à l'édification des diverses communautés 65 et, en un sens, à les instruire sur le mystère du Christ. L'œcuménisme authentique est une grâce de vérité.

39. Enfin, le dialogue place les interlocuteurs devant les divergences réelles qui concernent la foi. Il faut surtout que ces divergences soient abordées dans un esprit sincère de charité fraternelle, de respect des exigences de sa conscience et de la conscience du prochain, avec une humilité profonde et l'amour de la vérité. Dans ce domaine, la confrontation a lieu par rapport à deux références essentielles: la sainte Ecriture et la grande Tradition de l'Eglise. Pour leur part, les catholiques sont aidés par le Magistère toujours vivant de l'Eglise.

La collaboration pratique

40. Les relations entre les chrétiens ne visent pas seulement la connaissance réciproque, la prière commune et le dialogue. Elles prévoient et demandent dès maintenant toutes les collaborations pratiques possibles à divers niveaux, pastoral, culturel, social et aussi dans le témoignage du message de l'Evangile. 66

« La collaboration de tous les chrétiens exprime de façon vivante l'union qui existe déjà entre eux, et fait paraître le visage du Christ Serviteur dans une lumière plus pleine ». 67 Cette collaboration fondée sur la foi commune est riche de communion fraternelle, mais elle est aussi une épiphanie du Christ lui-même.

En outre, la collaboration œcuménique est une véritable école d'œcuménisme, c'est une voie dynamique dans le sens de l'unité. L'unité d'action mène à la pleine unité de la foi: « Par cette collaboration, tous ceux qui croient au Christ peuvent facilement apprendre comment on peut mieux se connaître les uns les autres, s'estimer davantage et préparer la voie à l'unité des chrétiens ». 68

Aux yeux du monde, la collaboration entre les chrétiens coïncide avec le témoignage chrétien commun et elle devient un moyen d'évangélisation au bénéfice des uns et des autres.

II. LES FRUITS DU DIALOGUE

La fraternité retrouvée

41. Ce qui a été dit précédemment sur le dia- logue œcuménique mené depuis la conclusion du Concile conduit à rendre grâce à l'Esprit de vérité promis par le Christ Seigneur aux Apôtres et à l'Église (cf. *Jn* 14, 26). Pour la première fois dans l'histoire, l'action en faveur de l'unité des chrétiens a atteint de telles proportions et s'est étendue de manière aussi large. C'est déjà un don immense que Dieu a accordé et qui mérite toute notre gratitude. De la plénitude du Christ, nous recevons « grâce pour grâce » (*Jn* 1, 16). Reconnaître ce que Dieu nous a déjà accordé est la condition qui nous prédispose à recevoir des dons encore nécessaires, pour porter jusqu'à son achèvement l'action œcuménique en faveur de l'unité.

Un regard d'ensemble sur les trente dernières années fait mieux comprendre de nombreux fruits de la conversion commune à l'Evangile, dont le mouvement œcuménique a été l'instrument grâce à l'Esprit Saint.

42. Par exemple — dans l'esprit même du Discours sur la Montagne —, les chrétiens d'une confession ne considèrent plus désormais les autres chrétiens comme des ennemis ou des étrangers, mais ils voient en eux des frères et des sœurs. D'un autre côté, même à l'expression *frères séparés*, l'usage tend à substituer aujourd'hui des termes plus aptes à évoquer la profondeur de la communion liée au caractère baptismal, que l'Esprit nourrit malgré les ruptures historiques et canoniques. On parle des « autres chrétiens », des « autres baptisés », des « chrétiens des autres Communautés ». *Le Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* appelle les communautés auxquelles appartiennent ces chrétiens des « Eglises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique ». 69 Ce développement du vocabulaire traduit une évolution notable des mentalités. La conscience de l'appartenance commune au Christ s'approfondit. Personnellement, j'ai pu le constater à de multiples reprises durant les célébrations œcuméniques qui sont parmi les événements les plus importants de mes voyages apostoliques dans les différentes parties du monde, ou dans les rencontres et dans les célébrations œcuméniques qui ont eu lieu à Rome. La « fraternité universelle » des chrétiens est devenue une ferme conviction œcuménique. Reléguant dans l'oubli les excommunications du passé, les Communautés, un temps rivales, s'aident aujourd'hui mutuellement, dans de nombreuses circonstances; parfois on se prête des édifices du culte; on offre des bourses d'études pour la formation des ministres des Communautés qui manquent le plus de moyens; on intervient auprès des autorités civiles pour la défense des autres chrétiens accusés injustement; on démontre l'absence de fondement des calomnies dont certains groupes sont victimes.

En un mot, les chrétiens se sont convertis à une charité fraternelle qui englobe tous les disciples du Christ. S'il arrive que, en raison de soulèvements politiques violents, une certaine agressivité ou un esprit de revanche apparaissent dans des situations concrètes, les autorités des parties en présence s'attachent généralement à faire prévaloir la « Loi nouvelle » de l'esprit de charité. Malheureusement, cet esprit n'a pas pu transformer toutes les situations de conflit sanglant. Dans ces circonstances, il faut que ceux qui sont engagés dans l'œcuménisme fassent preuve d'un héroïsme authentique dans leur décisions.

A ce propos, il convient de réaffirmer que la reconnaissance de la fraternité n'est pas la conséquence d'une philanthropie libérale ou d'un vague esprit de famille. Elle s'enracine dans la reconnaissance de l'unique Baptême et dans l'exigence qui en découle que Dieu soit glorifié dans son œuvre. *Le Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* souhaite une reconnaissance réciproque et officielle des Baptêmes. 70 Cela va bien au-delà d'un geste de courtoisie œcumé- nique et constitue une affirmation ecclésiologique fondamentale.

On doit opportunément rappeler que le caractère fondamental du Baptême dans l'œuvre d'édification de l'Eglise a été clairement mis en valeur grâce aussi au dialogue multilatéral. 71

La solidarité dans le service de l'humanité

43. Il arrive de plus en plus souvent que les responsables des Communautés chrétiennes prennent position ensemble, au nom du Christ, sur des problèmes importants qui touchent la vocation humaine, la liberté, la justice, la paix, l'avenir du monde. Ce faisant, ils « agissent en commun » pour une des fonctions constitutives de la mission chrétienne: rappeler à la société, d'une manière qui sache être réaliste, la volonté de Dieu, mettant en garde les autorités et les citoyens, afin qu'ils ne s'engagent pas dans la voie qui conduirait à piétiner les droits humains. Il est clair, et l'expérience le prouve, que dans certaines circonstances la voix commune des chrétiens a plus d'influence qu'une voix isolée.

Les responsables des Communautés ne sont pas cependant les seuls à s'unir dans cet engagement en faveur de l'unité. Au nom de leur foi, de nombreux chrétiens de toutes les Communautés participent ensemble à des projets courageux qui se proposent de changer le monde, en vue de faire triompher le respect des droits et des besoins de tous, spécialement des pauvres, des humiliés et de ceux qui sont sans défense. Dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, j'ai pris acte avec joie de cette collaboration, en soulignant que l'Eglise catholique ne peut pas s'y soustraire. 72 En effet, les chrétiens, qui agissaient autrefois de manière indépendante, sont aujourd'hui engagés ensemble pour servir cette cause, afin que la bienveillance de Dieu puisse triompher.

La logique est celle de l'Evangile. Aussi, rappelant ce que j'avais écrit dans ma première encyclique, *Redemptor hominis*, j'ai eu l'occasion « d'insister sur ce point et d'encourager tout effort en ce sens à tous les niveaux où nous nous rencontrons avec nos frères chrétiens » 73 et j'ai remercié Dieu « de ce qu'il a déjà accompli dans et par les autres Églises et Communautés ecclésiales », comme aussi par l'Eglise catholique. 74 Aujourd'hui, je constate avec satisfaction que le réseau déjà ample de collaboration œcuménique s'étend de plus en plus. Grâce à l'influence du Conseil œcuménique des Eglises, un travail important est accompli en ce domaine.

Convergences en ce qui concerne la Parole de Dieu et le culte divin

44. Les progrès de la conversion œcuménique sont significatifs également dans un autre domaine, celui de la Parole de Dieu. Je pense avant tout à un événement aussi important pour les divers groupes linguistiques que la traduction œcuménique de la Bible. Après la promulgation par le Concile Vatican II de la Constitution *Dei Verbum*, l'Eglise catholique ne pouvait pas ne pas accueillir avec joie cette réalisation. 75 Ces traductions, qui sont l'œuvre de spécialistes, fournissent généralement un fondement sûr pour la prière et pour l'activité pastorale de tous les disciples du Christ. Ceux qui se rappellent quelle influence les débats autour de l'Ecriture ont eue sur les divisions, surtout en Occident, peuvent comprendre l'avancée notable que représentent ces traductions communes.

45. Dans diverses Communautés ecclésiales, au renouveau liturgique accompli dans l'Eglise catholique a correspondu l'initiative de renouveler leur culte. Certaines d'entre elles, à partir du souhait exprimé au niveau œcuménique, 76 ont abandonné l'habitude de ne célébrer leur liturgie de la Cène qu'en de rares occasions, et ont opté pour une célébration dominicale. Par ailleurs, en comparant les cycles des lectures liturgiques de différentes Communautés chrétiennes occidentales, on constate qu'ils convergent sur l'essentiel. Toujours au niveau œcuménique, 77 on a donné un relief tout particulier à la liturgie et aux signes liturgiques (images, icônes, vêtements, lumière, encens, gestes). En outre, dans les instituts de théologie où l'on forme les futurs ministres, l'étude de l'histoire et du sens de la liturgie commence à faire partie des programmes, car c'est une nécessité que l'on est en train de redécouvrir.

Il s'agit de signes de convergence qui touchent à différents aspects de la vie sacramentelle. Certainement, à cause des divergences dans la foi, il n'est pas encore possible de concélébrer la même liturgie eucharistique. Nous aussi, nous avons le désir ardent de célébrer ensemble l'unique Eucharistie du Seigneur, et ce désir devient déjà une louange commune et une même imploration. Ensemble, nous nous tournons vers le Père et nous le faisons toujours plus « d'un seul cœur ». Parfois, la possibilité de pouvoir enfin sceller cette communion « réelle bien que pas encore plénière » semble assez proche. Qui aurait pu seulement l'envisager il y a un siècle?

46. Dans cet esprit, c'est un motif de joie que les ministres catholiques puissent, en des cas particuliers déterminés, administrer les sacrements de l'Eucharistie, de la pénitence, de l'onction des malades à d'autres chrétiens qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique, mais qui désirent ardemment les recevoir, qui les demandent librement et qui partagent la foi que l'Église catholique confesse dans ces sacrements. Réciproquement, dans des cas déterminés et pour des circonstances particulières, les catholiques peuvent aussi recourir pour ces mêmes sacrements aux ministres des Eglises dans lesquelles ils sont valides. Les conditions de cet accueil réciproque ont été établies en forme de normes et leur observance s'impose pour la promotion de l'œcuménisme. 78

Apprécier les biens présents chez les autres chrétiens

47. Le dialogue ne s'articule pas exclusivement autour de la doctrine, mais il implique la personne tout entière: c'est aussi un dialogue d'amour. Le Concile a déclaré: « Il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui proviennent du patrimoine commun et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et les effets de sa puissance dans la vie d'autres qui portent témoignage au Christ, parfois jusqu'à l'effusion du sang; car Dieu est toujours admirable et il doit être admiré dans ses œuvres ». 79

48. Les relations que les membres de l'Eglise catholique ont établies depuis le Concile avec les autres chrétiens ont fait découvrir ce que Dieu réalise en ceux qui appartiennent aux autres Eglises et Communautés ecclésiales. Ce contact direct, à différents niveaux, entre les pasteurs et entre les membres des Communautés nous a fait prendre conscience du témoignage que les autres chrétiens rendent à Dieu et au Christ. Il s'est ainsi ouvert un très large champ pour toute l'expérience œcuménique, qui est en même temps le défi qui se pose à notre époque. Le XXe siècle n'est-il pas un temps de grand témoignage, qui va « jusqu'à l'effusion du sang »? Ce témoignage ne concerne-t-il pas aussi les différentes Eglises et Communautés ecclésiales, qui tirent leur nom du Christ, crucifié et ressuscité?

Ce témoignage commun de sainteté, comme fidélité à l'unique Seigneur, est un potentiel œcuménique extraordinairement riche de grâce. Le Concile Vatican II a souligné que les biens présents chez les autres chrétiens peuvent contribuer à l'édification des catholiques: « Il ne faut pas non plus passer sous silence que tout ce qui est accompli par la grâce du Saint-Esprit dans nos frères séparés peut contribuer aussi à notre édification. Rien de ce qui est vraiment chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de la foi, bien au contraire, tout cela peut toujours permettre de pénétrer plus pleinement le mystère du Christ et de l'Eglise ». 80 Le dialogue œcuménique, comme vrai dialogue du salut, ne manquera pas de stimuler le progrès, déjà en soi bien avancé, vers la vraie et pleine communion.

Progression de la communion

49. La progression de la communion est le fruit précieux des relations entre les chrétiens et du dialogue théologique qu'ils entretiennent. Les relations et le dialogue ont rendu les chrétiens conscients des données de la foi qu'ils ont en commun.

Cela a servi à consolider davantage leur engagement vers la pleine unité. En tout cela, le Concile Vatican II reste un stimulant puissant pour le dynamisme et les orientations œcuméniques.

La Constitution dogmatique *Lumen gentium* associe la doctrine concernant l'Eglise catholique à la reconnaissance des éléments salvifiques qui se trouvent dans les autres Eglises et Communautés ecclésiales. 81 Il ne s'agit pas d'une prise de conscience d'éléments statiques, passivement présents dans ces Eglises et Communautés. En tant que biens de l'Eglise du Christ, de par leur nature, ils font avancer vers le rétablissement de l'unité. Il s'ensuit que la recherche de l'unité des chrétiens n'est pas un acte facultatif ou d'opportunité, mais une exigence qui découle de l'être même de la communauté chrétienne.

De la même manière, les dialogues théologiques bilatéraux avec les principales Communautés chrétiennes partent de la reconnaissance du degré de communion déjà existant, pour discuter ensuite progressivement les divergences qui existent avec chacune. Le Seigneur a permis aux chrétiens de notre temps de pouvoir réduire le contentieux traditionnel.

Le dialogue avec les Eglises d'Orient

50. A ce propos, on doit avant tout constater, avec une particulière gratitude envers la Providence divine, que les liens avec les Eglises d'Orient, distendus durant des siècles, se sont resserrés avec le Concile Vatican II. Les observateurs de ces Eglises présents au Concile, avec les représentants des Eglises et Communautés ecclésiales d'Occident, ont manifesté publiquement, dans un moment aussi solennel pour l'Eglise catholique, la volonté commune de rechercher la communion.

Pour sa part, le Concile a considéré avec objectivité et avec une profonde affection les Eglises d'Orient, mettant en relief leur ecclésialité et les liens objectifs de communion qui les lient à l'Eglise catholique. Le décret sur l'œcuménisme déclare: « Par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur en chacune de ces Eglises, l'Eglise de Dieu s'édifie et s'accroît », ajoutant par conséquent que ces Eglises, « tout en étant séparées, ont de véritables sacrements, et avant tout, en vertu de la succession apostolique, le sacerdoce et l'Eucharistie, par lesquels elles sont encore unies à nous par des liens très étroits ». 82

Pour les Eglises d'Orient, on a reconnu la grande tradition liturgique et spirituelle, le caractère spécifique de leur développement historique, les disciplines suivies par elles depuis les premiers temps et confirmées par les saints Pères et par les Conciles œcuméniques, la manière qui leur est propre d'exprimer la doctrine. Tout ceci avec la conviction que la diversité légitime ne s'oppose pas du tout à l'unité de l'Eglise, elle en accroît même le prestige et contribue largement à l'achèvement de sa mission.

Le Concile œcuménique Vatican II veut fonder le dialogue sur la communion existante et attire l'attention sur la riche réalité des Eglises d'Orient: « Le saint Concile exhorte tout le monde, mais surtout ceux qui ont l'intention de travailler à l'instauration de la pleine communion souhaitée entre les Eglises orientales et l'Eglise catholique, à bien considérer cette condition particulière des Eglises d'Orient à leur naissance et dans leur croissance, ainsi que la nature des relations qui étaient en vigueur entre elles et le Siège romain avant la séparation, et à se former sur tous ces points un jugement droit ». 83

51. Cette orientation conciliaire a été rendue féconde par les relations de fraternité, qui se sont développées grâce au dialogue de la charité, et par la discussion doctrinale dans le cadre de la *Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe*. Elle a été également riche de fruits dans les relations avec les anciennes Eglises de l'Orient.

Il s'est agi d'un processus lent et laborieux, qui a été cependant source de grande joie; et il a été aussi enthousiasmant parce qu'il a permis de retrouver progressivement la fraternité.

La reprise des contacts

52. En ce qui concerne l'Eglise de Rome et le Patriarcat œcuménique de Constantinople, le processus auquel nous venons de faire référence a été engagé grâce à l'ouverture réciproque dont ont fait preuve les Papes Jean XXIII et Paul VI, d'une part, et le Patriarche œcuménique Athénagoras Ier et ses successeurs, d'autre part. Le changement historique intervenu est manifesté par l'acte ecclésial grâce auquel « on a ôté de la mémoire et du milieu des Eglises » 84 le souvenir des excommunications qui, il y a neuf cents ans, en 1054, étaient devenues le symbole du schisme entre Rome et Constantinople. Cet événement ecclésial de grande portée œcuménique eut lieu dans les tout derniers jours du Concile, le 7 décembre 1965. L'assemblée conciliaire se terminait ainsi par un acte solennel qui était en même temps une purification de la mémoire historique, un pardon réciproque et un engagement solidaire pour la recherche de la communion.

Ce geste avait été précédé par la rencontre de Paul VI et du Patriarche Athénagoras Ier à Jérusalem, en janvier 1964, au cours du pèlerinage du Pape en Terre Sainte. À cette occasion, il put aussi rencontrer le Patriarche orthodoxe de Jérusalem, Benedictos. Par la suite, le Pape Paul VI put rendre visite au Patriarche Athénagoras Ier au Phanar (Istanbul), le 25 juillet 1967, et, au mois d'octobre de la même année, le Patriarche fut accueilli solennellement à Rome. Ces rencontres dans la prière montraient la voie à suivre pour le rapprochement entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident et pour le rétablissement de l'unité qui existait entre elles au cours du premier millénaire.

Après la mort du Pape Paul VI et le bref pontificat du Pape Jean-Paul Ier, lorsque le ministère d'Evêque de Rome m'a été confié, j'ai considéré qu'il serait un des premiers devoirs de mon service pontifical de renouer un contact personnel avec le Patriarche œcuménique Dimitrios Ier, qui avait entre-temps succédé au Patriarche Athénagoras sur le siège de Constantinople. Au cours de ma visite au Phanar le 29 novembre 1979, le Patriarche et moi-même avons pu décider d'inaugurer le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et toutes les Eglises orthodoxes en communion canonique avec le siège de Constantinople. A ce propos, il semble important d'ajouter qu'à ce moment les préparatifs pour la convocation du futur Concile des Eglises orthodoxes étaient déjà en cours. La recherche de leur harmonie contribue à la vie et à la vitalité de ces Églises sœurs, et cela en fonction aussi du rôle qu'elles sont appelées à jouer dans le cheminement vers l'unité. Le Patriarche œcuménique a désiré me rendre la visite que je lui avais faite et, en décembre 1987, j'ai eu la joie de l'accueillir à Rome avec une affection sincère et avec la solennité qui convenait. Dans ce climat de fraternité ecclésiale, il faut rappeler la coutume, désormais établie depuis plusieurs années, d'accueillir à Rome, pour la fête des saints Apôtres Pierre et Paul, une délégation du Patriarcat œcuménique, de même que d'envoyer au Phanar une délégation du Saint-Siège pour la célébration solennelle de saint André.

53. Ces contacts réguliers permettent, entre autres, un échange direct d'informations et d'avis en vue d'une coordination fraternelle. Par ailleurs, notre participation mutuelle à la prière nous redonne l'habitude de vivre côte à côte, elle nous incite à accueillir ensemble la volonté du Seigneur pour son Eglise et donc à la mettre en pratique.

Au long du chemin que nous avons parcouru depuis le Concile Vatican II, il faut mentionner au moins deux événements particulièrement expressifs et de grande importance œcuménique pour les relations entre l'Orient et l'Occident: en premier lieu, le Jubilé de 1984, proclamé pour célébrer le onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation de Cyrille et Méthode et qui m'a permis de proclamer co-patrons de l'Europe les deux saints apôtres des Slaves, messagers de la foi. En 1964, pendant le Concile, le Pape Paul VI avait déjà proclamé saint Benoît patron de l'Europe. Associer les deux frères de Thessalonique au grand fondateur du monachisme occidental revient à mettre indirectement en relief la double tradition ecclésiale et culturelle si significative des deux mille ans de christianisme qui ont marqué l'histoire du continent européen. Il n'est donc pas superflu de rappeler que Cyrille et Méthode venaient des milieux de l'Eglise byzantine de leur temps, époque pendant laquelle elle était en communion avec Rome. En les proclamant patrons de l'Europe, avec saint Benoît, je ne désirais pas seulement confirmer la vérité historique sur le christianisme dans le continent européen, mais suggérer aussi un thème important pour le dialogue entre l'Orient et l'Occident qui a suscité tant d'espérance dans l'après-Concile. Comme chez saint Benoît, l'Europe retrouve ses racines spirituelles auprès des saints Cyrille et Méthode. Alors que s'achève le deuxième millénaire depuis la naissance du Christ, ils doivent être vénérés *ensemble*, patrons de notre passé et saints auxquels les Églises et les nations du continent européen confient leur avenir.

54. L'autre événement qu'il me plaît de rappeler est la célébration du millénaire du Baptême de la Russie (988-1988). L'Eglise catholique, et tout particulièrement le Siège apostolique, ont voulu prendre part aux célébrations jubilaires et ont cherché à souligner le fait que le Baptême donné à saint Vladimir à Kiev a été un événement central pour l'évangélisation du monde. Les grandes nations slaves d'Europe de l'Est lui doivent leur foi, de même que les peuples qui vivent au-delà de l'Oural et jusqu'en Alaska.

C'est dans cette perspective que prend son sens le plus profond une expression que j'ai plusieurs fois employée: l'Eglise doit respirer avec ses deux poumons ! Pendant le premier millénaire de l'histoire du christianisme, cette expression évoque surtout la dualité Byzance-Rome; à partir du Baptême de la Russie, sa portée s'élargit; l'évangélisation s'est étendue à une dimension plus vaste, en sorte que cette expression en vient à désigner l'Eglise tout entière. Considérant ensuite que cet événement salvifique, survenu sur les rives du Dniepr, remonte à une époque où l'Eglise d'Orient et celle d'Occident n'étaient pas divisées, on comprend clairement que la perspective dans laquelle on doit rechercher la pleine communion est celle de l'unité dans une légitime diversité. C'est ce que j'ai vigoureusement affirmé dans l'encyclique *Slavorum apostoli* 85 consacrée aux saints Cyrille et Méthode, et dans la lettre apostolique *Euntes in mundum* 86 adressée aux fidèles de l'Eglise catholique lors de la célébration du millénaire du Baptême de la Rus' de Kiev.

Eglises sœurs

55. Dans sa perspective historique, le décret conciliaire *Unitatis redintegratio* rappelle l'unité qui fut vécue, malgré tout, pendant le premier millénaire, et qui, en un sens, fait figure de modèle. « Le saint Concile se plaît à rappeler à tous qu'en Orient brillent plusieurs Eglises particulières ou locales, parmi lesquelles les Eglises patriarcales occupent la première place

et dont un certain nombre ont la gloire d'avoir été fondées par les Apôtres eux-mêmes ». 87 La route de l'Eglise a commencé à Jérusalem le jour de la Pentecôte et tout son premier développement dans l'*oikoumenè* de cette époque était centré autour de Pierre et des Onze (cf. Ac 2, 14). Les structures de l'Eglise en Orient et en Occident se formaient donc à partir de ce patrimoine apostolique. Son unité, dans les limites du premier millénaire, était maintenue dans ces mêmes structures par les Evêques, successeurs des Apôtres, en communion avec l'Evêque de Rome. Si nous cherchons aujourd'hui, au terme du deuxième millénaire, à rétablir la pleine communion, c'est à l'unité ainsi structurée que nous devons nous référer.

Le décret sur l'œcuménisme met en valeur un autre aspect caractéristique grâce auquel toutes les Eglises particulières demeuraient dans l'unité, c'est-à-dire « le souci attentif de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent être en honneur entre les Églises locales, comme entre des sœurs ». 88

56. Après le Concile Vatican II, en se rattachant à cette tradition, l'usage a été rétabli de donner l'appellation d' « Eglises sœurs » aux Eglises particulières ou locales rassemblées autour de leur Evêque. Ensuite, l'abrogation des excommunications mutuelles, supprimant un obstacle douloureux d'ordre canonique et psychologique, a été un pas très important sur la route vers la pleine communion.

Les structures d'unité qui existaient avant la division sont un patrimoine d'expériences qui oriente notre cheminement vers le retour à la pleine communion. Evidemment, pendant le deuxième millénaire, le Seigneur n'a pas cessé de donner à son Eglise des fruits abondants de grâce et de croissance. Mais l'éloignement réciproque progressif entre les Eglises d'Occident et d'Orient les a malheureusement empêchées d'échanger les richesses de leurs dons et de leurs aides. Il convient de fournir un grand effort, avec la grâce de Dieu, pour rétablir entre elles la pleine communion, source de tant de biens pour l'Eglise du Christ. Cet effort requiert toute notre bonne volonté, une prière humble et une collaboration persévérante que rien ne doit décourager. Saint Paul nous stimule: « Portez les fardeaux les uns des autres » (*Ga* 6, 2). Comme cette exhortation de l'Apôtre nous concerne, et comme elle est d'actualité! L'appellation traditionnelle d'« Eglises sœurs » devrait nous être sans cesse présente sur cette route.

57. Ainsi que le souhaitait le Pape Paul VI, notre objectif bien défini est de retrouver ensemble la pleine unité dans la diversité légitime: « Ce que les Apôtres ont vu, entendu et nous ont annoncé, Dieu nous a donné de le recevoir dans la foi. Par le Baptême, nous sommes un dans le Christ Jésus (*Ga* 3, 28). En vertu de la succession apostolique, le sacerdoce et l'Eucharistie nous unissent plus intimement; participant aux dons de Dieu à son Eglise, nous sommes mis en communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit Saint. En chaque Eglise locale s'opère ce mystère de l'amour divin et n'est-ce pas là la raison de l'expression traditionnelle et si belle selon laquelle les Eglises locales aimaient à s'appeler Eglises sœurs (cf. décret *Unitatis redintegratio*, n. 14)? Cette vie d'Eglise sœur, nous l'avons vécue durant des siècles, célébrant ensemble les conciles œcuméniques qui ont défendu le dépôt de la foi contre toute altération. Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises sœurs, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous ». 89 Si aujourd'hui, au seuil du troisième millénaire, nous cherchons à rétablir la pleine communion, c'est à la mise en pratique de cette réalité que nous devons tendre et c'est à cette réalité que nous devons nous référer.

Les liens avec cette glorieuse tradition sont féconds pour l'Eglise. « Les Eglises d'Orient — déclare le Concile — possèdent depuis leur origine un trésor duquel l'Eglise d'Occident a puisé de nombreux éléments dans les domaines de la liturgie, de la tradition spirituelle et de l'ordre juridique ». 90

De ce « trésor », font également partie « les richesses de ces traditions spirituelles dont le monachisme surtout est l'expression. C'est là que, depuis les temps glorieux des saints Pères, a fleuri la spiritualité monastique qui s'est répandue ensuite dans les pays d'Occident ». 91 Comme j'ai eu l'occasion de le faire observer récemment dans la lettre apostolique *Orientale lumen*, les Eglises d'Orient ont vécu avec une grande générosité l'engagement dont témoigne la vie monastique, « à commencer par l'évangélisation, qui est le service le plus élevé que le chrétien puisse offrir à son frère, pour se prolonger par de nombreuses autres formes de service spirituel et matériel. On peut même dire que le monachisme a été dans l'antiquité — et également, à plusieurs reprises, au cours des époques qui suivirent — l'instrument privilégié de l'évangélisation des peuples ». 92

Le Concile ne s'en tient pas à mettre en évidence tout ce qui rend les Eglises d'Orient et d'Occident semblables entre elles. Conformément à la vérité historique, il n'hésite pas à affirmer: « Il n'est pas étonnant que certains aspects du mystère révélé soient parfois mieux saisis et mieux mis en lumière par une partie que par l'autre, si bien qu'il faut dire que souvent ces formulations théologiques différentes sont davantage complémentaires qu'opposées entre elles ». 93 L'échange des dons entre les Eglises, dans leur complémentarité, rend féconde la communion.

58. Partant de la réaffirmation de la communion de foi déjà existante, le Concile Vatican II a tiré des conséquences pastorales utiles pour la vie concrète des fidèles et pour la promotion de l'esprit d'unité. En raison des liens sacramentels

très étroits existant entre l'Église catholique et les Eglises orthodoxes, le décret *Orientalium Ecclesiarum* a déclaré que « la pratique pastorale montre qu'on peut et que l'on doit prendre en considération les différentes situations des personnes prises individuellement, situations dans lesquelles ni l'unité de l'Eglise n'est lésée, ni des périls à éviter ne se présentent, mais dans lesquelles au contraire la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin urgent. C'est pourquoi l'Eglise catholique, en raison des circonstances de temps, de lieux et de personnes, a souvent adopté et adopte un mode d'action plus indulgent, offrant à tous les moyens de salut et le témoignage de la charité entre chrétiens par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées ». 94

Avec l'expérience faite au cours des années de l'après-Concile, cette orientation théologique et pastorale a été reprise par les deux Codes de Droit canonique. 95 Elle a été explicitée du point de vue pastoral par le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*. 96

En cette matière si importante et si délicate, il est nécessaire que les pasteurs instruisent les fidèles avec soin, afin qu'ils connaissent clairement les raisons précises de telles participations dans le culte liturgique de même que des diverses disciplines existant à ce sujet.

On ne doit jamais perdre de vue la dimension ecclésiologique de la participation aux sacrements, surtout celle de la sainte Eucharistie.

Les progrès du dialogue

59. Depuis sa création, en 1979, la *Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe* a travaillé avec ardeur, orientant progressivement sa recherche vers les perspectives qui avaient été choisies d'un commun accord dans le but de rétablir la pleine communion entre les deux Eglises. Cette communion fondée sur l'unité de la foi, dans la continuité de l'expérience et de la tradition de l'Eglise ancienne, trouvera son expression plénière dans la concélébration de la sainte Eucharistie. D'un esprit constructif et en se fondant sur nos points de convergence, la Commission mixte a pu faire de substantiels progrès. Comme j'ai eu l'occasion de le déclarer avec mon vénéré Frère, Sa Sainteté Dimitrios Ier, Patriarche œcuménique, elle est parvenue à exprimer « ce que l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe peuvent déjà professer ensemble comme une foi commune dans le mystère de l'Eglise et le lien entre la foi et les sacrements ». 97 La Commission a pu constater et affirmer ensuite que, « dans nos Eglises, la succession apostolique est fondamentale pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu ». 98 Il s'agit de points de référence importants pour la poursuite du dialogue. Mais il y a plus: ces affirmations communes constituent le fondement qui rend les catholiques et les orthodoxes capables de donner dès maintenant, en notre temps, un témoignage commun fidèle et cohérent pour l'annonce et la glorification du nom du Seigneur.

60. Plus récemment, la Commission mixte internationale a fait un pas important en ce qui concerne la question si délicate de la méthode à suivre pour rechercher la pleine communion entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, question qui a souvent été une pierre d'achoppement dans les rapports entre catholiques et orthodoxes. Elle a jeté les bases doctrinales d'une solution positive du problème, fondée sur la doctrine des Eglises sœurs. Dans ce contexte aussi, il est clairement apparu que la méthode à suivre vers la pleine communion est le dialogue de la vérité, nourri et soutenu par le dialogue de la charité. Le droit reconnu aux Eglises orientales catholiques de s'organiser et de mener leur apostolat, ainsi que l'engagement effectif de ces Eglises dans le dialogue de la charité et dans le dialogue théologique, favoriseront non seulement un vrai respect fraternel entre orthodoxes et catholiques vivant sur le même territoire, mais aussi leur action commune pour la recherche de l'unité. 99 Un progrès a été accompli. L'action doit se poursuivre. Dès maintenant, toutefois, on peut constater que les esprits ont été pacifiés, ce qui rend la recherche plus féconde.

Au sujet des Eglises orientales en communion avec l'Eglise catholique, le Concile avait exprimé le jugement suivant: « Rendant grâces à Dieu de ce que beaucoup d'Orientaux, fils de l'Eglise catholique vivent déjà en pleine communion avec leurs frères qui observent la tradition occidentale, le saint Concile déclare que tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, fait partie de la pleine catholicité et apostolicité de l'Eglise ». 100 Dans l'esprit du décret sur l'œcuménisme, les Eglises orientales catholiques sauront certainement participer de manière positive au dialogue de la charité et au dialogue théologique, au niveau local comme au niveau universel, contribuant ainsi à la compréhension réciproque et à une recherche dynamique de la pleine unité. 101

61. Dans cette perspective, l'Eglise catholique ne veut rien d'autre que la pleine communion entre l'Orient et l'Occident. Elle s'inspire en cela de l'expérience du premier millénaire. Au cours de cette période, en effet, « le développement de différentes expériences de vie ecclésiale n'empêchait pas qu'à travers des relations réciproques, les chrétiens aient pu continuer à avoir la certitude de se sentir chez eux dans n'importe quelle Eglise, parce que de toutes les Eglises s'élevait, dans une admirable variété de langues et d'accents, la louange de l'unique Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint; toutes étaient réunies pour célébrer l'Eucharistie, cœur et modèle pour la communauté, non seulement en ce qui concerne la spiritualité ou la vie morale, mais également pour la structure même de l'Eglise, dans la variété des ministères et des

services, sous la présidence de l'Evêque, successeur des Apôtres. Les premiers Conciles constituent un témoignage éloquent de cette unité persistant dans la diversité ». 102 Comment refaire l'unité après environ un millier d'années? Voilà la grande tâche dont l'Eglise catholique doit s'acquitter et qui incombe également à l'Eglise orthodoxe. A partir de là, on comprend toute l'actualité du dialogue, soutenu par la lumière et la puissance de l'Esprit Saint.

Relations avec les Eglises anciennes d'Orient

62. Depuis le Concile Vatican II, sous des formes et avec une fréquence variées, l'Eglise catholique a renoué des relations fraternelles avec les Eglises anciennes d'Orient qui ont contesté les formules dogmatiques des Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Toutes ces Eglises ont envoyé des observateurs délégués au Concile Vatican II; leurs Patriarches nous ont honorés de leur visite et l'Evêque de Rome a pu leur parler comme à des frères qui, après une longue période de séparation, se retrouvent dans la joie.

La reprise des relations fraternelles avec les Eglises anciennes d'Orient, témoins de la foi chrétienne dans des situations souvent hostiles et tragiques, est un signe concret de la manière dont le Christ nous réunit malgré les barrières historiques, politiques, sociales et culturelles. Et c'est précisément au sujet de la question christologique que nous avons pu déclarer avec les Patriarches de certaines de ces Eglises notre foi commune en Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme. Le Pape Paul VI, de vénérée mémoire, avait signé des déclarations qui allaient en ce sens avec Sa Sainteté Shenouda III, Pape et Patriarche copte orthodoxe, 103 et avec le Patriarche syro-orthodoxe d'Antioche, Sa Sainteté Jacoub III. 104 J'ai moi-même pu confirmer cet accord christologique et en tirer des conséquences pour la poursuite du dialogue avec le Pape Shenouda 105 et pour la collaboration pastorale avec le Patriarche syrien d'Antioche Mar Ignace Zakka Ier Iwas. 106

Avec le vénérable Patriarche de l'Eglise d'Ethiopie, Abouna Paulos, qui m'a rendu visite à Rome le 11 juin 1993, nous avons souligné la communion profonde qui existe entre nos deux Eglises: « Nous partageons la même foi venue des Apôtres, les mêmes sacrements et le même ministère enraciné dans la succession apostolique. En effet, nous pouvons affirmer aujourd'hui que nous avons la même foi au Christ, alors que, pendant longtemps, elle a été entre nous une cause de division ». 107

Plus récemment, le Seigneur m'a donné la grande joie de signer une déclaration christologique commune avec le Patriarche assyrien de l'Orient, Sa Sainteté Mar Dinkha IV, qui a souhaité pour cela me rendre visite à Rome au mois de novembre 1994. Tenant compte des différences de formulations théologiques, nous avons pu ainsi professer ensemble la vraie foi au Christ. 108 Je veux dire la joie que tout cela me donne en reprenant les paroles mêmes de la Vierge: « Mon âme exalte le Seigneur » (*Lc* 1, 46).

63. A propos des controverses traditionnelles sur la christologie, les contacts œcuméniques ont rendu possibles des clarifications essentielles, ce qui nous permet de confesser ensemble la foi qui nous est commune. Encore une fois, on doit constater qu'un acquis de cette importance est assurément le fruit de la recherche théologique et du dialogue fraternel. Et il y a plus: nous y trouvons un encouragement, car cela nous montre que la voie parcourue est la bonne et qu'on peut raisonnablement espérer trouver ensemble la solution des autres questions controversées.

Dialogue avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales d'Occident

64. Dans le vaste cadre du rétablissement de l'unité entre tous les chrétiens, le décret sur l'œcuménisme prend également en considération les relations avec les Eglises et les Communautés ecclésiales d'Occident. Désireux d'instaurer un climat de fraternité chrétienne et de dialogue, le Concile formule ses indications dans le cadre de deux considérations d'ordre général, l'une, de caractère historique et psychologique, l'autre, de caractère théologique et doctrinal. D'un côté, ce document souligne: « Les Eglises et communautés ecclésiales qui, soit à l'époque de la grave crise débutant, en Occident, dès la fin du Moyen Age, soit dans la suite, furent séparées du Siège apostolique romain, restent cependant unies à l'Eglise catholique par une affinité et des relations particulières en raison de la longue durée de la vie que le peuple chrétien a passée dans la communion ecclésiastique au cours des siècles antérieurs ». 109 Par ailleurs, on constate avec le même réalisme: « Il faut reconnaître qu'entre ces Eglises et Communautés, d'une part, et l'Eglise catholique, d'autre part, il existe des différences d'une grande importance non seulement d'ordre historique, sociologique, psychologique et culturel, mais surtout dans l'interprétation de la vérité révélée ». 110

65. Les racines sont communes et, malgré les différences, ce sont des éléments similaires qui ont orienté en Occident le développement de l'Eglise catholique et des Eglises et Communautés issues de la Réforme. Par conséquent, elles possèdent une caractéristique occidentale commune. Les « divergences » évoquées plus haut, malgré leur importance, n'excluent donc pas les influences réciproques ni la complémentarité.

Le mouvement œcuménique a pris son essor dans les Eglises et les Communautés de la Réforme. En même temps, dès janvier 1920, le Patriarcat œcuménique avait souhaité que l'on organisât une collaboration entre les confessions

chrétiennes. Ce fait montre que l'incidence de l'arrière-fond culturel n'est pas déterminante. L'essentiel, en revanche, c'est la question de la foi. La prière du Christ, notre unique Seigneur, Rédempteur et Maître, parle à tous de la même manière, en Orient comme en Occident. Elle devient un impératif qui commande d'abandonner les divisions pour rechercher et retrouver l'unité, sous l'influence des expériences amères de la division.

66. Le Concile Vatican II n'a pas l'intention de « décrire » le christianisme postérieur à la Réforme, puisque « ces Eglises et Communautés ecclésiales se distinguent notablement non seulement de nous, mais aussi entre elles », et ce « à cause de leur diversité d'origine, de doctrine et de vie spirituelle ». 111 En outre, le même décret observe que le mouvement œcuménique et le désir de paix avec l'Église catholique « n'ont pas encore réussi à s'affirmer partout ». 112 Néanmoins, malgré cela, le Concile propose le dialogue.

Le décret conciliaire cherche ensuite à « souligner certains points qui peuvent et doivent servir de fondement et de stimulant pour ce dialogue ». 113 « Nous avons surtout en vue les chrétiens qui confessent ouvertement Jésus Christ comme Dieu et Seigneur et unique Médiateur entre Dieu et les hommes, pour la gloire du Dieu unique, Père, Fils et Esprit Saint ». 114

Ces frères montrent beaucoup d'amour et de vénération pour les saintes Écritures: « Invoquant l'Esprit Saint, c'est dans les saintes Ecritures elles-mêmes qu'ils cherchent Dieu comme celui qui leur parle dans le Christ, qui a été annoncé par les prophètes et qui est le Verbe de Dieu incarné pour nous. Ils y contemplent la vie du Christ et ce qu'a enseigné et fait le divin Maître en vue du salut des hommes, et surtout les mystères de sa mort et de sa résurrection ; ils affirment l'autorité divine des saints Livres ». 115

Mais, en même temps, ils pensent « différemment de nous le rapport entre l'écriture et l'église dans laquelle, selon la foi catholique, le magistère authentique tient une place particulière pour l'explication et la proclamation de la Parole de Dieu écrite ». 116 Malgré cela, « les paroles sacrées sont, dans le dialogue lui-même, un instrument éminent dans la main puissante de Dieu pour atteindre cette unité que le Sauveur offre à tous les hommes ». 117

En outre, le sacrement du Baptême, qui nous est commun, représente « le lien sacramentel de l'unité qui existe entre tous ceux qui ont été régénérés par lui ». 118 Les implications théologiques, pastorales et œcuméniques du Baptême commun sont nombreuses et importantes. Bien qu'il ne constitue en lui-même « que le début et le point de départ » , ce sacrement « est ordonné à la profession intégrale de la foi, à la totale intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue, enfin à la complète insertion dans la communion eucharistique ». 119

67. Au moment de la Réforme, des divergences doctrinales et historiques ont vu le jour à propos de l'église, des sacrements et du ministère ordonné. Le Concile demande donc que « la doctrine sur la Cène du Seigneur, sur les autres sacrements et le culte ainsi que sur les ministères de l'église fasse l'objet du dialogue ». 120

Le décret *Unitatis redintegratio* relève que les Communautés issues de la Réforme n'ont pas « avec nous la pleine unité qui dérive du Baptême » et observe qu'« en raison principalement de l'absence du sacrement de l'Ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique », même si « dans la sainte Cène elles font mémoire de la mort et de la résurrection du Seigneur, elles professent que la vie dans la communion au Christ est signifiée par là et elles attendent son avènement glorieux ». 121

68. Le décret n'oublie ni la vie spirituelle ni les conséquences morales: « La vie chrétienne de ces frères se nourrit de la foi au Christ, elle est soutenue par la grâce du Baptême et l'écoute de la Parole de Dieu. Elle se manifeste dans la prière privée, la méditation biblique, la vie de famille chrétienne, le culte de la communauté rassemblée pour louer Dieu. Du reste, leur culte comporte assez souvent des éléments remarquables de l'antique liturgie commune ». 122

Par ailleurs, le document conciliaire ne se limite pas à ces aspects spirituels, moraux et culturels, mais il salue aussi le vif sentiment de justice et la charité véritable pour le prochain qui sont présents chez ces frères; il n'oublie pas non plus les initiatives qu'ils ont prises pour rendre plus humaines les conditions de la vie en société et pour rétablir la paix. Tout cela s'est fait avec une volonté sincère d'adhérer à la Parole du Christ comme source de la vie chrétienne.

Ainsi, le texte fait ressortir une problématique qui, dans le domaine éthique et moral, devient toujours plus urgente en notre temps: « Parmi les chrétiens, beaucoup ne comprennent pas toujours l'Evangile de la même manière que les catholiques ». 123 En ce vaste domaine, il y a de grandes possibilités de dialogue au sujet des principes moraux de l'Evangile et de leurs applications.

69. Les souhaits et l'invitation du Concile Vatican II ont été exaucés et, progressivement, on a vu s'ouvrir le dialogue théologique bilatéral entre les différentes Eglises et Communautés chrétiennes mondiales d'Occident.

Par ailleurs, pour le dialogue multilatéral, dès 1964 fut mis en place un processus de constitution d'un « Groupe mixte de travail » avec le Conseil œcuménique des Eglises et, à partir de 1968, des théologiens catholiques vinrent siéger, comme membres à part entière, dans le Département théologique de ce Conseil, la Commission « Foi et Constitution ».

Le dialogue fut et demeure fécond, riche de promesses. Les thèmes suggérés par le décret conciliaire comme matière de dialogue, ont déjà été abordés ou bien le seront à brève échéance. Dans les différents dialogues bilatéraux, la réflexion, menée avec une ardeur qui mérite les éloges de toute la communauté œcuménique, s'est concentrée sur de nombreuses questions controversées comme le Baptême, l'Eucharistie, le Ministère ordonné, la sacramentalité et l'autorité de l'Église, la succession apostolique. On a ainsi esquissé des perspectives inespérées de solution et, en même temps, on a compris la nécessité de traiter certains points de manière plus approfondie.

70. Cette recherche difficile et délicate, qui touche à des problèmes de foi et de respect de la conscience de chacun, a été accompagnée et soutenue par la prière de l'Eglise catholique et des autres Eglises et Communautés ecclésiales. La prière pour l'unité, si enracinée et diffusée dans le tissu ecclésial, montre que l'importance de la question œcuménique n'échappe pas aux chrétiens. La recherche de la pleine unité requiert un débat sur la foi entre croyants qui se réclament de l'unique Seigneur; c'est pourquoi la prière est une source de lumière sur la vérité à accueillir dans sa totalité.

De plus, loin d'être confinée dans un cercle de spécialistes, la recherche de l'unité concerne tout baptisé grâce à la prière. Tous, indépendamment de leur rôle dans l'Eglise et de leur formation culturelle, peuvent apporter leur contribution active, de manière mystérieuse et profonde.

Relations ecclésiales

71. Il faut rendre grâce à la Divine Providence pour tous les événements qui témoignent du progrès sur la voie de la recherche de l'unité. A côté du dialogue théologique, on mentionnera à bon droit les autres formes de rencontre, la prière commune et la collaboration pratique. Le Pape Paul VI a donné une forte impulsion à ce processus, par sa visite au siège du Conseil œcuménique des Eglises à Genève, le 10 juin 1969, et ses nombreuses rencontres avec les représentants de différentes Eglises et Communautés ecclésiales. Ces contacts contribuent efficacement à l'amélioration de la connaissance réciproque et à la croissance de la fraternité chrétienne.

Au cours de son bref pontificat, le Pape Jean-Paul Ier exprima sa volonté de poursuivre le chemin. 124 Le Seigneur m'a donné d'œuvrer dans cette direction. Outre d'importantes rencontres œcuméniques à Rome, une partie notable de mes visites pastorales est systématiquement consacrée au témoignage en faveur de l'unité des chrétiens. Certains de mes voyages montrent même une « priorité » œcuménique, surtout dans les pays où les communautés catholiques constituent une minorité par rapport aux Confessions issues de la Réforme ou dans les pays où ces dernières représentent une part considérable des fidèles du Christ.

72. Cela vaut surtout pour les pays européens, où sont nées ces divisions, et pour l'Amérique du Nord. Sur ce point, sans vouloir déprécier les autres visites, il faut accorder une attention particulière aux visites qui, sur le continent européen, m'ont conduit par deux fois en Allemagne, en novembre 1980 et en avril-mai 1987; la visite dans le Royaume Uni (Angleterre, Ecosse et Pays de Galles) en mai-juin 1982; en Suisse, en juin 1984; dans les pays scandinaves et nordiques (Finlande, Suède, Norvège, Danemark et Islande) où je me suis rendu en juin 1989. Dans la joie, dans un respect mutuel, dans la solidarité chrétienne et dans la prière, j'ai rencontré d'innombrables frères, tous engagés dans la recherche de la fidélité à l'Evangile. Cette constatation fut pour moi une grande source d'encouragement. Nous avons fait l'expérience de la présence du Seigneur au milieu de nous.

Je voudrais à ce sujet rappeler une attitude dictée par la charité fraternelle et empreinte d'une foi profondément lucide que j'ai vécue de manière particulièrement intense. Je pense ici aux célébrations eucharistiques que j'ai présidées en Finlande et en Suède au cours de mon voyage dans les pays nordiques et scandinaves. Au moment de la communion, les Evêques luthériens se sont présentés devant le célébrant. Ils ont voulu montrer par un geste décidé en commun leur désir de parvenir au moment où nous pourrions, catholiques et luthériens, partager la même Eucharistie et ils ont voulu recevoir la bénédiction du célébrant. C'est avec amour que je les ai bénis. Le même geste, si riche de signification, a été refait à Rome, pendant la messe que j'ai présidée Place Farnèse à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de sainte Brigitte, le 6 octobre 1991.

J'ai pu reconnaître des sentiments analogues au-delà de l'océan, au Canada, en septembre 1984, et spécialement en septembre 1987 aux États-Unis où l'on perçoit une grande ouverture œcuménique. C'est le cas, par exemple, de la rencontre œcuménique du 11 septembre 1987 à Columbia, en Caroline du Sud. En soi, il est important que ces rencontres entre les frères venus de la Réforme et le Pape aient lieu régulièrement. Je leur en suis très reconnaissant, parce qu'ils m'ont reçu avec une grande cordialité, qu'il s'agisse des responsables des différentes Communautés ou des Communautés dans

leur ensemble. De ce point de vue, je trouve significative la célébration œcuménique de la Parole qui s'est déroulée à Columbia et qui avait pour thème la famille.

73. C'est encore un motif de grande joie que de constater à quel point, en période postconciliaire et dans chacune des Eglises locales, il y a, en faveur de l'unité des chrétiens, abondance d'initiatives et d'actions qui impliquent les Conférences épiscopales, les diocèses et les communautés paroissiales, de même que divers cercles et mouvements ecclésiaux.

Collaborations réalisées

74. « Ce n'est pas en me disant Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Mt* 7, 21). La cohérence et l'honnêteté des intentions et des affirmations de principe se vérifient quand on les applique à la vie concrète. Le décret du Concile sur l'œcuménisme fait remarquer que, chez les autres chrétiens, « la foi au Christ produit ses fruits dans la louange et l'action de grâces pour les bienfaits reçus de Dieu; s'y ajoutent un sens très vif de la justice et une charité sincère envers le prochain ». 125

Ces remarques à peine esquissées sont un terrain fécond non seulement pour le dialogue, mais aussi pour une collaboration active: la « foi agissante a même suscité de nombreuses institutions destinées à soulager la misère spirituelle et corporelle, à promouvoir l'éducation des jeunes, à rendre plus humaines les conditions de vie sociale, à affermir partout la paix ». 126

La vie sociale et culturelle offre un large champ à la collaboration œcuménique. Les chrétiens se retrouvent toujours plus souvent pour défendre la dignité humaine, pour promouvoir le bien de la paix, l'application de l'Evangile dans le domaine social, pour rendre présent l'esprit chrétien dans les sciences et dans les arts. Ils se retrouvent toujours plus quand il s'agit de venir en aide aux malheureux et de porter remède aux misères de notre temps, la faim, les catastrophes naturelles, l'injustice sociale.

75. Cette coopération, qui s'inspire de l'Evangile lui-même, n'est jamais, pour les chrétiens, une simple action humanitaire. Elle tire sa raison d'être de la parole du Seigneur: « J'avais faim et vous m'avez donné à manger » (*Mt* 25, 35). Comme je l'ai déjà souligné, la coopération de tous les chrétiens manifeste clairement le degré de communion qui existe déjà entre eux. 127

Aux yeux du monde, l'action conjuguée des chrétiens dans la société revêt alors la valeur transparente d'un témoignage chrétien rendu en commun au nom du Seigneur. Elle a également les dimensions d'une annonce, parce qu'elle révèle le visage du Christ.

La persistance de divergences doctrinales limite la collaboration et influe de manière négative sur elle. La communion de foi qui existe déjà entre les chrétiens offre une base solide non seulement à leur action conjointe dans le domaine social, mais aussi dans le domaine religieux.

Cette coopération facilitera la recherche de l'unité. Le décret sur l'œcuménisme faisait remarquer que, grâce à elle, « ceux qui croient au Christ peuvent facilement apprendre comment on peut mieux se connaître les uns les autres, s'estimer davantage et préparer la voie à l'unité des chrétiens ». 128

76. Comment ne pas rappeler, dans ce contexte, l'intérêt œcuménique pour la paix qui s'exprime dans la prière et dans l'action, avec une participation croissante des chrétiens et une motivation théologique de plus en plus profonde? Il ne saurait en être autrement. Ne croyons-nous pas en Jésus Christ, Prince de la Paix? Les chrétiens sont toujours plus unis pour refuser la violence, toute forme de violence, depuis les guerres jusqu'à l'injustice sociale.

Nous sommes appelés à un engagement toujours plus actif, pour qu'il apparaisse encore plus clairement que les motivations religieuses ne sont pas la véritable cause des conflits en cours, même si, malheureusement, le risque d'exploitation à des fins politiques et polémiques n'a pas été conjuré.

En 1986, à Assise, durant la *Journée mondiale de prière pour la paix*, les chrétiens des différentes Églises et Communautés ecclésiales ont invoqué d'une même voix le Seigneur de l'histoire pour la paix dans le monde. En ce jour, de manière distincte mais parallèle, les juifs et les représentants des religions non chrétiennes ont prié pour la paix, dans une union de sentiments qui a fait vibrer les cordes les plus sensibles de l'esprit humain. Je ne voudrais pas oublier la *Journée de prière pour la paix en Europe et spécialement dans les Balkans*, qui m'a ramené en pèlerinage dans la cité de saint François les 9 et 10 janvier 1993, ni la *Messe pour la paix dans les Balkans et en particulier en Bosnie-Herzégovine*, que j'ai présidée le 23 janvier 1994 en la Basilique Saint-Pierre, dans le cadre de la *Semaine de prière pour l'unité des chrétiens*.

Quand notre regard parcourt le monde, la joie remplit notre cœur. Nous constatons en effet que les chrétiens se sentent toujours plus interpellés par la question de la paix. Ils la considèrent comme liée de près à l'annonce de l'Evangile et à l'avènement du Règne de Dieu.

III. QUANTA EST NOBIS VIA?

Poursuivre et intensifier le dialogue

77. Nous pouvons nous demander maintenant quelle distance nous sépare encore du jour béni où, parvenus à la pleine unité dans la foi, nous pourrons concélébrer dans la concorde la sainte Eucharistie du Seigneur. Les progrès déjà accomplis dans notre connaissance mutuelle et les convergences doctrinales atteintes ont pour conséquence un approfondissement affectif et effectif de la communion; mais ils ne peuvent satisfaire la conscience des chrétiens qui confessent l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Le but ultime du mouvement œcuménique est le rétablissement de la pleine unité visible de tous les baptisés.

Par rapport à cet objectif, tous les résultats obtenus jusqu'ici ne sont qu'une étape, il est vrai prometteuse et positive.

78. Dans le mouvement œcuménique, l'Eglise catholique n'est pas seule, avec les Eglises orthodoxes, à posséder cette conception exigeante de l'unité voulue par Dieu. La tendance à viser cette unité s'exprime aussi chez d'autres. 129

L'œcuménisme suppose que les Communautés chrétiennes s'aident mutuellement à rendre vraiment présents en elles tout le contenu et toutes les exigences de « l'héritage transmis par les Apôtres ». 130 Sans cela, la pleine communion ne sera jamais possible. Le soutien mutuel dans la recherche de la vérité est une forme suprême de la charité évangélique.

La recherche de l'unité s'est exprimée dans les différents documents des nombreuses commissions mixtes internationales de dialogue. Dans ces textes, il est question du Baptême, de l'Eucharistie, du Ministère et de l'autorité, à partir d'une certaine unité fondamentale de doctrine.

De cette unité fondamentale, mais partielle, il faut maintenant passer à une unité visible, nécessaire et suffisante, qui s'inscrive dans la réalité concrète, afin que les Eglises réalisent véritablement le signe de la pleine communion dans l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique qui s'exprimera dans la concélébration eucharistique.

La route vers l'unité visible nécessaire et suffisante, dans la communion de l'unique Eglise voulue par le Christ, demande encore un travail patient et courageux. Ce faisant, il convient de ne pas imposer d'autres obligations que celles qui sont indispensables (cf. *Ac* 15, 28).

79. Dès maintenant, il est possible de discerner les thèmes à approfondir pour parvenir à un vrai consensus dans la foi: 1) les relations entre la sainte Ecriture, autorité suprême en matière de foi, et la sainte Tradition, interprétation indispensable de la Parole de Dieu; 2) l'Eucharistie, sacrement du Corps et du Sang du Christ, offrande de louange au Père, mémorial sacrificiel et présence réelle du Christ, effusion sanctificatrice de l'Esprit Saint; 3) l'ordination, comme sacrement, au triple ministère de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat; 4) le Magistère de l'Eglise, confié au Pape et aux Evêques en communion avec lui, compris comme responsabilité et autorité au nom du Christ pour l'enseignement et la sauvegarde de la foi; 5) la Vierge Marie, Mère de Dieu et Icône de l'Eglise, Mère spirituelle qui intercède pour les disciples du Christ et pour toute l'humanité.

Dans ce courageux cheminement vers l'unité, la lucidité et la prudence de la foi nous imposent d'éviter le faux irénisme et l'indifférence aux normes de l'Eglise. 131 Inversement, la même lucidité et la même prudence nous recommandent d'écarter de nous la tiédeur dans l'engagement pour l'unité et plus encore l'opposition préconçue ou le pessimisme qui tend à tout voir négativement.

Garder une conception de l'unité qui tienne compte de toutes les exigences de la vérité révélée, cela ne signifie pas que l'on mette un frein au mouvement œcuménique. 132 Au contraire, cela veut dire qu'on lui évite de s'accommoder de semblants de solutions qui n'aboutiraient à rien de stable ou de solide. 133 L'exigence de la vérité doit aller jusqu'au bout. N'est-ce pas la loi de l'Evangile?

Réception des résultats obtenus

80. Tandis que se poursuit le dialogue sur des thèmes nouveaux ou qu'il se développe à un niveau plus profond, nous avons une tâche nouvelle à accomplir, celle de recevoir les résultats obtenus jusqu'ici. Ils ne peuvent en rester aux affirmations des commissions bilatérales, mais ils doivent devenir un patrimoine commun. Pour parvenir à cela et pour

renforcer ainsi les liens de communion, il faut un sérieux examen qui doit impliquer le peuple de Dieu dans son ensemble, de diverses manières et en fonction des différentes compétences. En effet, il s'agit de questions qui touchent souvent à la foi et qui demandent un consensus universel, depuis les Evêques jusqu'aux fidèles laïcs, tous ayant reçu l'onction de l'Esprit Saint. 134 C'est le même Esprit qui assiste le Magistère et qui suscite le *sensus fidei*.

En vue de la réception des résultats du dialogue, il faut donc conduire un processus critique ample et précis pour les analyser et en vérifier rigoureusement la cohérence avec la Tradition de foi reçue des Apôtres et vécue dans la communauté des croyants rassemblée autour de son Evêque, pasteur légitime.

81. Ce processus, qui devra être mené avec prudence et dans une attitude de foi, sera assisté par l'Esprit Saint. Pour qu'il donne des résultats favorables, il est nécessaire que ses conclusions soient diffusées de la manière qui convient par des personnes compétentes. Les contributions que sont appelés à apporter les théologiens et les facultés de théologie, mettant en œuvre leurs charismes dans l'Eglise, ont pour cela une grande importance. Il est clair, en outre, que les commissions œcuméniques ont un rôle et une responsabilité particuliers à ce sujet.

Tout le processus est suivi et soutenu par les Evêques et par le Saint-Siège. La responsabilité d'exprimer le jugement définitif revient à l'autorité enseignante.

En tout cela, il sera très utile d'un point de vue méthodologique de s'en tenir à la distinction entre le dépôt de la foi et la formulation dans laquelle il est exprimé, ainsi que le recommandait le Pape Jean XXIII dans le discours prononcé à l'ouverture du Concile Vatican II. 135

Continuer l'œcuménisme spirituel et rendre un témoignage de sainteté

82. On comprend que la gravité de l'engagement œcuménique interpelle les fidèles catholiques en profondeur. L'Esprit les invite à un sérieux examen de conscience. L'Eglise catholique doit entrer dans ce qu'on pourrait appeler le « dialogue de la conversion », où se situe le fondement spirituel du dialogue œcuménique. Dans ce dialogue, conduit en présence de Dieu, chacun doit rechercher ses propres torts, confesser ses fautes et se remettre dans les mains de Celui qui est l'Intercesseur auprès du Père, Jésus Christ.

Assurément, la force nécessaire pour mener à bonne fin le long et difficile pèlerinage œcuménique se trouve dans cette relation de conversion à la volonté du Père et, en même temps, de pénitence et de confiance absolue en la puissance réconciliatrice de la vérité qui est le Christ. Le « dialogue de la conversion » de toutes les communautés avec le Père, sans indulgence pour elles-mêmes, est la base de relations fraternelles bien différentes d'une entente cordiale ou d'une convivialité tout extérieure. Les liens de la *koinônia* fraternelle se nouent devant Dieu et dans le Christ Jésus.

Seul le fait de se mettre en présence de Dieu peut donner une base solide à la conversion des chrétiens et à la réforme constante de l'Église en tant qu'institution également humaine et terrestre; 136 ainsi seront remplies les conditions préalables à toute action œcuménique. L'un des éléments essentiels du dialogue œcuménique est l'effort accompli pour amener les Communautés chrétiennes dans l'espace spirituel tout intérieur où le Christ, par la puissance de l'Esprit, leur suggère, à toutes sans exception, de s'examiner devant le Père et de se demander si elles ont été fidèles à son dessein sur l'Eglise.

83. J'ai parlé de la volonté du Père, de l'espace spirituel où toute communauté écoute l'appel à dépasser les obstacles à l'unité. En réalité, toutes les Communautés chrétiennes savent qu'une telle exigence, un tel dépassement, par la force que donne l'Esprit, ne sont pas hors de leur portée. De fait, elles ont toutes des martyrs de la foi chrétienne. 137 Malgré le drame de la division, ces frères ont gardé en eux-mêmes un attachement si radical et si absolu au Christ et au Père qu'ils ont pu aller jusqu'à l'effusion du sang. Mais n'est-ce pas ce même attachement qui intervient dans ce que j'ai appelé le « dialogue de la conversion »? N'est-ce pas ce dialogue qui montre la nécessité d'aller jusqu'au bout de l'expérience de la vérité pour la pleine communion?

84. Selon un point de vue théocentrique, nous avons déjà, nous chrétiens, un *Martyrologe* commun. Il comprend aussi les martyrs de notre siècle, plus nombreux qu'on ne pourrait le penser, et il montre, en profondeur, que Dieu entretient chez les baptisés la communion dans l'exigence suprême de la foi, manifestée par le sacrifice de la vie. 138 Si l'on peut mourir pour la foi, cela prouve que l'on peut arriver au but lorsqu'il s'agit d'autres formes de la même exigence. J'ai déjà constaté, avec joie, que la communion est maintenue, imparfaite mais réelle, et qu'elle grandit à divers niveaux de la vie ecclésiale. J'estime qu'elle est déjà parfaite en ce que nous considérons tous comme le sommet de la vie de grâce, la *martyria* jusqu'à la mort, la communion la plus vraie avec le Christ qui répand son sang et qui, dans ce sacrifice, rend proches ceux qui jadis étaient loin (cf. *Ep* 2, 13).

Si, pour toutes les Communautés chrétiennes, les martyrs sont la preuve de la puissance de la grâce, ils ne sont toutefois pas les seuls à témoigner de cette puissance. Bien que de manière invisible, la communion encore imparfaite de nos

communautés est en vérité solidement soudée par la pleine communion des saints, c'est-à-dire de ceux qui, au terme d'une existence fidèle à la grâce, sont dans la communion du Christ glorieux. Ces *saints* proviennent de toutes les Eglises et Communautés ecclésiales qui leur ont ouvert l'entrée dans la communion du salut.

Lorsqu'on parle d'un patrimoine commun, on doit y inclure non seulement les institutions, les rites, les moyens de salut, les traditions que toutes les Communautés ont conservés et par lesquels elles ont été formées, mais en premier lieu et avant tout cette réalité de la sainteté. 139

Grâce au rayonnement du « patrimoine des saints » appartenant à toutes les Communautés, le « dialogue de la conversion » à l'unité pleine et visible apparaît alors sous la lumière de l'espérance. La présence universelle des saints donne, en effet, la preuve de la transcendance de la puissance de l'Esprit. Elle est signe et preuve de la victoire de Dieu sur les forces du mal qui divisent l'humanité. Comme le chantent les liturgies, « en couronnant les mérites, Dieu couronne ses propres dons ». 140

Quand il y a une volonté sincère de suivre le Christ, l'Esprit sait souvent répandre sa grâce par des voies différentes des voies courantes. L'expérience œcuménique nous a permis de mieux le comprendre. Si, dans l'espace spirituel intérieur que j'ai décrit, les Communautés savent réellement « se convertir » à la recherche de la communion pleine et visible, Dieu fera pour elles ce qu'il a déjà fait pour leurs saints. Il saura dépasser les obstacles hérités du passé et les conduira, sur ses chemins, là où il veut, à la *koinônia* visible qui est en même temps louange de sa gloire et service rendu à son dessein de salut.

85. Parce que, dans sa miséricorde infinie, Dieu peut toujours tirer du bien même des situations qui contredisent son dessein, nous pouvons découvrir que l'Esprit a fait en sorte que les oppositions servent, dans certaines circonstances, à clarifier divers aspects de la vocation chrétienne, ainsi qu'il advient dans la vie des saints. Malgré les séparations, qui sont un mal dont nous devons guérir, une sorte de communication de la richesse de la grâce s'est tout de même réalisée et elle est destinée à embellir la *koinônia*. La grâce de Dieu sera en tous ceux qui, suivant l'exemple des saints, s'emploient à en suivre les exigences. Et nous, comment pouvons-nous hésiter à nous convertir à ces attentes du Père? Il est avec nous.

Contribution de l'Eglise catholique à la recherche de l'unité des chrétiens

86. La constitution *Lumen gentium*, dans une de ses affirmations fondamentales que reprend le décret *Unitatis redintegratio*, 141 écrit que l'unique Eglise du Christ est présente dans l'Eglise catholique. 142 Le décret sur l'œcuménisme souligne la présence en elle de la plénitude (*plenitudo*) des moyens de salut. 143 La pleine unité se réalisera lorsque tous participeront à la plénitude des moyens du salut que le Christ a confiés à son Eglise.

87. Sur la route qui conduit à la pleine unité, le dialogue œcuménique s'efforce de susciter un soutien fraternel mutuel par lequel les Communautés s'attachent à échanger ce dont chacune a besoin pour grandir selon le dessein de Dieu vers la plénitude définitive (cf. *Ep* 4, 11-13). J'ai dit que, en tant qu'Église catholique, nous avons conscience d'avoir reçu beaucoup du témoignage, des recherches et même de la manière dont ont été soulignés et vécus par les autres Églises et Communautés ecclésiales certains biens communs aux chrétiens. Parmi les progrès accomplis pendant les trente dernières années, il faut mettre en bonne place cette influence fraternelle réciproque. Au point où nous sommes parvenus, 144 ce dynamisme d'enrichissement mutuel doit être sérieusement pris en considération. Fondé sur la communion qui existe déjà grâce aux éléments ecclésiaux présents dans les Communautés chrétiennes, il ne manquera pas d'entraîner vers la communion pleine et visible, objectif désiré du cheminement que nous faisons. C'est la forme œcuménique de la loi évangélique du partage. Cela m'invite à répéter: « Il faut avoir en tout le souci de rencontrer ce que légitimement nos autres frères chrétiens désirent et attendent de nous, en connaissant leur manière de penser et leurs sensibilités. Il faut que les dons de chacun se développent pour l'utilité et l'avantage de tous ». 145

Le ministère d'unité de l'Evêque de Rome

88. Parmi toutes les Eglises et Communautés ecclésiales, l'Eglise catholique a conscience d'avoir conservé le ministère du successeur de l'Apôtre Pierre, l'Evêque de Rome, que Dieu a institué comme « le principe et le fondement permanents et visibles de l'unité » 146 et que l'Esprit assiste afin que tous les autres bénéficient de ce bien essentiel. Suivant la belle expression du Pape Grégoire le Grand, mon ministère est celui de *servus servorum Dei*. Cette définition est la meilleure protection contre le risque de séparer l'autorité (et en particulier la primauté) du ministère, ce qui serait en contradiction avec le sens de l'autorité selon l'Evangile: « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (*Lc* 22, 27), dit notre Seigneur Jésus Christ, Chef de l'Eglise. D'autre part, comme j'ai eu l'occasion de le déclarer lors de l'importante rencontre au Conseil œcuménique des Eglises à Genève, le 12 juin 1984, la conviction qu'a l'Eglise catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'Evêque de Rome, représente une difficulté pour la plupart des autres chrétiens, dont la mémoire est marquée par certains souvenirs douloureux. Pour ce dont nous sommes responsables, je demande pardon, comme l'a fait mon prédécesseur Paul VI. 147

89. Il est cependant significatif et encourageant que la question de la primauté de l'Evêque de Rome soit actuellement devenue un objet d'études, en cours ou en projet, et il est également significatif et encourageant que cette question soit présente comme un thème essentiel non seulement dans les dialogues théologiques que l'Eglise catholique poursuit avec les autres Églises et Communautés ecclésiales, mais aussi plus généralement dans l'ensemble du mouvement œcuménique. Récemment, les participants à la cinquième Assemblée mondiale de la Commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Eglises, tenue à Saint-Jacques de Compostelle, ont recommandé qu'elle « entreprenne une nouvelle étude sur la question d'un ministère universel de l'unité chrétienne ». 148 Après des siècles d'âpres polémiques, les autres Eglises et Communautés ecclésiales examinent toujours plus et d'un regard nouveau ce ministère de l'unité. 149

90. L'Evêque de Rome est l'Evêque de l'Eglise qui demeure marquée par le martyre de Pierre et par celui de Paul: « Par un mystérieux dessein de la Providence, c'est à Rome qu'il achèvera son chemin à la suite de Jésus et qu'il donnera cette plus grande preuve d'amour et de fidélité. C'est aussi à Rome que Paul, l'Apôtre des nations, donnera le suprême témoignage. Ainsi l'Eglise de Rome devenait l'Eglise de Pierre et de Paul ». 150

Dans le Nouveau Testament, la personne de Pierre a une place éminente. Dans la première partie des Actes des Apôtres, il apparaît comme le chef et le porte-parole du collège apostolique, connu comme « Pierre ... avec les Onze » (2, 14; cf. 2, 37; 5, 29). La place assignée à Pierre est fondée sur les paroles mêmes du Christ, telles qu'elles sont conservées dans les traditions évangéliques.

91. L'Evangile de Matthieu décrit et précise la mission pastorale de Pierre dans l'Eglise: « Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux. Eh bien! moi je te dis: tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux: ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux » (16, 17-19). Luc fait ressortir que le Christ recommande à Pierre d'affermir ses frères, mais qu'il lui montre en même temps sa faiblesse humaine et son besoin de conversion (cf. *Lc* 22, 31-32). C'est comme si, à partir de la faiblesse humaine de Pierre, il devenait pleinement manifeste que son ministère spécifique dans l'Eglise est entièrement l'effet de la grâce; c'est comme si le Maître s'employait spécialement à sa conversion pour le préparer à la tâche qu'il s'apprête à lui confier dans son Eglise et comme s'il était très exigeant avec lui. Le rôle même de Pierre, toujours lié à l'affirmation réaliste de sa faiblesse, se retrouve dans le quatrième Evangile: « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? ... Pais mes brebis » (cf. *Jn* 21, 15-19). Il est significatif encore que, selon la première Lettre de Paul aux Corinthiens, le Christ ressuscité apparaisse d'abord à Céphas puis aux Douze (cf. 15, 5).

Il est important d'observer que la faiblesse de Pierre et de Paul montre que l'Eglise est fondée sur la puissance infinie de la grâce (cf. *Mt* 16, 17; *2 Co* 12, 7-10). Pierre, aussitôt après son investiture, est réprimandé avec une rare sévérité par le Christ qui lui dit: « Tu me fais obstacle » (*Mt* 16, 23). Comment ne pas voir dans la miséricorde dont Pierre a besoin un lien avec le ministère de cette même miséricorde dont il fait le premier l'expérience? Malgré cela, il reniera Jésus trois fois. L'Evangile de Jean souligne aussi que Pierre reçoit la charge de paître le troupeau en réponse à une triple profession d'amour (cf. 21, 15-17) qui correspond à son triple reniement (cf. 13, 38). Pour sa part, Luc, dans la parole du Christ déjà citée que la première tradition retiendra pour définir la mission de Pierre, insiste sur le fait que ce dernier devra « affermir ses frères quand il sera revenu » (cf. *Lc* 22, 31).

92. Quant à Paul, il peut conclure la description de son ministère par l'affirmation bouleversante qu'il lui a été donné de recueillir des lèvres du Seigneur: « Ma grâce te suffit; car la puissance se déploie dans la faiblesse », et il peut s'écrier ensuite: « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (*2 Co* 12, 9-10). C'est là une des caractéristiques fondamentales de l'expérience chrétienne.

Héritier de la mission de Pierre, dans l'Eglise fécondée par le sang des coryphées des Apôtres, l'Évêque de Rome exerce un ministère qui a son origine dans les multiples formes de la miséricorde de Dieu, miséricorde qui convertit les cœurs et communique la force de la grâce, là même où le disciple connaît le goût amer de sa faiblesse et de sa misère. L'autorité propre de ce ministère est toute au service du dessein miséricordieux de Dieu et il faut toujours la considérer dans cette perspective. Son pouvoir s'explique dans ce sens.

93. Se fondant sur la triple profession d'amour de Pierre qui correspond à son triple reniement, son successeur sait qu'il doit être signe de miséricorde. Son ministère est un ministère de miséricorde, procédant d'un acte de miséricorde du Christ. Il faut sans cesse relire toute cette leçon de l'Évangile, afin que l'exercice du ministère pétrinien ne perde rien de son authenticité et de sa transparence.

L'Eglise de Dieu est appelée par le Christ à manifester, pour un monde enfermé dans l'enchevêtrement de ses culpabilités et de ses desseins déshonnêtes, que, malgré tout, Dieu peut, dans sa miséricorde, convertir les cœurs à l'unité et les faire accéder à la communion avec lui.

94. Ce service de l'unité, enraciné dans l'œuvre de la miséricorde divine, est confié, à l'intérieur même du collège des Evêques, à l'un de ceux qui ont reçu de l'Esprit la charge, non pas d'exercer un pouvoir sur le peuple — comme le font les chefs des nations et les grands (cf. *Mt* 20, 25; *Mc* 10, 42) —, mais de conduire le peuple pour qu'il puisse avancer vers de paisibles pâturages. Cette charge peut imposer d'offrir sa propre vie (cf. *Jn* 10, 11-18). Après avoir montré que le Christ est « le seul Pasteur, en l'unité de qui tous ne font qu'un », saint Augustin exhorte: « Que tous les pasteurs soient donc en un seul pasteur, qu'ils fassent entendre la voix unique du pasteur; que les brebis l'entendent, qu'elles suivent leur pasteur, non pas celui-ci ou celui-là, mais le seul. Et que tous, en lui, fassent entendre une seule voix, et non pas des voix discordantes. Cette voix, débarrassée de toute division, purifiée de toute hérésie, que les brebis l'écoutent! » 151 La mission de l'Evêque de Rome au sein du groupe de tous les pasteurs consiste précisément à « veiller » (*episkopein*), comme une sentinelle, de sorte que, grâce aux pasteurs, on entende dans toutes les Églises particulières la voix véritable du Christ-Pasteur. Ainsi, se réalise, dans chacune des Eglises particulières qui leur sont confiées, *l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*. Toutes les Eglises sont en pleine et visible communion, parce que les Pasteurs sont en communion avec Pierre et sont ainsi dans l'unité du Christ.

Par le pouvoir et l'autorité sans lesquels cette fonction serait illusoire, l'Evêque de Rome doit assurer la communion de toutes les Eglises. A ce titre, il est le premier des serviteurs de l'unité. La primauté s'exerce à divers niveaux qui concernent la vigilance sur la transmission de la Parole, sur la célébration sacramentelle et liturgique, sur la mission, sur la discipline et sur la vie chrétienne. Il revient au Successeur de Pierre de rappeler les exigences du bien commun de l'Eglise, au cas où quelqu'un serait tenté de le négliger au profit de ses propres intérêts. Il a le devoir d'avertir, de mettre en garde, de déclarer parfois inconciliable avec l'unité de la foi telle ou telle opinion qui se répand. Lorsque les circonstances l'exigent, il parle au nom de tous les Pasteurs en communion avec lui. Il peut aussi — dans des conditions bien précises exposées par le Concile Vatican I — déclarer *ex cathedra* qu'une doctrine appartient au dépôt de la foi. 152 Rendant ainsi témoignage à la vérité, il sert l'unité.

95. Mais tout cela doit toujours être accompli dans la communion. Lorsque l'Eglise catholique affirme que la fonction de l'Evêque de Rome répond à la volonté du Christ, elle ne sépare pas cette fonction de la mission confiée à l'ensemble des Evêques, eux aussi « vicaires et légats du Christ ». 153 L'Evêque de Rome appartient à leur « collège » et ils sont ses frères dans le ministère.

Ce qui concerne l'unité de toutes les Communautés chrétiennes entre évidemment dans le cadre des charges qui relèvent de la primauté. Il sait bien, en tant qu'Evêque de Rome, et il l'a réaffirmé dans la présente Encyclique, que le désir ardent du Christ est la communion pleine et visible de toutes les Communautés, dans lesquelles habite son Esprit en vertu de la fidélité de Dieu. Je suis convaincu d'avoir à cet égard une responsabilité particulière, surtout lorsque je vois l'aspiration œcuménique de la majeure partie des Communautés chrétiennes et que j'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission. Pendant un millénaire, les chrétiens « étaient unis par la communion fraternelle dans la foi et la vie sacramentelle, le Siège romain intervenant d'un commun accord, si des différends au sujet de la foi ou de la discipline s'élevaient entre elles ». 154 La primauté s'exerçait ainsi pour l'unité. En m'adressant au Patriarche œcuménique, Sa Sainteté Dimitrios Ier, j'étais conscient, comme je l'ai dit, que « pour des raisons très diverses, et contre la volonté des uns et des autres, ce qui devait être un service a pu se manifester sous un éclairage assez différent. Mais, c'est par désir d'obéir vraiment à la volonté du Christ que je me reconnais appelé, comme Evêque de Rome, à exercer ce ministère. Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres ». 155

96. C'est une tâche immense que nous ne pouvons refuser et que je ne puis mener à bien tout seul. La communion réelle, même imparfaite, qui existe entre nous tous ne pourrait-elle pas inciter les responsables ecclésiaux et leurs théologiens à instaurer avec moi sur ce sujet un dialogue fraternel et patient, dans lequel nous pourrions nous écouter au-delà des polémiques stériles, n'ayant à l'esprit que la volonté du Christ pour son Eglise, nous laissant saisir par son cri, « que tous soient un... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jn* 17, 21)?

La communion de toutes les Eglises particulières avec l'Eglise de Rome, condition nécessaire pour l'unité

97. L'Eglise catholique, dans sa *praxis* comme dans ses textes officiels, soutient que la communion des Églises particulières avec l'Eglise de Rome, et de leurs Évêques avec l'Evêque de Rome, est une condition essentielle — selon le dessein de Dieu — de la communion pleine et visible. Il faut en effet que la pleine communion, dont l'Eucharistie est la manifestation sacramentelle suprême, s'exprime visiblement dans un ministère où tous les Evêques se reconnaissent unis dans le Christ et où tous les fidèles trouvent la confirmation de leur foi. La première partie des Actes des Apôtres présente Pierre comme celui qui parle au nom du groupe apostolique et qui sert l'unité de la communauté — tout en respectant l'autorité de Jacques, chef de l'Eglise de Jérusalem. Ce rôle de Pierre demeure nécessaire dans l'Eglise, afin que, sous un seul Chef qui est le Christ Jésus, elle soit visiblement dans le monde la communion de tous ses disciples.

N'est-ce pas d'un ministère de ce type que beaucoup de ceux qui sont engagés dans l'œcuménisme expriment aujourd'hui la nécessité? Présider dans la vérité et dans l'amour, afin que la barque — le beau symbole que le Conseil œcuménique des Eglises a choisi comme emblème — ne soit pas secouée par les tempêtes et puisse un jour aborder au rivage.

Pleine unité et évangélisation

98. Le mouvement œcuménique de notre siècle, plus que les tentatives des siècles passés dont il ne faut pas pour autant sous-évaluer l'importance, a été marqué par une perspective missionnaire. Dans le verset johannique qui lui donne son inspiration et sa devise d'action — « *qu'ils soient un en nous, eux aussi, pour que le monde croie que tu m'as envoyé* » (*Jn* 17, 21) —, on a souligné *pour que le monde croie* avec beaucoup de force, au point de courir le risque d'oublier parfois que, dans la pensée de l'Evangéliste, l'unité est surtout pour la gloire du Père. De toute manière, il est évident que la division des chrétiens est en contradiction avec la vérité qu'ils ont la mission de répandre, et qu'elle altère gravement leur témoignage. Mon prédécesseur, le Pape Paul VI, l'avait bien compris, lorsqu'il écrivait dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi:* « Evangélisateurs, nous devons offrir aux fidèles du Christ, non pas l'image d'hommes divisés et séparés par des litiges qui n'édifient point, mais celle de personnes mûries dans la foi, capables de se rencontrer au-delà des tensions réelles grâce à la recherche commune, sincère et désintéressée de la vérité. Oui, le sort de l'évangélisation est certainement lié au témoignage d'unité donné par l'Eglise. Sur ce point, nous voudrions insister sur le signe de l'unité entre tous les chrétiens comme voie et instrument d'évangélisation. La division des chrétiens est un grave état de fait qui parvient à entacher l'œuvre même du Christ ». 156

En effet, comment annoncer l'Evangile de la réconciliation sans s'engager en même temps à travailler pour la réconciliation des chrétiens? S'il est vrai que l'Eglise, sous l'impulsion de l'Esprit Saint et avec la promesse de son indéfectibilité, a prêché et prêche l'Evangile à toutes les nations, il est vrai également qu'elle doit faire face aux difficultés qui découlent des divisions. Mis en présence de missionnaires en désaccord entre eux, même s'ils se réclament tous du Christ, les noncroyants sauront-ils accueillir le message authentique? Ne penseront-ils pas que l'Evangile est un facteur de division, même s'il est présenté comme la loi fondamentale de la charité?

99. Quand j'affirme que pour moi, Evêque de Rome, l'engagement œcuménique est « une des priorités pastorales » de mon pontificat, 157 je pense au grave obstacle que constitue la division pour l'annonce de l'Evangile. Une Communauté chrétienne qui croit au Christ et désire, avec l'ardeur de l'Evangile, le salut de l'humanité, ne peut en aucune manière se fermer à l'appel de l'Esprit qui oriente tous les chrétiens vers l'unité pleine et visible. Il s'agit d'un des impératifs de la charité qu'il faut suivre sans réticences. L'œcuménisme n'est pas qu'une question interne aux Communautés chrétiennes. Il concerne l'amour que Dieu porte à l'humanité entière en Jésus Christ; faire obstacle à cet amour, c'est l'offenser dans son dessein de rassembler tous les hommes dans le Christ. Le Pape Paul VI écrivait au Patriarche œcuménique Athénagoras Ier: « Puisse l'Esprit Saint nous guider dans la voie de la réconciliation afin que l'union de nos Eglises devienne un signe toujours plus lumineux d'espérance et de réconfort au sein de l'humanité entière ». 158

EXHORTATION

100. M'adressant récemment aux Evêques, au clergé et aux fidèles de l'Eglise catholique afin de montrer la voie à suivre pour la célébration du *Grand Jubilé de l'An 2000*, j'ai déclaré entre autres que « la meilleure préparation de l'échéance bimillénaire ne pourra que s'exprimer par *un engagement renouvelé d'appliquer, autant que possible fidèlement, l'enseignement de Vatican II à la vie de chacun et de toute l'Eglise* ». 159 Le Concile est le grand commencement — en quelque sorte l'Avent — de l'itinéraire qui nous conduit au seuil du troisième millénaire. Étant donné l'importance que l'assemblée conciliaire a accordée à l'œuvre de recomposition de l'unité des chrétiens, en notre époque de grâce œcuménique, il m'a semblé nécessaire de redire les convictions fondamentales que le Concile a gravées dans la conscience de l'Eglise catholique, et de les rappeler, à la lumière des progrès accomplis depuis vers la pleine communion de tous les baptisés.

Il n'est pas douteux que l'Esprit Saint agit dans cette œuvre et qu'il conduit l'Eglise vers la pleine réalisation du dessein du Père, conformément à la volonté exprimée par le Christ avec tant de vigueur et d'émotion dans la prière que, selon le quatrième Evangile, ses lèvres ont prononcée au moment où il s'apprêtait à vivre le drame salvifique de sa Pâque. Comme en ce temps-là, le Christ demande aujourd'hui qu'un élan nouveau ravive l'engagement de chacun à aller vers la communion pleine et visible.

101. J'exhorte donc mes Frères dans l'épiscopat à accorder toute leur attention à cet engagement. Les deux *Codes de Droit canonique* placent parmi les responsabilités de l'Evêque celle de promouvoir l'unité de tous les chrétiens, soutenant toute action ou initiative destinée à la promouvoir, conscient que l'Eglise y est tenue de par la volonté même du Christ. 160 Cela fait partie de la mission épiscopale et c'est une obligation qui découle directement de la fidélité au Christ, Pasteur de l'Eglise. Tous les fidèles sont aussi appelés par l'Esprit de Dieu à faire leur possible afin que se resserrent les liens

de communion entre tous les chrétiens et que se développe la collaboration des disciples du Christ: « Le souci de restaurer l'unité concerne toute l'Eglise, tant les fidèles que les pasteurs, et touche chacun selon ses capacités propres ». 161

102. La puissance de l'Esprit de Dieu fait croître et édifie l'Eglise au long des siècles. Tournant son regard vers le nouveau millénaire, l'Eglise demande à l'Esprit la grâce d'affermir son unité et de la faire progresser vers la pleine communion avec les autres chrétiens.

Comment y parvenir? En premier lieu, par *la prière*. La prière devrait toujours reprendre en elle l'inquiétude qui traduit une aspiration vers l'unité et qui est donc une des formes nécessaires de l'amour que nous portons au Christ et au Père riche en miséricorde. La prière doit avoir la première place dans le cheminement que nous entreprenons avec les autres chrétiens vers le nouveau millénaire.

Comment y parvenir? Par *l'action de grâce*, parce que nous ne nous présentons pas les mains vides à ce rendez-vous: « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse; ... lui-même intervient pour nous par des cris inexprimables » (*Rm* 8, 26) pour nous disposer à demander à Dieu ce dont nous avons besoin.

Comment y parvenir? Par *l'espérance* en l'Esprit qui sait éloigner de nous les spectres du passé et les souvenirs douloureux de la séparation; il sait nous accorder lucidité, force et courage pour entreprendre les démarches nécessaires, en sorte que notre engagement soit toujours plus authentique.

Et si nous devions nous demander si tout cela est possible, la réponse serait toujours: oui. La réponse même qu'entendit Marie de Nazareth: parce que rien n'est impossible à Dieu.

Les paroles par lesquelles saint Cyprien commente le *Notre Père*, la prière de tous les chrétiens, me reviennent à l'esprit: « Dieu ne reçoit pas le sacrifice de l'homme qui vit dans la dissension. Il ordonne que l'on s'éloigne de l'autel pour se réconcilier d'abord avec son frère, afin que Dieu puisse agréer des prières présentées dans la paix. Le plus grand sacrifice que l'on puisse offrir à Dieu, c'est notre paix, c'est la concorde fraternelle, c'est le peuple rassemblé par cette unité qui existe entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». 162

A l'aube du nouveau millénaire, comment ne pas demander au Seigneur, avec un élan renouvelé et avec une plus grande maturité de la conscience, la grâce de nous disposer tous à ce *sacrifice de l'unité*?

103. Moi, Jean-Paul, humble *servus servorum Dei*, je me permets de faire miennes les paroles de l'Apôtre Paul, dont le martyre, uni à celui de l'Apôtre Pierre, a donné à ce Siège de Rome la splendeur de son témoignage, et je vous dis, à vous, fidèles de l'Eglise catholique, et à vous, frères et sœurs des autres Eglises et Communautés ecclésiales: « *Cherchez la perfection, affermissez- vous; exhortez-vous. Ayez même sentiment; vivez en paix, et le Dieu de la charité et de la paix sera avec vous ... La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous !* » (*2 Co* 13, 11. 13).

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 25 mai 1995, solennité de l'Ascension du Seigneur, en la dix-septième année de mon pontificat.

LETTRE ENCYCLIQUE
FIDES ET RATIO
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
AUX ÉVÊQUES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
SUR LES RAPPORTS
ENTRE LA FOI ET LA RAISON

Bénédiction

Vénérés Frères dans l'épiscopat,
salut et Bénédiction apostolique!

LA FOI ET LA RAISON sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même (cf. *Ex* 33, 18; *Ps* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Jn* 14, 8; *1 Jn* 3, 2).

INTRODUCTION - « CONNAIS-TOI TOI-MÊME »

1. En Orient comme en Occident, on peut discerner un parcours qui, au long des siècles, a amené l'humanité à s'approcher progressivement de la vérité et à s'y confronter. C'est un parcours qui s'est déroulé — il ne pouvait en être autrement — dans le champ de la conscience personnelle de soi: plus l'homme connaît la réalité et le monde, plus il se connaît lui-même dans son unicité, tandis que devient toujours plus pressante pour lui la question du sens des choses et de son existence même. Ce qui se présente comme objet de notre connaissance fait par là-même partie de notre vie. Le conseil *Connais-toi toi-même* était sculpté sur l'architrave du temple de Delphes, pour témoigner d'une vérité fondamentale qui doit être prise comme règle minimum par tout homme désireux de se distinguer, au sein de la création, en se qualifiant comme « homme » précisément parce qu'il « se connaît lui-même ».

Un simple regard sur l'histoire ancienne montre d'ailleurs clairement qu'en diverses parties de la terre, marquées par des cultures différentes, naissent en même temps les questions de fond qui caractérisent le parcours de l'existence humaine: *Qui suis-je? D'où viens-je et où vais-je? Pourquoi la présence du mal? Qu'y aura-t-il après cette vie?* Ces interrogations sont présentes dans les écrits sacrés d'Israël, mais elles apparaissent également dans les Védas ainsi que dans l'Avesta; nous les trouvons dans les écrits de Confucius et de Lao Tseu, comme aussi dans la prédication des Tirthankaras et de Bouddha; ce sont encore elles que l'on peut reconnaître dans les poèmes d'Homère et dans les tragédies d'Euripide et de Sophocle, de même que dans les traités philosophiques de Platon et d'Aristote. Ces questions ont une source commune: la quête de sens qui depuis toujours est pressante dans le cœur de l'homme, car de la réponse à ces questions dépend l'orientation à donner à l'existence.

2. L'Eglise n'est pas étrangère à ce parcours de recherche, et elle ne peut l'être. Depuis que, dans le Mystère pascal, elle a reçu le don de la vérité ultime sur la vie de l'homme, elle est partie en pèlerinage sur les routes du monde pour annoncer que Jésus Christ est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jn* 14, 6). Parmi les divers services qu'elle doit offrir à l'humanité, il y en a un qui engage sa responsabilité d'une manière tout à fait particulière: c'est la diaconie de la vérité.[1] D'une part, cette mission fait participer la communauté des croyants à l'effort commun que l'humanité accomplit pour atteindre la vérité [2] et, d'autre part, elle l'oblige à prendre en charge l'annonce des certitudes acquises, tout en sachant que toute vérité atteinte n'est jamais qu'une étape vers la pleine vérité qui se manifestera dans la révélation ultime de Dieu: « Nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (*1 Co* 13, 12).

3. L'homme possède de multiples ressources pour stimuler le progrès dans la connaissance de la vérité, de façon à rendre son existence toujours plus humaine. Parmi elles ressort la *philosophie*, qui contribue directement à poser la question du sens de la vie et à en ébaucher la réponse; elle apparaît donc comme l'une des tâches les plus nobles de l'humanité. Le mot philosophie, selon l'étymologie grecque, signifie « amour de la sagesse ». En effet, la philosophie est née et s'est développée au moment où l'homme a commencé à s'interroger sur le pourquoi des choses et sur leur fin. Sous des modes et des formes différentes, elle montre que le désir de vérité fait partie de la nature même de l'homme. C'est une propriété innée de sa raison que de s'interroger sur le pourquoi des choses, même si les réponses données peu à peu s'inscrivent dans une perspective qui met en évidence la complémentarité des différentes cultures dans lesquelles vit l'homme.

La forte incidence qu'a eue la philosophie dans la formation et dans le développement des cultures en Occident ne doit pas nous faire oublier l'influence qu'elle a exercée aussi dans les manières de concevoir l'existence dont vit l'Orient. Tout peuple possède en effet sa propre sagesse autochtone et originelle qui, en tant que richesse culturelle authentique, tend à s'exprimer et à mûrir également sous des formes typiquement philosophiques. Que cela soit vrai, on en a pour preuve le fait qu'une forme fondamentale de savoir philosophique, présente jusqu'à nos jours, peut être identifiée jusque dans les postulats dont s'inspirent les diverses législations nationales et internationales pour établir les règles de la vie sociale.

4. Il faut en tout cas observer que derrière un mot unique se cachent des sens différents. Une explicitation préliminaire est donc nécessaire. Poussé par le désir de découvrir la vérité dernière de l'existence, l'homme cherche à acquérir les connaissances universelles qui lui permettent de mieux se comprendre et de progresser dans la réalisation de lui-même. Les connaissances fondamentales découlent de *l'émerveillement* suscité en lui par la contemplation de la création: l'être humain est frappé d'admiration en découvrant qu'il est inséré dans le monde, en relation avec d'autres êtres semblables à lui dont il partage la destinée. Là commence le parcours qui le conduira ensuite à la découverte d'horizons toujours nouveaux de connaissance. Sans émerveillement, l'homme tomberait dans la répétitivité et, peu à peu, il deviendrait incapable d'une existence vraiment personnelle.

La capacité spéculative, qui est propre à l'intelligence humaine, conduit à élaborer, par l'activité philosophique, une forme de pensée rigoureuse et à construire ainsi, avec la cohérence logique des affirmations et le caractère organique du contenu, un savoir systématique. Grâce à ce processus, on a atteint, dans des contextes culturels différents et à des époques diverses, des résultats qui ont conduit à l'élaboration de vrais systèmes de pensée. Historiquement, cela a souvent exposé à la tentation de considérer un seul courant comme la totalité de la pensée philosophique. Il est cependant évident qu'entre en jeu, dans ces cas, une certaine « superbe philosophique » qui prétend ériger sa propre perspective imparfaite en lecture universelle. En réalité, tout *système* philosophique, même toujours respecté dans son intégralité sans aucune sorte d'instrumentalisation, doit reconnaître la priorité de la *pensée* philosophique d'où il tire son origine et qu'il doit servir d'une manière cohérente.

En ce sens, il est possible de reconnaître, malgré les changements au cours des temps et les progrès du savoir, un noyau de notions philosophiques dont la présence est constante dans l'histoire de la pensée. Que l'on songe, à seul titre d'exemple, aux principes de non-contradiction, de finalité, de causalité, et de même à la conception de la personne comme sujet libre et intelligent, et à sa capacité de connaître Dieu, la vérité, le bien; que l'on songe également à certaines normes morales fondamentales qui s'avèrent communément partagées. Ces thèmes et d'autres encore montrent que, indépendamment des courants de pensée, il existe un ensemble de notions où l'on peut reconnaître une sorte de patrimoine spirituel de l'humanité. C'est comme si nous nous trouvions devant une *philosophie implicite* qui fait que chacun se sent possesseur de ces principes, fût-ce de façon générale et non réfléchie. Ces notions, précisément parce qu'elles sont partagées dans une certaine mesure par tous, devraient constituer des références pour les diverses écoles philosophiques. Quand la raison réussit à saisir et à formuler les principes premiers et universels de l'être et à faire correctement découler d'eux des conclusions cohérentes d'ordre logique et moral, on peut alors parler d'une raison droite ou, comme l'appelaient les anciens, de *orthòs logos, recta ratio*.

5. L'Eglise, pour sa part, ne peut qu'apprécier les efforts de la raison pour atteindre des objectifs qui rendent l'existence personnelle toujours plus digne. Elle voit en effet dans la philosophie le moyen de connaître des vérités fondamentales concernant l'existence de l'homme. En même temps, elle considère la philosophie comme une aide indispensable pour approfondir l'intelligence de la foi et pour communiquer la vérité de l'Évangile à ceux qui ne la connaissent pas encore.

Faisant donc suite à des initiatives analogues de mes prédécesseurs, je désire moi aussi porter mon regard vers cette activité particulière de la raison. J'y suis incité par le fait que, de nos jours surtout, la recherche de la vérité ultime apparaît souvent occultée. Sans aucun doute, la philosophie moderne a le grand mérite d'avoir concentré son attention sur l'homme. A partir de là, une raison chargée d'interrogations a développé davantage son désir d'avoir une connaissance toujours plus étendue et toujours plus profonde. Ainsi ont été bâtis des systèmes de pensée complexes, qui ont donné des fruits dans les divers ordres du savoir, favorisant le développement de la culture et de l'histoire. L'anthropologie, la logique, les sciences de la nature, l'histoire, le langage..., d'une certaine manière, c'est l'univers entier du savoir qui a été embrassé. Les résultats positifs qui ont été atteints ne doivent toutefois pas amener à négliger le fait que cette même raison, occupée à enquêter d'une façon unilatérale sur l'homme comme sujet, semble avoir oublié que celui-ci est également toujours appelé à se tourner vers une vérité qui le transcende. Sans référence à cette dernière, chacun reste à la merci de l'arbitraire, et sa condition de personne finit par être évaluée selon des critères pragmatiques fondés essentiellement sur le donné expérimental, dans la conviction erronée que tout doit être dominé par la technique. Il est ainsi arrivé que, au lieu d'exprimer au mieux la tension vers la vérité, la raison, sous le poids de tant de savoir, s'est repliée sur elle-même, devenant, jour après jour, incapable d'élever son regard vers le haut pour oser atteindre la vérité de l'être. La philosophie moderne, oubliant d'orienter son enquête vers l'être, a concentré sa recherche sur la connaissance humaine. Au lieu de s'appuyer sur la capacité de l'homme de connaître la vérité, elle a préféré souligner ses limites et ses conditionnements.

Il en est résulté diverses formes d'agnosticisme et de relativisme qui ont conduit la recherche philosophique à s'égarer dans les sables mouvants d'un scepticisme général. Puis, récemment, ont pris de l'importance certaines doctrines qui tendent à dévaloriser même les vérités que l'homme était certain d'avoir atteintes. La pluralité légitime des positions a cédé le pas à un pluralisme indifférencié, fondé sur l'affirmation que toutes les positions se valent: c'est là un des symptômes les plus répandus de la défiance à l'égard de la vérité que l'on peut observer dans le contexte actuel. Certaines conceptions de la vie qui viennent de l'Orient n'échappent pas, elles non plus, à cette réserve; selon elles, en effet, on refuse à la vérité son caractère exclusif, en partant du présupposé qu'elle se manifeste d'une manière égale dans des doctrines différentes, voire contradictoires entre elles. Dans cette perspective, tout devient simple opinion. On a l'impression d'être devant un mouvement ondulatoire: tandis que, d'une part, la réflexion philosophique a réussi à s'engager sur la voie qui la rapproche toujours plus de l'existence humaine et de ses diverses expressions, elle tend d'autre part à développer des considérations existentielles, herméneutiques ou linguistiques qui passent sous silence la question radicale concernant la vérité de la vie personnelle, de l'être et de Dieu. En conséquence, on a vu apparaître chez l'homme contemporain, et pas seulement chez quelques philosophes, des attitudes de défiance assez répandues à l'égard des grandes ressources cognitives de l'être humain. Par fausse modestie, on se contente de vérités partielles et provisoires, sans plus chercher à poser des questions radicales sur le sens et sur le fondement ultime de la vie humaine, personnelle et sociale. En somme, on a perdu l'espérance de pouvoir recevoir de la philosophie des réponses définitives à ces questions.

6. Forte de la compétence qui lui vient du fait qu'elle est dépositaire de la Révélation de Jésus Christ, l'Eglise entend réaffirmer la nécessité de la réflexion sur la vérité. C'est pour cette raison que j'ai décidé de m'adresser à vous, vénérés Frères dans l'épiscopat avec lesquels je partage la mission de « manifester la vérité » (*2 Co* 4, 2), ainsi qu'aux théologiens et aux philosophes, auxquels revient le devoir de s'enquérir des différents aspects de la vérité, et aussi aux personnes qui sont en recherche, pour faire part de quelques réflexions sur la voie qui conduit à la vraie sagesse, afin que tous ceux qui ont au cœur l'amour de la sagesse puissent s'engager sur la bonne route qui permet de l'atteindre et trouver en elle la récompense de sa peine et la joie spirituelle.

Ce qui me porte à cette initiative, c'est tout d'abord la conscience de ce qu'exprime le Concile Vatican II, quand il affirme que les évêques sont des « témoins de la vérité divine et catholique ».[3] Témoigner de la vérité est donc une tâche qui nous a été confiée, à nous évêques; nous ne pouvons y renoncer sans manquer au ministère que nous avons reçu. En réaffirmant la vérité de la foi, nous pouvons redonner à l'homme de notre époque une authentique confiance en ses capacités cognitives et lancer à la philosophie le défi de retrouver et de développer sa pleine dignité.

Un autre motif m'incite à écrire ces réflexions. Dans l'encyclique *Veritatis splendor*, j'ai attiré l'attention sur « quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique, qui risquent d'être déformées ou rejetées dans le contexte actuel ».[4] Par la présente Encyclique, je voudrais continuer cette réflexion et concentrer l'attention sur le thème même de la *vérité* et sur son *fondement* par rapport à la *foi*. On ne peut nier en effet que cette période de changements rapides et complexes expose surtout les jeunes générations, auxquelles appartient l'avenir et dont il dépend, à éprouver le sentiment d'être privées d'authentiques points de repères. L'exigence d'un fondement pour y édifier l'existence personnelle et sociale se fait sentir de manière pressante, surtout quand on est contraint de constater le caractère fragmentaire de propositions qui élèvent l'éphémère au rang de valeur, dans l'illusion qu'il sera possible d'atteindre le vrai sens de l'existence. Il arrive ainsi que beaucoup traînent leur vie presque jusqu'au bord de l'abîme sans savoir vers quoi ils se dirigent. Cela dépend aussi du fait que ceux qui étaient appelés par vocation à exprimer dans des formes culturelles le fruit de leur spéculation ont parfois détourné leur regard de la vérité, préférant le succès immédiat à la peine d'une recherche patiente de ce qui mérite d'être vécu. La philosophie, qui a la grande responsabilité de former la pensée et la culture par l'appel permanent à la recherche du vrai, doit retrouver vigoureusement sa vocation originelle. C'est pourquoi j'ai ressenti non seulement l'exigence mais aussi le devoir d'intervenir sur ce thème, pour que l'humanité, au seuil du troisième millénaire de l'ère chrétienne, prenne plus clairement conscience des grandes ressources qui lui ont été accordées et s'engage avec un courage renouvelé dans la réalisation du plan de salut dans lequel s'inscrit son histoire.

CHAPITRE I - LA RÉVÉLATION DE LA SAGESSE DE DIEU

Jésus révèle le Père

7. Au point de départ de toute réflexion que l'Eglise entreprend, il y a la conscience d'être dépositaire d'un message qui a son origine en Dieu même (cf. *2 Co* 4, 1-2). La connaissance qu'elle propose à l'homme ne lui vient pas de sa propre spéculation, fût-ce la plus élevée, mais du fait d'avoir accueilli la parole de Dieu dans la foi (cf. *1 Th* 2, 13). A l'origine de notre être de croyants se trouve une rencontre, unique en son genre, qui a fait s'entrouvrir un mystère caché depuis les siècles (cf. *1 Co* 2, 7; *Rm* 16, 25-26), mais maintenant révélé: « Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9), par lequel les hommes ont accès auprès du Père par le Christ, Verbe fait chair, dans l'Esprit Saint, et sont rendus participants de la nature divine ».[5] C'est là une initiative

pleinement gratuite, qui part de Dieu pour rejoindre l'humanité et la sauver. En tant que source d'amour, Dieu désire se faire connaître, et la connaissance que l'homme a de Lui porte à son accomplissement toute autre vraie connaissance que son esprit est en mesure d'atteindre sur le sens de son existence.

8. Reprenant presque littéralement l'enseignement donné par la Constitution *Dei Filius* du Concile Vatican I et tenant compte des principes proposés par le Concile de Trente, la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II a continué le processus séculaire d'*intelligence de la foi* et a réfléchi sur la Révélation à la lumière de l'enseignement biblique et de l'ensemble de la tradition patristique. Au premier Concile du Vatican, les Pères avaient souligné le caractère surnaturel de la révélation de Dieu. La critique rationaliste, qui s'attaquait alors à la foi en partant de thèses erronées et très répandues, portait sur la négation de toute connaissance qui ne serait pas le fruit des capacités naturelles de la raison. Ce fait avait obligé le Concile à réaffirmer avec force que, outre la connaissance propre de la raison humaine, capable par nature d'arriver jusqu'au Créateur, il existe une connaissance qui est propre à la foi. Cette connaissance exprime une vérité fondée sur le fait même que Dieu se révèle, et c'est une vérité très certaine car Dieu ne trompe pas et ne veut pas tromper.[6]

9. Le Concile Vatican I enseigne donc que la vérité atteinte par la voie de la réflexion philosophique et la vérité de la Révélation ne se confondent pas, et que l'une ne rend pas l'autre superflue: « Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés ».[7] La foi, qui est fondée sur le témoignage de Dieu et bénéficie de l'aide surnaturelle de la grâce, est effectivement d'un ordre différent de celui de la connaissance philosophique. Celle-ci, en effet, s'appuie sur la perception des sens, sur l'expérience, et elle se développe à la lumière de la seule intelligence. La philosophie et les sciences évoluent dans l'ordre de la raison naturelle, tandis que la foi, éclairée et guidée par l'Esprit, reconnaît dans le message du salut la « plénitude de grâce et de vérité » (cf. *Jn* 1, 14) que Dieu a voulu révéler dans l'histoire et de manière définitive par son Fils Jésus Christ (cf. *1 Jn* 5, 9; *Jn* 5, 31-32).

10. Les Pères du Concile Vatican II, fixant leur regard sur Jésus qui révèle, ont mis en lumière le caractère salvifique de la révélation de Dieu dans l'histoire et ils en ont exprimé la nature dans les termes suivants: « Par cette révélation, le Dieu invisible (cf. *Col* 1, 15; *1 Tm* 1, 17), dans son amour surabondant, s'adresse aux hommes comme à des amis (cf. *Ex* 33, 11; *Jn* 15, 14-15) et est en relation avec eux (cf. *Ba* 3, 38), pour les inviter à la vie en communion avec lui et les recevoir en cette communion. Cette économie de la Révélation se réalise par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles, si bien que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, et que les paroles, de leur côté, proclament les œuvres et élucident le mystère qui y est contenu. Par cette révélation, la vérité profonde sur Dieu aussi bien que sur le salut de l'homme se met à briller pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation ».[8]

11. La révélation de Dieu s'inscrit donc dans le temps et dans l'histoire. Et même l'incarnation de Jésus Christ advient à la « plénitude du temps » (*Ga* 4, 4). Deux mille ans après cet événement, j'éprouve le besoin de réaffirmer avec force que, « dans le christianisme, le temps a une importance fondamentale ».[9] En lui, en effet, vient à la lumière toute l'œuvre de la création et du salut et surtout est manifesté le fait que, par l'incarnation du Fils de Dieu, nous vivons et nous anticipons dès maintenant ce qui sera l'accomplissement du temps (cf. *He* 1, 2).

La vérité que Dieu a confiée à l'homme sur lui-même et sur sa vie s'inscrit donc dans le temps et dans l'histoire. Il est certain qu'elle a été prononcée une fois pour toutes dans le mystère de Jésus de Nazareth. La Constitution *Dei Verbum* le dit clairement: « Après avoir, à maintes reprises et sous bien des formes, parlé par les prophètes, Dieu, "en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par son Fils" (*He* 1, 1-2). Il a, en effet, envoyé son Fils, à savoir le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il habitât parmi les hommes et leur fît connaître les profondeurs de Dieu (cf. *Jn* 1, 1-18). Jésus Christ donc, Verbe fait chair, envoyé "comme homme vers les hommes", "prononce les paroles de Dieu" (*Jn* 3, 34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donnée à faire (cf. *Jn* 5, 36; 17, 4). C'est pourquoi lui-même — qui le voit, voit aussi le Père (cf. *Jn* 14, 9) —, par toute sa présence et par toute la manifestation de lui-même, par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, mais surtout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, enfin par l'envoi de l'Esprit de vérité, achève la Révélation en l'accomplissant ».[10]

L'histoire constitue pour le peuple de Dieu un chemin à parcourir entièrement, de façon que la vérité révélée exprime en plénitude son contenu grâce à l'action constante de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 16, 13). C'est encore une fois ce que dit la Constitution *Dei Verbum* quand elle affirme que « l'Eglise, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu ».[11]

12. L'histoire devient donc le lieu où nous pouvons constater l'action de Dieu en faveur de l'humanité. Il nous rejoint en ce qui pour nous est le plus familier et le plus facile à vérifier parce que cela constitue notre cadre quotidien, sans lequel nous ne pourrions nous comprendre.

L'incarnation du Fils de Dieu permet de voir se réaliser la synthèse définitive que l'esprit humain, à partir de lui-même, n'aurait même pas pu imaginer: l'Eternel entre dans le temps, le Tout se cache dans le fragment, Dieu prend le visage de l'homme. La vérité exprimée dans la révélation du Christ n'est donc plus enfermée dans un cadre territorial et culturel restreint, mais elle s'ouvre à quiconque, homme ou femme, veut bien l'accueillir comme parole de valeur définitive pour donner un sens à l'existence. Or tous ont dans le Christ accès au Père; en effet, par sa mort et sa résurrection, le Christ a donné la vie divine que le premier Adam avait refusée (cf. *Rm* 5, 12-15). Par cette Révélation est offerte à l'homme la vérité ultime sur sa vie et sur le destin de l'histoire: « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné », affirme la Constitution *Gaudium et spes*.[12] En dehors de cette perspective, le mystère de l'existence personnelle reste une énigme insoluble. Où l'homme pourrait-il chercher la réponse à des questions dramatiques comme celles de la souffrance, de la souffrance de l'innocent et de la mort, sinon dans la lumière qui vient du mystère de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ?

La raison devant le mystère

13. Il ne faudra pas oublier en tout cas que la Révélation demeure empreinte de mystère. Certes, par toute sa vie, Jésus révèle le visage du Père, puisqu'il est venu pour faire connaître les profondeurs de Dieu;[13] et pourtant la connaissance que nous avons de ce visage est toujours marquée par un caractère fragmentaire et par les limites de notre intelligence. Seule la foi permet de pénétrer le mystère, dont elle favorise une compréhension cohérente.

Le Concile déclare qu'« à Dieu qui révèle il faut apporter l'obéissance de la foi ».[14] Par cette affirmation brève mais dense, est exprimée une vérité fondamentale du christianisme. On dit tout d'abord que la foi est une réponse d'obéissance à Dieu. Cela implique qu'Il soit reconnu dans sa divinité, dans sa transcendance et dans sa liberté suprême. Le Dieu qui se fait connaître dans l'autorité de sa transcendance absolue apporte aussi des motifs pour la crédibilité de ce qu'il révèle. Par la foi, l'homme donne son *assentiment* à ce témoignage divin. Cela signifie qu'il reconnaît pleinement et intégralement la vérité de ce qui est révélé parce que c'est Dieu lui-même qui s'en porte garant. Cette vérité, donnée à l'homme et que celui-ci ne pourrait exiger, s'inscrit dans le cadre de la communication interpersonnelle et incite la raison à s'ouvrir à elle et à en accueillir le sens profond. C'est pour cela que l'acte par lequel l'homme s'offre à Dieu a toujours été considéré par l'Eglise comme un moment de choix fondamental où toute la personne est impliquée. L'intelligence et la volonté s'exercent au maximum de leur nature spirituelle pour permettre au sujet d'accomplir un acte dans lequel la liberté personnelle est pleinement vécue.[15] Dans la foi, la liberté n'est donc pas seulement présente, elle est exigée. Et c'est même la foi qui permet à chacun d'exprimer au mieux sa liberté. Autrement dit, la liberté ne se réalise pas dans les choix qui sont contre Dieu. Comment, en effet, le refus de s'ouvrir vers ce qui permet la réalisation de soi-même pourrait-il être considéré comme un usage authentique de la liberté? C'est lorsqu'elle croit que la personne pose l'acte le plus significatif de son existence; car ici la liberté rejoint la certitude de la vérité et décide de vivre en elle.

Les signes présents dans la Révélation viennent aussi en aide à la raison qui cherche l'intelligence du mystère. Ils servent à effectuer plus profondément la recherche de la vérité et à permettre que l'esprit, de façon autonome, scrute l'intérieur même du mystère. En tout cas, si, d'un côté, ces signes donnent plus de force à la raison parce qu'ils lui permettent de mener sa recherche à l'intérieur du mystère par ses propres moyens, dont elle est jalouse à juste titre, d'un autre côté ils l'invitent à transcender leur réalité de signes pour en recevoir la signification ultérieure dont ils sont porteurs. En eux est donc déjà présente une vérité cachée à laquelle l'esprit est renvoyé et qu'il ne peut ignorer sans détruire le signe même qui lui est proposé.

On est renvoyé là, d'une certaine façon, à la perspective *sacramentelle* de la Révélation et, en particulier, au signe eucharistique dans lequel l'unité indivisible entre la réalité et sa signification permet de saisir la profondeur du mystère. Dans l'Eucharistie, le Christ est véritablement présent et vivant, il agit par son Esprit, mais, comme l'avait bien dit saint Thomas, « tu ne le comprends ni ne le vois; mais la foi vive, elle, l'affirme, en dépassant la nature. Par-dessous la double apparence, signe elle-même d'autre chose, vit la réalité sainte ».[16] Le philosophe Pascal lui fait écho: « Comme Jésus Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun ».[17]

En somme, la connaissance de foi n'annule pas le mystère; elle ne fait que le rendre plus évident et le manifester comme un fait essentiel pour la vie de l'homme: le Christ Seigneur, « dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation »,[18] qui est de participer au mystère de la vie trinitaire de Dieu.[19]

14. L'enseignement des deux Conciles du Vatican ouvre également une véritable perspective de nouveautés pour le savoir philosophique. La Révélation introduit dans l'histoire un point de repère que l'homme ne peut ignorer s'il veut arriver à comprendre le mystère de son existence; mais, d'autre part, cette connaissance renvoie constamment au mystère de Dieu que l'esprit ne peut explorer à fond mais seulement recevoir et accueillir dans la foi. À l'intérieur de ces deux

moments, la raison dispose d'un espace particulier qui lui permet de chercher et de comprendre, sans être limitée par rien d'autre que par sa finitude face au mystère infini de Dieu.

La Révélation fait donc entrer dans notre histoire une vérité universelle et ultime, qui incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter; et même elle le pousse à élargir continuellement les champs de son savoir tant qu'il n'a pas conscience d'avoir accompli tout ce qui était en son pouvoir, sans rien négliger. Pour cette réflexion, nous sommes aidés par l'une des intelligences les plus fécondes et les plus significatives de l'histoire de l'humanité, à laquelle la philosophie aussi bien que la théologie se font un devoir de se référer: saint Anselme. Dans son *Proslogion*, l'archevêque de Cantorbéry s'exprime ainsi: « Comme souvent, avec ardeur, je tournais ma pensée sur ce point, ce que je cherchais parfois me semblait pouvoir être déjà saisi, et parfois fuyait tout à fait le regard de mon esprit; désespérant à la fin, je voulus cesser comme s'il s'agissait de rechercher chose impossible à trouver. Mais, alors que je voulais absolument exclure de moi cette pensée, de peur qu'en occupant vainement mon esprit elle n'empêchât d'autres occupations où je pusse progresser, voilà qu'elle commença, d'une importunité certaine, à s'imposer de plus en plus à moi, malgré mon refus et ma défense. [...] Mais hélas, malheureux, un des autres malheureux fils d'Ève éloignés de Dieu que je suis, qu'ai-je entrepris, qu'ai-je achevé? Où tendais-je, où en suis-je venu? A quoi aspirais-je, en quoi soupiré-je? [...] Par suite, Seigneur, tu n'es pas seulement tel que plus grand ne peut être pensé, (*non solum es quo maius cogitari nequit*), mais tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser (*quiddam maius quam cogitari possit*). [...]. Si tu n'es pas cela même, il est possible de penser quelque chose de plus grand que toi, ce qui ne peut se faire ».[20]

15. La vérité de la Révélation chrétienne, que l'on trouve en Jésus de Nazareth, permet à quiconque de recevoir le « mystère » de sa vie. Comme vérité suprême, tout en respectant l'autonomie de la créature et sa liberté, elle l'engage à s'ouvrir à la transcendance. Ici, le rapport entre la liberté et la vérité devient suprême, et l'on comprend pleinement la parole du Seigneur: « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (*Jn* 8, 32).

La Révélation chrétienne est la vraie étoile sur laquelle s'oriente l'homme qui avance parmi les conditionnements de la mentalité immanentiste et les impasses d'une logique technocratique; elle est l'ultime possibilité offerte par Dieu pour retrouver en plénitude le projet originel d'amour commencé à la création. A l'homme qui désire connaître le vrai, s'il est encore capable de regarder au-delà de lui-même et de lever son regard au-delà de ses projets, est donnée la possibilité de retrouver un rapport authentique avec sa vie, en suivant la voie de la vérité. Les paroles du Deutéronome peuvent bien s'appliquer à cette situation: « Cette loi que je te prescris aujourd'hui n'est pas au-delà de tes moyens ni hors de ton atteinte. Elle n'est pas dans les cieux, qu'il te faille dire: "Qui montera pour nous aux cieux nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique?" Elle n'est pas au-delà des mers, qu'il te faille dire: "Qui ira pour nous au-delà des mers nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique?" Car la parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique » (30, 11-14). A ce texte fait écho la célèbre pensée du saint philosophe et théologien Augustin: « *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* » — « Ne va pas au dehors, rentre en toi-même. C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité ».[21]

A la lumière de ces considérations, une première conclusion s'impose: la vérité que la Révélation nous fait connaître n'est pas le fruit mûr ou le point culminant d'une pensée élaborée par la raison. Elle se présente au contraire avec la caractéristique de la gratuité, elle engendre une réflexion et elle demande à être accueillie comme expression d'amour. Cette vérité révélée est une anticipation, située dans notre histoire, de la vision dernière et définitive de Dieu qui est réservée à ceux qui croient en lui et qui le cherchent d'un cœur sincère. La fin ultime de l'existence personnelle est donc un objet d'étude aussi bien pour la philosophie que pour la théologie. Toutes les deux, bien qu'avec des moyens et des contenus différents, prospectent ce « chemin de la vie » (*Ps* 16 [15], 11) qui, comme nous le dit la foi, débouche finalement sur la joie pleine et durable de la contemplation de Dieu Un et Trine.

CHAPITRE II - CREDO UT INTELLEGAM

« La Sagesse sait et comprend tout » (Sg 9, 11)

16. La profondeur du lien entre la connaissance par la foi et la connaissance par la raison est déjà exprimée dans la Sainte Écriture en des termes d'une clarté étonnante. Le problème est abordé surtout dans les *Livres sapientiaux*. Ce qui frappe dans la lecture faite sans préjugés de ces pages de l'Ecriture est le fait que dans ces textes se trouvent contenus non seulement la foi d'Israël, mais aussi le trésor de civilisations et de cultures maintenant disparues. Pour ainsi dire, dans un dessein déterminé, l'Egypte et la Mésopotamie font entendre de nouveau leur voix et font revivre certains traits communs des cultures de l'Orient ancien dans ces pages riches d'intuitions particulièrement profondes.

Ce n'est pas un hasard si, au moment où l'auteur sacré veut décrire l'homme sage, il le dépeint comme celui qui aime et recherche la vérité: « Heureux l'homme qui médite sur la sagesse et qui raisonne avec intelligence, qui réfléchit dans son

cœur sur les voies de la sagesse et qui s'applique à ses secrets. Il la poursuit comme le chasseur, il est aux aguets sur sa piste; il se penche à ses fenêtres et écoute à ses portes; il se poste tout près de sa demeure et fixe un pieu dans ses murailles; il dresse sa tente à proximité et s'établit dans une retraite de bonheur; il place ses enfants sous sa protection et sous ses rameaux il trouve un abri; sous son ombre il est protégé de la chaleur et il s'établit dans sa gloire » (*Si* 14, 20-27).

Pour l'auteur inspiré, comme on le voit, le désir de connaître est une caractéristique commune à tous les hommes. Grâce à l'intelligence, la possibilité de « puiser l'eau profonde » de la connaissance (cf. *Pr* 20, 5) est donnée à tous, croyants comme non-croyants. Dans l'ancien Israël, la connaissance du monde et de ses phénomènes ne se faisait certes pas abstraitement, comme pour le philosophe ionien ou le sage égyptien. Le bon israélite appréhendait encore moins la connaissance selon les paramètres de l'époque moderne, qui est davantage portée à la division du savoir. Malgré cela, le monde biblique a fait converger son apport original vers l'océan de la théorie de la connaissance.

Quel est cet apport? La particularité qui distingue le texte biblique consiste dans la conviction qu'il existe une profonde et indissoluble unité entre la connaissance de la raison et celle de la foi. Le monde et ce qui s'y passe, de même que l'histoire et les vicissitudes du peuple, sont des réalités regardées, analysées et jugées par les moyens propres de la raison, mais sans que la foi demeure étrangère à ce processus. La foi n'intervient pas pour amoindrir l'autonomie de la raison ou pour réduire son domaine d'action, mais seulement pour faire comprendre à l'homme que le Dieu d'Israël se rend visible et agit dans ces événements. Par conséquent, connaître à fond le monde et les événements de l'histoire n'est pas possible sans professer en même temps la foi en Dieu qui y opère. La foi affine le regard intérieur et permet à l'esprit de découvrir, dans le déroulement des événements, la présence agissante de la Providence. Une expression du livre des Proverbes est significative à ce propos: « Le cœur de l'homme délibère sur sa voie, mais c'est le Seigneur qui affermit ses pas » (16, 9). Autrement dit, l'homme sait reconnaître sa route à la lumière de la raison, mais il peut la parcourir rapidement, sans obstacle et jusqu'à la fin, si, avec rectitude, il situe sa recherche dans la perspective de la foi. La raison et la foi ne peuvent donc être séparées sans que l'homme perde la possibilité de se connaître lui-même, de connaître le monde et Dieu de façon adéquate.

17. Il ne peut donc exister aucune compétitivité entre la raison et la foi: l'une s'intègre à l'autre, et chacune a son propre champ d'action. C'est encore le livre des Proverbes qui oriente dans cette direction quand il s'exclame: « C'est la gloire de Dieu de celer une chose, c'est la gloire des rois de la scruter » (25, 2). Dans leurs mondes respectifs, Dieu et l'homme sont placés dans une relation unique. En Dieu réside l'origine de toutes choses, en Lui se trouve la plénitude du mystère, et cela constitue sa gloire; à l'homme revient le devoir de rechercher la vérité par sa raison, et en cela consiste sa noblesse. Un autre élément est ajouté à cette mosaïque par le Psalmiste quand il prie en disant: « Pour moi, que tes pensées sont difficiles, ô Dieu, que la somme en est imposante! Je les compte, il en est plus que sable; ai-je fini, je suis encore avec toi » (139 [138], 17-18). Le désir de connaître est si grand et comporte un tel dynamisme que le cœur de l'homme, même dans l'expérience de ses limites infranchissables, soupire vers l'infinie richesse qui est au-delà, parce qu'il a l'intuition qu'en elle se trouve la réponse satisfaisante à toutes les questions non encore résolues.

18. Nous pouvons donc dire que, par sa réflexion, Israël a su ouvrir à la raison la voie vers le mystère. Dans la révélation de Dieu, il a pu sonder en profondeur tout ce qu'il cherchait à atteindre par la raison, sans y réussir. A partir de cette forme plus profonde de connaissance, le peuple élu a compris que la raison doit respecter certaines règles fondamentales pour pouvoir exprimer au mieux sa nature. Une première règle consiste à tenir compte du fait que la connaissance de l'homme est un chemin qui n'a aucun répit; la deuxième naît de la conscience que l'on ne peut s'engager sur une telle route avec l'orgueil de celui qui pense que tout est le fruit d'une conquête personnelle; une troisième règle est fondée sur la « crainte de Dieu », dont la raison doit reconnaître la souveraine transcendance et en même temps l'amour prévoyant dans le gouvernement du monde.

Quand il s'éloigne de ces règles, l'homme s'expose au risque de l'échec et finit par se trouver dans la condition de l'« insensé ». Dans la Bible, cette stupidité comporte une menace pour la vie; l'insensé en effet s'imagine connaître beaucoup de choses, mais en réalité il n'est pas capable de fixer son regard sur ce qui est essentiel. Cela l'empêche de mettre de l'ordre dans son esprit (cf. *Pr* 1, 7) et de prendre l'attitude qui convient face à lui-même et à son environnement. Et quand il en arrive à affirmer « Dieu n'existe pas » (cf. *Ps* 14 [13], 1), il montre en toute clarté que sa connaissance est déficiente et combien elle est loin de la pleine vérité sur les choses, sur leur origine et sur leur destinée.

19. Le Livre de la Sagesse comporte des textes importants qui projettent une autre lumière sur ce sujet. L'auteur sacré y parle de Dieu qui se fait connaître aussi à travers la nature. Pour les anciens, l'étude des sciences naturelles correspondait en grande partie au savoir philosophique. Après avoir affirmé que par son intelligence l'homme est en mesure de « connaître la structure du monde et l'activité des éléments [...], les cycles de l'année et les positions des astres, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages » (*Sg* 7, 17.19-20), en un mot, qu'il est capable de philosopher, le texte sacré accomplit un pas en avant de grande importance. Retrouvant la pensée de la philosophie grecque, à laquelle il semble se référer dans ce contexte, l'auteur affirme qu'en raisonnant sur la nature, on peut remonter au Créateur: « La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur » (*Sg* 13, 5). Un premier stade de la

Révélation divine, constitué du merveilleux « livre de la nature », est donc reconnu; en le lisant avec les instruments de la raison humaine, on peut arriver à la connaissance du Créateur. Si l'homme ne parvient pas, par son intelligence, à reconnaître Dieu créateur de toute chose, cela est dû non pas tant au manque de moyen adéquat, qu'aux obstacles mis par sa libre volonté et par son péché.

20. De ce point de vue, la raison est valorisée, mais non surestimée. Tout ce qu'elle atteint, en effet, peut être vrai, mais elle n'acquiert une pleine signification que si son contenu est placé dans une perspective plus vaste, celle de la foi: « Le Seigneur dirige les pas de l'homme: comment l'homme comprendrait-il son chemin? » (*Pr* 20, 24). Pour l'Ancien Testament la foi libère donc la raison en ce qu'elle lui permet d'atteindre d'une manière cohérente son objet de connaissance et de le situer dans l'ordre suprême où tout prend son sens. En un mot, l'homme atteint la vérité par la raison, parce que, éclairé par la foi, il découvre le sens profond de toute chose, en particulier de sa propre existence. L'auteur sacré met donc très justement le commencement de la vraie connaissance dans la crainte de Dieu: « La crainte du Seigneur est le principe du savoir » (*Pr* 1, 7; cf. *Si* 1, 14).

« Acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence » (Pr 4,5)

21. La connaissance, pour l'Ancien Testament, ne se fonde pas seulement sur une observation attentive de l'homme, du monde et de l'histoire. Elle suppose nécessairement un rapport avec la foi et avec le contenu de la Révélation. On trouve ici les défis que le peuple élu a dû affronter et auxquels il a répondu. En réfléchissant sur sa condition, l'homme biblique a découvert qu'il ne pouvait pas se comprendre sinon comme un « être en relation »: avec lui-même, avec le peuple, avec le monde et avec Dieu. Cette ouverture au mystère, qui lui venait de la Révélation, a finalement été pour lui la source d'une vraie connaissance, qui a permis à sa raison de s'engager dans des domaines infinis, ce qui lui donnait une possibilité de compréhension jusqu'alors inespérée.

Pour l'auteur sacré, l'effort de la recherche n'était pas exempt de la peine due à l'affrontement aux limites de la raison. On le saisit, par exemple, dans les paroles par lesquelles le Livre des Proverbes révèle la fatigue que l'on éprouve lorsqu'on cherche à comprendre les desseins mystérieux de Dieu (cf. 30, 1-6). Cependant, malgré la peine, le croyant ne cède pas. La force pour continuer son chemin vers la vérité lui vient de la certitude que Dieu l'a créé comme un « explorateur » (cf. *Qo* 1, 13), dont la mission est de ne renoncer à aucune recherche, malgré la tentation continuelle du doute. En s'appuyant sur Dieu, il reste tourné, toujours et partout, vers ce qui est beau, bon et vrai.

22. Saint Paul, dans le premier chapitre de sa Lettre aux Romains, nous aide à mieux apprécier à quel point la réflexion des Livres sapientiaux est pénétrante. Développant une argumentation philosophique dans un langage populaire, l'Apôtre exprime une vérité profonde: à travers le créé, les « yeux de l'esprit » peuvent arriver à connaître Dieu. Celui-ci en effet, par l'intermédiaire des créatures, laisse pressentir sa « puissance » et sa « divinité » à la raison (cf. *Rm* 1, 20). On reconnaît donc à la raison de l'homme une capacité qui semble presque dépasser ses propres limites naturelles: non seulement elle n'est pas confinée dans la connaissance sensorielle, puisqu'elle peut y réfléchir de manière critique, mais, en argumentant sur les donnés des sens, elle peut aussi atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible. Dans une terminologie philosophique, on pourrait dire que cet important texte paulinien affirme la capacité métaphysique de l'homme.

Selon l'Apôtre, dans le projet originel de la création était prévue la capacité de la raison de dépasser facilement le donné sensible, de façon à atteindre l'origine même de toute chose, le Créateur. A la suite de la désobéissance par laquelle l'homme a choisi de se placer lui-même en pleine et absolue autonomie par rapport à Celui qui l'avait créé, la possibilité de remonter facilement à Dieu créateur a disparu.

Le Livre de la Genèse décrit de manière très expressive cette condition de l'homme, quand il relate que Dieu le plaça dans le jardin d'Eden, au centre duquel était situé « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (2, 17). Le symbole est clair: l'homme n'était pas en mesure de discerner et de décider par lui-même ce qui était bien et ce qui était mal, mais il devait se référer à un principe supérieur. L'aveuglement de l'orgueil donna à nos premiers parents l'illusion d'être souverains et autonomes, et de pouvoir faire abstraction de la connaissance qui vient de Dieu. Ils entraînèrent tout homme et toute femme dans leur désobéissance originelle, infligeant à la raison des blessures qui allaient alors l'entraver sur le chemin vers la pleine vérité. Désormais, la capacité humaine de connaître la vérité était obscurcie par l'aversion envers Celui qui est la source et l'origine de la vérité. C'est encore l'Apôtre qui révèle combien les pensées des hommes, à cause du péché, devaient devenir « vaines » et les raisonnements déformés et orientés vers ce qui est faux (cf. *Rm* 1, 21-22). Les yeux de l'esprit n'étaient plus capables de voir avec clarté: progressivement la raison est demeurée prisonnière d'elle-même. La venue du Christ a été l'événement de salut qui a racheté la raison de sa faiblesse, la libérant des chaînes dans lesquelles elle s'était elle-même emprisonnée.

23. Par conséquent, le rapport du chrétien avec la philosophie demande un discernement radical. Dans le Nouveau Testament, surtout dans les Lettres de saint Paul, un point ressort avec une grande clarté: l'opposition entre « la sagesse de

ce monde » et la sagesse de Dieu révélée en Jésus Christ. La profondeur de la sagesse révélée rompt le cercle de nos schémas habituels de réflexion, qui ne sont pas du tout en mesure de l'exprimer de façon appropriée.

Le commencement de la première Lettre aux Corinthiens pose radicalement ce dilemme. Le Fils de Dieu crucifié est l'événement historique contre lequel se brise toute tentative de l'esprit pour construire sur des argumentations seulement humaines une justification suffisante du sens de l'existence. Le vrai point central, qui défie toute philosophie, est la mort en croix de Jésus Christ. Ici, en effet, toute tentative de réduire le plan salvifique du Père à une pure logique humaine est vouée à l'échec. « Où est-il, le sage? Où est-il, l'homme cultivé? Où est-il, le raisonneur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde? » (*1 Co* 1, 20), se demande l'Apôtre avec emphase. Pour ce que Dieu veut réaliser, la seule sagesse de l'homme sage n'est plus suffisante; c'est un passage décisif vers l'accueil d'une nouveauté radicale qui est demandé: « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages; [...] ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est » (*1 Co* 1, 27-28). La sagesse de l'homme refuse de voir dans sa faiblesse la condition de sa force; mais saint Paul n'hésite pas à affirmer: « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (*2 Co* 12, 10). L'homme ne réussit pas à comprendre comment la mort peut être source de vie et d'amour, mais, pour révéler le mystère de son dessein de salut, Dieu a choisi justement ce que la raison considère comme « folie » et « scandale ». Paul, parlant le langage des philosophes ses contemporains, atteint le sommet de son enseignement ainsi que du paradoxe qu'il veut exprimer: Dieu a choisi dans le monde ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est (cf. *1 Co* 1, 28). Pour exprimer la nature de la gratuité de l'amour révélé dans la Croix du Christ, l'Apôtre n'a pas peur d'utiliser le langage plus radical que les philosophes employaient dans leurs réflexions sur Dieu. La raison ne peut pas vider le mystère d'amour que la Croix représente, tandis que la Croix peut donner à la raison la réponse ultime qu'elle cherche. Ce n'est pas la sagesse des paroles, mais la Parole de la Sagesse que saint Paul donne comme critère de Vérité et, en même temps, de salut.

La sagesse de la Croix dépasse donc toutes les limites culturelles que l'on veut lui imposer et nous oblige à nous ouvrir à l'universalité de la vérité dont elle est porteuse. Quel défi est ainsi posé à notre raison et quel profit elle en retire si elle l'accepte! La philosophie, qui déjà par elle-même est en mesure de reconnaître le continuel dépassement de l'homme vers la vérité, peut, avec l'aide de la foi, s'ouvrir pour accueillir dans la « folie » de la Croix la critique authentique faite à tous ceux qui croient posséder la vérité, alors qu'ils l'étouffent dans l'impasse de leur système. Le rapport entre la foi et la philosophie trouve dans la prédication du Christ crucifié et ressuscité l'écueil contre lequel il peut faire naufrage, mais au-delà duquel il peut se jeter dans l'océan infini de la vérité. Ici se manifeste avec évidence la frontière entre la raison et la foi, mais on voit bien aussi l'espace dans lequel les deux peuvent se rencontrer.

CHAPITRE III - INTELLEGO UT CREDAM

Avancer dans la recherche de la vérité

24. L'évangéliste Luc rapporte dans les Actes des Apôtres que, durant ses voyages missionnaires, Paul arriva à Athènes. La cité des philosophes était remplie de statues représentant différentes idoles. Un autel frappa son attention et, saisissant aussitôt cette occasion, il définit un point de départ commun pour lancer l'annonce du kérygme: « Athéniens — dit-il —, à tous égards vous êtes, je le vois, les plus religieux des hommes. Parcourant en effet votre ville et considérant vos monuments sacrés, j'ai trouvé jusqu'à un autel avec l'inscription: "Au dieu inconnu". Eh bien! ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer » (*Ac* 17, 22-23). A partir de là, saint Paul parle de Dieu comme créateur, comme de Celui qui transcende toute chose et qui donne la vie à tout. Il continue ensuite son discours ainsi: « Si d'un principe unique il a fait tout le genre humain pour qu'il habite sur toute la face de la terre, s'il a fixé des temps déterminés et les limites de l'habitat des hommes, c'était afin qu'ils cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous » (*Ac* 17, 26-27).

L'Apôtre met en lumière une vérité dont l'Eglise a toujours fait son profit: au plus profond du cœur de l'homme sont semés le désir et la nostalgie de Dieu. La liturgie du Vendredi saint le rappelle aussi avec force quand, invitant à prier pour ceux qui ne croient pas, elle nous fait dire: « Dieu éternel et tout-puissant, toi qui as créé les hommes pour qu'ils te cherchent de tout leur cœur et que leur cœur s'apaise en te trouvant ».[22] Il y a donc un chemin que l'homme peut parcourir s'il le veut; il part de la capacité de la raison de s'élever au-dessus de ce qui est contingent pour s'élancer vers l'infini.

De plusieurs façons et en des temps différents, l'homme a montré qu'il sait exprimer cet intime désir. La littérature, la musique, la peinture, la sculpture, l'architecture et tous les autres produits de son intelligence créatrice sont devenus des canaux par lesquels il exprime les aspirations de sa recherche. La philosophie, de façon particulière, a épousé ce mouvement et a exprimé, avec ses moyens et selon les modalités scientifiques qui lui sont propres, ce désir universel de l'homme.

25. « Tous les hommes aspirent à la connaissance »,[23] et l'objet de cette aspiration est la vérité. La vie quotidienne elle-même montre que chacun éprouve de l'intérêt pour découvrir, au-delà du simple ouï-dire, comment sont vraiment les choses. L'homme est l'unique être dans toute la création visible qui, non seulement est capable de savoir, mais qui sait aussi connaître et, pour cela, il s'intéresse à la vérité réelle de ce qui lui apparaît. Personne ne peut être sincèrement indifférent à la vérité de son savoir. S'il découvre qu'il est faux, il le rejette; s'il peut, au contraire, en vérifier la vérité, il se sent satisfait. C'est la leçon de saint Augustin quand il écrit: « J'ai rencontré beaucoup de gens qui voulaient tromper, mais personne qui voulait se faire tromper ».[24] On pense à juste titre qu'une personne a atteint l'âge adulte quand elle peut discerner, par ses propres moyens, ce qui est vrai de ce qui est faux, en se formant un jugement sur la réalité objective des choses. C'est là l'objet de nombreuses recherches, en particulier dans le domaine des sciences, qui ont conduit au cours des derniers siècles à des résultats très significatifs, favorisant un authentique progrès de l'humanité tout entière.

La recherche réalisée dans le domaine pratique est aussi importante que celle qui est faite dans le domaine théorique : je veux parler de la recherche de la vérité sur le bien à accomplir. Par son agir éthique, en effet, la personne qui suit son libre et juste vouloir s'engage sur le chemin du bonheur et tend vers la perfection. Dans ce cas, il s'agit aussi de vérité. J'ai déjà exprimé cette conviction dans l'encyclique *Veritatis splendor*: « Il n'y a pas de morale sans liberté. [...] S'il existe un droit à être respecté dans son propre itinéraire de recherche de la vérité, il existe encore antérieurement l'obligation morale grave pour tous de chercher la vérité et, une fois qu'elle est connue, d'y adhérer ».[25]

Il est donc nécessaire que les valeurs choisies et poursuivies dans la vie soient vraies, parce que seules des valeurs vraies peuvent perfectionner la personne en accomplissant sa nature. Cette vérité des valeurs, l'homme la trouve non pas en se renfermant sur lui-même mais en s'ouvrant pour l'accueillir également dans les dimensions qui le dépassent. C'est là une condition nécessaire pour que chacun devienne lui-même et grandisse comme personne adulte et mûre.

26. La vérité se présente initialement à l'homme sous une forme interrogative: *la vie a-t-elle un sens? quel est son but?* A première vue, l'existence personnelle pourrait se présenter comme radicalement privée de sens. Il n'est pas nécessaire d'avoir recours aux philosophes de l'absurde ni aux questions provocatrices qui se trouvent dans le livre de Job pour douter du sens de la vie. L'expérience quotidienne de la souffrance, la sienne propre et celle d'autrui, la vue de tant de faits qui à la lumière de la raison apparaissent inexplicables, suffisent à rendre inéluctable une question aussi dramatique que celle du sens.[26] Il faut ajouter à cela que la première vérité absolument certaine de notre existence, outre le fait que nous existons, est l'inéluctabilité de notre mort. Face à cette donnée troublante s'impose la recherche d'une réponse complète. Chacun veut — et doit — connaître la vérité sur sa fin. Il veut savoir si la mort sera le terme définitif de son existence ou s'il y a quelque chose qui dépasse la mort; s'il lui est permis d'espérer une vie ultérieure ou non. Il n'est pas sans signification que la pensée philosophique ait reçu de la mort de Socrate une orientation décisive et qu'elle en soit demeurée marquée depuis plus de deux millénaires. Il n'est donc pas du tout fortuit que, devant le fait de la mort, les philosophes se soient sans cesse reposé ce problème en même temps que celui du sens de la vie et de l'immortalité.

27. Personne ne peut échapper à ces questions, ni le philosophe ni l'homme ordinaire. De la réponse qui leur est donnée dépend une étape décisive de la recherche: est-il possible ou non d'atteindre une vérité universelle et absolue? En soi, toute vérité, même partielle, si elle est réellement une vérité, se présente comme universelle. Ce qui est vrai doit être vrai pour tous et pour toujours. En plus de cette universalité, cependant, l'homme cherche un absolu qui soit capable de donner réponse et sens à toute sa recherche: quelque chose d'ultime, qui se place comme fondement de toute chose. En d'autres termes, il cherche une explication définitive, une valeur suprême, au-delà de laquelle il n'y a pas, et il ne peut y avoir, de questions ou de renvois ultérieurs. Les hypothèses peuvent fasciner, mais elles ne satisfont pas. Pour tous vient le moment où, qu'on l'admette ou non, il faut ancrer son existence à une vérité reconnue comme définitive, qui donne une certitude qui ne soit plus soumise au doute.

Au cours des siècles, les philosophes ont cherché à découvrir et à exprimer une vérité de cet ordre, en donnant naissance à un système ou à une école de pensée. Toutefois, au-delà des systèmes philosophiques, il y a d'autres expressions dans lesquelles l'homme cherche à donner forme à sa propre « philosophie »: il s'agit de convictions ou d'expériences personnelles, de traditions familiales et culturelles ou d'itinéraires existentiels dans lesquels on s'appuie sur l'autorité d'un maître. En chacune de ces manifestations, ce qui demeure toujours vif est le désir de rejoindre la certitude de la vérité et de sa valeur absolue.

Les différents visages de la vérité de l'homme

28. Il faut reconnaître que la recherche de la vérité ne se présente pas toujours avec une telle transparence et une telle cohérence. La nature limitée de la raison et l'inconstance du cœur obscurcissent et dévient souvent la recherche personnelle. D'autres intérêts d'ordres divers peuvent étouffer la vérité. Il arrive aussi que l'homme l'évite absolument, dès qu'il commence à l'entrevoir, parce qu'il en craint les exigences. Malgré cela, même quand il l'évite, c'est toujours la vérité qui influence son existence. Jamais, en effet, il ne pourrait fonder sa vie sur le doute, sur l'incertitude ou sur le mensonge;

une telle existence serait constamment menacée par la peur et par l'angoisse. On peut donc définir l'homme comme *celui qui cherche la vérité*.

29. Il n'est pas pensable qu'une recherche aussi profondément enracinée dans la nature humaine puisse être complètement inutile et vaine. La capacité même de chercher la vérité et de poser des questions implique déjà une première réponse. L'homme ne commencerait pas à chercher ce qu'il ignorerait complètement ou ce qu'il estimerait impossible à atteindre. Seule la perspective de pouvoir arriver à une réponse peut le pousser à faire le premier pas. De fait, c'est bien ce qui arrive normalement dans la recherche scientifique. Quand un savant, à la suite d'une intuition, se met à la recherche de l'explication logique et vérifiable d'un phénomène déterminé, il est convaincu dès le commencement qu'il trouvera une réponse et il ne cède pas devant les insuccès. Il ne juge pas inutile son intuition première seulement parce qu'il n'a pas atteint l'objectif; avec raison il dira plutôt qu'il n'a pas encore trouvé la réponse adéquate.

La même chose doit valoir aussi pour la recherche de la vérité dans le domaine des questions ultimes. La soif de vérité est tellement enracinée dans le cœur de l'homme que la laisser de côté mettrait l'existence en crise. En somme, il suffit d'observer la vie de tous les jours pour constater que chacun de nous porte en lui la hantise de quelques questions essentielles et en même temps garde dans son esprit au moins l'ébauche de leurs réponses. Ce sont des réponses dont on est convaincu de la vérité, notamment parce que l'on constate qu'en substance elles ne diffèrent pas des réponses auxquelles sont arrivés beaucoup d'autres. Certes, toute vérité acquise ne possède pas la même valeur. Cependant, la capacité que l'être humain a de parvenir, en principe, à la vérité est confirmée par l'ensemble des résultats atteints.

30. Il peut être utile, maintenant, de faire une brève allusion aux diverses formes de vérité. Les plus nombreuses sont celles qui reposent sur des évidences immédiates ou qui sont confirmées par l'expérience. C'est là l'ordre de vérité de la vie quotidienne et de la recherche scientifique. À un autre niveau se trouvent les vérités de caractère philosophique, que l'homme atteint grâce à la capacité spéculative de son intelligence. Enfin, il y a les vérités religieuses, qui en quelque mesure s'enracinent aussi dans la philosophie. Elles sont contenues dans les réponses que les différentes religions offrent aux questions ultimes selon leurs traditions.[27]

Quant aux vérités philosophiques, il faut préciser qu'elles ne se limitent pas aux seules doctrines, parfois éphémères, des philosophes de profession. Tout homme, comme je l'ai déjà dit, est, d'une certaine manière, un philosophe et possède ses conceptions philosophiques avec les quelles il oriente sa vie. D'une façon ou d'une autre, il se constitue une vision globale et une réponse sur le sens de son existence: il interprète sa vie personnelle et règle son comportement à cette lumière. C'est là que devrait se poser la question du rapport entre la vérité philosophico-religieuse et la vérité révélée en Jésus Christ. Avant de répondre à ce problème, il est opportun de tenir compte d'un donné ultérieur de la philosophie.

31. L'homme n'est pas fait pour vivre seul. Il naît et grandit dans une famille, pour s'introduire plus tard par son travail dans la société. Dès la naissance, il se trouve donc intégré dans différentes traditions, dont il reçoit non seulement son langage et sa formation culturelle, mais aussi de multiples vérités auxquelles il croit presque instinctivement. En tout cas, la croissance et la maturation personnelles impliquent que ces vérités elles-mêmes puissent être mises en doute et soumises à l'activité critique de la pensée. Cela n'empêche pas que, après ce passage, ces mêmes vérités soient « retrouvées » sur la base de l'expérience qui en est faite ou, par la suite, en vertu du raisonnement. Malgré cela, dans la vie d'un homme, les vérités simplement crues demeurent beaucoup plus nombreuses que celles qu'il acquiert par sa vérification personnelle. Qui, en effet, serait en mesure de soumettre à la critique les innombrables résultats des sciences sur lesquels se fonde la vie moderne? Qui pourrait contrôler pour son compte le flux des informations qui jour après jour parviennent de toutes les parties du monde et que l'on tient généralement pour vraies? Qui, enfin, pourrait reparcourir les chemins d'expérience et de pensée par lesquels se sont accumulés les trésors de sagesse et de religiosité de l'humanité? L'homme, être qui cherche la vérité, est donc aussi *celui qui vit de croyance*.

32. Dans son acte de croire, chacun se fie aux connaissances acquises par d'autres personnes. On peut observer là une tension significative: d'une part, la connaissance par croyance apparaît comme une forme imparfaite de connaissance, qui doit se perfectionner progressivement grâce à l'évidence atteinte personnellement; d'autre part, la croyance se révèle souvent humainement plus riche que la simple évidence, car elle inclut un rapport interpersonnel et met en jeu non seulement les capacités cognitives personnelles, mais encore la capacité plus radicale de se fier à d'autres personnes, et d'entrer dans un rapport plus stable et plus intime avec elles.

Il est bon de souligner que les vérités recherchées dans cette relation interpersonnelle ne sont pas en premier lieu d'ordre factuel ou d'ordre philosophique. Ce qui est plutôt demandé, c'est la vérité même de la personne: ce qu'elle est et ce qu'elle exprime de son être profond. La perfection de l'homme, en effet, ne se trouve pas dans la seule acquisition de la connaissance abstraite de la vérité, mais elle consiste aussi dans un rapport vivant de donation et de fidélité envers l'autre. Dans cette fidélité qui sait se donner, l'homme trouve pleine certitude et pleine sécurité. En même temps, cependant, la connaissance par croyance, qui se fonde sur la confiance interpersonnelle, n'est pas sans référence à la vérité: en croyant, l'homme s'en remet à la vérité que l'autre lui manifeste.

Que d'exemples on pourrait apporter pour illustrer ces données! Mais ma pensée se tourne d'emblée vers le témoignage des martyrs. Le martyr, en réalité, est le témoin le plus vrai de la vérité de l'existence. Il sait qu'il a trouvé dans la rencontre avec Jésus Christ la vérité sur sa vie, et rien ni personne ne pourra jamais lui arracher cette certitude. Ni la souffrance ni la mort violente ne pourront le faire revenir sur l'adhésion à la vérité qu'il a découverte dans la rencontre avec le Christ. Voilà pourquoi jusqu'à ce jour le témoignage des martyrs fascine, suscite l'approbation, rencontre l'écoute et est suivi. C'est la raison pour laquelle on se fie à leur parole; on découvre en eux l'évidence d'un amour qui n'a pas besoin de longues argumentations pour être convaincant, du moment qu'il parle à chacun de ce que, au plus profond de lui-même, il perçoit déjà comme vrai et qu'il recherche depuis longtemps. En somme, le martyr suscite en nous une profonde confiance, parce qu'il dit ce que nous sentons déjà et qu'il rend évident ce que nous voudrions nous aussi trouver la force d'exprimer.

33. On peut voir ainsi que les termes de la question se complètent progressivement. L'homme, par nature, recherche la vérité. Cette recherche n'est pas destinée seulement à la conquête de vérités partielles, observables, ou scientifiques; l'homme ne cherche pas seulement le vrai bien pour chacune de ses décisions. Sa recherche tend vers une vérité ultérieure qui soit susceptible d'expliquer le sens de la vie; c'est donc une recherche qui ne peut aboutir que dans l'absolu.[28] Grâce aux capacités inhérentes à la pensée, l'homme est en mesure de rencontrer et de reconnaître une telle vérité. En tant que vitale et essentielle pour son existence, cette vérité est atteinte non seulement par une voie rationnelle, mais aussi par l'abandon confiant à d'autres personnes, qui peuvent garantir la certitude et l'authenticité de la vérité même. La capacité et le choix de se confier soi-même et sa vie à une autre personne constituent assurément un des actes anthropologiquement les plus significatifs et les plus expressifs.

Il ne faut pas oublier que la raison elle-même a besoin d'être soutenue dans sa recherche par un dialogue confiant et par une amitié sincère. Le climat de soupçon et de méfiance, qui parfois entoure la recherche spéculative, oublie l'enseignement des philosophes antiques, qui considéraient l'amitié comme l'un des contextes les plus adéquats pour bien philosopher.

De ce que j'ai dit jusqu'ici, il résulte que l'homme est engagé sur la voie d'une recherche humainement sans fin: recherche de vérité et recherche d'une personne à qui faire confiance. La foi chrétienne lui vient en aide en lui donnant la possibilité concrète de voir aboutir cette recherche. Dépassant le stade de la simple croyance, en effet, elle introduit l'homme dans l'ordre de la grâce qui lui permet de participer au mystère du Christ, dans lequel lui est offerte la connaissance vraie et cohérente du Dieu Un et Trine. Ainsi, en Jésus Christ, qui est la Vérité, la foi reconnaît l'ultime appel adressé à l'humanité, pour qu'elle puisse accomplir ce qu'elle éprouve comme désir et comme nostalgie.

34. Cette vérité que Dieu nous révèle en Jésus Christ n'est pas en contradiction avec les vérités que l'on atteint en philosophant. Les deux ordres de connaissance conduisent au contraire à la vérité dans sa plénitude. L'unité de la vérité est déjà un postulat fondamental de la raison humaine, exprimé dans le principe de non contradiction. La Révélation donne la certitude de cette unité, en montrant que le Dieu créateur est aussi le Dieu de l'histoire du salut. Le même et identique Dieu, qui fonde et garantit l'intelligibilité et la justesse de l'ordre naturel des choses sur lesquelles les savants s'appuient en toute confiance,[29] est celui-là même qui se révèle Père de notre Seigneur Jésus Christ. Cette unité de la vérité, naturelle et révélée, trouve son identification vivante et personnelle dans le Christ, ainsi que le rappelle l'Apôtre: « La vérité qui est en Jésus » (*Ep* 4, 21; cf. *Col* 1, 15-20). Il est la *Parole éternelle* en laquelle tout a été créé, et il est en même temps la *Parole incarnée*, que le Père révèle dans toute sa personne (cf. *Jn* 1, 14.18).[30] Ce que la raison humaine cherche « sans le connaître » (cf. *Ac* 17, 23) ne peut être trouvé qu'à travers le Christ: ce qui se révèle en lui est, en effet, la « pleine vérité » (cf. *Jn* 1, 14-16) de tout être qui a été créé en lui et par lui et qui ensuite trouve en lui son accomplissement (cf. *Col* 1, 17).

35. A partir de ces considérations générales, il faut maintenant examiner de façon plus directe le rapport entre la vérité révélée et la philosophie. Ce rapport impose une double considération, du fait que la vérité qui nous provient de la Révélation est en même temps une vérité comprise à la lumière de la raison. En effet, c'est seulement dans cette double acception qu'il est possible de préciser la juste relation de la vérité révélée avec le savoir philosophique. Nous considérerons donc en premier lieu les rapports entre la foi et la philosophie au cours de l'histoire. De là il sera possible de discerner quelques principes qui constituent les points de référence auxquels se rapporter pour établir la relation juste entre les deux ordres de connaissance.

CHAPITRE IV - LES RAPPORTS ENTRE LA FOI ET LA RAISON

Les étapes significatives de la rencontre entre la foi et la raison

36. D'après le témoignage des Actes des Apôtres, le message du christianisme se heurta dès le début aux courants philosophiques de l'époque. Le même livre rapporte la discussion qu'eut saint Paul à Athènes avec « certains philosophes épicuriens et stoïciens » (17, 18). L'analyse exégétique de ce discours à l'Aréopage a mis en évidence de nombreuses allusions à des croyances populaires, d'origine stoïcienne pour la plupart. Ce n'était certainement pas un hasard. Pour se faire comprendre des païens, les premiers chrétiens ne pouvaient se borner à renvoyer dans leurs discours « à Moïse et aux prophètes »; ils devaient aussi faire appel à la connaissance naturelle de Dieu et à la voix de la conscience morale de tout homme (cf. *Rm* 1, 19-21; 2, 14-15; *Ac* 14, 16-17). Mais comme, dans la religion païenne, cette connaissance naturelle avait basculé dans l'idolâtrie (cf. *Rm* 1, 21-32), l'Apôtre estima plus sage de mettre son discours en rapport avec la pensée des philosophes qui, depuis les débuts, avaient opposé aux mythes et aux cultes à mystères des conceptions plus respectueuses de la transcendance divine.

L'un des efforts majeurs opérés par les philosophes de la pensée classique fut, en effet, de purifier de ses formes mythologiques la conception que les hommes se faisaient de Dieu. Comme nous le savons, la religion grecque elle aussi, peu différente en cela de la majeure partie des religions cosmiques, était polythéiste, si bien qu'elle divinisait des choses et des phénomènes naturels. Les tentatives faites par l'homme pour comprendre l'origine des dieux et, en eux, celle de l'univers s'exprimèrent d'abord par la poésie. Les théogonies demeurent, aujourd'hui encore, le premier témoignage de cette recherche de l'homme. Il revint aux pères de la philosophie de mettre en évidence le lien qui existe entre la raison et la religion. Portant plus loin le regard, vers les principes universels, ils ne se contentèrent plus des mythes anciens, mais ils voulurent aller jusqu'à donner un fondement rationnel à leur croyance en la divinité. On s'engagea ainsi sur une voie qui, abandonnant les traditions antiques particulières, débouchait sur un développement qui correspondait aux exigences de la raison universelle. La fin vers laquelle tendait ce développement était de faire prendre une conscience critique de ce à quoi l'on croyait. La conception que l'on se faisait de la divinité fut la première à tirer avantage d'un tel itinéraire. Les superstitions furent reconnues comme telles et la religion fut, au moins en partie, purifiée par l'analyse rationnelle. C'est sur cette base que les Pères de l'Eglise entreprirent un dialogue fécond avec les philosophes de l'Antiquité, ouvrant la route à l'annonce et à la compréhension du Dieu de Jésus Christ.

37. Lorsqu'on évoque ce mouvement qui rapprocha les chrétiens de la philosophie, il faut également rappeler l'attitude de prudence que suscitaient en eux d'autres éléments du monde culturel païen, comme par exemple la gnose. La philosophie, en tant que sagesse pratique et école de vie, pouvait facilement être confondue avec une connaissance de type supérieur et ésotérique, réservée à un petit nombre d'hommes parfaits. C'est sans aucun doute à ce genre de spéculations ésotériques que pense saint Paul lorsqu'il met en garde les Colossiens: « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la "philosophie", selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ » (2, 8). Les paroles de l'Apôtre se révèlent particulièrement actuelles si nous les mettons en rapport avec les différentes formes d'ésotérisme qui aujourd'hui se répandent même chez certains croyants dépourvus du sens critique nécessaire. Sur les traces de saint Paul, d'autres écrivains des premiers siècles, notamment saint Irénée et Tertullien, émirent à leur tour des réserves à l'égard d'une attitude culturelle qui prétendait soumettre la vérité de la Révélation à l'interprétation des philosophes.

38. La rencontre du christianisme avec la philosophie ne fut donc ni immédiate ni facile. La pratique de la philosophie et la fréquentation des écoles furent considérées par les premiers chrétiens comme une source de trouble plus que comme une chance. Pour eux, le devoir premier et pressant était l'annonce du Christ ressuscité, à proposer dans une rencontre personnelle capable de conduire l'interlocuteur à la conversion du cœur et à la demande du Baptême. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils aient ignoré le devoir d'approfondir l'intelligence de la foi et de ses motivations, bien au contraire. La critique de Celse, qui accuse les chrétiens d'être une population « illettrée et fruste »,[31] s'avère donc injuste et sans fondement. L'explication de leur désintérêt initial doit être recherchée ailleurs. En fait, la rencontre avec l'Évangile offrait une réponse si satisfaisante à la question du sens de la vie, demeurée jusqu'alors sans réponse, que la fréquentation des philosophes leur apparaissait comme une chose lointaine et, dans une certaine mesure, dépassée.

Cela apparaît aujourd'hui encore plus clairement si l'on pense à l'apport du christianisme qui consiste à affirmer le droit universel d'accès à la vérité. Ayant abattu les barrières raciales, sociales ou sexuelles, le christianisme avait, depuis ses débuts, proclamé l'égalité de tous les hommes devant Dieu. La première conséquence de cette conception concernait le thème de la vérité. On dépassait définitivement le caractère élitiste que sa recherche avait pris chez les Anciens: dès lors que l'accès à la vérité est un bien qui permet de parvenir à Dieu, tous doivent être aptes à parcourir cette route. Les voies d'accès à la vérité restent multiples; toutefois, la vérité chrétienne ayant une valeur salvifique, chacune de ces voies peut être empruntée, du moment qu'elle conduit au but final, la révélation de Jésus Christ.

Parmi les pionniers d'une rencontre fructueuse avec la pensée philosophique, même marquée par un discernement prudent, il faut mentionner saint Justin: tout en conservant, même après sa conversion, une grande estime pour la philosophie grecque, il affirmait avec force et clarté qu'il avait trouvé dans le christianisme « la seule philosophie sûre et profitable ».[32] De même, Clément d'Alexandrie appelait l'Evangile « la vraie philosophie »,[33] et il comprenait la philosophie par analogie à la loi mosaïque comme un enseignement préparatoire à la foi chrétienne [34] et une propédeutique à

l'Evangile.[35] Puisque « la philosophie désire la sagesse qui consiste dans la droiture de l'âme et de la parole et dans la pureté de la vie, elle a des dispositions d'amour et d'amitié pour la sagesse et elle fait tout pour l'atteindre. Chez nous, on appelle philosophes ceux qui sont épris de la Sagesse créatrice et éducatrice de l'univers, c'est-à-dire épris de la connaissance du Fils de Dieu ».[36] Pour l'Alexandrin, la philosophie grecque n'a pas pour but premier de compléter ou de renforcer la vérité chrétienne; sa mission est plutôt la défense de la foi: « L'enseignement du Sauveur se suffit à lui-même et n'a besoin de rien d'autre, puisqu'il est "force et sagesse de Dieu". Lorsqu'elle survient, la philosophie grecque ne rend pas la vérité plus puissante, mais, rendant impuissante l'attaque de la sophistique contre elle et déjouant les pièges contre la vérité, elle est appelée à bon droit la haie et le mur de la vigne ».[37]

39. Dans l'histoire de ce développement, il est toujours possible de constater que les penseurs chrétiens ont repris la pensée philosophique de manière critique. Parmi les premiers exemples que l'on peut trouver, celui d'Origène est certainement significatif. Contre les attaques portées par le philosophe Celse, Origène prend la philosophie platonicienne pour argumenter et lui répondre. En se référant à un grand nombre d'éléments de la pensée platonicienne, il commence à élaborer une première forme de théologie chrétienne. Le mot même et le concept de théologie comme discours rationnel sur Dieu étaient liés jusqu'alors à leur origine grecque. Dans la philosophie aristotélicienne, par exemple, ce mot désignait la partie la plus noble et le véritable sommet du discours philosophique. A la lumière de la Révélation chrétienne, au contraire, ce qui indiquait d'abord une doctrine générale sur la divinité en vint à prendre un sens entièrement nouveau, dans la mesure où cela définissait la réflexion accomplie par le croyant pour exprimer la *véritable doctrine* sur Dieu. Cette nouvelle pensée chrétienne en développement se servait de la philosophie, mais elle tendait en même temps à s'en distinguer nettement. L'histoire montre que la pensée platonicienne elle-même, utilisée par la théologie, a subi de profondes transformations, en particulier dans le domaine de concepts comme l'immortalité de l'âme, la divinisation de l'homme et l'origine du mal.

40. Dans cette œuvre de christianisation de la pensée platonicienne et néo-platonicienne, il faut mentionner particulièrement les Pères Cappadociens, Denys dit l'Aréopagite et surtout saint Augustin. Le grand Docteur d'Occident était entré en contact avec différentes écoles philosophiques, mais toutes l'avaient déçu. Quand la vérité de la foi chrétienne se trouva devant lui, il eut alors la force d'accomplir la conversion radicale à laquelle les philosophes rencontrés auparavant n'avaient pas réussi à l'amener. Il en donne lui-même la raison: « Préférant désormais pour cela la doctrine catholique, je sentais que, chez elle, il était demandé avec plus de mesure et sans aucun désir de tromperie, de croire ce qui n'était pas démontré — soit qu'il y ait eu démonstration, mais pour quelqu'un qui ne l'aurait pas comprise, soit qu'il n'y ait pas eu de démonstration —, alors que chez [les manichéens], tout en promettant la science de manière téméraire, on se moquait de la crédulité et qu'on imposait ensuite de croire une immensité de fables et d'absurdités, parce qu'on ne pouvait pas les démontrer ».[38] Aux platoniciens eux-mêmes, à qui il se référait de manière privilégiée, Augustin reprochait, à eux qui connaissaient la fin vers laquelle il fallait tendre, d'avoir ignoré la voie qui y conduisait, le Verbe incarné.[39] L'évêque d'Hippone réussit à produire la première grande synthèse de la pensée philosophique et théologique vers laquelle confluaient les courants de pensée grec et latin. Chez lui aussi, la grande unité du savoir, qui trouvait son fondement dans la pensée biblique, en vint à être confirmée et soutenue par la profondeur de la pensée spéculative. La synthèse opérée par saint Augustin restera pendant des siècles en Occident la forme la plus haute de spéculation philosophique et théologique. Fort de son histoire personnelle et soutenu par une admirable sainteté de vie, il fut aussi en mesure d'introduire dans ses œuvres de multiples éléments qui, faisant référence à l'expérience, préludaient aux futurs développements de certains courants philosophiques.

41. C'est donc de diverses manières que les Pères d'Orient et d'Occident sont entrés en rapport avec les écoles philosophiques. Cela ne signifie pas qu'ils aient identifié le contenu de leur message avec les systèmes auxquels se référaient ces écoles. La question de Tertullien: « Qu'ont de commun Athènes et Jérusalem? L'Académie et l'Eglise? »[40] est un signe clair de la conscience critique avec laquelle les penseurs chrétiens, depuis les origines, abordèrent le problème des rapports entre la foi et la philosophie, en le voyant globalement sous ses aspects positifs et avec ses limites. Ce n'étaient pas des penseurs naïfs. C'est bien parce qu'ils vivaient intensément le contenu de la foi qu'ils savaient atteindre les formes les plus profondes de la spéculation. Il est donc injuste et réducteur de ne voir dans leur œuvre que la transposition des vérités de la foi en catégories philosophiques. Ils firent beaucoup plus. Ils réussirent en effet à faire surgir en plénitude ce qui demeurait encore implicite et en germe dans la pensée des grands philosophes antiques.[41] Ces derniers, comme je l'ai dit, avaient eu la mission de montrer dans quelle mesure la raison, délivrée de ses liens extérieurs, pouvait sortir de l'impasse des mythes, pour s'ouvrir de manière plus adaptée à la transcendance. Une raison purifiée et droite était donc en mesure de monter jusqu'aux degrés les plus élevés de la réflexion, en donnant un fondement solide à la perception de l'être, du transcendant et de l'absolu.

C'est précisément ici que se situe la nouveauté des Pères. Ils accueillirent entièrement la raison ouverte à l'absolu et ils y greffèrent la richesse provenant de la Révélation. La rencontre ne se fit pas seulement au niveau des cultures, dont l'une succomba peut-être à la fascination de l'autre; elle se fit au plus profond des âmes et ce fut la rencontre entre la créature et son Créateur. Dépassant la fin même vers laquelle elle tendait inconsciemment en vertu de sa nature, la raison put atteindre le bien suprême et la vérité suprême de la personne du Verbe incarné. Néanmoins, face aux philosophies, les

Pères n'eurent pas peur de reconnaître les éléments communs aussi bien que les différences qu'elles présentaient par rapport à la Révélation. La conscience des convergences ne portait chez eux nulle atteinte à la reconnaissance des différences.

42. Dans la théologie scolastique, le rôle de la raison éduquée par la philosophie devient encore plus considérable, sous la poussée de l'interprétation anselmienne de l'*intellectus fidei*. Pour le saint archevêque de Cantorbéry, la priorité de la foi ne s'oppose pas à la recherche propre à la raison. Celle-ci, en effet, n'est pas appelée à exprimer un jugement sur le contenu de la foi; elle en serait incapable, parce qu'elle n'est pas apte à cela. Sa tâche est plutôt de savoir trouver un sens, de découvrir des raisons qui permettent à tous de parvenir à une certaine intelligence du contenu de la foi. Saint Anselme souligne le fait que l'intellect doit se mettre à la recherche de ce qu'il aime: plus il aime, plus il désire connaître. Celui qui vit pour la vérité est tendu vers une forme de connaissance qui s'enflamme toujours davantage d'amour pour ce qu'il connaît, tout en devant admettre qu'il n'a pas encore fait tout ce qu'il désirerait: « J'ai été fait pour te voir et je n'ai pas encore fait ce pour quoi j'ai été fait » (*Ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum*).[42] Le désir de vérité pousse donc la raison à aller toujours au-delà; mais elle est comme accablée de constater qu'elle a une capacité toujours plus grande que ce qu'elle appréhende. A ce point, toutefois, la raison est en mesure de découvrir l'accomplissement de son chemin: « Car j'estime qu'il doit suffire à qui recherche une chose incompréhensible de parvenir en raisonnant à connaître ce qu'elle est plus que certainement, même s'il ne peut, par son intelligence, pénétrer comment elle est de la sorte [...]. Or qu'est-il d'aussi incompréhensible, d'aussi ineffable, que cela qui est au-dessus de toutes choses? Si les points qui furent jusqu'ici discutés au sujet de l'essence suréminente sont assurés par des raisons nécessaires, la solidité de leur certitude ne vacille nullement, bien que l'intelligence ne puisse les pénétrer, ni les expliquer par des paroles. Et, si une considération précédente a compris rationnellement qu'est incompréhensible (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) la manière dont la sagesse suréminente sait ce qu'elle a fait, [...] qui expliquera comment elle se sait ou se dit elle-même, elle dont l'homme ne peut rien savoir ou presque? ».[43]

L'harmonie fondamentale de la connaissance philosophique et de la connaissance de la foi est confirmée une fois encore: la foi demande que son objet soit compris avec l'aide de la raison; la raison, au sommet de sa recherche, admet comme nécessaire ce que présente la foi.

La constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin

43. Sur ce long chemin, saint Thomas occupe une place toute particulière, non seulement pour le contenu de sa doctrine, mais aussi pour le dialogue qu'il sut instaurer avec la pensée arabe et la pensée juive de son temps. À une époque où les penseurs chrétiens redécouvraient les trésors de la philosophie antique, et plus directement aristotélicienne, il eut le grand mérite de mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu, expliquait-il; c'est pourquoi elles ne peuvent se contredire.[44]

Plus radicalement, Thomas reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, [45] ainsi la foi suppose et perfectionne la raison. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché, et elle trouve la force nécessaire pour s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu Un et Trine. Tout en soulignant avec force le caractère surnaturel de la foi, le Docteur Angélique n'a pas oublié la valeur de sa rationalité; il a su au contraire creuser plus profondément et préciser le sens de cette rationalité. En effet, la foi est en quelque sorte « un exercice de la pensée »; la raison de l'homme n'est ni anéantie ni humiliée lorsqu'elle donne son assentiment au contenu de la foi; celui-ci est toujours atteint par un choix libre et conscient.[46]

C'est pour ce motif que saint Thomas a toujours été proposé à juste titre par l'Eglise comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie. Il me plaît de rappeler, dans ce contexte, ce qu'a écrit le Serviteur de Dieu Paul VI, mon prédécesseur, à l'occasion du septième centenaire de la mort du Docteur Angélique: « Sans aucun doute, Thomas avait au plus haut degré le courage de la vérité, la liberté d'esprit permettant d'affronter les nouveaux problèmes, l'honnêteté intellectuelle de celui qui n'admet pas la contamination du christianisme par la philosophie profane, sans pour autant refuser celle-ci *a priori*. C'est la raison pour laquelle il figure dans l'histoire de la pensée chrétienne comme un pionnier sur la voie nouvelle de la philosophie et de la culture universelle. Le point central, le noyau, pour ainsi dire, de la solution qu'avec son intuition prophétique et géniale il donna au problème de la confrontation nouvelle entre la raison et la foi, c'est qu'il faut concilier le caractère séculier du monde et le caractère radical de l'Evangile, échappant ainsi à cette tendance contre nature qui nie le monde et ses valeurs, sans pour autant manquer aux suprêmes et inflexibles exigences de l'ordre surnaturel ».[47]

44. Parmi les grandes intuitions de saint Thomas, il y a également celle qui concerne le rôle joué par l'Esprit Saint pour faire mûrir la connaissance humaine en vraie sagesse. Dès les premières pages de sa *Somme théologique*, [48] l'Aquinate voulut montrer le primat de la sagesse qui est don de l'Esprit Saint et qui introduit à la connaissance des réalités divines. Sa

théologie permet de comprendre la particularité de la sagesse dans son lien étroit avec la foi et avec la connaissance divine. Elle connaît par connaturalité, présuppose la foi et arrive à formuler son jugement droit à partir de la vérité de la foi elle-même: « La sagesse comptée parmi les dons du Saint-Esprit est différente de celle qui est comptée comme une vertu intellectuelle acquise, car celle-ci s'acquiert par l'effort humain, et celle-là au contraire "vient d'en haut", comme le dit saint Jacques. Ainsi, elle est également distincte de la foi, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que c'est le propre du don de sagesse de juger selon la vérité divine ».[49]

La priorité reconnue à cette sagesse ne fait pourtant pas oublier au Docteur Angélique la présence de deux formes complémentaires de sagesse: la sagesse *philosophique*, qui se fonde sur la capacité de l'intellect à rechercher la vérité à l'intérieur des limites qui lui sont connaturelles, et la sagesse *théologique*, qui se fonde sur la Révélation et qui examine le contenu de la foi, atteignant le mystère même de Dieu.

Intimement convaincu que « *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* » (« toute vérité dite par qui que ce soit vient de l'Esprit Saint »), [50] saint Thomas aima la vérité de manière désintéressée. Il la chercha partout où elle pouvait se manifester, en mettant le plus possible en évidence son universalité. En lui, le Magistère de l'Église a reconnu et apprécié la passion pour la vérité; sa pensée, précisément parce qu'elle s'est toujours maintenue dans la perspective de la vérité universelle, objective et transcendante, a atteint « des sommets auxquels l'intelligence humaine n'aurait jamais pu penser ».[51] C'est donc avec raison qu'il peut être défini comme « apôtre de la vérité ».[52] Précisément parce qu'il cherchait la vérité sans réserve, il sut, dans son réalisme, en reconnaître l'objectivité. Sa philosophie est vraiment celle de l'être et non du simple apparaître.

Le drame de la séparation entre la foi et la raison

45. Avec la naissance des premières universités, la théologie allait se confronter plus directement avec d'autres formes de la recherche et du savoir scientifique. Saint Albert le Grand et saint Thomas, tout en maintenant un lien organique entre la théologie et la philosophie, furent les premiers à reconnaître l'autonomie dont la philosophie et la science avaient nécessairement besoin pour œuvrer efficacement dans leurs champs de recherche respectifs. A partir de la fin du Moyen Âge, toutefois, la légitime distinction entre les deux savoirs se transforma progressivement en une séparation néfaste. A cause d'un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs, les positions se radicalisèrent, au point d'arriver en fait à une philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi. Parmi les conséquences de cette séparation, il y eut également une défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même. Certains commencèrent à professer une défiance générale, sceptique et agnostique, soit pour donner plus d'espace à la foi, soit pour jeter le discrédit sur toute référence possible de la foi à la raison.

En somme, ce que la pensée patristique et médiévale avait conçu et mis en œuvre comme formant une unité profonde, génératrice d'une connaissance capable d'arriver aux formes les plus hautes de la spéculation, fut détruit en fait par les systèmes épousant la cause d'une connaissance rationnelle qui était séparée de la foi et s'y substituait.

46. Les radicalisations les plus influentes sont connues et bien visibles, surtout dans l'histoire de l'Occident. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'une bonne partie de la pensée philosophique moderne s'est développée en s'éloignant progressivement de la Révélation chrétienne, au point de s'y opposer explicitement. Ce mouvement a atteint son apogée au siècle dernier. Certains représentants de l'idéalisme ont cherché de diverses manières à transformer la foi et son contenu, y compris le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, en structures dialectiques rationnellement concevables. À cette pensée se sont opposées diverses formes d'humanisme athée, philosophiquement structurées, qui ont présenté la foi comme nocive et aliénante pour le développement de la pleine rationalité. Elles n'ont pas eu peur de se faire passer pour de nouvelles religions, constituant le fondement de projets qui, sur le plan politique et social, ont abouti à des systèmes totalitaires traumatisants pour l'humanité.

Dans le cadre de la recherche scientifique, on en est venu à imposer une mentalité positiviste qui s'est non seulement éloignée de toute référence à la vision chrétienne du monde, mais qui a aussi et surtout laissé de côté toute référence à une conception métaphysique et morale. En conséquence, certains hommes de science, privés de tout repère éthique, risquent de ne plus avoir comme centres d'intérêt la personne et l'ensemble de sa vie. De plus, certains d'entre eux, conscients des potentialités intérieures au progrès technologique, semblent céder, plus qu'à la logique du marché, à la tentation d'un pouvoir démiurgique sur la nature et sur l'être humain lui-même.

Enfin, le *nihilisme* a pris corps comme une conséquence de la crise du rationalisme. Philosophie du néant, il réussit à exercer sa fascination sur nos contemporains. Ses adeptes font la théorie de la recherche comme fin en soi, sans espérance ni possibilité aucune d'atteindre la vérité. Dans l'interprétation nihiliste, l'existence n'est qu'une occasion pour éprouver des sensations et faire des expériences dans lesquelles le primat revient à l'éphémère. Le nihilisme est à l'origine de la mentalité répandue selon laquelle on ne doit plus prendre d'engagement définitif, parce tout est fugace et provisoire.

47. D'autre part, il ne faut pas oublier que, dans la culture moderne, le rôle même de la philosophie a fini par changer. De sagesse et de savoir universel qu'elle était, elle a été progressivement réduite à n'être qu'un des nombreux domaines du savoir humain, bien plus, par certains aspects, elle a été cantonnée dans un rôle totalement marginal. Entre temps, d'autres formes de rationalité se sont affirmées avec toujours plus de vigueur, mettant en évidence la marginalité du savoir philosophique. Au lieu d'être tournées vers la contemplation de la vérité et la recherche de la fin dernière et du sens de la vie, ces formes de rationalité tendent — ou au moins peuvent tendre — à être « une raison fonctionnelle » au service de fins utilitaristes, de possession ou de pouvoir.

Dès ma première encyclique, j'ai fait remarquer combien il était dangereux de présenter cette voie comme un absolu et j'ai écrit: « L'homme d'aujourd'hui semble toujours menacé par ce qu'il fabrique, c'est-à-dire par le résultat du travail de ses mains, et plus encore du travail de son intelligence, des tendances de sa volonté. D'une manière trop rapide et souvent imprévisible, les fruits de cette activité multiforme de l'homme ne sont pas seulement et pas tant objet d'"aliénation", c'est-à-dire purement et simplement enlevés à celui qui les a produits; mais, partiellement au moins, dans la ligne, même indirecte, de leurs effets, ces fruits se retournent contre l'homme lui-même; ils sont dirigés ou peuvent être dirigés contre lui. C'est en cela que semble consister le chapitre principal du drame de l'existence humaine aujourd'hui, dans sa dimension la plus large et la plus universelle. L'homme, par conséquent, vit toujours davantage dans la peur. Il craint que ses productions, pas toutes naturellement ni dans leur majeure partie, mais quelques-unes et précisément celles qui contiennent une part spéciale de son génie et de sa créativité, puissent être retournées radicalement contre lui-même ».[53]

A la suite de ces transformations culturelles, certains philosophes, abandonnant la recherche de la vérité pour elle-même, ont adopté comme but unique l'obtention d'une certitude subjective ou d'une utilité pratique. La conséquence en a été l'obscurcissement de la véritable dignité de la raison, qui n'était plus en état de connaître le vrai et de rechercher l'absolu.

48. Ce qui ressort de cette dernière période de l'histoire de la philosophie, c'est donc la constatation d'une séparation progressive entre la foi et la raison philosophique. Il est bien vrai que, pour un observateur attentif, même dans la réflexion philosophique de ceux qui contribuèrent à élargir le fossé entre la foi et la raison, on voit parfois se manifester des germes précieux de pensée qui, approfondis et développés avec droiture d'esprit et de cœur, peuvent faire découvrir le chemin de la vérité. On trouve ces germes de pensée, par exemple, dans des analyses approfondies sur la perception et l'expérience, sur l'imaginaire et l'inconscient, sur la personnalité et l'intersubjectivité, sur la liberté et les valeurs, sur le temps et l'histoire. Même le thème de la mort peut devenir pour tout penseur un appel pressant à chercher à l'intérieur de lui-même le sens authentique de son existence. Cela n'enlève rien au fait que le rapport actuel entre foi et raison demande un effort attentif de discernement, parce que la raison et la foi se sont toutes deux appauvries et se sont affaiblies l'une en face de l'autre. La raison, privée de l'apport de la Révélation, a pris des sentiers latéraux qui risquent de lui faire perdre de vue son but final. La foi, privée de la raison, a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle. Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande; au contraire, elle tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition. De la même manière, une raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être.

On ne doit donc pas considérer comme hors de propos que je lance un appel fort et pressant pour que la foi et la philosophie retrouvent l'unité profonde qui les rend capables d'être en harmonie avec leur nature dans le respect de leur autonomie réciproque. A la « *parrhèsia* » de la foi doit correspondre l'audace de la raison.

CHAPITRE V - LES INTERVENTIONS DU MAGISTÈRE DANS LE DOMAINE PHILOSOPHIQUE

Le discernement du Magistère comme diaconie de la vérité

49. L'Eglise ne propose pas sa propre philosophie ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres.[54]La raison profonde de cette réserve réside dans le fait que la philosophie, même quand elle entre en relation avec la théologie, doit procéder selon ses méthodes et ses règles; autrement, il n'y aurait pas de garantie qu'elle reste tournée vers la vérité et qu'elle y tende grâce à une démarche rationnellement vérifiable. Une philosophie qui ne procéderait pas à la lumière de la raison selon ses principes propres et ses méthodes spécifiques ne serait pas d'un grand secours. En définitive, la source de l'autonomie dont jouit la philosophie est à rechercher dans le fait que la raison est, de par sa nature, orientée vers la vérité et que, en outre, elle dispose en elle-même des moyens pour y parvenir. Une philosophie consciente de son « statut constitutif » ne peut pas ne pas respecter non plus les exigences et les évidences propres à la vérité révélée.

Cependant l'histoire a fait apparaître les déviations et les erreurs dans lesquelles la pensée philosophique, surtout la pensée moderne, est fréquemment tombée. Ce n'est ni la tâche ni la compétence du Magistère d'intervenir pour

combler les lacunes d'un discours philosophique déficient. Il est de son devoir au contraire de réagir de manière claire et forte lorsque des thèses philosophiques discutables menacent la juste compréhension du donné révélé et quand on diffuse des théories fausses et partisanes qui répandent de graves erreurs, troublant la simplicité et la pureté de la foi du peuple de Dieu.

50. Le Magistère ecclésiastique peut donc et doit exercer avec autorité, à la lumière de la foi, son propre discernement critique sur les philosophies et sur les affirmations qui sont en opposition avec la doctrine chrétienne.[55] Il revient au Magistère d'indiquer avant tout quels présupposés et quelles conclusions philosophiques seraient incompatibles avec la vérité révélée, formulant par là-même les exigences qui s'imposent à la philosophie du point de vue de la foi. En outre, dans le développement du savoir philosophique, diverses écoles de pensée sont apparues. Ce pluralisme met aussi le Magistère devant sa responsabilité d'exprimer son jugement en ce qui concerne la compatibilité ou l'incompatibilité des conceptions fondamentales auxquelles ces écoles se réfèrent avec les exigences propres de la parole de Dieu et de la réflexion théologique.

L'Eglise a le devoir d'indiquer ce qui, dans un système philosophique, peut paraître incompatible avec sa foi. De nombreux thèmes philosophiques en effet, tels ceux de Dieu, de l'homme, de sa liberté et de son agir moral, la mettent directement en cause, parce qu'ils concernent la vérité révélée dont elle a la garde. Quand nous effectuons ce discernement, nous, évêques, avons le devoir d'être « témoins de la vérité » dans l'exercice d'un service humble mais ferme, que tout philosophe devrait apprécier, au profit de la *recta ratio*, c'est-à-dire de la raison qui réfléchit correctement sur le vrai.

51. Ce discernement ne doit donc pas être entendu premièrement dans un sens négatif, comme si l'intention du Magistère était d'éliminer ou de réduire toute médiation possible. Au contraire, ses interventions sont destinées en premier lieu à stimuler, à promouvoir et à encourager la pensée philosophique. D'autre part, les philosophes sont les premiers à comprendre l'exigence de l'autocritique et de la correction d'éventuelles erreurs, ainsi que la nécessité de dépasser les limites trop étroites dans lesquelles leur réflexion s'est forgée. De manière particulière, il faut considérer que la vérité est une, bien que ses expressions portent l'empreinte de l'histoire et, plus encore, qu'elles soient l'œuvre d'une raison humaine blessée et affaiblie par le péché. De là, il résulte qu'aucune forme historique de la philosophie ne peut légitimement prétendre embrasser la totalité de la vérité, ni être l'explication plénière de l'être humain, du monde et du rapport de l'homme avec Dieu.

Et aujourd'hui, à cause de la multiplication des systèmes, des méthodes, des concepts et des argumentations philosophiques souvent extrêmement détaillées, un discernement critique à la lumière de la foi s'impose avec une plus grande urgence. Ce discernement n'est pas aisé, car, s'il est déjà difficile de reconnaître les capacités natives et inaliénables de la raison, avec ses limites constitutives et historiques, il est parfois encore plus problématique de discerner ce que les propositions philosophiques particulières offrent de valable et de fécond, du point de vue de la foi, et ce que, à l'inverse, elles présentent de dangereux et d'erroné. L'Eglise sait de toute façon que les « trésors de la sagesse et de la connaissance » sont cachés dans le Christ (*Col* 2, 3); c'est pourquoi elle intervient en stimulant la réflexion philosophique, afin que ne se ferme pas la voie qui conduit à la reconnaissance du mystère.

52. Ce n'est pas seulement un fait récent que le Magistère intervienne pour exprimer sa pensée en ce qui concerne des doctrines philosophiques déterminées. A titre d'exemple, il suffit de rappeler, au cours des siècles, les déclarations à propos des théories qui soutenaient la préexistence des âmes, [56] ou encore à propos des diverses formes d'idolâtrie et d'ésotérisme superstitieux, contenues dans des thèses d'astrologie, [57] sans oublier les textes plus systématiques contre certaines thèses de l'averroïsme latin, incompatibles avec la foi chrétienne.[58]

Si la parole du Magistère s'est fait entendre plus souvent à partir du milieu du siècle dernier, c'est parce que, au cours de cette période, de nombreux catholiques se sont reconnu le devoir d'opposer leur propre philosophie aux courants variés de la pensée moderne. À ce point, il devenait nécessaire pour le Magistère de l'Eglise de veiller à ce que ces philosophies ne dévient pas, à leur tour, dans des formes erronées et négatives. Furent ainsi censurées parallèlement: d'une part, le *fidéisme*[59] et le traditionalisme radical,[60] pour leur défiance à l'égard des capacités naturelles de la raison; d'autre part, le *rationalisme*[61] et l'*ontologisme*,[62] car ils attribuaient à la raison naturelle ce qui est connaissable uniquement à la lumière de la foi. Le contenu positif de ce débat fit l'objet d'un exposé organique dans la Constitution dogmatique *Dei Filius*, par laquelle, pour la première fois, un Concile œcuménique, Vatican I, intervenait solennellement sur les relations entre la raison et la foi. L'enseignement de ce texte donna une impulsion forte et positive à la recherche philosophique de nombreux croyants et il constitue encore aujourd'hui une référence et une norme pour une réflexion chrétienne correcte et cohérente dans ce domaine particulier.

53. Les déclarations du Magistère, plus que de thèses philosophiques particulières, se sont préoccupées de la nécessité de la connaissance rationnelle et donc en dernier ressort de l'approche philosophique pour l'intelligence de la foi. Le Concile Vatican I, faisant la synthèse et réaffirmant solennellement les enseignements que, de manière ordinaire et constante, le Magistère pontifical avait proposés aux fidèles, fit ressortir qu'étaient inséparables et en même temps irréductibles la

connaissance naturelle de Dieu et la Révélation, ainsi que la raison et la foi. Le Concile partait de l'exigence fondamentale, présupposée par la Révélation elle-même, de la possibilité de la connaissance naturelle de l'existence de Dieu, principe et fin de toute chose, [63] et il concluait par l'assertion solennelle déjà citée: « Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet ».[64] Contre toute forme de rationalisme, il fallait donc affirmer la distinction entre les mystères de la foi et les découvertes philosophiques, ainsi que la transcendance et l'antériorité des premiers par rapport aux secondes; d'autre part, contre les tentations fidéistes, il était nécessaire que soit réaffirmée l'unité de la vérité et donc aussi la contribution positive que la connaissance rationnelle peut et doit apporter à la connaissance de foi: « Mais, bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord entre la foi et la raison, étant donné que c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, et qui fait descendre dans l'esprit humain la lumière de la raison: Dieu ne pourrait se nier lui-même ni le vrai contredire jamais le vrai ».[65]

54. Dans notre siècle aussi, le Magistère est revenu à plusieurs reprises sur ce sujet, mettant en garde contre la tentation rationaliste. C'est sur cet arrière-fond que l'on doit situer les interventions du Pape saint Pie X, qui mit en relief le fait que, à la base du modernisme, il y avait des assertions philosophiques d'orientation phénoméniste, agnostique et immanentiste.[66] On ne peut pas oublier non plus l'importance qu'eut le refus catholique de la philosophie marxiste et du communisme athée.[67]

Le Pape Pie XII à son tour fit entendre sa voix quand, dans l'encyclique *Humani generis*, il mit en garde contre des interprétations erronées, liées aux thèses de l'évolutionnisme, de l'existentialisme et de l'historicisme. Il précisait que ces thèses n'avaient pas été élaborées et n'étaient pas proposées par des théologiens, et qu'elles avaient leur origine « en dehors du bercail du Christ »;[68] il ajoutait aussi que de telles déviations n'étaient pas simplement à rejeter, mais étaient à examiner de manière critique: « Les théologiens et les philosophes catholiques, qui ont la lourde charge de défendre la vérité humaine et divine, et de la faire pénétrer dans les esprits humains, ne peuvent ni ignorer ni négliger ces systèmes qui s'écartent plus ou moins de la voie droite. Bien plus, ils doivent bien les connaître, d'abord parce que les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement bien connus, ensuite parce qu'il se cache parfois dans des affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que ces mêmes affirmations invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques et théologiques ».[69]

Plus récemment, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, accomplissant sa tâche spécifique au service du Magistère universel du Pontife romain, [70] a dû intervenir aussi pour rappeler le danger que comporte l'acceptation non critique, de la part de certains théologiens de la libération, de thèses et de méthodologies issues du marxisme.[71]

Dans le passé, le Magistère a donc exercé à maintes reprises et sous diverses modalités son discernement dans le domaine philosophique. Tout ce qu'ont apporté mes vénérés Prédécesseurs constitue une contribution précieuse qui ne peut pas être oubliée.

55. Si nous considérons notre situation actuelle, nous voyons que les problèmes du passé reviennent, mais sous de nouvelles formes. Il ne s'agit plus seulement de questions qui intéressent des personnes particulières ou des groupes, mais de convictions diffuses dans le milieu ambiant, au point de devenir en quelque sorte une mentalité commune. Il en va ainsi, par exemple, de la défiance radicale envers la raison que révèlent les plus récents développements de nombreuses études philosophiques. De plusieurs côtés, on a entendu parler, à ce propos, de « fin de la métaphysique »: on veut que la philosophie se contente de tâches plus modestes, à savoir la seule interprétation des faits, la seule recherche sur des champs déterminés du savoir humain ou sur ses structures.

Dans la théologie elle-même, les tentations du passé refont surface. Dans certaines théologies contemporaines par exemple, se développe de nouveau une forme de *rationalisme*, surtout quand des assertions retenues philosophiquement fondées sont considérées comme des normes pour la recherche théologique. Cela arrive avant tout quand le théologien, par manque de compétence philosophique, se laisse conditionner de manière acritique par des affirmations qui font désormais partie du langage et de la culture courants, mais dépourvues de base rationnelle suffisante.[72]

On rencontre aussi des dangers de repliement sur le *fidéisme*, qui ne reconnaît pas l'importance de la connaissance rationnelle et du discours philosophique pour l'intelligence de la foi, plus encore pour la possibilité même de croire en Dieu. Une expression aujourd'hui répandue de cette tendance fidéiste est le « biblicisme », qui tend à faire de la lecture de l'Ecriture Sainte ou de son exégèse l'unique point de référence véridique. Il arrive ainsi que la parole de Dieu s'identifie avec la seule Ecriture Sainte, rendant vaine de cette manière la doctrine de l'Eglise que le Concile œcuménique Vatican II a confirmée expressément. Après avoir rappelé que la parole de Dieu est présente à la fois dans les textes sacrés et dans la Tradition, [73] la Constitution *Dei Verbum* affirme avec force: « La sainte Tradition et la sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Eglise; en y adhérant, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs ne cesse de rester fidèlement attaché à l'enseignement des Apôtres ».[74]Cependant, pour l'Eglise, la sainte Écriture n'est pas la seule référence. En effet, la « règle suprême de sa foi » [75] lui vient de l'unité que l'Esprit a réalisée entre la sainte Tradition, la

sainte Écriture et le Magistère de l'Eglise, en une réciprocité telle que les trois ne peuvent pas subsister de manière indépendante.[76]

En outre, il ne faut pas sous-estimer le danger inhérent à la volonté de faire découler la vérité de l'Ecriture Sainte de l'application d'une méthodologie unique, oubliant la nécessité d'une exégèse plus large qui permet d'accéder, avec toute l'Eglise, au sens plénier des textes. Ceux qui se consacrent à l'étude des saintes Ecritures doivent toujours avoir présent à l'esprit que les diverses méthodologies herméneutiques ont, elles aussi, à leur base une conception philosophique: il convient de l'examiner avec discernement avant de l'appliquer aux textes sacrés.

D'autres formes de fidéisme latent se reconnaissent au peu de considération accordée à la théologie spéculative, comme aussi au mépris pour la philosophie classique, aux notions desquelles l'intelligence de la foi et les formulations dogmatiques elles-mêmes ont puisé leur terminologie. Le Pape Pie XII de vénérée mémoire a mis en garde contre un tel oubli de la tradition philosophique et contre l'abandon des terminologies traditionnelles.[77]

56. En définitive, on observe une défiance fréquente envers des assertions globales et absolues, surtout de la part de ceux qui considèrent que la vérité est le résultat du consensus et non de l'adéquation de l'intelligence à la réalité objective. Il est certes compréhensible que, dans un monde où coexistent de nombreuses spécialités, il devienne difficile de reconnaître ce sens plénier et ultime de la vie que la philosophie a traditionnellement recherché. Néanmoins, à la lumière de la foi qui reconnaît en Jésus Christ ce sens ultime, je ne peux pas ne pas encourager les philosophes, chrétiens ou non, à avoir confiance dans les capacités de la raison humaine et à ne pas se fixer des buts trop modestes dans leur réflexion philosophique. La leçon de l'histoire de ce millénaire, que nous sommes sur le point d'achever, témoigne que c'est la voie à suivre: il faut ne pas perdre la passion pour la vérité ultime et l'ardeur pour la recherche, unies à l'audace pour découvrir de nouvelles voies. C'est la foi qui incite la raison à sortir de son isolement et à prendre volontiers des risques pour tout ce qui est beau, bon et vrai. La foi se fait ainsi l'avocat convaincu et convaincant de la raison.

L'intérêt de l'Eglise pour la philosophie

57. En tout cas, le Magistère ne s'est pas limité seulement à relever les erreurs et les déviations des doctrines philosophiques. Avec une égale attention, il a voulu réaffirmer les principes fondamentaux pour un renouveau authentique de la pensée philosophique, indiquant aussi les voies concrètes à suivre. En ce sens, par son encyclique *Æterni Patris*, le Pape Léon XIII a accompli un pas d'une réelle portée historique pour la vie de l'Eglise. Jusqu'à ce jour, ce texte a été l'unique document pontifical de ce niveau consacré entièrement à la philosophie. Ce grand Pontife a repris et développé l'enseignement du Concile Vatican I sur les rapports entre la foi et la raison, montrant que la pensée philosophique est une contribution fondamentale pour la foi et pour la science théologique.[78] A plus d'un siècle de distance, de nombreux éléments contenus dans ce texte n'ont rien perdu de leur intérêt du point de vue tant pratique que pédagogique; le premier entre tous est relatif à l'incomparable valeur de la philosophie de saint Thomas. Proposer à nouveau la pensée du Docteur angélique apparaissait au Pape Léon XIII comme la meilleure voie pour retrouver un usage de la philosophie conforme aux exigences de la foi. Saint Thomas, écrivait-il, « au moment même où, comme il convient, il distingue parfaitement la foi de la raison, les unit toutes deux par des liens d'amitié réciproque: il conserve à chacune ses droits propres et en sauvegarde la dignité ».[79]

58. On sait que cet appel pontifical a eu beaucoup d'heureuses conséquences. Les études sur la pensée de saint Thomas et des autres auteurs scolastiques en reçurent un nouvel élan. Les études historiques furent vigoureusement stimulées, avec pour corollaire la redécouverte des richesses de la pensée médiévale, jusqu'alors largement méconnues, et la constitution de nouvelles écoles thomistes. Avec l'utilisation de la méthodologie historique, la connaissance de l'œuvre de saint Thomas fit de grands progrès et nombreux furent les chercheurs qui introduisirent avec courage la tradition thomiste dans les discussions sur les problèmes philosophiques et théologiques de cette époque. Les théologiens catholiques les plus influents de ce siècle, à la réflexion et à la recherche desquels le Concile Vatican II doit beaucoup, sont fils de ce renouveau de la philosophie thomiste. Au cours du XXe siècle, l'Eglise a pu disposer ainsi d'un bon nombre de penseurs vigoureux, formés à l'école du Docteur angélique.

59. Quoi qu'il en soit, le renouveau thomiste et néothomiste n'a pas été l'unique signe de reprise de la pensée philosophique dans la culture d'inspiration chrétienne. Antérieurement déjà et parallèlement à l'invitation de Léon XIII, étaient apparus de nombreux philosophes catholiques qui, se rattachant à des courants de pensée plus récents, avaient produit des œuvres philosophiques de grande influence et de valeur durable, selon une méthodologie propre. Certains conçurent des synthèses d'une qualité telle qu'elles n'ont rien à envier aux grands systèmes de l'idéalisme; d'autres, en outre, posèrent les fondements épistémologiques pour une nouvelle approche de la foi à la lumière d'une compréhension renouvelée de la conscience morale; d'autres encore élaborèrent une philosophie qui, partant de l'analyse de l'immanence, ouvrait le chemin vers le transcendant; et d'autres, enfin, tentèrent de conjuguer les exigences de la foi dans la perspective de la méthodologie phénoménologique. En réalité, selon divers points de vue, on a continué à

pratiquer des modèles de spéculation philosophique qui entendaient maintenir vivante la grande tradition de la pensée chrétienne dans l'unité de la foi et de la raison.

60. Pour sa part, le Concile œcuménique Vatican II présente un enseignement très riche et très fécond en ce qui concerne la philosophie. Je ne peux oublier, surtout dans le contexte de cette Encyclique, qu'un chapitre entier de la Constitution *Gaudium et spes* donne en quelque sorte un condensé d'anthropologie biblique, source d'inspiration aussi pour la philosophie. Dans ces pages, il s'agit de la valeur de la personne humaine, créée à l'image de Dieu; on y montre sa dignité et sa supériorité sur le reste de la création et on y fait apparaître la capacité transcendante de sa raison.[80] Le problème de l'athéisme est aussi abordé dans *Gaudium et spes* et les erreurs de cette vision philosophique sont bien cernées, surtout face à l'inaliénable dignité de la personne humaine et de sa liberté. [81] L'expression culminante de ces pages revêt assurément une profonde signification philosophique; je l'ai reprise dans ma première encyclique *Redemptor hominis*; elle constitue un des points de référence constants de mon enseignement: « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. En effet, Adam, le premier homme, était la figure de l'homme à venir, c'est-à-dire du Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation ».[82]

Le Concile s'est aussi préoccupé de l'enseignement de la philosophie, à l'étude de laquelle doivent se consacrer les candidats au sacerdoce; ce sont des recommandations qui peuvent s'étendre plus généralement à l'enseignement chrétien dans son ensemble. Le Concile déclare: « Les disciplines philosophiques seront enseignées de telle façon que les séminaristes soient amenés en premier lieu à acquérir une connaissance solide et cohérente de l'homme, du monde et de Dieu, en s'appuyant sur le patrimoine philosophique toujours valable, en tenant compte également des recherches philosophiques plus récentes ».[83]

Ces directives ont été à plusieurs reprises réaffirmées et explicitées dans d'autres documents du Magistère, dans le but de garantir une solide formation philosophique, surtout à ceux qui se préparent aux études théologiques. Pour ma part, j'ai plusieurs fois souligné l'importance de cette formation philosophique pour ceux qui devront un jour, dans la vie pastorale, être affrontés aux réalités du monde contemporain et saisir les causes de certains comportements pour y répondre aisément.[84]

61. Si, en diverses circonstances, il a été nécessaire d'intervenir sur ce thème, en réaffirmant aussi la valeur des intuitions du Docteur Angélique et en insistant sur l'assimilation de sa pensée, cela a souvent été lié au fait que les directives du Magistère n'ont pas toujours été observées avec la disponibilité souhaitée. Dans beaucoup d'écoles catholiques, au cours des années qui suivirent le Concile Vatican II, on a pu remarquer à ce sujet un certain étiolement dû à une estime moindre, non seulement de la philosophie scolastique, mais plus généralement de l'étude même de la philosophie. Avec étonnement et à regret, je dois constater qu'un certain nombre de théologiens partagent ce désintérêt pour l'étude de la philosophie.

Les raisons qui sont à l'origine de cette désaffection sont diverses. En premier lieu, il faut prendre en compte la défiance à l'égard de la raison que manifeste une grande partie de la philosophie contemporaine, abandonnant largement la recherche métaphysique sur les questions ultimes de l'homme, pour concentrer son attention sur des problèmes particuliers et régionaux, parfois même purement formels. En outre, il faut ajouter le malentendu qui est intervenu surtout par rapport aux « sciences humaines ». Le Concile Vatican II a plus d'une fois rappelé la valeur positive de la recherche scientifique en vue d'une connaissance plus profonde du mystère de l'homme.[85] L'invitation faite aux théologiens, afin qu'ils connaissent ces sciences et, en l'occurrence, les appliquent correctement dans leurs recherches, ne doit pas, néanmoins, être interprétée comme une autorisation implicite à tenir la philosophie à l'écart ou à la remplacer dans la formation pastorale et dans la *præparatio fidei*. On ne peut oublier enfin l'intérêt retrouvé pour l'inculturation de la foi. De manière particulière, la vie des jeunes Eglises a permis de découvrir non seulement des formes élaborées de pensée, mais encore l'existence d'expressions multiples de sagesse populaire. Cela constitue un réel patrimoine de cultures et de traditions. Cependant, l'étude des usages traditionnels doit aller de pair avec la recherche philosophique. Cette dernière permettra de faire ressortir les traits positifs de la sagesse populaire, créant les liens nécessaires entre eux et l'annonce de l'Évangile.[86]

62. Je désire rappeler avec force que l'étude de la philosophie revêt un caractère fondamental et qu'on ne peut l'éliminer de la structure des études théologiques et de la formation des candidats au sacerdoce. Ce n'est pas un hasard si le *curriculum* des études théologiques est précédé par un temps au cours duquel il est prévu de se consacrer spécialement à l'étude de la philosophie. Ce choix, confirmé par le Concile du Latran V, [87] s'enracine dans l'expérience qui a mûri durant le Moyen-Âge, lorsque a été mise en évidence l'importance d'une construction harmonieuse entre le savoir philosophique et le savoir théologique. Cette organisation des études a influencé, facilité et stimulé, même si c'est de manière indirecte, une bonne partie du développement de la philosophie moderne. On en a un exemple significatif dans l'influence exercée par les *Disputationes metaphysicæ* de Francisco Suárez, qui trouvaient leur place même dans les universités luthériennes allemandes. A l'inverse, l'absence de cette méthodologie fut la cause de graves carences dans la

formation sacerdotale comme dans la recherche théologique. Il suffit de penser, par exemple, au manque d'attention envers la réflexion et la culture modernes, qui a conduit à se fermer à toute forme de dialogue ou à l'acceptation indifférenciée de toute philosophie.

J'espère vivement que ces difficultés seront dépassées par une formation philosophique et théologique intelligente, qui ne doit jamais être absente dans l'Église.

63. En vertu des motifs déjà exprimés, il m'a semblé urgent de rappeler par cette Encyclique le grand intérêt que l'Eglise accorde à la philosophie; et plus encore le lien profond qui unit le travail théologique à la recherche philosophique de la vérité. De là découle le devoir qu'a le Magistère d'indiquer et de stimuler un mode de pensée philosophique qui ne soit pas en dissonance avec la foi. Il m'incombe de proposer certains principes et certains points de référence que je considère comme nécessaires pour pouvoir instaurer une relation harmonieuse et effective entre la théologie et la philosophie. A leur lumière, il sera possible de préciser plus clairement les relations que la théologie doit entretenir avec les divers systèmes ou assertions philosophiques proposés dans le monde actuel, et de quel type de relations il s'agit.

CHAPITRE VI - INTERACTION ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE

La science de la foi et les exigences de la raison philosophique

64. La parole de Dieu s'adresse à tout homme, en tout temps et sur toute la terre; et l'homme est naturellement philosophe. Pour sa part, la théologie, en tant qu'élaboration réflexive et scientifique de l'intelligence de cette parole à la lumière de la foi, ne peut pas s'abstenir d'entrer en relation avec les philosophies élaborées effectivement tout au long de l'histoire, pour certains de ses développements comme pour l'accomplissement de ses tâches spécifiques. Sans vouloir indiquer aux théologiens des méthodologies particulières, ce qui ne revient pas au Magistère, je désire plutôt évoquer certaines tâches propres à la théologie, dans lesquelles le recours à la pensée philosophique s'impose en vertu de la nature même de la Parole révélée.

65. La théologie s'organise comme la science de la foi, à la lumière d'un double principe méthodologique: l'*auditus fidei* et l'*intellectus fidei*. Selon le premier principe, elle s'approprie le contenu de la Révélation de la manière dont il s'est progressivement développé dans la sainte Tradition, dans les saintes Ecritures et dans le Magistère vivant de l'Eglise.[88] Par le second, la théologie veut répondre aux exigences spécifiques de la pensée, en recourant à la réflexion spéculative.

En ce qui concerne la préparation à un *auditus fidei* correct, la philosophie apporte sa contribution originale à la théologie lorsqu'elle considère la structure de la connaissance et de la communication personnelle et, en particulier, les formes et les fonctions variées du langage. Pour une compréhension plus cohérente de la Tradition ecclésiale, des énoncés du Magistère et des sentences des grands maîtres de la théologie, l'apport de la philosophie est tout aussi important: ces différents éléments en effet s'expriment souvent avec des concepts et sous des formes de pensée empruntés à une tradition philosophique déterminée. Dans ce cas, le théologien doit non seulement exposer des concepts et des termes avec lesquels l'Église pense et élabore son enseignement, mais, pour parvenir à des interprétations correctes et cohérentes, il doit aussi connaître en profondeur les systèmes philosophiques qui ont éventuellement influencé les notions et la terminologie.

66. En ce qui concerne l'*intellectus fidei*, on doit considérer avant tout que la vérité divine, « qui nous est proposée dans les Ecritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Eglise », [89] jouit d'une intelligibilité propre, avec une cohérence logique telle qu'elle se propose comme un authentique savoir. L'*intellectus fidei* explicite cette vérité, non seulement en saisissant les structures logiques et conceptuelles des propositions sur lesquelles s'articule l'enseignement de l'Eglise, mais aussi, et avant tout, en faisant apparaître la signification salvifique que de telles propositions contiennent pour les personnes et pour l'humanité. A partir de l'ensemble de ces propositions, le croyant parvient à la connaissance de l'histoire du salut, qui culmine dans la personne de Jésus Christ et dans son mystère pascal. Il participe à ce mystère par son assentiment de foi.

Pour sa part, la *théologie dogmatique* doit être en mesure d'articuler le sens universel du mystère de Dieu, Un et Trine, et de l'économie du salut, soit de manière narrative, soit avant tout sous forme d'argumentation. Elle doit le faire à travers des développements conceptuels, formulés de manière critique et universellement communicables. Sans l'apport de la philosophie en effet, on ne pourrait illustrer des thèmes théologiques comme, par exemple, le langage sur Dieu, les relations personnelles à l'intérieur de la Trinité, l'action créatrice de Dieu dans le monde, le rapport entre Dieu et l'homme, l'identité du Christ, vrai Dieu et vrai homme. Les mêmes considérations valent pour divers thèmes de la théologie morale, pour laquelle est immédiat le recours à des concepts comme loi morale, conscience, liberté, responsabilité personnelle, faute, etc..., qui se définissent au niveau de l'éthique philosophique.

Il est donc nécessaire que la raison du croyant ait une connaissance naturelle, vraie et cohérente des choses créées, du monde et de l'homme, qui sont aussi l'objet de la révélation divine; plus encore, la raison doit être en mesure d'articuler cette connaissance de manière conceptuelle et sous forme d'argumentation. Par conséquent, la théologie dogmatique spéculative présuppose et implique une philosophie de l'homme, du monde et plus radicalement de l'être, fondée sur la vérité objective.

67. En vertu de son caractère propre de discipline qui a pour tâche de rendre compte de la foi (cf. *1 P* 3, 15), la théologie fondamentale devra s'employer à justifier et à expliciter la relation entre la foi et la réflexion philosophique. Reprenant l'enseignement de saint Paul (cf. *Rm* 1, 19-20), le Concile Vatican I avait déjà attiré l'attention sur le fait qu'il existe des vérités naturellement et donc philosophiquement connaissables. Leur connaissance constitue un présupposé nécessaire pour accueillir la révélation de Dieu. En étudiant la Révélation et sa crédibilité conjointement à l'acte de foi correspondant, la théologie fondamentale devra montrer comment, à la lumière de la connaissance par la foi, apparaissent certaines vérités que la raison saisit déjà dans sa démarche autonome de recherche. La Révélation confère à ces vérités une plénitude de sens, en les orientant vers la richesse du mystère révélé, dans lequel elles trouvent leur fin ultime. Il suffit de penser par exemple à la connaissance naturelle de Dieu, à la possibilité de distinguer la révélation divine d'autres phénomènes ou à la reconnaissance de sa crédibilité, à l'aptitude du langage humain à exprimer de manière significative et vraie même ce qui dépasse toute expérience humaine. A travers toutes ces vérités, l'esprit est conduit à reconnaître l'existence d'une voie réellement propédeutique de la foi, qui peut aboutir à l'accueil de la Révélation, sans s'opposer en rien à ses principes propres et à son autonomie spécifique.[90]

De la même manière, la théologie fondamentale devra démontrer la compatibilité profonde entre la foi et son exigence essentielle de l'explicitation au moyen de la raison, en vue de donner son propre assentiment en pleine liberté. Ainsi, la foi saura « montrer en plénitude la voie à une raison qui recherche sincèrement la vérité. Ainsi, la foi, don de Dieu, tout en ne se fondant pas sur la raison, ne peut certainement pas se passer de cette dernière. En même temps, apparaît le besoin que la raison se fortifie par la foi, afin de découvrir les horizons auxquels elle ne pourrait parvenir d'elle-même ».[91]

68. La *théologie morale* a peut-être un besoin encore plus grand de l'apport philosophique. En effet, dans la Nouvelle Alliance, la vie humaine est beaucoup moins réglée par des prescriptions que dans l'Ancienne Alliance. La vie dans l'Esprit conduit les croyants à une liberté et à une responsabilité qui vont au-delà de la Loi elle-même. L'Evangile et les écrits apostoliques proposent cependant soit des principes généraux de conduite chrétienne, soit des enseignements et des préceptes ponctuels. Pour les appliquer aux circonstances particulières de la vie individuelle et sociale, le chrétien doit être en mesure d'engager à fond sa conscience et la puissance de son raisonnement. En d'autres termes, cela signifie que la théologie morale doit recourir à une conception philosophique correcte tant de la nature humaine et de la société que des principes généraux d'une décision éthique.

69. On peut sans doute objecter que, dans la situation actuelle, plutôt qu'à la philosophie, le théologien devrait recourir à d'autres formes de savoir humain, telles l'histoire et surtout les sciences, dont tous admirent les récents et extraordinaires développements. D'autres personnes, en fonction d'une sensibilité croissante à la relation entre la foi et la culture, soutiennent que la théologie devrait se tourner plus vers les sagesses traditionnelles que vers une philosophie d'origine grecque et eurocentrique. D'autres encore, à partir d'une conception erronée du pluralisme des cultures, vont jusqu'à nier la valeur universelle du patrimoine philosophique accueilli par l'Eglise.

Les éléments précédemment soulignés, déjà présentés d'ailleurs dans l'enseignement conciliaire, [92] contiennent une part de vérité. La référence aux sciences, utile dans de nombreuses circonstances parce qu'elle permet une connaissance plus complète de l'objet d'étude, ne doit cependant pas faire oublier la médiation nécessaire d'une réflexion typiquement philosophique, critique et à visée universelle, requise du reste par un échange fécond entre les cultures. Je tiens à souligner le devoir de ne pas s'arrêter aux aspects singuliers et concrets, en négligeant la tâche première qui consiste à manifester le caractère universel du contenu de la foi. On ne doit pas oublier en outre que l'apport particulier de la pensée philosophique permet de discerner, dans les diverses conceptions de la vie comme dans les cultures, « non pas ce que les hommes pensent, mais quelle est la vérité objective ».[93] Ce ne sont pas les opinions humaines dans leur diversité qui peuvent être utiles à la théologie, mais seulement la vérité.

70. Le thème de la relation avec les cultures mérite ensuite une réflexion spécifique, même si elle n'est pas nécessairement exhaustive, pour les implications qui en découlent du point de vue philosophique et du point de vue théologique. Le processus de rencontre et de confrontation avec les cultures est une expérience que l'Eglise a vécue depuis les origines de la prédication de l'Evangile. Le commandement du Christ à ses disciples d'aller en tous lieux, « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1, 8), pour transmettre la vérité révélée par lui, a mis la communauté chrétienne en état de vérifier très rapidement l'universalité de l'annonce et les obstacles qui découlent de la diversité des cultures. Un passage de la lettre de saint Paul aux chrétiens d'Ephèse donne un bon éclairage pour comprendre comment la communauté primitive a abordé ce problème.

L'Apôtre écrit: « Or voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un seul, détruisant la barrière qui les séparait » (2, 13-14).

A la lumière de ce texte, notre réflexion s'élargit à la transformation qui s'est produite chez les Gentils, lorsqu'ils ont accédé à la foi. Devant la richesse du salut opéré par le Christ, les barrières qui séparaient les diverses cultures tombent. La promesse de Dieu dans le Christ devient maintenant un don universel: elle n'est plus limitée à la particularité d'un peuple, de sa langue et de ses usages, mais elle est étendue à tous, comme un patrimoine dans lequel chacun peut puiser librement. Des divers lieux et des différentes traditions, tous sont appelés dans le Christ à participer à l'unité de la famille des fils de Dieu. C'est le Christ qui permet aux deux peuples de devenir « un ». Ceux qui étaient « les lointains » deviennent « les proches », grâce à la nouveauté accomplie par le mystère pascal. Jésus abat les murs de division et réalise l'unification de manière originale et suprême, par la participation à son mystère. Cette unité est tellement profonde que l'Eglise peut dire avec saint Paul: « Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu » (*Ep* 2, 19).

Par une mention aussi simple, une grande vérité est décrite: la rencontre de la foi avec les différentes cultures a donné naissance de fait à une nouvelle réalité. Lorsqu'elles sont profondément enracinées dans l'humain, les cultures portent en elles le témoignage de l'ouverture spécifique de l'homme à l'universel et à la transcendance. Elles présentent toutefois des approches diverses de la vérité, qui se révèlent d'une indubitable utilité pour l'homme, auquel elles donnent des valeurs capables de rendre son existence toujours plus humaine.[94] Du fait que les cultures se réfèrent aux valeurs des traditions antiques, elles sont par elles-mêmes — sans doute de manière implicite, mais non pour autant moins réelle — liées à la manifestation de Dieu dans la nature, comme on l'a vu précédemment en parlant des textes sapientiaux et de l'enseignement de saint Paul.

71. Etant en relation étroite avec les hommes et avec leur histoire, les cultures partagent les dynamismes mêmes selon lesquels le temps humain s'exprime. On enregistre par conséquent des transformations et des progrès dus aux rencontres que les hommes développent et aux échanges qu'ils réalisent réciproquement dans leurs modes de vie. Les cultures se nourrissent de la communication des valeurs; leur vitalité et leur subsistance sont données par leur capacité de rester accueillantes à la nouveauté. Quelle est l'explication de ces dynamismes? Situé dans une culture, tout homme dépend d'elle et influe sur elle. L'homme est à la fois fils et père de la culture dans laquelle il est immergé. Dans chacune des expressions de sa vie, il porte en lui quelque chose qui le caractérise au milieu de la création: son ouverture constante au mystère et son désir inextinguible de connaissance. Par conséquent, chaque culture porte imprimée en elle et laisse transparaître la tension vers un accomplissement. On peut donc dire que la culture a en elle la possibilité d'accueillir la révélation divine.

La manière dont les chrétiens vivent leur foi est, elle aussi, imprégnée par la culture du milieu ambiant et elle contribue, à son tour, à en modeler progressivement les caractéristiques. A toute culture, les chrétiens apportent la vérité immuable de Dieu, révélée par Lui dans l'histoire et dans la culture d'un peuple. Au long des siècles, l'événement dont furent témoins les pèlerins présents à Jérusalem au jour de la Pentecôte continue ainsi à se reproduire. Ecoutant les Apôtres, ils se demandaient: « Ces hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle? Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, des bords de la mer Noire, de la province d'Asie, de la Phrygie, de la Pamphylie, de l'Egypte et de la Libye proche de Cyrène, Romains résidant ici, Juifs de naissance et convertis, Crétois et Arabes, tous nous les entendons proclamer dans nos langues les merveilles de Dieu » (*Ac* 2, 7-11). Tandis qu'elle exige des personnes destinataires l'adhésion de la foi, l'annonce de l'Evangile dans les différentes cultures ne les empêche pas de conserver une identité culturelle propre. Cela ne crée aucune division, parce que le peuple des baptisés se distingue par une universalité qui sait accueillir toute culture, favorisant le progrès de ce qui, en chacune d'elles, conduit implicitement vers la pleine explication dans la vérité.

En conséquence, une culture ne peut jamais devenir le critère de jugement et encore moins le critère ultime de la vérité en ce qui concerne la révélation de Dieu. L'Evangile n'est pas opposé à telle ou telle culture, comme si, lorsqu'il la rencontre, il voulait la priver de ce qui lui appartient et l'obligeait à assumer des formes extrinsèques qui ne lui sont pas conformes. A l'inverse, l'annonce que le croyant porte dans le monde et dans les cultures est la forme réelle de la libération par rapport à tout désordre introduit par le péché et, en même temps, elle est un appel à la vérité tout entière. Dans cette rencontre, les cultures non seulement ne sont privées de rien, mais elles sont même stimulées pour s'ouvrir à la nouveauté de la vérité évangélique, pour en tirer une incitation à se développer ultérieurement.

72. Le fait que la mission évangélisatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches. Aujourd'hui, à mesure que l'Evangile entre en contact avec des aires culturelles restées jusqu'alors hors de portée du rayonnement du christianisme, de nouvelles tâches s'ouvrent à

l'inculturation. Des problèmes analogues à ceux que l'Église dut affronter dans les premiers siècles se posent à notre génération.

Ma pensée se tourne spontanément vers les terres d'Orient, si riches de traditions religieuses et philosophiques très anciennes. Parmi elles, l'Inde occupe une place particulière. Un grand élan spirituel porte la pensée indienne vers la recherche d'une expérience qui, libérant l'esprit des conditionnements du temps et de l'espace, aurait valeur d'absolu. Dans le dynamisme de cette recherche de libération, s'inscrivent de grands systèmes métaphysiques.

Aux chrétiens d'aujourd'hui, avant tout à ceux de l'Inde, appartient la tâche de tirer de ce riche patrimoine les éléments compatibles avec leur foi, en sorte qu'il en résulte un enrichissement de la pensée chrétienne. Pour cette œuvre de discernement qui trouve son inspiration dans la Déclaration conciliaire *Nostra ætate*, les chrétiens tiendront compte d'un certain nombre de critères. Le premier est celui de l'universalité de l'esprit humain, dont les exigences fondamentales se retrouvent identiques dans les cultures les plus diverses. Le second, qui découle du premier, consiste en ceci: quand l'Eglise entre en contact avec les grandes cultures qu'elle n'a pas rencontrées auparavant, elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de Dieu, qui conduit son Eglise au long des routes du temps et de l'histoire. Du reste, ce critère vaut pour l'Eglise à toute époque, et il en sera ainsi pour celle de demain qui se sentira enrichie par les acquisitions réalisées par le rapprochement actuel avec les cultures orientales et qui trouvera dans cet héritage des éléments nouveaux pour entrer en dialogue de manière fructueuse avec les cultures que l'humanité saura faire fleurir sur son chemin vers l'avenir. En troisième lieu, on se gardera de confondre la légitime revendication de la spécificité et de l'originalité de la pensée indienne avec l'idée qu'une tradition culturelle doive se refermer sur sa différence et s'affermir par son opposition aux autres traditions, ce qui serait contraire à la nature même de l'esprit humain.

Ce qui est dit ici pour l'Inde vaut aussi pour l'héritage des grandes cultures de la Chine, du Japon et des autres pays d'Asie, de même que pour certaines richesses des cultures traditionnelles de l'Afrique, transmises surtout oralement.

73. A la lumière de ces considérations, la relation qui doit opportunément s'instaurer entre la théologie et la philosophie sera placée sous le signe de la circularité. Pour la théologie, le point de départ et la source originelle devront toujours être la parole de Dieu révélée dans l'histoire, tandis que l'objectif final ne pourra être que l'intelligence de la parole, sans cesse approfondie au fil des générations. D'autre part, puisque la parole de Dieu est la Vérité (cf. *Jn* 17, 17), pour mieux comprendre cette parole, on ne peut pas ne pas recourir à la recherche humaine de la vérité, à savoir la démarche philosophique, développée dans le respect des lois qui lui sont propres. Cela ne revient pas simplement à utiliser, dans le discours théologique, l'un ou l'autre concept ou telle partie d'une structure philosophique; il est essentiel que la raison du croyant exerce ses capacités de réflexion dans la recherche du vrai à l'intérieur d'un mouvement qui, partant de la parole de Dieu, s'efforce d'arriver à mieux la comprendre. Par ailleurs, il est clair que, en se mouvant entre ces deux pôles — la parole de Dieu et sa meilleure connaissance —, la raison est comme avertie, et en quelque sorte guidée, afin d'éviter des sentiers qui la conduiraient hors de la Vérité révélée et, en définitive, hors de la vérité pure et simple; elle est même invitée à explorer des voies que, seule, elle n'aurait même pas imaginé pouvoir parcourir. De cette relation de circularité avec la parole de Dieu, la philosophie sort enrichie, parce que la raison découvre des horizons nouveaux et insoupçonnés.

74. La confirmation de la fécondité d'une telle relation est offerte par l'histoire personnelle de grands théologiens chrétiens qui se révélèrent être aussi de grands philosophes, car ils ont laissé des écrits d'une si haute valeur spéculative que l'on peut à juste titre les placer aux côtés des maîtres de la philosophie antique. Cela vaut pour les Pères de l'Eglise, parmi lesquels il faut citer au moins les noms de saint Grégoire de Nazianze et de saint Augustin, comme pour les Docteurs médiévaux, parmi lesquels ressort surtout la grande triade saint Anselme, saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Le rapport fécond entre la philosophie et la parole de Dieu se manifeste aussi dans la recherche courageuse menée par des penseurs plus récents, parmi lesquels il me plaît de mentionner, en Occident, des personnalités comme John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein et, en Orient, des penseurs de la stature de Vladimir S. Soloviev, Pavel A. Florenski, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky. Evidemment, en nommant ces auteurs, auprès desquels d'autres pourraient être cités, je n'entends pas avaliser tous les aspects de leur pensée, mais seulement donner des exemples significatifs d'une voie de recherche philosophique qui a tiré un grand profit de sa confrontation avec les données de la foi. Une chose est certaine: l'attention accordée à l'itinéraire spirituel de ces maîtres ne pourra que favoriser le progrès dans la recherche de la vérité et dans la mise au service de l'homme des résultats obtenus. Il faut espérer que cette grande tradition philosophico-théologique trouvera aujourd'hui et à l'avenir des personnes qui la continueront et qui la cultiveront, pour le bien de l'Eglise et de l'humanité.

Différentes situations de la philosophie

75. Comme il résulte de l'histoire des relations entre la foi et la philosophie, brièvement rappelée précédemment, on peut distinguer diverses situations de la philosophie par rapport à la foi chrétienne. La première est celle de la *philosophie totalement indépendante de la Révélation évangélique*: c'est l'état de la philosophie qui s'est historiquement concrétisé

dans les périodes qui ont précédé la naissance du Rédempteur et, par la suite, dans les régions non encore touchées par l'Evangile. Dans cette situation, la philosophie manifeste une légitime aspiration à être une démarche *autonome*, c'est-à-dire qui procède selon ses lois propres, recourant aux seules forces de la raison. Tout en tenant compte des sérieuses limites dues à la faiblesse native de la raison humaine, il convient de soutenir et de renforcer cette aspiration. En effet, l'engagement philosophique, qui est la recherche naturelle de la vérité, reste au moins implicitement ouvert au surnaturel.

De plus, même lorsque le discours théologique lui-même utilise des concepts et des arguments philosophiques, l'exigence d'une correcte autonomie de la pensée doit être respectée. L'argumentation développée selon des critères rationnels rigoureux est, en effet, une garantie pour parvenir à des résultats universellement valables. Ici se vérifie aussi le principe selon lequel la grâce ne détruit pas mais perfectionne la nature: l'assentiment de foi, qui engage l'intelligence et la volonté, ne détruit pas mais perfectionne le libre-arbitre de tout croyant qui accueille en lui le donné révélé.

La théorie de la philosophie appelée « séparée », adoptée par un certain nombre de philosophes modernes, s'éloigne de manière évidente de cette exigence correcte. Plus que l'affirmation de la juste autonomie de la démarche philosophique, elle constitue la revendication d'une autosuffisance de la pensée, qui se révèle clairement illégitime: refuser les apports de la vérité découlant de la révélation divine signifie en effet s'interdire l'accès à une plus profonde connaissance de la vérité, au détriment de la philosophie elle-même.

76. Une deuxième situation de la philosophie est celle que beaucoup désignent par l'expression *philosophie chrétienne*. La dénomination est de soi légitime, mais elle ne doit pas être équivoque: on n'entend pas par là faire allusion à une philosophie officielle de l'Eglise, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie. Par cette appellation, on veut plutôt indiquer une démarche philosophique chrétienne, une spéculation philosophique conçue en union étroite avec la foi. Cela ne se réfère donc pas simplement à une philosophie élaborée par des philosophes chrétiens qui, dans leur recherche, n'ont pas voulu s'opposer à la foi. Parlant de philosophie chrétienne, on entend englober tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne.

Il y a donc deux aspects de la philosophie chrétienne: d'abord un aspect subjectif, qui consiste dans la purification de la raison par la foi. En tant que vertu théologale, la foi libère la raison de la présomption, tentation typique à laquelle les philosophes sont facilement sujets. Déjà, saint Paul et les Pères de l'Eglise, et, plus proches de nous, des philosophes comme Pascal et Kierkegaard, l'ont stigmatisée. Par l'humilité, le philosophe acquiert aussi le courage d'affronter certaines questions qu'il pourrait difficilement résoudre sans prendre en considération les données reçues de la Révélation. Il suffit de penser par exemple aux problèmes du mal et de la souffrance, à l'identité personnelle de Dieu et à la question du sens de la vie ou, plus directement, à la question métaphysique radicale: « Pourquoi y a-t-il quelque chose? ».

Il y a ensuite l'aspect objectif, concernant le contenu: la Révélation propose clairement certaines vérités qui, bien que n'étant pas naturellement inaccessibles à la raison, n'auraient peut-être jamais été découvertes par cette dernière, si elle avait été laissée à elle-même. Dans cette perspective, se trouvent des thèmes comme celui d'un Dieu personnel, libre et créateur, qui a eu une grande importance pour le développement de la pensée philosophique et, en particulier, pour la philosophie de l'être. À ce domaine appartient aussi la réalité du péché, telle qu'elle apparaît à la lumière de la foi qui aide à poser philosophiquement de manière adéquate le problème du mal. La conception de la personne comme être spirituel est aussi une originalité particulière de la foi: l'annonce chrétienne de la dignité, de l'égalité et de la liberté des hommes a certainement exercé une influence sur la réflexion philosophique que les modernes ont menée. Plus proche de nous, on peut mentionner la découverte de l'importance que revêt aussi pour la philosophie l'événement historique central de la Révélation chrétienne. Ce n'est pas par hasard qu'il est devenu l'axe d'une philosophie de l'histoire, qui se présente comme un chapitre nouveau de la recherche humaine de la vérité.

Parmi les éléments objectifs de la philosophie chrétienne, figure aussi la nécessité d'explorer la rationalité de certaines vérités exprimées par les saintes Ecritures, comme la possibilité d'une vocation surnaturelle de l'homme et aussi le péché originel lui-même. Ce sont des tâches qui incitent la raison à reconnaître qu'il y a du vrai et du rationnel bien au-delà des strictes limites dans lesquelles la raison serait tentée de s'enfermer. Ces thèmes élargissent de fait l'espace du rationnel.

Dans leur spéculation sur ces éléments, les philosophes ne sont pas devenus théologiens, dans la mesure où ils n'ont pas cherché à comprendre et à expliciter les vérités de la foi à partir de la Révélation. Ils ont continué à travailler sur leur propre terrain, avec leur propre méthodologie purement rationnelle, mais en élargissant leurs recherches à de nouveaux espaces du vrai. On peut dire que, sans l'influence stimulante de la parole de Dieu, une bonne partie de la philosophie moderne et contemporaine n'existerait pas. Le fait conserve toute sa pertinence, même devant la constatation décevante de l'abandon de l'orthodoxie chrétienne de la part d'un certain nombre de penseurs de ces derniers siècles.

77. Nous trouvons une autre situation significative de la philosophie quand *la théologie elle-même fait appel à la philosophie*. En réalité, la théologie a toujours eu et continue à avoir besoin de l'apport philosophique. Etant une œuvre de

la raison critique à la lumière de la foi, le travail théologique présuppose et exige dans toute sa recherche une raison éduquée et formée sur le plan des concepts et des argumentations. En outre, la théologie a besoin de la philosophie comme interlocutrice pour vérifier l'intelligibilité et la vérité universelle de ses assertions. Ce n'est pas par hasard qu'il y eut des philosophes non chrétiens auxquels les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux ont eu recours pour cette fonction explicative. Ce fait historique souligne la valeur de *l'autonomie* que garde la philosophie même dans cette troisième situation, mais, dans le même temps, cela montre les transformations nécessaires et profondes qu'elle doit subir.

C'est précisément dans le sens d'un apport indispensable et noble que la philosophie a été appelée, depuis l'ère patristique, *ancilla theologiæ*. Le titre ne fut pas appliqué pour indiquer une soumission servile ou un rôle purement fonctionnel de la philosophie par rapport à la théologie. Il fut plutôt utilisé dans le sens où Aristote parlait des sciences expérimentales qui sont les « servantes » de la « philosophie première ». L'expression, aujourd'hui difficilement utilisable eu égard aux principes d'autonomie qui viennent d'être mentionnés, a servi au cours de l'histoire à montrer la nécessité du rapport entre les deux sciences et l'impossibilité de leur séparation.

Si le théologien se refusait à recourir à la philosophie, il risquerait de faire de la philosophie à son insu et de se cantonner dans des structures de pensée peu appropriées à l'intelligence de la foi. Pour sa part, le philosophe, s'il excluait tout contact avec la théologie, croirait devoir s'approprier pour son propre compte le contenu de la foi chrétienne, comme cela est arrivé pour certains philosophes modernes. Dans un cas comme dans l'autre, apparaîtrait le danger de la destruction des principes de base de l'autonomie que chaque science veut justement voir préservés.

La situation de la philosophie ici considérée, en vertu des implications qu'elle comporte pour l'intelligence de la Révélation, se place plus directement, avec la théologie, sous l'autorité du Magistère et de son discernement, comme je l'ai exposé précédemment. Des vérités de la foi, en effet, découlent des exigences déterminées que la philosophie doit respecter au moment où elle entre en relation avec la théologie.

78. A la suite de ces réflexions, on comprend facilement pourquoi le Magistère a loué maintes fois les mérites de la pensée de saint Thomas et en a fait le guide et le modèle des études théologiques. Ce à quoi on attachait de l'importance n'était pas de prendre position sur des questions proprement philosophiques, ni d'imposer l'adhésion à des thèses particulières. L'intention du Magistère était, et est encore, de montrer que saint Thomas est un authentique modèle pour ceux qui recherchent la vérité. En effet, l'exigence de la raison et la force de la foi ont trouvé la synthèse la plus haute que la pensée ait jamais réalisée, dans la réflexion de saint Thomas, par le fait qu'il a su défendre la radicale nouveauté apportée par la Révélation sans jamais rabaisser la voie propre à la raison.

79. Explicitant davantage le contenu du Magistère antérieur, j'entends dans cette dernière partie montrer certaines exigences que la théologie — et même avant tout la parole de Dieu — pose aujourd'hui à la pensée philosophique et aux philosophies actuelles. Comme je l'ai déjà souligné, le philosophe doit procéder selon des règles propres et se fonder sur ses propres principes; cependant la vérité ne peut être qu'unique. La Révélation, avec son contenu, ne pourra jamais rabaisser la raison dans ses découvertes et dans sa légitime autonomie; pour sa part toutefois, la raison ne devra jamais perdre sa capacité de s'interroger et de poser des questions, en ayant conscience de ne pas pouvoir s'ériger en valeur absolue et exclusive. La vérité révélée, mettant l'être en pleine lumière à partir de la splendeur qui provient de l'Etre subsistant lui-même, éclairera le chemin de la réflexion philosophique. En somme, la révélation chrétienne devient le vrai point de rencontre et de confrontation entre la pensée philosophique et la pensée théologique dans leurs relations réciproques. Il est donc souhaitable que les théologiens et les philosophes se laissent guider par l'unique autorité de la vérité, de manière à élaborer une philosophie en affinité avec la parole de Dieu. Cette philosophie sera le terrain de rencontre entre les cultures et la foi chrétienne, le lieu d'accord entre croyants et non-croyants. Ce sera une aide pour que les chrétiens soient plus intimement convaincus que la profondeur et l'authenticité de la foi sont favorisées quand cette dernière est reliée à une pensée et qu'elle n'y renonce pas. Encore une fois, c'est la leçon des Pères de l'Eglise qui nous guide dans cette conviction: « Même croire n'est pas autre chose que penser en donnant son assentiment [...]. Quiconque croit pense, et en croyant il pense et en pensant il croit [...]. Si elle n'est pas pensée, la foi n'est rien ».[95] Et encore: « Si l'on supprime l'assentiment, on supprime la foi, car sans assentiment on ne croit pas du tout ».[96]

CHAPITRE VII - EXIGENCES ET TÂCHES ACTUELLES

Les exigences impératives de la parole de Dieu

80. De manière explicite ou implicite, la sainte Écriture comprend une série d'éléments qui permettent de parvenir à une conception de l'homme et du monde d'une réelle densité philosophique. Les chrétiens ont pris conscience progressivement de la richesse de ces textes sacrés. Il en ressort que la réalité dont nous faisons l'expérience n'est pas l'absolu: elle n'est pas incréée, elle ne s'engendre pas non plus elle-même. Seul Dieu est l'Absolu. En outre, des pages de la

Bible ressort une conception de l'homme comme *imago Dei*, qui inclut des données précises sur son être, sa liberté et l'immortalité de son esprit. Le monde créé n'étant pas autosuffisant, toute illusion d'une autonomie qui ignorerait la dépendance essentielle par rapport à Dieu de toute créature, y compris l'homme, conduirait à des situations dramatiques qui annihileraient la recherche rationnelle de l'harmonie et du sens de l'existence humaine.

Le problème du mal moral — la forme la plus tragique du mal — est également abordé dans la Bible: elle nous dit que le mal ne résulte pas de quelque déficience due à la matière, mais qu'il est une blessure qui provient de ce qu'exprime de manière désordonnée la liberté humaine. La parole de Dieu, enfin, met en évidence le problème du sens de l'existence et donne sa réponse en orientant l'homme vers Jésus Christ, le Verbe de Dieu incarné, qui accomplit en plénitude l'existence humaine. D'autres aspects pourraient être explicités à partir de la lecture du texte sacré; en tout cas, ce qui ressort, c'est le refus de toute forme de relativisme, de matérialisme ou de panthéisme.

La conviction fondamentale de cette « philosophie » contenue dans la Bible est que la vie humaine et le monde ont un sens et sont orientés vers leur accomplissement qui se réalise en Jésus Christ. Le mystère de l'Incarnation restera toujours le centre par rapport auquel il faut se situer pour pouvoir comprendre l'énigme de l'existence humaine, du monde créé et de Dieu lui-même. Dans ce mystère, la philosophie doit relever des défis extrêmes, parce que la raison est appelée à faire sienne une logique qui dépasse les barrières à l'intérieur desquelles elle risque de s'enfermer elle-même. Mais c'est seulement par là que l'on arrive au sommet du sens de l'existence. En effet, l'essence intime de Dieu et celle de l'homme deviennent intelligibles: dans le mystère du Verbe incarné, la nature divine et la nature humaine sont sauvegardées, chacune d'elles restant autonome; en même temps est manifesté le lien unique de leur rapport réciproque sans confusion.[97]

81. On doit noter que l'un des aspects les plus marquants de notre condition actuelle est la « crise du sens ». Les points de vue sur la vie et sur le monde, souvent de caractère scientifique, se sont tellement multipliés que, en fait, nous assistons au développement du phénomène de la fragmentation du savoir. C'est précisément cela qui rend difficile et souvent vaine la recherche d'un sens. Et même — ce qui est encore plus dramatique —, dans cet enchevêtrement de données et de faits où l'on vit et qui paraît constituer la trame même de l'existence, plus d'un se demande si cela a encore un sens de s'interroger sur le sens. La pluralité des théories qui se disputent la réponse, ou les différentes manières de concevoir et d'interpréter le monde et la vie de l'homme, ne font qu'aiguiser ce doute radical qui amène vite à sombrer dans le scepticisme, dans l'indifférence ou dans les diverses formes de nihilisme.

La conséquence de tout cela est que l'esprit humain est souvent envahi par une forme de pensée ambiguë qui l'amène à s'enfermer encore plus en lui-même, dans les limites de sa propre immanence, sans aucune référence au transcendant. Une philosophie qui ne poserait pas la question du sens de l'existence courrait le grave risque de réduire la raison à des fonctions purement instrumentales, sans aucune passion authentique pour la recherche de la vérité.

Pour être en harmonie avec la parole de Dieu, il est avant tout nécessaire que la philosophie retrouve sa *dimension sapientielle* de recherche du sens ultime et global de la vie. Tout bien considéré, cette première exigence constitue un stimulant très utile pour la philosophie, afin qu'elle se conforme à sa propre nature. De cette manière, en effet, elle ne sera pas seulement l'instance critique déterminante qui montre aux divers domaines du savoir scientifique leurs fondements et leurs limites, mais elle se situera aussi comme l'instance dernière de l'unification du savoir et de l'agir humain, les amenant à converger vers un but et un sens derniers. Cette dimension sapientielle est d'autant plus indispensable aujourd'hui que l'immense accroissement du pouvoir technique de l'humanité demande une conscience vive et renouvelée des valeurs ultimes. Si ces moyens techniques ne devaient pas être ordonnés à une fin non purement utilitariste, ils pourraient vite manifester leur inhumanité et même se transformer en potentiel destructeur du genre humain.[98]

La parole de Dieu révèle la fin dernière de l'homme et donne un sens global à son agir dans le monde. C'est pourquoi elle invite la philosophie à s'engager dans la recherche du fondement naturel de ce sens, qui est l'aspiration religieuse constitutive de toute personne. Une philosophie qui voudrait refuser la possibilité d'un sens dernier et global serait non seulement inappropriée, mais erronée.

82. D'ailleurs, ce rôle sapientiel ne pourrait être rempli par une philosophie qui ne serait pas elle-même un savoir authentique et vrai, c'est-à-dire qui se limiterait aux aspects particuliers et relatifs du réel — qu'ils soient fonctionnels, formels ou utilitaires —, mais ne traiterait pas aussi de sa vérité totale et définitive, autrement dit de l'être même de l'objet de la connaissance. Voici donc une deuxième exigence: s'assurer de la capacité de l'homme de parvenir à *la connaissance de la vérité*, une connaissance qui parvient à la vérité objective à partir de l'*adœquatio rei et intellectus* sur laquelle s'appuient les Docteurs de la scolastique.[99] Cette exigence, propre à la foi, a été explicitement réaffirmée par le Concile Vatican II: « En effet, l'intelligence ne se limite pas aux seuls phénomènes, mais elle est capable d'atteindre la réalité intelligible, avec une vraie certitude, même si, par suite du péché, elle est en partie obscurcie et affaiblie ».[100]

Une philosophie résolument phénoméniste ou relativiste se révélerait inadéquate pour aider à approfondir la richesse contenue dans la parole de Dieu. La sainte Ecriture, en effet, présuppose toujours que l'homme, même s'il est coupable de duplicité et de mensonge, est capable de connaître et de saisir la vérité limpide et simple. Dans les Livres sacrés, et dans le Nouveau Testament en particulier, se trouvent des textes et des affirmations de portée proprement ontologique. Les auteurs inspirés, en effet, ont voulu formuler des affirmations vraies, c'est-à-dire propres à exprimer la réalité objective. On ne peut dire que la tradition catholique ait commis une erreur lorsqu'elle a compris certains textes de saint Jean et de saint Paul comme des affirmations sur l'être même du Christ. La théologie, quand elle s'efforce de comprendre et d'expliquer ces affirmations, a donc besoin de l'apport d'une philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance qui soit objectivement vraie, tout en étant toujours perfectible. Ce qui vient d'être dit vaut aussi pour les jugements de la conscience morale, dont l'Ecriture Sainte présuppose qu'ils peuvent être objectivement vrais.[101]

83. Les deux exigences que l'on vient d'évoquer en comportent une troisième: la nécessité d'une philosophie de portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur. C'est là une exigence implicite tant dans la connaissance de nature sapientielle que dans la connaissance de nature analytique; en particulier, cette exigence est propre à la connaissance du bien moral, dont le fondement ultime est le souverain Bien, Dieu lui-même. Mon intention n'est pas ici de parler de la métaphysique comme d'une école précise ou d'un courant historique particulier. Je désire seulement déclarer que la réalité et la vérité transcendent le factuel et l'empirique, et je souhaite affirmer la capacité que possède l'homme de connaître cette dimension transcendante et métaphysique d'une manière véridique et certaine, même si elle est imparfaite et analogique. Dans ce sens, il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de l'anthropologie, car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne en raison de sa condition spirituelle. En particulier, c'est par excellence la personne même qui atteint l'être et, par conséquent, mène une réflexion métaphysique.

Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel: dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. Un grand défi qui se présente à nous au terme de ce millénaire est celui de savoir accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement*. Il n'est pas possible de s'arrêter à la seule expérience; même quand celle-ci exprime et rend manifeste l'intériorité de l'homme et sa spiritualité, il faut que la réflexion spéculative atteigne la substance spirituelle et le fondement sur lesquels elle repose. Une pensée philosophique qui refuserait toute ouverture métaphysique serait donc radicalement inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation.

La parole de Dieu se rapporte continuellement à ce qui dépasse l'expérience, et même la pensée de l'homme; mais ce 'mystère' ne pourrait pas être révélé, ni la théologie en donner une certaine intelligence, [102] si la connaissance humaine était rigoureusement limitée au monde de l'expérience sensible. La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse, et elle ne permettrait pas à l'*intellectus fidei* d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée.

Si j'insiste tant sur la composante métaphysique, c'est parce que je suis convaincu que c'est la voie nécessaire pour surmonter la situation de crise qui s'étend actuellement dans de larges secteurs de la philosophie et pour corriger ainsi certains comportements déviants répandus dans notre société.

84 L'importance de l'approche métaphysique devient encore plus évidente si l'on considère le développement actuel des sciences herméneutiques et des différentes analyses du langage. Les résultats obtenus par ces études peuvent être très utiles pour l'intelligence de la foi, dans la mesure où ils rendent manifestes la structure de notre pensée et de notre expression, ainsi que le sens véhiculé par le langage. Mais il y a des spécialistes de ces sciences qui, dans leurs recherches, tendent à s'en tenir à la manière dont on comprend et dont on dit la réalité, en s'abstenant de vérifier les possibilités qu'a la raison d'en découvrir l'essence. Comment ne pas voir dans cette attitude une confirmation de la crise de confiance que traverse notre époque à l'égard des capacités de la raison? Et quand, à cause de postulats aprioristes, ces thèses tendent à obscurcir le contenu de la foi ou à en dénier la validité universelle, non seulement elles rabaissent la raison, mais elles se mettent d'elles-mêmes hors jeu. En effet, la foi présuppose clairement que le langage humain est capable d'exprimer de manière universelle — même si c'est en termes analogiques, mais non moins significatifs pour autant — la réalité divine et transcendante.[103] S'il n'en était pas ainsi, la parole de Dieu, qui est toujours une parole divine dans un langage humain, ne serait capable de rien exprimer sur Dieu. L'interprétation de cette parole ne peut pas nous renvoyer seulement d'une interprétation à une autre, sans jamais nous permettre de parvenir à une affirmation simplement vraie; sans quoi, il n'y aurait pas de révélation de Dieu, mais seulement l'expression de conceptions humaines sur Lui et sur ce que l'on suppose qu'll pense de nous.

85. Je sais bien que ces exigences imposées à la philosophie par la parole de Dieu peuvent sembler rigoureuses à beaucoup de ceux qui vivent la situation actuelle de la recherche philosophique. C'est justement pour cela que, faisant mien ce que les Souverains Pontifes ne cessent d'enseigner depuis plusieurs générations et que le Concile Vatican II a lui-même redit, je désire exprimer avec force la conviction que l'homme est capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir. C'est là l'une des tâches dont la pensée chrétienne devra se charger au cours du prochain millénaire de l'ère chrétienne. La fragmentation du savoir entrave l'unité intérieure de l'homme contemporain, parce qu'elle entraîne une approche parcellaire de la vérité et que, par conséquent, elle fragmente le sens. Comment l'Eglise pourrait-elle ne pas s'en inquiéter? Cette tâche d'ordre sapientiel dévolue aux Pasteurs découle pour eux directement de l'Evangile et ils ne peuvent se soustraire au devoir de l'accomplir.

Je considère que ceux qui veulent répondre en philosophes aux exigences que la parole de Dieu présente à la pensée humaine devraient construire leur discours en se fondant sur ces postulats et se situer de manière cohérente en continuité avec la grande tradition qui, commencée par les anciens, passe par les Pères de l'Eglise et les maîtres de la scolastique, pour aller jusqu'à intégrer les acquis essentiels de la pensée moderne et contemporaine. S'il sait puiser dans cette tradition et s'en inspirer, le philosophe ne manquera pas de se montrer fidèle à l'exigence d'autonomie de la pensée philosophique.

Dans ce sens, il est tout à fait significatif que, dans le contexte d'aujourd'hui, certains philosophes se fassent les promoteurs de la redécouverte du rôle déterminant de la tradition pour un juste mode de connaissance. En effet, le recours à la tradition n'est pas un simple rappel du passé; il consiste plutôt à reconnaître la validité d'un patrimoine culturel qui appartient à toute l'humanité. On pourrait même dire que c'est nous qui relevons de la tradition et que nous ne pouvons pas en disposer à notre guise. C'est bien le fait d'aller jusqu'aux racines de la tradition qui nous permet d'exprimer aujourd'hui une pensée originale, nouvelle et tournée vers l'avenir. Un tel rappel est encore plus valable pour la théologie. Non seulement parce qu'elle a la Tradition vivante de l'Eglise comme source originelle, [104] mais aussi parce que, à cause de cela, elle doit être capable de retrouver la tradition théologique profonde qui a jalonné les époques antérieures, de même que la tradition constante de la philosophie qui, dans son authentique sagesse, a su franchir les limites de l'espace et du temps.

86. L'insistance sur la nécessité d'un rapport étroit de continuité entre la réflexion philosophique contemporaine et celle qu'a élaborée la tradition chrétienne tend à prévenir les risques inhérents à certains types de pensée particulièrement répandus aujourd'hui. Même si c'est sommairement, il me paraît opportun de m'arrêter à certaines de ces tendances afin de signaler leurs erreurs et les dangers qu'elles présentent pour l'activité philosophique.

La première de ces tendances est celle que l'on nomme *éclectisme*, terme par lequel on désigne l'attitude de ceux qui, dans la recherche, dans l'enseignement et dans la discussion, même théologique, ont l'habitude d'adopter différentes idées empruntées à diverses philosophies, sans prêter attention ni à leur cohérence, ni à leur appartenance à un système, ni à leur contexte historique. On se place ainsi dans des conditions telles que l'on ne peut distinguer la part de vérité d'une pensée de ce qu'elle peut comporter d'erroné ou d'inapproprié. On rencontre aussi une forme extrême d'éclectisme dans l'usage rhétorique abusif de termes philosophiques auquel certains théologiens se laissent parfois aller. Ce genre d'exploitation ne contribue pas à la recherche de la vérité et ne prépare pas la raison — théologique ou philosophique — à argumenter de manière sérieuse et scientifique. L'étude rigoureuse et approfondie des doctrines philosophiques, de leur langage propre et du contexte où elles ont été conçues aide à surmonter les risques de l'éclectisme et permet de les intégrer de manière appropriée dans l'argumentation théologique.

87. L'éclectisme est une erreur de méthode, mais il pourrait aussi receler les thèses del '*historicisme*. Pour comprendre correctement une doctrine du passé, il est nécessaire que celle-ci soit replacée dans son contexte historique et culturel. La thèse fondamentale de l'historicisme, au contraire, consiste à établir la vérité d'une philosophie à partir de son adéquation à une période déterminée et à une tâche déterminée dans l'histoire. Ainsi on nie au moins implicitement la validité pérenne du vrai. L'historiciste soutient que ce qui était vrai à une époque peut ne plus l'être à une autre. En somme, il considère l'histoire de la pensée comme pas grand-chose de plus que des vestiges archéologiques auxquels on fait appel pour exposer des positions du passé désormais en grande partie révolues et sans portée pour le présent. A l'inverse, on doit tenir que, même si la formulation est dans une certaine mesure liée à l'époque et à la culture, la vérité ou l'erreur qu'exprimaient ces dernières peuvent en tout cas être reconnues et examinées comme telles, malgré la distance spatio-temporelle.

Dans la réflexion théologique, l'historicisme tend à se présenter tout au plus sous la forme du "modernisme". Avec la juste préoccupation de rendre le discours théologique actuel et assimilable pour les contemporains, on ne recourt qu'aux assertions et au langage philosophiques les plus récents, en négligeant les objections critiques que l'on devrait éventuellement soulever à la lumière de la tradition. Cette forme de modernisme, du fait qu'elle confond l'actualité avec la vérité, se montre incapable de satisfaire aux exigences de vérité auxquelles la théologie est appelée à répondre.

88. Le *scientisme* est un autre danger qu'il faut prendre en considération. Cette conception philosophique se refuse à admettre comme valables des formes de connaissance différentes de celles qui sont le propre des sciences positives, renvoyant au domaine de la pure imagination la connaissance religieuse et théologique, aussi bien que le savoir éthique et esthétique. Antérieurement, cette idée s'exprimait à travers le positivisme et le néo-positivisme, qui considéraient comme dépourvues de sens les affirmations de caractère métaphysique. La critique épistémologique a discrédité cette position, mais voici qu'elle renaît sous les traits nouveaux du scientisme. Dans cette perspective, les valeurs sont réduites à de simples produits de l'affectivité et la notion d'être est écartée pour faire place à la pure et simple factualité. La science s'apprête donc à dominer tous les aspects de l'existence humaine au moyen du progrès technologique. Les succès indéniables de la recherche scientifique et de la technologie contemporaines ont contribué à répandre la mentalité scientiste, qui semble ne plus avoir de limites, étant donné la manière dont elle a pénétré les différentes cultures et les changements radicaux qu'elle y a apportés.

On doit malheureusement constater que le scientisme considère comme relevant de l'irrationnel ou de l'imaginaire ce qui touche à la question du sens de la vie. Dans ce courant de pensée, on n'est pas moins déçu par son approche des grands problèmes de la philosophie qui, lorsqu'ils ne sont pas ignorés, sont abordés par des analyses appuyées sur des analogies superficielles et dépourvues de fondement rationnel. Cela amène à appauvrir la réflexion humaine, en lui retirant la possibilité d'aborder les problèmes de fond que l'*animal rationale* s'est constamment posés depuis le début de son existence sur la terre. Dans cette perspective, ayant écarté la critique motivée par une évaluation éthique, la mentalité scientiste a réussi à faire accepter par beaucoup l'idée que ce qui est techniquement réalisable devient par là-même moralement acceptable.

89. Présentant tout autant de dangers, le *pragmatisme* est l'attitude d'esprit de ceux qui, en opérant leurs choix, excluent le recours à la réflexion théorétique ou à des évaluations fondées sur des principes éthiques. Les conséquences pratiques de cette manière de penser sont considérables. En particulier, on en vient à défendre une conception de la démocratie qui ne prend pas en considération la référence à des fondements d'ordre axiologique et donc immuables: c'est à partir d'un vote de la majorité parlementaire que l'on décide du caractère admissible ou non d'un comportement déterminé.[105] La conséquence d'une telle manière de voir apparaît clairement: les grandes décisions morales de l'homme sont en fait soumises aux délibérations peu à peu prises par les organismes institutionnels. De plus, la même anthropologie est largement dépendante du fait qu'elle propose une conception unidimensionnelle de l'être humain, dont sont exclus les grands dilemmes éthiques et les analyses existentielles sur le sens de la souffrance et du sacrifice, de la vie et de la mort.

90. Les thèses examinées jusqu'ici induisent, à leur tour, une conception plus générale qui paraît constituer aujourd'hui la perspective commune de nombreuses philosophies qui ont renoncé au sens de l'être. Je pense ici à la lecture nihiliste qui est à la fois le refus de tout fondement et la négation de toute vérité objective. Le *nihilisme*, avant même de s'opposer aux exigences et au contenu propres à la parole de Dieu, est la négation de l'humanité de l'homme et de son identité même. On ne peut oublier, en effet, que, lorsqu'on néglige la question de l'être, cela amène inévitablement à perdre le contact avec la vérité objective et, par suite, avec le fondement sur lequel repose la dignité de l'homme. On ouvre ainsi la possibilité d'effacer du visage de l'homme les traits qui manifestent sa ressemblance avec Dieu, pour l'amener progressivement à une volonté de puissance destructrice ou au désespoir de la solitude. Une fois la vérité retirée à l'homme, il est réellement illusoire de prétendre le rendre libre. Vérité et liberté, en effet, vont de pair ou bien elles périssent misérablement ensemble. [106]

91. En commentant les courants de pensée que je viens d'évoquer, je n'avais pas l'intention de présenter un tableau complet de la situation actuelle de la philosophie: du reste, il serait difficile de la ramener à un panorama unifié. Je tiens à souligner le fait que l'héritage du savoir et de la sagesse s'est effectivement enrichi dans de nombreux domaines. Qu'il suffise de citer la logique, la philosophie du langage, l'épistémologie, la philosophie de la nature, l'anthropologie, l'analyse approfondie des modes affectifs de la connaissance, l'approche existentielle de l'analyse de la liberté. D'autre part, l'affirmation du principe d'immanence, qui est centrale pour la prétention rationaliste, a suscité, à partir du siècle dernier, des réactions qui ont porté à une remise en cause radicale de postulats considérés comme indiscutables. Ainsi sont apparus des courants irrationalistes, tandis que la critique mettait en évidence l'inanité de l'exigence d'autofondation absolue de la raison.

Certains penseurs ont donné à notre époque le qualificatif de « post-modernité ». Ce terme, fréquemment utilisé dans des contextes très différents les uns des autres, désigne l'émergence d'un ensemble de facteurs nouveaux qui, par leur extension et leur efficacité, se sont révélés capables de provoquer des changements significatifs et durables. Ce terme a ainsi été employé d'abord au sujet de phénomènes d'ordre esthétique, social ou technologique. Ensuite, il est passé dans le domaine philosophique, mais il reste affecté d'une certaine ambiguïté, parce que le jugement sur ce que l'on qualifie de « post-moderne » est alternativement positif ou négatif, et aussi parce qu'il n'y a pas de consensus sur le problème délicat de la délimitation des différentes époques de l'histoire. Mais il ne fait pas de doute que les courants de pensée qui se réclament de la post-modernité méritent d'être attentivement considérés. Selon certains d'entre eux, en effet, le temps des certitudes serait irrémédiablement révolu, l'homme devrait désormais apprendre à vivre dans une perspective

d'absence totale de sens, à l'enseigne du provisoire et de l'éphémère. De nombreux auteurs, dans leur critique destructrice de toute certitude, ignorant les distinctions nécessaires, contestent également les certitudes de la foi.

Ce nihilisme trouve en quelque sorte sa confirmation dans l'expérience terrible du mal qui a marqué notre époque. Devant le tragique de cette expérience, l'optimisme rationaliste qui voyait dans l'histoire l'avancée victorieuse de la raison, source de bonheur et de liberté, ne s'est pas maintenu, à tel point qu'une des plus graves menaces de cette fin de siècle est la tentation du désespoir.

Il reste toutefois vrai qu'une certaine mentalité positiviste continue à accréditer l'illusion que, grâce aux conquêtes scientifiques et techniques, l'homme, en tant que démiurge, peut parvenir seul à se rendre pleinement maître de son destin.

Les tâches actuelles de la théologie

92. Aux diverses époques de l'histoire, la théologie, dans sa fonction d'intelligence de la Révélation, a toujours été amenée à recevoir les éléments des différentes cultures pour y faire entrer, par sa médiation, le contenu de la foi selon une conceptualisation cohérente. Aujourd'hui encore, une double tâche lui incombe. En effet, d'une part, elle doit remplir la mission que le Concile Vatican II lui a confiée en son temps: renouveler ses méthodes en vue de servir plus efficacement l'évangélisation. Comment ne pas rappeler, dans cette perspective, les paroles prononcées par le Souverain Pontife Jean XXIII à l'ouverture du Concile? Il dit alors: « Il faut que, répondant à la vive attente de tous ceux qui aiment la religion chrétienne, catholique et apostolique, cette doctrine soit plus largement et plus profondément connue, et que les esprits en soient plus pleinement imprégnés et formés; il faut que cette doctrine certaine et immuable, que l'on doit suivre fidèlement, soit explorée et exposée de la manière que demande notre époque ».[107] D'autre part, la théologie doit porter son regard sur la vérité dernière qui lui est confiée par la Révélation, sans se contenter de s'arrêter à des stades intermédiaires. Il est bon pour le théologien de se rappeler que son travail répond « au dynamisme présent dans la foi elle-même » et que l'objet propre de sa recherche est « la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus Christ ».[108] Ce devoir, qui revient en premier lieu à la théologie, implique en même temps la philosophie. La somme des problèmes qui s'imposent aujourd'hui, en effet, demande un travail commun, même s'il est conduit avec des méthodes différentes, afin que la vérité soit de nouveau reconnue et exprimée. La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle qui gouverne, stimule et fait grandir (cf. *Ep* 4, 15) aussi bien la théologie que la philosophie.

Croire en la possibilité de connaître une vérité universellement valable n'est pas du tout une source d'intolérance; au contraire, c'est la condition nécessaire pour un dialogue sincère et authentique entre les personnes. C'est seulement à cette condition qu'il est possible de surmonter les divisions et de parcourir ensemble le chemin qui mène à la vérité tout entière, en suivant les sentiers que seul l'Esprit du Seigneur ressuscité connaît. [109] En fonction des tâches actuelles de la théologie, je désire maintenant montrer comment l'exigence de l'unité se présente concrètement aujourd'hui.

93. L'objectif principal de la théologie consiste à *présenter l'intelligence de la Révélation et le contenu de la foi*. Mais c'est la contemplation du mystère même de Dieu Un et Trine qui sera le véritable centre de sa réflexion. On n'y accède qu'en réfléchissant sur le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu: il s'est fait homme et par la suite est allé au-devant de sa passion et de sa mort, mystère qui aboutira à sa résurrection glorieuse et à son ascension à la droite du Père, d'où il enverra l'Esprit de vérité pour établir et animer son Église. Dans cette perspective, il apparaît que la première tâche de la théologie est l'intelligence de la *kénose* de Dieu, vrai et grand mystère pour l'esprit humain auquel il semble impossible de soutenir que la souffrance et la mort puissent exprimer l'amour qui se donne sans rien demander en retour. De ce point de vue, l'exigence primordiale et urgente qui s'impose est une analyse attentive des textes: en premier lieu, des textes scripturaires, puis de ceux par lesquels s'exprime la Tradition vivante de l'Eglise. À ce propos certains problèmes se posent aujourd'hui, en partie seulement nouveaux, dont la solution satisfaisante ne pourra être trouvée sans l'apport de la philosophie.

94. Un premier élément problématique concerne le rapport entre le signifié et la vérité. Comme tout autre texte, les sources qu'interprète le théologien transmettent d'abord un signifié, qu'il faut saisir et exposer. Or ce signifié se présente comme la vérité sur Dieu, communiquée par Dieu lui-même à travers le texte sacré. Ainsi, dans le langage humain, prend corps le langage de Dieu, qui communique sa vérité avec la « condescendance » admirable qui est conforme à la logique de l'Incarnation.[110] En interprétant les sources de la Révélation, il est donc nécessaire que la théologie se demande quelle est la vérité profonde et authentique que les textes entendent communiquer, compte tenu des limites du langage.

En ce qui concerne les textes bibliques, et les Evangiles en particulier, leur vérité ne se réduit assurément pas au récit d'événements purement historiques ou à la révélation de faits neutres, comme le voudrait le positivisme historiciste.[111] Au contraire, ces textes exposent des événements dont la vérité se situe au-delà du simple fait historique: elle se trouve dans leur signification *dans* et *pour* l'histoire du salut. Cette vérité reçoit sa pleine explicitation dans la lecture que l'Église

poursuit au long des siècles, en gardant immuable le sens originel. Il est donc urgent que l'on s'interroge également du point de vue philosophique sur le rapport qui existe entre le fait et sa signification, rapport qui constitue le sens spécifique de l'histoire.

95. La parole de Dieu ne s'adresse pas qu'à un seul peuple ou à une seule époque. De même, les énoncés dogmatiques, tout en dépendant parfois de la culture de la période où ils ont été adoptés, formulent une vérité stable et définitive. Il faut alors se demander comment on peut concilier l'absolu et l'universalité de la vérité avec l'inéluctable conditionnement historique et culturel des formules qui l'expriment. Comme je l'ai dit plus haut, les thèses de l'historicisme ne sont pas défendables. Par contre, l'application d'une herméneutique ouverte aux exigences de la métaphysique est susceptible de montrer comment, à partir des circonstances historiques et contingentes dans lesquelles les textes ont été conçus, s'opère le passage à la vérité qu'ils expriment, vérité qui va au-delà de ces conditionnements.

Par son langage historique et situé, l'homme peut exprimer des vérités qui transcendent l'événement linguistique. La vérité ne peut en effet jamais être circonscrite dans le temps et dans la culture; elle est connue dans l'histoire, mais elle dépasse l'histoire elle-même.

96.Cette considération permet d'entrevoir la solution d'un autre problème, celui de la validité durable du langage conceptuel utilisé dans les définitions conciliaires. Mon vénéré prédécesseur Pie XII avait déjà abordé la question dans son encyclique *Humani generis*.[112]

Réfléchir à cette question n'est pas facile, parce que l'on doit tenir compte sérieusement du sens que les mots prennent dans les différentes cultures et les différentes époques. L'histoire de la pensée montre en tout cas que, à travers l'évolution et la diversité des cultures, certains concepts de base gardent leur valeur cognitive universelle et, par conséquent, la vérité des propositions qu'ils expriment.[113] S'il n'en était pas ainsi, la philosophie et les sciences ne pourraient communiquer entre elles, et elles ne pourraient pas être reçues dans des cultures différentes de celles dans lesquelles elles ont été pensées et élaborées. Le problème herméneutique existe donc, mais il est soluble. La valeur réaliste de nombreux concepts n'exclut pas d'autre part que leur signification soit souvent imparfaite. La spéculation philosophique pourrait être d'un grand secours dans ce domaine. Il est donc souhaitable qu'elle s'engage particulièrement à approfondir le rapport entre le langage conceptuel et la vérité, et qu'elle propose des manières adéquates de comprendre correctement ce rapport.

97. Si l'interprétation des sources est une fonction importante de la théologie, la *compréhension de la vérité révélée*, ou l'élaboration de l'*intellectus fidei*, est ensuite pour elle une des tâches les plus délicates et les plus exigeantes. Comme il a déjà été dit, l'*intellectus fidei* suppose l'apport d'une philosophie de l'être qui permette avant tout à la *théologie dogmatique* de jouer pleinement son rôle. Le pragmatisme dogmatique du début de ce siècle, selon lequel les vérités de la foi ne seraient que des règles de conduite, a déjà été réfuté et rejeté;[114] malgré cela, la tentation demeure toujours de comprendre ces vérités de manière uniquement fonctionnelle. Si tel était le cas, on en resterait à une démarche inappropriée, réductrice et dépourvue de la vigueur spéculative nécessaire. Par exemple, une christologie qui procéderait unilatéralement « d'en bas », comme on dit aujourd'hui, ou une ecclésiologie élaborée uniquement sur le modèle des sociétés civiles pourraient difficilement échapper à ce genre de réductionnisme.

Si l'*intellectus fidei* veut intégrer toute la richesse de la tradition théologique, il doit recourir à la philosophie de l'être. Cette dernière devra être capable de reprendre le problème de l'être en fonction des exigences et des apports de toute la tradition philosophique, y compris de la plus récente, en évitant de tomber dans la répétition stérile de schémas dépassés. La philosophie de l'être, dans le cadre de la tradition métaphysique chrétienne, est une philosophie dynamique, qui voit la réalité dans ses structures ontologiques, causales et relationnelles. Elle trouve sa force et sa pérennité dans le fait qu'elle se fonde sur l'acte même de l'être, qui permet une ouverture pleine et globale à toute la réalité, en dépassant toutes les limites jusqu'à parvenir à Celui qui mène toute chose à son accomplissement.[115] Dans la théologie, qui tient ses principes de la Révélation en tant que source nouvelle de connaissance, cette perspective se trouve confirmée en vertu du rapport étroit qui relie la foi et la rationalité métaphysique.

98. Des considérations analogues peuvent être faites également par rapport à la *théologie morale*. Il est urgent de revenir aussi à la philosophie dans le champ d'intelligence de la foi qui concerne l'agir des croyants. Devant les défis contemporains dans les domaines social, économique, politique et scientifique, la conscience éthique de l'homme est désorientée. Dans l'encyclique *Veritatis splendor*, j'ai fait remarquer que beaucoup de problèmes qui se posent dans le monde actuel découlent d'une « crise au sujet de la vérité [...]. Une fois perdue l'idée d'une vérité universelle quant au bien connaissable par la raison humaine, la conception de la conscience est, elle aussi, inévitablement modifiée: la conscience n'est plus considérée dans sa réalité originelle, c'est-à-dire comme un acte de l'intelligence de la personne, qui a pour rôle d'appliquer la connaissance universelle du bien dans une situation déterminée et d'exprimer ainsi un jugement sur la juste conduite choisir ici et maintenant; on a tendance à attribuer à la conscience individuelle le privilège de déterminer les critères du bien et du mal, de manière autonome, et d'agir en conséquence. Cette vision ne fait qu'un

avec une éthique individualiste, pour laquelle chacun se trouve confronté à sa vérité, différente de la vérité des autres ».[116]

Dans toute l'encyclique, j'ai clairement souligné le rôle fondamental de la vérité dans le domaine de la morale. Cette vérité, en ce qui concerne la plupart des problèmes éthiques les plus urgents, demande que la théologie morale mène une réflexion approfondie et sache faire ressortir que ses racines sont dans la parole de Dieu. Pour pouvoir remplir cette mission, la théologie morale doit recourir à une éthique philosophique portant sur la vérité du bien, et donc à une éthique ni subjectiviste ni utilitariste. L'éthique que l'on attend implique et présuppose une anthropologie philosophique et une métaphysique du bien. En s'appuyant sur cette vision unitaire, nécessairement liée à la sainteté chrétienne et à la pratique des vertus humaines et surnaturelles, la théologie morale sera en mesure d'aborder d'une manière plus appropriée et plus efficace les différents problèmes de sa compétence, tels que la paix, la justice sociale, la famille, la défense de la vie et de l'environnement naturel.

99. L'œuvre théologique de l'Église est d'abord au service de l'annonce de la foi et de la catéchèse. [117] L'annonce ou kérygme appelle à la conversion, en proposant la vérité du Christ qui culmine en son Mystère pascal: en effet, il n'est possible de connaître la plénitude de la vérité qui sauve que dans le Christ (cf. *Ac* 4, 12; *1 Tm* 2, 4-6).

Dans ce contexte, on comprend bien pourquoi, à côté de la théologie, la mention de la *catéchèse* a de l'importance: en effet, cette dernière a des implications philosophiques qu'il convient d'approfondir à la lumière de la foi. L'enseignement donné par la catéchèse a une influence dans la formation de la personne. La catéchèse, qui est aussi la communication d'un langage, doit présenter la doctrine de l'Église dans son intégralité, [118] en montrant ses rapports avec la vie des croyants.[119] On parvient ainsi à unir de manière spécifique l'enseignement et la vie, ce qu'il est impossible de réaliser autrement. Ce que communique la catéchèse, en effet, ce n'est pas un corps de vérités conceptuelles, mais le mystère du Dieu vivant. [120]

La réflexion philosophique peut beaucoup contribuer à la clarification des rapports entre la vérité et la vie, entre l'événement et la vérité doctrinale, et surtout la relation entre la vérité transcendante et le langage humainement intelligible.[121] Les échanges qui se créent entre disciplines théologiques et les résultats obtenus par différents courants philosophiques peuvent donc se révéler d'une réelle fécondité en vue de communiquer la foi et de la comprendre de manière plus approfondie.

CONCLUSION

100. Plus de cent ans après la publication de l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII, à laquelle je me suis référé à plusieurs reprises dans ces pages, il m'a semblé qu'il convenait de reprendre à nouveau, et de manière plus systématique, l'exposé des rapports entre la foi et la philosophie. Il est évident que la pensée philosophique a une grande importance dans le développement des cultures et dans l'orientation des comportements personnels et sociaux. Elle exerce aussi une forte influence, que l'on ne reconnaît pas toujours explicitement, sur la théologie et ses différentes disciplines. Pour ces motifs, j'ai considéré qu'il était juste et nécessaire de souligner la valeur qu'a la philosophie pour l'intelligence de la foi et les limites qu'elle rencontre lorsqu'elle oublie ou rejette les vérités de la Révélation. L'Eglise demeure en effet profondément convaincue que la foi et la raison « s'aident mutuellement », [122] exerçant l'une à l'égard de l'autre une fonction de crible purificateur ou bien de stimulant pour avancer dans la recherche et l'approfondissement.

101. Si nous portons notre regard sur l'histoire de la pensée, surtout en Occident, il est facile de découvrir la richesse de ce qu'ont produit pour le progrès de l'humanité la rencontre entre la philosophie et la théologie et la communication de leurs conquêtes respectives. La théologie, qui a reçu en partage une ouverture et une spécificité qui lui permettent d'exister comme science de la foi, a certainement incité la raison à rester ouverte à la nouveauté radicale que porte en elle la révélation de Dieu. Et cela a indubitablement été à l'avantage de la philosophie, qui a vu se déployer ainsi de nouvelles perspectives de significations inédites que la raison est appelée à approfondir.

C'est précisément en fonction de cette constatation que, de même que j'ai redit le devoir pour la théologie de reprendre son rapport authentique avec la philosophie, je crois devoir insister sur la convenance pour la philosophie de retrouver sa relation avec la théologie, en vue du bien et du progrès de la pensée. La philosophie trouvera dans la théologie non pas une réflexion individuelle qui, même si elle est profonde et riche, comporte toujours les limites de perspectives caractéristiques de la pensée d'une seule personne, mais la richesse d'une réflexion commune. La théologie, dans sa recherche de la vérité, est en effet soutenue, de par sa nature même, par son caractère d'*ecclésialité*[123] et par la tradition du peuple de Dieu, grâce à son riche foisonnement de savoirs et de cultures dans l'unité de la foi.

102. Par une telle insistance sur l'importance et sur les véritables dimensions de la pensée philosophique, l'Eglise promeut à la fois la défense de la dignité de l'homme et l'annonce du message évangélique. Pour accomplir ces tâches, il n'y a pas en effet de préparation plus urgente aujourd'hui que celle-ci: conduire les hommes à la découverte de leur capacité de

connaître la vérité [124] et de leur désir d'aller vers le sens ultime et définitif de l'existence. Dans la perspective de ces profondes exigences, inscrites par Dieu dans la nature humaine, le sens humain et humanisant de la parole de Dieu paraît encore plus clair. Grâce à la médiation d'une philosophie devenue une vraie sagesse, l'homme contemporain parviendra ainsi à reconnaître qu'il sera d'autant plus homme qu'il s'ouvrira davantage au Christ, en mettant sa confiance dans l'Evangile.

103. En outre, la philosophie est comme le miroir dans lequel se reflète la culture des peuples. Une philosophie qui, sous l'impulsion des exigences de la théologie, évolue en harmonie avec la foi fait partie de l'« évangélisation de la culture » que Paul VI a indiquée comme l'un des objectifs fondamentaux de l'évangélisation. [125] Tandis que je ne me lasse pas de proclamer l'urgence d'une *nouvelle évangélisation*, je fais appel aux philosophes pour qu'ils sachent approfondir les dimensions du vrai, du bon et du beau, auxquelles donne accès la parole de Dieu. Cela devient plus urgent lorsque l'on considère les défis que le nouveau millénaire semble lancer et qui touchent particulièrement les régions et les cultures d'ancienne tradition chrétienne. Cette préoccupation doit aussi être considérée comme un apport fondamental et original sur la route de la nouvelle évangélisation.

104. La pensée philosophique est souvent l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux qui ne partagent pas notre foi. Le mouvement philosophique contemporain requiert l'engagement résolu et compétent de philosophes croyants capables de reconnaître les aspirations, les ouvertures et les problématiques de ce moment de l'histoire. Par une argumentation fondée sur la raison et se conformant à ses règles, le philosophe chrétien, tout en étant toujours guidé par le supplément d'intelligence que lui donne la parole de Dieu, peut développer un raisonnement qui sera compréhensible et judicieux même pour ceux qui ne saisissent pas encore la pleine vérité que manifeste la Révélation divine. Ce terrain d'entente et de dialogue est aujourd'hui d'autant plus important que les problèmes qui se posent avec le plus d'urgence à l'humanité — que l'on pense aux problèmes de l'écologie, de la paix ou de la cohabitation des races et des cultures — peuvent être résolus grâce à une franche et honnête collaboration des chrétiens avec les fidèles d'autres religions et avec les personnes qui, tout en ne partageant pas une conviction religieuse, ont à cœur le renouveau de l'humanité. Le Concile Vatican II l'a affirmé: « Le désir d'un tel dialogue, qui soit conduit par le seul amour de la vérité, étant sauve de toute façon la prudence qui convient, n'exclut personne, pour ce qui est de nous, ni ceux qui tiennent en honneur les biens élevés de l'âme humaine, mais qui n'en reconnaissent pas encore l'auteur, ni ceux qui s'opposent à l'Eglise et la persécutent de diverses manières ».[126] Une philosophie dans laquelle se reflète quelque chose de la vérité du Christ, réponse unique et définitive aux problèmes de l'homme, [127] sera un appui efficace pour l'éthique véritable et en même temps planétaire dont a besoin l'humanité aujourd'hui.

105. Je tiens à conclure cette Encyclique en m'adressant encore une fois surtout aux *théologiens*, afin qu'ils accordent une attention particulière aux implications philosophiques de la parole de Dieu et qu'ils mènent une réflexion qui fasse ressortir la densité spéculative et pratique de la science théologique. Je voudrais les remercier de leur service ecclésial. Le lien intime entre la sagesse théologique et le savoir philosophique est une des richesses les plus originales de la tradition chrétienne pour l'approfondissement de la vérité révélée. C'est pourquoi j'exhorte les théologiens à reprendre et à mettre en valeur le mieux possible la dimension métaphysique de la vérité afin d'entrer ainsi dans un dialogue critique et exigeant avec la pensée philosophique contemporaine comme avec toute la tradition philosophique, qu'elle soit en accord ou en opposition avec la parole de Dieu. Qu'ils aient toujours présente à l'esprit la consigne d'un grand maître de la pensée et de la spiritualité, saint Bonaventure, qui, en introduisant le lecteur à son *Itinerarium mentis in Deum*, l'invitait « à ne pas croire qu'on peut se satisfaire de la lecture sans componction, de la spéculation sans dévotion, de la recherche sans admiration, de la prudence sans exultation, de l'activité sans piété, de la science sans charité, de l'intelligence sans humilité, de l'étude séparée de la grâce divine, de la réflexion séparée de la sagesse inspirée par Dieu ». [128]

Ma pensée se tourne aussi vers ceux qui portent *la responsabilité de la formation sacerdotale*, académique et pastorale, afin qu'ils assurent avec une particulière attention la formation philosophique de ceux qui auront à annoncer l'Evangile aux hommes d'aujourd'hui et, plus encore, de ceux qui devront se consacrer à l'enseignement de la théologie et à la recherche. Qu'ils s'efforcent de conduire leur travail à la lumière des prescriptions du Concile Vatican II [129] et des dispositions prises par la suite, qui mettent en relief le devoir urgent et nécessaire pour tous de contribuer à une communication authentique et profonde des vérités de la foi. Que l'on n'oublie pas que c'est une grave responsabilité d'assurer la formation préalable et adéquate du corps de professeurs destinés à l'enseignement de la philosophie dans les séminaires et dans les facultés ecclésiastiques. [130] Il est indispensable que cette formation comporte une préparation scientifique appropriée, qu'elle soit conçue de manière systématique en présentant le grand patrimoine de la tradition chrétienne, et qu'elle soit conduite avec le discernement qui convient devant les besoins actuels de l'Église et du monde.

106. Mon appel s'adresse également aux *philosophes* et à *ceux qui enseignent la philosophie*, afin qu'ils aient le courage de retrouver, dans le sillage d'une tradition philosophique constante et valable, les qualités de sagesse authentique et de vérité, y compris métaphysique, de la pensée philosophique. Qu'ils se laissent interpeller par les exigences qui découlent de la parole de Dieu et qu'ils aient la force de conduire leur discours rationnel et leur argumentation en fonction de cette interpellation. Qu'ils soient toujours tendus vers la vérité et attentifs au bien que contient le vrai. Ils pourront ainsi formuler

l'éthique authentique dont l'humanité a un urgent besoin, particulièrement en ces années. L'Eglise suit avec attention et avec sympathie leurs recherches; par conséquent, qu'ils soient assurés du respect qu'elle garde pour la légitime autonomie de leur science. Je voudrais encourager en particulier les croyants qui travaillent dans le domaine de la philosophie, afin qu'ils éclairent les divers champs de l'activité humaine par l'exercice d'une raison qui se fait d'autant plus sûre et perspicace qu'elle reçoit le soutien de la foi.

Je ne peux pas manquer non plus, enfin, de me tourner vers les *scientifiques* qui, par leurs recherches, nous apportent une connaissance croissante de l'univers dans son ensemble et de la diversité incroyablement riche de ses composantes animées et inanimées, avec leurs structures atomiques et moléculaires complexes. Sur le chemin parcouru, spécialement en ce siècle, ils ont franchi des étapes qui ne cessent de nous impressionner. En exprimant mon admiration et mes encouragements aux valeureux pionniers de la recherche scientifique, auxquels l'humanité doit une si grande part de son développement actuel, je ressens le devoir de les exhorter à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective *sapientielle*, dans laquelle les acquis scientifiques et technologiques s'associent aux valeurs philosophiques et éthiques qui sont des manifestations spécifiques et essentielles de la personne humaine. Le scientifique a bien conscience que « la quête de la vérité, même si elle concerne la réalité finie du monde ou de l'homme, est sans fin, mais renvoie toujours à quelque chose de plus élevé que l'objet d'étude immédiat, vers des questions qui donnent accès au Mystère ». [131]

107. A *tous*, je demande de considérer dans toute sa profondeur l'homme, que le Christ a sauvé par le mystère de son amour, sa recherche constante de la vérité et du sens. Divers systèmes philosophiques, faisant illusion, l'ont convaincu qu'il est le maître absolu de lui-même, qu'il peut décider de manière autonome de son destin et de son avenir en ne se fiant qu'à lui-même et à ses propres forces. La grandeur de l'homme ne pourra jamais être celle-là. Pour son accomplissement personnel, seule sera déterminante la décision d'entrer dans la vérité, en construisant sa demeure à l'ombre de la Sagesse et en l'habitant. C'est seulement dans cette perspective de vérité qu'il parviendra au plein exercice de sa liberté et de sa vocation à l'amour et à la connaissance de Dieu, suprême accomplissement de lui-même.

108. Ma dernière pensée va à Celle que la prière de l'Eglise invoque comme *Trône de la Sagesse*. Sa vie même est une véritable parabole qui peut rayonner sa lumière sur la réflexion que j'ai faite. On peut en effet entrevoir une harmonie profonde entre la vocation de la bienheureuse Vierge et celle de la philosophie authentique. De même que la Vierge fut appelée à offrir toute son humanité et toute sa féminité afin que le Verbe de Dieu puisse prendre chair et se faire l'un de nous, de même la philosophie est appelée à exercer son œuvre rationnelle et critique afin que la théologie soit une intelligence féconde et efficace de la foi. Et comme Marie, dans l'assentiment donné à l'annonce de Gabriel, ne perdit rien de son humanité et de sa liberté authentiques, ainsi la pensée philosophique, en recevant l'appel qui lui vient de la vérité de l'Evangile, ne perd rien de son autonomie, mais se voit portée dans toute sa recherche à son plus haut accomplissement. Cette vérité, les saints moines de l'antiquité chrétienne l'avaient bien comprise, quand ils appelaient Marie « la table intellectuelle de la foi ». [132] Ils voyaient en elle l'image cohérente de la vraie philosophie et ils étaient convaincus qu'ils devaient *philosophari in Maria*.

Puisse le Trône de la Sagesse être le refuge sûr de ceux qui font de leur vie une recherche de la sagesse! Puisse la route de la sagesse, fin ultime et authentique de tout véritable savoir, être libre de tout obstacle, grâce à l'intercession de Celle qui, engendrant la Vérité et la conservant dans son cœur, l'a donnée en partage à toute l'humanité pour toujours!

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 14 septembre 1998, fête de la Croix glorieuse, en la vingtième année de mon Pontificat.

---

1 Je l'écrivais déjà dans ma première encyclique *Redemptor hominis*: « Nous sommes devenus participants de cette mission du Christ prophète et, en vertu de la même mission, nous sommes avec lui au service de la vérité divine dans l'Église. La responsabilité envers cette vérité signifie aussi que nous devons l'aimer, en chercher la compréhension la plus exacte, de manière à la rendre plus accessible à nous-mêmes et aux autres dans toute sa force salvifique, dans sa splendeur, dans sa profondeur et en même temps dans sa simplicité » (n. 19: *AAS* 71 [1979], p. 306).

2 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 16.

3 Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 25.

4 N. 4: *AAS* 85 (1993), p. 1136.

5 Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 2.

6 Cf. Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, III: *DS* 3008.

7 Ibid., IV: *DS* 3015; cité aussi dans Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 59.

8 Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 2.

9 Lettre apost. *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), n. 10: *AAS* 87 (1995), p. 11.

10 N. 4.

11 N. 8.

12 N. 22.

13 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 4.

14 Ibid., n. 5.

15 Le premier Concile du Vatican, auquel se réfère l'affirmation rappelée ci-dessus, enseigne que l'obéissance de la foi exige l'engagement de l'intelligence et de la volonté. « Puisque l'homme dépend totalement de Dieu comme son Créateur et Seigneur et que la raison créée est complètement soumise à la Vérité incréée, nous sommes tenus de présenter par la foi à Dieu qui se révèle la soumission plénière de notre intelligence et de notre volonté »: Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, III: *DS* 3008.

16 Séquence de la solennité du Saint-Sacrement du Corps et du Sang du Christ.

17 Pensées, 789 (éd. L. Brunschvicg).

18 Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 22.

19 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 2.

20 Préambule; 1;15: éd. M. Corbin, Paris (1986), pp. 223; 241; 266.

21 De vera religione, XXXIX, 72: *CCL* 32, p. 234.

22 Ut te semper desiderando quaererent et inveniendo quiescerent: *Missel romain*.

23 Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

24 Confessions, X, 23,33: *CCL* 27, p. 173.

25 N. 34: *AAS* 85 (1993), p. 1161.

26 Cf. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Salvifici doloris* (11 février 1984), n. 9: *AAS* 76 (1984), pp. 209-210.

27 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, n. 2.

28 C'est là une argumentation que je poursuis depuis longtemps et que j'ai exprimée en différentes occasions: « "Qu'est-ce que l'homme? À quoi sert-il? Quel est son bien et quel est son mal?" (*Si* 18, 8) [...] Ces questions sont au cœur de tout homme, comme le montre bien le génie poétique de tout temps et de tous les peuples qui, comme prophétie de l'humanité, repose continuellement *la question sérieuse* qui rend l'homme vraiment homme. Elles expriment l'urgence de trouver un pourquoi à l'existence à chacun de ses moments, à ses étapes importantes et décisives ainsi qu'à ses moments les plus ordinaires. Ces questions témoignent du bien-fondé profond de l'existence humaine car l'intelligence et la volonté de l'homme y sont sollicitées pour qu'elles cherchent librement la solution capable d'offrir un sens plein à la vie. Ces interrogations constituent donc l'expression la plus haute de la nature de l'homme et, par conséquent, la réponse qu'il leur donne est la mesure de la profondeur de son engagement à travers sa propre existence. En particulier, lorsqu'il cherche à

connaître intégralement *le pourquoi des choses* et qu'il va à la recherche de la réponse ultime et la plus exhaustive, alors la raison humaine touche son sommet et s'ouvre à la religiosité. En effet, la religiosité représente l'expression la plus élevée de la personne humaine car elle est le sommet de sa nature rationnelle. Elle jaillit de l'aspiration profonde de l'homme à la vérité et elle est à la base de la recherche libre et personnelle qu'elle fait du divin » (Audience générale du 19 octobre 1983, nn. 1-2: *La Documentation catholique* 80 [1983], pp. 1071-1072).

29 « [Galilée] a déclaré explicitement que les deux vérités, de foi et de science, ne peuvent jamais se contredire, "l'Ecriture sainte et la nature procédant également du Verbe divin, la première comme dictée par l'Esprit Saint, la seconde comme exécutrice très fidèle des ordres de Dieu", comme il l'a écrit dans sa lettre au Père Benedetto Castelli le 21 décembre 1613. Le Concile Vatican II ne s'exprime pas autrement; il reprend même des expressions semblables lorsqu'il enseigne: "La recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle [...] suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi: les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu" (*Gaudium et spes*, n. 36). Galilée ressent dans sa recherche scientifique la présence du Créateur qui le stimule, qui prévient et aide ses intuitions, en agissant au plus profond de son esprit » (Jean-Paul II, *Discours à l'Académie pontificale des sciences*, 10 novembre 1979: *La Documentation catholique* 76 [1979], p. 1010).

30 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 4.

31 Origène, *Contre Celse*, 3, 55: *SC* 136, p. 130.

32 Dialogue avec Tryphon, 8, 1: *PG* 6, 492.

33 Stromates I, 18, 90, 1: *SC* 30, p. 115.

34 Cf. *ibid.* I, 16, 80, 5: *SC* 30, p. 108.

35 Cf. *ibid.* I, 5, 28, 1: *SC* 30, p. 65.

36 Ibid., VI, 7, 55, 1-2: *PG* 9, 277.

37 Ibid., I, 20, 100, 1: *SC* 30, p. 124.

38 S. Augustin, *Confessions* VI, 5, 7: *CCL* 27, pp. 77-78.

39 Cf. *ibid.*, VII, 9, 13-14: *CCL* 27, pp. 101-102.

40 De præscriptione hæreticorum, VII, 9: *SC* 46, p. 98: « *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiæ et Ecclesiæ?* ».

41 Cf. Congrégation pour l'Education catholique, Instruction sur l'étude des Pères de l'Eglise dans la formation sacerdotale (10 novembre 1989), n. 25: *AAS* 82 (1990), pp. 617-618.

42 S. Anselme, *Proslogion*, 1: éd. M. Corbin, Paris (1986), p. 239.

43 Idem, *Monologion*, 64: éd. M. Corbin, Paris (1986), p. 181.

44 Cf. S. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, VII.

45 Cf. *idem*, *Somme théologique*, I, q. 1, a. 8, ad 2: « *cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat* ».

46 Cf. Jean-Paul II, Discours aux participants au IXe Congrès thomiste international (29 septembre 1990): *Insegnamenti*, XIII, 2 (1990), pp. 770-771.

47 Lettre apostolique *Lumen Ecclesiæ* (20 novembre 1974), n. 8: *AAS* 66 (1974), p. 680.

48 Cf. I, q. 1, a. 6: « *Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur* » - « De plus, cette doctrine s'acquiert par l'étude. La sagesse est possédée par infusion et elle est donc comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit ».

49 Ibid., II-II, q. 45, a. 1, ad 2; cf. aussi II-II, q. 45, a. 2.

50 Ibid., I-II, q. 109, a. 1, ad 1, qui reprend la célèbre phrase de l'*Ambrosiaster*, *In prima Cor* 12,3: *PL* 17, 258.

51 Léon XIII, Encycl. *ÆTERNI PATRIS* (4 août 1879): *ASS* 11 (1878-1879), p. 109.

52 Paul VI, Lettre apost. *Lumen Ecclesiæ* (20 novembre 1974), n. 8: *AAS* 66 (1974), p. 683.

53 Encycl. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 15: *AAS* 71 (1979), p. 286.

54 Cf. Pie XII, Encycl. *Humani generis* (12 août 1950): *AAS* 42 (1950), p. 566.

55 Cf. Conc. œcum. Vat. I, Première Const. dogm. sur l'Eglise du Christ *Pastor æternus*: *DS* 3070; Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 25.

56 Cf. Synode de Constantinople: *DS* 403.

57 Cf. Concile de Tolède I:, *DS* 205; Concile de Braga I, *DS* 459-460; Sixte V, Bulle *Cæli et terræ Creator* (5 janvier 1586): *Bullarium Romanum* 4/4, Rome (1747), pp. 176-179; Urbain VIII, *Inscrutabilis iudiciorum* (1er avril 1631): *Bullarium Romanum* 6/1, Rome (1758), pp. 268-270.

58 Cf. Conc. œcum. de Vienne, décret *Fidei catholicæ*: *DS* 902; Conc. œcum. Latran V, Bulle *Apostolici regiminis*: *DS* 1440.

59 Cf. *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptæ* (8 septembre 1840): *DS* 2751-2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Congr. Episcoporum et Religiosorum subscriptæ* (26 avril 1844): *DS* 2765-2769.

60 Cf. S. Congr. Indicis, Décret *Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (11 juin 1855): *DS* 2811-2814.

61 Cf. Pie IX, Bref *Eximiam tuam* (15 juin 1857): *DS* 2828-2831; Bref *Gravissimas inter* (11 décembre 1862): *DS* 2850-2861.

62 Cf. S. Congr. du Saint-Office, Décret *Errores ontologistarum* (18 septembre 1861): *DS* 2841-2847.

63 Cf. Conc. œcum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, II: *DS* 3004; can. 2, 1: *DS* 3026.

64 Ibid., IV: *DS* 3015, cité par le Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 59.

65 Conc. œcum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, IV: *DS* 3017.

66 Cf. Encycl. *Pascendi dominici gregis* (8 septembre 1907): *ASS* 40 (1907), pp. 596-597.

67 Cf. Pie XI, Encycl. *Divini Redemptoris* (19 mars 1937): *AAS* 29 (1937), pp. 65-106.

68 Encycl. *Humani generis* (12 août 1950): *AAS* 42 (1950), pp. 562-563.

69 Ibid.: *l.c.*, pp. 563-564.

70 Cf. Jean-Paul II, Const. apost. *Pastor bonus* (28 juin 1988), art. 48-49: *AAS* 80 (1988), p. 873; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien *Donum veritatis* (24 mai 1990), n. 18: *AAS* 82 (1990), p. 1558.

71 Cf. Instruction sur quelques aspects de la « théologie de la libération » *Libertatis nuntius* (6 août 1984), VII-X: *AAS* 76 (1984), pp. 890-903.

72 Par des paroles claires et exprimées avec autorité, le Concile Vatican I avait déjà condamné cette erreur, affirmant d'une part que « quant à la foi [...], l'Eglise catholique professe qu'elle est une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus par Dieu et aidés par la grâce, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de Dieu même qui révèle, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper »: Const. dogmat. *Dei Filius*, III: *DS* 3008; can. 3, 2: *DS* 3032. D'autre part, le Concile déclarait que la raison n'est jamais « rendue capable de pénétrer [les mystères] de la même manière que les vérités qui constituent son propre objet »: *ibid*., IV: *DS* 3016. De là découlait la conclusion pratique: « Les fidèles chrétiens non seulement n'ont pas le droit de défendre comme de légitimes conclusions de la science les opinions connues comme contraires à la foi, surtout si elles ont été réprouvées par l'Eglise, mais ils sont strictement tenus de les considérer plutôt comme des erreurs parées de quelque

apparence trompeuse de vérité »: *ibid.*, IV: *DS* 3018.

73 Cf. nn. 9-10.

74 Ibid., n. 10.

75 Ibid., n. 21.

76 Cf. *ibid*., n. 10.

77 Cf. Encycl. *Humani generis* (12 août 1950): *AAS* 42 (1950), pp. 565-567; 571-573.

78 Cf. Encycl. *ÆTERNI PATRIS* (4 août 1879): *ASS* 11 (1878-1879), pp. 97-115.

79 Ibid.: *l.c.*, p. 109.

80 Cf. nn. 14-15.

81 Cf. *ibid.*, nn. 20-21.

82 Ibid., n. 22; cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 8: *AAS* 71 (1979), pp. 271-272.

83 Décret sur la formation sacerdotale *Optatam totius*, n. 15.

84 Cf. Jean-Paul II, Const. apost. *Sapientia christiana* (15 avril 1979), art. 79-80: *AAS* 71 (1979), pp. 495-496; Exhort. apost. post-synodale *Pastores dabo vobis* (25 mars 1992), n. 52: *AAS* 84 (1992), pp. 750-751. Voir aussi certains commentaires sur la philosophie de saint Thomas: *Discours à l'Athénée pontifical international Angelicum* (17 novembre 1979): *La Documentation catholique* 76 (1979), pp. 1067-1071; *Discours aux participants du VIIIe Congrès thomiste international* (13 septembre 1980): *Insegnamenti* III, 2 (1980), pp. 604-615; *Discours aux participants au Congrès international de la Société « Saint-Thomas » sur la doctrine de l'âme chez saint Thomas* (4 janvier 1986): *La Documentation catholique* 83 (1986), pp. 235-237; S. Congr. pour l'Education catholique, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 janvier 1970), nn. 70-75: *AAS* 62 (1970), pp. 366-368; Décret *Sacra Theologia* (20 janvier 1972): *AAS* 64 (1972), pp. 583-586.

85 Cf. Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, nn. 57; 62.

86 Cf. *ibid.*, n. 44.

87 Cf. Conc. œcum. Latran V, Bulle *Apostolici regimini sollicitudo*, Session VIII: *Conc. œcum. Decreta* (1991), pp. 605-606.

88 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 10.

89 S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 5, a. 3, ad 2.

90 « La recherche des conditions dans lesquelles l'homme pose de lui-même les premières questions fondamentales sur le sens de la vie, sur la finalité qu'elle veut indiquer et sur ce qui l'attend après la mort, constitue pour la théologie fondamentale le nécessaire préambule pour que, aujourd'hui également, la foi puisse montrer en plénitude la voie à une raison qui recherche sincèrement la vérité »: Jean-Paul II, Lettre aux participants au Congrès de théologie fondamentale organisé pour le 125e anniversaire de la Constitution dogmatique *Dei Filius* (30 septembre 1995), n. 4: *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 972-973.

91 *Ibid*.

92 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 15; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 22.

93 S. Thomas d'Aquin, *De cœlo*, 1, 22.

94 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, nn. 53-59.

95 S. Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, 2, 5: *PL* 44, 963.

96 Id., *De fide, spe et caritate*, 7: *CCL* 64, p. 61.

97 Cf. Conc. œcum. de Chalcédoine, Symbole, Définition: *DS* 302.

98 Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 15: *AAS* 71 (1979), pp. 286-289.

99 Cf. par exemple S. Thomas d'Aquin, Somme théologique, I, q. 16, a. 1; S. Bonaventure, *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1.

100 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 15.

101 Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Veritatis splendor* (6 août 1993), nn. 57-61: *AAS* 85 (1993), pp. 1179-1182.

102 Cf. Conc. œcum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, IV: *DS* 3016.

103 Cf. Conc. œcum. Latran IV, *De errore abbatis Ioachim*, II: *DS* 806.

104 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 24; Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*, n. 16.

105 Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), n. 69: *AAS* 87 (1995), p. 481.

106 Dans le même sens, je commentais dans ma première Encyclique l'expression de l'Evangile de saint Jean: « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (8,32): « Ces paroles contiennent une exigence fondamentale et en même temps un avertissement: l'exigence d'honnêteté vis-à-vis de la vérité comme condition d'une authentique liberté; et aussi l'avertissement d'éviter toute liberté apparente, toute liberté superficielle et unilatérale, qui n'irait pas jusqu'au fond de la vérité sur l'homme et sur le monde. Aujourd'hui encore, après deux mille ans, le Christ nous apparaît comme Celui qui apporte à l'homme la liberté fondée sur la vérité, comme Celui qui libère l'homme de ce qui limite, diminue et pour ainsi dire détruit cette liberté jusqu'aux racines mêmes, dans l'esprit de l'homme, dans son cœur, dans sa conscience »: Encycl. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 12: *AAS* 71 (1979), pp. 280-281.

107 Discours à l'ouverture du Concile (11 octobre 1962): AAS 54 (1962), p. 792.

108 Congr. pour la Doctrine de la Foi, Instruction sur la Vocation ecclésiale du Théologien *Donum veritatis* (24 mai 1990), nn. 7-8: *AAS* 82 (1990), pp. 1552-1553.

109 Commentant Jean 16,12-13, j'ai écrit dans l'Encyclique *Dominum et vivificantem*: « Jésus présente le Paraclet, l'Esprit de vérité, comme celui qui "enseignera" et "rappellera", comme celui qui lui "rendra témoignage"; à présent il dit: "il vous introduira dans la vérité tout entière". Ces mots "introduire dans la vérité tout entière", en rapport avec ce que les Apôtres "ne peuvent pas porter à présent", sont en lien direct avec le dépouillement du Christ par la passion et la mort en Croix qui étaient imminentes lorsqu'il prononçait ces paroles. Cependant il deviendra clair, par la suite, que les mots "introduire dans la vérité tout entière" se rattachent également, au-delà du *scandalum Crucis*, à tout ce que le Christ "a fait et enseigné" (Ac 1,1). En effet, le *mysterium Christi* dans son intégralité exige la foi, parce que c'est la foi qui introduit véritablement l'homme dans la réalité du mystère révélé. "Introduire dans la vérité tout entière", cela s'accomplit donc dans la foi et par la foi: c'est l'œuvre de l'Esprit de vérité et c'est le fruit de son action dans l'homme. En cela, l'Esprit Saint doit être le guide suprême de l'homme, la lumière de l'esprit humain »: n. 6: *AAS* 78 (1986), pp. 815-816.

110 Cf. Conc. œcum. Vat. II: Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 13.

111 Cf. Commission biblique pontificale, Instruction sur la vérité historique des Evangiles (21 avril 1964): *AAS* 56 (1964), p. 713.

112 « Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps; mais les expressions qui, durant plusieurs siècles, furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées; dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Eglise. C'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions non seulement ont été employées dans les Conciles œcuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est pas permis de s'en éloigner »: Encycl. *Humani generis* (12 août 1950): *AAS* 42 (1950), pp. 566-567; cf. Commission théologique internationale, Document *Interpretationis problema* (octobre 1989): *La Documentation catholique* 87 (1990), pp. 489-502.

113 « Quant au sens des formules dogmatiques, il demeure toujours vrai et identique à lui-même dans l'Église, même lorsqu'il est éclairci davantage et plus entièrement compris. Les fidèles doivent donc bien se garder d'accueillir l'opinion que l'on peut résumer ainsi: tout d'abord les formules dogmatiques ou certaines catégories d'entre elles seraient incapables de signifier d'une manière déterminée la vérité, mais n'en signifieraient que des approximations changeantes, lui apportant déformation et altération »: S. Congr. pour la Doctrine de la Foi, Déclaration sur la doctrine catholique concernant l'Eglise *Mysterium Ecclesiæ* (24 juin 1973), n. 5: *AAS* 65 (1973), p. 403.

114 Cf. Congr. du Saint-Office, Décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), n. 26: *ASS* 40 (1907), p. 473.

115 Cf. Jean-Paul II, Discours à l'Athénée pontifical *Angelicum* (17 novembre 1979), n. 6: *La Documentation catholique* 76 (1979), pp. 1069-1070.

116 N. 32: *AAS* 85 (1993), pp. 1159-1160.

117 Cf. Jean-Paul II, Exhort. apost. *Catechesi tradendæ* (16 octobre 1979), n. 30: *AAS* 71 (1979), pp. 1302-1303; Congr. pour la Doctrine de la Foi, Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien *Donum veritatis* (24 mai 1990), n. 7: *AAS* 82 (1990), pp. 1552-1553.

118 Cf. Jean-Paul II, Exhort. apost. *Catechesi tradendæ* (16 octobre 1979), n. 30: *AAS* 71 (1979), pp. 1302-1303.

119 Cf. *ibid.*, n. 22: *l.c.*, pp. 1295-1296.

120 Cf. *ibid.*, n. 7: *l.c.*, p. 1282.

121 Cf. *ibid.*, n. 59: *l.c.*, p. 1325.

122 Conc. œcum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, IV: *DS* 3019.

123 « Personne ne peut faire de la théologie comme si elle consistait simplement à faire un exposé de ses idées personnelles; mais chacun doit être conscient de demeurer en union étroite avec la mission d'enseigner la vérité, dont l'Église est responsable »: Jean-Paul II, Encycl. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 19: *AAS* 71 (1979), p. 308.

124 Cf. Conc. œcum. Vat. II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanæ*, nn. 1-3.

125 Cf. Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), n. 20: *AAS* 68 (1976), pp. 18-19.

126 Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 92.

127 Cf. *ibid.*, n. 10.

128 Prologue, 4: *Opera omnia*, Florence (1891), t. V, p. 296.

129 Cf. Décret sur la formation sacerdotale *Optatam totius*, n. 15.

130 Cf. Jean-Paul II, Const. apost. *Sapientia christiana* (15 avril 1979), art. 67-68: *AAS* 71 (1979), pp. 491-492.

131 Jean-Paul II, Discours pour le 600e anniversaire de l'Université jagellone de Cracovie (8 juin 1997), n. 4: *La Documentation catholique*, 94 (1997), p. 677.

132 « *E noerà tes pìsteos tràpeza* »: pseudo Epiphane, *Homélie en l'honneur de Sainte Marie Mère de Dieu*: *PG* 43, 493.

LETTRE ENCYCLIQUE
ECCLESIA DE EUCHARISTIA
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
AUX ÉVÊQUES
AUX PRÊTRES ET AUX DIACRES
AUX PERSONNES CONSACRÉES
ET À TOUS LES FIDÈLES LAÏCS
SUR L'EUCHARISTIE
DANS SON RAPPORT À L'ÉGLISE

INTRODUCTION

1. L 'Église vit de l'Eucharistie (*Ecclesia de Eucharistia vivit*). Cette vérité n'exprime pas seulement une expérience quotidienne de foi, mais elle comporte en synthèse *le cœur du mystère de l'Église.* Dans la joie, elle fait l'expérience, sous de multiples formes, de la continuelle réalisation de la promesse: « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Mt* 28, 20). Mais, dans l'Eucharistie, par la transformation du pain et du vin en corps et sang du Seigneur, elle jouit de cette présence avec une intensité unique. Depuis que, à la Pentecôte, l'Église, peuple de la Nouvelle Alliance, a commencé son pèlerinage vers la patrie céleste, le divin Sacrement a continué à marquer ses journées, les remplissant d'espérance confiante.

À juste titre, le Concile Vatican II a proclamé que le Sacrifice eucharistique est « source et sommet de toute la vie chrétienne ».(1)« La très sainte Eucharistie contient en effet l'ensemble des biens spirituels de l'Église, à savoir le Christ lui-même, notre Pâque, le pain vivant, qui par sa chair, vivifiée par l'Esprit Saint et vivifiante, procure la vie aux hommes ».(2)C'est pourquoi l'Église a le regard constamment fixé sur son Seigneur, présent dans le Sacrement de l'autel, dans lequel elle découvre la pleine manifestation de son immense amour.

2. Au cours du grand Jubilé de l'An 2000, il m'a été donné de célébrer l'Eucharistie au Cénacle, à Jérusalem, là où, selon la tradition, elle a été accomplie pour la première fois par le Christ lui- même. *Le Cénacle est le lieu de l'institution de ce très saint Sacrement.* C'est là que le Christ prit le pain dans ses mains, qu'il le rompit et le donna à ses disciples en disant: « Prenez et mangez-en tous: ceci est mon corps, livré pour vous » (cf. *Mt* 26, 26; *Lc* 22, 19; *1 Co* 11, 24). Puis il prit dans ses mains le calice du vin et il leur dit: « Prenez et buvez-en tous, car ceci est la coupe de mon sang, le sang de l'Alliance nouvelle et éternelle, qui sera versé pour vous et pour la multitude en rémission des péchés » (cf. *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; *1 Co* 11, 25). Je rends grâce au Seigneur Jésus de m'avoir permis de redire au même endroit, dans l'obéissance à son commandement « Vous ferez cela en mémoire de moi » (*Lc* 22, 19), les paroles qu'il a prononcées il y a deux mille ans.

Les Apôtres qui ont pris part à la dernière Cène ont-ils compris le sens des paroles sorties de la bouche du Christ? Peut-être pas. Ces paroles ne devaient se clarifier pleinement qu'à la fin du Triduum pascal, c'est-à-dire de la période qui va du Jeudi soir au Dimanche matin. C'est dans ces jours-là que s'inscrit le *mysterium paschale*; c'est en eux aussi que s'inscrit le *mysterium eucharisticum*.

3. L'Église naît du mystère pascal. C'est précisément pour cela que l'Eucharistie, sacrement par excellence du mystère pascal, *a sa place au centre de la vie ecclésiale.* On le voit bien dès les premières images de l'Église que nous donnent les Actes des Apôtres: « Ils étaient fidèles à écouter l'enseignement des Apôtres et à vivre en communion fraternelle, à rompre le pain et à participer aux prières » (2, 42). L'Eucharistie est évoquée dans la « fraction du pain ». Deux mille ans plus tard, nous continuons à réaliser cette image primitive de l'Église. Et tandis que nous le faisons dans la célébration de l'Eucharistie, les yeux de l'âme se reportent au Triduum pascal, à ce qui se passa le soir du Jeudi saint, pendant la dernière Cène, et après elle. En effet, l'institution de l'Eucharistie anticipait sacramentellement les événements qui devaient se réaliser peu après, à partir de l'agonie à Gethsémani. Nous revoyons Jésus qui sort du Cénacle, qui descend avec ses disciples pour traverser le torrent du Cédron et aller au Jardin des Oliviers. Dans ce Jardin, il y a encore aujourd'hui quelques oliviers très anciens. Peut-être ont-ils été témoins de ce qui advint sous leur ombre ce soir-là, lorsque le Christ en prière ressentit une angoisse mortelle et que « sa sueur devint comme des gouttes de sang qui tombaient jusqu'à terre » (*Lc* 22, 44). Son sang, qu'il avait donné à l'Église peu auparavant comme boisson de salut dans le Sacrement de l'Eucharistie, *commençait à être versé.* Son effusion devait s'achever sur le Golgotha, devenant l'instrument de notre rédemption: « Le Christ..., grand prêtre des biens à venir..., entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du

sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle » (*He* 9, 11-12).

4. *L'heure de notre rédemption.* Bien qu'il soit profondément éprouvé, Jésus ne se dérobe pas face à son « heure »: « Que puis-je dire? Dirai-je: Père, délivre-moi de cette heure? Mais non! C'est pour cela que je suis parvenu à cette heure-ci! » (*Jn* 12, 27). Il désire que les disciples lui tiennent compagnie, et il doit au contraire faire l'expérience de la solitude et de l'abandon: « Ainsi, vous n'avez pas eu la force de veiller une heure avec moi? Veillez et priez, pour ne pas entrer en tentation » (*Mt* 26, 40-41). Seul Jean restera au pied de la Croix, à côté de Marie et des pieuses femmes. L'agonie à Gethsémani a été l'introduction de l'agonie sur la Croix le Vendredi saint. *L'heure sainte,* l'heure de la rédemption du monde. Quand on célèbre l'Eucharistie près de la tombe de Jésus, à Jérusalem, on revient d'une manière quasi tangible à son « heure », l'heure de la Croix et de la glorification. Tout prêtre qui célèbre la Messe revient en esprit, en même temps que la communauté chrétienne qui y participe, à ce lieu et à cette heure.

« *Il a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts* ».Aux paroles de la profession de foi font écho les paroles de la contemplation et de la proclamation: « *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite adoremus* ». Telle est l'invitation que l'Église adresse à tous l'après-midi du Vendredi saint. Elle continuera à chanter ensuite durant le temps pascal en proclamant: « *Surrexit Dominus de sepulcro qui pro nobis pependit in ligno. Alleluia* ».

5. « *Mysterium fidei* – Mystère de la foi! » Quand le prêtre prononce ou chante ces paroles, les fidèles disent l'acclamation: « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ».

Par ces paroles, ou par d'autres semblables, l'Église désigne le Christ dans le mystère de sa Passion, et *elle révèle aussi son propre mystère: Ecclesia de Eucharistia*. Si c'est par le don de l'Esprit Saint à la Pentecôte que l'Église vient au jour et se met en route sur les chemins du monde, il est certain que l'institution de l'Eucharistie au Cénacle est un moment décisif de sa constitution. Son fondement et sa source, c'est tout le *Triduum pascal*, mais celui-ci est comme contenu, anticipé et « concentré » pour toujours dans le don de l'Eucharistie. Dans ce don, Jésus Christ confiait à l'Église l'actualisation permanente du mystère pascal. Par ce don, il instituait une mystérieuse « contemporanéité » entre le *Triduum* et le cours des siècles.

Penser à cela fait naître en nous des sentiments de grande et reconnaissante admiration. Dans l'événement pascal et dans l'Eucharistie qui l'actualise au cours des siècles, il y a un « contenu » vraiment énorme, dans lequel est présente toute l'histoire en tant que destinataire de la grâce de la rédemption. Cette admiration doit toujours pénétrer l'Église qui se recueille dans la Célébration eucharistique. Mais elle doit accompagner surtout le ministre de l'Eucharistie. C'est lui en effet qui, en vertu de la faculté qui lui a été conférée par le sacrement de l'ordination sacerdotale, effectue la consécration. C'est lui qui prononce, avec la puissance qui lui vient du Christ du Cénacle, les paroles: « Ceci est mon corps, livré pour vous... Ceci est la coupe de mon sang versé pour vous... » Le prêtre prononce ces paroles, ou plutôt *il met sa bouche et sa voix à la disposition de Celui qui a prononcé ces paroles au Cénacle* et qui a voulu qu'elles soient répétées de génération en génération par tous ceux qui, dans l'Église, participent ministériellement à son sacerdoce.

6. Par la présente encyclique, je voudrais raviver cette « admiration » eucharistique, dans la ligne de l'héritage du Jubilé que j'ai voulu laisser à l'Église par la lettre apostolique *Novo millennio ineunte* et par son couronnement marial *Rosarium Virginis Mariæ*. Contempler le visage du Christ, et le contempler avec Marie, voilà le « programme » que j'ai indiqué à l'Église à l'aube du troisième millénaire, l'invitant à avancer au large sur l'océan de l'histoire avec l'enthousiasme de la nouvelle évangélisation. Contempler le Christ exige que l'on sache le reconnaître partout où il se manifeste, dans la multiplicité de ses modes de présence, mais surtout dans le Sacrement vivant de son corps et de son sang. *L'Église vit du Christ eucharistique,* par lui elle est nourrie, par lui elle est illuminée. L'Eucharistie est un mystère de foi, et en même temps un « mystère lumineux ».(3)

Chaque fois que l'Église la célèbre, les fidèles peuvent en quelque sorte revivre l'expérience des deux disciples d'Emmaüs: « Leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent » (*Lc* 24, 31).

7. Depuis que j'ai commencé mon ministère de Successeur de Pierre, j'ai toujours voulu donner au Jeudi saint, jour de l'Eucharistie et du sacerdoce, un signe d'attention particulière en envoyant une lettre à tous les prêtres du monde. Cette année, la vingt-cinquième de mon pontificat, je voudrais entraîner plus pleinement l'ensemble de l'Église dans cette réflexion eucharistique, et cela également pour remercier le Seigneur du don de l'Eucharistie et du sacerdoce: « Don et mystère ».(4) Si, en proclamant l'Année du Rosaire, j'ai voulu placer cette vingt-cinquième année *sous le signe de la contemplation du Christ à l'école de Marie,* je ne puis laisser passer ce Jeudi saint 2003 sans m'arrêter devant le « visage eucharistique » du Christ, montrant plus fortement encore à l'Église la place centrale de l'Eucharistie. C'est d'elle que vit l'Église. C'est de ce « pain vivant » qu'elle se nourrit. Comment ne pas ressentir le besoin d'exhorter tout le monde à en faire constamment une expérience renouvelée?

8. Quand je pense à l'Eucharistie, tout en regardant ma vie de prêtre, d'évêque, de Successeur de Pierre, je me rappelle spontanément les nombreux moments et lieux où il m'a été donné de la célébrer. Je me souviens de l'église paroissiale de Niegowić, où j'ai exercé ma première charge pastorale, de la collégiale Saint-Florian à Cracovie, de la cathédrale du Wawel, de la basilique Saint-Pierre et des nombreuses basiliques et églises de Rome et du monde entier. J'ai pu célébrer la Messe dans des chapelles situées sur des sentiers de montagne, au bord des lacs, sur les rives de la mer; je l'ai célébrée sur des autels bâtis dans les stades, sur les places des villes... Ces cadres si divers de mes Célébrations eucharistiques me font fortement ressentir leur caractère universel et pour ainsi dire cosmique. Oui, cosmique! Car, même lorsqu'elle est célébrée sur un petit autel d'une église de campagne, l'Eucharistie est toujours célébrée, en un sens, *sur l'autel du monde*. Elle est un lien entre le ciel et la terre. Elle englobe et elle imprègne toute la création. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour restituer toute la création, dans un acte suprême de louange, à Celui qui l'a tirée du néant. C'est ainsi que lui, le prêtre souverain et éternel, entrant grâce au sang de sa Croix dans le sanctuaire éternel, restitue toute la création rachetée au Créateur et Père. Il le fait par le ministère sacerdotal de l'Église, à la gloire de la Trinité sainte. C'est vraiment là le *mysterium fidei* qui se réalise dans l'Eucharistie: le monde, sorti des mains de Dieu créateur, retourne à lui après avoir été racheté par le Christ.

9. L'Eucharistie, présence salvifique de Jésus dans la communauté des fidèles et nourriture spirituelle pour elle, est ce que l'Église peut avoir de plus précieux dans sa marche au long de l'histoire. Ainsi s'explique *l'attention empressée* qu'elle a toujours réservée au Mystère eucharistique, attention qui ressort de manière autorisée dans l'œuvre des Conciles et des Souverains Pontifes. Comment ne pas admirer les exposés doctrinaux des décrets sur la sainte Eucharistie et sur le saint Sacrifice de la Messe promulgués par le Concile de Trente? Au cours des siècles qui ont suivi, ces pages ont guidé la théologie aussi bien que la catéchèse, et elles sont encore une référence dogmatique pour le renouveau continuel et pour la croissance du peuple de Dieu dans la foi et l'amour envers l'Eucharistie. À une époque plus proche de nous, il faut mentionner trois encycliques: *Miræ caritatis* de Léon XIII (28 mai 1902),(5) *Mediator Dei* de Pie XII (20 novembre 1947) (6) et *Mysterium fidei* de Paul VI (3 septembre 1965).(7)

Le Concile Vatican II n'a pas publié de document spécifique sur le Mystère eucharistique, mais il en a illustré les divers aspects dans l'ensemble de ses documents, spécialement dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* et dans la constitution sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium*.

Moi-même, dans les premières années de mon ministère apostolique sur la Chaire de Pierre, par la lettre apostolique *Dominicæ cenæ* (24 février 1980),(8) j'ai eu l'occasion de traiter certains aspects du Mystère eucharistique et de son incidence dans la vie de ceux qui en sont les ministres. Je reviens aujourd'hui sur ce sujet, avec un cœur encore plus rempli d'émotion et de gratitude, faisant en quelque sorte écho à la parole du psalmiste: « Comment rendrai-je au Seigneur tout le bien qu'il m'a fait? J'élèverai la coupe du salut, j'invoquerai le nom du Seigneur » (*Ps* 116 [114-115], 12-13).

10. Une croissance intérieure de la communauté chrétienne a répondu à ce souci d'annonce de la part du Magistère. Il n'y a pas de doute que *la réforme liturgique du Concile* a produit de grands bénéfices de participation plus consciente, plus active et plus fructueuse des fidèles au saint Sacrifice de l'autel. Par ailleurs, dans beaucoup d'endroits, *l'adoration du Saint-Sacrement* a une large place chaque jour et devient source inépuisable de sainteté. La pieuse participation des fidèles à la procession du Saint-Sacrement lors de la solennité du Corps et du Sang du Christ est une grâce du Seigneur qui remplit de joie chaque année ceux qui y participent. On pourrait mentionner ici d'autres signes positifs de foi et d'amour eucharistiques.

Malheureusement, à côté de ces lumières, *les ombres ne manquent pas.* Il y a en effet des lieux où l'on note un abandon presque complet du culte de l'adoration eucharistique. À cela s'ajoutent, dans tel ou tel contexte ecclésial, des abus qui contribuent à obscurcir la foi droite et la doctrine catholique concernant cet admirable Sacrement. Parfois se fait jour une compréhension très réductrice du Mystère eucharistique. Privé de sa valeur sacrificielle, il est vécu comme s'il n'allait pas au-delà du sens et de la valeur d'une rencontre conviviale et fraternelle. De plus, la nécessité du sacerdoce ministériel, qui s'appuie sur la succession apostolique, est parfois obscurcie, et le caractère sacramentel de l'Eucharistie est réduit à la seule efficacité de l'annonce. D'où, ici ou là, des initiatives œcuméniques qui, bien que suscitées par une intention généreuse, se laissent aller à des pratiques eucharistiques contraires à la discipline dans laquelle l'Église exprime sa foi. Comment ne pas manifester une profonde souffrance face à tout cela? L'Eucharistie est un don trop grand pour pouvoir supporter des ambiguïtés et des réductions.

J'espère que la présente encyclique pourra contribuer efficacement à dissiper les ombres sur le plan doctrinal et les manières de faire inacceptables, afin que l'Eucharistie continue à resplendir dans toute la magnificence de son mystère.

CHAPITRE I

MYSTÈRE DE LA FOI

11. « La nuit même où il était livré, le Seigneur Jésus » (*1 Co* 11, 23) institua le Sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang. Les paroles de l'Apôtre Paul nous ramènent aux circonstances dramatiques dans lesquelles est née l'Eucharistie, qui est marquée de manière indélébile par l'événement de la passion et de la mort du Seigneur. Elle n'en constitue pas seulement l'évocation, mais encore la re-présentation sacramentelle. C'est le sacrifice de la Croix qui se perpétue au long des siècles.(9) On trouve une bonne expression de cette vérité dans les paroles par les quelles, dans le rite latin, le peuple répond à la proclamation du « mystère de la foi » faite par le prêtre: « *Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus* ».

L'Église a reçu l'Eucharistie du Christ son Seigneur non comme un don, pour précieux qu'il soit parmi bien d'autres, mais comme *le don par excellence,* car il est le don de lui-même, de sa personne dans sa sainte humanité, et de son œuvre de salut. Celle-ci ne reste pas enfermée dans le passé, puisque « tout ce que le Christ est, et tout ce qu'il a fait et souffert pour tous les hommes, participe de l'éternité divine et surplombe ainsi tous les temps... ».(10)

Quand l'Église célèbre l'Eucharistie, mémorial de la mort et de la résurrection de son Seigneur, cet événement central du salut est rendu réellement présent et ainsi « s'opère l'œuvre de notre rédemption ».(11)Ce sacrifice est tellement décisif pour le salut du genre humain que Jésus Christ ne l'a accompli et n'est retourné vers le Père *qu'après nous avoir laissé le moyen d'y participer* comme si nous y avions été présents. Tout fidèle peut ainsi y prendre part et en goûter les fruits d'une manière inépuisable. Telle est la foi dont les générations chrétiennes ont vécu au long des siècles. Cette foi, le Magistère de l'Église l'a continuellement rappelée avec une joyeuse gratitude pour ce don inestimable.(12) Je désire encore une fois redire cette vérité, en me mettant avec vous, chers frères et sœurs, en adoration devant ce Mystère: Mystère immense, Mystère de miséricorde. Qu'est-ce que Jésus pouvait faire de plus pour nous? Dans l'Eucharistie, il nous montre vraiment un amour qui va « jusqu'au bout » (cf. *Jn* 13, 1), un amour qui ne connaît pas de mesure.

12. Cet aspect de charité universelle du Sacrement eucharistique est fondé sur les paroles mêmes du Sauveur. En l'instituant, Jésus ne se contenta pas de dire « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », mais il ajouta « livré pour vous » et « répandu pour la multitude » (*Lc* 22, 19-20). Il n'affirma pas seulement que ce qu'il leur donnait à manger et à boire était son corps et son sang, mais il en exprima aussi *la valeur sacrificielle,* rendant présent de manière sacramentelle son sacrifice qui s'accomplirait sur la Croix quelques heures plus tard pour le salut de tous. « La Messe est à la fois et inséparablement le mémorial sacrificiel dans lequel se perpétue le sacrifice de la Croix, et le banquet sacré de la communion au Corps et au Sang du Seigneur ».(13)

L'Église vit continuellement du sacrifice rédempteur, et elle y accède non seulement par un simple souvenir plein de foi, mais aussi par un contact actuel, car *ce sacrifice se rend présent,* se perpétuant sacramentellement, dans chaque communauté qui l'offre par les mains du ministre consacré. De cette façon, l'Eucharistie étend aux hommes d'aujourd'hui la réconciliation obtenue une fois pour toutes par le Christ pour l'humanité de tous les temps. En effet, « le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eucharistie sont *un unique sacrifice* ».(14) Saint Jean Chrysostome le disait déjà clairement: « Nous offrons toujours le même Agneau, non pas l'un aujourd'hui et un autre demain, mais toujours le même. Pour cette raison, il n'y a toujours qu'un seul sacrifice. [...] Maintenant encore, nous offrons la victime qui fut alors offerte et qui ne se consumera jamais ».(15)

La Messe rend présent le sacrifice de la Croix, elle ne s'y ajoute pas et elle ne le multiplie pas.(16) Ce qui se répète, c'est la célébration en mémorial, la « manifestation en mémorial » (*memorialis demonstratio*) (17) du sacrifice, par laquelle le sacrifice rédempteur du Christ, unique et définitif, se rend présent dans le temps. La nature sacrificielle du Mystère eucharistique ne peut donc se comprendre comme quelque chose qui subsiste en soi, indépendamment de la Croix, ou en référence seulement indirecte au sacrifice du Calvaire.

13. En vertu de son rapport étroit avec le sacrifice du Golgotha, l'Eucharistie est *un sacrifice au sens propre,* et non seulement au sens générique, comme s'il s'agissait d'une simple offrande que le Christ fait de lui-même en nourriture spirituelle pour les fidèles. En effet, le don de son amour et de son obéissance jusqu'au terme de sa vie (cf. *Jn* 10, 17-18) est en premier lieu un don à son Père. C'est assurément un don en notre faveur, et même en faveur de toute l'humanité (cf. *Mt* 26, 28; *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; *Jn* 10, 15), mais c'est *avant tout un don au Père:* « Sacrifice que le Père a accepté, échangeant le don total de son Fils, qui s'est fait "obéissant jusqu'à la mort" (*Ph* 2, 8), avec son propre don paternel, c'est-à-dire avec le don de la vie nouvelle et immortelle dans la résurrection ».(18)

En donnant son sacrifice à l'Église, le Christ a voulu également faire sien le sacrifice spirituel de l'Église, appelée à s'offrir aussi elle-même en même temps que le sacrifice du Christ. Tel est l'enseignement du Concile Vatican II concernant tous les fidèles: « Participant au Sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine, et s'offrent eux-mêmes avec elle ».(19)

14. La Pâque du Christ comprend aussi, avec sa passion et sa mort, sa résurrection, comme le rappelle l'acclamation du peuple après la consécration: « *Nous célébrons ta résurrection* ». En effet, le Sacrifice eucharistique rend présent non seulement le mystère de la passion et de la mort du Sauveur, mais aussi le mystère de la résurrection, dans lequel le

sacrifice trouve son couronnement. C'est en tant que vivant et ressuscité que le Christ peut, dans l'Eucharistie, se faire « pain de la vie » (*Jn* 6, 35. 48), « pain vivant » (*Jn* 6, 51). Saint Ambroise le rappelait aux néophytes, en appliquant à leur vie l'événement de la résurrection: « Si le Christ est à toi aujourd'hui, il ressuscite pour toi chaque jour ».(20) Saint Cyrille d'Alexandrie, quant à lui, soulignait que la participation aux saints Mystères « est vraiment une confession et un rappel que le Seigneur est mort et qu'il est revenu à la vie pour nous et en notre faveur ».(21)

15. Dans la Messe, la représentation sacramentelle du sacrifice du Christ couronné par sa résurrection implique une présence tout à fait spéciale que – pour reprendre les mots de Paul VI – « on nomme "réelle", non à titre exclusif, comme si les autres présences n'étaient pas "réelles", mais par antonomase parce qu'elle est substantielle, et que par elle le Christ, Homme-Dieu, se rend présent tout entier ».(22) Ainsi est proposée de nouveau la doctrine toujours valable du Concile de Trente: « Par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang ; ce changement, l'Église catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation ».(23) L'Eucharistie est vraiment « *mysterium fidei* », mystère qui dépasse notre intelligence et qui ne peut être accueilli que dans la foi, comme l'ont souvent rappelé les catéchèses patristiques sur ce divin Sacrement. « Ne t'attache donc pas – exhorte saint Cyrille de Jérusalem – comme à des éléments naturels au pain et au vin, car ils sont, selon la déclaration du Maître, corps et sang. C'est, il est vrai, ce que te suggèrent les sens; mais que la foi te rassure ».(24)

Nous continuerons à chanter avec le Docteur angélique: « *Adoro te devote, latens Deitas* ». Devant ce mystère d'amour, la raison humaine fait l'expérience de toute sa finitude. On voit alors pourquoi, au long des siècles, cette vérité a conduit la théologie à faire de sérieux efforts de compréhension.

Ce sont des efforts louables, d'autant plus utiles et pénétrants qu'ils ont permis de conjuguer l'exercice critique de la pensée avec « la foi vécue » de l'Église, recueillie spécialement dans le « charisme certain de vérité » du Magistère et dans l'« intelligence intérieure des réalités spirituelles » à laquelle parviennent surtout les saints.(25) Il y a tout de même la limite indiquée par Paul VI: « Toute explication théologique, cherchant quelque intelligence de ce mystère, doit, pour être en accord avec la foi catholique, maintenir que, dans la réalité elle-même, indépendante de notre esprit, le pain et le vin ont cessé d'exister après la consécration, en sorte que c'est le corps et le sang adorables du Seigneur Jésus qui, dès lors, sont réellement présents devant nous sous les espèces sacramentelles du pain et du vin ».(26)

16. L'efficacité salvifique du sacrifice se réalise en plénitude dans la communion, quand nous recevons le corps et le sang du Seigneur. Le Sacrifice eucharistique tend en soi à notre union intime, à nous fidèles, avec le Christ à travers la communion: nous le recevons lui-même, Lui qui s'est offert pour nous, nous recevons son corps, qu'il a livré pour nous sur la Croix, son sang, qu'il a « répandu pour la multitude, en rémission des péchés » (*Mt* 26, 28). Rappelons-nous ses paroles: « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que moi je vis par le Père, de même aussi celui qui me mangera vivra par moi » (*Jn* 6, 57). C'est Jésus lui-même qui nous rassure: une telle union, qu'il compare par analogie à celle de la vie trinitaire, se réalise vraiment. *L'Eucharistie est un vrai banquet,* dans lequel le Christ s'offre en nourriture. Quand Jésus parle pour la première fois de cette nourriture, ses auditeurs restent stupéfaits et désorientés, obligeant le Maître à souligner la vérité objective de ses paroles: « Amen, amen, je vous le dis: si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 53). Il ne s'agit pas d'un aliment au sens métaphorique: « Ma chair est la vraie nourriture, et mon sang est la vraie boisson » (*Jn* 6, 55).

17. À travers la communion à son corps et à son sang, le Christ nous communique aussi son Esprit. Saint Éphrem écrit: « Il appela le pain son corps vivant, il le remplit de lui-même et de son Esprit. [...] Et celui qui le mange avec foi mange le Feu et l'Esprit [...]. Prenez-en, mangez-en tous, et mangez avec lui l'Esprit Saint. C'est vraiment mon corps et celui qui le mange vivra éternellement ».(27) Dans l'épiclèse eucharistique, l'Église demande ce Don divin, source de tout autre don. On lit, par exemple, dans la *Divine Liturgie* de saint Jean Chrysostome: « Nous t'invoquons, nous te prions et nous te supplions: envoie ton Esprit Saint sur nous tous et sur ces dons, [...] afin que ceux qui y prennent part obtiennent la purification de l'âme, la rémission des péchés et le don du Saint Esprit ».(28) Et dans le *Missel romain* le célébrant demande: « Quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ ».(29) Ainsi, par le don de son corps et de son sang, le Christ fait grandir en nous le don de son Esprit, déjà reçu au Baptême et offert comme « sceau » dans le sacrement de la Confirmation.

18. L'acclamation que le peuple prononce après la consécration se conclut de manière heureuse en exprimant la dimension eschatologique qui marque la Célébration eucharistique (cf. *1 Co* 11, 26): « ... *Nous attendons ta venue dans la gloire* ». L'Eucharistie est tension vers le terme, avant- goût de la plénitude de joie promise par le Christ (cf. *Jn* 15, 11); elle est en un sens l'anticipation du Paradis, « gage de la gloire future ».(30) Dans l'Eucharistie, tout exprime cette attente confiante: « Nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur ».(31) Celui qui se nourrit du Christ dans l'Eucharistie n'a pas besoin d'attendre l'au-delà pour recevoir la vie éternelle: *il la possède déjà sur terre,* comme prémices de la plénitude à venir, qui concernera l'homme dans sa totalité. Dans l'Eucharistie en effet, nous recevons également la garantie de la résurrection des corps à la fin des temps: « Celui qui mange ma chair et boit mon

sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (*Jn* 6, 54). Cette garantie de la résurrection à venir vient du fait que la chair du Fils de l'homme, donnée en nourriture, est son corps dans son état glorieux de Ressuscité. Avec l'Eucharistie, on assimile pour ainsi dire le « secret » de la résurrection. C'est pourquoi saint Ignace d'Antioche définit avec justesse le Pain eucharistique comme « remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir ».(32)

19. La tension eschatologique suscitée dans l'Eucharistie *exprime et affermit la communion avec l'Église du ciel.* Ce n'est pas par hasard que, dans les anaphores orientales ou dans les prières eucharistiques latines, on fait mémoire avec vénération de Marie, toujours vierge, Mère de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ, des anges, des saints Apôtres, des glorieux martyrs et de tous les saints. C'est un aspect de l'Eucharistie qui mérite d'être souligné: en célébrant le sacrifice de l'Agneau, nous nous unissons à la liturgie céleste, nous associant à la multitude immense qui s'écrie: « Le salut est donné par notre Dieu, lui qui siège sur le Trône, et par l'Agneau! » (*Ap* 7, 10). L'Eucharistie est vraiment un coin du ciel qui s'ouvre sur la terre! C'est un rayon de la gloire de la Jérusalem céleste, qui traverse les nuages de notre histoire et qui illumine notre chemin.

20. Une autre conséquence significative de cette tension eschatologique inhérente à l'Eucharistie provient du fait qu'elle donne une impulsion à notre marche dans l'histoire, faisant naître un germe de vive espérance dans le dévouement quotidien de chacun à ses propres tâches. En effet, si la vision chrétienne porte à regarder vers les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle » (cf. *Ap* 21, 1), cela n'affaiblit pas, mais *stimule notre sens de la responsabilité envers notre terre*.(33) Je désire le redire avec force au début du nouveau millénaire, pour que les chrétiens se sentent plus que jamais engagés à ne pas faillir aux devoirs de leur citoyenneté terrestre. Il est de leur devoir de contribuer, à la lumière de l'Évangile, à construire un monde qui soit à la mesure de l'homme et qui réponde pleinement au dessein de Dieu.

Les problèmes qui assombrissent notre horizon actuel sont nombreux. Il suffit de penser à l'urgence de travailler pour la paix, de poser dans les relations entre les peuples des jalons solides en matière de justice et de solidarité, de défendre la vie humaine, de sa conception jusqu'à sa fin naturelle. Et que dire des mille contradictions d'un univers « mondialisé » où les plus faibles, les plus petits et les plus pauvres semblent avoir bien peu à espérer? C'est dans ce monde que doit jaillir de nouveau l'espérance chrétienne! C'est aussi pour cela que le Seigneur a voulu demeurer avec nous dans l'Eucharistie, en inscrivant dans la présence de son sacrifice et de son repas la promesse d'une humanité renouvelée par son amour. De manière significative, là où les Évangiles synoptiques racontent l'institution de l'Eucharistie, l'Évangile de Jean propose, en en illustrant ainsi le sens profond, le récit du « lavement des pieds », par lequel Jésus se fait maître de la communion et du service (cf. *Jn* 13, 1-20). De son côté, l'Apôtre Paul déclare « indigne » d'une communauté chrétienne la participation à la Cène du Seigneur dans un contexte de divisions et d'indifférence envers les pauvres (cf. *1 Co* 11, 17-22. 27-34).(34)

Proclamer la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Co* 11, 26) implique, pour ceux qui participent à l'Eucharistie, l'engagement de transformer la vie, pour qu'elle devienne, d'une certaine façon, totalement « eucharistique ». Ce sont précisément ce fruit de transfiguration de l'existence et l'engagement à transformer le monde selon l'Évangile qui font resplendir la dimension eschatologique de la Célébration eucharistique et de toute la vie chrétienne: « Viens, Seigneur Jésus! » (*Ap* 22, 20).

CHAPITRE II

L'EUCHARISTIE ÉDIFIE L'ÉGLISE

21. Le Concile Vatican II a rappelé que la Célébration eucharistique est au centre du processus de croissance de l'Église. En effet, après avoir dit que « l'Église, qui est le Règne du Christ déjà présent en mystère, grandit dans le monde de façon visible sous l'effet de la puissance de Dieu »(35) comme s'il voulait répondre à la question: « Comment grandit-elle? », il ajoute: « Chaque fois que se célèbre sur l'autel le sacrifice de la Croix, par lequel "le Christ, notre Pâque, a été immolé" (*1 Co* 5, 7), s'opère l'œuvre de notre rédemption. En même temps, par le Sacrement du pain eucharistique, est représentée et rendue effective l'unité des fidèles qui forment un seul corps dans le Christ (cf. *1 Co* 10, 17) ».(36)

Aux origines mêmes de l'Église, il y a *une influence déterminante de l'Eucharistie*. Les Évangélistes précisent que ce sont les Douze, les Apôtres, qui se sont réunis autour de Jésus, à la dernière Cène (cf. *Mt* 26, 20; *Mc* 14, 17; *Lc* 22, 14). C'est un point particulier très important, puisque les Apôtres « furent les germes du nouvel Israël et en même temps l'origine de la hiérarchie sacrée ».(37) En leur donnant son corps et son sang en nourriture, le Christ les unissait mystérieusement à son sacrifice qui devait se consommer sur le Calvaire peu après. Par analogie avec l'Alliance du Sinaï, scellée par le sacrifice et l'aspersion du sang,(38) les gestes et les paroles de Jésus à la dernière Cène posaient les fondements de la nouvelle communauté messianique, le peuple de la nouvelle Alliance.

En accueillant au Cénacle l'invitation de Jésus: « Prenez et mangez... Buvez-en tous... » (*Mt* 26, 26. 28), les Apôtres sont entrés, pour la première fois, en communion sacramentelle avec Lui. À partir de ce moment-là, et jusqu'à la fin des temps,

l'Église se construit à travers la communion sacramentelle avec le Fils de Dieu immolé pour nous: « Faites cela en mémoire de moi... Chaque fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi » (*1 Co* 11, 24-25; cf. *Lc* 22, 19).

22. L'incorporation au Christ, réalisée par le Baptême, se renouvelle et se renforce continuellement par la participation au Sacrifice eucharistique, surtout par la pleine participation que l'on y a dans la communion sacramentelle. Nous pouvons dire non seulement que *chacun d'entre nous reçoit le Christ,* mais aussi que le *Christ reçoit chacun d'entre nous.* Il resserre son amitié avec nous: « Vous êtes mes amis » (*Jn* 15, 14). Quant à nous, nous vivons grâce à lui: « Celui qui me mangera vivra par moi » (*Jn* 6, 57). Pour le Christ et son disciple, demeurer l'un dans l'autre se réalise de manière sublime dans la communion eucharistique: « Demeurez en moi, comme moi en vous » (*Jn* 15, 4).

En s'unissant au Christ, le peuple de la nouvelle Alliance, loin de se refermer sur lui-même, devient « sacrement » pour l'humanité,(39) signe et instrument du salut opéré par le Christ, lumière du monde et sel de la terre (cf. *Mt* 5, 13-16) pour la rédemption de tous.(40)La mission de l'Église est en continuité avec celle du Christ: « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (*Jn* 20, 21). C'est pourquoi, de la perpétuation du sacrifice du Christ dans l'Eucharistie et de la communion à son corps et à son sang, l'Église reçoit les forces spirituelles nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Ainsi, l'Eucharistie apparaît en même temps comme la *source* et le *sommet* de toute l'évangélisation, puisque son but est la communion de tous les hommes avec le Christ et en lui avec le Père et l'Esprit Saint.(41)

23. Par la communion eucharistique, l'Église est également consolidée dans son unité de corps du Christ. Saint Paul se réfère à cette *efficacité unificatrice* de la participation au banquet eucharistique quand il écrit aux Corinthiens: « Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain » (*1 Co* 10, 16- 17). Le commentaire de saint Jean Chrysostome est précis et profond: « Qu'est donc ce pain? C'est le corps du Christ. Que deviennent ceux qui le reçoivent? Le corps du Christ: non pas plusieurs corps, mais un seul corps. En effet, comme le pain est tout un, bien qu'il soit constitué de multiples grains qui, bien qu'on ne les voie pas, se trouvent en lui, tels que leur différence disparaisse en raison de leur parfaite fusion, de la même manière nous sommes unis les uns aux autres et nous sommes unis tous ensemble au Christ ».(42) L'argumentation est serrée: notre unité avec le Christ, qui est don et grâce pour chacun, fait qu'en lui nous sommes aussi associés à l'unité de son corps qui est l'Église. L'Eucharistie renforce l'incorporation au Christ, qui se réalise dans le Baptême par le don de l'Esprit (cf. *1 Co* 12, 13.27).

L'action conjointe et inséparable du Fils et de l'Esprit Saint, qui est à l'origine de l'Église, de sa constitution et de sa stabilité, est agissante dans l'Eucharistie. L'auteur de la *Liturgie de saint Jacques* en est bien conscient: dans l'épiclèse de l'anaphore, on prie Dieu le Père d'envoyer l'Esprit Saint sur les fidèles et sur les dons, afin que le corps et le sang du Christ « servent à tous ceux qui y participent [...] pour la sanctification des âmes et des corps ».(43) C'est le divin Paraclet qui raffermit l'Église par la sanctification eucharistique des fidèles.

24. Le don du Christ et de son Esprit, que nous recevons dans la communion eucharistique, accomplit avec une surabondante plénitude les désirs d'unité fraternelle qui habitent le cœur humain; de même, il élève l'expérience de fraternité inhérente à la participation commune à la même table eucharistique jusqu'à un niveau bien supérieur à celui d'une simple expérience de convivialité humaine. Par la communion au corps du Christ, l'Église réalise toujours plus profondément son identité: elle « est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ».(44)

Aux germes de désagrégation entre les hommes, qui, à l'expérience quotidienne, apparaissent tellement enracinés dans l'humanité à cause du péché, s'oppose la *force génératrice d'unité* du corps du Christ. En faisant l'Église, l'Eucharistie crée proprement pour cette raison la communauté entre les hommes.

25. *Le culte rendu à l'Eucharistie en dehors de la Messe* est d'une valeur inestimable dans la vie de l'Église. Ce culte est étroitement uni à la célébration du Sacrifice eucharistique. La présence du Christ sous les saintes espèces conservées après la Messe – présence qui dure tant que subsistent les espèces du pain et du vin (45) – découle de la célébration du Sacrifice et tend à la communion sacramentelle et spirituelle.(46) Il revient aux pasteurs d'encourager, y compris par leur témoignage personnel, le culte eucharistique, particulièrement les expositions du Saint-Sacrement, de même que l'adoration devant le Christ présent sous les espèces eucharistiques.(47)

Il est bon de s'entretenir avec Lui et, penchés sur sa poitrine comme le disciple bien-aimé (cf. *Jn* 13, 25), d'être touchés par l'amour infini de son cœur. Si, à notre époque, le christianisme doit se distinguer surtout par « l'art de la prière »,(48) comment ne pas ressentir le besoin renouvelé de demeurer longuement, en conversation spirituelle, en adoration silencieuse, en attitude d'amour, devant le Christ présent dans le Saint-Sacrement? Bien des fois, chers Frères et Sœurs, j'ai fait cette expérience et j'en ai reçu force, consolation et soutien!

De nombreux saints nous ont donné l'exemple de cette pratique maintes fois louée et recommandée par le Magistère.(49) Saint Alphonse Marie de Liguori se distingua en particulier dans ce domaine, lui qui écrivait: « Parmi toutes les dévotions, l'adoration de Jésus dans le Saint-Sacrement est la première après les sacrements, la plus chère à Dieu et la plus utile pour nous ».(50)L'Eucharistie est un trésor inestimable: la célébrer, mais aussi rester en adoration devant elle en dehors de la Messe permet de puiser à la source même de la grâce. Une communauté chrétienne qui veut être davantage capable de contempler le visage du Christ, selon ce que j'ai suggéré dans les lettres apostoliques *Novo millennio ineunte* et *Rosarium Virginis Mariæ*, ne peut pas ne pas développer également cet aspect du culte eucharistique, dans lequel se prolongent et se multiplient les fruits de la communion au corps et au sang du Seigneur.

CHAPITRE III

L'APOSTOLICITÉ DE L'EUCHARISTIE ET DE L'ÉGLISE

26. Si, comme je l'ai rappelé plus haut, l'Eucharistie édifie l'Église et l'Église fait l'Eucharistie, il s'ensuit que le lien entre l'une et l'autre est très étroit. C'est tellement vrai que nous pouvons appliquer au Mystère eucharistique ce que nous disons de l'Église quand, dans le symbole de Nicée-Constantinople, nous la confessons « une, sainte, catholique et apostolique ». Une et catholique, l'Eucharistie l'est également. Elle est aussi sainte, bien plus, elle est le très saint Sacrement. Mais c'est surtout vers son apostolicité que nous voulons maintenant porter notre attention.

27. Expliquant que l'Église est apostolique, c'est-à-dire fondée sur les Apôtres, le *Catéchisme de l'Église catholique* discerne une *triple signification* de cette expression. D'une part, « elle a été et demeure bâtie sur "le fondement des Apôtres" (*Ep* 2, 20), témoins choisis et envoyés en mission par le Christ lui-même ».(51) À l'origine de l'Eucharistie, il y a aussi les Apôtres, non parce que le Sacrement ne remonterait pas au Christ lui-même, mais parce qu'il leur a été confié par Jésus et qu'il a été transmis par eux et par leurs successeurs jusqu'à nous. C'est en continuité avec l'action des Apôtres, obéissants à l'ordre du Seigneur, que l'Église célèbre l'Eucharistie au long des siècles.

La deuxième signification de l'apostolicité de l'Église, indiquée par le *Catéchisme,* est qu'elle « garde et transmet, avec l'aide de l'Esprit qui habite en elle, l'enseignement, le bon dépôt, les saines paroles entendues des Apôtres ».(52) Selon ce deuxième sens aussi, l'Eucharistie est apostolique parce qu'elle est célébrée conformément à la foi des Apôtres. Au cours de l'histoire bimillénaire du peuple de la nouvelle Alliance, le Magistère ecclésiastique a précisé la doctrine eucharistique en diverses occasions, même en ce qui concerne sa terminologie exacte, et cela précisément pour sauvegarder la foi apostolique en ce très grand Mystère. Cette foi demeure inchangée, et il est essentiel pour l'Église qu'elle le demeure.

28. Enfin, l'Église est apostolique en ce sens qu'« elle continue à être enseignée, sanctifiée et dirigée par les Apôtres jusqu'au retour du Christ grâce à ceux qui leur succèdent dans leur charge pastorale: le collège des évêques, "assisté par les prêtres, en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église" ».(53) Succéder aux Apôtres dans la mission pastorale implique nécessairement le sacrement de l'Ordre, à savoir la suite ininterrompue des ordinations épiscopales valides, remontant jusqu'aux origines.(54) Cette succession est essentielle pour qu'il y ait l'Église au sens propre et plénier.

L'Eucharistie exprime aussi ce sens de l'apostolicité. En effet, comme l'enseigne le Concile Vatican II, « les fidèles, pour leur part, en vertu de leur sacerdoce royal, concourent à l'offrande de l'Eucharistie »,(55) mais c'est le prêtre ordonné qui « célèbre le Sacrifice eucharistique en la personne du Christ et l'offre à Dieu au nom de tout le peuple ».(56) C'est pour cela que dans le *Missel romain* il est prescrit que ce soit le prêtre seul qui récite la prière eucharistique, pendant que le peuple s'y associe dans la foi et en silence.(57)

29. L'expression, utilisée à maintes reprises par le Concile Vatican II, selon laquelle « celui qui a reçu le sacerdoce ministériel [...] célèbre le Sacrifice eucharistique en la personne du Christ »,(58)était déjà bien2 enracinée dans l'enseignement pontifical.(59) Comme j'ai déjà eu l'occasion de le préciser, *in persona Christi* « veut dire davantage que "au nom" ou "à la place" du Christ. *In persona:* c'est-à-dire dans l'identification spécifique, sacramentelle, au "grand prêtre de l'Alliance éternelle" qui est l'auteur et le sujet principal de son propre sacrifice, dans lequel il ne peut vraiment être remplacé par personne ».(60) Dans l'économie du salut voulue par le Christ, le ministère des prêtres qui ont reçu le sacrement de l'Ordre manifeste que l'Eucharistie qu'ils célèbrent est *un don qui dépasse radicalement le pouvoir de l'assemblée* et qui demeure en toute hypothèse irremplaçable pour relier validement la consécration eucharistique au sacrifice de la Croix et à la dernière Cène.

Pour être véritablement une assemblée eucharistique, l'assemblée qui se réunit pour la célébration de l'Eucharistie a absolument besoin d'un prêtre ordonné qui la préside. D'autre part, la communauté n'est pas en mesure de se donner à elle-même son ministre ordonné. Celui-ci est un don qu'elle *reçoit à travers la succession épiscopale qui remonte jusqu'aux Apôtres.* C'est l'Évêque qui, par le sacrement de l'Ordre, constitue un nouveau prêtre, lui conférant le pouvoir de

consacrer l'Eucharistie. C'est pourquoi « dans une communauté le mystère eucharistique ne peut être célébré par personne d'autre qu'un prêtre ordonné, comme l'a expressément déclaré le IVe Concile du Latran ».(61)

30. La doctrine de l'Église catholique sur le ministère sacerdotal dans son rapport à l'Eucharistie ainsi que la doctrine sur le Sacrifice eucharistique ont fait l'objet, ces dernières décennies, de dialogues utiles *dans le cadre de l'activité œcuménique*. Il nous faut rendre grâce à la très sainte Trinité parce qu'il y a eu, dans ce domaine, des progrès significatifs et des rapprochements qui nous font espérer un avenir de pleine communion dans la foi. L'observation, faite par le Concile au sujet des différentes communautés ecclésiales apparues depuis le XVIe siècle et séparées de l'Église catholique, demeure encore tout à fait pertinente: « Bien que les communautés ecclésiales séparées de nous n'aient pas avec nous la pleine unité qui dérive du baptême et bien que nous croyions que, en raison principalement de l'absence du sacrement de l'Ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique, néanmoins, lorsque dans la sainte Cène elles font mémoire de la mort et de la résurrection du Seigneur, elles professent que la vie dans la communion au Christ est signifiée par là et elles attendent son avènement glorieux ».(62)

Les fidèles catholiques, tout en respectant les convictions religieuses de leurs frères séparés, doivent donc s'abstenir de participer à la communion distribuée dans leurs célébrations, afin de ne pas entretenir une ambiguïté sur la nature de l'Eucharistie et, par conséquent, manquer au devoir de témoigner avec clarté de la vérité. Cela finirait par retarder la marche vers la pleine unité visible. De même, on ne peut envisager de remplacer la Messe dominicale par des célébrations œcuméniques de la Parole, par des rencontres de prière avec des chrétiens appartenant aux communautés ecclésiales déjà mentionnées ou par la participation à leur service liturgique. De telles célébrations et ren- contres, louables en elles-mêmes en certaines circonstances, préparent à la pleine communion tant désirée, même eucharistique, mais elles ne peuvent la remplacer.

Le fait que le pouvoir de consacrer l'Eucharistie ait été confié seulement aux Évêques et aux prêtres ne constitue aucunement une dépréciation du reste du peuple de Dieu, puisque, dans la communion de l'unique Corps du Christ qu'est l'Église, ce don rejaillit au bénéfice de tous.

31. Si l'Eucharistie est le centre et le sommet de la vie de l'Église, elle l'est pareillement du ministère sacerdotal. C'est pourquoi, en rendant grâce à Jésus Christ notre Seigneur, je veux redire que l'Eucharistie « est la raison d'être principale et centrale du sacrement du sacerdoce, qui est né effectivement au moment de l'institution de l'Eucharistie et avec elle ».(63)

Les activités pastorales du prêtre sont multiples. Si l'on pense aux conditions sociales et culturelles du monde actuel, il est facile de comprendre combien les prêtres sont guettés par le *danger de la dispersion* dans de nombreuses tâches différentes. Le Concile Vatican II a vu dans la charité pastorale le lien qui unifie leur vie et leurs activités. Elle découle, ajoute le Concile, « avant tout du Sacrifice eucharistique, qui est donc le centre et la racine de toute la vie du prêtre ».(64) On comprend alors l'importance pour la vie spirituelle du prêtre, autant que pour le bien de l'Église et du monde, de mettre en pratique la recommandation conciliaire de célébrer quotidiennement l'Eucharistie, « qui est vraiment, même s'il ne peut y avoir la présence de fidèles, action du Christ et de l'Église ».(65) De cette manière, le prêtre est en mesure de vaincre toutes les tensions qui le dispersent tout au long de ses journées, trouvant dans le Sacrifice eucharistique, vrai centre de sa vie et de son ministère, l'énergie spirituelle nécessaire pour affronter ses diverses tâches pastorales. Ainsi, ses journées deviendront vraiment eucharistiques.

Du caractère central de l'Eucharistie dans la vie et dans le ministère des prêtres découle aussi son caractère central dans la *pastorale en faveur des vocations sacerdotales.* Tout d'abord, parce que la prière pour les vocations y trouve le lieu d'une très grande union avec la prière du Christ, grand prêtre éternel; mais aussi parce que le soin attentif apporté par les prêtres au ministère eucharistique, associé à la promotion de la participation consciente, active et fructueuse des fidèles à l'Eucharistie, constitue, pour les jeunes, un exemple efficace et un encouragement à répondre avec générosité à l'appel de Dieu. Ce dernier se sert souvent de l'exemple de charité pastorale zélée d'un prêtre pour répandre et faire grandir dans le cœur d'un jeune la semence de l'appel au sacerdoce.

32. Tout cela montre combien est douloureuse et anormale la situation d'une communauté chrétienne qui, tout en ayant les caractéristiques d'une paroisse quant au nombre et à la variété des fidèles, manque cependant d'un prêtre pour la guider. En effet, la paroisse est une communauté de baptisés qui expriment et consolident leur identité surtout à travers la célébration du Sacrifice eucharistique. Mais pour cela la présence d'un prêtre est nécessaire, lui seul ayant le pouvoir d'offrir l'Eucharistie *in persona Christi.* Quand la communauté est privée de prêtre, on cherche à juste titre à y remédier d'une certaine manière, afin que se poursuivent les célébrations dominicales, et, dans ce cas, les religieux et les laïcs qui guident leurs frères et sœurs dans la prière exercent de façon louable le sacerdoce commun de tous les fidèles, fondé sur la grâce du Baptême. Mais de telles solutions ne doivent être considérées que comme provisoires, durant le temps où la communauté est en attente d'un prêtre.

Le caractère sacramentellement inachevé de ces célébrations doit avant tout inciter l'ensemble de la communauté à prier avec une plus grande ferveur pour que le Seigneur envoie des ouvriers à sa moisson (cf. *Mt* 9, 38); il doit aussi l'inciter à mettre en œuvre tous les autres éléments constitutifs d'une pastorale vocationnelle adaptée, sans céder à la tentation de chercher des solutions dans l'affaiblissement des exigences relatives aux qualités morales et à la formation exigées des candidats au sacerdoce.

33. Lorsque, en raison du manque de prêtres, une participation à la charge pastorale d'une paroisse a été confiée à des fidèles non ordonnés, ceux-ci garderont présent à l'esprit que, comme l'enseigne le Concile Vatican II, « aucune communauté chrétienne ne s'édifie si elle n'a pas sa racine et son centre dans la célébration de la très sainte Eucharistie ».(66) Ils auront donc soin de maintenir vive dans la communauté une véritable « faim » de l'Eucharistie, qui conduit à ne laisser passer aucune occasion d'avoir la célébration de la Messe, en profitant même de la présence occasionnelle d'un prêtre, pourvu qu'il ne soit pas empêché de la célébrer par le droit de l'Église.

CHAPITRE IV

L'EUCHARISTIE ET LA COMMUNION ECCLÉSIALE

34. En 1985, l'Assemblée extraordinaire du Synode des Évêques a vu dans « l'ecclésiologie de communion » l'idée centrale et fondamentale des documents du Concile Vatican II.(67) Durant son pèlerinage sur la terre, l'Église est appelée à maintenir et à promouvoir aussi bien la communion avec le Dieu Trinité que la communion entre les fidèles. À cette fin, elle dispose de la Parole et des Sacrements, surtout de l'Eucharistie, dont elle reçoit continuellement « vie et croissance » (68) et dans laquelle, en même temps, elle s'exprime elle-même. Ce n'est pas par hasard que le terme *communion* est devenu l'un des noms spécifiques de ce très grand Sacrement.

L'Eucharistie apparaît donc comme le sommet de tous les Sacrements car elle porte à sa perfection la communion avec Dieu le Père, grâce à l'identification au Fils unique par l'action du Saint-Esprit. Avec une foi pénétrante, l'un des grands auteurs de la tradition byzantine exprimait cette vérité à propos de l'Eucharistie: « Ainsi ce mystère est parfait, à la différence de tout autre rite, et il conduit à la cime même des biens, puisque là se trouve aussi la fin suprême de tout effort humain. Car c'est Dieu lui-même que nous rencontrons en lui, et Dieu s'unit à nous de l'union la plus parfaite ».(69) C'est précisément pour cela qu'il est opportun de *cultiver dans les cœurs le désir constant du Sacrement de l'Eucharistie*. C'est ainsi qu'est née la pratique de la « communion spirituelle », heureusement répandue depuis des siècles dans l'Église et recommandée par de saints maîtres de vie spirituelle. Sainte Thérèse de Jésus écrivait: « Lorsque vous ne recevez pas la communion à la Messe que vous entendez, communiez spirituellement, c'est là une méthode très avantageuse [...]; vous imprimerez ainsi en vous un amour profond pour notre Seigneur ».(70)

35. Toutefois, la célébration de l'Eucharistie ne peut pas être le point de départ de la communion, qu'elle présuppose comme existante, pour ensuite la consolider et la porter à sa perfection. Le Sacrement exprime ce lien de communion d'une part dans sa dimension *invisible* qui, dans le Christ, par l'action de l'Esprit Saint, nous lie au Père et entre nous, d'autre part dans sa dimension *visible* qui implique la communion dans la doctrine des Apôtres, dans les sacrements et dans l'ordre hiérarchique. Le rapport étroit qui existe entre les éléments invisibles et les éléments visibles de la communion ecclésiale est constitutif de l'Église comme Sacrement du salut.(71) C'est seulement dans ce contexte qu'il y a la célébration légitime de l'Eucharistie et la véritable participation à ce Sacrement. Il en résulte une exigence intrinsèque à l'Eucharistie: qu'elle soit célébrée dans la communion et, concrètement, dans l'intégrité des conditions requises.

36. La communion invisible, tout en étant par nature toujours en croissance, suppose la vie de la grâce, par laquelle nous sommes rendus « participants de la nature divine » (*2 P* 1, 4), et la pratique des vertus de foi, d'espérance et de charité. En effet, c'est seulement ainsi que s'établit une vraie communion avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La foi ne suffit pas; il convient aussi de persévérer dans la grâce sanctifiante et dans la charité, en demeurant au sein de l'Église « de corps » et « de cœur »; (72) il faut donc, pour le dire avec les paroles de saint Paul, « la foi opérant par la charité » (*Ga* 5, 6).

Le respect de la totalité des liens invisibles est un devoir moral strict pour le chrétien qui veut participer pleinement à l'Eucharistie en communiant au corps et au sang du Christ. Le même Apôtre rappelle ce devoir au fidèle par l'avertissement: « Que chacun, donc, s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe » (*1 Co* 11, 28). Avec toute la force de son éloquence, saint Jean Chrysostome exhortait les fidèles: « Moi aussi, j'élève la voix, je supplie, je prie et je vous supplie de ne pas vous approcher de cette table sainte avec une conscience souillée et corrompue. Une telle attitude en effet ne s'appellera jamais communion, même si nous recevions mille fois le corps du Seigneur, mais plutôt condamnation, tourment et accroissement des châtiments ».(73)

Dans cette même perspective, le *Catéchisme de l'Église catholique* établit à juste titre: « Celui qui est conscient d'un péché grave doit recevoir le sacrement de la Réconciliation avant d'accéder à la communion ».(74) Je désire donc redire que demeure et demeurera toujours valable dans l'Église la norme par laquelle le Concile de Trente a appliqué

concrètement la sévère admonition de l'Apôtre Paul, en affirmant que, pour une digne réception de l'Eucharistie, « si quelqu'un est conscient d'être en état de péché mortel, il doit, auparavant, confesser ses péchés ».(75)

37. L'Eucharistie et la Pénitence sont deux sacrements intimement liés. Si l'Eucharistie rend présent le Sacrifice rédempteur de la Croix, le perpétuant sacramentellement, cela signifie que, de ce Sacrement, découle une exigence continuelle de conversion, de réponse personnelle à l'exhortation adressée par saint Paul aux chrétiens de Corinthe: « Au nom du Christ, nous vous le demandons: laissez-vous réconcilier avec Dieu » (*2 Co* 5, 20). Si le chrétien a sur la conscience le poids d'un péché grave, l'itinéraire de pénitence, à travers le sacrement de la Réconciliation, devient le passage obligé pour accéder à la pleine participation au Sacrifice eucharistique.

Évidemment, le jugement sur l'état de grâce appartient au seul intéressé, puisqu'il s'agit d'un jugement de conscience. Toutefois, en cas de comportement extérieur gravement, manifestement et durablement contraire à la norme morale, l'Église, dans son souci pastoral du bon ordre communautaire et par respect pour le Sacrement, ne peut pas ne pas se sentir concernée. Cette situation de contradiction morale manifeste est traitée par la norme du Code de Droit canonique sur la non-admission à la communion eucharistique de ceux qui « persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste ».(76)

38. La communion *ecclésiale,* comme je l'ai déjà rappelé, est aussi visible, et elle s'exprime à travers les liens énumérés par le même Concile lorsqu'il enseigne: « Sont pleinement incorporés à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut qui ont été institués en elle et qui, par les liens que constituent la profession de foi, les sacrements, le gouvernement et la communion ecclésiastiques, sont unis, dans l'organisme visible de l'Église, avec le Christ qui la régit par le Souverain Pontife et les évêques ».(77)

L'Eucharistie étant la plus haute manifestation sacramentelle de la communion dans l'Église, elle exige d'être célébrée aussi dans *un contexte de respect des liens extérieurs de communion.* De manière spéciale, parce qu'elle est « comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements »,(78) elle exige que soient réels les liens de la communion dans les sacrements, particulièrement le Baptême et l'Ordre sacerdotal. Il n'est pas possible de donner la communion à une personne qui n'est pas baptisée ou qui refuse la vérité intégrale de la foi sur le Mystère eucharistique. Le Christ est la vérité et rend témoignage à la vérité (cf. *Jn* 14, 6; 18, 37); le Sacrement de son corps et de son sang n'admet pas de mensonge.

39. Par ailleurs, en raison du caractère même de la communion ecclésiale et du rapport qu'elle entretient avec le Sacrement de l'Eucharistie, il faut rappeler que « le Sacrifice eucharistique, tout en étant toujours célébré dans une communauté particulière, n'est jamais une célébration de cette seule communauté: celle-ci en effet, en recevant la présence eucharistique du Seigneur, reçoit l'intégralité du don du salut et, bien que dans sa particularité visible permanente, elle se manifeste aussi comme image et vraie présence de l'Église une, sainte, catholique et apostolique ».(79) Il en découle qu'une communauté vraiment eucharistique ne peut se replier sur elle-même, comme si elle était autosuffisante, mais qu'elle doit être en syntonie avec chaque autre communauté catholique.

La communion ecclésiale de l'assemblée eucharistique est communion avec *son Évêque* et avec le *Pontife romain.* En effet, l'Évêque est le principe visible et le fondement de l'unité dans son Église particulière.(80) Il serait donc tout à fait illogique que le Sacrement par excellence de l'unité de l'Église soit célébré sans une véritable communion avec l'Évêque. Saint Ignace d'Antioche écrivait: « Que cette Eucharistie soit seule regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en a chargé ».(81) De la même manière, puisque « le Pontife romain, en qualité de successeur de Pierre, est le principe et le fondement permanents et visibles de l'unité, aussi bien des évêques que de la multitude des fidèles »,(82)la communion avec lui est une exigence intrinsèque de la célébration du Sacrifice eucharistique. De là vient la profonde vérité exprimée de diverses manières par la liturgie: « Toute célébration de l'Eucharistie est faite en union non seulement avec l'évêque, mais aussi avec le Pape, avec l'Ordre épiscopal, avec tout le clergé et le peuple tout entier. Toute célébration valide de l'Eucharistie exprime cette communion universelle avec Pierre et avec l'Église tout entière ou bien la réclame objectivement, comme dans le cas des Églises chrétiennes séparées de Rome ».(83)

40. L'Eucharistie *crée la communion* et *éduque à la communion.* Saint Paul écrivait aux fidèles de Corinthe, leur montrant combien leurs divisions, qui se manifestaient dans l'assemblée eucharistique, étaient en opposition avec ce qu'ils célébraient, la Cène du Seigneur. En conséquence, l'Apôtre les invitait à réfléchir sur la réalité véritable de l'Eucharistie, pour les faire revenir à un esprit de communion fraternelle (cf. *1 Co* 11, 17-34). Saint Augustin s'est efficacement fait l'écho de cette exigence. Rappelant la parole de l'Apôtre: « Vous êtes le corps du Christ et vous êtes les membres de ce corps » (*1 Co* 12, 27), il faisait remarquer: « Si donc vous êtes le Corps du Christ et ses membres, le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur; vous y recevez votre propre mystère ».(84) Et il en tirait la conséquence suivante: « Notre Seigneur [...] a consacré sur la table le mystère de notre paix et de notre unité. Celui qui reçoit le mystère de l'unité,

et ne reste pas dans les liens de la paix, ne reçoit pas son mystère pour son salut; il reçoit un témoignage qui le condamne ».(85)

41. Cette promotion particulièrement efficace de la communion, qui est le propre de l'Eucharistie, est l'une des raisons de l'importance de la Messe dominicale. Sur cet aspect et sur les raisons qui le rendent essentiel à la vie de l'Église et des fidèles, je me suis longuement arrêté dans la lettre apostolique *Dies Domini* (86) sur la sanctification du dimanche. Je rappelais entre autre que pour les fidèles, participer à la Messe est une obligation, à moins qu'ils n'aient un empêchement grave, et de même, les Pasteurs ont de leur côté le devoir correspondant d'offrir à tous la possibilité effective de satisfaire au précepte.(87) Plus récemment, dans la Lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, traçant le chemin pastoral de l'Église au début du troisième millénaire, j'ai voulu mettre particulièrement en relief l'Eucharistie dominicale, soulignant en quoi elle était efficacement créatrice de communion: « Elle est, écrivais-je, le lieu privilégié où la communion est constamment annoncée et entretenue. Précisément par la participation à l'Eucharistie, le *jour du Seigneur* devient aussi le *jour de l'Église,* qui peut exercer ainsi de manière efficace son rôle de sacrement d'unité ».(88)

42. Conserver et promouvoir la communion ecclésiale est une tâche pour tout fidèle, qui trouve dans l'Eucharistie, sacrement de l'unité de l'Église, un lieu pour manifester sa sollicitude d'une manière spéciale. Plus concrètement, cette tâche incombe avec une responsabilité particulière aux Pasteurs de l'Église, chacun à son rang et selon sa charge ecclésiastique. C'est pourquoi l'Église a donné des normes qui visent tout à la fois à favoriser l'accès fréquent et fructueux des fidèles à la table eucharistique, et à déterminer les conditions objectives dans lesquelles il faut s'abstenir d'administrer la communion. En favoriser avec soin la fidèle observance devient une expression effective d'amour envers l'Eucharistie et envers l'Église.

43. Considérant l'Eucharistie comme sacrement de la communion ecclésiale, il y a un argument à ne pas omettre en raison de son importance: je me réfère à son *lien avec l'engagement œcuménique*. Nous devons tous rendre grâce à la très sainte Trinité parce que, en ces dernières décennies, de nombreux fidèles partout dans le monde ont été touchés par le désir ardent de l'unité entre tous les chrétiens. Le Concile Vatican II, au début du décret sur l'œcuménisme, y reconnaît un don spécial de Dieu.(89) Cela a constitué une grâce efficace qui a engagé sur la route de l'œcuménisme aussi bien nous-mêmes, fils de l'Église catholique, que nos frères des autres Églises et Communautés ecclésiales.

Le désir de parvenir à l'unité nous incite à tourner nos regards vers l'Eucharistie, qui est le Sacrement par excellence de l'unité du peuple de Dieu, étant donné qu'il en est l'expression la plus parfaite et la source incomparable.(90) Dans la célébration du Sacrifice eucharistique, l'Église fait monter sa supplication vers Dieu, Père des miséricordes, pour qu'il donne à ses fils la plénitude de l'Esprit Saint, de sorte qu'ils deviennent dans le Christ un seul corps et un seul esprit.(91) En présentant cette prière au Père des lumières, de qui viennent « les dons les meilleurs et les présents merveilleux » (*Jc* 1, 17), l'Église croit en son efficacité, puisqu'elle prie en union avec le Christ Tête et Époux, lequel fait sienne la supplication de l'épouse, l'unissant à celle de son sacrifice rédempteur.

44. Précisément parce que l'unité de l'Église, que l'Eucharistie réalise par le sacrifice du Christ, et par la communion au corps et au sang du Seigneur, comporte l'exigence, à laquelle on ne saurait déroger, de la communion totale dans les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique, il n'est pas possible de concélébrer la même liturgie eucharistique jusqu'à ce que soit rétablie l'intégrité de ces liens. Une telle concélébration ne saurait être un moyen valable et pourrait même constituer *un obstacle pour parvenir à la pleine communion,* minimisant la valeur de la distance qui nous sépare du but et introduisant ou avalisant des ambiguïtés sur telle ou telle vérité de foi. Le chemin vers la pleine unité ne peut se faire que dans la vérité. En cette matière, les interdictions de la loi de l'Église ne laissent pas de place aux incertitudes,(92) conformément à la norme morale proclamée par le Concile Vatican II.(93)

Je voudrais cependant redire ce que j'ajoutais dans l'encyclique *Ut unum sint*, après avoir pris acte de l'impossibilité de partager la même Eucharistie: « Nous aussi, nous avons le désir ardent de célébrer ensemble l'unique Eucharistie du Seigneur, et ce désir devient déjà une louange commune et une même imploration. Ensemble, nous nous tournons vers le Père et nous le faisons toujours plus "d'un seul cœur" ».(94)

45. S'il n'est en aucun cas légitime de concélébrer lorsqu'il n'y a pas pleine communion, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'administration de l'Eucharistie, *dans des circonstances spéciales, à des personnes* appartenant à des Églises ou à des Communautés ecclésiales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique. Dans ce cas en effet, l'objectif est de pourvoir à un sérieux besoin spirituel pour le salut éternel de ces personnes, et non de réaliser une *intercommunion,* impossible tant que ne sont pas pleinement établis les liens visibles de la communion ecclésiale.

C'est en ce sens que s'est exprimé le Concile Vatican II quand il a déterminé la conduite à tenir avec les Orientaux qui, se trouvant en toute bonne foi séparés de l'Église catholique, demandent spontanément à recevoir l'Eucharistie d'un ministre catholique et qui ont les dispositions requises.(95) Cette façon d'agir a été depuis ratifiée par les deux Codes de Droit,

dans lesquels est considéré aussi, avec les adaptations nécessaires, le cas des autres chrétiens non orientaux qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique.(96)

46. Dans l'encyclique *Ut unum sint*, j'ai moi-même manifesté combien j'apprécie ces normes qui permettent de pourvoir au salut des âmes avec le discernement nécessaire: « C'est un motif de joie que les ministres catholiques puissent, en des cas particuliers déterminés, administrer les sacrements de l'Eucharistie, de la pénitence, de l'onction des malades, à d'autres chrétiens qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique, mais qui désirent ardemment les recevoir, qui les demandent librement et qui partagent la foi que l'Église catholique confesse dans ces sacrements. Réciproquement, dans des cas déterminés et pour des circonstances particulières, les catholiques peuvent aussi recourir pour ces mêmes sacrements aux ministres des Églises dans lesquelles ils sont valides ».(97)

Il convient d'être très attentif à ces conditions, qui ne souffrent pas d'exception, bien qu'il s'agisse de cas particuliers bien déterminés, car le refus d'une ou de plusieurs vérités de foi sur ces sacrements, et, parmi elles, de celle qui concerne la nécessité du sacerdoce ministériel pour que ces sacrements soient valides, fait que leur administration est illégitime parce que celui qui les demande n'a pas les dispositions voulues. À l'inverse, un fidèle catholique ne pourra pas recevoir la communion dans une communauté qui n'a pas de sacrement de l'Ordre valide.(98)

La fidèle observance de l'ensemble des normes établies en la matière (99) est à la fois manifestation et garantie d'amour tout autant envers Jésus Christ dans le très saint Sacrement qu'à l'égard des frères d'autres confessions chrétiennes, auxquels est dû le témoignage de la vérité, et qu'envers la cause même de la promotion de l'unité.

CHAPITRE V

LA DIGNITÉ DE LA CÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE

47. Celui qui lit le récit de l'institution de l'Eucharistie dans les Évangiles synoptiques est frappé tout à la fois par la simplicité et par la « gravité » avec lesquelles Jésus, le soir de la dernière Cène, institue ce grand Sacrement. Il y a un épisode qui, en un sens, lui sert de prélude: c'est *l'onction à Béthanie*. Une femme, que Jean identifie à Marie, sœur de Lazare, verse sur la tête de Jésus un flacon de *parfum précieux,* provoquant chez les disciples – en particulier chez Judas (cf. *Mt* 26, 8; *Mc* 14, 4; *Jn* 12, 4) – une réaction de protestation, comme si un tel geste constituait un « gaspillage » intolérable en regard des besoins des pauvres. Le jugement de Jésus est cependant bien différent. Sans rien ôter au devoir de charité envers les indigents, auprès desquels les disciples devront toujours se dévouer – « Des pauvres, vous en aurez toujours avec vous » (*Mt* 26, 11; *Mc* 14, 7; cf. *Jn* 12, 8) –, Jésus pense à l'événement imminent de sa mort et de sa sépulture, et il voit dans l'onction qui vient de lui être donnée une anticipation de l'honneur dont son corps continuera à être digne même après sa mort, car il est indissolublement lié au mystère de sa personne.

Dans les Évangiles synoptiques, le récit se poursuit avec l'ordre que donne Jésus à ses disciples de *préparer minutieusement la « grande salle »* nécessaire pour prendre le repas pascal (cf. *Mc* 14, 15; *Lc* 22, 12) et avec le récit de l'institution de l'Eucharistie. Faisant entrevoir au moins en partie le cadre des rites juifs qui structurent le repas pascal jusqu'au chant du Hallel (cf. *Mt* 26, 30; *Mc* 14, 26), le récit propose de façon aussi concise que solennelle, même dans les variantes des différentes traditions, les paroles prononcées par le Christ sur le pain et sur le vin, qu'il assume comme expressions concrètes de son corps livré et de son sang versé. Tous ces détails sont rappelés par les Évangélistes à la lumière d'une pratique de la « fraction du pain » désormais affermie dans l'Église primitive. Mais assurément, à partir de l'histoire vécue par Jésus, l'événement du Jeudi saint porte de manière visible les traits d'une « sensibilité » liturgique modelée sur la tradition vétéro-testamentaire et prête à se remodeler dans la célébration chrétienne en harmonie avec le nouveau contenu de la Pâque.

48. Comme la femme de l'onction à Béthanie, *l'Église n'a pas craint de « gaspiller »,* plaçant le meilleur de ses ressources pour exprimer son admiration et son adoration face *au don incommensurable de l'Eucharistie*. De même que les premiers disciples chargés de préparer la « grande salle », elle s'est sentie poussée, au cours des siècles et dans la succession des cultures, à célébrer l'Eucharistie dans un contexte digne d'un si grand Mystère. *La liturgie chrétienne* est née dans le sillage des paroles et des gestes de Jésus, développant l'héritage rituel du judaïsme. Et en effet, comment pourrait- on jamais exprimer de manière adéquate l'accueil du don que l'Époux divin fait continuellement de lui-même à l'Église-Épouse, en mettant à la portée des générations successives de croyants le Sacrifice offert une fois pour toutes sur la Croix et en se faisant nourriture pour tous les fidèles? Si la logique du « banquet » suscite un esprit de famille, l'Église n'a jamais cédé à la tentation de banaliser cette « familiarité » avec son Époux en oubliant qu'il est aussi son Seigneur et que le « banquet » demeure pour toujours un banquet sacrificiel, marqué par le sang versé sur le Golgotha. *Le Banquet eucharistique est vraiment un banquet « sacré »,* dans lequel la simplicité des signes cache la profondeur insondable de la sainteté de Dieu: « *O Sacrum convivium, in quo Christus sumitur!* ». Le pain qui est rompu sur nos autels, offert à notre condition de pèlerins

en marche sur les chemins du monde, est « *panis angelorum* », pain des anges, dont on ne peut s'approcher qu'avec l'humilité du centurion de l'Évangile: « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit » (*Mt* 8, 8; *Lc* 7, 6).

49. En se laissant porter par ce sens élevé du mystère, on comprend que la foi de l'Église dans le Mystère eucharistique se soit exprimée dans l'histoire non seulement par la requête d'une attitude intérieure de dévotion, mais aussi *par une série d'expressions extérieures,* destinées à évoquer et à souligner la grandeur de l'événement célébré. De là naît le parcours qui a conduit progressivement à délimiter *un statut spécial de réglementation pour la liturgie eucharistique,* dans le respect des diverses traditions ecclésiales légitimement constituées. Sur cette base s'est aussi développé *un riche patrimoine artistique*. L'architecture, la sculpture, la peinture, la musique, en se laissant orienter par le mystère chrétien, ont trouvé dans l'Eucharistie, directement ou indirectement, un motif de grande inspiration.

Il en a été ainsi par exemple pour l'architecture, qui, dès que le contexte historique l'a permis, a vu le lieu des premières Célébrations eucharistiques passer des « *domus* » des familles chrétiennes aux *basiliques* solennelles des premiers siècles, puis aux imposantes *cathédrales* du Moyen- Âge, et finalement aux *églises,* grandes et petites, qui se sont multipliées progressivement sur les terres où le christianisme est parvenu. La forme des autels et des tabernacles s'est développée dans les espaces liturgiques, suivant, d'une fois sur l'autre, non seulement les élans de l'inspiration, mais aussi les indications d'une compréhension précise du Mystère. On peut en dire autant de la *musique sacrée,* en pensant simplement à l'inspiration des mélodies grégoriennes, aux nombreux auteurs, et bien souvent grands auteurs, qui se sont mesurés aux textes liturgiques de la Messe. Et ne voit-on pas, dans le domaine des objets et des ornements utilisés pour la célébration liturgique, une quantité importante de *productions artistiques,* allant des réalisations d'un bon artisanat jusqu'aux véritables œuvres d'art?

On peut dire alors que, si l'Eucharistie a modelé l'Église et la spiritualité, elle a aussi influencé fortement la « culture », spécialement dans le domaine esthétique.

50. Les chrétiens d'Occident et d'Orient ont « rivalisé » dans cet effort d'adoration du Mystère, sous l'aspect rituel et esthétique. Comment ne pas rendre grâce au Seigneur, en particulier pour la contribution apportée à l'art chrétien par les grandes œuvres d'architecture et de peinture de la tradition gréco-byzantine et de toute l'aire géographique et culturelle slave? En Orient, l'art sacré a conservé un sens singulièrement fort du mystère, qui poussa les artistes à concevoir leur effort de production du beau non seulement comme une expression de leur génie, mais aussi comme *un service authentique rendu à la foi.* Allant bien au-delà de la simple habileté technique, ils ont su s'ouvrir avec docilité au souffle de l'Esprit de Dieu.

Les splendeurs de l'architecture et des mosaïques dans l'Orient et dans l'Occident chrétiens sont un patrimoine universel des croyants, et elles portent en elles un souhait, je dirais même un gage, de la plénitude tant désirée de la communion dans la foi et dans la célébration. Cela suppose et exige, comme dans la célèbre icône de la Trinité de Roublev, *une Église profondément « eucharistique »,* où le partage du mystère du Christ dans le pain rompu est comme immergé dans l'ineffable unité des trois Personnes divines, faisant de l'Église elle-même une « icône » de la Trinité.

Dans cette perspective d'un art qui tend à exprimer, à travers tous ses éléments, le sens de l'Eucharistie selon l'enseignement de l'Église, il convient de prêter une attention soutenue aux normes qui concernent *la construction et l'ameublement des édifices sacrés.* L'espace de création que l'Église a toujours laissé aux artistes est large, comme l'histoire le montre et ainsi que je l'ai moi-même souligné dans la *Lettre aux artistes*.(100) Mais l'art sacré doit se caractériser par sa capacité d'exprimer de manière adéquate le Mystère accueilli dans la plénitude de la foi de l'Église et selon les indications pastorales convenables données par l'Autorité compétente. Cela vaut tout autant pour les arts figuratifs que pour la musique sacrée.

51. Ce qui s'est produit dans les terres de vieille chrétienté en matière d'art sacré et de discipline liturgique est en train de se développer aussi *sur les continents où le christianisme est plus jeune.* C'est là l'orientation qui a été donnée précisément par le Concile Vatican II concernant l'exigence d'une « inculturation » à la fois saine et nécessaire. Au cours de mes nombreux voyages pastoraux, j'ai pu observer, dans toutes les régions du monde, la vitalité qui peut se manifester dans les Célébrations eucharistiques au contact des formes, des styles et des sensibilités des différentes cultures. En s'adaptant aux conditions changeantes de temps et d'espace, l'Eucharistie offre une nourriture non seulement aux personnes, mais aux peuples eux-mêmes, et elle modèle des cultures inspirées par l'esprit chrétien.

Il est toutefois nécessaire que ce travail important d'adaptation soit accompli avec la conscience permanente du Mystère ineffable avec lequel chaque génération est invitée à se mesurer. Le « trésor » est trop grand et trop précieux pour que l'on risque de l'appauvrir ou de lui porter atteinte par des expériences ou des pratiques introduites sans qu'elles fassent l'objet d'une vérification attentive des Autorités ecclésiastiques compétentes. Par ailleurs, le caractère central du Mystère eucharistique est tel qu'il exige que cette vérification s'accomplisse en liaison étroite avec le Saint-Siège. Comme je l'écrivais dans l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Asia*, « une telle collaboration est essentielle parce que la

sainte Liturgie exprime et célèbre la foi unique professée par tous et, étant l'héritage de toute l'Église, elle ne peut pas être déterminée par les Églises locales isolément, sans référence à l'Église universelle ».(101)

52. De ce qui vient d'être dit, on comprend la grande responsabilité qui, dans la Célébration eucharistique, incombe surtout aux prêtres, auxquels il revient de la présider *in persona Christi*, assurant un témoignage et un service de la communion non seulement pour la communauté qui participe directement à la célébration, mais aussi pour l'Église universelle, qui est toujours concernée par l'Eucharistie. Il faut malheureusement déplorer que, surtout à partir des années de la réforme liturgique post-conciliaire, en raison d'un sens mal compris de la créativité et de l'adaptation *les abus n'ont pas manqué,* et ils ont été des motifs de souffrance pour beaucoup. Une certaine réaction au « formalisme » a poussé quelques-uns, en particulier dans telle ou telle région, à estimer que les « formes » choisies par la grande tradition liturgique de l'Église et par son Magistère ne s'imposaient pas, et à introduire des innovations non autorisées et souvent de mauvais goût.

C'est pourquoi je me sens le devoir de lancer un vigoureux appel pour que, dans la Célébration eucharistique, les normes liturgiques soient observées avec une grande fidélité. Elles sont une expression concrète du caractère ecclésial authentique de l'Eucharistie; tel est leur sens le plus profond. La liturgie n'est jamais la propriété privée de quelqu'un, ni du célébrant, ni de la communauté dans laquelle les Mystères sont célébrés. L'Apôtre Paul dut adresser des paroles virulentes à la communauté de Corinthe pour dénoncer les manquements graves à la Célébration eucharistique, manquements qui avaient conduit à des divisions (*schísmata*) et à la formation de factions (*airéseis*) (cf. *1 Co* 11, 17-34). À notre époque aussi, l'obéissance aux normes liturgiques devrait être redécouverte et mise en valeur comme un reflet et un témoignage de l'Église une et universelle, qui est rendue présente en toute célébration de l'Eucharistie. Le prêtre qui célèbre fidèlement la Messe selon les normes liturgiques et la communauté qui s'y conforme manifestent, de manière silencieuse mais éloquente, leur amour pour l'Église. Précisément pour renforcer ce sens profond des normes liturgiques, j'ai demandé aux Dicastères compétents de la Curie romaine de préparer un document plus spécifique, avec des rappels d'ordre également juridique, sur ce thème d'une grande importance. Il n'est permis à personne de sous-évaluer le Mystère remis entre nos mains: il est trop grand pour que quelqu'un puisse se permettre de le traiter à sa guise, ne respectant ni son caractère sacré ni sa dimension universelle.

CHAPITRE VI

À L'ÉCOLE DE MARIE, FEMME « EUCHARISTIQUE »

53. Si nous voulons redécouvrir dans toute sa richesse le rapport intime qui unit l'Église et l'Eucharistie, nous ne pouvons pas oublier Marie, Mère et modèle de l'Église. Dans la lettre apostolique *Rosarium Virginis Mariæ*, en désignant la Vierge très sainte comme Maîtresse dans la contemplation du visage du Christ, j'ai inscrit *l'institution de l'Eucharistie* parmi les mystères lumineux.(102) Marie peut en effet nous guider vers ce très saint Sacrement, car il existe entre elle et lui une relation profonde.

À première vue, l'Évangile reste silencieux sur ce thème. Dans le récit de l'institution, au soir du Jeudi saint, on ne parle pas de Marie. On sait par contre qu'elle était présente parmi les Apôtres, unis « d'un seul cœur dans la prière » (cf. *Ac* 1, 14), *dans la première communauté rassemblée après l'Ascension dans l'attente de la Pentecôte*. Sa présence ne pouvait certes pas faire défaut dans les Célébrations eucharistiques parmi les fidèles de la première génération chrétienne, assidus « à la fraction du pain » (*Ac* 2, 42).

Mais en allant au-delà de sa participation au Banquet eucharistique, on peut deviner indirectement le rapport entre Marie et l'Eucharistie à partir de son attitude intérieure. *Par sa vie tout entière, Marie est une femme « eucharistique ».* L'Église, regardant Marie comme son modèle, est appelée à l'imiter aussi dans son rapport avec ce Mystère très saint.

54. *Mysterium fidei!* Si l'Eucharistie est un mystère de foi qui dépasse notre intelligence au point de nous obliger à l'abandon le plus pur à la parole de Dieu, nulle personne autant que Marie ne peut nous servir de soutien et de guide dans une telle démarche. Lorsque nous refaisons le geste du Christ à la dernière Cène en obéissance à son commandement: « Faites cela en mémoire de moi! » (*Lc* 22, 19), nous accueillons en même temps l'invitation de Marie à lui obéir sans hésitation: « Faites tout ce qu'il vous dira » (*Jn*2, 5). Avec la sollicitude maternelle dont elle témoigne aux noces de Cana, Marie semble nous dire: « N'ayez aucune hésitation, ayez confiance dans la parole de mon Fils. Lui, qui fut capable de changer l'eau en vin, est capable également de faire du pain et du vin son corps et son sang, transmettant aux croyants, dans ce mystère, la mémoire vivante de sa Pâque, pour se faire ainsi "pain de vie" ».

55. En un sens, Marie a exercé sa *foi eucharistique* avant même l'institution de l'Eucharistie, par le fait même qu'elle *a offert son sein virginal pour l'incarnation du Verbe de Dieu.* Tandis que l'Eucharistie renvoie à la passion et à la résurrection, elle se situe simultanément en continuité de l'Incarnation. À l'Annonciation, Marie a conçu le Fils de Dieu dans la vérité même

physique du corps et du sang, anticipant en elle ce qui dans une certaine mesure se réalise sacramentellement en tout croyant qui reçoit, sous les espèces du pain et du vin, le corps et le sang du Seigneur.

Il existe donc une *analogie profonde* entre le *fiat* par lequel Marie répond aux paroles de l'Ange et l'*amen* que chaque fidèle prononce quand il reçoit le corps du Seigneur. À Marie, il fut demandé de croire que celui qu'elle concevait « par l'action de l'Esprit Saint » était le « Fils de Dieu » (cf. *Lc* 1, 30-35). Dans la continuité avec la foi de la Vierge, il nous est demandé de croire que, dans le Mystère eucharistique, ce même Jésus, Fils de Dieu et Fils de Marie, se rend présent dans la totalité de son être humain et divin, sous les espèces du pain et du vin.

« Heureuse celle qui a cru » (*Lc* 1, 45): dans le mystère de l'Incarnation, Marie a aussi anticipé la foi eucharistique de l'Église. Lorsque, au moment de la Visitation, elle porte en son sein le Verbe fait chair, elle devient, en quelque sorte, un « tabernacle » – le premier « tabernacle » de l'histoire – dans lequel le Fils de Dieu, encore invisible aux yeux des hommes, se présente à l'adoration d'Élisabeth, « irradiant » quasi sa lumière à travers les yeux et la voix de Marie. Et le regard extasié de Marie, contemplant le visage du Christ qui vient de naître et le serrant dans ses bras, n'est-il pas le modèle d'amour inégalable qui doit inspirer chacune de nos communions eucharistiques?

56. Durant toute sa vie au côté du Christ et non seulement au Calvaire, Marie a fait sienne la *dimension sacrificielle de l'Eucharistie.* Quand elle porta l'enfant Jésus au temple de Jérusalem « pour le présenter au Seigneur » (*Lc* 2, 22), elle entendit le vieillard Syméon lui annoncer que cet Enfant serait un « signe de division » et qu'une « épée » devait aussi transpercer le cœur de sa mère (cf. *Lc* 2, 34-35). Le drame de son Fils crucifié était ainsi annoncé à l'avance, et d'une certaine manière était préfiguré le « *stabat Mater* » de la Vierge au pied de la Croix. Se préparant jour après jour au Calvaire, Marie vit une sorte « d'Eucharistie anticipée », à savoir une « communion spirituelle » de désir et d'offrande, dont l'accomplissement se réalisera par l'union avec son Fils au moment de la passion et qui s'exprimera ensuite, dans le temps après Pâques, par sa participation à la Célébration eucharistique, présidée par les Apôtres, en tant que « mémorial » de la passion.

Comment imaginer les sentiments de Marie, tandis qu'elle écoutait, de la bouche de Pierre, de Jean, de Jacques et des autres Apôtres, les paroles de la dernière Cène: « Ceci est mon corps, donné pour vous » (*Lc* 22, 19)? Ce corps offert en sacrifice, et représenté sous les signes sacramentels, était le même que celui qu'elle avait conçu en son sein! Recevoir l'Eucharistie devait être pour Marie comme si elle accueillait de nouveau en son sein ce cœur qui avait battu à l'unisson du sien et comme si elle revivait ce dont elle avait personnellement fait l'expérience au pied de la Croix.

57. « Faites cela en mémoire de moi » (*Lc* 22, 19). Dans le « mémorial » du Calvaire est présent tout ce que le Christ a accompli dans sa passion et dans sa mort. C'est pourquoi *ce que le Christ a accompli envers sa Mère,* il l'accomplit aussi en notre faveur. Il lui a en effet confié le disciple bien-aimé et, en ce disciple, il lui confie également chacun de nous: « Voici ton fils! ». De même, il dit aussi à chacun de nous: « Voici ta mère! » (cf. *Jn* 19, 26-27).

Vivre dans l'Eucharistie le mémorial de la mort du Christ suppose aussi de recevoir continuellement ce don. Cela signifie prendre chez nous – à l'exemple de Jean – celle qui chaque fois nous est donnée comme Mère. Cela signifie en même temps nous engager à nous conformer au Christ, en nous mettant à l'école de sa Mère et en nous laissant accompagner par elle. Marie est présente, avec l'Église et comme Mère de l'Église, en chacune de nos Célébrations eucharistiques. Si Église et Eucharistie constituent un binôme inséparable, il faut en dire autant du binôme Marie et Eucharistie. C'est pourquoi aussi la mémoire de Marie dans la Célébration eucharistique se fait de manière unanime, depuis l'antiquité, dans les Églises d'Orient et d'Occident.

58. Dans l'Eucharistie, l'Église s'unit pleinement au Christ et à son sacrifice, faisant sien l'esprit de Marie. C'est une vérité que l'on peut approfondir en *relisant le Magnificat dans une perspective eucharistique.* En effet, comme le cantique de Marie, l'Eucharistie est avant tout une louange et une action de grâce. Quand Marie s'exclame: « Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit exulte en Dieu mon Sauveur », Jésus est présent en son sein. Elle loue le Père « pour » Jésus, mais elle le loue aussi « en » Jésus et « avec » Jésus. Telle est précisément la véritable « attitude eucharistique ».

En même temps, Marie fait mémoire des merveilles opérées par Dieu dans l'histoire du salut, selon la promesse faites à nos pères (cf. *Lc* 1, 55), et elle annonce la merveille qui les dépasse toutes, l'Incarnation rédemptrice. Enfin, dans le *Magnificat* est présente la tension eschatologique de l'Eucharistie. Chaque fois que le Fils de Dieu se présente à nous dans la « pauvreté » des signes sacramentels, pain et vin, est semé dans le monde le germe de l'histoire nouvelle dans laquelle les puissants sont « renversés de leurs trônes » et les humbles sont « élevés » (cf. *Lc* 1, 52). Marie chante les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle » qui, dans l'Eucharistie, trouvent leur anticipation et en un sens leur « dessein » programmé. Si le *Magnificat* exprime la spiritualité de Marie, rien ne nous aide à vivre le mystère eucharistique autant que cette spiritualité. L'Eucharistie nous est donnée pour que notre vie, comme celle de Marie, soit tout entière un *Magnificat!*

CONCLUSION

59. « *Ave verum corpus natum de Maria Virgine!* ». Il y a quelques années, j'ai célébré le cinquantième anniversaire de mon ordination sacerdotale. Je ressens aujourd'hui comme une grâce le fait d'offrir à l'Église cette encyclique sur l'Eucharistie en ce Jeudi saint qui tombe en la *vingt-cinquième année de mon ministère pétrinien.* Cela me remplit le cœur de gratitude. Depuis plus d'un demi-siècle, chaque jour, à partir de ce 2 novembre 1946 où j'ai célébré ma première Messe dans la crypte Saint-Léonard de la cathédrale du Wawel à Cracovie, mes yeux se sont concentrés sur l'hostie et sur le calice, dans lesquels le temps et l'espace se sont en quelque sorte « contractés » et dans lesquels le drame du Golgotha s'est à nouveau rendu présent avec force, dévoilant sa mystérieuse « contemporanéité ». Chaque jour, ma foi m'a permis de reconnaître dans le pain et le vin consacrés le divin Pèlerin qui, un certain jour, fit route avec les deux disciples d'Emmaüs pour ouvrir leurs yeux à la lumière et leur cœur à l'espérance (cf. *Lc*24, 13-35).

Frères et sœurs très chers, permettez que, dans un élan de joie intime, en union avec votre foi et pour la confirmer, je donne mon propre témoignage de foi en la très sainte Eucharistie. « *Ave verum corpus natum de Maria Virgine, / vere passum, immolatum, in cruce pro homine!* ». Ici se trouve le trésor de l'Église, le cœur du monde, le gage du terme auquel aspire tout homme, même inconsciemment. Il est grand ce mystère, assurément il nous dépasse et il met à rude épreuve les possibilités de notre esprit d'aller au-delà des apparences. Ici, nos sens défaillent – « *visus, tactus, gustus in te fallitur* », est-il dit dans l'hymne *Adoro te devote* –, mais notre foi seule, enracinée dans la parole du Christ transmise par les Apôtres, nous suffit. Permettez que, comme Pierre à la fin du discours eucharistique dans l'Évangile de Jean, je redise au Christ, au nom de toute l'Église, au nom de chacun d'entre vous: « Seigneur, à qui irons-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle » (*Jn* 6, 68).

60. À l'aube de ce troisième millénaire, nous tous, fils et filles de l'Église, nous sommes invités à progresser avec un dynamisme renouvelé dans la vie chrétienne. Comme je l'ai écrit dans la lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, « il ne s'agit pas d'inventer un "nouveau programme". Le programme existe déjà: c'est celui de toujours, tiré de l'Évangile et de la Tradition vivante. Il est centré, en dernière analyse, sur le Christ lui-même, qu'il faut connaître, aimer, imiter, pour vivre en lui la vie trinitaire et pour transformer avec lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste ».(103) La réalisation de ce programme d'un élan renouvelé dans la vie chrétienne passe par l'Eucharistie.

Tout engagement vers la sainteté, toute action visant à l'accomplissement de la mission de l'Église, toute mise en œuvre de plans pastoraux, doit puiser dans le mystère eucharistique la force nécessaire et s'orienter vers lui comme vers le sommet. Dans l'Eucharistie, nous avons Jésus, nous avons son sacrifice rédempteur, nous avons sa résurrection, nous avons le don de l'Esprit Saint, nous avons l'adoration, l'obéissance et l'amour envers le Père. Si nous négligions l'Eucharistie, comment pourrions-nous porter remède à notre indigence?

61. Le mystère eucharistique – sacrifice, présence, banquet – *n'admet ni réduction ni manipulation;* il doit être vécu dans son intégrité, que ce soit dans l'acte de la célébration ou dans l'intime échange avec Jésus que l'on vient de recevoir dans la communion, ou encore dans le temps de prière et d'adoration eucharistique en dehors de la Messe. L'Église s'édifie alors solidement et ce qu'elle est vraiment est exprimé: une, sainte, catholique et apostolique; peuple, temple et famille de Dieu; corps et épouse du Christ, animée par l'Esprit Saint; sacrement universel du salut et communion hiérarchiquement structurée.

La voie que l'Église parcourt en ces premières années du troisième millénaire est aussi un *chemin d'engagement œcuménique renouvelé.* Les dernières décennies du deuxième millénaire, qui ont culminé avec le grand Jubilé, nous ont poussés dans cette direction, encourageant tous les baptisés à ré- pondre à la prière de Jésus « *ut unum sint* » (*Jn* 17, 11). Un tel chemin est long, hérissé d'obstacles qui dépassent les forces humaines; mais nous avons l'Eucharistie, et, en sa présence, nous pouvons entendre au fond de notre cœur, comme si elles nous étaient adressées, les paroles mêmes qu'entendit le prophète Élie: « Lève-toi et mange, autrement le chemin sera trop long pour toi » (*1 R* 19, 7). Le trésor eucharistique que le Seigneur a mis à notre disposition nous pousse vers l'objectif du partage plénier de ce trésor avec tous les frères auxquels nous unit le même Baptême. Toutefois, pour ne pas gaspiller un tel trésor, il faut respecter les exigences liées au fait qu'il est le Sacrement de la communion dans la foi et dans la succession apostolique.

En donnant à l'Eucharistie toute l'importance qu'elle mérite et en veillant avec une grande attention à n'en atténuer aucune dimension ni aucune exigence, nous montrons que nous sommes profondément conscients de la grandeur de ce don. Nous y sommes aussi invités par une tradition ininterrompue qui, dès les premiers siècles, a vu la communauté chrétienne attentive à conserver ce « trésor ». Poussée par l'amour, l'Église se préoccupe de transmettre aux générations chrétiennes à venir, sans en perdre un seul élément, la foi et la doctrine sur le mystère eucharistique. Il n'y a aucun risque d'exagération dans l'attention que l'on porte à ce Mystère, car « dans ce Sacrement se résume tout le mystère de notre salut ».(104)

62. Chers frères et sœurs, mettons-nous *à l'école des saints,* grands interprètes de la piété eucharistique authentique. En eux, la théologie de l'Eucharistie acquiert toute la splendeur du vécu, elle nous « imprègne » et pour ainsi dire nous « réchauffe ». Mettons-nous surtout *à l'écoute de la très sainte Vierge Marie* en qui, plus qu'en quiconque, le Mystère de

l'Eucharistie resplendit comme *mystère lumineux.* En nous tournant vers elle, nous connaissons la *force transformante de l'Eucharistie.* En elle, nous voyons le monde renouvelé dans l'amour. En la contemplant, elle qui est montée au Ciel avec son corps et son âme, nous découvrons quelque chose des « cieux nouveaux » et de la « terre nouvelle » qui s'ouvriront à nos yeux avec le retour du Christ. L'Eucharistie en est ici-bas le gage et d'une certaine manière l'anticipation: « *Veni, Domine Iesu!* » (*Ap* 22, 20).

Sous les humbles espèces du pain et du vin, transsubstantiés en son corps et en son sang, le Christ marche avec nous, étant pour nous force et viatique, et il fait de nous, pour tous nos frères, des témoins d'espérance. Si, face à ce mystère, la raison éprouve ses limites, le cœur, illuminé par la grâce de l'Esprit Saint, comprend bien quelle doit être son attitude, s'abîmant dans l'adoration et dans un amour sans limites.

Faisons nôtres les sentiments de saint Thomas d'Aquin, théologien par excellence et en même temps chantre passionné du Christ en son Eucharistie, et laissons notre âme s'ouvrir aussi à la contemplation du but promis, vers lequel notre cœur aspire, assoiffé qu'il est de joie et de paix:

« Bone pastor, panis vere,
Iesu, nostri miserere... ».

Bon pasteur, pain véritable,
Jésus aie pitié de nous
nourris-nous, protège-nous,
fais-nous voir le bien suprême,
dans la terre des vivants.

Toi qui sais et qui peux tout,
toi notre nourriture d'ici-bas,
prends-nous là-haut pour convives
et pour héritiers à jamais dans la famille des saints.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 17 avril 2003, Jeudi saint, en la vingt-cinquième année de mon pontificat et en l'année du Rosaire.

IOANNES PAULUS II

---

(1) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n. 11.

(2) Conc. œcum. Vat. II, Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

(3) Cf. Jean-Paul II, Lettre apost. *Rosarium Virginis Mariæ* (16 octobre 2002), n. 21: *AAS* 95 (2003), p. 19; *La Documentation catholique* 99 (2002), pp. 959- 960.

(4) Tel est le titre que j'ai voulu donner à un témoignage autobiographique à l'occasion de mon cinquantième anniversaire de sacerdoce.

(5) *Leonis XIII P.M. Acta* XXII (1903), pp. 115-136;

(6) *AAS* 39 (1947), pp. 521-595; *La Documentation catholique* 45 (1948), col. 195-251.

(7) *AAS* 57 (1965), pp. 753-774; *La Documentation catholique* 62 (1965), col. 1633-1651.

(8) *AAS* 72 (1980), pp. 113-148; *La Documentation catholique* 77 (1980), pp. 301-312.

(9) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium*, n. 47: *Salvator noster [...] Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in sæcula, donec veniret, perpetuaret...*: « Notre Sauveur [...] institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne ».

(10) *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1085.

(11) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

(12) Cf. Paul VI, *Profession de foi* (30 juin 1968), n. 24: *AAS* 60 (1968), p. 442; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1256-1257; Jean-Paul II, Lettr. apost. *Dominicæ Cenæ* (24 février 1980), n. 9: *AAS* 72 (1980), pp. 142-146; *La Documentation catholique*77 (1980), pp. 305-306.

(13) *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1382.

(14) *Ibid.*, n. 1367.

(15) *Homélie sur la Lettre aux Hébreux*, 17, 3: *PG* 63, 131.

(16) Cf. Conc. œcum. de Trente, Session XXII, *Doctrine sur le saint sacrifice de la Messe*, ch. 2: *DS* 1743; *La Foi catholique*, n. 768: « C'est une seule et même victime, c'est le même qui offre maintenant par le ministère des prêtres, qui s'est offert lui-même alors sur la Croix; seule, la manière d'offrir diffère ».

(17) Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* (20 novembre 1947): *AAS* 39 (1947), p. 548; *La Documentation catholique* 45 (1948), col. 216.

(18) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptor hominis* (15 mars 1979), n. 20: *AAS* 71 (1979), p. 310; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 317.

(19) Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11.

(20) *De sacramentis*, V, 4, 26: *CSEL* 73, 70; *SCh* 25bis, p. 135.

(21) *In Ioannis Evangelium*, XII, 20: *PG* 74, 726.

(22) Encycl. *Mysterium fidei* (3 septembre 1965): *AAS* 57 (1965), p. 764; *La Documentation catholique* 62 (1965), col. 1643.

(23) Session XIII, *Décret sur la très sainte Eucharistie*, ch. 4: *DS,* 1462; *La Foi catholique*, n. 739.

(24) *Catéchèses mystagogiques*, IV, 6: *SCh* 126, p. 138.

(25) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 8.

(26) *Profession de foi* (30 juin 1968), n. 25: *AAS* 60 (1968), pp. 442-443; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1256.

(27) *Homélie IV pour la Semaine sainte*: *CSCO* 413 / *Syr*. 182, 55.

(28) *Anaphore*.

(29) *Prière eucharistique III*.

(30) Solennité du Corps et du Sang du Christ, IIe Vêpres, antienne du *Magnificat*.

(31) *Missel romain*, Embolisme après le *Notre Père*.

(32) *Lettre aux Éphésiens*, 20: *PG* 5, 661: *SCh* 10 bis, p. 77.

(33) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 39.

(34) « Tu veux honorer le corps du Christ? Ne le méprise pas lorsqu'il est nu. Ne l'honore pas ici, dans l'église, par des tissus de soie tandis que tu le laisses dehors souffrir du froid et du manque de vêtements. Car celui qui a dit: *Ceci est mon corps*, et qui l'a réalisé en le disant, c'est lui qui a dit: *Vous m'avez vu avoir faim, et vous ne m'avez pas donné à manger*, et aussi: *Chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait* [...]. Quel avantage y a- t-il à ce que la table du Christ soit chargée de vases d'or, tandis que lui-même meurt de faim? Commence par rassasier l'affamé, et avec ce qui te restera tu orneras son autel »: S. Jean Chrysostome, *Homélie sur l'Évangile de Matthieu* 50, 3-4: *PG* 58, 508-509; cf. Jean-Paul II, Encycl.*Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 31: *AAS* 80 (1988), pp. 553-556; *La Documentation catholique* 85 (1988), p. 246.

(35) Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

(36) *Ibid*.

(37) Conc. œcum. Vat. II, Décr. sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, n. 5.

(38) « Moïse prit le sang, en aspergea le peuple, et dit: "Voici le sang de l'Alliance que, sur la base de toutes ces paroles, le Seigneur a conclue avec vous" » (*Ex* 24, 8).

(39) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 1.

(40) Cf. *ibid*., n. 9.

(41) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Décr. *Presbyterorum ordinis,* n. 5. Le même décret dit au n. 6: « Aucune communauté chrétienne ne s'édifie si elle n'a pas sa racine et son centre dans la célébration de la très sainte Eucharistie ».

(42) *Homélies sur la 1re Lettre aux Corinthiens*, 24, 2: *PG* 61, 200; cf. *Didachè*, IX, 4; Funk, 1, 22; *SCh* 248, p. 177; S. Cyprien,*Lettres LXIII*, 13: *PL* 4, 384; *Correspondance II*, *Les Belles Lettres*, Paris (1925), pp. 201-202.

(43) *PO* 26, 206.

(44) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 1.

(45) Cf. Conc. œcum. de Trente, Sess. XIII, *Décret sur la très sainte Eucharistie*, can. 4: *DS* 1654; *La Foi catholique*, n. 748.

(46) Cf. *Rituale Romanum: De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, p. 36 (n. 80); *Rituel de l'Eucharistie en dehors de la Messe*, 2e éd., AELF 1996, p. 67 (n. 80).

(47) Cf. *ibid*, pp. 38-39 (n. 86-90); *Rituel de l'Eucharistie en dehors de la Messe*, pp. 69-70 (n. 86-90).

(48) Jean-Paul II, Lettre apost. *Novo millennio ineunte*, n. 32: *AAS* 93 (2001), pp. 288; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 79.

(49) « Qu'au cours de la journée 1es fidèles ne négligent point de rendre visite au Saint-Sacrement, qui doit être conservé en un endroit très digne des églises, avec le plus d'honneur possible, selon les lois liturgiques. Car la visite est une marque de gratitude, un geste d'amour et un devoir de reconnaissance envers le Christ Notre-Seigneur présent en ce lieu »: Paul VI, Encycl. *Mysterium fidei* (3 septembre 1965): *AAS* 57 (1965), p. 771; *La Documentation catholique* 62 (1965), col. 1647-1648.

(50) *Visite al S.S. Sacramento ed a Maria Santissima,* Introduction: *Opere ascetiche*, Avellino (2000), p. 295.

(51) N. 857.

(52) *Ibid.*

(53) *Ibid.*

(54) Cf. Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Sacerdotium ministeriale* (6 août 1983), III, 2: *AAS* 75 (1983), p. 1005; *La Documentation catholique* 80 (1983), p. 886.

(55) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 10.

(56) *Ibid.*

(57) Cf. *Institutio generalis*: Editio typica tertia, n. 147.

(58) Cf. Const. dogm. *Lumen gentium,* nn. 10. 28; Décret *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

(59) « Le ministre de l'autel représente le Christ en tant que chef offrant au nom de tous ses membres »: Pie XII, Encycl. *Mediator Dei* (20 novembre 1947): *AAS* 39 (1947), p. 556; *La Documentation catholique* 45 (1948), col. 221; cf. Pie X, Exhort. apost. *Hærent animo* (4 août 1908): *Pii X Acta,* IV, 16.; Pie XI, Encycl. *Ad catholici sacerdotii* (20 décembre 1935): *AAS* 28 (1936), p. 20; *La Documentation catholique* 35 (1936/1), col. 141.

(60) Lettre apost. *Dominicæ cenæ* (24 février 1980), n. 8: *AAS* 72 (1980), pp. 128-129; *La Documentation catholique,* 77 (1980), p. 304.

(61) Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Sacerdotium ministeriale* (6 août 1983), III, 4: *AAS* 75 (1983), p. 1006; *La Documentation catholique* 80 (1983), p. 887; cf. Conc. œcum. Latran IV, ch. 1, Const. sur la foi catholique *Firmiter credimus: DS* 802; *La Foi catholique*, n. 31.

(62) Conc. œcum. Vat. II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio,* n. 22.

(63) Lettre apost. *Dominicæ Cenæ* (24 février 1980), n. 2: *AAS* 72 (1980), p. 115; *La Documentation catholique* 77 (1980), p. 301.

(64)Décret *Presbyterorum ordinis,* n. 14.

(65) *Ibid.,* n. 13; cf. *Code de Droit canonique*, can. 904; *Code des Canons des Églises orientales*, can. 378.

(66) Décret *Presbyterorum ordinis,* n. 6.

(67) Cf. Rapport final, II, C, 1: *L'Osservatore Romano,* 10 décembre 1985, p. 7; *La Documentation catholique* 83 (1986), p. 39.

(68) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 26.

(69) Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ,* IV, n. 10: *SCh*, 355, p. 271.

(70) S. Thérèse de Jésus, *Le chemin de la perfection*, ch. 37: *Oeuvres complètes*, Paris (1948), p. 766.

(71) Cf. Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion *Communionis notio* (28 mai 1992), n. 4: *AAS* 85 (1993), pp. 839-840; *La Documentation catholique* 89 (1992), p. 730.

(72) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 14.

(73) *Homélies sur Isaïe* 6, 3: *PG* 56, 139.

(74) N. 1385; cf. *Code de Droit canonique,* can. 916; *Code des Canons des Églises orientales*, can. 711.

(75) Discours aux membres de la Pénitencerie apostolique et aux Pénitenciers des Basiliques patriarcales de Rome (30 janvier 1982): *AAS* 73 (1981), p. 203; cf. Conc. œcum. de Trente, Sess. XIII, *Décret sur la très sainte Eucharistie,* ch. 7 et can. 11: *DS*, nn. 1647. 1661; *La Foi catholique*, nn. 742. 755.

(76) Can. 915; cf. *Code des Canons des Églises orientales*, can. 712.

(77) Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 14.

(78) S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 73, a. 3.

(79) Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Communionis notio* (28 mai 1992), n. 11: *AAS* 85 (1993), p. 844; *La Documentation catholique* 89 (1992), p. 731.

(80) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 23.

(81) *Lettre aux Smyrniotes,* VIII: *PG* 5, 713 ; *SCh* n. 10, p. 139.

(82) Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 23.

(83) Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Communionis notio* (28 mai 1992), n. 14: *AAS* 85 (1993), p. 847; *La Documentation catholique* 89 (1992), p. 732.

(84) *Sermon* 272: *PL* 38, 1247; *Œuvres complètes de saint Augustin*, Paris (1873), p. 399.

(85) *Ibid.*,1248; *Œuvres complètes de saint Augustin*, *l.c.*, p. 400.

(86) Cf. nn. 31-51: *AAS* 90 (1998), pp. 731-746; *La Documentation catholique,* 95 (1998), pp. 666-672.

(87) Cf. *ibid.*, nn. 48-49: *AAS* 90 (1998), p. 744; *La Documentation catholique,* 95 (1998), p. 671.

(88) N. 36: *AAS* 93 (2001), pp. 291-292; *La Documentation catholique,* 98 (2001), p. 81.

(89) Cf. Décret *Unitatis redintegratio*, n. 1.

(90) Cf. Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 11.

(91) « Nous qui participons à l'unique pain et à l'unique coupe, fais que nous soyons unis les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit Saint »: *Anaphore de la Liturgie de saint Basile*.

(92) Cf. *Code de Droit canonique,* can. 908; *Code des Canons des Églises orientales*, can. 702; Conseil pont. pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, *Directoire pour l'œcuménisme* (25 mars 1993), nn. 122-125, 129-131: *AAS* 85 (1993), pp. 1086-1089; *La Documentation catholique,* 90 (1993), pp. 630-631; Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Ad exsequendam,* 18 mai 2001: *AAS*(2001), p. 786; *La Documentation catholique*, 99 (2002), pp. 364-365.

(93) « La *communicatio in sacris*, si elle porte atteinte à l'unité de l'Église ou si elle implique une adhésion formelle à l'erreur ou un risque d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme, est interdite par la loi divine »: Conc. œcum. Vat. II, Décret sur les Églises orientales catholiques *Orientalium Ecclesiarum,* n. 26.

(94) N. 45: *AAS* 87 (1995), p. 948; *La Documentation catholique*, 92 (1995), p. 579.

(95) Cf. Décret *Orientalium Ecclesiarum,* n. 27.

(96) Cf. *Code de Droit canonique,* can. 844, §§ 3-4; *Code des Canons des Églises orientales*, can. 671, §§ 3-4.

(97) N. 46: *AAS* 87 (1995), p. 948; *La Documentation catholique*, 92 (1995), pp. 580.

(98) Cf. Conc. œcum. Vat. II, Décret *Unitatis redintegratio*, n. 22.

(99) Cf. *Code de Droit canonique,* can. 844; *Code des Canons des Églises orientales*, can. 671.

(100) Cf. *AAS* 91 (1999), pp. 1155-1172: *La Documentation catholique* 96 (1999), pp. 451-458.

(101) N. 22: *AAS* 92 (2000), p. 485; *La Documentation catholique* 96 (1999), p. 991.

(102) Cf. n. 21: *AAS* 95 (2003), p. 20; *La Documentation catholique* 99 (2002), pp. 959-960.

(103) N. 29: *AAS* 93 (2001) p. 285; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 78.

(104) S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 83, a. 4 c.

**LETTRE ENCYCLIQUE *DEUS CARITAS EST* DU SOUVERAIN PONTIFE
BENOÎT XVI AUX ÉVÊQUES AUX PRÊTRES ET AUX DIACRES AUX PERSONNES CONSACRÉES ET À TOUS LES FIDÈLES LAÏCS SUR L'AMOUR CHRÉTIEN**

INTRODUCTION

1. «Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui» (*1 Jn* 4, 16). Ces paroles de la *Première Lettre de saint Jean* expriment avec une particulière clarté ce qui fait le centre de la foi chrétienne: l'image chrétienne de Dieu, ainsi que l'image de l'homme et de son chemin, qui en découle. De plus, dans ce même verset, Jean nous offre pour ainsi dire une formule synthétique de l'existence chrétienne : «Nous avons reconnu et nous avons cru que l'amour de Dieu est parmi nous».

Nous avons cru à l'amour de Dieu: c'est ainsi que le chrétien peut exprimer le choix fondamental de sa vie. À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive. Dans son Évangile, Jean avait exprimé cet événement par ces mots : «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique : ainsi tout homme qui croit en lui [...] obtiendra la vie éternelle» (3, 16). En reconnaissant le caractère central de l'amour, la foi chrétienne a accueilli ce qui était le noyau de la foi d'Israël et, en même temps, elle a donné à ce noyau une profondeur et une ampleur nouvelles. En effet, l'Israélite croyant prie chaque jour avec les mots du *Livre du Deutéronome*, dans lesquels il sait qu'est contenu le centre de son existence : «Écoute, Israël: le Seigneur notre Dieu est l'Unique. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force» (6, 4-5). Jésus a réuni, en en faisant un unique précepte, le commandement de l'amour de Dieu et le commandement de l'amour du prochain, contenus dans le *Livre du Lévitique* : «Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (19, 18 ; cf. *Mc* 12, 29-31). Comme Dieu nous a aimés le premier (cf. *1 Jn* 4, 10), l'amour n'est plus seulement un commandement, mais il est la réponse au don de l'amour par lequel Dieu vient à notre rencontre.

Dans un monde où l'on associe parfois la vengeance au nom de Dieu, ou même le devoir de la haine et de la violence, c'est un message qui a une grande actualité et une signification très concrète. C'est pourquoi, dans ma première Encyclique, je désire parler de l'amour dont Dieu nous comble et que nous devons communiquer aux autres. Par là sont ainsi indiquées les deux grandes parties de cette Lettre, profondément reliées entre elles. La première aura un caractère plus spéculatif, étant donné que je voudrais y préciser – au début de mon Pontificat – certains éléments essentiels sur l'amour que Dieu, de manière mystérieuse et gratuite, offre à l'homme, de même que le lien intrinsèque de cet Amour avec la réalité de l'amour humain. La seconde partie aura un caractère plus concret, puisqu'elle traitera de la pratique ecclésiale du commandement de l'amour pour le prochain. La question est très vaste, un long développement dépasserait néanmoins le but de cette Encyclique. Je désire insister sur certains éléments fondamentaux, de manière à susciter dans le monde un dynamisme renouvelé pour l'engagement dans la réponse humaine à l'amour divin.

PREMIÈRE PARTIE

L'UNITÉ DE L'AMOUR DANS LA CRÉATION ET DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Un problème de langage

2. L'amour de Dieu pour nous est une question fondamentale pour la vie et pose des interrogations décisives sur qui est Dieu et sur qui nous sommes. À ce sujet, nous rencontrons avant tout un problème de langage. Le terme «amour» est devenu aujourd'hui un des mots les plus utilisés et aussi un des plus galvaudés, un mot auquel nous donnons des acceptions totalement différentes. Même si le thème de cette encyclique se concentre sur le problème de la compréhension et de la pratique de l'amour dans la Sainte Écriture et dans la Tradition de l'Église, nous ne pouvons pas simplement faire abstraction du sens que possède ce mot dans les différentes cultures et dans le langage actuel.

Rappelons en premier lieu le vaste champ sémantique du mot «amour» : on parle d'amour de la patrie, d'amour pour son métier, d'amour entre amis, d'amour du travail, d'amour entre parents et enfants, entre frères et entre proches, d'amour

pour le prochain et d'amour pour Dieu. Cependant, dans toute cette diversité de sens, l'amour entre homme et femme, dans lequel le corps et l'âme concourent inséparablement et dans lequel s'épanouit pour l'être humain une promesse de bonheur qui semble irrésistible, apparaît comme l'archétype de l'amour par excellence, devant lequel s'estompent, à première vue, toutes les autres formes d'amour. Surgit alors une question : toutes ces formes d'amour s'unifient-elles finalement et, malgré toute la diversité de ses manifestations, l'amour est-il en fin de compte unique, ou bien, au contraire, utilisons-nous simplement un même mot pour indiquer des réalités complètement différentes ?

«Eros» et «agapè» – différence et unité.

3. À l'amour entre homme et femme, qui ne naît pas de la pensée ou de la volonté mais qui, pour ainsi dire, s'impose à l'être humain, la Grèce antique avait donné le nom d'*eros*. Disons déjà par avance que l'Ancien Testament grec utilise deux fois seulement le mot *eros*, tandis que le Nouveau Testament ne l'utilise jamais: des trois mots grecs relatifs à l'amour – *eros*, *philia* (amour d'amitié) et *agapè* – les écrits néotestamentaires privilégient le dernier, qui dans la langue grecque était plutôt marginal. En ce qui concerne l'amour d'amitié (*philia*), il est repris et approfondi dans l'*Évangile de Jean* pour exprimer le rapport entre Jésus et ses disciples. La mise de côté du mot *eros*, ainsi que la nouvelle vision de l'amour qui s'exprime à travers le mot *agapè*, dénotent sans aucun doute quelque chose d'essentiel dans la nouveauté du christianisme concernant précisément la compréhension de l'amour. Dans la critique du christianisme, qui s'est développée avec une radicalité grandissante à partir de la philosophie des Lumières, cette nouveauté a été considérée d'une manière absolument négative. Selon Friedrich Nietzsche, le christianisme aurait donné du venin à boire à l'*eros* qui, si en vérité il n'en est pas mort, en serait venu à dégénérer en vice[1]. Le philosophe allemand exprimait de la sorte une perception très répandue : l'Église, avec ses commandements et ses interdits, ne nous rend-elle pas amère la plus belle chose de la vie ? N'élève-t-elle pas des panneaux d'interdiction justement là où la joie prévue pour nous par le Créateur nous offre un bonheur qui nous fait goûter par avance quelque chose du Divin ?

4. En est-il vraiment ainsi ? Le christianisme a-t-il véritablement détruit l'*eros* ? Regardons le monde pré-chrétien. Comme de manière analogue dans d'autres cultures, les Grecs ont vu dans l'*eros* avant tout l'ivresse, le dépassement de la raison provenant d'une «folie divine» qui arrache l'homme à la finitude de son existence et qui, dans cet être bouleversé par une puissance divine, lui permet de faire l'expérience de la plus haute béatitude. Tous les autres pouvoirs entre le ciel et la terre apparaissent de ce fait d'une importance secondaire : «*Omnia vincit amor*», affirme Virgile dans les *Bucoliques* – l'amour vainc toutes choses – et il ajoute : «*Et nos cedamus amori*» – et cédons, nous aussi, à l'amour[2]. Dans les religions, cette attitude s'est traduite sous la forme de cultes de la fertilité, auxquels appartient la prostitution «sacrée», qui fleurissait dans beaucoup de temples. L'*eros* était donc célébré comme force divine, comme communion avec le Divin.

L'Ancien Testament s'est opposé avec la plus grande rigueur à cette forme de religion, qui est comme une tentation très puissante face à la foi au Dieu unique, la combattant comme perversion de la religiosité. En cela cependant, il n'a en rien refusé l'*eros* comme tel, mais il a déclaré la guerre à sa déformation destructrice, puisque la fausse divinisation de l'*eros*, qui se produit ici, le prive de sa dignité, le déshumanise. En fait, dans le temple, les prostituées, qui doivent donner l'ivresse du Divin, ne sont pas traitées comme êtres humains ni comme personnes, mais elles sont seulement des instruments pour susciter la «folie divine»: en réalité, ce ne sont pas des déesses, mais des personnes humaines dont on abuse. C'est pourquoi l'*eros* ivre et indiscipliné n'est pas montée, «extase» vers le Divin, mais chute, dégradation de l'homme. Il devient ainsi évident que l'*eros* a besoin de discipline, de purification, pour donner à l'homme non pas le plaisir d'un instant, mais un certain avant-goût du sommet de l'existence, de la béatitude vers laquelle tend tout notre être.

5. De ce regard rapide porté sur la conception de l'*eros* dans l'histoire et dans le temps présent, deux aspects apparaissent clairement, et avant tout qu'il existe une certaine relation entre l'amour et le Divin: l'amour promet l'infini, l'éternité – une réalité plus grande et totalement autre que le quotidien de notre existence. Mais il est apparu en même temps que le chemin vers un tel but ne consiste pas simplement à se laisser dominer par l'instinct. Des purifications et des maturations sont nécessaires; elles passent aussi par la voie du renoncement. Ce n'est pas le refus de l'*eros*, ce n'est pas son «empoisonnement», mais sa guérison en vue de sa vraie grandeur.

Cela dépend avant tout de la constitution de l'être humain, à la fois corps et âme. L'homme devient vraiment lui-même, quand le corps et l'âme se trouvent dans une profonde unité ; le défi de l'*eros* est vraiment surmonté lorsque cette unification est réussie. Si l'homme aspire à être seulement esprit et qu'il veuille refuser la chair comme étant un héritage simplement animal, alors l'esprit et le corps perdent leur dignité. Et si, d'autre part, il renie l'esprit et considère donc la matière, le corps, comme la réalité exclusive, il perd également sa grandeur. L'épicurien Gassendi s'adressait en plaisantant à Descartes par le salut: «Ô Âme !». Et Descartes répliquait en disant: «Ô Chair !»[3]. Mais ce n'est pas seulement l'esprit ou le corps qui aime : c'est l'homme, la personne, qui aime comme créature unifiée, dont font partie le corps et l'âme. C'est seulement lorsque les deux se fondent véritablement en une unité que l'homme devient pleinement lui-même. C'est uniquement de cette façon que l'amour – l'*eros* – peut mûrir, jusqu'à parvenir à sa vraie grandeur.

Il n'est pas rare aujourd'hui de reprocher au christianisme du passé d'avoir été l'adversaire de la corporéité; de fait, il y a toujours eu des tendances en ce sens. Mais la façon d'exalter le corps, à laquelle nous assistons aujourd'hui, est trompeuse. L'*eros* rabaissé simplement au «sexe» devient une marchandise, une simple «chose» que l'on peut acheter et vendre; plus encore, l'homme devient une marchandise. En réalité, cela n'est pas vraiment le grand oui de l'homme à son corps. Au contraire, l'homme considère maintenant le corps et la sexualité comme la part seulement matérielle de lui-même, qu'il utilise et exploite de manière calculée. Une part, d'ailleurs, qu'il ne considère pas comme un espace de sa liberté, mais comme quelque chose que lui, à sa manière, tente de rendre à la fois plaisant et inoffensif. En réalité, nous nous trouvons devant une dégradation du corps humain, qui n'est plus intégré dans le tout de la liberté de notre existence, qui n'est plus l'expression vivante de la totalité de notre être, mais qui se trouve comme cantonné au domaine purement biologique. L'apparente exaltation du corps peut bien vite se transformer en haine envers la corporéité. À l'inverse, la foi chrétienne a toujours considéré l'homme comme un être un et duel, dans lequel esprit et matière s'interpénètrent l'un l'autre et font ainsi tous deux l'expérience d'une nouvelle noblesse. Oui, l'*eros* veut nous élever «en extase» vers le Divin, nous conduire au-delà de nous-mêmes, mais c'est précisément pourquoi est requis un chemin de montée, de renoncements, de purifications et de guérisons.

6. Comment devons-nous nous représenter concrètement ce chemin de montée et de purification ? Comment doit être vécu l'amour, pour que se réalise pleinement sa promesse humaine et divine ? Nous pouvons trouver une première indication importante dans le *Cantique des Cantiques*, un des livres de l'Ancien Testament bien connu des mystiques. Selon l'interprétation qui prévaut aujourd'hui, les poèmes contenus dans ce livre sont à l'origine des chants d'amour, peut-être prévus pour une fête de noces juives où ils devaient exalter l'amour conjugal. Dans ce contexte, le fait que l'on trouve, dans ce livre, deux mots différents pour parler de l'«amour» est très instructif. Nous avons tout d'abord le mot «*dodim*», un pluriel qui exprime l'amour encore incertain, dans une situation de recherche indéterminée. Ce mot est ensuite remplacé par le mot «*ahabà*» qui, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, est rendu par le mot de même consonance «*agapè*», lequel, comme nous l'avons vu, devint l'expression caractéristique de la conception biblique de l'amour. En opposition à l'amour indéterminé et encore en recherche, ce terme exprime l'expérience de l'amour, qui devient alors une véritable découverte de l'autre, dépassant donc le caractère égoïste qui dominait clairement auparavant. L'amour devient maintenant soin de l'autre et pour l'autre. Il ne se cherche plus lui-même – l'immersion dans l'ivresse du bonheur – il cherche au contraire le bien de l'être aimé : il devient renoncement, il est prêt au sacrifice, il le recherche même.

Cela fait partie des développements de l'amour vers des degrés plus élevés, vers ses purifications profondes, de l'amour qui cherche maintenant son caractère définitif, et cela en un double sens : dans le sens d'un caractère exclusif – «cette personne seulement» – et dans le sens d'un «pour toujours». L'amour comprend la totalité de l'existence dans toutes ses dimensions, y compris celle du temps. Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité. Oui, l'amour est «extase», mais extase non pas dans le sens d'un moment d'ivresse, mais extase comme chemin, comme exode permanent allant du je enfermé sur lui-même vers sa libération dans le don de soi, et précisément ainsi vers la découverte de soi-même, plus encore vers la découverte de Dieu : «Qui cherchera à conserver sa vie la perdra. Et qui la perdra la sauvegardera» (*Lc* 17, 33), dit Jésus – une de ses affirmations qu'on retrouve dans les Évangiles avec plusieurs variantes (cf. *Mt* 10, 39; 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24; *Jn* 12, 25). Jésus décrit ainsi son chemin personnel, qui le conduit par la croix jusqu'à la résurrection; c'est le chemin du grain de blé tombé en terre qui meurt et qui porte ainsi beaucoup de fruit. Mais il décrit aussi par ces paroles l'essence de l'amour et de l'existence humaine en général, partant du centre de son sacrifice personnel et de l'amour qui parvient en lui à son accomplissement.

7. À l'origine plutôt philosophiques, nos réflexions sur l'essence de l'amour nous ont maintenant conduits, par une dynamique interne, jusqu'à la foi biblique. Au point de départ, la question s'est posée de savoir si les différents sens du mot amour, parfois même opposés, ne sous-entendraient pas une certaine unité profonde ou si, au contraire, ils ne devraient pas rester indépendants, l'un à côté de l'autre. Avant tout cependant, est apparue la question de savoir si le message sur l'amour qui nous est annoncé par la Bible et par la Tradition de l'Église avait quelque chose à voir avec l'expérience humaine commune de l'amour ou s'il ne s'opposait pas plutôt à elle. À ce propos, nous avons rencontré deux mots fondamentaux : *eros*, comme le terme désignant l'amour «mondain», et *agapè*, comme l'expression qui désigne l'amour fondé sur la foi et modelé par elle. On oppose aussi fréquemment ces deux conceptions en amour «ascendant» et amour «descendant». Il y a d'autres classifications similaires, comme par exemple la distinction entre amour possessif et amour oblatif (*amor concupiscentiæ – amor benevolentiæ*), à laquelle on ajoute parfois aussi l'amour qui n'aspire qu'à son profit.

Dans le débat philosophique et théologique, ces distinctions ont souvent été radicalisées jusqu'à les mettre en opposition entre elles : l'amour descendant, oblatif, précisément *l'agapè,* serait typiquement chrétien; à l'inverse, la culture non chrétienne, surtout la culture grecque, serait caractérisée par l'amour ascendant, possessif et sensuel, c'est-à-dire par l'*eros*. Si on voulait pousser à l'extrême cette antithèse, l'essence du christianisme serait alors coupée des relations vitales et fondamentales de l'existence humaine et constituerait un monde en soi, à considérer peut-être comme admirable mais fortement détaché de la complexité de l'existence humaine. En réalité, *eros* et *agapè* – amour ascendant et amour

descendant – ne se laissent jamais séparer complètement l'un de l'autre. Plus ces deux formes d'amour, même dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l'unique réalité de l'amour, plus se réalise la véritable nature de l'amour en général. Même si, initialement, l'*eros* est surtout sensuel, ascendant – fascination pour la grande promesse de bonheur –, lorsqu'il s'approche ensuite de l'autre, il se posera toujours moins de questions sur lui-même, il cherchera toujours plus le bonheur de l'autre, il se préoccupera toujours plus de l'autre, il se donnera et il désirera «être pour» l'autre. C'est ainsi que le moment de l'*agapè* s'insère en lui ; sinon l'*eros* déchoit et perd aussi sa nature même. D'autre part, l'homme ne peut pas non plus vivre exclusivement dans l'amour oblatif, descendant. Il ne peut pas toujours seulement donner, il doit aussi recevoir. Celui qui veut donner de l'amour doit lui aussi le recevoir comme un don. L'homme peut assurément, comme nous le dit le Seigneur, devenir source d'où sortent des fleuves d'eau vive (cf. *Jn* 7, 37-38). Mais pour devenir une telle source, il doit lui-même boire toujours à nouveau à la source première et originaire qui est Jésus Christ, du cœur transpercé duquel jaillit l'amour de Dieu (cf. *Jn* 19, 34).

Dans le récit de l'échelle de Jacob, les Pères ont vu exprimé symboliquement, de différentes manières, le lien inséparable entre montée et descente, entre l'*eros* qui cherche Dieu et l'*agapè* qui transmet le don reçu. Dans ce texte biblique, il est dit que le patriarche Jacob vit en songe, sur la pierre qui lui servait d'oreiller, une échelle qui touchait le ciel et sur laquelle des anges de Dieu montaient et descendaient (cf. *Gn* 28, 12; *Jn* 1, 51). L'interprétation que le Pape Grégoire le Grand donne de cette vision dans sa *Règle pastorale* est particulièrement touchante. Le bon pasteur, dit-il, doit être enraciné dans la contemplation. En effet, c'est seulement ainsi qu'il lui sera possible d'accueillir les besoins d'autrui dans son cœur, de sorte qu'ils deviennent siens: *«Per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat»*[4]. Dans ce cadre, saint Grégoire fait référence à saint Paul qui est enlevé au ciel jusque dans les plus grands mystères de Dieu et qui, précisément à partir de là, quand il en redescend, est en mesure de se faire tout à tous (cf. *2 Co* 12, 2-4; *1 Co* 9, 22). D'autre part, il donne encore l'exemple de Moïse, qui entre toujours de nouveau dans la tente sacrée, demeurant en dialogue avec Dieu, pour pouvoir ainsi, à partir de Dieu, être à la disposition de son peuple. «Au-dedans [dans la tente], ravi dans les hauteurs par la contemplation, il se laisse au dehors [de la tente] prendre par le poids des souffrants: *Intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*».[5]

8. Nous avons ainsi trouvé une première réponse, encore plutôt générale, aux deux questions précédentes : au fond, l'«amour» est une réalité unique, mais avec des dimensions différentes; tour à tour, l'une ou l'autre dimension peut émerger de façon plus importante. Là où cependant les deux dimensions se détachent complètement l'une de l'autre, apparaît une caricature ou, en tout cas, une forme réductrice de l'amour. D'une manière synthétique, nous avons vu aussi que la foi biblique ne construit pas un monde parallèle ou un monde opposé au phénomène humain originaire qui est l'amour, mais qu'elle accepte tout l'homme, intervenant dans sa recherche d'amour pour la purifier, lui ouvrant en même temps de nouvelles dimensions. Cette nouveauté de la foi biblique se manifeste surtout en deux points, qui méritent d'être soulignés: l'image de Dieu et l'image de l'homme.

La nouveauté de la foi biblique

9. Il s'agit avant tout de la nouvelle image de Dieu. Dans les cultures qui entourent le monde de la Bible, l'image de Dieu et des dieux reste en définitive peu claire et en elle-même contradictoire. Dans le parcours de la foi biblique, à l'inverse, on note que devient toujours plus clair et plus univoque ce que la prière fondamentale d'Israël, le *sh^{e}ma*, reprend par ces paroles : «Écoute, Israël: le Seigneur notre Dieu est l'Unique» (*Dt* 6, 4). Il existe un seul Dieu, qui est le Créateur du ciel et de la terre, et qui est donc aussi le Dieu de tous les hommes. Deux éléments sont singuliers dans cette précision : le fait que, en vérité, tous les autres dieux ne sont pas Dieu, et que toute la réalité dans laquelle nous vivons remonte à Dieu, qu'elle est créée par lui. Naturellement, l'idée d'une création existe aussi ailleurs, mais c'est là seulement qu'apparaît de manière absolument claire que ce n'est pas un dieu quelconque, mais l'unique vrai Dieu, lui-même, qui est l'auteur de la réalité tout entière; cette dernière provient de la puissance de sa Parole créatrice. Cela signifie que sa créature lui est chère, puisqu'elle a été voulue précisément par Lui-même, qu'elle a été «faite» par Lui. Ainsi apparaît alors le deuxième élément important: ce Dieu aime l'homme. La puissance divine qu'Aristote, au sommet de la philosophie grecque, chercha à atteindre par la réflexion, est vraiment, pour tout être, objet du désir et de l'amour – en tant que réalité aimée cette divinité met le monde en mouvement[6] –, mais elle-même n'a besoin de rien et n'aime pas; elle est seulement aimée. Au contraire, le Dieu unique auquel Israël croit aime personnellement. De plus, son amour est un amour d'élection : parmi tous les peuples, il choisit Israël et il l'aime, avec cependant le dessein de guérir par là toute l'humanité. Il aime, et son amour peut être qualifié sans aucun doute comme *eros*, qui toutefois est en même temps et totalement *agapè*[7].

Les prophètes Osée et Ézéchiel surtout ont décrit cette passion de Dieu pour son peuple avec des images érotiques audacieuses. La relation de Dieu avec Israël est illustrée par les métaphores des fiançailles et du mariage; et par conséquent, l'idolâtrie est adultère et prostitution. On vise concrètement par là, comme nous l'avons vu, les cultes de la fertilité, avec leur abus de l'*eros*, mais, en même temps, on décrit aussi la relation de fidélité entre Israël et son Dieu. L'histoire d'amour de Dieu avec Israël consiste plus profondément dans le fait qu'il lui donne la *Torah*, qu'il ouvre en réalité les yeux à Israël sur la vraie nature de l'homme et qu'il lui indique la route du véritable humanisme. Cette histoire consiste dans le fait que l'homme, en vivant dans la fidélité au Dieu unique, fait lui-même l'expérience d'être celui qui est aimé de

Dieu et qu'il découvre la joie dans la vérité, dans la justice, la joie en Dieu qui devient son bonheur essentiel : «Qui donc est pour moi dans le ciel si je n'ai, même avec toi, aucune joie sur la terre ? ... Pour moi, il est bon d'être proche de Dieu» (*Ps*72 [73] , 25.28).

10. L'*eros* de Dieu pour l'homme, comme nous l'avons dit, est, en même temps, totalement *agapè*. Non seulement parce qu'il est donné absolument gratuitement, sans aucun mérite préalable, mais encore parce qu'il est un amour qui pardonne. C'est surtout le prophète Osée qui nous montre la dimension de l'*agapè* dans l'amour de Dieu pour l'homme, qui dépasse de beaucoup l'aspect de la gratuité. Israël a commis «l'adultère», il a rompu l'Alliance; Dieu devrait le juger et le répudier. C'est précisément là que se révèle cependant que Dieu est Dieu et non pas homme : «Comment t'abandonnerais-je, Éphraïm, te livrerais-je, Israël ? ... Mon cœur se retourne contre moi, et le regret me consume. Je n'agirai pas selon l'ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Israël, car je suis Dieu, et non pas homme: au milieu de vous je suis le Dieu saint» (*Os* 11, 8-9). L'amour passionné de Dieu pour son peuple – pour l'homme – est en même temps un amour qui pardonne. Il est si grand qu'il retourne Dieu contre lui-même, son amour contre sa justice. Le chrétien voit déjà poindre là, de manière voilée, le mystère de la Croix : Dieu aime tellement l'homme que, en se faisant homme lui-même, il le suit jusqu'à la mort et il réconcilie de cette manière justice et amour.

L'aspect philosophique, historique et religieux qu'il convient de relever dans cette vision de la Bible réside dans le fait que, d'une part, nous nous trouvons devant une image strictement métaphysique de Dieu: Dieu est en absolu la source originaire de tout être; mais ce principe créateur de toutes choses – le *Logos*, la raison primordiale – est, d'autre part, quelqu'un qui aime avec toute la passion d'un véritable amour. De la sorte, l'*eros* est ennobli au plus haut point, mais, en même temps, il est ainsi purifié jusqu'à se fondre avec l'*agapè*. À partir de là, nous pouvons ainsi comprendre que le *Cantique des Cantiques*, reçu dans le canon de la Sainte Écriture, ait été très vite interprété comme des chants d'amour décrivant, en définitive, la relation de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. De cette manière, le *Cantique des Cantiques* est devenu, dans la littérature chrétienne comme dans la littérature juive, une source de connaissance et d'expérience mystique, dans laquelle s'exprime l'essence de la foi biblique; oui, il existe une unification de l'homme avec Dieu – tel est le rêve originaire de l'homme. Mais cette unification ne consiste pas à se fondre l'un dans l'autre, à se dissoudre dans l'océan anonyme du Divin; elle est une unité qui crée l'amour, dans lequel les deux, Dieu et l'homme, restent eux-mêmes et pourtant deviennent totalement un: «Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit», dit saint Paul (*1 Co* 6, 17).

11. La première nouveauté de la foi biblique consiste, comme nous l'avons vu, dans l'image de Dieu; la deuxième, qui lui est essentiellement liée, nous la trouvons dans l'image de l'homme. Le récit biblique de la création parle de la solitude du premier homme, Adam, aux côtés duquel Dieu veut placer une aide. Parmi toutes les créatures, aucune ne peut être pour l'homme l'aide dont il a besoin, bien qu'il ait donné leur nom à toutes les bêtes des champs et à tous les oiseaux, les intégrant ainsi dans son milieu de vie. Alors, à partir d'une côte de l'homme, Dieu modèle la femme. Adam trouve désormais l'aide qu'il lui faut: «Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair» (*Gn* 2, 23). À l'arrière-plan de ce récit, on peut voir des conceptions qui, par exemple, apparaissent aussi dans le mythe évoqué par Platon, selon lequel, à l'origine, l'homme était sphérique, parce que complet en lui-même et autosuffisant. Mais, pour le punir de son orgueil, Zeus le coupe en deux, de sorte que sa moitié est désormais toujours à la recherche de son autre moitié et en marche vers elle, afin de retrouver son intégrité[8]. Dans le récit biblique, on ne parle pas de punition; pourtant, l'idée que l'homme serait en quelque sorte incomplet de par sa constitution, à la recherche, dans l'autre, de la partie qui manque à son intégrité, à savoir l'idée que c'est seulement dans la communion avec l'autre sexe qu'il peut devenir «complet», est sans aucun doute présente. Le récit biblique se conclut ainsi sur une prophétie concernant Adam : «À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et tous deux ne feront plus qu'un» (*Gn* 2, 24).

Deux aspects sont ici importants: l'*eros* est comme enraciné dans la nature même de l'homme; Adam est en recherche et il «quitte son père et sa mère» pour trouver sa femme; c'est seulement ensemble qu'ils représentent la totalité de l'humanité, qu'ils deviennent «une seule chair». Le deuxième aspect n'est pas moins important: selon une orientation qui a son origine dans la création, l'*eros* renvoie l'homme au mariage, à un lien caractérisé par l'unicité et le définitif; ainsi, et seulement ainsi, se réalise sa destinée profonde. À l'image du Dieu du monothéisme, correspond le mariage monogamique. Le mariage fondé sur un amour exclusif et définitif devient l'icône de la relation de Dieu avec son peuple et réciproquement: la façon dont Dieu aime devient la mesure de l'amour humain. Ce lien étroit entre *eros* et mariage dans la Bible ne trouve pratiquement pas de parallèle en dehors de la littérature biblique.

Jésus Christ – l'amour incarné de Dieu

12. Même si nous avons jusque-là parlé surtout de l'Ancien Testament, cependant, la profonde compénétration des deux Testaments comme unique Écriture de la foi chrétienne s'est déjà rendue visible. La véritable nouveauté du Nouveau Testament ne consiste pas en des idées nouvelles, mais dans la figure même du Christ, qui donne chair et sang aux concepts – un réalisme inouï. Déjà dans l'Ancien Testament, la nouveauté biblique ne résidait pas seulement en des concepts, mais dans l'action imprévisible, et à certains égards inouïe, de Dieu. Cet agir de Dieu acquiert maintenant sa

forme dramatique dans le fait que, en Jésus Christ, Dieu lui-même recherche la «brebis perdue», l'humanité souffrante et égarée. Quand Jésus, dans ses paraboles, parle du pasteur qui va à la recherche de la brebis perdue, de la femme qui cherche la drachme, du père qui va au devant du fils prodigue et qui l'embrasse, il ne s'agit pas là seulement de paroles, mais de l'explication de son être même et de son agir. Dans sa mort sur la croix s'accomplit le retournement de Dieu contre lui-même, dans lequel il se donne pour relever l'homme et le sauver – tel est l'amour dans sa forme la plus radicale. Le regard tourné vers le côté ouvert du Christ, dont parle Jean (cf. 19, 37), comprend ce qui a été le point de départ de cette Encyclique : «Dieu est amour» (*1 Jn* 4, 8). C'est là que cette vérité peut être contemplée. Et, partant de là, on doit maintenant définir ce qu'est l'amour. À partir de ce regard, le chrétien trouve la route pour vivre et pour aimer.

13. À cet acte d'offrande, Jésus a donné une présence durable par l'institution de l'Eucharistie au cours de la dernière Cène. Il anticipe sa mort et sa résurrection en se donnant déjà lui-même, en cette heure-là, à ses disciples, dans le pain et dans le vin, son corps et son sang comme nouvelle manne (cf. *Jn* 6, 31-33). Si le monde antique avait rêvé qu'au fond, la vraie nourriture de l'homme – ce dont il vit comme homme – était le *Logos*, la sagesse éternelle, maintenant ce *Logos* est vraiment devenu nourriture pour nous, comme amour. L'Eucharistie nous attire dans l'acte d'offrande de Jésus. Nous ne recevons pas seulement le *Logos*incarné de manière statique, mais nous sommes entraînés dans la dynamique de son offrande. L'image du mariage entre Dieu et Israël devient réalité d'une façon proprement inconcevable: ce qui consistait à se tenir devant Dieu devient maintenant, à travers la participation à l'offrande de Jésus, participation à son corps et à son sang, devient union. La «mystique» du Sacrement, qui se fonde sur l'abaissement de Dieu vers nous, est d'une tout autre portée et entraîne bien plus haut que ce à quoi n'importe quelle élévation mystique de l'homme pourrait conduire.

14. Mais il faut maintenant faire attention à un autre aspect: la «mystique» du Sacrement a un caractère social parce que dans la communion sacramentelle je suis uni au Seigneur, comme toutes les autres personnes qui communient: «Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain», dit saint Paul (*1 Co* 10, 17). L'union avec le Christ est en même temps union avec tous ceux auxquels il se donne. Je ne peux avoir le Christ pour moi seul; je ne peux lui appartenir qu'en union avec tous ceux qui sont devenus ou qui deviendront siens. La communion me tire hors de moi-même vers lui et, en même temps, vers l'unité avec tous les chrétiens. Nous devenons «un seul corps», fondus ensemble dans une unique existence. L'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain sont maintenant vraiment unis : le Dieu incarné nous attire tous à lui. À partir de là, on comprend maintenant comment *agapè* est alors devenue aussi un nom de l'Eucharistie : dans cette dernière, l'*agapè*de Dieu vient à nous corporellement pour continuer son œuvre en nous et à travers nous. C'est seulement à partir de ce fondement christologique et sacramentel qu'on peut comprendre correctement l'enseignement de Jésus sur l'amour. Le passage qu'Il fait faire de la Loi et des Prophètes au double commandement de l'amour envers Dieu et envers le prochain, ainsi que le fait que toute l'existence de foi découle du caractère central de ce précepte, ne sont pas simplement de la morale qui pourrait exister de manière autonome à côté de la foi au Christ et de sa réactualisation dans le Sacrement : foi, culte et *ethos* se compénètrent mutuellement comme une unique réalité qui trouve sa forme dans la rencontre avec l'*agapè* de Dieu. Ici, l'opposition habituelle entre culte et éthique tombe tout simplement. Dans le «culte» lui-même, dans la communion eucharistique, sont contenus le fait d'être aimé et celui d'aimer les autres à son tour. Une Eucharistie qui ne se traduit pas en une pratique concrète de l'amour est en elle-même tronquée. Réciproquement, – comme nous devrons encore l'envisager plus en détail – le «commandement» de l'amour ne devient possible que parce qu'il n'est pas seulement une exigence: l'amour peut être «commandé» parce qu'il est d'abord donné.

15. C'est à partir de ce principe que doivent aussi être comprises les grandes paraboles de Jésus. Du lieu de sa damnation, l'homme riche (cf. *Lc* 16, 19-31) implore pour que ses frères soient informés de ce qui arrive à celui qui a, dans sa désinvolture, ignoré le pauvre dans le besoin. Jésus recueille, pour ainsi dire, cet appel à l'aide et s'en fait l'écho pour nous mettre en garde, pour nous remettre dans le droit chemin. La parabole du bon Samaritain (cf. *Lc* 10, 25-37) permet surtout de faire deux grandes clarifications. Tandis que le concept de "prochain" se référait jusqu'alors essentiellement aux membres de la même nation et aux étrangers qui s'étaient établis dans la terre d'Israël, et donc à la communauté solidaire d'un pays et d'un peuple, cette limitation est désormais abolie. Celui qui a besoin de moi et que je peux aider, celui-là est mon prochain. Le concept de prochain est universalisé et reste cependant concret. Bien qu'il soit étendu à tous les hommes, il ne se réduit pas à l'expression d'un amour générique et abstrait, qui en lui-même engage peu, mais il requiert mon engagement concret ici et maintenant. Cela demeure une tâche de l'Église d'interpréter toujours de nouveau le lien entre éloignement et proximité pour la vie pratique de ses membres. Enfin, il convient particulièrement de rappeler ici la grande parabole du Jugement dernier (cf. *Mt* 25, 31-46), dans laquelle l'amour devient le critère pour la décision définitive concernant la valeur ou la non-valeur d'une vie humaine. Jésus s'identifie à ceux qui sont dans le besoin: les affamés, les assoiffés, les étrangers, ceux qui sont nus, les malades, les personnes qui sont en prison. «Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (*Mt* 25, 40). L'amour de Dieu et l'amour du prochain se fondent l'un dans l'autre: dans le plus petit, nous rencontrons Jésus lui-même et en Jésus nous rencontrons Dieu.

Amour de Dieu et amour du prochain

16. Après avoir réfléchi sur l'essence de l'amour et sur sa signification dans la foi biblique, une double question concernant notre comportement subsiste : Est-il vraiment possible d'aimer Dieu alors qu'on ne le voit pas ? Et puis: l'amour peut-il se commander ? Au double commandement de l'amour, on peut répliquer par une double objection, qui résonne dans ces questions. Dieu, nul ne l'a jamais vu – comment pourrions-nous l'aimer ? Et, d'autre part : l'amour ne peut pas se commander; c'est en définitive un sentiment qui peut être ou ne pas être, mais qui ne peut pas être créé par la volonté. L'Écriture semble confirmer la première objection quand elle dit: « Si quelqu'un dit: "J'aime Dieu", alors qu'il a de la haine contre son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, est incapable d'aimer Dieu, qu'il ne voit pas» (*1 Jn* 4, 20). Mais ce texte n'exclut absolument pas l'amour de Dieu comme quelque chose d'impossible; au contraire, dans le contexte global de la *Première Lettre de Jean*, qui vient d'être citée, cet amour est explicitement requis. C'est le lien inséparable entre amour de Dieu et amour du prochain qui est souligné. Tous les deux s'appellent si étroitement que l'affirmation de l'amour de Dieu devient un mensonge si l'homme se ferme à son prochain ou plus encore s'il le hait. On doit plutôt interpréter le verset johannique dans le sens où aimer son prochain est aussi une route pour rencontrer Dieu, et où fermer les yeux sur son prochain rend aveugle aussi devant Dieu.

17. En effet, personne n'a jamais vu Dieu tel qu'il est en lui-même. Cependant, Dieu n'est pas pour nous totalement invisible, il n'est pas resté pour nous simplement inaccessible. Dieu nous a aimés le premier, dit la *Lettre de Jean* qui vient d'être citée (cf. 4, 10) et cet amour de Dieu s'est manifesté parmi nous, il s'est rendu visible car Il «a envoyé son Fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui» (*1 Jn* 4, 9). Dieu s'est rendu visible: en Jésus nous pouvons voir le Père (cf. *Jn* 14, 9). En fait, Dieu se rend visible de multiples manières. Dans l'histoire d'amour que la Bible nous raconte, Il vient à notre rencontre, Il cherche à nous conquérir – jusqu'à la dernière Cène, jusqu'au Cœur transpercé sur la croix, jusqu'aux apparitions du Ressuscité et aux grandes œuvres par lesquelles, à travers l'action des Apôtres, Il a guidé le chemin de l'Église naissante. Et de même, par la suite, dans l'histoire de l'Église, le Seigneur n'a jamais été absent: il vient toujours de nouveau à notre rencontre – par des hommes à travers lesquels il transparaît, ainsi que par sa Parole, dans les Sacrements, spécialement dans l'Eucharistie. Dans la liturgie de l'Église, dans sa prière, dans la communauté vivante des croyants, nous faisons l'expérience de l'amour de Dieu, nous percevons sa présence et nous apprenons aussi de cette façon à la reconnaître dans notre vie quotidienne. Le premier, il nous a aimés et il continue à nous aimer le premier; c'est pourquoi, nous aussi, nous pouvons répondre par l'amour. Dieu ne nous prescrit pas un sentiment que nous ne pouvons pas susciter en nous-mêmes. Il nous aime, il nous fait voir son amour et nous pouvons l'éprouver, et à partir de cet «amour premier de Dieu», en réponse, l'amour peut aussi jaillir en nous.

Dans le développement de cette rencontre, il apparaît clairement que l'amour n'est pas seulement un sentiment. Les sentiments vont et viennent. Le sentiment peut être une merveilleuse étincelle initiale, mais il n'est pas la totalité de l'amour. Au début, nous avons parlé du processus des purifications et des maturations, à travers lesquelles l'*eros* devient pleinement lui-même, devient amour au sens plein du terme. C'est le propre de la maturité de l'amour d'impliquer toutes les potentialités de l'homme, et d'inclure, pour ainsi dire, l'homme dans son intégralité. La rencontre des manifestations visibles de l'amour de Dieu peut susciter en nous un sentiment de joie, qui naît de l'expérience d'être aimé. Mais cette rencontre requiert aussi notre volonté et notre intelligence. La reconnaissance du Dieu vivant est une route vers l'amour, et le oui de notre volonté à la sienne unit intelligence, volonté et sentiment dans l'acte totalisant de l'amour. Ce processus demeure cependant constamment en mouvement: l'amour n'est jamais «achevé» ni complet; il se transforme au cours de l'existence, il mûrit et c'est justement pour cela qu'il demeure fidèle à lui-même. *Idem velle atque idem nolle*[9] – vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose; voilà ce que les anciens ont reconnu comme l'authentique contenu de l'amour: devenir l'un semblable à l'autre, ce qui conduit à une communauté de volonté et de pensée. L'histoire d'amour entre Dieu et l'homme consiste justement dans le fait que cette communion de volonté grandit dans la communion de pensée et de sentiment, et ainsi notre vouloir et la volonté de Dieu coïncident toujours plus: la volonté de Dieu n'est plus pour moi une volonté étrangère, que les commandements m'imposent de l'extérieur, mais elle est ma propre volonté, sur la base de l'expérience que, de fait, Dieu est plus intime à moi-même que je ne le suis à moi-même[10]. C'est alors que grandit l'abandon en Dieu et que Dieu devient notre joie (cf. *Ps* 72 [73], 23-28).

18. L'amour du prochain se révèle ainsi possible au sens défini par la Bible, par Jésus. Il consiste précisément dans le fait que j'aime aussi, en Dieu et avec Dieu, la personne que je n'apprécie pas ou que je ne connais même pas. Cela ne peut se réaliser qu'à partir de la rencontre intime avec Dieu, une rencontre qui est devenue communion de volonté pour aller jusqu'à toucher le sentiment. J'apprends alors à regarder cette autre personne non plus seulement avec mes yeux et mes sentiments, mais selon la perspective de Jésus Christ. Son ami est mon ami. Au-delà de l'apparence extérieure de l'autre, jaillit son attente intérieure d'un geste d'amour, d'un geste d'attention, que je ne lui donne pas seulement à travers des organisations créées à cet effet, l'acceptant peut-être comme une nécessité politique. Je vois avec les yeux du Christ et je peux donner à l'autre bien plus que les choses qui lui sont extérieurement nécessaires: je peux lui donner le regard d'amour dont il a besoin. Ici apparaît l'interaction nécessaire entre amour de Dieu et amour du prochain, sur laquelle insiste tant la *Première Lettre de Jean*. Si le contact avec Dieu me fait complètement défaut dans ma vie, je ne peux jamais voir en l'autre que l'autre, et je ne réussis pas à reconnaître en lui l'image divine. Si par contre dans ma vie je néglige complètement l'attention à l'autre, désirant seulement être «pieux» et accomplir mes «devoirs religieux», alors même ma relation à Dieu se dessèche. Alors, cette relation est seulement «correcte», mais sans amour. Seule ma

disponibilité à aller à la rencontre du prochain, à lui témoigner de l'amour, me rend aussi sensible devant Dieu. Seul le service du prochain ouvre mes yeux sur ce que Dieu fait pour moi et sur sa manière à Lui de m'aimer. Les saints – pensons par exemple à la bienheureuse Teresa de Calcutta – ont puisé dans la rencontre avec le Seigneur dans l'Eucharistie leur capacité à aimer le prochain de manière toujours nouvelle, et réciproquement cette rencontre a acquis son réalisme et sa profondeur précisément grâce à leur service des autres. Amour de Dieu et amour du prochain sont inséparables, c'est un unique commandement. Tous les deux cependant vivent de l'amour prévenant de Dieu qui nous a aimés le premier. Ainsi, il n'est plus question d'un «commandement» qui nous prescrit l'impossible de l'extérieur, mais au contraire d'une expérience de l'amour, donnée de l'intérieur, un amour qui, de par sa nature, doit par la suite être partagé avec d'autres. L'amour grandit par l'amour. L'amour est «divin» parce qu'il vient de Dieu et qu'il nous unit à Dieu, et, à travers ce processus d'unification, il nous transforme en un Nous, qui surpasse nos divisions et qui nous fait devenir un, jusqu'à ce que, à la fin, Dieu soit «tout en tous» (*1 Co* 15, 28).

DEUXIÈME PARTIE

CARITAS

L'EXERCICE DE L'AMOUR DE LA PART DE L'ÉGLISE EN TANT QUE «COMMUNAUTÉ D'AMOUR»

La charité de l'Église comme manifestation de l'amour trinitaire

19. «Tu vois la Trinité quand tu vois la charité», écrivait saint Augustin.[11]Dans les réflexions qui précèdent, nous avons pu fixer notre regard sur Celui qui a été transpercé (cf. *Jn* 19, 37; *Za*,12, 10), reconnaissant le dessein du Père qui, mû par l'amour (cf. *Jn* 3, 16), a envoyé son Fils unique dans le monde pour racheter l'homme. Mourant sur la croix, Jésus – comme le souligne l'Évangéliste – «remit l'esprit» (*Jn* 19, 30), prélude du don de l'Esprit Saint qu'il ferait après la résurrection (cf. *Jn* 20, 22). Se réaliserait ainsi la promesse des «fleuves d'eau vive» qui, grâce à l'effusion de l'Esprit, jailliraient du cœur des croyants (cf. *Jn* 7, 38-39). En effet, l'Esprit est la puissance intérieure qui met leur cœur au diapason du cœur du Christ, et qui les pousse à aimer leurs frères comme Lui les a aimés quand il s'est penché pour laver les pieds de ses disciples (cf. *Jn* 13, 1-13) et surtout quand il a donné sa vie pour tous (cf. *Jn* 13, 1; 15, 13).

L'Esprit est aussi la force qui transforme le cœur de la Communauté ecclésiale, afin qu'elle soit, dans le monde, témoin de l'amour du Père, qui veut faire de l'humanité, dans son Fils, une unique famille. Toute l'activité de l'Église est l'expression d'un amour qui cherche le bien intégral de l'homme: elle cherche son évangélisation par la Parole et par les Sacrements, entreprise bien souvent héroïque dans ses réalisations historiques; et elle cherche sa promotion dans les différents domaines de la vie et de l'activité humaines. L'amour est donc le service que l'Église réalise pour aller constamment au-devant des souffrances et des besoins, même matériels, des hommes. C'est sur cet aspect, sur ce *service de la charité*, que je désire m'arrêter dans cette deuxième partie de l'Encyclique.

La charité comme tâche de l'Église

20. L'amour du prochain, enraciné dans l'amour de Dieu, est avant tout une tâche pour chaque fidèle, mais il est aussi une tâche pour la communauté ecclésiale entière, et cela à tous les niveaux: de la communauté locale à l'Église particulière jusqu'à l'Église universelle dans son ensemble. L'Église aussi, en tant que communauté, doit pratiquer l'amour. En conséquence, l'amour a aussi besoin d'organisation comme présupposé pour un service communautaire ordonné. La conscience de cette tâche a eu un caractère constitutif dans l'Église depuis ses origines: «Tous ceux qui étaient devenus croyants vivaient ensemble, et ils mettaient tout en commun; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous selon les besoins de chacun» (*Ac* 2, 44-45). Luc nous raconte cela en relation avec une sorte de définition de l'Église, dont il énumère quelques éléments constitutifs, parmi lesquels l'adhésion à «l'enseignement des Apôtres», à «la communion» (*koinonía*), à «la fraction du pain» et à «la prière» (cf. *Ac* 2, 42). L'élément de la «communion» (*koinonía*), ici initialement non spécifié, est concrétisé dans les versets qui viennent d'être cités plus haut: cette communion consiste précisément dans le fait que les croyants ont tout en commun et qu'entre eux la différence entre riches et pauvres n'existe plus (cf. aussi *Ac* 4, 32-37). Cette forme radicale de communion matérielle, à vrai dire, n'a pas pu être maintenue avec la croissance de l'Église. Le noyau essentiel a cependant subsisté: à l'intérieur de la communauté des croyants il ne doit pas exister une forme de pauvreté telle que soient refusés à certains les biens nécessaires à une vie digne.

21. Une étape décisive dans la difficile recherche de solutions pour réaliser ce principe ecclésial fondamental nous devient visible dans le choix de sept hommes, ce qui fut le commencement du ministère diaconal (cf. Ac 6, 5-6). Dans l'Église des origines, en effet, s'était créée, dans la distribution quotidienne aux veuves, une disparité entre le groupe de langue hébraïque et celui de langue grecque. Les Apôtres, auxquels étaient avant tout confiés la «prière» (Eucharistie et Liturgie) et le «service de la Parole», se sentirent pris de manière excessive par le «service des tables»; ils décident donc de se réserver le ministère principal et de créer pour l'autre tâche, tout aussi nécessaire dans l'Église, un groupe de sept personnes. Cependant, même ce groupe ne devait pas accomplir un service simplement technique de distribution: ce devait être des hommes «remplis d'Esprit Saint et de sagesse» (cf. Ac 6, 1-6). Cela signifie que le service social qu'ils devaient effectuer était tout à fait concret, mais en même temps, c'était aussi sans aucun doute un service spirituel; c'était donc pour eux un véritable ministère spirituel, qui réalisait une tâche essentielle de l'Église, celle de l'amour bien ordonné du prochain. Avec la formation de ce groupe des Sept, la «diaconia» – le service de l'amour du prochain exercé d'une manière communautaire et ordonnée – était désormais instaurée dans la structure fondamentale de l'Église elle-même.

22. Les années passant, avec l'expansion progressive de l'Église, l'exercice de la charité s'est affirmé comme l'un de ses secteurs essentiels, avec l'administration des Sacrements et l'annonce de la Parole: pratiquer l'amour envers les veuves et les orphelins, envers les prisonniers, les malades et toutes les personnes qui, de quelque manière, sont dans le besoin, cela appartient à son essence au même titre que le service des Sacrements et l'annonce de l'Évangile. L'Église ne peut pas négliger le service de la charité, de même qu'elle ne peut négliger les Sacrements ni la Parole. Quelques références suffisent à le démontrer. Le martyr Justin (vers 155) décrit aussi, dans le contexte de la célébration dominicale des chrétiens, leur activité caritative, reliée à l'Eucharistie comme telle. Les personnes aisées font des offrandes dans la mesure de leurs possibilités, chacune donnant ce qu'elle veut. L'Évêque s'en sert alors pour soutenir les orphelins, les veuves et les personnes qui, à cause de la maladie ou pour d'autres motifs, se trouvent dans le besoin, de même que les prisonniers et les étrangers[12]. Le grand auteur chrétien Tertullien (après 220) raconte comment l'attention des chrétiens envers toutes les personnes dans le besoin suscitait l'émerveillement chez les païens[13]. Et quand Ignace d'Antioche (vers 117) qualifie l'Église de Rome comme celle «qui préside à la charité (*agapè*)»[14], on peut considérer que, par cette définition, il entendait aussi en exprimer d'une certaine manière l'activité caritative concrète.

23. Dans ce contexte, il peut être utile de faire référence aux structures juridiques primitives concernant le service de la charité dans l'Église. Vers le milieu du IVe siècle, prend forme en Égypte ce que l'on appelle la «*diaconie*»; dans chaque monastère, elle constitue l'institution responsable de l'ensemble des activités d'assistance, précisément du service de la charité. Depuis les origines jusqu'à la fin du VIe siècle se développe en Égypte une corporation avec une pleine capacité juridique, à laquelle les autorités civiles confient même une partie du blé pour la distribution publique. En Égypte, non seulement chaque monastère mais aussi chaque diocèse finit par avoir sa *diaconie,* institution qui se développera ensuite en Orient comme en Occident. Le Pape Grégoire le Grand (604) fait référence à la *diaconie* de Naples; en ce qui concerne Rome, les documents font allusion aux diaconies à partir du VIIe et du VIIIe siècles. Mais naturellement, déjà auparavant et cela depuis les origines, l'activité d'assistance aux pauvres et aux personnes qui souffrent faisait partie de manière essentielle de la vie de l'Église de Rome, selon les principes de la vie chrétienne exposés dans les *Actes des Apôtres*. Cette tâche trouve une expression vivante dans la figure du diacre Laurent (258). La description dramatique de son martyre était déjà connue par saint Ambroise (397) et elle nous montre véritablement en son centre l'authentique figure du Saint. À lui, qui était responsable de l'assistance aux pauvres de Rome, a été accordé un laps de temps, après l'arrestation de ses confrères et du Pape, pour rassembler les trésors de l'Église et les remettre aux autorités civiles. Laurent distribua l'argent disponible aux pauvres et les présenta alors aux autorités comme le vrai trésor de l'Église[15]. Quelle que soit la crédibilité historique de ces détails, Laurent est resté présent dans la mémoire de l'Église comme un grand représentant de la charité ecclésiale.

24. Une référence à la figure de l'empereur Julien l'Apostat (363) peut montrer encore une fois que la charité organisée et pratiquée par l'Église des premiers siècles est essentielle. Alors qu'il avait six ans, Julien avait assisté à l'assassinat de son père, de son frère et d'autres de ses proches par des gardes du palais impérial; il attribua cette brutalité – à tort ou à raison – à l'empereur Constance, qui se faisait passer pour un grand chrétien. Et de ce fait, la foi chrétienne fut une fois pour toutes discréditée à ses yeux. Devenu empereur, il décida de restaurer le paganisme, l'antique religion romaine, mais en même temps de le réformer, de manière qu'il puisse devenir réellement la force entraînante de l'Empire. Dans cette perspective, il s'inspira largement du christianisme. Il instaura une hiérarchie de métropolites et de prêtres. Les prêtres devaient être attentifs à l'amour pour Dieu et pour le prochain. Dans une de ses lettres[16], il écrivait que l'unique aspect qui le frappait dans le christianisme était l'activité caritative de l'Église. Pour son nouveau paganisme, ce fut donc un point déterminant que de créer, à côté du système de charité de l'Église, une activité équivalente dans sa religion. De cette manière, les «Galiléens» – ainsi disait-il – avaient conquis leur popularité. On se devait de faire de l'émulation et même de dépasser leur popularité. De la sorte, l'empereur confirmait donc que la charité était une caractéristique déterminante de la communauté chrétienne, de l'Église.

25. Arrivés à ce point, nous recueillons deux éléments essentiels de nos réflexions:

a) La nature profonde de l'Église s'exprime dans une triple tâche: annonce de la Parole de Dieu (*kerygma-martyria*), célébration des Sacrements (*leitourgia*), service de la charité (*diakonia*). Ce sont trois tâches qui s'appellent l'une l'autre et qui ne peuvent être séparées l'une de l'autre. La charité n'est pas pour l'Église une sorte d'activité d'assistance sociale qu'on pourrait aussi laisser à d'autres, mais elle appartient à sa nature, elle est une expression de son essence elle-même, à laquelle elle ne peut renoncer[17].

b) L'Église est la famille de Dieu dans le monde. Dans cette famille, personne ne doit souffrir par manque du nécessaire. En même temps, la *caritas-agapè* dépasse aussi les frontières de l'Église; la parabole du Bon Samaritain demeure le critère d'évaluation, elle impose l'universalité de l'amour qui se tourne vers celui qui est dans le besoin, rencontré «par hasard» (cf. *Lc* 10, 31), quel qu'il soit. Tout en maintenant cette universalité du commandement de l'amour, il y a cependant une exigence spécifiquement ecclésiale – celle qui rappelle justement que, dans l'Église elle-même en tant que famille, aucun membre ne doit souffrir parce qu'il est dans le besoin. Les mots de l'*Épître aux Galates* vont dans ce sens: «Puisque nous tenons le bon moment, travaillons au bien de tous, spécialement dans la famille des croyants» (6,10).

Justice et charité

26. Depuis le dix-neuvième siècle, on a soulevé une objection contre l'activité caritative de l'Église, objection qui a été développée ensuite avec insistance, notamment par la pensée marxiste. Les pauvres, dit-on, n'auraient pas besoin d'œuvres de charité, mais plutôt de justice. Les œuvres de charité – les aumônes – seraient en réalité, pour les riches, une manière de se soustraire à l'instauration de la justice et d'avoir leur conscience en paix, maintenant leurs positions et privant les pauvres de leurs droits. Au lieu de contribuer, à travers diverses œuvres de charité, au maintien des conditions existantes, il faudrait créer un ordre juste, dans lequel tous recevraient leur part des biens du monde et n'auraient donc plus besoin des œuvres de charité. Dans cette argumentation, il faut le reconnaître, il y a du vrai, mais aussi beaucoup d'erreurs. Il est certain que la norme fondamentale de l'État doit être la recherche de la justice et que le but d'un ordre social juste consiste à garantir à chacun, dans le respect du principe de subsidiarité, sa part du bien commun. C'est ce que la doctrine chrétienne sur l'État et la doctrine sociale de l'Église ont toujours souligné. D'un point de vue historique, la question de l'ordre juste de la collectivité est entrée dans une nouvelle phase avec la formation de la société industrielle au dix-neuvième siècle. La naissance de l'industrie moderne a vu disparaître les vieilles structures sociales et, avec la masse des salariés, elle a provoqué un changement radical dans la composition de la société, dans laquelle le rapport entre capital et travail est devenu la question décisive, une question qui, sous cette forme, était jusqu'alors inconnue. Les structures de production et le capital devenaient désormais la nouvelle puissance qui, mise dans les mains d'un petit nombre, aboutissait pour les masses laborieuses à une privation de droits, contre laquelle il fallait se rebeller.

27. Il est juste d'admettre que les représentants de l'Église ont perçu, mais avec lenteur, que le problème de la juste structure de la société se posait de manière nouvelle. Les pionniers ne manquèrent pas: l'un d'entre eux, par exemple, fut Mgr Ketteler, Évêque de Mayence (1877). En réponse aux nécessités concrètes, naquirent aussi des cercles, des associations, des unions, des fédérations et surtout de nouveaux Ordres religieux qui, au dix-neuvième siècle, s'engagèrent contre la pauvreté, les maladies et les situations de carence dans le secteur éducatif. En 1891, le Magistère pontifical intervint par l'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII. Il y eut ensuite, en 1931, l'Encyclique de Pie XI *Quadragesimo anno*. Le bienheureux Pape Jean XXIII publia, en 1961, l'Encyclique *Mater et magistra*; pour sa part Paul VI, dans l'encyclique *Populorum progressio* (1967) et dans la lettre apostolique *Octogesima adveniens*(1971), affronta de manière insistante la problématique sociale, qui, dans le même temps, était devenue plus urgente, surtout en Amérique Latine. Mon grand Prédécesseur Jean-Paul II nous a laissé une trilogie d'Encycliques sociales : *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) et enfin *Centesimus annus* (1991). Ainsi, face à des situations et à des problèmes toujours nouveaux, s'est développée une doctrine sociale catholique qui, en 2004, a été présentée de manière organique dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, rédigé par le Conseil pontifical *Justice et Paix*. Le marxisme avait présenté la révolution mondiale et sa préparation comme étant la panacée à la problématique sociale : avec la révolution et la collectivisation des moyens de production qui s'ensuivit – affirmait-on dans cette doctrine –, tout devait immédiatement aller de manière différente et meilleure. Ce rêve s'est évanoui. Dans la situation difficile où nous nous trouvons aujourd'hui, à cause aussi de la mondialisation de l'économie, la doctrine sociale de l'Église est devenue un repère fondamental, qui propose des orientations valables bien au-delà de ses limites : ces orientations – face au développement croissant – doivent être appréhendées dans le dialogue avec tous ceux qui se préoccupent sérieusement de l'homme et du monde.

28. Pour définir plus précisément la relation entre l'engagement nécessaire pour la justice et le service de la charité, il faut prendre en compte deux situations de fait fondamentales:

a) L'ordre juste de la société et de l'État est le devoir essentiel du politique. Un État qui ne serait pas dirigé selon la justice se réduirait à une grande bande de vauriens, comme l'a dit un jour saint Augustin: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia ?* »[18]. La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. *Mt* 22, 21), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le Concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres[19], appartient à la structure

fondamentale du christianisme. L'État ne peut imposer la religion, mais il doit en garantir la liberté, ainsi que la paix entre les fidèles des différentes religions. De son côté, l'Église comme expression sociale de la foi chrétienne a son indépendance et, en se fondant sur sa foi, elle vit sa forme communautaire, que l'État doit respecter. Les deux sphères sont distinctes, mais toujours en relation de réciprocité.

La justice est le but et donc aussi la mesure intrinsèque de toute politique. Le politique est plus qu'une simple technique pour la définition des ordonnancements publics : son origine et sa finalité se trouvent précisément dans la justice, et cela est de nature éthique. Ainsi, l'État se trouve de fait inévitablement confronté à la question : comment réaliser la justice ici et maintenant ? Mais cette question en présuppose une autre plus radicale: qu'est-ce que la justice ? C'est un problème qui concerne la raison pratique ; mais pour pouvoir agir de manière droite, la raison doit constamment être purifiée, car son aveuglement éthique, découlant de la tentation de l'intérêt et du pouvoir qui l'éblouissent, est un danger qu'on ne peut jamais totalement éliminer.

En ce point, politique et foi se rejoignent. Sans aucun doute, la foi a sa nature spécifique de rencontre avec le Dieu vivant, rencontre qui nous ouvre de nouveaux horizons bien au-delà du domaine propre de la raison. Mais, en même temps, elle est une force purificatrice pour la raison elle-même. Partant de la perspective de Dieu, elle la libère de ses aveuglements et, de ce fait, elle l'aide à être elle-même meilleure. La foi permet à la raison de mieux accomplir sa tâche et de mieux voir ce qui lui est propre. C'est là que se place la doctrine sociale catholique : elle ne veut pas conférer à l'Église un pouvoir sur l'État. Elle ne veut pas même imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent. Elle veut simplement contribuer à la purification de la raison et apporter sa contribution, pour faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre.

La doctrine sociale de l'Église argumente à partir de la raison et du droit naturel, c'est-à-dire à partir de ce qui est conforme à la nature de tout être humain. Elle sait qu'il ne revient pas à l'Église de faire valoir elle-même politiquement cette doctrine : elle veut servir la formation des consciences dans le domaine politique et contribuer à faire grandir la perception des véritables exigences de la justice et, en même temps, la disponibilité d'agir en fonction d'elles, même si cela est en opposition avec des situations d'intérêt personnel. Cela signifie que la construction d'un ordre juste de la société et de l'État, par lequel est donné à chacun ce qui lui revient, est un devoir fondamental, que chaque génération doit à nouveau affronter. S'agissant d'un devoir politique, cela ne peut pas être à la charge immédiate de l'Église. Mais, puisque c'est en même temps un devoir humain primordial, l'Église a le devoir d'offrir sa contribution spécifique, grâce à la purification de la raison et à la formation éthique, afin que les exigences de la justice deviennent compréhensibles et politiquement réalisables.

L'Église ne peut ni ne doit prendre en main la bataille politique pour édifier une société la plus juste possible. Elle ne peut ni ne doit se mettre à la place de l'État. Mais elle ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart dans la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer. La société juste ne peut être l'œuvre de l'Église, mais elle doit être réalisée par le politique. Toutefois, l'engagement pour la justice, travaillant à l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien, intéresse profondément l'Église.

b) L'amour – *caritas* – sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste. Il n'y a aucun ordre juste de l'État qui puisse rendre superflu le service de l'amour. Celui qui veut s'affranchir de l'amour se prépare à s'affranchir de l'homme en tant qu'homme. Il y aura toujours de la souffrance, qui réclame consolation et aide. Il y aura toujours de la solitude. De même, il y aura toujours des situations de nécessité matérielle, pour lesquelles une aide est indispensable, dans le sens d'un amour concret pour le prochain.[20]L'État qui veut pourvoir à tout, qui absorbe tout en lui, devient en définitive une instance bureaucratique qui ne peut assurer l'essentiel dont l'homme souffrant – tout homme – a besoin : le dévouement personnel plein d'amour. Nous n'avons pas besoin d'un État qui régente et domine tout, mais au contraire d'un État qui reconnaisse généreusement et qui soutienne, dans la ligne du principe de subsidiarité, les initiatives qui naissent des différentes forces sociales et qui associent spontanéité et proximité avec les hommes ayant besoin d'aide. L'Église est une de ces forces vives : en elle vit la dynamique de l'amour suscité par l'Esprit du Christ. Cet amour n'offre pas uniquement aux hommes une aide matérielle, mais également réconfort et soin de l'âme, aide souvent plus nécessaire que le soutien matériel. L'affirmation selon laquelle les structures justes rendraient superflues les œuvres de charité cache en réalité une conception matérialiste de l'homme : le préjugé selon lequel l'homme vivrait «seulement de pain» (*Mt* 4,4; cf. *Dt* 8, 3) est une conviction qui humilie l'homme et qui méconnaît précisément ce qui est le plus spécifiquement humain.

29. Ainsi nous pouvons maintenant déterminer avec plus de précision, dans la vie de l'Église, la relation entre l'engagement pour un ordre juste de l'État et de la société, d'une part, et l'activité caritative organisée, d'autre part. On a vu que la formation de structures justes n'est pas immédiatement du ressort de l'Église, mais qu'elle appartient à la sphère du politique, c'est-à-dire au domaine de la raison responsable d'elle-même. En cela, la tâche de l'Église est médiate, en tant qu'il lui revient de contribuer à la purification de la raison et au réveil des forces morales, sans lesquelles des structures justes ne peuvent ni être construites, ni être opérationnelles à long terme.

Le devoir immédiat d'agir pour un ordre juste dans la société est au contraire le propre des fidèles laïques. En tant que citoyens de l'État, ils sont appelés à participer personnellement à la vie publique. Ils ne peuvent donc renoncer «à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le *bien commun*»[21]. Une des missions des fidèles est donc de configurer de manière droite la vie sociale, en en respectant la légitime autonomie et en coopérant avec les autres citoyens, selon les compétences de chacun et sous leur propre responsabilité[22]. Même si les expressions spécifiques de la charité ecclésiale ne peuvent jamais se confondre avec l'activité de l'État, il reste cependant vrai que la charité doit animer l'existence entière des fidèles laïques et donc aussi leur activité politique, vécue comme «charité sociale».[23]

Les organisations caritatives de l'Église constituent au contraire son *opus proprium*, une tâche conforme à sa nature, dans laquelle elle ne collabore pas de façon marginale, mais où elle agit comme sujet directement responsable, faisant ce qui correspond à sa nature. L'Église ne peut jamais se dispenser de l'exercice de la charité en tant qu'activité organisée des croyants et, d'autre part, il n'y aura jamais une situation dans laquelle on n'aura pas besoin de la charité de chaque chrétien, car l'homme, au-delà de la justice, a et aura toujours besoin de l'amour.

Les nombreuses structures de service caritatif dans le contexte social actuel

30. Avant de tenter une définition du profil spécifique des activités ecclésiales au service de l'homme, je voudrais maintenant considérer la situation générale de l'engagement pour la justice et pour l'amour dans le monde d'aujourd'hui.

a) Les moyens de communication de masse ont rendu désormais notre planète plus petite, rapprochant rapidement hommes et cultures profondément différents. Si ce «vivre ensemble» suscite parfois incompréhensions et tensions, cependant, le fait d'avoir maintenant connaissance de manière beaucoup plus immédiate des besoins des hommes représente surtout un appel à partager leur situation et leurs difficultés. Chaque jour, nous prenons conscience de l'importance de la souffrance dans le monde, causée par une misère tant matérielle que spirituelle revêtant de multiples formes, en dépit des grands progrès de la science et de la technique. Notre époque demande donc une nouvelle disponibilité pour secourir le prochain qui a besoin d'aide. Déjà le Concile Vatican II l'a souligné de manière très claire : «De nos jours, [...] à cause des facilités plus grandes offertes par les moyens de communication, la distance entre les hommes est en quelque sorte vaincue [...], l'action caritative peut et doit aujourd'hui avoir en vue absolument tous les hommes et tous les besoins».[24]

Par ailleurs – et c'est un aspect provocateur et en même temps encourageant du processus de mondialisation –, le temps présent met à notre disposition d'innombrables instruments pour apporter une aide humanitaire à nos frères qui sont dans le besoin, et tout spécialement les systèmes modernes pour la distribution de nourriture et de vêtements, de même que pour la proposition de logements et d'accueil. Dépassant les confins des communautés nationales, la sollicitude pour le prochain tend ainsi à élargir ses horizons au monde entier. Le Concile Vatican II a noté avec justesse: «Parmi les signes de notre temps, il convient de relever spécialement le sens croissant et inéluctable de la solidarité de tous les peuples».[25] Les organismes de l'État et les associations humanitaires favorisent les initiatives en vue d'atteindre ce but, par des subsides ou des dégrèvements fiscaux pour les uns, rendant disponibles des ressources considérables pour les autres. Ainsi la solidarité exprimée par la société civile dépasse de manière significative celle des individus.

b) Dans cette situation, à travers les instances étatiques et ecclésiales, sont nées et se sont développées de nombreuses formes de collaboration, qui se sont révélées fructueuses. Les institutions ecclésiales, grâce à la transparence de leurs moyens d'action et à la fidélité à leur devoir de témoigner de l'amour, pourront aussi animer chrétiennement les institutions civiles, favorisant une coordination réciproque, dont ne manquera pas de bénéficier l'efficacité du service caritatif[26]. Dans ce contexte, se sont aussi formées de multiples organisations à but caritatif ou philanthropique qui, face aux problèmes sociaux et politiques existants, s'engagent pour parvenir à des solutions satisfaisantes dans le domaine humanitaire. Un phénomène important de notre temps est l'apparition et l'expansion de diverses formes de bénévolat, qui prennent en charge une multiplicité de services.[27] Je voudrais ici adresser une parole de reconnaissance et de remerciement à tous ceux qui participent, d'une manière ou d'une autre, à de telles activités. Le développement d'un pareil engagement représente pour les jeunes une école de vie qui éduque à la solidarité, à la disponibilité, en vue de donner non pas simplement quelque chose, mais de se donner soi-même. À l'anti-culture de la mort, qui s'exprime par exemple dans la drogue, s'oppose ainsi l'amour qui ne se recherche pas lui-même, mais qui, précisément en étant disponible à «se perdre» pour l'autre (cf. *Lc* 17, 33 et par.), se révèle comme culture de la vie.

De même, dans l'Église catholique et dans d'autres Églises et Communautés ecclésiales ont surgi de nouvelles formes d'activité caritative, et de plus anciennes sont réapparues avec un élan renouvelé. Ce sont des formes dans lesquelles on arrive souvent à constituer un lien heureux entre évangélisation et œuvres de charité. Je désire confirmer explicitement ici ce que mon grand Prédécesseur Jean-Paul II a écrit dans son Encyclique *Sollicitudo rei socialis*[28], lorsqu'il a affirmé la disponibilité de l'Église catholique à collaborer avec les Organisations caritatives de ces Églises et Communautés, puisque

nous sommes tous animés de la même motivation fondamentale et que nous avons devant les yeux le même but : un véritable humanisme, qui reconnaît dans l'homme l'image de Dieu et qui veut l'aider à mener une vie conforme à cette dignité. En vue d'un développement harmonieux du monde, l'Encyclique *Ut unum sint* a de nouveau souligné qu'il était nécessaire pour les chrétiens d'unir leur voix et leur engagement «pour le respect des droits et des besoins de tous, spécialement des pauvres, des humiliés et de ceux qui sont sans défense».[29] Je voudrais exprimer ici ma joie, car ce désir a trouvé dans l'ensemble du monde un large écho à travers de nombreuses initiatives.

Le profil spécifique de l'activité caritative de l'Église

31. L'augmentation d'organisations diversifiées qui s'engagent en faveur de l'homme dans ses diverses nécessités s'explique au fond par le fait que l'impératif de l'amour du prochain est inscrit par le Créateur dans la nature même de l'homme. Cependant, cette croissance est aussi un effet de la présence du christianisme dans le monde, qui suscite constamment et rend efficace cet impératif, souvent profondément obscurci au cours de l'histoire. La réforme du paganisme tentée par l'empereur Julien l'Apostat n'est que l'exemple initial d'une telle efficacité. En ce sens, la force du christianisme s'étend bien au-delà des frontières de la foi chrétienne. De ce fait, il est très important que l'activité caritative de l'Église maintienne toute sa splendeur et ne se dissolve pas dans une organisation commune d'assistance, en en devenant une simple variante. Mais quels sont donc les éléments constitutifs qui forment l'essence de la charité chrétienne et ecclésiale ?

a) Selon le modèle donné par la parabole du bon Samaritain, la charité chrétienne est avant tout simplement la réponse à ce qui, dans une situation déterminée, constitue la nécessité immédiate: les personnes qui ont faim doivent être rassasiées, celles qui sont sans vêtements doivent être vêtues, celles qui sont malades doivent être soignées en vue de leur guérison, celles qui sont en prison doivent être visitées, etc. Les Organisations caritatives de l'Église, à commencer par les *Caritas* (diocésaines, nationales, internationale), doivent faire tout leur possible pour que soient mis à disposition les moyens nécessaires, et surtout les hommes et les femmes, pour assumer de telles tâches. En ce qui concerne le service des personnes qui souffrent, la compétence professionnelle est avant tout nécessaire : les soignants doivent être formés de manière à pouvoir accomplir le geste juste au moment juste, prenant aussi l'engagement de poursuivre les soins. La compétence professionnelle est une des premières nécessités fondamentales, mais à elle seule, elle ne peut suffire. En réalité, il s'agit d'êtres humains, et les êtres humains ont toujours besoin de quelque chose de plus que de soins techniquement corrects. Ils ont besoin d'humanité. Ils ont besoin de l'attention du cœur. Les personnes qui œuvrent dans les Institutions caritatives de l'Église doivent se distinguer par le fait qu'elles ne se contentent pas d'exécuter avec dextérité le geste qui convient sur le moment, mais qu'elles se consacrent à autrui avec des attentions qui leur viennent du cœur, de manière à ce qu'autrui puisse éprouver leur richesse d'humanité. C'est pourquoi, en plus de la préparation professionnelle, il est nécessaire pour ces personnes d'avoir aussi et surtout une «formation du cœur» : il convient de les conduire à la rencontre avec Dieu dans le Christ, qui suscite en eux l'amour et qui ouvre leur esprit à autrui, en sorte que leur amour du prochain ne soit plus imposé pour ainsi dire de l'extérieur, mais qu'il soit une conséquence découlant de leur foi qui devient agissante dans l'amour (cf. *Ga* 5, 6).

b) L'activité caritative chrétienne doit être indépendante de partis et d'idéologies. Elle n'est pas un moyen pour changer le monde de manière idéologique et elle n'est pas au service de stratégies mondaines, mais elle est la mise en œuvre ici et maintenant de l'amour dont l'homme a constamment besoin. L'époque moderne, surtout à partir du dix-neuvième siècle, est dominée par différents courants d'une philosophie du progrès, dont la forme la plus radicale est le marxisme. Une partie de la stratégie marxiste est la théorie de l'appauvrissement : celui qui, dans une situation de pouvoir injuste – soutient-elle –, aide l'homme par des initiatives de charité, se met de fait au service de ce système d'injustice, le faisant apparaître supportable, au moins jusqu'à un certain point. Le potentiel révolutionnaire est ainsi freiné et donc le retour vers un monde meilleur est bloqué. Par conséquent, la charité est contestée et attaquée comme système de conservation du *statu quo*. En réalité, c'est là une philosophie inhumaine. L'homme qui vit dans le présent est sacrifié au *Moloch* de l'avenir – un avenir dont la réalisation effective reste pour le moins douteuse. En vérité, l'humanisation du monde ne peut être promue en renonçant, pour le moment, à se comporter de manière humaine. Nous ne contribuons à un monde meilleur qu'en faisant le bien, maintenant et personnellement, passionnément, partout où cela est possible, indépendamment de stratégies et de programmes de partis. Le programme du chrétien – le programme du bon Samaritain, le programme de Jésus – est «un cœur qui voit». Ce cœur voit où l'amour est nécessaire et il agit en conséquence. Naturellement, à la spontanéité de l'individu, lorsque l'activité caritative est assumée par l'Église comme initiative communautaire, doivent également s'adjoindre des programmes, des prévisions, des collaborations avec d'autres institutions similaires.

c) De plus, la charité ne doit pas être un moyen au service de ce qu'on appelle aujourd'hui le prosélytisme. L'amour est gratuit. Il n'est pas utilisé pour parvenir à d'autres fins[30]. Cela ne signifie pas toutefois que l'action caritative doive laisser de côté, pour ainsi dire, Dieu et le Christ. C'est toujours l'homme tout entier qui est en jeu. Souvent, c'est précisément l'absence de Dieu qui est la racine la plus profonde de la souffrance. Celui qui pratique la charité au nom de l'Église ne cherchera jamais à imposer aux autres la foi de l'Église. Il sait que l'amour, dans sa pureté et dans sa gratuité, est le

meilleur témoignage du Dieu auquel nous croyons et qui nous pousse à aimer. Le chrétien sait quand le temps est venu de parler de Dieu et quand il est juste de Le taire et de ne laisser parler que l'amour. Il sait que Dieu est amour (cf. *1 Jn* 4,8) et qu'il se rend présent précisément dans les moments où rien d'autre n'est fait sinon qu'aimer. Il sait – pour en revenir à la question précédente – que le mépris de l'amour est mépris de Dieu et de l'homme, et qu'il est la tentative de se passer de Dieu. Par conséquent, la meilleure défense de Dieu et de l'homme consiste justement dans l'amour. La tâche des Organisations caritatives de l'Église est de renforcer une telle conscience chez leurs membres, de sorte que, par leurs actions – comme par leurs paroles, leurs silences, leurs exemples –, ils deviennent des témoins crédibles du Christ.

Les responsables de l'action caritative de l'Église

32. Enfin, nous devons encore porter notre attention vers les responsables de l'action caritative de l'Église, déjà cités. Dans les réflexions précédentes, il est désormais apparu clairement que le vrai sujet des différentes Organisations catholiques qui accomplissent un service de charité est l'Église elle-même – et ce, à tous les niveaux, en commençant par les paroisses, en passant par les Églises particulières, jusqu'à l'Église universelle. C'est pourquoi il a été plus que jamais opportun que mon vénéré Prédécesseur Paul VI ait institué le Conseil pontifical *Cor unum* comme instance du Saint-Siège responsable de l'orientation et de la coordination entre les organisations et les activités caritatives promues par l'Église universelle. Il découle donc de la structure épiscopale de l'Église que, dans les Églises particulières, les Évêques, en qualité de successeurs des Apôtres, portent la responsabilité première de la mise en œuvre, aujourd'hui encore, du programme indiqué dans les *Actes des Apôtres* (cf. 2, 42-44): l'Église, en tant que famille de Dieu, doit être aujourd'hui comme hier, un lieu d'entraide mutuelle et, en même temps, un lieu de disponibilité pour servir aussi les personnes qui, hors d'elle, ont besoin d'aide. Au cours du rite de l'Ordination épiscopale, le moment précis de la consécration est précédé de quelques questions posées au candidat, où sont exprimés les éléments essentiels de sa charge et où lui sont rappelés les devoirs de son futur ministère. Dans ce contexte, l'ordinand promet expressément d'être, au nom du Seigneur, accueillant et miséricordieux envers les pauvres et envers tous ceux qui ont besoin de réconfort et d'aide.[31] Le *Code de Droit canonique*, dans les canons concernant le ministère épiscopal, ne traite pas expressément de la charité comme d'un domaine spécifique de l'activité épiscopale, mais il expose seulement de façon générale la tâche de l'Évêque, qui est de coordonner les différentes œuvres d'apostolat dans le respect de leur caractère propre.[32] Récemment cependant, le *Directoire pour le ministère pastoral des Évêques* a approfondi de manière plus concrète le devoir de la charité comme tâche intrinsèque de l'Église entière et de l'Évêque dans son diocèse,[33] et il a souligné que l'exercice de la charité est un acte de l'Église en tant que telle et que, au même titre que le service de la Parole et des Sacrements, elle fait partie, elle aussi, de l'essence de sa mission originaire.[34]

33. En ce qui concerne les collaborateurs qui accomplissent concrètement le travail de la charité dans l'Église, l'essentiel a déjà été dit : ils ne doivent pas s'inspirer des idéologies de l'amélioration du monde, mais se laisser guider par la foi qui, dans l'amour, devient agissante (cf. *Ga* 5,6). Ils doivent donc être des personnes touchées avant tout par l'amour du Christ, des personnes dont le Christ a conquis le cœur par son amour, en y réveillant l'amour pour le prochain. Le critère qui inspire leur action devrait être l'affirmation présente dans la *Deuxième Lettre aux Corinthiens:* «L'amour du Christ nous pousse» (5, 14). La conscience qu'en Lui Dieu lui-même s'est donné pour nous jusqu'à la mort doit nous amener à ne plus vivre pour nous-mêmes, mais pour Lui et avec Lui pour les autres. Celui qui aime le Christ aime l'Église, et il veut qu'elle soit toujours plus expression et instrument de l'amour qui émane de Lui. Le collaborateur de toute Organisation caritative catholique veut travailler avec l'Église et donc avec l'Évêque, afin que l'amour de Dieu se répande dans le monde. En participant à la mise en œuvre de l'amour de la part de l'Église, il veut être témoin de Dieu et du Christ et, précisément, pour cela il veut faire gratuitement du bien aux hommes.

34. L'ouverture intérieure à la dimension catholique de l'Église ne pourra pas ne pas disposer le collaborateur à vivre en harmonie avec les autres Organisations pour répondre aux différentes formes de besoin; cela devra cependant se réaliser dans le respect du profil spécifique du service demandé par le Christ à ses disciples. Dans son hymne à la charité (cf. *1 Co* 13), saint Paul nous enseigne que la charité est toujours plus qu'une simple activité : «J'aurai beau distribuer toute ma fortune aux affamés, j'aurai beau me faire brûler vif, s'il me manque l'amour, cela ne sert à rien» (v. 3). Cette hymne doit être la *Magna Charta* de l'ensemble du service ecclésial. En elle sont résumées toutes les réflexions qu'au long de cette Encyclique j'ai développées sur l'amour. L'action concrète demeure insuffisante si, en elle, l'amour pour l'homme n'est pas perceptible, un amour qui se nourrit de la rencontre avec le Christ. La participation profonde et personnelle aux besoins et aux souffrances d'autrui devient ainsi une façon de m'associer à lui : pour que le don n'humilie pas l'autre, je dois lui donner non seulement quelque chose de moi, mais moi-même, je dois être présent dans le don en tant que personne.

35. Cette juste manière de servir rend humble celui qui agit. Il n'assume pas une position de supériorité face à l'autre, même si la situation de ce dernier peut à ce moment-là être misérable. Le Christ a pris la dernière place dans le monde – la croix – et, précisément par cette humilité radicale, il nous a rachetés et il nous aide constamment. Celui qui peut aider, reconnaît que c'est justement de cette manière qu'il est aidé lui-aussi. Le fait de pouvoir aider n'est ni son mérite ni un titre d'orgueil. Cette tâche est une grâce. Plus une personne œuvre pour les autres, plus elle comprendra et fera sienne la

Parole du Christ : «Nous sommes des serviteurs quelconques» (*Lc* 17, 10). En effet, elle reconnaît qu'elle agit non pas en fonction d'une supériorité ou d'une plus grande efficacité personnelle, mais parce que le Seigneur lui en fait don. Parfois, le surcroît des besoins et les limites de sa propre action pourront l'exposer à la tentation du découragement. Mais c'est alors justement que l'aidera le fait de savoir qu'elle n'est, en définitive, qu'un instrument entre les mains du Seigneur ; elle se libérera ainsi de la prétention de devoir réaliser, personnellement et seule, l'amélioration nécessaire du monde. Humblement, elle fera ce qu'il lui est possible de faire et, humblement, elle confiera le reste au Seigneur. C'est Dieu qui gouverne le monde et non pas nous. Nous, nous lui offrons uniquement nos services, pour autant que nous le pouvons, et tant qu'il nous en donne la force. Faire cependant ce qui nous est possible, avec la force dont nous disposons, telle est la tâche qui maintient le bon serviteur de Jésus-Christ toujours en mouvement: «L'amour du Christ nous pousse» (*2 Co* 5,14).

36. L'expérience de l'immensité des besoins peut, d'un côté, nous pousser vers l'idéologie qui prétend faire maintenant ce que Dieu, en gouvernant le monde, n'obtient pas, à ce qu'il semble: la solution universelle de tous les problèmes. D'un autre côté, elle peut devenir une tentation de rester dans l'inertie, s'appuyant sur l'impression que, quoi qu'il en soit, rien ne peut être fait. Dans cette situation, le contact vivant avec le Christ est le soutien déterminant pour rester sur la voie droite : ni tomber dans un orgueil qui méprise l'homme, qui en réalité n'est pas constructif mais plutôt détruit, ni s'abandonner à la résignation, qui empêcherait de se laisser guider par l'amour et, ainsi, de servir l'homme. La prière comme moyen pour puiser toujours à nouveau la force du Christ devient ici une urgence tout à fait concrète. Celui qui prie ne perd pas son temps, même si la situation apparaît réellement urgente et semble pousser uniquement à l'action. La piété n'affaiblit pas la lutte contre la pauvreté ou même contre la misère du prochain. La bienheureuse Teresa de Calcutta est un exemple particulièrement manifeste que le temps consacré à Dieu dans la prière non seulement ne nuit pas à l'efficacité ni à l'activité de l'amour envers le prochain, mais en est en réalité la source inépuisable. Dans sa lettre pour le Carême 1996, la bienheureuse écrivait à ses collaborateurs laïques: «Nous avons besoin de ce lien intime avec Dieu dans notre vie quotidienne. Et comment pouvons-nous l'obtenir ? À travers la prière».

37. Le moment est venu de réaffirmer l'importance de la prière face à l'activisme et au sécularisme dominant de nombreux chrétiens engagés dans le travail caritatif. Bien sûr, le chrétien qui prie ne prétend pas changer les plans de Dieu ni corriger ce que Dieu a prévu. Il cherche plutôt à rencontrer le Père de Jésus Christ, lui demandant d'être présent en lui et dans son action par le secours de son Esprit. La familiarité avec le Dieu personnel et l'abandon à sa volonté empêchent la dégradation de l'homme, l'empêchent d'être prisonnier de doctrines fanatiques et terroristes. Une attitude authentiquement religieuse évite que l'homme s'érige en juge de Dieu, l'accusant de permettre la misère sans éprouver de la compassion pour ses créatures. Mais celui qui prétend lutter contre Dieu en s'appuyant sur l'intérêt de l'homme, sur qui pourra-t-il compter quand l'action humaine se montrera impuissante ?

38. Job peut certainement se lamenter devant Dieu pour la souffrance incompréhensible et apparemment injustifiable qui est présente dans le monde. Il parle ainsi de sa souffrance : «Oh ! si je savais comment l'atteindre, parvenir à sa demeure …. Je connaîtrais les termes mêmes de sa défense, attentif à ce qu'il me dirait. Jetterait-il toute sa force dans ce débat avec moi ? … C'est pourquoi, devant lui, je suis terrifié ; plus j'y songe, plus il me fait peur. Dieu a brisé mon courage, le Tout-Puissant me remplit d'effroi» (23, 3. 5-6. 15-16). Souvent, il ne nous est pas donné de connaître la raison pour laquelle Dieu retient son bras au lieu d'intervenir. Du reste, il ne nous empêche pas non plus de crier, comme Jésus en croix: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?» (*Mt* 27,46). Dans un dialogue priant, nous devrions rester devant sa face avec cette question: «Jusques à quand, Maître saint et véritable, tarderas-tu ?» (*Ap* 6, 10). C'est saint Augustin qui donne à notre souffrance la réponse de la foi: «*Si comprehendis, non est Deus* – Si tu le comprends, alors il n'est pas Dieu»[35]. Notre protestation ne veut pas défier Dieu, ni insinuer qu'en Lui il y a erreur, faiblesse ou indifférence. Pour le croyant, il est impossible de penser qu'il est impuissant ou bien qu' «il dort» (*1 R* 18, 27). Ou plutôt, il est vrai que même notre cri, comme sur les lèvres de Jésus en croix, est la manière extrême et la plus profonde d'affirmer notre foi en sa puissance souveraine. En effet, les chrétiens continuent de croire, malgré toutes les incompréhensions et toutes les confusions du monde qui les entoure, en la «bonté de Dieu et en sa tendresse pour les hommes» (*Tt* 3,4). Bien que plongés comme tous les autres hommes dans la complexité dramatique des événements de l'histoire, ils restent fermes dans la certitude que Dieu est Père et qu'il nous aime, même si son silence nous demeure incompréhensible.

39. Foi, espérance et charité vont de pair. L'espérance s'enracine en pratique dans la vertu de patience, qui ne fait pas défaut dans le bien, pas même face à l'échec apparent, et dans celle d'humilité, qui accepte le mystère de Dieu et qui Lui fait confiance même dans l'obscurité. La foi nous montre le Dieu qui a donné son Fils pour nous et suscite ainsi en nous la certitude victorieuse qu'est bien vraie l'affirmation: Dieu est Amour. De cette façon, elle transforme notre impatience et nos doutes en une espérance assurée que Dieu tient le monde entre ses mains et que malgré toutes les obscurités il triomphe, comme l'Apocalypse le révèle à la fin, de façon lumineuse, à travers ses images bouleversantes. La foi, qui prend conscience de l'amour de Dieu qui s'est révélé dans le cœur transpercé de Jésus sur la croix, suscite à son tour l'amour. Il est la lumière – en réalité l'unique – qui illumine sans cesse à nouveau un monde dans l'obscurité et qui nous donne le courage de vivre et d'agir. L'amour est possible, et nous sommes en mesure de le mettre en pratique parce que nous sommes créés à l'image de Dieu. Par la présente Encyclique, voici à quoi je voudrais vous inviter: vivre l'amour et de cette manière faire entrer la lumière de Dieu dans le monde.

CONCLUSION

40. Considérons enfin les Saints, ceux qui ont exercé de manière exemplaire la charité. La pensée se tourne en particulier vers Martin de Tours († 397), d'abord soldat, puis moine et évêque: presque comme une icône, il montre la valeur irremplaçable du témoignage individuel de la charité. Aux portes d'Amiens, Martin partage en deux son manteau avec un pauvre: Jésus lui-même, dans la nuit, lui apparaît en songe revêtu de ce manteau, pour confirmer la valeur permanente de la parole évangélique: «J'étais nu, et vous m'avez habillé.... Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (*Mt* 25, 36. 40).[36] Dans l'histoire de l'Église, combien d'autres témoignages de charité peuvent être cités ! En particulier, tout le mouvement monastique, depuis ses origines avec saint Antoine, Abbé († 356), fait apparaître un service de charité considérable envers le prochain. Dans le «face à face» avec le Dieu qui est Amour, le moine perçoit l'exigence impérieuse de transformer en service du prochain, en plus du service de Dieu, toute sa vie. On peut expliquer ainsi les grandes structures d'accueil, d'assistance et de soins nées à côté des monastères. Cela explique aussi les initiatives de promotion humaine et de formation chrétienne considérables, destinées avant tout aux plus pauvres, tout d'abord pris en charge par les Ordres monastiques et mendiants, puis par les différents Instituts religieux masculins et féminins, tout au long de l'histoire de l'Église. Des figures de saints comme François d'Assise, Ignace de Loyola, Jean de Dieu, Camille de Lellis, Vincent de Paul, Louise de Marillac, Joseph B. Cottolengo, Jean Bosco, Louis Orione, Teresa de Calcutta – pour ne prendre que quelques noms –, demeurent des modèles insignes de charité sociale pour tous les hommes de bonne volonté. Les saints sont les vrais porteurs de lumière dans l'histoire, parce qu'ils sont des hommes et des femmes de foi, d'espérance et d'amour.

41. Parmi les saints, il y a par excellence Marie, Mère du Seigneur et miroir de toute sainteté. Dans l'*Évangile de Luc*, nous la trouvons engagée dans un service de charité envers sa cousine Élisabeth, auprès de laquelle elle demeure «environ trois mois» (1, 56), pour l'assister dans la phase finale de sa grossesse. *«Magnificat anima mea Dominum»,* dit-elle à l'occasion de cette visite – «Mon âme exalte le Seigneur» – (*Lc* 1, 46). Elle exprime ainsi tout le programme de sa vie: ne pas se mettre elle-même au centre, mais faire place à Dieu, rencontré tant dans la prière que dans le service du prochain – alors seulement le monde devient bon. Marie est grande précisément parce qu'elle ne veut pas se rendre elle-même grande, mais elle veut rendre Dieu grand. Elle est humble: elle ne veut être rien d'autre que la servante du Seigneur (cf. *Lc* 1, 38. 48). Elle sait qu'elle contribue au salut du monde, non pas en accomplissant son œuvre, mais seulement en se mettant pleinement à la disposition des initiatives de Dieu. Elle est une femme d'espérance: uniquement parce qu'elle croit aux promesses de Dieu et qu'elle attend le salut d'Israël; l'ange peut venir chez elle et l'appeler au service décisif de ces promesses. C'est une femme de foi: «Heureuse celle qui a cru», lui dit Élisabeth (*Lc* 1, 45). Le *Magnificat* – portrait, pour ainsi dire, de son âme – est entièrement brodé de fils de l'Écriture Sainte, de fils tirés de la Parole de Dieu. On voit ainsi apparaître que, dans la Parole de Dieu, Marie est vraiment chez elle, elle en sort et elle y rentre avec un grand naturel. Elle parle et pense au moyen de la Parole de Dieu; la Parole de Dieu devient sa parole, et sa parole naît de la Parole de Dieu. De plus, se manifeste ainsi que ses pensées sont au diapason des pensées de Dieu, que sa volonté consiste à vouloir avec Dieu. Étant profondément pénétrée par la Parole de Dieu, elle peut devenir la mère de la Parole incarnée. Enfin, Marie est une femme qui aime. Comment pourrait-il en être autrement ? Comme croyante qui, dans la foi, pense avec les pensées de Dieu et veut avec la volonté de Dieu, elle ne peut qu'être une femme qui aime. Nous le percevons à travers ses gestes silencieux, auxquels se réfèrent les récits des Évangiles de l'enfance. Nous le voyons à travers la délicatesse avec laquelle, à Cana, elle perçoit les besoins dans lesquels sont pris les époux et elle les présente à Jésus. Nous le voyons dans l'humilité avec laquelle elle accepte d'être délaissée durant la période de la vie publique de Jésus, sachant que son Fils doit fonder une nouvelle famille et que l'heure de sa Mère arrivera seulement au moment de la croix, qui sera l'heure véritable de Jésus (cf. *Jn* 2, 4; 13, 1). Alors, quand les disciples auront fui, elle demeurera sous la croix (cf. *Jn* 19, 25-27); plus tard, à l'heure de la Pentecôte, ce seront les disciples qui se rassembleront autour d'elle dans l'attente de l'Esprit Saint (cf. *Ac* 1, 14).

42. La vie des Saints ne comporte pas seulement leur biographie terrestre, mais aussi leur vie et leur agir en Dieu après leur mort. Chez les Saints, il devient évident que celui qui va vers Dieu ne s'éloigne pas des hommes, mais qu'il se rend au contraire vraiment proche d'eux. Nous ne le voyons mieux en personne d'autre qu'en Marie. La parole du Crucifié au disciple – à Jean, et à travers lui, à tous les disciples de Jésus: «Voici ta mère» (*Jn* 19, 27) – devient, au fil des générations, toujours nouvellement vraie. De fait, Marie est devenue Mère de tous les croyants. C'est vers sa bonté maternelle comme vers sa pureté et sa beauté virginales que se tournent les hommes de tous les temps et de tous les coins du monde, dans leurs besoins et leurs espérances, dans leurs joies et leurs souffrances, dans leurs solitudes comme aussi dans le partage communautaire. Et ils font sans cesse l'expérience du don de sa bonté, l'expérience de l'amour inépuisable qu'elle déverse du plus profond de son cœur. Les témoignages de gratitude qui lui sont attribués dans tous les continents et dans toutes les cultures expriment la reconnaissance de cet amour pur qui ne se cherche pas lui-même, mais qui veut simplement le bien. De même, la dévotion des fidèles manifeste l'intuition infaillible de la manière dont un tel amour devient possible: il le devient grâce à la plus intime union avec Dieu, en vertu de laquelle elle s'est totalement laissé

envahir par Lui – condition qui permet à celui qui a bu à la source de l'amour de Dieu de devenir lui-même une source d'où «jailliront des fleuves d'eau vive» (*Jn* 7, 38). Marie, la Vierge, la Mère, nous montre ce qu'est l'amour et d'où il tire son origine, sa force toujours renouvelée. C'est à elle que nous confions l'Église, sa mission au service de l'Amour:

Sainte Marie, Mère de Dieu,
tu as donné au monde la vraie lumière,
Jésus, ton fils – Fils de Dieu.
Tu t'es abandonnée complètement
à l'appel de Dieu
et tu es devenue ainsi la source
de la bonté qui jaillit de Lui.
Montre-nous Jésus. Guide-nous vers Lui.
Enseigne-nous à Le connaître et à L'aimer,
afin que nous puissions, nous aussi,
devenir capables d'un amour vrai
et être sources d'eau vive
au milieu d'un monde assoiffé.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 25 décembre 2005, solennité de la Nativité du Seigneur, en la première année de mon Pontificat.

BENEDICTUS PP. XVI

---

[1] Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168 (*Par delà le bien et le mal*).

[2] X, 69: *Les Belles Lettres*, Paris (1942), p. 71.

[3] Cf. René Descartes, *Œ uvres* XII: V. Cousin éd., Paris (1824), pp. 95 ss.

[4] II, 5: *SCh* 381, p. 196.

[5] *Ibid.*, p. 198.

[6] Cf. *Métaphysique*, XII, 7.

[7] Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite qui, dans *Sur les noms divins* IV, 12-14: *PG* 3, 709-713:*Œ uvres complètes*, Paris (1943), pp. 106-109, appelle Dieu en même temps *eros* et *agapè*.

[8] Cf. *Le Banquet*, XIV-XV, 189c-192d: *Les Belles Lettres*, Paris (1984), pp. 29-36.

[9] Salluste, *Conjuration de Catilina*, XX, 4.

[10] Cf. Saint Augustin, *Confessions*, III, 6, 11: *CCL*, 27, 32: *Bibliothèque augustinienne* 13, Paris (1962), p. 383.

[11] *De Trinitate*, VIII, 8, 12: *CCL* 50, 287: *Bibliothèque augustinienne* 16, Paris (1955), p. 65.

[12] Cf. *Apologie* I, 67: *PG* 6, 429: *Les Pères dans la foi*, Paris (1982), pp. 91-92.

[13] Cf. *Apologeticum* 39,7: *PL* 1, 468: *Les Belles Lettres*, Paris (1929), p. 83.

[14] *Épître aux Romains, titre*: *PG*, 5, 801: *SCh* 10, p. 108.

[15] Cf. Saint Ambroise, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: *PL* 16, 141.

[16] Cf. *Ep.* 83: L'empereur Julien, *Œ uvres complètes*, J. Bidez éd., *Les Belles Lettres*, Paris (1960), vol I, 2a, p. 145.

[17] Cf. Congrégation pour les Évêques, Directoire pour le ministère pastoral des Évêques *Apostolorum Successores* (22 février 2004), n. 194: Cité du Vatican (2004), pp. 215-216.

[18]*La Cité de Dieu*, IV, 4: *CCL* 47, 102: *La Pléiade*, Paris (2000), p. 138.

[19] Cf. Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 36.

[20] Cf. Congrégation pour les Évêques, Directoire pour le ministère pastoral des Évêques *Apostolorum Successores* (22 février 2004), n. 197: Cité du Vatican (2004), p. 219.

[21] Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 42: *AAS* 81 (1989), p. 472: *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 177.

[22] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Note doctrinale sur certaines questions sur l'engagement des chrétiens dans la vie politique* (24 novembre 2002), n. 1: *La Documentation catholique* 100 (2003), pp. 130-131.

[23] *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1939.

[24] Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

[25] *Ibid*., n. 14.

[26] Cf. Congrégation pour les Évêques, Directoire pour le ministère pastoral des Évêques *Apostolorum Successores* (22 février 2004), n. 195: Cité du Vatican (2004), pp. 217-218.

[27] Cf. Jean-Paul II, Exhor. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 41: *AAS* 81 (1989), pp. 470-472: *LaDocumentation catholique* 86 (1989), p. 177.

[28] Cf. n. 32; *AAS* 80 (1988), p. 556; *La Documentation catholique* 85 (1988), pp. 246-247.

[29] N. 43; *AAS* 87 (1995), p. 946: *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 579.

[30] Cf. Congrégation pour les Évêques, Directoire pour le ministère pastoral des Évêques *Apostolorum Successores* (22 février 2004), n. 196: Cité du Vatican (2004), pp. 218-219.

[31] Cf. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, n. 43: Paris (1996), n. 40, p. 34.

[32] Cf. can. 394: *Code des Canons des Églises orientales*, can. 203.

[33] Cf. nn. 193-198: *l.c.*, pp. 214-221.

[34] Cf. *ibid*., n. 194: *l.c.,* pp. 215-216.

[35] *Sermon* 52, 16: *PL* 38, 360.

[36] Cf. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 3, 1-3: *SCh* 133, 256-258.

LETTRE ENCYCLIQUE
SPE SALVI
DU SOUVERAIN PONTIFE
BENOÎT XVI
AUX ÉVÊQUES
AUX PRÊTRES ET AUX DIACRES
AUX PERSONNES CONSACRÉES
ET À TOUS LES FIDÈLES LAÏCS
SUR L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

Introduction

1. « *SPE SALVI facti sumus* » – dans l'espérance nous avons été sauvés, dit saint Paul aux Romains et à nous aussi (*Rm* 8, 24). Selon la foi chrétienne, la « rédemption », le salut n'est pas un simple donné de fait. La rédemption nous est offerte en ce sens que nous a été donnée l'espérance, une espérance fiable, en vertu de laquelle nous pouvons affronter notre présent: le présent, même un présent pénible, peut être vécu et accepté s'il conduit vers un terme et si nous pouvons être sûrs de ce terme, si ce terme est si grand qu'il peut justifier les efforts du chemin. Maintenant, une question s'impose immédiatement: mais de quel genre d'espérance s'agit-il pour pouvoir justifier l'affirmation selon laquelle, à partir d'elle, et simplement parce qu'elle existe, nous sommes rachetés? Et de quel genre de certitude est-il question?

La foi est espérance

2. Avant de nous consacrer à ces questions, aujourd'hui particulièrement fréquentes, nous devons écouter encore un peu plus attentivement le témoignage de la Bible sur l'espérance. De fait « espérance » est un mot central de la foi biblique – au point que, dans certains passages, les mots « foi » et « espérance » semblent interchangeables. Ainsi, la *Lettre aux Hébreux* lie étroitement à la « plénitude de la foi » (10, 22) « l'indéfectible profession de l'espérance » (10, 23). De même, lorsque la*Première Épître de Pierre* exhorte les chrétiens à être toujours prêts à rendre une réponse à propos du *logos* – le sens et la raison – de leur espérance (cf. 3, 15), « espérance » est équivalent de « foi ». Ce qui a été déterminant pour la conscience des premiers chrétiens, à savoir le fait d'avoir reçu comme don une espérance crédible, se manifeste aussi là où est mise en regard l'existence chrétienne avec la vie avant la foi, ou avec la situation des membres des autres religions. Paul rappelle aux Éphésiens que, avant leur rencontre avec le Christ, ils étaient « sans espérance et sans Dieu dans le monde » (cf. *Ep* 2, 12). Naturellement, il sait qu'ils avaient eu des dieux, qu'ils avaient eu une religion, mais leurs dieux s'étaient révélés discutables et, de leurs mythes contradictoires, n'émanait aucune espérance. Malgré les dieux, ils étaient « sans Dieu » et, par conséquent, ils se trouvaient dans un monde obscur, devant un avenir sombre. *« In nihil ab nihilo quam cito recidimus »* (Du néant dans le néant, combien rapidement nous retombons),[1] dit une épitaphe de l'époque – paroles dans lesquelles apparaît sans ambiguïté ce à quoi Paul fait référence. C'est dans le même sens qu'il dit aux Thessaloniciens: vous ne devez pas être « abattus comme les autres, qui n'ont pas d'espérance » (*1 Th* 4, 13). Ici aussi, apparaît comme élément caractéristique des chrétiens le fait qu'ils ont un avenir: ce n'est pas qu'ils sachent dans les détails ce qui les attend, mais ils savent de manière générale que leur vie ne finit pas dans le néant. C'est seulement lorsque l'avenir est assuré en tant que réalité positive que le présent devient aussi vivable. Ainsi, nous pouvons maintenant dire: le christianisme n'était pas seulement une « bonne nouvelle » – la communication d'un contenu jusqu'à présent ignoré. Dans notre langage, nous dirions: le message chrétien n'était pas seulement « informatif », mais « performatif ». Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie. La porte obscure du temps, de l'avenir, a été ouverte toute grande. Celui qui a l'espérance vit différemment; une vie nouvelle lui a déjà été donnée.

3. Maintenant se pose la question suivante: en quoi consiste cette espérance qui, comme espérance, est « rédemption »? En fait: le cœur même de la réponse est donné dans le passage de la *Lettre aux Éphésiens* cité précédemment: avant leur rencontre avec le Christ, les Éphésiens étaient sans espérance, parce qu'ils étaient « sans Dieu dans le monde ». Parvenir à la connaissance de Dieu, le vrai Dieu, cela signifie recevoir l'espérance. Pour nous qui vivons depuis toujours avec le concept chrétien de Dieu et qui nous y sommes habitués, la possession de l'espérance, qui provient de la rencontre réelle avec ce Dieu, n'est presque plus perceptible. L'exemple d'une sainte de notre temps peut en quelque manière nous aider à comprendre ce que signifie rencontrer ce Dieu, pour la première fois et réellement. Je pense à l'Africaine Joséphine Bakhita, canonisée par le Pape Jean-Paul II. Elle était née vers 1869 – elle ne savait pas elle-même la date exacte – dans le Darfour, au Soudan. À l'âge de neuf ans, elle fut enlevée par des trafiquants d'esclaves, battue jusqu'au sang et vendue cinq fois sur des marchés soudanais. En dernier lieu, comme esclave, elle se retrouva au service

de la mère et de la femme d'un général, et elle fut chaque jour battue jusqu'au sang; il en résulta qu'elle en garda pour toute sa vie 144 cicatrices. Enfin, en 1882, elle fut vendue à un marchand italien pour le consul italien Callisto Legnani qui, face à l'avancée des mahdistes, revint en Italie. Là, après avoir été jusqu'à ce moment la propriété de « maîtres » aussi terribles, Bakhita connut un « Maître » totalement différent – dans le dialecte vénitien, qu'elle avait alors appris, elle appelait « Paron » le Dieu vivant, le Dieu de Jésus Christ.

Jusqu'alors, elle n'avait connu que des maîtres qui la méprisaient et qui la maltraitaient, ou qui, dans le meilleur des cas, la considéraient comme une esclave utile. Cependant, à présent, elle entendait dire qu'il existait un « Paron » au-dessus de tous les maîtres, le Seigneur des seigneurs, et que ce Seigneur était bon, la bonté en personne. Elle apprit que ce Seigneur la connaissait, elle aussi, qu'il l'avait créée, elle aussi – plus encore qu'il l'aimait. Elle aussi était aimée, et précisément par le « Paron » suprême, face auquel tous les autres maîtres ne sont, eux-mêmes, que de misérables serviteurs. Elle était connue et aimée, et elle était attendue. Plus encore, ce Maître avait lui-même personnellement dû affronter le destin d'être battu et maintenant il l'attendait « à la droite de Dieu le Père ». Désormais, elle avait une « espérance » – non seulement la petite espérance de trouver des maîtres moins cruels, mais la grande espérance: je suis définitivement aimée et quel que soit ce qui m'arrive, je suis attendue par cet Amour. Et ainsi ma vie est bonne. Par la connaissance de cette espérance, elle était « rachetée », elle ne se sentait plus une esclave, mais une fille de Dieu libre. Elle comprenait ce que Paul entendait lorsqu'il rappelait aux Éphésiens qu'avant ils étaient sans espérance et sans Dieu dans le monde – sans espérance parce que sans Dieu. Aussi, lorsqu'on voulut la renvoyer au Soudan, Bakhita refusa-t-elle; elle n'était pas disposée à être de nouveau séparée de son « Paron ». Le 9 janvier 1890, elle fut baptisée et confirmée, et elle fit sa première communion des mains du Patriarche de Venise. Le 8 décembre 1896, à Vérone, elle prononça ses vœux dans la Congrégation des Sœurs canossiennes et, dès lors – en plus de ses travaux à la sacristie et à la porterie du couvent –, elle chercha surtout dans ses différents voyages en Italie à appeler à la mission: la libération qu'elle avait obtenue à travers la rencontre avec le Dieu de Jésus Christ, elle se sentait le devoir de l'étendre, elle devait la donner aussi aux autres, au plus grand nombre de personnes possible. L'espérance, qui était née pour elle et qui l'avait « rachetée », elle ne pouvait pas la garder pour elle; cette espérance devait rejoindre beaucoup de personnes, elle devait rejoindre tout le monde.

Le concept d'espérance fondée sur la foi, dans le Nouveau Testament et dans l'Église primitive

4. Avant d'affronter la question de savoir si la rencontre avec le Dieu qui, dans le Christ, nous a montré son Visage et qui a ouvert son Cœur peut être aussi pour nous non seulement de type « informatif », mais aussi « performatif », à savoir si elle peut transformer notre vie de manière que nous nous sentions rachetés par l'espérance que cette rencontre exprime, revenons encore à l'Église primitive. Il n'est pas difficile de se rendre compte que l'expérience de la petite esclave africaine Bakhita a été aussi l'expérience de nombreuses personnes battues et condamnées à l'esclavage à l'époque du christianisme naissant. Le christianisme n'avait pas apporté un message social révolutionnaire comme celui de Spartacus, qui, dans des luttes sanglantes, avait échoué. Jésus n'était pas Spartacus, il n'était pas un combattant pour une libération politique, comme Barabbas ou Bar-Khoba. Ce que Jésus, personnellement mort sur la croix, avait apporté était quelque chose de totalement différent: la rencontre avec le Seigneur de tous les seigneurs, la rencontre avec le Dieu vivant, et ainsi la rencontre avec l'espérance qui était plus forte que les souffrances de l'esclavage et qui, de ce fait, transformait de l'intérieur la vie et le monde. Ce qui était advenu de nouveau apparaît avec une plus grande évidence dans la *Lettre* de saint Paul *à Philémon*. Il s'agit d'une lettre très personnelle, que Paul écrit dans sa prison et qu'il confie à l'esclave fugitif Onésime pour son maître – Philémon précisément. Oui, Paul renvoie l'esclave à son maître, de chez qui il avait fui, et il le fait non pas en ordonnant, mais en priant: « J'ai quelque chose à te demander pour mon enfant à qui, dans ma prison, j'ai donné la vie du Christ... Je te le renvoie, lui qui est une part de moi-même... S'il a été éloigné de toi pendant quelque temps, c'est peut-être pour que tu le retrouves définitivement, non plus comme un esclave, mais, bien mieux qu'un esclave, comme un frère bien-aimé » (*Phm* 10-16). Les hommes qui, selon leur condition sociale, ont entre eux des relations de maîtres et d'esclaves, en tant que membres de l'unique Église, sont devenus frères et sœurs les uns des autres – c'est ainsi que les chrétiens se nomment les uns les autres. En vertu du Baptême, ils avaient été régénérés, ils s'étaient abreuvés du même Esprit et ils recevaient ensemble, côte à côte, le Corps du Seigneur. Même si les structures extérieures demeuraient identiques, cela changeait la société, de l'intérieur. Si la *Lettre aux Hébreux* dit que les chrétiens n'ont pas ici-bas une demeure stable, mais qu'ils cherchent la demeure future (cf. *He* 11, 13-16: *Ph* 3, 20), cela est tout autre qu'un simple renvoi à une perspective future: la société présente est considérée par les chrétiens comme une société imparfaite; ils appartiennent à une société nouvelle, vers laquelle ils sont en chemin et qui, dans leur pèlerinage, est déjà anticipée.

5. Nous devons ajouter encore un autre point de vue. La *Première Lettre aux Corinthiens* (1, 18-31) nous montre qu'une bonne part des premiers chrétiens appartenaient aux couches sociales basses et, précisément pour cela, étaient disposés à faire l'expérience de la nouvelle espérance, comme nous l'avons vu dans l'exemple de Bakhita. Cependant, depuis les origines, il y avait aussi des conversions dans les couches aristocratiques et cultivées, puisqu'elles vivaient, elles aussi, « sans espérance et sans Dieu dans le monde ». Le mythe avait perdu sa crédibilité; la religion d'État romaine s'était sclérosée en un simple cérémonial, qui était exécuté scrupuleusement, mais qui était désormais réduit à une simple « religion politique ». Le rationalisme philosophique avait cantonné les dieux dans le champ de l'irréel. Le Divin était vu sous différentes formes dans les forces cosmiques, mais un Dieu que l'on puisse prier n'existait pas. Paul illustre de manière particulièrement

appropriée la problématique essentielle de la religion d'alors, lorsqu'il oppose à la vie « selon le Christ » une vie sous la seigneurie des « éléments du cosmos » (cf. *Col* 2, 8). Dans cette perspective, un texte de saint Grégoire de Nazianze peut être éclairant. Il dit que le moment où les mages, guidés par l'étoile, adorèrent le nouveau roi, le Christ, marqua la fin de l'astrologie, parce que désormais les étoiles tournaient selon l'orbite déterminée par le Christ.[2] De fait, dans cette scène, est inversée la conception du monde d'alors qui, sous une forme différente, est en vogue encore aujourd'hui. Ce ne sont pas les éléments du cosmos, les lois de la matière qui, en définitive, gouvernent le monde et l'homme, mais c'est un Dieu personnel qui gouverne les étoiles, à savoir l'univers; ce ne sont pas les lois de la matière et de l'évolution qui sont l'instance ultime, mais la raison, la volonté, l'amour – une Personne. Et si nous connaissons cette Personne et si elle nous connaît, alors vraiment l'inexorable pouvoir des éléments matériels n'est plus l'instance ultime; alors nous ne sommes plus esclaves de l'univers et de ses lois, alors nous sommes libres. Dans l'antiquité, une telle conscience a déterminé les esprits sincères qui étaient en recherche. Le ciel n'est pas vide. La vie n'est pas un simple produit des lois et des causalités de la matière, mais, en tout, et en même temps au-dessus de tout, il y a une volonté personnelle, il y a un Esprit qui, en Jésus, s'est révélé comme Amour.[3]

6. Les sarcophages des débuts du christianisme illustraient de manière visible cette conception devant la mort, face à laquelle la question concernant la signification de la vie devient inévitable. La figure du Christ est interprétée sur les sarcophages antiques surtout au moyen de deux images: celle du philosophe et celle du pasteur. Par philosophie, à l'époque, on n'entendait pas, en général, une discipline académique difficile telle qu'elle se présente aujourd'hui. Le philosophe était plutôt celui qui savait enseigner l'art essentiel: l'art d'être homme de manière droite – l'art de vivre et de mourir. Depuis longtemps déjà, les hommes s'étaient certainement rendu compte qu'une grande partie de ceux qui circulaient comme philosophes, comme maîtres de vie, était seulement des charlatans qui, par leurs paroles, se procuraient de l'argent, tandis qu'ils n'avaient rien à dire sur la vie véritable. On cherchait d'autant plus le vrai philosophe qui saurait indiquer vraiment la voie de la vie. Vers la fin du troisième siècle, nous trouvons pour la première fois à Rome, sur le sarcophage d'un enfant, dans le contexte de la résurrection de Lazare, le Christ comme figure du vrai philosophe qui, dans une main, tient l'Évangile et, dans l'autre, le bâton de voyage du philosophe. Avec son bâton, il est vainqueur de la mort; l'Évangile apporte la vérité que les philosophes itinérants avaient cherchée en vain. Dans cette image, qui est restée dans l'art des sarcophages durant une longue période, il est évident que les personnes cultivées comme les personnes simples reconnaissaient le Christ: il nous dit qui, en réalité, est l'homme et ce qu'il doit faire pour être vraiment homme. Il nous indique la voie et cette voie est la vérité. Il est lui-même à la fois l'une et l'autre, et donc il est aussi la vie dont nous sommes tous à la recherche. Il indique aussi la voie au delà de la mort; seul celui qui est en mesure de faire ainsi est un vrai maître de vie. La même chose est visible dans l'image du pasteur. Comme dans la représentation du philosophe, l'Église primitive pouvait aussi, dans la figure du pasteur, se rattacher à des modèles existant dans l'art romain. Dans ce dernier, le pasteur était en général l'expression du rêve d'une vie sereine et simple, dont les gens avaient la nostalgie dans la confusion de la grande ville. L'image était alors perçue dans le cadre d'un scénario nouveau qui lui conférait un contenu plus profond: « Le Seigneur est mon berger: je ne manque de rien... Si je traverse les ravins de la mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi » (*Ps* 22 [23], 1. 4). Le vrai pasteur est Celui qui connaît aussi la voie qui passe par les ravins de la mort; Celui qui marche également avec moi sur la voie de la solitude ultime, où personne ne peut m'accompagner, me guidant pour la traverser: Il a parcouru lui-même cette voie, il est descendu dans le royaume de la mort, il l'a vaincu et il est maintenant revenu pour nous accompagner et pour nous donner la certitude qu'avec Lui on trouve un passage. La conscience qu'existe Celui qui m'accompagne aussi dans la mort et qui, « avec son bâton, me guide et me rassure », de sorte que « je ne crains aucun mal » (*Ps* 22 [23], 4), telle était la nouvelle « espérance » qui apparaissait dans la vie des croyants.

7. Nous devons encore une fois revenir au Nouveau Testament. Dans le onzième chapitre de la *Lettre aux Hébreux* (v. 1), on trouve une sorte de définition de la foi, qui relie étroitement cette vertu à l'espérance. Autour de la parole centrale de cette phrase, s'est créée, depuis la Réforme, une discussion entre les exégètes, où semble s'ouvrir aujourd'hui la voie vers une interprétation commune. Pour le moment, je laisse cette parole centrale non traduite: la phrase sonne donc ainsi: « La foi est l'*hypostasis* des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas ». Pour les Pères et pour les théologiens du Moyen-Âge, il était clair que la parole grecque *hypostasis* devait être traduite en latin par le terme *substantia*. La traduction latine du texte, née dans l'Église antique, dit donc: *« Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium »* – la foi est la « substance » des réalités à espérer; la preuve des réalités qu'on ne voit pas. Utilisant la terminologie de la tradition philosophique dans laquelle il se trouve, Thomas d'Aquin [4] l'explique ainsi: la foi est un *« habitus »*, c'est-à-dire une disposition constante de l'esprit, grâce à laquelle la vie éternelle prend naissance en nous et grâce à laquelle la raison est portée à consentir à ce qu'elle ne voit pas. Le concept de « substance » est donc modifié dans le sens que, par la foi, de manière initiale, nous pourrions dire « en germe » – donc selon la « substance » – sont déjà présents en nous les biens que l'on espère – la totalité, la vraie vie. Et c'est précisément parce que les biens eux-mêmes sont déjà présents que la présence de ce qui se réalisera crée également la certitude: ces « biens » qui doivent venir ne sont pas encore visibles dans le monde extérieur (ils « n'apparaissent » pas), mais en raison du fait que, comme réalité initiale et dynamique, nous les portons en nous, naît déjà maintenant une certaine perception de ces biens. À Luther, pour qui la *Lettre aux Hébreux* comme telle n'était pas très sympathique, le concept de « substance », dans le contexte de sa vision de la foi, ne disait rien. C'est pourquoi il comprit le terme *hypostase/substance* non dans le sens objectif (de réalité

présente en nous), mais dans le sens subjectif, comme expression d'une disposition et, par conséquent, il dut naturellement comprendre aussi le terme *argumentum* comme une disposition du sujet. Cette interprétation s'est affermie au vingtième siècle – au moins en Allemagne – même dans l'exégèse catholique, de sorte que la traduction œcuménique du Nouveau Testament en langue allemande, approuvée par les Évêques, dit: *« Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht »* (La foi consiste à être ferme en ce que l'on espère, à être convaincu de ce que l'on ne voit pas). En soi, cela n'est pas faux, mais ce n'est pas cependant le sens du texte, parce que le terme grec utilisé (*elenchos*) n'a pas la valeur subjective de « conviction », mais la valeur objective de « preuve ». c'est donc à juste titre que l'exégèse protestante récente est parvenue à une conviction différente: « Mais maintenant, on ne peut plus mettre en doute que cette interprétation protestante, devenue classique, est insoutenable ».[5] La foi n'est pas seulement une tension personnelle vers les biens qui doivent venir, mais qui sont encore absents; elle nous donne quelque chose. Elle nous donne déjà maintenant quelque chose de la réalité attendue, et la réalité présente constitue pour nous une « preuve » des biens que nous ne voyons pas encore. Elle attire l'avenir dans le présent, au point que le premier n'est plus le pur « pas-encore ». Le fait que cet avenir existe change le présent; le présent est touché par la réalité future, et ainsi les biens à venir se déversent sur les biens présents et les biens présents sur les biens à venir.

8. Cette explication est renforcée ultérieurement et elle se rapporte à la vie concrète si nous considérons le verset 34 du chapitre 10 de la *Lettre aux Hébreux* qui, en ce qui concerne l'aspect linguistique et le contenu, est lié à la définition d'une foi remplie d'espérance et qui la prépare. Ici, l'auteur parle aux croyants qui ont subi l'expérience de la persécution et il leur dit: « Vous avez pris part aux souffrances des prisonniers; vous avez accepté avec joie la spoliation de vos biens (*hyparchonton* – Vulgate:*bonorum*), sachant que vous étiez en possession de biens meilleurs (*hyparxin* – Vulgate: *substantiam*) et stables. *« Hyparchonta »* sont les propriétés, ce qui, dans la vie terrestre, constitue le fondement, à savoir la base, la « substance » pour la vie, sur laquelle on compte. Cette « substance », la sécurité normale dans la vie, a été enlevée aux chrétiens au cours des persécutions. Ils ont supporté ces dernières parce qu'ils considéraient de toute façon cette substance matérielle comme négligeable. Ils pouvaient l'abandonner, parce qu'ils avaient trouvé une « base » meilleure pour leur existence – une base qui demeure et que personne ne peut enlever. On ne peut pas ne pas voir le lien qui court entre ces deux sortes de « substance », entre le fondement, ou base matérielle, et l'affirmation de la foi comme « base », comme « substance » qui demeure. La foi confère à la vie une base nouvelle, un nouveau fondement sur lequel l'homme peut s'appuyer et ainsi le fondement habituel, la fiabilité des revenus matériels, justement se relativise. Il se crée une nouvelle liberté face à ce fondement de la vie, qui n'est qu'apparemment en mesure de l'entretenir, bien que sa signification normale ne soit par là certainement pas niée. Cette nouvelle liberté, la conscience de la nouvelle « substance » qui nous a été donnée, ne s'est pas révélée seulement dans le martyre, où les personnes se sont opposées au pouvoir extrême de l'idéologie et de ses organes politiques, et, par leur mort, ont renouvelé le monde. Elle s'est manifestée surtout dans les grands renoncements à partir des moines de l'antiquité jusqu'à François d'Assise et aux personnes de notre époque qui, dans les Ordres modernes et dans les Mouvements religieux, par amour pour le Christ, ont tout laissé pour porter aux hommes la foi et l'amour du Christ, pour aider les personnes qui souffrent dans leur corps et dans leur âme. Là, la nouvelle « substance » s'est montrée réellement comme la « substance »; de l'espérance des personnes touchées par le Christ a jailli l'espérance pour d'autres qui vivaient dans les ténèbres et sans espérance. Là il s'est vérifié que cette nouvelle vie possède vraiment la « substance » et qu'elle est une « substance » qui suscite la vie pour les autres. Pour nous qui regardons ces figures, leur façon d'agir et de vivre est de fait une « preuve » que les biens à venir, la promesse du Christ, ce n'est pas seulement une réalité attendue, mais une véritable présence: Il est vraiment le « philosophe » et le « pasteur » qui nous indique ce qu'est la vie et où elle est.

9. Pour comprendre plus en profondeur cette réflexion sur les deux espèces de substance – *hypostasis* et *hyparchonta* – et sur les deux modes de vie qu'elles expriment, nous devons réfléchir encore brièvement sur deux mots concernant cet question qui se trouvent dans le dixième chapitre de la *Lettre aux Hébreux*. Il s'agit des mots *hypomone* (10, 36) et *hypostole* (10, 39). *Hypomone*se traduit normalement par « patience » – persévérance, constance. Savoir attendre en supportant patiemment les épreuves est nécessaire au croyant pour pouvoir « obtenir la réalisation de la promesse » (cf. 10, 36). Dans l'ambiance religieuse du judaïsme antique, ce mot était utilisée de manière expresse pour parler de l'attente de Dieu qui caractérise Israël, à savoir persévérer dans la fidélité à Dieu, en se fondant sur la certitude de l'Alliance, dans un monde qui est en opposition à Dieu. Ainsi, le mot indique une espérance vécue, une vie fondée sur la certitude de l'espérance. Dans le Nouveau Testament, cette attente de Dieu, le fait d'être du côté de Dieu, prend une nouvelle signification: dans le Christ, Dieu s'est manifesté. Il nous a communiqué désormais la « substance » des biens à venir, et l'attente de Dieu obtient ainsi une nouvelle certitude. C'est l'attente des biens à venir à partir d'un présent déjà donné. En présence du Christ, avec le Christ présent, c'est l'attente que son Corps se complète, dans la perspective de sa venue définitive. Au contraire, par *hypostole* est exprimé l'attitude de qui fait défection et n'ose pas dire ouvertement et avec franchise la vérité, qui peut mettre en danger. Se cacher devant les hommes par esprit de crainte par rapport à eux conduit à la « perdition » (*He* 10, 39). « Ce n'est pas un esprit de peur que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse » – c'est ainsi que, par une belle expression, la *Seconde Lettre à Timothée* (1, 7) caractérise l'attitude fondamentale du chrétien.

La vie éternelle – qu'est-ce que c'est?

10. Jusqu'à présent, nous avons parlé de la foi et de l'espérance dans le Nouveau Testament et aux origines du christianisme; il a cependant toujours été évident que nous ne parlons pas uniquement du passé; la réflexion dans son intégralité intéresse la vie et la mort de l'homme en général, et donc nous intéresse nous aussi, ici et maintenant. Cependant, nous devons à présent nous demander de manière explicite: la foi chrétienne est-elle aussi pour nous aujourd'hui une espérance qui transforme et soutient notre vie? Est-elle pour nous « performative » – un message qui forme de manière nouvelle la vie elle-même, ou est-elle désormais simplement une « information » que, entre temps, nous avons mise de côté et qui nous semble dépassée par des informations plus récentes? Dans la recherche d'une réponse, je voudrais partir de la forme classique du dialogue par lequel le rite du Baptême exprimait l'accueil du nouveau-né dans la communauté des croyants et sa renaissance dans le Christ. Le prêtre demandait d'abord quel nom les parents avaient choisi pour l'enfant, et il poursuivait ensuite par la question: « Que demandez-vous à l'Église? » Réponse: « La foi ». « Et que donne la foi? » « La vie éternelle ». Dans le dialogue, les parents cherchaient pour leur enfant l'accès à la foi, la communion avec les croyants, parce qu'ils voyaient dans la foi la clé de « la vie éternelle ». En fait, aujourd'hui comme hier, c'est de cela qu'il s'agit dans le Baptême, quand on devient chrétien: non seulement d'un acte de socialisation dans la communauté, non pas simplement d'un accueil dans l'Église. Les parents attendent plus pour le baptisé: ils attendent que la foi, dont fait partie la corporéité de l'Église et de ses sacrements, lui donne la vie – la vie éternelle. La foi est la substance de l'espérance. Mais alors se fait jour la question suivante: voulons-nous vraiment cela – vivre éternellement? Peut-être aujourd'hui de nombreuses personnes refusent-elles la foi simplement parce que la vie éternelle ne leur semble pas quelque chose de désirable. Ils ne veulent nullement la vie éternelle, mais la vie présente, et la foi en la vie éternelle semble, dans ce but, plutôt un obstacle. Continuer à vivre éternellement – sans fin – apparaît plus comme une condamnation que comme un don. Bien sûr, on voudrait renvoyer la mort le plus loin possible. Mais vivre toujours, sans fin – en définitive, cela peut être seulement ennuyeux et en fin de compte insupportable. C'est précisément cela que dit par exemple saint Ambroise, Père de l'Église, dans le discours funèbre pour son frère Saturus: « La mort n'était pas naturelle, mais elle l'est devenue; car, au commencement, Dieu n'a pas créé la mort; il nous l'a donnée comme un remède [...] à cause de la transgression; la vie des hommes commença à être misérable dans le travail quotidien et dans des pleurs insupportables. Il fallait mettre un terme à son malheur, afin que sa mort lui rende ce que sa vie avait perdu. L'immortalité serait un fardeau plutôt qu'un profit, sans le souffle de la grâce ».[6] Auparavant déjà, Ambroise avait dit: « La mort ne doit pas être pleurée, puisqu'elle est cause de salut ».[7]

11. Quel que soit ce que saint Ambroise entendait dire précisément par ces paroles – il est vrai que l'élimination de la mort ou même son renvoi presque illimité mettrait la terre et l'humanité dans une condition impossible et ne serait même pas un bénéfice pour l'individu lui-même. Il y a clairement une contradiction dans notre attitude, qui renvoie à une contradiction intérieure de notre existence elle-même. D'une part, nous ne voulons pas mourir; surtout celui qui nous aime ne veut pas que nous mourions. D'autre part, il est vrai que nous ne désirons pas non plus continuer à exister de manière illimitée et même la terre n'a pas été créée dans cette perspective. Alors, que voulons-nous vraiment? Ce paradoxe de notre propre attitude suscite une question plus profonde: qu'est-ce en réalité que la « vie »? Et que signifie véritablement « éternité »? Il y a des moments où nous le percevons tout à coup: oui, ce serait précisément cela – la vraie « vie » – ainsi devrait-elle être. Par comparaison, ce que, dans la vie quotidienne, nous appelons « vie », en vérité ne l'est pas. Dans sa longue lettre sur la prière adressée à Proba, une veuve romaine aisée et mère de trois consuls, Augustin écrivit un jour: dans le fond, nous voulons une seule chose – « la vie bienheureuse », la vie qui est simplement vie, simplement « bonheur ». En fin de compte, nous ne demandons rien d'autre dans la prière. Nous ne marchons vers rien d'autre – c'est de cela seulement qu'il s'agit. Mais ensuite, Augustin ajoute aussi: en regardant mieux, nous ne savons pas de fait ce qu'en définitive nous désirons, ce que nous voudrions précisément. Nous ne connaissons pas du tout cette réalité; même durant les moments où nous pensons pouvoir la toucher, nous ne la rejoignons pas vraiment. « Nous ne savons pas ce que nous devons demander », confesse-t-il avec les mots de saint Paul (*Rm* 8, 26). Nous savons seulement que ce n'est pas cela. Toutefois, dans notre non-savoir, nous savons que cette réalité doit exister. « Il y a donc en nous, pour ainsi dire, une savante ignorance (*docta ignorantia*) », écrit-il. Nous ne savons pas ce que nous voudrions vraiment; nous ne connaissons pas cette « vraie vie »; et cependant, nous savons qu'il doit exister un quelque chose que nous ne connaissons pas et vers lequel nous nous sentons poussés.[8]

12. Je pense qu'Augustin décrivait là de manière très précise et toujours valable la situation essentielle de l'homme, la situation d'où proviennent toutes ses contradictions et toutes ses espérances. Nous désirons en quelque sorte la vie elle-même, la vraie vie, qui ne finisse pas par être atteinte par la mort; mais, en même temps, nous ne connaissons pas ce vers quoi nous nous sentons poussés. Nous ne pouvons pas cesser de nous diriger vers cela et cependant nous savons que tout ce que nous pouvons expérimenter ou réaliser n'est pas ce à quoi nous aspirons. Cette « chose » inconnue est la véritable « espérance », qui nous pousse et le fait qu'elle soit ignorée est, en même temps, la cause de toutes les désespérances comme aussi de tous les élans positifs ou destructeurs vers le monde authentique et vers l'homme authentique. L'expression « vie éternelle » cherche à donner un nom à cette réalité connue inconnue. Il s'agit nécessairement d'une expression insuffisante, qui crée la confusion. En effet, « éternel » suscite en nous l'idée de l'interminable, et cela nous fait peur; « vie » nous fait penser à la vie que nous connaissons, que nous aimons et que nous ne voulons pas perdre et qui est cependant, en même temps, plus faite de fatigue que de satisfaction, de sorte que, tandis que d'un côté nous la désirons, de l'autre nous ne la voulons pas. Nous pouvons seulement chercher à sortir par la pensée de la temporalité dont nous

sommes prisonniers et en quelque sorte prévoir que l'éternité n'est pas une succession continue des jours du calendrier, mais quelque chose comme le moment rempli de satisfaction, dans lequel la totalité nous embrasse et dans lequel nous embrassons la totalité. Il s'agirait du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps – l'avant et l'après – n'existe plus. Nous pouvons seulement chercher à penser que ce moment est la vie au sens plénier, une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie. C'est ainsi que Jésus l'exprime dans Jean: « Je vous reverrai, et votre cœur se réjouira; et votre joie, personne ne vous l'enlèvera » (16, 22). Nous devons penser dans ce sens si nous voulons comprendre ce vers quoi tend l'espérance chrétienne, ce que nous attendons par la foi, par notre être avec le Christ.[9]

L'espérance chrétienne est-elle individualiste?

13. Au cours de leur histoire, les chrétiens ont cherché à traduire en figures représentables ce savoir qui ne sait pas, en développant des images du « ciel » qui restent toujours éloignées de ce que, précisément, nous connaissons seulement négativement, à travers une non-connaissance. Toutes ces tentatives de représentation de l'espérance ont donné à de nombreuses personnes, au fil des siècles, l'élan pour vivre en se fondant sur la foi et en abandonnant aussi, de ce fait, leurs *« hyparchonta »*, les substances matérielles pour leur existence. L'auteur de la *Lettre aux Hébreux*, dans le onzième chapitre, a tracé une sorte d'histoire de ceux qui vivent dans l'espérance et du fait qu'ils sont en marche, une histoire qui va d'Abel à son époque. À l'époque moderne, une critique toujours plus dure de cette sorte d'espérance s'est développée: il s'agirait d'un pur individualisme, qui aurait abandonné le monde à sa misère et qui se serait réfugié dans un salut éternel uniquement privé. Dans l'introduction à son œuvre fondamentale *« Catholicisme. Aspects sociaux du dogme »*, Henri de Lubac a recueilli certaines opinions de ce genre, qui méritent d'être citées: « Ai-je trouvé la joie? Non [...]. J'ai trouvé ma joie. Et c'est terriblement autre chose [...]. La joie de Jésus peut être personnelle. Elle peut appartenir à un seul homme, et il est sauvé. Il est en paix [...] pour maintenant et pour toujours, mais seul. Cette solitude de joie ne l'inquiète pas, au contraire: il est l'élu. Dans sa béatitude, il traverse les batailles une rose à la main ».[10]

14. Face à cela, de Lubac, en se fondant sur la théologie des Pères dans toute son ampleur, a pu montrer que le salut a toujours été considéré comme une réalité communautaire. La *Lettre aux Hébreux* parle d'une « cité » (cf. 11, 10.16; 12, 22; 13, 14) et donc d'un salut communautaire. De manière cohérente, le péché est compris par les Pères comme destruction de l'unité du genre humain, comme fragmentation et division. Babel, le lieu de la confusion des langues et de la séparation, se révèle comme expression de ce qu'est fondamentalement le péché. Et ainsi, la « rédemption » apparaît vraiment comme le rétablissement de l'unité, où nous nous retrouvons de nouveau ensemble, dans une union qui se profile dans la communauté mondiale des croyants. Il n'est pas nécessaire que nous nous occupions ici de tous les textes dans lesquels apparaît le caractère communautaire de l'espérance. Restons dans la*Lettre à Proba*, où Augustin tente d'illustrer un peu cette réalité connue inconnue dont nous sommes à la recherche. Le point de départ est simplement l'expression « vie bienheureuse ». Puis il cite le *Psaume* 144 [143], 15: « Bienheureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu ». Et il continue: « Pour faire partie de ce peuple et que nous puissions parvenir [...] à vivre avec Dieu pour toujours, "le but du précepte, c'est l'amour qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère" (*1 Tm* 1, 5) ».[11] Cette vie véritable, vers laquelle nous cherchons toujours de nouveau à tendre, est liée au fait d'être en union existentielle avec un « peuple » et, pour toute personne, elle ne peut se réaliser qu'à l'intérieur de ce « nous ». Elle présuppose donc l'exode de la prison de son propre « moi », parce que c'est seulement dans l'ouverture de ce sujet universel que s'ouvre aussi le regard sur la source de la joie, sur l'amour lui-même – sur Dieu.

15. Cette vision de la « vie bienheureuse » orientée vers la communauté vise en fait quelque chose au delà du monde présent, mais c'est précisément ainsi qu'elle a aussi à voir avec l'édification du monde – en des formes très diverses, selon le contexte historique et les possibilités offertes ou exclues par lui. Au temps d'Augustin, lorsque l'irruption de nouveaux peuples menaçait la cohésion du monde, où était donnée une certaine garantie de droit et de vie dans une communauté juridique, il s'agissait de fortifier le fondement véritablement porteur de cette communauté de vie et de paix, afin de pouvoir survivre au milieu des mutations du monde. Jetons plutôt au hasard un regard sur un moment du Moyen-Âge selon certains aspects emblématiques. Dans la conscience commune, les monastères apparaissaient comme des lieux de fuite hors du monde (*« contemptus mundi »*) et de dérobade aux propres responsabilités dans le monde, pour la recherche du salut personnel. Bernard de Clairvaux, qui, avec son Ordre réformé, fit rentrer une multitude de jeunes dans les monastères, avait sur cette question une vision bien différente. Selon lui, les moines ont une tâche pour toute l'Église et par conséquent aussi pour le monde. Par de nombreuses images, il illustre la responsabilité des moines pour tout l'organisme de l'Église, plus encore, pour l'humanité; il leur applique la parole du Pseudo-Ruffin: « Le genre humain vit grâce à peu de gens; s'ils n'existaient pas, le monde périrait ».[12] Les contemplatifs – *contemplantes* – doivent devenir des travailleurs agricoles – *laborantes* –, nous dit-il. La noblesse du travail, que le christianisme a héritée du judaïsme, était apparue déjà dans les règles monastiques d'Augustin et de Benoît. Bernard reprend à nouveau ce concept. Les jeunes nobles qui affluaient dans ses monastères devaient se plier au travail manuel. En vérité, Bernard dit explicitement que pas même le monastère ne peut rétablir le Paradis; il soutient cependant qu'il doit, étant comme lieu de défrichage pratique et spirituel, préparer le nouveau Paradis. Un terrain sauvage est rendu fertile – précisément tandis que sont en même temps abattus les arbres de l'orgueil, qu'est enlevé ce qui pousse de sauvage dans les âmes et qu'est préparé ainsi le

terrain sur lequel peut prospérer le pain pour le corps et pour l'âme.[13] Ne nous est-il pas donné de constater de nouveau, justement face à l'histoire actuelle, qu'aucune structuration positive du monde ne peut réussir là où les âmes restent à l'état sauvage?

La transformation de la foi-espérance chrétienne dans les temps modernes

16. Comment l'idée que le message de Jésus est strictement individualiste et qu'il s'adresse seulement à l'individu a-t-elle pu se développer? Comment est-on arrivé à interpréter le « salut de l'âme » comme une fuite devant la responsabilité pour l'ensemble et à considérer par conséquent que le programme du christianisme est la recherche égoïste du salut qui se refuse au service des autres? Pour trouver une réponse à ces interrogations, nous devons jeter un regard sur les composantes fondamentales des temps modernes. Elles apparaissent avec une clarté particulière chez Francis Bacon. Qu'une nouvelle époque soit née – grâce à la découverte de l'Amérique et aux nouvelles conquêtes techniques qui ont marqué ce développement –, c'est indiscutable. Cependant, sur quoi s'enracine ce tournant d'une époque? C'est la nouvelle corrélation entre expérience et méthode qui met l'homme en mesure de parvenir à une interprétation de la nature conforme à ses lois et d'arriver ainsi, en définitive, à « la victoire de l'art sur la nature » (*victoria cursus artis super naturam*).[14] La nouveauté – selon la vision de Bacon – se trouve dans une nouvelle corrélation entre science et pratique. Cela est ensuite appliqué aussi à la théologie: cette nouvelle corrélation entre science et pratique signifierait que la domination sur la création, donnée à l'homme par Dieu et perdue par le péché originel, serait rétablie.[15]

17. Celui qui lit ces affirmations et qui y réfléchit avec attention y rencontre un passage déconcertant: jusqu'à ce moment, la récupération de ce que l'homme, dans l'exclusion du paradis terrestre, avait perdu était à attendre de la foi en Jésus Christ, et en cela se voyait la « rédemption ». Maintenant, cette « rédemption », la restauration du « paradis » perdu, n'est plus à attendre de la foi, mais de la relation à peine découverte entre science et pratique. Ce n'est pas que la foi, avec cela, fût simplement niée: elle était plutôt déplacée à un autre niveau – le niveau strictement privé et ultra-terrestre – et en même temps elle devient en quelque sorte insignifiante pour le monde. Cette vision programmatique a déterminé le chemin des temps modernes et influence aussi la crise actuelle de la foi qui, concrètement, est surtout une crise de l'espérance chrétienne. Ainsi, l'espérance reçoit également chez Bacon une forme nouvelle. Elle s'appelle désormais foi dans le progrès. Pour Bacon en effet, il est clair que les découvertes et les inventions tout juste lancées sont seulement un début, que, grâce à la synergie des sciences et des pratiques, s'ensuivront des découvertes totalement nouvelles et qu'émergera un monde totalement nouveau, le règne de l'homme.[16] C'est ainsi qu'il a aussi présenté une vision des inventions prévisibles – jusqu'à l'avion et au submersible. Au cours du développement ultérieur de l'idéologie du progrès, la joie pour les avancées visibles des potentialités humaines demeure une constante confirmation de la foi dans le progrès comme tel.

18. Dans le même temps, deux catégories sont toujours davantage au centre de l'idée de progrès: la raison et la liberté. Le progrès est surtout un progrès dans la domination croissante de la raison et cette raison est considérée clairement comme un pouvoir du bien et pour le bien. Le progrès est le dépassement de toutes les dépendances – il est progrès vers la liberté parfaite. La liberté aussi est perçue seulement comme une promesse, dans laquelle l'homme va vers sa plénitude. Dans les deux concepts – liberté et raison – est présent un aspect politique. En effet, le règne de la raison est attendu comme la nouvelle condition de l'humanité devenue totalement libre. Cependant, les conditions politiques d'un tel règne de la raison et de la liberté apparaissent, dans un premier temps, peu définies. Raison et liberté semblent garantir par elles-mêmes, en vertu de leur bonté intrinsèque, une nouvelle communauté humaine parfaite. Néanmoins, dans les deux concepts-clé de « raison » et de « liberté », la pensée est aussi tacitement toujours en opposition avec les liens de la foi et de l'Église comme avec les liens des systèmes d'État d'alors. Les deux concepts portent donc en eux un potentiel révolutionnaire d'une force explosive énorme.

19. Nous devons brièvement jeter un regard sur les deux étapes essentielles de la concrétisation politique de cette espérance, parce qu'elles sont d'une grande importance pour le chemin de l'espérance chrétienne, pour sa compréhension et pour sa persistance. Il y a avant tout la Révolution française comme tentative d'instaurer la domination de la raison et de la liberté, maintenant aussi de manière politiquement réelle. L'Europe de l'Illuminisme, dans un premier temps, s'est tournée avec fascination vers ces événements, mais face à leurs développements, elle a dû ensuite réfléchir de manière renouvelée sur la raison et la liberté. Les deux écrits d'Emmanuel Kant, où il réfléchit sur les événements, sont significatifs pour les deux phases de la réception de ce qui était survenu en France. En 1792, il écrit son œuvre: *« Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden »* (La victoire du principe du bien sur le principe mauvais et la constitution d'un règne de Dieu sur la terre). Il y écrit: « Le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la pure foi religieuse est l'approche du royaume de Dieu ».[17] Il nous dit aussi que les révolutions peuvent accélérer les temps de ce passage de la foi d'Église à la foi rationnelle. Le « règne de Dieu », dont Jésus avait parlé, a reçu là une nouvelle définition et a aussi pris une nouvelle présence; il existe, pour ainsi dire, une nouvelle « attente immédiate »: le « règne de Dieu » arrive là où la foi d'Église est dépassée et remplacée par la « foi religieuse », à savoir par la simple foi rationnelle. En 1794, dans l'écrit *« Das Ende aller Dinge »* (La fin de toutes les choses), apparaît une image transformée. Kant prend alors en considération la possibilité que, à côté du terme naturel de toutes les choses, il s'en

trouve aussi un contre nature, pervers. Il écrit à ce sujet: « Si le christianisme devait cesser d'être aimable [...], on verrait nécessairement [...] l'aversion et la révolte soulever contre lui le cœur de la majorité des hommes; et l'antéchrist, que l'on considère de toute façon comme le précurseur du dernier jour, établirait son règne (fondé sans doute sur la peur et l'égoïsme), fût-ce pour peu de temps; et comme le christianisme, destiné à être la religion universelle, serait alors frustré de la faveur du destin, on assisterait à la fin (renversée) de toutes choses au point de vue moral ».[18]

20. Le dix-neuvième siècle ne renia pas sa foi dans le progrès comme forme de l'espérance humaine et il continua à considérer la raison et la liberté comme des étoiles-guides à suivre sur le chemin de l'espérance. Les avancées toujours plus rapides du développement technique et l'industrialisation qui lui est liée ont cependant bien vite créé une situation sociale totalement nouvelle: il s'est formé la classe des ouvriers de l'industrie et ce que l'on appelle le « prolétariat industriel », dont les terribles conditions de vie ont été illustrées de manière bouleversante par Friedrich Engels, en 1845. Pour le lecteur, il devait être clair que cela ne pouvait pas continuer; un changement était nécessaire. Mais le changement aurait perturbé et renversé l'ensemble de la structure de la société bourgeoise. Après la révolution bourgeoise de 1789, l'heure d'une nouvelle révolution avait sonné, la révolution prolétarienne: le progrès ne pouvait pas simplement avancer de manière linéaire, à petits pas. Il fallait un saut révolutionnaire. Karl Marx recueillit cette aspiration du moment et, avec un langage et une pensée vigoureux, il chercha à lancer ce grand pas nouveau et, comme il le considérait, définitif de l'histoire vers le salut – vers ce que Kant avait qualifié de « règne de Dieu ». Une fois que la vérité de l'au-delà se serait dissipée, il se serait agi désormais d'établir la vérité de l'en deçà. La critique du ciel se transforme en une critique de la terre, la critique de la théologie en une critique de la politique. Le progrès vers le mieux, vers le monde définitivement bon, ne provient pas simplement de la science, mais de la politique – d'une politique pensée scientifiquement, qui sait reconnaître la structure de l'histoire et de la société, et qui indique ainsi la voie vers la révolution, vers le changement de toutes les choses. Avec précision, même si c'est de manière unilatérale et partiale, Marx a décrit la situation de son temps et il a illustré avec une grande capacité d'analyse les voies qui ouvrent à la révolution – non seulement théoriquement: avec le parti communiste, né du manifeste communiste de 1848, il l'a aussi lancée concrètement. Sa promesse, grâce à la précision des analyses et aux indications claires des instruments pour le changement radical, a fasciné et fascine encore toujours de nouveau. La révolution s'est aussi vérifiée de manière plus radicale en Russie.

21. Mais avec sa victoire, l'erreur fondamentale de Marx a aussi été rendue évidente. Il a indiqué avec exactitude comment réaliser le renversement. Mais il ne nous a pas dit comment les choses auraient dû se dérouler après. Il supposait simplement que, avec l'expropriation de la classe dominante, avec la chute du pouvoir politique et avec la socialisation des moyens de production, se serait réalisée la Nouvelle Jérusalem: alors, toutes les contradictions auraient en effet été annulées, l'homme et le monde auraient finalement vu clair en eux-mêmes. Alors tout aurait pu procéder de soi-même sur la voie droite, parce que tout aurait appartenu à tous et que tous auraient voulu le meilleur les uns pour les autres. Ainsi, après la révolution réussie, Lénine dut se rendre compte que, dans les écrits du maître, il ne se trouvait aucune indication sur la façon de procéder. Oui, il avait parlé de la phase intermédiaire de la dictature du prolétariat comme d'une nécessité qui, cependant, dans un deuxième temps, se serait avérée d'elle-même caduque. Cette « phase intermédiaire », nous la connaissons bien et nous savons aussi comment elle s'est développée, ne faisant pas naître un monde sain, mais laissant derrière elle une destruction désolante. Marx n'a pas seulement manqué de penser les institutions nécessaires pour le nouveau monde – on ne devait en effet plus en avoir besoin. Qu'il ne nous en dise rien, c'est la conséquence logique de sa façon d'envisager le problème. Son erreur est plus en profondeur. Il a oublié que l'homme demeure toujours homme. Il a oublié l'homme et il a oublié sa liberté. Il a oublié que la liberté demeure toujours liberté, même pour le mal. Il croyait que, une fois mise en place l'économie, tout aurait été mis en place. Sa véritable erreur est le matérialisme: en effet, l'homme n'est pas seulement le produit de conditions économiques, et il n'est pas possible de le guérir uniquement de l'extérieur, en créant des conditions économiques favorables.

22. Ainsi, nous nous trouvons de nouveau devant la question: que pouvons-nous espérer? Une autocritique de l'ère moderne dans un dialogue avec le christianisme et avec sa conception de l'espérance est nécessaire. Dans un tel dialogue, même les chrétiens, dans le contexte de leurs connaissances et de leurs expériences, doivent apprendre de manière renouvelée en quoi consiste véritablement leur espérance, ce qu'ils ont à offrir au monde et ce que, à l'inverse, ils ne peuvent pas offrir. Il convient qu'à l'autocritique de l'ère moderne soit associée aussi une autocritique du christianisme moderne, qui doit toujours de nouveau apprendre à se comprendre lui-même à partir de ses propres racines. Sur ce point, on ne peut présenter ici que quelques éléments. Avant tout, il faut se demander: que signifie vraiment « le progrès »; que promet-il et que ne promet-il pas? Déjà à la fin du XIX^{e}siècle, il existait une critique de la foi dans le progrès. Au XX^{e}, Th. W. Adorno a formulé la problématique de la foi dans le progrès de manière drastique: le progrès, vu de près, serait le progrès qui va de la fronde à la mégabombe. Actuellement, il s'agit, de fait, d'un aspect du progrès que l'on ne doit pas dissimuler. Autrement dit, l'ambiguïté du progrès est rendue évidente. Sans aucun doute, le progrès offre de nouvelles possibilités pour le bien, mais il ouvre aussi des possibilités abyssales de mal – possibilités qui n'existaient pas auparavant. Nous sommes tous devenus témoins de ce que le progrès, lorsqu'il est entre de mauvaises mains, peut devenir, et est devenu de fait, un progrès terrible dans le mal. Si au progrès technique ne correspond pas un progrès dans la formation éthique de l'homme, dans la croissance de l'homme intérieur (cf. *Ep* 3, 16; *2 Co* 4, 16), alors ce n'est pas un progrès, mais une menace pour l'homme et pour le monde.

23. En ce qui concerne les deux grands thèmes « raison » et « liberté », les questions qui leur sont liées ne peuvent être ici que signalées. Oui, la raison est le grand don de Dieu à l'homme, et la victoire de la raison sur l'irrationalité est aussi un but de la foi chrétienne. Mais quand la raison domine-t-elle vraiment? Est-ce quand elle s'est détachée de Dieu? Est-ce quand elle est devenue aveugle pour Dieu? La raison du pouvoir et du faire est-elle déjà la raison intégrale? Si, pour être progrès, le progrès a besoin de la croissance morale de l'humanité, alors la raison du pouvoir et du faire doit pareillement, de manière urgente, être complétée, grâce à l'ouverture de la raison aux forces salvifiques de la foi, au discernement entre bien et mal. C'est seulement ainsi qu'elle devient une raison vraiment humaine. Elle ne devient humaine que si elle est en mesure d'indiquer la route à la volonté, et elle n'est capable de cela que si elle regarde au delà d'elle-même. Dans le cas contraire, la situation de l'homme, dans le déséquilibre entre capacité matérielle et manque de jugement du cœur, devient une menace pour lui et pour tout le créé. Ainsi, dans le domaine de la liberté, il faut se rappeler que la liberté humaine requiert toujours le concours de différentes libertés. Ce concours ne peut toutefois pas réussir s'il n'est pas déterminé par un intrinsèque critère de mesure commun, qui est le fondement et le but de notre liberté. Exprimons-le maintenant de manière très simple: l'homme a besoin de Dieu, autrement, il reste privé d'espérance. Étant donné les développements des temps modernes, l'affirmation de saint Paul citée au début (*Ep* 2, 12) se révèle très réaliste et tout simplement vraie. Il n'y a cependant pas de doute qu'un « règne de Dieu » réalisé sans Dieu – donc un règne de l'homme seul – se conclut inévitablement par « l'issue perverse » de toutes les choses, décrite par Kant: nous l'avons vu et nous le voyons toujours de nouveau. De même, il n'y a pas de doute que Dieu n'entre vraiment dans les choses humaines que s'il n'est pas uniquement pensé par nous, mais que Lui-même vient à notre rencontre et nous parle. C'est pourquoi la raison a besoin de la foi pour arriver à être totalement elle-même: raison et foi ont besoin l'une de l'autre pour réaliser leur véritable nature et leur mission.

La vraie physionomie de l'espérance chrétienne

24. Demandons-nous maintenant de nouveau: que pouvons-nous espérer? Et que ne pouvons-nous pas espérer? Avant tout nous devons constater qu'un progrès qui se peut additionner n'est possible que dans le domaine matériel. Ici, dans la connaissance croissante des structures de la matière et en relation avec les inventions toujours plus avancées, on note clairement une continuité du progrès vers une maîtrise toujours plus grande de la nature. À l'inverse, dans le domaine de la conscience éthique et de la décision morale, il n'y a pas de possibilité équivalente d'additionner, pour la simple raison que la liberté de l'homme est toujours nouvelle et qu'elle doit toujours prendre à nouveau ses décisions. Jamais elles ne sont simplement déjà prises pour nous par d'autres – dans un tel cas, en effet, nous ne serions plus libres. La liberté présuppose que, dans les décisions fondamentales, tout homme, chaque génération, est un nouveau commencement. Les nouvelles générations peuvent assurément construire sur la connaissance et sur les expériences de celles qui les ont précédées, comme elles peuvent puiser au trésor moral de l'humanité entière. Mais elles peuvent aussi le refuser, parce que ce trésor ne peut pas avoir la même évidence que les inventions matérielles. Le trésor moral de l'humanité n'est pas présent comme sont présents les instruments que l'on utilise; il existe comme invitation à la liberté et comme possibilité pour cette liberté. Mais cela signifie que:

a) La condition droite des choses humaines, le bien-être moral du monde, ne peuvent jamais être garantis simplement par des structures, quelle que soit leur valeur. De telles structures sont non seulement importantes, mais nécessaires; néanmoins, elles ne peuvent pas et ne doivent pas mettre hors jeu la liberté de l'homme. Même les structures les meilleures fonctionnent seulement si, dans une communauté, sont vivantes les convictions capables de motiver les hommes en vue d'une libre adhésion à l'ordonnancement communautaire. La liberté nécessite une conviction; une conviction n'existe pas en soi, mais elle doit toujours être de nouveau reconquise de manière communautaire.

b) Puisque l'homme demeure toujours libre et que sa liberté est également toujours fragile, le règne du bien définitivement consolidé n'existera jamais en ce monde. Celui qui promet le monde meilleur qui durerait irrévocablement pour toujours fait une fausse promesse; il ignore la liberté humaine. La liberté doit toujours de nouveau être conquise pour le bien. La libre adhésion au bien n'existe jamais simplement en soi. S'il y avait des structures qui fixeraient de manière irrévocable une condition déterminée – bonne – du monde, la liberté de l'homme serait niée, et, pour cette raison, ce ne serait en définitive nullement des structures bonnes.

25. La conséquence de ce qui a été dit est que la recherche pénible et toujours nouvelle d'ordonnancements droits pour les choses humaines est le devoir de chaque génération; ce n'est jamais un devoir simplement accompli. Toutefois, chaque génération doit aussi apporter sa propre contribution pour établir des ordonnancements convaincants de liberté et de bien, qui aident la génération suivante en tant qu'orientation pour l'usage droit de la liberté humaine et qui donnent ainsi, toujours dans les limites humaines, une garantie certaine pour l'avenir. Autrement dit: les bonnes structures aident, mais, à elles seules elles ne suffisent pas. L'homme ne peut jamais être racheté simplement de l'extérieur. Francis Bacon et les adeptes du courant de pensée de l'ère moderne qu'il a inspiré, en considérant que l'homme serait racheté par la science, se trompaient. Par une telle attente, on demande trop à la science; cette sorte d'espérance est fallacieuse. La science peut contribuer beaucoup à l'humanisation du monde et de l'humanité. Cependant, elle peut aussi détruire l'homme et le monde si elle n'est pas orientée par des forces qui se trouvent hors d'elle. D'autre part, nous devons aussi

constater que le christianisme moderne, face aux succès de la science dans la structuration progressive du monde, ne s'était en grande partie concentré que sur l'individu et sur son salut. Par là, il a restreint l'horizon de son espérance et n'a même pas reconnu suffisamment la grandeur de sa tâche, même si ce qu'il a continué à faire pour la formation de l'homme et pour le soin des plus faibles et des personnes qui souffrent reste important.

26. Ce n'est pas la science qui rachète l'homme. L'homme est racheté par l'amour. Cela vaut déjà dans le domaine purement humain. Lorsque quelqu'un, dans sa vie, fait l'expérience d'un grand amour, il s'agit d'un moment de « rédemption » qui donne un sens nouveau à sa vie. Mais, très rapidement, il se rendra compte que l'amour qui lui a été donné ne résout pas, par lui seul, le problème de sa vie. Il s'agit d'un amour qui demeure fragile. Il peut être détruit par la mort. L'être humain a besoin de l'amour inconditionnel. Il a besoin de la certitude qui lui fait dire: « Ni la mort ni la vie, ni les esprits ni les puissances, ni le présent ni l'avenir, ni les astres, ni les cieux, ni les abîmes, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus Christ » (*Rm* 8, 38-39). Si cet amour absolu existe, avec une certitude absolue, alors – et seulement alors – l'homme est « racheté », quel que soit ce qui lui arrive dans un cas particulier. C'est ce que l'on entend lorsqu'on dit: Jésus Christ nous a « rachetés ». Par lui nous sommes devenus certains de Dieu – d'un Dieu qui ne constitue pas une lointaine « cause première » du monde – parce que son Fils unique s'est fait homme et de lui chacun peut dire: « Ma vie aujourd'hui dans la condition humaine, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Ga* 2, 20).

27. En ce sens, il est vrai que celui qui ne connaît pas Dieu, tout en pouvant avoir de multiples espérances, est dans le fond sans espérance, sans la grande espérance qui soutient toute l'existence (cf. *Ep* 2, 12). La vraie, la grande espérance de l'homme, qui résiste malgré toutes les désillusions, ce ne peut être que Dieu – le Dieu qui nous a aimés et qui nous aime toujours « jusqu'au bout », « jusqu'à ce que tout soit accompli » (cf. *Jn* 13, 1 et 19, 30). Celui qui est touché par l'amour commence à comprendre ce qui serait précisément « vie ». Il commence à comprendre ce que veut dire la parole d'espérance que nous avons rencontrée dans le rite du Baptême: de la foi j'attends la « vie éternelle » – la vie véritable qui, totalement et sans menaces, est, dans toute sa plénitude, simplement la vie. Jésus, qui a dit de lui-même être venu pour que nous ayons la vie et que nous l'ayons en plénitude, en abondance (cf. *Jn* 10, 10), nous a aussi expliqué ce que signifie « la vie »: « La vie éternelle, c'est de te connaître, toi le seul Dieu, le vrai Dieu, et de connaître celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (*Jn* 17, 3). La vie dans le sens véritable, on ne l'a pas en soi, de soi tout seul et pas même seulement par soi: elle est une relation. Et la vie dans sa totalité est relation avec Celui qui est la source de la vie. Si nous sommes en relation avec Celui qui ne meurt pas, qui est Lui-même la Vie et l'Amour, alors nous sommes dans la vie. Alors nous « vivons ».

28. Mais maintenant se pose la question: de cette façon ne sommes-nous pas retombés de nouveau dans l'individualisme du salut, dans l'espérance pour moi seulement pour moi, qui n'est justement pas une véritable espérance, parce qu'elle oublie et néglige les autres? Non. La relation avec Dieu s'établit par la communion avec Jésus – seuls et avec nos seules possibilités nous n'y arrivons pas. La relation avec Jésus, toutefois, est une relation avec Celui qui s'est donné lui-même en rançon pour nous tous (cf. *1 Tm* 2, 6). Le fait d'être en communion avec Jésus Christ nous implique dans son être « pour tous », il en fait notre façon d'être. Il nous engage pour les autres, mais c'est seulement dans la communion avec Lui qu'il nous devient possible d'être vraiment pour les autres, pour l'ensemble. Je voudrais, dans ce contexte, citer le grand docteur grec de l'Église, saint Maxime le Confesseur (mort en 662), qui tout d'abord exhorte à ne rien placer avant la connaissance et l'amour de Dieu, mais qui ensuite arrive aussitôt à des applications très pratiques: « Qui aime Dieu aime aussi son prochain sans réserve. Bien incapable de garder ses richesses, il les dispense comme Dieu, fournissant à chacun ce dont il a besoin ».[19] De l'amour envers Dieu découle la participation à la justice et à la bonté de Dieu envers autrui; aimer Dieu demande la liberté intérieure face à toute possession et à toutes les choses matérielles: l'amour de Dieu se révèle dans la responsabilité envers autrui.[20] Nous pouvons observer de façon frappante la même relation entre amour de Dieu et responsabilité envers les hommes dans la vie de saint Augustin. Après sa conversion à la foi chrétienne, avec quelques amis aux idées semblables, il voulait mener une vie qui fût totalement consacrée à la parole de Dieu et aux choses éternelles. Il voulait réaliser par des valeurs chrétiennes l'idéal de la vie contemplative exprimé dans la grande philosophie grecque, choisissant de cette façon « la meilleure part » (cf. *Lc* 10, 42). Mais les choses en allèrent autrement. Alors qu'il participait à la messe dominicale dans la ville portuaire d'Hippone, il fut appelé hors de la foule par l'Évêque et contraint de se laisser ordonner pour l'exercice du ministère sacerdotal dans cette ville. Jetant un regard rétrospectif sur ce moment, il écrit dans ses *Confessions*: « Atterré par mes péchés et la masse pesante de ma misère, j'avais, en mon cœur, agité et ourdi le projet de fuir dans la solitude: mais tu m'en as empêché, et tu m'as fortifié par ces paroles: "Le Christ est mort pour tous afin que les vivants n'aient plus leur vie centrée sur eux-mêmes, mais sur lui, qui est mort et ressuscité pour eux" (*2 Co* 5, 15) ».[21] Le Christ est mort pour tous. Vivre pour Lui signifie se laisser associer à son « être pour ».

29. Pour Augustin, cela signifiait une vie totalement nouvelle. Une fois, il décrivit ainsi son quotidien: « Corriger les indisciplinés, conforter les pusillanimes, soutenir les faibles, réfuter les opposants, se garder des mauvais, instruire les ignorants, stimuler les négligents, freiner les querelleurs, modérer les ambitieux, encourager les découragés, pacifier les adversaires, aider les personnes dans le besoin, libérer les opprimés, montrer son approbation aux bons, tolérer les mauvais et [hélas] aimer tout le monde ».[22] « C'est l'Évangile qui m'effraie » [23] – cette crainte salutaire qui nous empêche de

vivre pour nous-mêmes et qui nous pousse à transmettre notre commune espérance. De fait, c'était bien l'intention d'Augustin: dans la situation difficile de l'empire romain, qui menaçait aussi l'Afrique romaine et qui, à la fin de la vie d'Augustin, la détruisit tout à fait, transmettre une espérance – l'espérance qui lui venait de la foi et qui, en totale contradiction avec son tempérament introverti, le rendit capable de participer de façon résolue et avec toutes ses forces à l'édification de la cité. Dans le même chapitre des *Confessions*, où nous venons de voir le motif décisif de son engagement « pour tous », il écrit: Le Christ « intercède pour nous, sans lui c'est le désespoir. Elles sont nombreuses, ces langueurs, et si fortes! Nombreuses et fortes, mais ton remède est plus grand. En croyant que ton Verbe était beaucoup trop loin de s'unir à l'homme, nous aurions bien pu désespérer de nous, s'il ne s'était fait chair, habitant parmi nous ».[24] En raison de son espérance, Augustin s'est dépensé pour les gens simples et pour sa ville – il a renoncé à sa noblesse spirituelle et il a prêché et agi de façon simple pour les gens simples.

30. Résumons ce que nous avons découvert jusqu'à présent au cours de nos réflexions. Tout au long des jours, l'homme a de nombreuses espérances – les plus petites ou les plus grandes –, variées selon les diverses périodes de sa vie. Parfois il peut sembler qu'une de ces espérances le satisfasse totalement et qu'il n'ait pas besoin d'autres espérances. Dans sa jeunesse, ce peut être l'espérance d'un grand amour qui le comble; l'espérance d'une certaine position dans sa profession, de tel ou tel succès déterminant pour le reste de la vie. Cependant, quand ces espérances se réalisent, il apparaît clairement qu'en réalité ce n'était pas la totalité. Il paraît évident que l'homme a besoin d'une espérance qui va au-delà. Il paraît évident que seul peut lui suffire quelque chose d'infini, quelque chose qui sera toujours plus que tout ce qu'il peut atteindre. En ce sens, les temps modernes ont fait grandir l'espérance de l'instauration d'un monde parfait qui, grâce aux connaissances de la science et à une politique scientifiquement fondée, semblait être devenue réalisable. Ainsi l'espérance biblique du règne de Dieu a été remplacée par l'espérance du règne de l'homme, par l'espérance d'un monde meilleur qui serait le véritable « règne de Dieu ». Cela semblait finalement l'espérance, grande et réaliste, dont l'homme avait besoin. Elle était en mesure de mobiliser – pour un certain temps – toutes les énergies de l'homme; ce grand objectif semblait mériter tous les engagements. Mais au cours du temps il parut clair que cette espérance s'éloignait toujours plus. On se rendit compte avant tout que c'était peut-être une espérance pour les hommes d'après-demain, mais non une espérance pour moi. Et bien que le « pour tous » fasse partie de la grande espérance – je ne puis en effet devenir heureux contre les autres et sans eux – il reste vrai qu'une espérance qui ne me concerne pas personnellement n'est pas non plus une véritable espérance. Et il est devenu évident qu'il s'agissait d'une espérance contre la liberté, parce que la situation des choses humaines dépend pour chaque génération, de manière renouvelée, de la libre décision des hommes qui la composent. Si, en raison des conditions et des structures, cette liberté leur était enlevée, le monde, en définitive, ne serait pas bon, parce qu'un monde sans liberté n'est en rien un monde bon. Ainsi, bien qu'un engagement continu pour l'amélioration du monde soit nécessaire, le monde meilleur de demain ne peut être le contenu spécifique et suffisant de notre espérance. Et toujours à ce propos se pose la question: Quand le monde est-il « meilleur »? Qu'est ce qui le rend bon? Selon quel critère peut-on évaluer le fait qu'il soit bon? Et par quels chemins peut-on parvenir à cette « bonté »?

31. Encore une chose: nous avons besoin des espérances – des plus petites ou des plus grandes – qui, au jour le jour, nous maintiennent en chemin. Mais sans la grande espérance, qui doit dépasser tout le reste, elles ne suffisent pas. Cette grande espérance ne peut être que Dieu seul, qui embrasse l'univers et qui peut nous proposer et nous donner ce que, seuls, nous ne pouvons atteindre. Précisément, le fait d'être gratifié d'un don fait partie de l'espérance. Dieu est le fondement de l'espérance – non pas n'importe quel dieu, mais le Dieu qui possède un visage humain et qui nous a aimés jusqu'au bout – chacun individuellement et l'humanité tout entière. Son Règne n'est pas un au-delà imaginaire, placé dans un avenir qui ne se réalise jamais; son règne est présent là où il est aimé et où son amour nous atteint. Seul son amour nous donne la possibilité de persévérer avec sobriété jour après jour, sans perdre l'élan de l'espérance, dans un monde qui, par nature, est imparfait. Et, en même temps, son amour est pour nous la garantie qu'existe ce que nous pressentons vaguement et que, cependant, nous attendons au plus profond de nous-mêmes: la vie qui est « vraiment » vie. Cherchons maintenant à concrétiser cette idée dans une dernière partie, en portant notre attention sur quelques « lieux » d'apprentissage pratique et d'exercice de l'espérance.

« Lieux » d'apprentissage et d'exercice de l'espérance

I. La prière comme école de l'espérance

32. Un premier lieu essentiel d'apprentissage de l'espérance est la prière. Si personne ne m'écoute plus, Dieu m'écoute encore. Si je ne peux plus parler avec personne, si je ne peux plus invoquer personne – je peux toujours parler à Dieu. S'il n'y a plus personne qui peut m'aider – là où il s'agit d'une nécessité ou d'une attente qui dépasse la capacité humaine d'espérer, Lui peut m'aider.[25] Si je suis relégué dans une extrême solitude...; celui qui prie n'est jamais totalement seul. De ses treize années de prison, dont neuf en isolement, l'inoubliable Cardinal Nguyên Van Thuan nous a laissé un précieux petit livre: *Prières d'espérance*. Durant treize années de prison, dans une situation de désespoir apparemment total, l'écoute de Dieu, le fait de pouvoir lui parler, devint pour lui une force croissante d'espérance qui, après sa libération, lui a permis de devenir pour les hommes, dans le monde entier, un témoin de l'espérance – de la grande espérance qui ne passe pas, même dans les nuits de la solitude.

33. De façon très belle, Augustin a illustré la relation profonde entre prière et espérance dans une homélie sur la *Première lettre de Jean*. Il définit la prière comme un exercice du désir. L'homme a été créé pour une grande réalité – pour Dieu lui-même, pour être rempli de Lui. Mais son cœur est trop étroit pour la grande réalité qui lui est assignée. Il doit être élargi. « C'est ainsi que Dieu, en faisant attendre, élargit le désir; en faisant désirer, il élargit l'âme; en l'élargissant, il augmente sa capacité de recevoir ». Augustin renvoie à saint Paul qui dit lui-même qu'il vit tendu vers les choses qui doivent venir (cf. *Ph* 3, 13). Puis il utilise une très belle image pour décrire ce processus d'élargissement et de préparation du cœur humain. « Suppose que Dieu veut te remplir de miel [symbole de la tendresse de Dieu et de sa bonté]: si tu es rempli de vinaigre, où mettras-tu ce miel? » Le vase, c'est-à-dire le cœur, doit d'abord être élargi et ensuite nettoyé: libéré du vinaigre et de sa saveur. Cela requiert de l'effort, coûte de la souffrance, mais c'est seulement ainsi que se réalise l'adaptation à ce à quoi nous sommes destinés.[26] Même si Augustin ne parle directement que de la réceptivité pour Dieu, il semble toutefois clair que dans cet effort, par lequel il se libère du vinaigre et de la saveur du vinaigre, l'homme ne devient pas libre seulement pour Dieu, mais il s'ouvre aussi aux autres. En effet, c'est uniquement en devenant fils de Dieu, que nous pouvons être avec notre Père commun. Prier ne signifie pas sortir de l'histoire et se retirer dans l'espace privé de son propre bonheur. La façon juste de prier est un processus de purification intérieure qui nous rend capables de Dieu et de la sorte capables aussi des hommes. Dans la prière, l'homme doit apprendre ce qu'il peut vraiment demander à Dieu – ce qui est aussi digne de Dieu. Il doit apprendre qu'on ne peut pas prier contre autrui. Il doit apprendre qu'on ne peut pas demander des choses superficielles et commodes que l'on désire dans l'instant – la fausse petite espérance qui le conduit loin de Dieu. Il doit purifier ses désirs et ses espérances. Il doit se libérer des mensonges secrets par lesquels il se trompe lui-même: Dieu les scrute, et la confrontation avec Dieu oblige l'homme à les reconnaître lui aussi. « Qui peut discerner ses erreurs? Purifie-moi de celles qui m'échappent », prie le Psalmiste (18 [19], 13). La non-reconnaissance de la faute, l'illusion d'innocence ne me justifient pas et ne me sauvent pas, parce que l'engourdissement de la conscience, l'incapacité de reconnaître le mal comme tel en moi, telle est ma faute. S'il n'y a pas de Dieu, je dois peut-être me réfugier dans de tels mensonges, parce qu'il n'y a personne qui puisse me pardonner, personne qui soit la mesure véritable. Au contraire, la rencontre avec Dieu réveille ma conscience parce qu'elle ne me fournit plus d'auto-justification, qu'elle n'est plus une influence de moi-même et de mes contemporains qui me conditionnent, mais qu'elle devient capacité d'écoute du Bien lui-même.

34. Afin que la prière développe cette force purificatrice, elle doit, d'une part, être très personnelle, une confrontation de mon moi avec Dieu, avec le Dieu vivant. D'autre part, cependant, elle doit toujours être à nouveau guidée et éclairée par les grandes prières de l'Église et des saints, par la prière liturgique, dans laquelle le Seigneur nous enseigne continuellement à prier de façon juste. Dans son livre d'Exercices spirituels, le Cardinal Nguyên Van Thuan a raconté comment dans sa vie il y avait eu de longues périodes d'incapacité de prier et comment il s'était accroché aux paroles de la prière de l'Église: au Notre Père, à l'Ave Maria et aux prières de la liturgie.[27] Dans la prière, il doit toujours y avoir une association entre prière publique et prière personnelle. Ainsi nous pouvons parler à Dieu, ainsi Dieu nous parle. De cette façon se réalisent en nous les purifications grâce auxquelles nous devenons capables de Dieu et aptes au service des hommes. Ainsi, nous devenons capables de la grande espérance et nous devenons ministres de l'espérance pour les autres: l'espérance dans le sens chrétien est toujours aussi espérance pour les autres. Et elle est une espérance active, par laquelle nous luttons pour que les choses n'aillent pas vers « une issue perverse ». Elle est aussi une espérance active dans le sens que nous maintenons le monde ouvert à Dieu. C'est seulement dans cette perspective qu'elle demeure également une espérance véritablement humaine.

II. Agir et souffrir comme lieux d'apprentissage de l'espérance

35. Tout agir sérieux et droit de l'homme est espérance en acte. Il l'est avant tout dans le sens où nous cherchons, de ce fait, à poursuivre nos espérances, les plus petites ou les plus grandes: régler telle ou telle tâche qui pour la suite du chemin de notre vie est importante; par notre engagement, apporter notre contribution afin que le monde devienne un peu plus lumineux et un peu plus humain, et qu'ainsi les portes s'ouvrent sur l'avenir. Mais l'engagement quotidien pour la continuation de notre vie et pour l'avenir de l'ensemble nous épuise ou se change en fanatisme si nous ne sommes pas éclairés par la lumière d'une espérance plus grande, qui ne peut être détruite ni par des échecs dans les petites choses ni par l'effondrement dans des affaires de portée historique. Si nous ne pouvons espérer plus que ce qui est effectivement accessible d'une fois sur l'autre ni plus que ce qu'on peut espérer des autorités politiques et économiques, notre vie se réduit bien vite à être privée d'espérance. Il est important de savoir ceci: je peux toujours encore espérer, même si apparemment pour ma vie ou pour le moment historique que je suis en train de vivre, je n'ai plus rien à espérer. Seule la grande espérance-certitude que, malgré tous les échecs, ma vie personnelle et l'histoire dans son ensemble sont gardées dans le pouvoir indestructible de l'Amour et qui, grâce à lui, ont pour lui un sens et une importance, seule une telle espérance peut dans ce cas donner encore le courage d'agir et de poursuivre. Assurément, nous ne pouvons pas « construire » le règne de Dieu de nos propres forces – ce que nous construisons demeure toujours le règne de l'homme avec toutes les limites qui sont propres à la nature humaine. Le règne de Dieu est un don, et c'est pourquoi justement il est grand et beau, et il constitue la réponse à l'espérance. Et nous ne pouvons pas – pour utiliser la terminologie classique – « mériter » le ciel grâce à « nos propres œuvres ». Il est toujours plus que ce que nous méritons; il en va de même pour le fait d'être aimé qui n'est jamais une chose « méritée », mais toujours un don. Cependant, avec toute notre conscience de la «

plus-value » du « ciel », il n'en reste pas moins toujours vrai que notre agir n'est pas indifférent devant Dieu et qu'il n'est donc pas non plus indifférent pour le déroulement de l'histoire. Nous pouvons nous ouvrir nous-mêmes, ainsi que le monde, à l'entrée de Dieu: de la vérité, de l'amour, du bien. C'est ce qu'ont fait les saints, qui, comme « collaborateurs de Dieu », ont contribué au salut du monde (cf. *1 Co* 3, 9; *1 Th* 3, 2). Nous pouvons libérer notre vie et le monde des empoisonnements et des pollutions qui pourraient détruire le présent et l'avenir. Nous pouvons découvrir et tenir propres les sources de la création et ainsi, avec la création qui nous précède comme don, faire ce qui est juste selon ses exigences intrinsèques et sa finalité. Cela garde aussi un sens si, à ce qu'il semble, nous ne réussissons pas ou nous paraissons désarmés face à la puissance de forces hostiles. Ainsi, d'un côté, une espérance pour nous et pour les autres jaillit de notre agir; de l'autre, cependant, c'est la grande espérance appuyée sur les promesses de Dieu qui, dans les bons moments comme dans les mauvais, nous donne courage et oriente notre agir.

36. Comme l'agir, la souffrance fait aussi partie de l'existence humaine. Elle découle, d'une part, de notre finitude et, de l'autre, de la somme de fautes qui, au cours de l'histoire, s'est accumulée et qui encore aujourd'hui grandit sans cesse. Il faut certainement faire tout ce qui est possible pour atténuer la souffrance: empêcher, dans la mesure où cela est possible, la souffrance des innocents; calmer les douleurs; aider à surmonter les souffrances psychiques. Autant de devoirs aussi bien de la justice que de l'amour qui rentrent dans les exigences fondamentales de l'existence chrétienne et de toute vie vraiment humaine. Dans la lutte contre la douleur physique, on a réussi à faire de grands progrès; la souffrance des innocents et aussi les souffrances psychiques ont plutôt augmenté au cours des dernières décennies. Oui, nous devons tout faire pour surmonter la souffrance, mais l'éliminer complètement du monde n'est pas dans nos possibilités – simplement parce que nous ne pouvons pas nous extraire de notre finitude et parce qu'aucun de nous n'est en mesure d'éliminer le pouvoir du mal, de la faute, qui – nous le voyons – est continuellement source de souffrance. Dieu seul pourrait le réaliser: seul un Dieu qui entre personnellement dans l'histoire en se faisant homme et qui y souffre. Nous savons que ce Dieu existe et donc que ce pouvoir qui « enlève le péché du monde » (*Jn* 1, 29) est présent dans le monde. Par la foi dans l'existence de ce pouvoir, l'espérance de la guérison du monde est apparue dans l'histoire. Mais il s'agit précisément d'espérance et non encore d'accomplissement; espérance qui nous donne le courage de nous mettre du côté du bien même là où cela semble sans espérance, tout en restant conscients que, faisant partie du déroulement de l'histoire tel qu'il apparaît extérieurement, le pouvoir de la faute demeure aussi dans l'avenir une présence terrible.

37. Revenons à notre thème. Nous pouvons chercher à limiter la souffrance, à lutter contre elle, mais nous ne pouvons pas l'éliminer. Justement là où les hommes, dans une tentative d'éviter toute souffrance, cherchent à se soustraire à tout ce qui pourrait signifier souffrance, là où ils veulent s'épargner la peine et la douleur de la vérité, de l'amour, du bien, ils s'enfoncent dans une existence vide, dans laquelle peut-être n'existe pratiquement plus de souffrance, mais où il y a d'autant plus l'obscure sensation du manque de sens et de la solitude. Ce n'est pas le fait d'esquiver la souffrance, de fuir devant la douleur, qui guérit l'homme, mais la capacité d'accepter les tribulations et de mûrir par elles, d'y trouver un sens par l'union au Christ, qui a souffert avec un amour infini. Dans ce contexte, je voudrais citer quelques phrases d'une lettre du martyr vietnamien Paul Le-Bao-Tinh (mort en 1857), dans lesquelles devient évidente cette transformation de la souffrance par la force de l'espérance qui provient de la foi. « Moi, Paul, lié de chaînes pour le Christ, je veux vous raconter les tribulations dans lesquelles je suis chaque jour enseveli, afin qu'embrasés de l'amour divin, vous bénissiez avec moi le Seigneur, parce que dans tous les siècles est sa miséricorde (cf. *Ps* 135 [136], 3). Cette prison est vraiment une vive figure de l'enfer éternel. Aux liens, aux cangues et aux entraves viennent s'ajouter des colères, des vengeances, des malédictions, des conversations impures, des rixes, des actes mauvais, des serments injustes, des médisances, auxquels se joignent aussi l'ennui et la tristesse. Mais celui qui a déjà délivré les trois enfants des flammes ardentes est aussi demeuré avec moi; il m'a délivré de ces maux et il me les convertit en douceur, parce que dans tous les siècles est sa miséricorde. Par la grâce de Dieu, au milieu de ces supplices qui ont coutume d'attrister les autres, je suis rempli de gaieté et de joie, parce que je ne suis pas seul, mais le Christ est avec moi [...]. Comment puis-je vivre, voyant chaque jour les tyrans et leurs satellites infidèles blasphémer ton saint nom, toi, Seigneur, qui es assis au milieu des Chérubins (cf. *Ps* 79 [80], 2) et des Séraphins ? Vois ta croix foulée aux pieds des mécréants. Où est ta gloire? À cette vue, enflammé de ton amour, j'aime mieux mourir et que mes membres soient coupés en morceaux en témoignage de mon amour pour toi, Seigneur. Montre ta puissance, délivre-moi et aide-moi, afin que, dans ma faiblesse, ta force se fasse sentir et soit glorifiée devant le monde [...]. En entendant ces choses, vous rendrez, remplis de joie, d'immortelles actions de grâces à Dieu, auteur de tous les dons, et vous le bénirez avec moi, parce que dans tous les siècles est sa miséricorde [...]. Je vous écris ces choses pour que nous unissions votre foi et la mienne: au milieu de ces tempêtes, je jette une ancre qui va jusqu'au trône de Dieu; c'est l'espérance qui vit toujours en mon cœur ».[28] C'est une lettre de l'enfer. S'y manifeste toute l'horreur d'un camp de concentration, dans lequel, aux tourments de la part des tyrans, s'ajoute le déchaînement du mal dans les victimes elles-mêmes qui, de cette façon, deviennent ensuite des instruments de la cruauté des bourreaux. C'est une lettre de l'enfer, mais en elle se réalise la parole du *psaume*: « Je gravis les cieux: tu es là; je descends chez les morts: te voici... J'avais dit: "Les ténèbres m'écrasent..", "...même les ténèbres pour toi ne sont pas ténèbres, et la nuit comme le jour est lumière" » (138 [139], 8-12, voir aussi *Ps* 22 [23], 4). Le Christ est descendu en « enfer » et ainsi il est proche de celui qui y est jeté, transformant pour lui les ténèbres en lumière. La souffrance, les tourments restent terribles et quasi insupportables. Cependant l'étoile de l'espérance s'est levée – l'ancre du cœur arrive au trône de Dieu. Le mal n'est pas déchaîné dans l'homme, mais la lumière vainc: la souffrance – sans cesser d'être souffrance – devient malgré tout chant de louange.

38. La mesure de l'humanité se détermine essentiellement dans son rapport à la souffrance et à celui qui souffre. Cela vaut pour chacun comme pour la société. Une société qui ne réussit pas à accepter les souffrants et qui n'est pas capable de contribuer, par la compassion, à faire en sorte que la souffrance soit partagée et portée aussi intérieurement est une société cruelle et inhumaine. Cependant, la société ne peut accepter les souffrants et les soutenir dans leur souffrance, si chacun n'est pas lui-même capable de cela et, d'autre part, chacun ne peut accepter la souffrance de l'autre si lui-même personnellement ne réussit pas à trouver un sens à la souffrance, un chemin de purification et de maturation, un chemin d'espérance. Accepter l'autre qui souffre signifie, en effet, assumer en quelque manière sa souffrance, de façon qu'elle devienne aussi la mienne. Mais parce que maintenant elle est devenue souffrance partagée, dans laquelle il y a la présence d'un autre, cette souffrance est pénétrée par la lumière de l'amour. La parole latine *con-solatio*, consolation, l'exprime de manière très belle, suggérant un être-avec dans la solitude, qui alors n'est plus solitude. Ou encore la capacité d'accepter la souffrance par amour du bien, de la vérité et de la justice est constitutive de la mesure de l'humanité, parce que si, en définitive, mon bien-être, mon intégrité sont plus importants que la vérité et la justice, alors la domination du plus fort l'emporte; alors règnent la violence et le mensonge. La vérité et la justice doivent être au-dessus de mon confort et de mon intégrité physique, autrement ma vie elle-même devient mensonge. Et enfin, le « oui » à l'amour est aussi source de souffrance, parce que l'amour exige toujours de sortir de mon moi, où je me laisse émonder et blesser. L'amour ne peut nullement exister sans ce renoncement qui m'est aussi douloureux à moi-même, autrement il devient pur égoïsme et, de ce fait, il s'annule lui-même comme tel.

39. Souffrir avec l'autre, pour les autres; souffrir par amour de la vérité et de la justice; souffrir à cause de l'amour et pour devenir une personne qui aime vraiment – ce sont des éléments fondamentaux d'humanité; leur abandon détruirait l'homme lui-même. Mais encore une fois surgit la question: en sommes-nous capables? L'autre est-il suffisamment important pour que je devienne pour lui une personne qui souffre? La vérité est-elle pour moi si importante pour payer la souffrance? La promesse de l'amour est-elle si grande pour justifier le don de moi-même? À la foi chrétienne, dans l'histoire de l'humanité, revient justement ce mérite d'avoir suscité dans l'homme d'une manière nouvelle et à une profondeur nouvelle la capacité de souffrir de la sorte, qui est décisive pour son humanité. La foi chrétienne nous a montré que vérité, justice, amour ne sont pas simplement des idéaux, mais des réalités de très grande densité. Elle nous a montré en effet que Dieu – la Vérité et l'Amour en personne – a voulu souffrir pour nous et avec nous. Bernard de Clairvaux a forgé l'expression merveilleuse: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*,[29] Dieu ne peut pas souffrir, mais il peut compatir. L'homme a pour Dieu une valeur si grande que Lui-même s'est fait homme pour pouvoir compatir avec l'homme de manière très réelle, dans la chair et le sang, comme cela nous est montré dans le récit de la Passion de Jésus. De là, dans toute souffrance humaine est entré quelqu'un qui partage la souffrance et la patience; de là se répand dans toute souffrance la *con-solatio*; la consolation de l'amour qui vient de Dieu et ainsi surgit l'étoile de l'espérance. Certainement, dans nos multiples souffrances et épreuves nous avons toujours besoin aussi de nos petites ou de nos grandes espérances – d'une visite bienveillante, de la guérison des blessures internes et externes, de la solution positive d'une crise, et ainsi de suite. Dans les petites épreuves, ces formes d'espérance peuvent aussi être suffisantes. Mais dans les épreuves vraiment lourdes, où je dois faire mienne la décision définitive de placer la vérité avant le bien-être, la carrière, la possession, la certitude de la véritable, de la grande espérance, dont nous avons parlé, devient nécessaire. Pour cela nous avons aussi besoin de témoins, de martyrs, qui se sont totalement donnés, pour qu'ils puissent nous le montrer – jour après jour. Nous en avons besoin pour préférer, même dans les petits choix de la vie quotidienne, le bien à la commodité – sachant que c'est justement ainsi que nous vivons vraiment notre vie. Disons-le encore une fois: la capacité de souffrir par amour de la vérité est la mesure de l'humanité; cependant, cette capacité de souffrir dépend du genre et de la mesure de l'espérance que nous portons en nous et sur laquelle nous construisons. Les saints ont pu parcourir le grand chemin de l'être-homme à la façon dont le Christ l'a parcouru avant nous, parce qu'ils étaient remplis de la grande espérance.

40. Je voudrais encore ajouter une petite annotation qui n'est pas du tout insignifiante pour les événements de chaque jour. La pensée de pouvoir « offrir » les petites peines du quotidien, qui nous touchent toujours de nouveau comme des piqûres plus ou moins désagréables, leur attribuant ainsi un sens, était une forme de dévotion, peut-être moins pratiquée aujourd'hui, mais encore très répandue il n'y a pas si longtemps. Dans cette dévotion, il y avait certainement des choses exagérées et peut-être aussi malsaines, mais il faut se demander si quelque chose d'essentiel qui pourrait être une aide n'y était pas contenu de quelque manière. Que veut dire « offrir » ? Ces personnes étaient convaincues de pouvoir insérer dans la grande compassion du Christ leurs petites peines, qui entraient ainsi d'une certaine façon dans le trésor de compassion dont le genre humain a besoin. De cette manière aussi les petits ennuis du quotidien pourraient acquérir un sens et contribuer à l'économie du bien, de l'amour entre les hommes. Peut-être devrions-nous nous demander vraiment si une telle chose ne pourrait pas redevenir une perspective judicieuse pour nous aussi.

III. Le Jugement comme lieu d'apprentissage et d'exercice de l'espérance

41. Dans le grand *Credo* de l'Église, la partie centrale, qui traite du mystère du Christ à partir de sa naissance éternelle du Père et de sa naissance temporelle de la Vierge Marie pour arriver par la croix et la résurrection jusqu'à son retour, se conclut par les paroles: « Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts ». Déjà dès les tout premiers temps, la perspective du Jugement a influencé les chrétiens jusque dans leur vie quotidienne en tant que critère permettant

d'ordonner la vie présente, comme appel à leur conscience et, en même temps, comme espérance dans la justice de Dieu. La foi au Christ n'a jamais seulement regardé en arrière ni jamais seulement vers le haut, mais toujours aussi en avant vers l'heure de la justice que le Seigneur avait annoncée plusieurs fois. Ce regard en avant a conféré au christianisme son importance pour le présent. Dans la structure des édifices sacrés chrétiens, qui voulaient rendre visible l'ampleur historique et cosmique de la foi au Christ, il devint habituel de représenter sur le côté oriental le Seigneur qui revient comme roi – l'image de l'espérance –, sur le côté occidental, par contre, le jugement final comme image de la responsabilité pour notre existence, une représentation qui regardait et accompagnait les fidèles sur le chemin de leur vie quotidienne. Cependant, dans le développement de l'iconographie, on a ensuite donné toujours plus d'importance à l'aspect menaçant et lugubre du Jugement, qui évidemment fascinait les artistes plus que la splendeur de l'espérance, souvent excessivement cachée sous la menace.

42. À l'époque moderne, la préoccupation du Jugement final s'estompe: la foi chrétienne est individualisée et elle est orientée surtout vers le salut personnel de l'âme; la réflexion sur l'histoire universelle, au contraire, est en grande partie dominée par la préoccupation du progrès. Toutefois, le contenu fondamental de l'attente du jugement n'a pas simplement disparu. Maintenant il prend une forme totalement différente. L'athéisme des XIXe et XXe siècles est, selon ses racines et sa finalité, un moralisme: une protestation contre les injustices du monde et de l'histoire universelle. Un monde dans lequel existe une telle quantité d'injustice, de souffrance des innocents et de cynisme du pouvoir ne peut être l'œuvre d'un Dieu bon. Le Dieu qui aurait la responsabilité d'un monde semblable ne serait pas un Dieu juste et encore moins un Dieu bon. C'est au nom de la morale qu'il faut contester ce Dieu. Puisqu'il n'y a pas de Dieu qui crée une justice, il semble que l'homme lui-même soit maintenant appelé à établir la justice. Si face à la souffrance de ce monde la protestation contre Dieu est compréhensible, la prétention que l'humanité puisse et doive faire ce qu'aucun Dieu ne fait ni est en mesure de faire est présomptueuse et fondamentalement fausse. Que d'une telle prétention s'ensuivent les plus grandes cruautés et les plus grandes violations de la justice n'est pas un hasard, mais est fondé sur la fausseté intrinsèque de cette prétention. Un monde qui doit se créer de lui-même sa justice est un monde sans espérance. Personne ni rien ne répond pour la souffrance des siècles. Personne ni rien ne garantit que le cynisme du pouvoir – sous quelque habillage idéologique conquérant qu'il se présente – ne continuera à commander dans le monde. Ainsi les grands penseurs de l'école de Francfort, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, ont critiqué de la même façon l'athéisme et le théisme. Horkheimer a radicalement exclu que puisse être trouvé un quelconque succédané immanent pour Dieu, refusant cependant en même temps l'image du Dieu bon et juste. Dans une radicalisation extrême de l'interdit vétéro-testamentaire des images, il parle de la « nostalgie du totalement autre » qui demeure inaccessible – un cri du désir adressé à l'histoire universelle. De même, Adorno s'est conformé résolument à ce refus de toute image qui, précisément, exclut aussi l'« image » du Dieu qui aime. Mais il a aussi toujours de nouveau souligné cette dialectique « négative » et il a affirmé que la justice, une vraie justice, demanderait un monde « dans lequel non seulement la souffrance présente serait anéantie, mais où serait aussi révoqué ce qui est irrémédiablement passé ».[30] Cependant, cela signifierait – exprimé en symboles positifs et donc pour lui inappropriés – que la justice ne peut être pour nous sans résurrection des morts. Néanmoins, une telle perspective comporterait « la résurrection de la chair, une chose qui est toujours restée étrangère à l'idéalisme, au règne de l'esprit absolu ».[31]

43. Du refus rigoureux de toute image, qui fait partie du premier Commandement de Dieu (cf. *Ex* 20, 4), le chrétien lui aussi peut et doit apprendre toujours de nouveau. La vérité de la théologie négative a été mise en évidence au IVe Concile du Latran, qui a déclaré explicitement que, aussi grande que puisse être la ressemblance constatée entre le Créateur et la créature, la dissemblance est toujours plus grande entre eux.[32] Pour le croyant, cependant, le renoncement à toute image ne peut aller jusqu'à devoir s'arrêter, comme le voudraient Horkheimer et Adorno, au « non » des deux thèses, au théisme et à l'athéisme. Dieu lui-même s'est donné une « image »: dans le Christ qui s'est fait homme. En Lui, le Crucifié, la négation des fausses images de Dieu est portée à l'extrême. Maintenant Dieu révèle son propre Visage dans la figure du souffrant qui partage la condition de l'homme abandonné de Dieu, la prenant sur lui. Ce souffrant innocent est devenu espérance-certitude: Dieu existe et Dieu sait créer la justice d'une manière que nous ne sommes pas capables de concevoir et que, cependant, dans la foi nous pouvons pressentir. Oui, la résurrection de la chair existe.[33] Une justice existe.[34] La « révocation » de la souffrance passée, la réparation qui rétablit le droit existent. C'est pourquoi la foi dans le Jugement final est avant tout et surtout espérance – l'espérance dont la nécessité a justement été rendue évidente dans les bouleversements des derniers siècles. Je suis convaincu que la question de la justice constitue l'argument essentiel, en tout cas l'argument le plus fort, en faveur de la foi dans la vie éternelle. Le besoin seulement individuel d'une satisfaction qui dans cette vie nous est refusée, de l'immortalité de l'amour que nous attendons, est certainement un motif important pour croire que l'homme est fait pour l'éternité, mais seulement en liaison avec le fait qu'il est impossible que l'injustice de l'histoire soit la parole ultime, la nécessité du retour du Christ et de la vie nouvelle devient totalement convaincante.

44. La protestation contre Dieu au nom de la justice ne sert à rien. Un monde sans Dieu est un monde sans espérance (cf. *Ep* 2, 12). Seul Dieu peut créer la justice. Et la foi nous donne la certitude qu'Il le fait. L'image du Jugement final est en premier lieu non pas une image terrifiante, mais une image d'espérance; pour nous peut-être même l'image décisive de l'espérance. Mais n'est-ce pas aussi une image de crainte? Je dirais: c'est une image qui appelle à la responsabilité. Une image, donc, de cette crainte dont saint Hilaire dit que chacune de nos craintes a sa place dans l'amour.[35] Dieu est

justice et crée la justice. C'est cela notre consolation et notre espérance. Mais dans sa justice il y a aussi en même temps la grâce. Nous le savons en tournant notre regard vers le Christ crucifié et ressuscité. Justice et grâce doivent toutes les deux être vues dans leur juste relation intérieure. La grâce n'exclut pas la justice. Elle ne change pas le tort en droit. Ce n'est pas une éponge qui efface tout, de sorte que tout ce qui s'est fait sur la terre finisse par avoir toujours la même valeur. Par exemple, dans son roman « Les frères Karamazov », Dostoïevski a protesté avec raison contre une telle typologie du ciel et de la grâce. À la fin, au banquet éternel, les méchants ne siégeront pas indistinctement à table à côté des victimes, comme si rien ne s'était passé. Je voudrais sur ce point citer un texte de Platon qui exprime un pressentiment du juste jugement qui, en grande partie, demeure vrai et salutaire, pour le chrétien aussi. Même avec des images mythologiques, qui cependant rendent la vérité avec une claire évidence, il dit qu'à la fin les âmes seront nues devant le juge. Alors ce qu'elles étaient dans l'histoire ne comptera plus, mais seulement ce qu'elles sont en vérité. « Souvent, mettant la main sur le Grand Roi ou sur quelque autre prince ou dynaste, il constate qu'il n'y a pas une seule partie de saine dans son âme, qu'elle est toute lacérée et ulcérée par les parjures et les injustices [...], que tout est déformé par les mensonges et la vanité, et que rien n'y est droit parce qu'elle a vécu hors de la vérité, que la licence enfin, la mollesse, l'orgueil, l'intempérance de sa conduite l'ont rempli de désordre et de laideur: à cette vue, Rhadamante l'envoie aussitôt déchue de ses droits, dans la prison, pour y subir les peines appropriées [...]; quelquefois, il voit une autre âme, qu'il reconnaît comme ayant vécu saintement dans le commerce de la vérité. [...] Il en admire la beauté et l'envoie aux îles des Bienheureux ».[36] Dans la parabole du riche bon vivant et du pauvre Lazare (cf. *Lc* 16, 19-31), Jésus nous a présenté en avertissement l'image d'une telle âme ravagée par l'arrogance et par l'opulence, qui a créé elle-même un fossé infranchissable entre elle et le pauvre; le fossé de l'enfermement dans les plaisirs matériels; le fossé de l'oubli de l'autre, de l'incapacité d'aimer, qui se transforme maintenant en une soif ardente et désormais irrémédiable. Nous devons relever ici que Jésus dans cette parabole ne parle pas du destin définitif après le Jugement universel, mais il reprend une conception qui se trouve, entre autre, dans le judaïsme ancien, à savoir la conception d'une condition intermédiaire entre mort et résurrection, un état dans lequel la sentence dernière manque encore.

45. Cette idée vétéro-juive de la condition intermédiaire inclut l'idée que les âmes ne se trouvent pas simplement dans une sorte de détention provisoire, mais subissent déjà une punition, comme le montre la parabole du riche bon vivant, ou au contraire jouissent déjà de formes provisoires de béatitude. Et enfin il y a aussi l'idée que, dans cet état, sont possibles des purifications et des guérisons qui rendent l'âme mûre pour la communion avec Dieu. L'Église primitive a repris ces conceptions, à partir desquelles ensuite, dans l'Église occidentale, s'est développée petit à petit la doctrine du purgatoire. Nous n'avons pas besoin de faire ici un examen des chemins historiques compliqués de ce développement; demandons-nous seulement de quoi il s'agit réellement. Avec la mort, le choix de vie fait par l'homme devient définitif – sa vie est devant le Juge. Son choix, qui au cours de toute sa vie a pris forme, peut avoir diverses caractéristiques. Il peut y avoir des personnes qui ont détruit totalement en elles le désir de la vérité et la disponibilité à l'amour. Des personnes en qui tout est devenu mensonge; des personnes qui ont vécu pour la haine et qui en elles-mêmes ont piétiné l'amour. C'est une perspective terrible, mais certains personnages de notre histoire laissent entrevoir de façon effroyable des profils de ce genre. Dans de semblables individus, il n'y aurait plus rien de remédiable et la destruction du bien serait irrévocable: c'est cela qu'on indique par le mot « enfer ».[37] D'autre part, il peut y avoir des personnes très pures, qui se sont laissées entièrement pénétrer par Dieu et qui, par conséquent, sont totalement ouvertes au prochain – personnes dont la communion avec Dieu oriente dès maintenant l'être tout entier et dont le fait d'aller vers Dieu conduit seulement à l'accomplissement de ce qu'elles sont désormais.[38]

46. Selon nos expériences, cependant, ni un cas ni l'autre ne sont la normalité dans l'existence humaine. Chez la plupart des hommes – comme nous pouvons le penser – demeure présente au plus profond de leur être une ultime ouverture intérieure pour la vérité, pour l'amour, pour Dieu. Mais, dans les choix concrets de vie, elle est recouverte depuis toujours de nouveaux compromis avec le mal – beaucoup de saleté recouvre la pureté, dont cependant la soif demeure et qui, malgré cela, émerge toujours de nouveau de toute la bassesse et demeure présente dans l'âme. Qu'advient-il de tels individus lorsqu'ils comparaissent devant le juge? Toutes les choses sales qu'ils ont accumulées dans leur vie deviendront-elles d'un coup insignifiantes ? Ou qu'arrivera-t-il d'autre? Dans la *Première lettre aux Corinthiens*, saint Paul nous donne une idée de l'impact différent du jugement de Dieu sur l'homme selon son état. Il le fait avec des images qui veulent en quelque sorte exprimer l'invisible, sans que nous puissions transformer ces images en concepts – simplement parce que nous ne pouvons pas jeter un regard dans le monde d'au delà de la mort et parce que nous n'en avons aucune expérience. Paul dit avant tout de l'expérience chrétienne qu'elle est construite sur un fondement commun: Jésus Christ. Ce fondement résiste. Si nous sommes demeurés fermes sur ce fondement et que nous avons construit sur lui notre vie, nous savons que ce fondement ne peut plus être enlevé, pas même dans la mort. Puis Paul continue: « On peut poursuivre la construction avec de l'or, de l'argent ou de la belle pierre, avec du bois, de l'herbe ou du chaume, mais l'ouvrage de chacun sera mis en pleine lumière au jour du jugement. Car cette révélation se fera par le feu, et c'est le feu qui permettra d'apprécier la qualité de l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage construit par quelqu'un résiste, celui-là recevra un salaire; s'il est détruit par le feu, il perdra son salaire. Et lui-même sera sauvé, mais comme s'il était passé à travers un feu » (3, 12-15). Dans ce texte, en tout cas, il devient évident que le sauvetage des hommes peut avoir des formes diverses; que certaines choses édifiées peuvent brûler totalement; que pour se sauver il faut traverser soi-même le « feu » afin de devenir définitivement capable de Dieu et de pouvoir prendre place à la table du banquet nuptial éternel.

47. Certains théologiens récents sont de l'avis que le feu qui brûle et en même temps sauve est le Christ lui-même, le Juge et Sauveur. La rencontre avec Lui est l'acte décisif du Jugement. Devant son regard s'évanouit toute fausseté. C'est la rencontre avec Lui qui, en nous brûlant, nous transforme et nous libère pour nous faire devenir vraiment nous-mêmes. Les choses édifiées durant la vie peuvent alors se révéler paille sèche, vantardise vide et s'écrouler. Mais dans la souffrance de cette rencontre, où l'impur et le malsain de notre être nous apparaissent évidents, se trouve le salut. Le regard du Christ, le battement de son cœur nous guérissent grâce à une transformation assurément douloureuse, comme « par le feu ». Cependant, c'est une heureuse souffrance, dans laquelle le saint pouvoir de son amour nous pénètre comme une flamme, nous permettant à la fin d'être totalement nous-mêmes et par là totalement de Dieu. Ainsi se rend évidente aussi la compénétration de la justice et de la grâce: notre façon de vivre n'est pas insignifiante, mais notre saleté ne nous tache pas éternellement, si du moins nous sommes demeurés tendus vers le Christ, vers la vérité et vers l'amour. En fin de compte, cette saleté a déjà été brûlée dans la Passion du Christ. Au moment du Jugement, nous expérimentons et nous accueillons cette domination de son amour sur tout le mal dans le monde et en nous. La souffrance de l'amour devient notre salut et notre joie. Il est clair que la « durée » de cette brûlure qui transforme, nous ne pouvons la calculer avec les mesures chronométriques de ce monde. Le « moment » transformant de cette rencontre échappe au chronométrage terrestre – c'est le temps du cœur, le temps du « passage » à la communion avec Dieu dans le Corps du Christ.[39] Le Jugement de Dieu est espérance, aussi bien parce qu'il est justice que parce qu'il est grâce. S'il était seulement grâce qui rend insignifiant tout ce qui est terrestre, Dieu resterait pour nous un débiteur de la réponse à la question concernant la justice – question décisive pour nous face à l'histoire et face à Dieu lui-même. S'il était pure justice, il ne pourrait être à la fin pour nous tous qu'un motif de peur. L'incarnation de Dieu dans le Christ a tellement lié l'une à l'autre – justice et grâce – que la justice est établie avec fermeté: nous attendons tous notre salut « dans la crainte de Dieu et en tremblant » (*Ph* 2, 12). Malgré cela, la grâce nous permet à tous d'espérer et d'aller pleins de confiance à la rencontre du Juge que nous connaissons comme notre « avocat » (*parakletos*) (cf. *1 Jn* 2, 1).

48. Un motif doit encore être mentionné ici, parce qu'il est important pour la pratique de l'espérance chrétienne. Dans le judaïsme ancien, il existe aussi l'idée qu'on peut venir en aide aux défunts dans leur condition intermédiaire par la prière (cf. par exemple *2 M*12, 38-45: 1er s. av. JC). La pratique correspondante a été adoptée très spontanément par les chrétiens et elle est commune à l'Église orientale et occidentale. L'Orient ignore la souffrance purificatrice et expiatrice des âmes dans « l'au-delà », mais il connaît divers degrés de béatitude ou aussi de souffrance dans la condition intermédiaire. Cependant, grâce à l'Eucharistie, à la prière et à l'aumône, « repos et fraîcheur » peuvent être donnés aux âmes des défunts. Que l'amour puisse parvenir jusqu'à l'au-delà, que soit possible un mutuel donner et recevoir, dans lequel les uns et les autres demeurent unis par des liens d'affection au delà des limites de la mort – cela a été une conviction fondamentale de la chrétienté à travers tous les siècles et reste aussi aujourd'hui une expérience réconfortante. Qui n'éprouverait le besoin de faire parvenir à ses proches déjà partis pour l'au-delà un signe de bonté, de gratitude ou encore de demande de pardon? À présent on pourrait enfin se demander: si le « purgatoire » consiste simplement à être purifié par le feu dans la rencontre avec le Seigneur, Juge et Sauveur, comment alors une tierce personne peut-elle intervenir, même si elle est particulièrement proche de l'autre? Quand nous posons une telle question, nous devrions nous rendre compte qu'aucun homme n'est une monade fermée sur elle-même. Nos existences sont en profonde communion entre elles, elles sont reliées l'une à l'autre au moyen de multiples interactions. Nul ne vit seul. Nul ne pèche seul. Nul n'est sauvé seul. Continuellement la vie des autres entre dans ma vie: en ce que je pense, je dis, je fais, je réalise. Et vice-versa, ma vie entre dans celle des autres: dans le mal comme dans le bien. Ainsi mon intercession pour quelqu'un n'est pas du tout quelque chose qui lui est étranger, extérieur, pas même après la mort. Dans l'inter-relation de l'être, le remerciement que je lui adresse, ma prière pour lui peuvent signifier une petite étape de sa purification. Et avec cela il n'y a pas besoin de convertir le temps terrestre en temps de Dieu: dans la communion des âmes le simple temps terrestre est dépassé. Il n'est jamais trop tard pour toucher le cœur de l'autre et ce n'est jamais inutile. Ainsi s'éclaire ultérieurement un élément important du concept chrétien d'espérance. Notre espérance est toujours essentiellement aussi espérance pour les autres; c'est seulement ainsi qu'elle est vraiment espérance pour moi.[40] En tant que chrétiens nous ne devrions jamais nous demander seulement: comment puis-je me sauver moi-même? Nous devrions aussi nous demander: que puis-je faire pour que les autres soient sauvés et que surgisse aussi pour les autres l'étoile de l'espérance? Alors j'aurai fait le maximum pour mon salut personnel.

Marie, étoile de l'espérance

49. Par une hymne du VIIe -IXe siècle, donc depuis plus de mille ans, l'Église salue Marie, Mère de Dieu, comme « étoile de la mer »: *Ave maris stella*. La vie humaine est un chemin. Vers quelle fin? Comment en trouvons-nous la route? La vie est comme un voyage sur la mer de l'histoire, souvent obscur et dans l'orage, un voyage dans lequel nous scrutons les astres qui nous indiquent la route. Les vraies étoiles de notre vie sont les personnes qui ont su vivre dans la droiture. Elles sont des lumières d'espérance. Certes, Jésus Christ est la lumière par antonomase, le soleil qui se lève sur toutes les ténèbres de l'histoire. Mais pour arriver jusqu'à Lui nous avons besoin aussi de lumières proches – de personnes qui donnent une lumière en la tirant de sa lumière et qui offrent ainsi une orientation pour notre traversée. Et quelle personne pourrait plus que Marie être pour nous l'étoile de l'espérance – elle qui par son « oui » ouvrit à Dieu lui-même la porte de notre monde; elle

qui devint la vivante Arche de l'Alliance, dans laquelle Dieu se fit chair, devint l'un de nous, planta sa tente au milieu de nous (cf. *Jn* 1, 14)? C'est ainsi que nous nous adressons à elle:

50. Sainte Marie, tu appartenais aux âmes humbles et grandes en Israël qui, comme Syméon, attendaient « la consolation d'Israël » (*Lc* 2, 25) et qui, comme Anne, attendaient « la délivrance de Jérusalem » (*Lc* 2, 38). Tu vivais en contact intime avec les Saintes Écritures d'Israël, qui parlaient de l'espérance – de la promesse faite à Abraham et à sa descendance (cf. *Lc* 1, 55). Ainsi nous comprenons la sainte crainte qui t'assaillit quand l'ange du Seigneur entra dans ta maison et te dit que tu mettrais au jour Celui qui était l'espérance d'Israël et l'attente du monde. Par toi, par ton « oui », l'espérance des millénaires devait devenir réalité, entrer dans ce monde et dans son histoire. Toi tu t'es inclinée devant la grandeur de cette mission et tu as dit « oui »: « Voici la servante du Seigneur; que tout se passe pour moi selon ta parole » (*Lc* 1, 38). Quand remplie d'une sainte joie tu as traversé en hâte les monts de Judée pour rejoindre ta parente Élisabeth, tu devins l'image de l'Église à venir qui, dans son sein, porte l'espérance du monde à travers les monts de l'histoire. Mais à côté de la joie que, dans ton *Magnificat*, par les paroles et par le chant tu as répandue dans les siècles, tu connaissais également les affirmations obscures des prophètes sur la souffrance du serviteur de Dieu en ce monde. Sur la naissance dans l'étable de Bethléem brilla la splendeur des anges qui portaient la bonne nouvelle aux bergers, mais en même temps on a par trop fait en ce monde l'expérience de la pauvreté de Dieu. Le vieillard Syméon te parla de l'épée qui transpercerait ton cœur (cf. *Lc* 2, 35), du signe de contradiction que ton Fils serait dans ce monde. Quand ensuite commença l'activité publique de Jésus, tu as dû te mettre à l'écart, afin que puisse grandir la nouvelle famille, pour la constitution de laquelle Il était venu et qui devait se développer avec l'apport de ceux qui écouteraient et observeraient sa parole (cf. *Lc* 11, 27s.). Malgré toute la grandeur et la joie des tout débuts de l'activité de Jésus, toi, tu as dû faire, déjà dans la synagogue de Nazareth, l'expérience de la vérité de la parole sur le « signe de contradiction » (cf. *Lc* 4, 28ss). Ainsi tu as vu le pouvoir grandissant de l'hostilité et du refus qui progressivement allait s'affirmant autour de Jésus jusqu'à l'heure de la croix, où tu devais voir le Sauveur du monde, l'héritier de David, le Fils de Dieu mourir comme quelqu'un qui a échoué, exposé à la risée, parmi les délinquants. Tu as alors accueilli la parole: « Femme, voici ton fils! » (*Jn* 19, 26). De la croix tu reçus une nouvelle mission. À partir de la croix tu es devenue mère d'une manière nouvelle: mère de tous ceux qui veulent croire en ton Fils Jésus et le suivre. L'épée de douleur transperça ton cœur. L'espérance était-elle morte? Le monde était-il resté définitivement sans lumière, la vie sans but? À cette heure, probablement, au plus intime de toi-même, tu auras écouté de nouveau la parole de l'ange, par laquelle il avait répondu à ta crainte au moment de l'Annonciation: « Sois sans crainte, Marie! » (*Lc* 1, 30). Que de fois le Seigneur, ton fils, avait dit la même chose à ses disciples: N'ayez pas peur! Dans la nuit du Golgotha, tu as entendu de nouveau cette parole. À ses disciples, avant l'heure de la trahison, il avait dit: « Ayez confiance: moi, je suis vainqueur du monde » (*Jn* 16, 33). « Ne soyez donc pas bouleversés et effrayés » (*Jn* 14, 27). « Sois sans crainte, Marie! » À l'heure de Nazareth l'ange t'avait dit aussi: « Son règne n'aura pas de fin » (*Lc* 1, 33). Il était peut-être fini avant de commencer ? Non, près de la croix, sur la base de la parole même de Jésus, tu étais devenue la mère des croyants. Dans cette foi, qui était aussi, dans l'obscurité du Samedi Saint, certitude de l'espérance, tu es allée à la rencontre du matin de Pâques. La joie de la résurrection a touché ton cœur et t'a unie de manière nouvelle aux disciples, appelés à devenir la famille de Jésus par la foi. Ainsi, tu fus au milieu de la communauté des croyants qui, les jours après l'Ascension, priaient d'un seul cœur pour le don du Saint-Esprit (cf. *Ac* 1, 14) et qui le reçurent au jour de la Pentecôte. Le « règne » de Jésus était différent de ce que les hommes avaient pu imaginer. Ce « règne » commençait à cette heure et n'aurait jamais de fin. Ainsi tu demeures au milieu des disciples comme leur Mère, comme Mère de l'espérance. Sainte Marie, Mère de Dieu, notre Mère, enseigne-nous à croire, à espérer et à aimer avec toi. Indique-nous le chemin vers son règne! Étoile de la mer, brille sur nous et conduis-nous sur notre route!

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 30 novembre 2007, fête de saint André Apôtre, en la troisième année de mon Pontificat.

BENEDICTUS PP. XVI

---

[1]*Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, n. 26003.

[2]Cf. *Poèmes dogmatiques* V, 53-64: *PG* 37, 428-429.

[3]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 1817-1821.

[4]*Somme théologique*, IIa-IIæ q. 4, a. 1.

[5]Köster H. : *ThWNT* VIII (1969), p. 585.

[6]*Homélie pour la mort de son frère Saturus*, II, 47: *CSEL* 73, 274.

[7]*Ibid.*, II, 46: *CSEL* 73, 273.

[8]Cf. *Lettre 130 à Proba sur la prière* 14, 25-15, 28: *CSEL* 44, 68-73.

[9]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1025.

[10]Jean Giono, *Les vraies richesses*, Paris (1936), Préface, in Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris (1983), p. VII.

[11]*Lettre 130 à Proba sur la prière*, 13, 24: *CSEL* 44, 67.

[12]*Sententiae* III, 118: *CCL* 6/2, p. 215.

[13]Cf. *ibid.* III, 71: *CCL* 6/2, pp. 107-108.

[14]*Novum Organum* I, 117.

[15]Cf. *ibid.* I, 129.

[16]Cf. *New Atlantis.*

[17]In *Werke* IV, W. Weischedel dir. (1956), p. 777: *La doctrine philosophique de la religion*, III, I, VII: *Œuvres philosophiques* III,*La Pléiade*, Paris (1986), p. 140. Les pages sur la *Victoire du bien* constitue, on le sait, le troisième chapitre de l'écrit *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (La religion dans les limites de la raison), publié par Kant en 1793.

[18]Kant Immanuel, *Das Ende aller Dinge*: in *Werke* IV, W. Weischedel dir. (1964), p. 190: *La fin de toutes choses. Remarque*:*Œuvres philosophiques* III, *La Pléiade*, Paris (1986), pp. 324-325.

[19]*Chapitres sur la charité, Centurie* I, ch. 1: *PG* 90, 965: *SCh* 9, Paris (1943), p. 73.

[20]Cf. *ibid.*: *PG* 90, 962-966: *SCh* 9 (1943), pp. 69-75.

[21]*Confessions* X, 43, 70: *CSEL* 33, 279: *Œuvres*, Paris (1998), p. 1028.

[22]*Sermon* 340, 3: *PL* 38, 1484; cf. Frederik Van der Meer, *Saint Augustin, Pasteur d'âmes*, Colmar-Paris (1959), pp. 407-408.

[23]*Sermon* 339, 4: *PL* 38, 1481.

[24]*Confessions* X, 43, 69: *Œuvres*, Paris (1998), p. 1027.

[25]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2657.

[26]Cf. *In 1 Joannis* 4, 6: *PL* 35, 2008s: *SCh* 75, Paris (1961), pp. 231-233.

[27]Cf. *Témoins de l'espérance*, Montrouge, Nouvelle Cité (2000), pp. 157-159.

[28]Bréviaire romain, Office des Lectures, 24 novembre.

[29]Sermons sur le Cantique, Sermon 26, 5: *PL* 183, 906.

[30]Cf. *Negative Dialektik* (1966) Troisième partie, III 11, in *Gesammelte Schriften* VI, Frankfurt/Main (1973), p. 395.

[31]*Ibid.*, Deuxième partie, p. 207.

[32]DS 806: *FC,* n. 225.

[33]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 988-1004.

[34]Cf. *ibid.*, n. 1040.

[35]*Tractatus super Psalmos*, *Ps* 127, 1-3: CSEL 22, 628-630.

[36]*Gorgias* 525a-526c: *Les belles Lettres*, Paris (1966), pp. 221-223.

[37]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 1033-1037.

[38]Cf. *ibid.*, nn. 1023-1029.

[39]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 1030-1032.

[40]Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1032.

LETTRE ENCYCLIQUE
CARITAS IN VERITATE
DU SOUVERAIN PONTIFE
BENOÎT XVI
AUX ÉVÊQUES
AUX PRÊTRES ET AUX DIACRES
AUX PERSONNES CONSACRÉES
AUX FIDÈLES LAÏCS
ET À TOUS LES HOMMES
DE BONNE VOLONTÉ
SUR LE DÉVELOPPEMENT
HUMAIN INTÉGRAL
DANS LA CHARITÉ ET DANS LA VÉRITÉ

INTRODUCTION

1. L'amour dans la vérité (*Caritas in veritate*), dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière. L'amour – « *caritas* » – est une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix. C'est une force qui a son origine en Dieu, Amour éternel et Vérité absolue. Chacun trouve son bien en adhérant, pour le réaliser pleinement, au projet que Dieu a sur lui: en effet, il trouve dans ce projet sa propre vérité et c'est en adhérant à cette vérité qu'il devient libre (cf. *Jn* 8, 32). Défendre la vérité, la proposer avec humilité et conviction et en témoigner dans la vie sont par conséquent des formes exigeantes et irremplaçables de la charité. En effet, celle-ci « trouve sa joie dans ce qui est vrai » (*1 Co* 13, 6). Toute personne expérimente en elle un élan pour aimer de manière authentique: l'amour et la vérité ne l'abandonnent jamais totalement, parce qu'il s'agit là de la vocation déposée par Dieu dans le cœur et dans l'esprit de chaque homme. Jésus Christ purifie et libère de nos pauvretés humaines la recherche de l'amour et de la vérité et il nous révèle en plénitude l'initiative d'amour ainsi que le projet de la vie vraie que Dieu a préparée pour nous. Dans le Christ, *l'amour dans la vérité*devient le Visage de sa Personne. C'est notre vocation d'aimer nos frères dans la vérité de son dessein. Lui-même, en effet, est la Vérité (cf. *Jn* 14, 6).

2. La charité est la voie maîtresse de la doctrine sociale de l'Église. Toute responsabilité et tout engagement définis par cette doctrine sont imprégnés de l'amour qui, selon l'enseignement du Christ, est la synthèse de toute la Loi (cf. *Mt* 22, 36-40). L'amour donne une substance authentique à la relation personnelle avec Dieu et avec le prochain. Il est le principe non seulement des micro-relations: rapports amicaux, familiaux, en petits groupes, mais également des macro-relations: rapports sociaux, économiques, politiques. Pour l'Église – instruite par l'Évangile –, l'amour est tout parce que, comme l'enseigne saint Jean (cf. *1 Jn* 4, 8.16) et comme je l'ai rappelé dans ma première Lettre encyclique, « Dieu est amour » (*Deus caritas est*): *tout provient de l'amour de Dieu, par lui tout prend forme et tout tend vers lui*. L'amour est le don le plus grand que Dieu ait fait aux hommes, il est sa promesse et notre espérance.

Je suis conscient des dévoiements et des pertes de sens qui ont marqué et qui marquent encore la charité, avec le risque conséquent de la comprendre de manière erronée, de l'exclure de la vie morale et, dans tous les cas, d'en empêcher la juste mise en valeur. Dans les domaines social, juridique, culturel, politique, économique, c'est-à-dire dans les contextes les plus exposés à ce danger, il n'est pas rare qu'elle soit déclarée incapable d'interpréter et d'orienter les responsabilités morales. De là, découle la nécessité de conjuguer l'amour avec la vérité non seulement selon la direction indiquée par saint Paul: celle de la « veritas in caritate » (*Ep* 4, 15), mais aussi, dans celle inverse et complémentaire, de la « caritas in veritate ». La vérité doit être cherchée, découverte et exprimée dans l' « économie » de l'amour, mais l'amour à son tour doit être compris, vérifié et pratiqué à la lumière de la vérité. Nous aurons ainsi non seulement rendu service à l'amour, illuminé par la vérité, mais nous aurons aussi contribué à rendre crédible la vérité en en montrant le pouvoir d'authentification et de persuasion dans le concret de la vie sociale. Ce qui, aujourd'hui, n'est pas rien compte tenu du contexte social et culturel présent qui relativise la vérité, s'en désintéresse souvent ou s'y montre réticent.

3. Par son lien étroit avec la vérité, l'amour peut être reconnu comme une expression authentique d'humanité et comme un élément d'importance fondamentale dans les relations humaines, même de nature publique. *Ce n'est que dans la vérité que l'amour resplendit* et qu'il peut être vécu avec authenticité. La vérité est une lumière qui donne sens et valeur à l'amour. Cette lumière est, en même temps, celle de la raison et de la foi, par laquelle l'intelligence parvient à la vérité

naturelle et surnaturelle de l'amour: l'intelligence en reçoit le sens de don, d'accueil et de communion. Dépourvu de vérité, l'amour bascule dans le sentimentalisme. L'amour devient une coque vide susceptible d'être arbitrairement remplie. C'est le risque mortifère qu'affronte l'amour dans une culture sans vérité. Il est la proie des émotions et de l'opinion contingente des êtres humains ; il devient un terme galvaudé et déformé, jusqu'à signifier son contraire. La vérité libère l'amour des étroitesses de l'émotivité qui le prive de contenus relationnels et sociaux, et d'un fidéisme qui le prive d'un souffle humain et universel. Dans la vérité, l'amour reflète en même temps la dimension personnelle et publique de la foi au Dieu biblique qui est à la fois « *Agapè* » et « *Lógos* »: Charité et Vérité, Amour et Parole.

4. Parce que l'amour est riche de vérité, l'homme peut le comprendre dans la richesse de ses valeurs, le partager et le communiquer. La vérité est, en effet, *lógos* qui crée un *diá-logos* et donc une communication et une communion. En aidant les hommes à aller au-delà de leurs opinions et de leurs sensations subjectives, la vérité leur permet de dépasser les déterminismes culturels et historiques et de se rencontrer dans la reconnaissance de la substance et de la valeur des choses. La vérité ouvre et unit les intelligences dans le *lógos* de l'amour: l'annonce et le témoignage chrétien de l'amour résident en cela. Dans le contexte socioculturel actuel, où la tendance à relativiser le vrai est courante, vivre la charité dans la vérité conduit à comprendre que l'adhésion aux valeurs du Christianisme est un élément non seulement utile, mais indispensable pour l'édification d'une société bonne et d'un véritable développement humain intégral. Un Christianisme de charité sans vérité peut facilement être confondu avec un réservoir de bons sentiments, utiles pour la coexistence sociale, mais n'ayant qu'une incidence marginale. Dans ce cas, Dieu n'aurait plus une place propre et authentique dans le monde. Sans la vérité, la charité est reléguée dans un espace restreint et relationnellement appauvri. Dans le dialogue entre les connaissances et leur mise en œuvre, elle est exclue des projets et des processus de construction d'un développement humain d'envergure universelle.

5. La charité est amour reçu et donné. Elle est « *grâce* » (*cháris*). Sa source est l'amour jaillissant du Père pour le Fils, dans l'Esprit Saint. C'est un amour qui, du Fils, descend sur nous. C'est un amour créateur, qui nous a donné l'existence; c'est un amour rédempteur, qui nous a recréés. Un amour révélé et réalisé par le Christ (cf. *Jn* 13, 1) et « répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rm* 5, 5). Objets de l'amour de Dieu, les hommes sont constitués sujets de la charité, appelés à devenir eux-mêmes les instruments de la grâce, pour répandre la charité de Dieu et pour tisser des liens de charité.

La doctrine sociale de l'Église répond à cette dynamique de charité reçue et donnée. *Elle est « caritas in veritate in re sociali »*: annonce de la vérité de l'amour du Christ dans la société. Cette doctrine est un service de la charité, mais dans la vérité. La vérité préserve et exprime la force de libération de la charité dans les événements toujours nouveaux de l'histoire. Elle est, en même temps, une vérité de la foi et de la raison, dans la distinction comme dans la synergie de ces deux modes de connaissance. Le développement, le bien-être social, ainsi qu'une solution adaptée aux graves problèmes socio-économiques qui affligent l'humanité, ont besoin de cette vérité. Plus encore, il est nécessaire que cette vérité soit aimée et qu'il lui soit rendu témoignage. Sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entrainer la désagrégation de la société, et cela d'autant plus dans une société en voie de mondialisation et dans les moments difficiles comme ceux que nous connaissons actuellement.

6. *« Caritas in veritate »* est un principe sur lequel se fonde la doctrine sociale de l'Église, un principe qui prend une forme opératoire par des critères d'orientation de l'action morale. Je désire en rappeler deux de manière particulière; ils sont dictés principalement par l'engagement en faveur du développement dans une société en voie de mondialisation: *la justice et le bien commun*.

La *justice* tout d'abord. *Ubi societas, ibi ius* : toute société élabore un système propre de justice. *La charité dépasse la justice*, parce que aimer c'est donner, offrir du *mien* à l'autre ; mais elle n'existe jamais sans la justice qui amène à donner à l'autre ce qui est *sien*, c'est-à-dire ce qui lui revient en raison de son être et de son agir. Je ne peux pas « donner » à l'autre du mien, sans lui avoir donné tout d'abord ce qui lui revient selon la justice. Qui aime les autres avec charité est d'abord juste envers eux. Non seulement la justice n'est pas étrangère à la charité, non seulement elle n'est pas une voie alternative ou parallèle à la charité: la justice est « inséparable de la charité » [1], elle lui est intrinsèque. La justice est la première voie de la charité ou, comme le disait Paul VI, son « minimum » [2], une partie intégrante de cet amour en « actes et en vérité » (*1 Jn* 3, 18) auquel l'apôtre saint Jean exhorte. D'une part, la charité exige la justice: la reconnaissance et le respect des droits légitimes des individus et des peuples. Elle s'efforce de construire la *cité de l'homme* selon le droit et la justice. D'autre part, la charité dépasse la justice et la complète dans la logique du don et du pardon [3]. La *cité de l'homme* n'est pas uniquement constituée par des rapports de droits et de devoirs, mais plus encore, et d'abord, par des relations de gratuité, de miséricorde et de communion. La charité manifeste toujours l'amour de Dieu, y compris dans les relations humaines. Elle donne une valeur théologale et salvifique à tout engagement pour la justice dans le monde.

7. Il faut ensuite prendre en grande considération le bien commun. Aimer quelqu'un, c'est vouloir son bien et mettre tout en œuvre pour cela. À côté du bien individuel, il y a un bien lié à la vie en société: le bien commun. C'est le bien du

'nous-tous', constitué d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui forment une communauté sociale [4]. Ce n'est pas un bien recherché pour lui-même, mais pour les personnes qui font partie de la communauté sociale et qui, en elle seule, peuvent arriver réellement et plus efficacement à leur bien. *C'est une exigence de la justice et de la charité que de vouloir le bien commun et de le rechercher*. Œuvrer en vue du bien commun signifie d'une part, prendre soin et, d'autre part, se servir de l'ensemble des institutions qui structurent juridiquement, civilement, et culturellement la vie sociale qui prend ainsi la forme de la *pólis*, de la cité. On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels. Tout chrétien est appelé à vivre cette charité, selon sa vocation et selon ses possibilités d'influence au service de la *pólis*. C'est là la voie institutionnelle – politique peut-on dire aussi – de la charité, qui n'est pas moins qualifiée et déterminante que la charité qui est directement en rapport avec le prochain, hors des médiations institutionnelles de la cité. L'engagement pour le bien commun, quand la charité l'anime, a une valeur supérieure à celle de l'engagement purement séculier et politique. Comme tout engagement en faveur de la justice, il s'inscrit dans le témoignage de la charité divine qui, agissant dans le temps, prépare l'éternité. Quand elle est inspirée et animée par la charité, l'action de l'homme contribue à l'édification de cette *cité de Dieu* universelle vers laquelle avance l'histoire de la famille humaine. Dans une société en voie de mondialisation, le bien commun et l'engagement en sa faveur ne peuvent pas ne pas assumer les dimensions de la famille humaine tout entière, c'est-à-dire de la communauté des peuples et des Nations [5], au point de donner forme d'unité et de paix à la *cité des hommes*, et d'en faire, en quelque sorte, la préfiguration anticipée de la cité sans frontières de Dieu.

8. En publiant en 1967 l'encyclique *Populorum progressio*, mon vénérable prédécesseur Paul VI a éclairé le grand thème du développement des peuples de la splendeur de la vérité et de la douce lumière de la charité du Christ. Il a affirmé que l'annonce du Christ est le premier et le principal facteur de développement [6] et il nous a laissé la consigne d'avancer sur la route du développement de tout notre cœur et de toute notre intelligence [7], c'est-à-dire avec l'ardeur de la charité et la sagesse de la vérité. C'est la vérité originelle de l'amour de Dieu – grâce qui nous est donnée – qui ouvre notre vie au don et qui rend possible l'espérance en un « développement (…) de tout l'homme et de tous les hommes » [8], en passant « de conditions moins humaines à des conditions plus humaines » [9], et cela en triomphant des difficultés inévitablement rencontrées sur le chemin.

Plus de quarante ans après la publication de cette encyclique, je désire honorer la mémoire de Paul VI, et rendre hommage à ce grand Pontife, en reprenant ses enseignements sur le *développement humain intégral* et en me plaçant sur la voie qu'ils ont tracée, afin de les actualiser aujourd'hui. Ce processus d'actualisation commença avec l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, par laquelle le Serviteur de Dieu Jean-Paul II voulut commémorer la publication de *Populorum progressio* à l'occasion de son vingtième anniversaire. Jusque là une telle commémoration n'avait été réservée qu'à l'encyclique *Rerum novarum*. Vingt ans après, j'exprime ma conviction que *Populorum progressio* mérite d'être considérée comme l'encyclique « *Rerum novarum* de l'époque contemporaine » qui éclaire le chemin de l'humanité en voie d'unification.

9. L'amour dans la vérité – *caritas in veritate* – est un grand défi pour l'Église dans un monde sur la voie d'une mondialisation progressive et généralisée. Le risque de notre époque réside dans le fait qu'à l'interdépendance déjà réelle entre les hommes et les peuples, ne corresponde pas l'interaction éthique des consciences et des intelligences dont le fruit devrait être l'émergence d'un développement vraiment humain. Seule *la charité, éclairée par la lumière de la raison et de la foi*, permettra d'atteindre des objectifs de développement porteurs d'une valeur plus humaine et plus humanisante. Le partage des biens et des ressources, d'où provient le vrai développement, n'est pas assuré par le seul progrès technique et par de simples relations de convenance, mais par la puissance de l'amour qui vainc le mal par le bien (cf. *Rm* 12, 21) et qui ouvre à la réciprocité des consciences et des libertés.

L'Église n'a pas de solutions techniques à offrir [10] et ne prétend « aucunement s'immiscer dans la politique des États » [11]. Elle a toutefois une mission de vérité à remplir, en tout temps et en toutes circonstances, en faveur d'une société à la mesure de l'homme, de sa dignité et de sa vocation. Sans vérité, on aboutit à une vision empirique et sceptique de la vie, incapable de s'élever au-dessus de l'agir, car inattentive à saisir les valeurs – et parfois pas même le sens des choses – qui permettraient de la juger et de l'orienter. La fidélité à l'homme exige *la fidélité à la vérité* qui, seule, *est la garantie de la liberté* (cf. *Jn* 8, 32) *et de la possibilité d'un développement humain intégral*. C'est pour cela que l'Église la recherche, qu'elle l'annonce sans relâche et qu'elle la reconnaît partout où elle se manifeste. Cette mission de vérité est pour l'Église une mission impérative. Sa doctrine sociale est un aspect particulier de cette annonce: c'est un service rendu à la vérité qui libère. Ouverte à la vérité, quel que soit le savoir d'où elle provient, la doctrine sociale de l'Église est prête à l'accueillir. Elle rassemble dans l'unité les fragments où elle se trouve souvent disséminée et elle l'introduit dans le vécu toujours nouveau de la société des hommes et des peuples [12].

CHAPITRE I

LE MESSAGE DE *POPULORUM PROGRESSIO*

10. Plus de quarante ans après la publication de *Populorum progressio*, sa relecture nous invite à rester fidèles à son message de charité et de vérité, en le replaçant dans le cadre du magistère propre de Paul VI et, plus généralement, à l'intérieur de la tradition de la doctrine sociale de l'Église. Par ailleurs, il faut évaluer les multiples termes dans lesquels se pose aujourd'hui, à la différence d'alors, le problème du développement. Le point de vue correct est donc celui de la *Tradition de la foi des Apôtres* [13], patrimoine ancien et nouveau hors duquel *Populorum progressio* serait un document privé de racines et les questions liées au développement se réduiraient uniquement à des données d'ordre sociologique.

11. *Populorum progressio* fut publiée immédiatement après la conclusion du Concile œcuménique Vatican II. Dès ses premiers paragraphes, l'encyclique affirme son rapport intime avec le Concile [14]. Vingt ans plus tard, dans *Sollicitudo rei socialis*, Jean-Paul II soulignait à son tour le rapport fécond de cette encyclique avec le Concile et, en particulier, avec la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* [15]. Je désire moi aussi rappeler ici l'importance du Concile Vatican II pour l'encyclique de Paul VI et, à sa suite, pour tout le magistère social des Souverains Pontifes. Le Concile a approfondi tout ce qui appartient depuis toujours à la vérité de la foi, c'est-à-dire que l'Église, qui est au service de Dieu, est au service du monde selon les critères de l'amour et de la vérité. C'est précisément de cette vision que partait Paul VI pour nous faire part de deux grandes vérités. La première est que *toute l'Église, dans tout son être et tout son agir, tend à promouvoir le développement intégral de l'homme quand elle annonce, célèbre et œuvre dans la charité*. Elle a un rôle public qui ne se borne pas à ses activités d'assistance ou d'éducation, mais elle déploie toutes ses énergies au service de la promotion de l'homme et de la fraternité universelle quand elle peut jouir d'un régime de liberté. Dans bien des cas, cette liberté est entravée par des interdictions et des persécutions, ou même limitée quand la présence publique de l'Église est réduite à ses seules activités caritatives. La seconde vérité est que *le développement authentique de l'homme concerne unitairement la totalité de la personne dans chacune de ses dimensions* [16]. Sans la perspective d'une vie éternelle, le progrès humain demeure en ce monde privé de souffle. Enfermé à l'intérieur de l'histoire, il risque de se réduire à la seule croissance de l'avoir. L'humanité perd ainsi le courage d'être disponible pour les biens plus élevés, pour les grandes initiatives désintéressées qu'exige la charité universelle. L'homme ne se développe pas seulement par ses propres forces, et le développement ne peut pas lui être simplement offert. Tout au long de l'histoire, on a souvent pensé que la création d'institutions suffisait à garantir à l'humanité la satisfaction du droit au développement. Malheureusement, on a placé une confiance excessive dans de telles institutions, comme si elles pouvaient atteindre automatiquement le but recherché. En réalité, les institutions ne suffisent pas à elles seules, car le développement intégral de l'homme est d'abord une vocation et suppose donc que tous prennent leurs responsabilités de manière libre et solidaire. Un tel développement demande, en outre, une vision transcendante de la personne; il a besoin de Dieu: sans Lui, le développement est nié ou confié aux seules mains de l'homme, qui s'expose à la présomption de se sauver par lui-même et finit par promouvoir un développement déshumanisé. D'autre part, seule la rencontre de Dieu permet de ne pas "voir dans l'autre que l'autre" [17], mais de reconnaître en lui l'image de Dieu, parvenant ainsi à découvrir vraiment l'autre et à développer un amour qui "devienne soin de l'autre pour l'autre" [18].

12. Le lien existant entre *Populorum progressio* et le Concile Vatican II ne représente pas une coupure entre le magistère social de Paul VI et celui des Papes qui l'avaient précédé, étant donné que le Concile est un approfondissement de ce magistère dans la continuité de la vie de l'Église [19]. En ce sens, certaines subdivisions abstraites de la doctrine sociale de l'Église sont aujourd'hui proposées qui ne contribuent pas à clarifier les choses, car elles appliquent à l'enseignement social pontifical des catégories qui lui sont étrangères. Il n'y a pas deux typologies différentes de doctrine sociale, l'une pré-conciliaire et l'autre post-conciliaire, mais *un unique enseignement, cohérent et en même temps toujours nouveau* [20]. Il est juste de remarquer les caractéristiques propres à chaque encyclique, à l'enseignement de chaque Pontife, mais sans jamais perdre de vue la cohérence de l'ensemble du *corpus* doctrinal [21]. Cohérence ne signifie pas fermeture, mais plutôt fidélité dynamique à une lumière reçue. La doctrine sociale de l'Église éclaire d'une lumière qui ne change pas les problèmes toujours nouveaux qui surgissent [22]. Cela préserve le caractère à la fois permanent et historique de ce « patrimoine » doctrinal [23] qui, avec ses caractéristiques spécifiques, appartient à la Tradition toujours vivante de l'Église [24]. La doctrine sociale est construite sur le fondement transmis par les Apôtres aux Pères de l'Église, reçu et approfondi ensuite par les grands Docteurs chrétiens. Cette doctrine renvoie en définitive à l'Homme nouveau, au « dernier Adam qui est devenu l'être spirituel qui donne vie » (*1 Co* 15, 45), principe de la charité qui « ne passera jamais » (*1 Co* 13, 8). Elle reçoit le témoignage des saints et de tous ceux qui ont donné leurs vies pour le Christ Sauveur dans le domaine de la justice et de la paix. En elle, s'exprime la mission prophétique des Souverains Pontifes: guider d'une manière apostolique l'Église du Christ et discerner les nouvelles exigences de l'évangélisation. C'est pour ces raisons que *Populorum progressio*, inscrite dans le grand courant de la Tradition, est encore en mesure de nous parler aujourd'hui.

13. Outre son rapport avec l'ensemble de la doctrine sociale de l'Église, *Populorum progressio est étroitement liée à tout le magistère de Paul VI* et, en particulier, à son magistère social. Cet enseignement social fut d'une grande portée: il

réaffirma l'importance déterminante de l'Évangile pour l'édification d'une société de liberté et de justice, dans la perspective idéale et historique d'une civilisation animée par l'amour. Paul VI comprit clairement que la question sociale était devenue mondiale [25] et il saisit l'interaction existant entre l'élan vers l'unification de l'humanité et l'idéal chrétien d'une unique famille des peuples, solidaire dans une commune fraternité. *Il désigna le développement, compris au sens humain et chrétien, comme le cœur du message social chrétien* et proposa la charité chrétienne comme force principale au service du développement. Poussé par le désir de rendre l'amour du Christ pleinement visible à ses contemporains, Paul VI affronta avec décision d'importantes questions morales, sans céder aux faiblesses culturelles de son temps.

14. Dans la lettre apostolique *Octogesima adveniens* de 1971, Paul VI aborda par la suite la question du sens de la politique et du *péril représenté par des visions utopiques et idéologiques* qui compromettaient sa qualité éthique et humaine. Il s'agit de sujets étroitement liés au développement. Malheureusement, les idéologies néfastes ne cessent de fleurir. Conscient du grand danger de confier à la seule technique tout le processus du développement, qui ainsi demeurerait sans ligne directrice, Paul VI avait déjà mis en garde contre l'idéologie technocratique, particulièrement forte aujourd'hui [26]. Considérée en elle-même, la technique est ambivalente. Si, d'un côté, certains tendent aujourd'hui à lui confier la totalité du processus de développement, de l'autre on assiste à la naissance d'idéologies qui nient *in toto* l'utilité même du développement, qu'elles considèrent comme foncièrement antihumain et exclusivement facteur de dégradation. Ainsi, finit-on par condamner non seulement l'orientation parfois fausse et injuste que les hommes donnent au progrès, mais aussi les découvertes scientifiques elles-mêmes qui, utilisées à bon escient, constituent au contraire une occasion de croissance pour tous. L'idée d'un monde sans développement traduit une défiance à l'égard de l'homme et de Dieu. C'est donc une grave erreur que de mépriser les capacités humaines de contrôler les déséquilibres du développement ou même d'ignorer que l'homme est constitutivement tendu vers l'« être davantage ». Absolutiser idéologiquement le progrès technique ou aspirer à l'utopie d'une humanité revenue à son état premier de nature sont deux manières opposées de séparer le progrès de son évaluation morale et donc de notre responsabilité.

15. Deux autres documents de Paul VI sont moins directement liés à la doctrine sociale: l'encyclique *Humanæ vitæ* du 25 juillet 1968 et l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975. Ils sont cependant très importants pour discerner *le sens pleinement humain du développement proposé par l'Église*. Il est donc opportun de les lire en les mettant eux aussi en relation avec *Populorum progressio*.

L'encyclique *Humanæ vitæ* souligne la signification tout à la fois unitive et procréative de la sexualité, posant ainsi comme fondement de la société le couple des époux, homme et femme, qui se reçoivent l'un l'autre dans la distinction et dans la complémentarité; en tant donc que couple ouvert à la vie [27]. Il ne s'agit pas ici de morale purement individuelle: *Humanæ vitæ*montre *les liens forts qui existent entre éthique de la vie et éthique sociale,* en inaugurant une thématique magistérielle qui a pris corps dans différents documents, et finalement dans l'encyclique *Evangelium vitæ* de Jean-Paul II [28]. L'Église propose avec force ce lien entre éthique de la vie et éthique sociale, consciente qu'une société ne peut « avoir des bases solides si, tout en affirmant des valeurs comme la dignité de la personne, la justice et la paix, elle se contredit radicalement en acceptant et en tolérant les formes les plus diverses de mépris et de violation de la vie humaine, surtout si elle est faible et marginalisée » [29].

L'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, pour sa part, est très étroitement liée au développement, car « l'évangélisation – comme l'écrivait Paul VI – ne serait pas complète si elle ne tenait pas compte des rapports concrets et permanents qui existent entre l'Évangile et la vie personnelle et sociale de l'homme [30]. « Entre l'évangélisation et la promotion humaine – développement, libération – il y a en effet des liens profonds » [31] : conscient de cela, Paul VI établissait un rapport clair entre l'annonce du Christ et la promotion de la personne dans la société. *Le témoignage de la charité du Christ à travers des œuvres de justice, de paix et de développement fait partie de l'évangélisation* car, pour Jésus Christ, qui nous aime, l'homme tout entier est important. C'est sur ces enseignements importants que se fonde l'aspect missionnaire [32] de la doctrine sociale de l'Église en tant que composante essentielle de l'évangélisation [33]. La doctrine sociale de l'Église est annonce et témoignage de foi. C'est un instrument et un lieu indispensable de l'éducation de la foi.

16. Dans *Populorum progressio*, Paul VI a voulu nous dire, avant tout, que le progrès, dans son apparition et son essence, est une *vocation*: « Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation » [34]. C'est précisément ce qui autorise l'Église à intervenir dans les problématiques du développement. Si ce dernier ne concernait que des aspects techniques de la vie de l'homme, et non le sens de sa marche dans l'Histoire avec ses autres frères ou la définition du but d'un tel cheminement, l'Église n'aurait aucun titre pour en parler. Comme Léon XIII dans *Rerum novarum* [35], Paul VI était conscient de s'acquitter d'un devoir propre à sa charge, en projetant la lumière de l'Évangile sur les questions sociales de son temps [36].

Définir *le développement comme une vocation*, c'est reconnaître, d'un côté, qu'il naît d'un appel transcendant et, de l'autre, qu'il est incapable de se donner par lui-même son sens propre ultime. Ce n'est pas sans raison que le mot

"vocation" revient dans un autre passage de l'encyclique, où il est affirmé: « Il n'y a donc d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine » [37]. Cette vision du développement est le cœur de *Populorum progressio* et anime toutes les réflexions de Paul VI sur la liberté, la vérité et la charité dans le développement. C'est la raison principale pour laquelle cette encyclique demeure encore actuelle de nos jours.

17. La vocation est un appel qui réclame une réponse libre et responsable. *Le développement humain intégral suppose la liberté responsable* de la personne et des peuples: aucune structure ne peut garantir ce développement en dehors et au-dessus de la responsabilité humaine. Les « messianismes prometteurs, mais bâtisseurs d'illusions » [38] fondent toujours leurs propositions sur la négation de la dimension transcendante du développement, étant certains de l'avoir tout entier à leur disposition. Cette fausse sécurité se change en faiblesse, parce qu'elle entraîne l'asservissement de l'homme, réduit à n'être qu'un moyen en vue du développement, tandis que l'humilité de celui qui accueille une vocation se transforme en autonomie véritable, parce qu'elle libère la personne. Paul VI ne doute pas que des obstacles et des conditionnements freinent le développement, mais il reste certain que « chacun demeure, quelles que soient les influences qui s'exercent sur lui, l'artisan principal de sa réussite ou de son échec » [39]. Cette liberté concerne le développement qui a lieu sous nos yeux, mais aussi, en même temps, les situations de sous-développement qui ne sont pas le fruit du hasard ou d'une nécessité historique, mais qui dépendent de la responsabilité humaine. C'est pourquoi « les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence » [40]. Il s'agit là encore d'une vocation, en tant qu'appel adressé par des hommes libres à des hommes libres pour qu'ils prennent ensemble leurs responsabilités. Paul VI eut une compréhension pénétrante de l'importance des structures économiques et des institutions, mais il perçut tout aussi clairement qu'elles étaient des instruments au service de la liberté humaine. Le développement ne peut être intégralement humain que s'il est libre; seul un régime de liberté responsable lui permet de se développer de façon juste.

18. Outre la liberté, *le développement intégral de l'homme comme vocation exige aussi qu'on en respecte la vérité*. La vocation au progrès pousse les hommes à « faire, connaître et avoir plus, pour être plus » [41]. Mais là est le problème: que signifie « être davantage »? À cette question, Paul VI répond en indiquant la caractéristique essentielle du développement authentique: il « doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme » [42]. Parmi les différentes visions concurrentes de l'homme proposées dans la société d'aujourd'hui plus encore qu'au temps de Paul VI, la vision chrétienne a la particularité d'affirmer et de justifier la valeur inconditionnelle de la personne humaine et le sens de sa croissance. La vocation chrétienne au développement aide à poursuivre la promotion de tous les hommes et de tout l'homme. Paul VI écrivait: « Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière » [43]. La foi chrétienne se préoccupe du développement sans s'appuyer sur des privilèges ou sur des positions de pouvoir, ni même sur les mérites des chrétiens qui ont certes existé et existent encore aujourd'hui en même temps que leurs limites naturelles [44], mais uniquement sur le Christ, à qui doit être rapportée toute vocation authentique au développement humain intégral. *L'Évangile est un élément fondamental du développement*, parce qu'en lui le Christ, « dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même » [45]. Eduquée par son Seigneur, l'Église scrute les signes des temps et les interprète et elle offre au monde « ce qu'elle possède en propre: une vision globale de l'homme et de l'humanité » [46]. Précisément parce que Dieu prononce le plus grand « oui » à l'homme [47], l'homme ne peut faire moins que de s'ouvrir à l'appel divin pour réaliser son propre développement. La vérité du développement réside dans son intégralité: s'il n'est pas de tout l'homme et de tout homme, le développement n'est pas un vrai développement. Tel est le centre du message de *Populorum progressio*, valable aujourd'hui et toujours. Le développement humain intégral sur le plan naturel, réponse à un appel du Dieu créateur [48], demande de trouver sa vérité dans un « humanisme transcendant, qui (…) donne [à l'homme] sa plus grande plénitude: telle est la finalité suprême du développement personnel » [49]. La vocation chrétienne à ce développement concerne donc le plan naturel comme le plan surnaturel; c'est pourquoi « quand Dieu est éclipsé, notre capacité de reconnaître l'ordre naturel, le but et le "bien" commence à s'évanouir » [50].

19. Enfin, la vision du développement en tant que vocation implique que *la charité y occupe une place centrale*. Dans l'encyclique *Populorum progressio*, Paul VI observait que les causes du sous-développement ne sont pas d'abord d'ordre matériel. Il nous invitait à les rechercher dans d'autres dimensions de l'homme: tout d'abord dans la volonté, qui se désintéresse souvent des devoirs de la solidarité; en second lieu, dans la pensée qui ne parvient pas toujours à orienter convenablement le vouloir. C'est pourquoi, dans la quête du développement, il faut « des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau, qui permette à l'homme moderne de se retrouver lui-même » [51]. Mais ce n'est pas tout. Le sous-développement a une cause encore plus profonde que le déficit de réflexion: c'est « le manque de fraternité entre les hommes et entre les peuples » [52]. Cette fraternité, les hommes pourront-ils jamais la réaliser par eux seuls? La société toujours plus mondialisée nous rapproche, mais elle ne nous rend pas frères. La raison, à elle seule, est capable de comprendre l'égalité entre les hommes et d'établir une communauté de vie civique, mais elle ne parvient pas à créer la fraternité. Celle-ci naît d'une vocation transcendante de Dieu Père, qui nous a aimés en premier, nous enseignant par l'intermédiaire du Fils ce qu'est la charité fraternelle. Dans sa présentation des différents niveaux du processus de développement de l'homme, Paul VI, après avoir mentionné la foi, mettait au sommet « l'unité dans la charité du Christ qui nous appelle tous à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes » [53].

20. Ces perspectives, ouvertes par *Populorum progressio*, demeurent fondamentales pour donner une envergure et une orientation à notre engagement au service du développement des peuples. *Populorum progressio* souligne ensuite à plusieurs reprises l'urgence des réformes [54] et demande que, face aux grands problèmes de l'injustice dans le développement des peuples, on agisse avec courage et sans retard. *Cette urgence est dictée aussi par l'amour dans la vérité.* C'est la charité du Christ qui nous pousse: *« Caritas Christi urget nos »* (*2 Co* 5, 14). L'urgence n'est pas seulement inscrite dans les choses; elle ne découle pas uniquement de la pression des événements et des problèmes, mais aussi de ce qui est proprement en jeu: la réalisation d'une authentique fraternité. L'importance de cet objectif est telle qu'elle exige que nous la comprenions pleinement et que nous nous mobilisions concrètement avec le "cœur", pour faire évoluer les processus économiques et sociaux actuels vers des formes pleinement humaines.

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT HUMAIN AUJOURD'HUI

21. Paul VI avait *une vision structurée du développement*. Par le terme « développement », il voulait désigner avant tout l'objectif de faire sortir les peuples de la faim, de la misère, des maladies endémiques et de l'analphabétisme. Du point de vue économique, cela signifiait leur participation active, dans des conditions de parité, à la vie économique internationale; du point de vue social, leur évolution vers des sociétés instruites et solidaires; du point de vue politique, la consolidation de régimes démocratiques capables d'assurer la paix et la liberté. Après tant d'années, alors que nous observons avec préoccupation le développement des crises qui se succèdent en ces temps, ainsi que leurs conséquences, *nous nous demandons dans quelle mesure les attentes de Paul VI ont été satisfaites* par le modèle de développement qui a été adopté au cours de ces dernières décennies. Nous devons reconnaître que les préoccupations de l'Église étaient fondées quant aux capacités de l'homme purement 'technologique' à savoir se donner des objectifs réalistes et à toujours savoir bien gérer les outils à sa disposition. Le profit est utile si, en tant que moyen, il est orienté vers un but qui lui donne un sens relatif aussi bien quant à la façon de le créer que de l'utiliser. La visée exclusive du profit, s'il est produit de façon mauvaise ou s'il n'a pas le bien commun pour but ultime, risque de détruire la richesse et d'engendrer la pauvreté. Le développement économique que Paul VI souhaitait devait être en mesure de produire une croissance réelle, qui s'étende à tous et soit concrètement durable. Il est vrai que le développement a eu lieu et qu'il continue d'être un facteur positif qui a tiré de la misère des milliards de personnes et que, récemment encore, il a permis à de nombreux pays de devenir des acteurs réels de la politique internationale. Toutefois, il faut reconnaître que ce même développement économique a été et continue d'être obéré par des *déséquilibres et par des problèmes dramatiques*, mis encore davantage en relief par l'actuelle situation de crise. Celle-ci nous met sans délai face à des choix qui sont toujours plus étroitement liés au destin même de l'homme, qui par ailleurs ne peut faire abstraction de sa nature. Les forces techniques employées, les échanges planétaires, les effets délétères sur l'économie réelle d'une activité financière mal utilisée et, qui plus est, spéculative, les énormes flux migratoires, souvent provoqués et ensuite gérés de façon inappropriée, l'exploitation anarchique des ressources de la terre, nous conduisent aujourd'hui à réfléchir sur les mesures nécessaires pour résoudre des problèmes qui non seulement sont nouveaux par rapport à ceux qu'affrontait le Pape Paul VI, mais qui ont aussi, et surtout, un impact décisif sur le bien présent et futur de l'humanité. Les aspects de la crise et de ses solutions, ainsi qu'un nouveau et possible développement futur, sont toujours plus liés les uns aux autres. Ils s'impliquent réciproquement et ils requièrent des efforts renouvelés de compréhension globale et une *nouvelle synthèse humaniste*. La complexité et la gravité de la situation économique actuelle nous préoccupent à juste titre, mais nous devons assumer avec réalisme, confiance et espérance les nouvelles responsabilités auxquelles nous appelle la situation d'un monde qui a besoin de se renouveler en profondeur au niveau culturel et de redécouvrir les valeurs de fond sur lesquelles construire un avenir meilleur. La crise nous oblige à reconsidérer notre itinéraire, à nous donner de nouvelles règles et à trouver de nouvelles formes d'engagement, à miser sur les expériences positives et à rejeter celles qui sont négatives. La crise devient ainsi une *occasion de discernement* et elle met en *capacité d'élaborer de nouveaux projets*. C'est dans cette optique, confiants plutôt que résignés, qu'il convient d'affronter les difficultés du moment présent.

22. Le cadre du développement est aujourd'hui *multipolaire*. Les acteurs et les causes du sous-développement comme du développement sont multiples, les erreurs et les mérites le sont aussi. Cette donnée devrait conduire à se libérer des idéologies, qui simplifient souvent de façon artificielle la réalité, et à examiner avec objectivité la dimension humaine des problèmes. La ligne de démarcation entre pays riches et pauvres n'est plus aussi nette qu'aux temps de *Populorum progressio*, comme l'avait déjà indiqué Jean-Paul II [55]. *La richesse mondiale croît en termes absolus, mais les inégalités augmentent*. Dans les pays riches, de nouvelles catégories sociales s'appauvrissent et de nouvelles pauvretés apparaissent. Dans des zones plus pauvres, certains groupes jouissent d'une sorte de surdéveloppement où consommation et gaspillage vont de pair, ce qui contraste de façon inacceptable avec des situations permanentes de misère déshumanisante. « Le scandale de disparités criantes » [56] demeure. La corruption et le non-respect des lois existent malheureusement aussi bien dans le comportement des acteurs économiques et politiques des pays riches,

anciens et nouveaux, que dans les pays pauvres. Ceux qui ne respectent pas les droits humains des travailleurs dans les différents pays sont aussi bien de grandes entreprises multinationales que des groupes de production locale. Les aides internationales ont souvent été détournées de leur destination, en raison d'irresponsabilités qui se situent aussi bien dans la chaîne des donateurs que des bénéficiaires. Nous pouvons aussi identifier le même enchainement de responsabilités dans les causes immatérielles et culturelles du développement et du sous-développement. Il existe des formes excessives de protection des connaissances de la part des pays riches à travers l'utilisation trop stricte du droit à la propriété intellectuelle, particulièrement dans le domaine de la santé. En même temps, dans certains pays pauvres, subsistent des modèles culturels et des normes sociales de comportement qui ralentissent le processus de développement.

23. Bien que de façon fragile et non homogène, de nombreuses régions du globe se sont aujourd'hui développées, entrant au nombre des grandes puissances destinées à jouer un rôle important dans l'avenir. Il faut néanmoins souligner *qu'il n'est pas suffisant de progresser du seul point de vue économique et technologique*. Il faut avant tout que le développement soit vrai et intégral. Sortir du retard économique, fait en soi positif, ne résout pas la problématique complexe de la promotion de l'homme, ni pour les pays bénéficiaires de ces avancées, ni pour les pays déjà économiquement développés, ni non plus pour ceux qui restent pauvres; ceux-ci peuvent également souffrir, en dehors des anciennes formes d'exploitation, des conséquences néfastes provenant d'une croissance marquée par des dévoiements et des déséquilibres.

Après l'écroulement du système économique et politique des pays communistes de l'Europe de l'Est et la fin de ce que l'on appelait les *blocs* opposés, une nouvelle réflexion globale sur le développement aurait été nécessaire. Jean-Paul II l'avait demandée, lui qui, en 1987, avait indiqué l'existence de ces *blocs* comme une des principales causes du sous-développement [57], car la politique soustrayait des ressources à l'économie et à la culture et l'idéologie étouffait la liberté. En 1991, après les événements de 1989, il avait aussi réclamé que, à la fin des *blocs*, corresponde une refonte globale du développement, non seulement dans ces pays, mais aussi en Occident et dans les régions du monde qui se développaient [58]. Cela n'est advenu que partiellement et continue d'être un devoir réel qu'il convient d'honorer, éventuellement en mettant vraiment à profit les choix nécessaires pour dépasser les problèmes économiques actuels.

24. Le monde que le Pape Paul VI avait sous les yeux, même si le processus de socialisation était déjà suffisamment avancé pour qu'il puisse parler d'une question sociale devenue mondiale, était alors beaucoup moins intégré que celui d'aujourd'hui. L'activité économique et la fonction politique s'exerçaient en grande partie à l'intérieur du même espace et pouvaient donc s'appuyer l'une sur l'autre. L'activité de production s'inscrivait principalement à l'intérieur des frontières nationales et les investissements financiers avaient une dimension plutôt limitée à l'étranger, si bien que la politique de nombreux États pouvait encore fixer les priorités de l'économie et, d'une certaine façon, en orienter le fonctionnement avec les instruments dont elle disposait. Pour cette raison, l'encyclique *Populorum progressio* assignait un rôle central, toutefois de façon non exclusive, aux « pouvoirs publics » [59].

A notre époque, l'État se trouve dans la situation de devoir faire face aux limites que pose à sa souveraineté le nouveau contexte commercial et financier international, marqué par une mobilité croissante des capitaux financiers et des moyens de production matériels et immatériels. Ce nouveau contexte a modifié le pouvoir politique des États.

Aujourd'hui, fort des leçons données par l'actuelle crise économique où les *pouvoirs publics* de l'État sont directement impliqués dans la correction des erreurs et des dysfonctionnements, *une évaluation nouvelle de leur rôle* et de leur pouvoir semble plus réaliste; ceux-ci doivent être sagement reconsidérés et repensés pour qu'ils soient en mesure, y compris à travers de nouvelles modalités d'exercice, de faire face aux défis du monde contemporain. A partir d'un rôle mieux ajusté des pouvoirs publics, on peut espérer que se renforceront les nouvelles formes de participation à la politique nationale et internationale qui voient le jour à travers l'action des organisations opérant dans la société civile. En ce sens, il est souhaitable que grandissent de la part des citoyens une attention et une participation plus larges à la *res publica*.

25. Du point de vue social, les systèmes de protection et de prévoyance qui existaient déjà dans de nombreux pays à l'époque de Paul VI, peinent et pourraient avoir plus de mal encore à l'avenir à poursuivre leurs objectifs de vraie justice sociale dans un cadre économique profondément modifié. Le marché devenu mondial a stimulé avant tout, de la part de pays riches, la recherche de lieux où délocaliser les productions à bas coût dans le but de réduire les prix d'un grand nombre de biens, d'accroître le pouvoir d'achat et donc d'accélérer le taux de croissance fondé sur une consommation accrue du marché interne. En conséquence, le marché a encouragé des formes nouvelles de compétition entre les États dans le but d'attirer les centres de production des entreprises étrangères, à travers divers moyens, au nombre desquels une fiscalité avantageuse et la dérégulation du monde du travail. Ces processus ont entraîné l'*affaiblissement des réseaux de protection sociale* en contrepartie de la recherche de plus grands avantages de compétitivité sur le marché mondial, faisant peser de graves menaces sur les droits des travailleurs, sur les droits fondamentaux de l'homme et sur la solidarité mise en œuvre par les formes traditionnelles de l'État social. Les systèmes de sécurité sociale peuvent perdre la capacité de remplir leur mission dans les pays émergents et dans les pays déjà développés, comme dans des pays pauvres. Là, les politiques d'équilibre budgétaire, avec des coupes dans les dépenses sociales, souvent recommandées par les Institutions

financières internationales, peuvent laisser les citoyens désarmés face aux risques nouveaux et anciens. Une telle impuissance est accentuée par le manque de protection efficace de la part des associations de travailleurs. L'ensemble des changements sociaux et économiques font que les *organisations syndicales* éprouvent de plus grandes difficultés à remplir leur rôle de représentation des intérêts des travailleurs, encore accentuées par le fait que les gouvernements, pour des raisons d'utilité économique, posent souvent des limites à la liberté syndicale ou à la capacité de négociation des syndicats eux-mêmes. Les réseaux traditionnels de solidarité se trouvent ainsi contraints de surmonter des obstacles toujours plus importants. L'invitation de la doctrine sociale de l'Église, formulée dès *Rerum novarum* [60], à susciter des associations de travailleurs pour la défense de leurs droits, est donc aujourd'hui plus pertinente encore qu'hier, ceci afin de donner avant tout une réponse immédiate et clairvoyante à l'urgence d'instaurer de nouvelles synergies sur le plan international comme sur le plan local.

La *mobilité du travail*, liée à la déréglementation généralisée, a été un phénomène important, qui comportait des aspects positifs par sa capacité à stimuler la création de nouvelles richesses et l'échange entre différentes cultures. Toutefois, quand l'incertitude sur les conditions de travail, en raison des processus de mobilité et de déréglementation, devient endémique, surgissent alors des formes d'instabilité psychologique, des difficultés à construire un parcours personnel cohérent dans l'existence, y compris à l'égard du mariage. Cela a pour conséquence l'apparition de situations humaines dégradantes, sans parler du gaspillage social. Si l'on compare avec ce qui se passait dans la société industrielle du passé, le chômage entraîne aujourd'hui des aspects nouveaux de non-sens économique et la crise actuelle ne peut qu'aggraver une telle situation. La mise à l'écart du travail pendant une longue période, tout comme la dépendance prolongée vis-à-vis de l'assistance publique ou privée, minent la liberté et la créativité de la personne ainsi que ses rapports familiaux et sociaux avec de fortes souffrances sur le plan psychologique et spirituel. Je voudrais rappeler à tous, et surtout aux gouvernants engagés à donner un nouveau profil aux bases économiques et sociales du monde, que *l'homme, la personne, dans son intégrité, est le premier capital à sauvegarder et à valoriser*: « En effet, c'est l'homme qui est l'auteur, le centre et la fin de toute la vie économico-sociale » [61].

26. Sur le plan culturel, par rapport à l'époque de Paul VI, la différence est encore plus marquée. Les cultures avaient alors des contours plutôt bien définis et possédaient des capacités plus grandes pour se défendre contre les tentatives d'homogénéisation culturelle. Aujourd'hui, les occasions d'*interaction entre les cultures* ont singulièrement augmenté ouvrant de nouvelles perspectives au dialogue interculturel; un dialogue qui, pour être réel, doit avoir pour point de départ la conscience profonde de l'identité spécifique des différents interlocuteurs. On ne doit toutefois pas négliger le fait que la marchandisation accrue des échanges culturels favorise aujourd'hui un double danger. On note, en premier lieu, un *éclectisme culturel* assumé souvent de façon non-critique: les cultures sont simplement mises côte à côte et considérées comme substantiellement équivalentes et interchangeables entre elles. Cela favorise un glissement vers un relativisme qui n'encourage pas le vrai dialogue interculturel; sur le plan social, le relativisme culturel conduit effectivement les groupes culturels à se rapprocher et à coexister, mais sans dialogue authentique et, donc, sans véritable intégration. En second lieu, il existe un danger constitué par le *nivellement culturel* et par l'uniformisation des comportements et des styles de vie. De cette manière, la signification profonde de la culture des différentes nations, des traditions des divers peuples, à l'intérieur desquelles la personne affronte les questions fondamentales de l'existence en vient à disparaître [62]. Éclectisme et nivellement culturel ont en commun de séparer la culture de la nature humaine. Ainsi, les cultures ne savent plus trouver leur mesure dans une nature qui les transcende [63], et elles finissent par réduire l'homme à un donné purement culturel. Quand cela advient, l'humanité court de nouveaux périls d'asservissement et de manipulation.

27. Dans bien des pays pauvres, l'extrême insécurité vitale, qui est la conséquence des carences alimentaires, demeure et risque de s'aggraver: *la faim* fauche encore de très nombreuses victimes parmi les innombrables Lazare auxquels il n'est pas permis de s'asseoir, comme le souhaitait Paul VI, à la table du mauvais riche [64]. *Donner à manger aux affamés* (cf. *Mt* 25, 35.37.42) est un impératif éthique pour l'Église universelle, qui répond aux enseignements de solidarité et de partage de son Fondateur, le Seigneur Jésus. Éliminer la faim dans le monde est devenu, par ailleurs, à l'ère de la mondialisation, une exigence à poursuivre pour sauvegarder la paix et la stabilité de la planète. La faim ne dépend pas tant d'une carence de ressources matérielles, que d'une carence de ressources sociales, la plus importante d'entre elles étant de nature institutionnelle. Il manque en effet une organisation des institutions économiques qui soit en mesure aussi bien de garantir un accès régulier et adapté du point de vue nutritionnel à la nourriture et à l'eau, que de faire face aux nécessités liées aux besoins primaires et aux urgences des véritables crises alimentaires, provoquées par des causes naturelles ou par l'irresponsabilité politique nationale ou internationale. Le problème de l'insécurité alimentaire doit être affronté dans une perspective à long terme, en éliminant les causes structurelles qui en sont à l'origine et en promouvant le développement agricole des pays les plus pauvres à travers des investissements en infrastructures rurales, en systèmes d'irrigation, de transport, d'organisation des marchés, en formation et en diffusion des techniques agricoles appropriées, c'est-à-dire susceptibles d'utiliser au mieux les ressources humaines, naturelles et socio-économiques les plus accessibles au niveau local, de façon à garantir aussi leur durabilité sur le long terme. Tout cela doit être réalisé en impliquant les communautés locales dans les choix et les décisions relatives à l'usage des terres cultivables. Dans une telle perspective, il serait utile de considérer les nouvelles frontières qui sont ouvertes par l'usage correct des techniques de production

agricole aussi bien traditionnelles qu'innovantes, à condition que ces dernières, ayant été étudiées attentivement, soient reconnues convenables, respectueuses de l'environnement et attentives aux populations les plus défavorisées. En même temps, la question d'une juste réforme agraire dans les pays en voie de développement ne devrait pas être négligée. Le droit à l'alimentation, de même que le droit à l'eau, revêtent un rôle important pour l'acquisition d'autres droits, en commençant avant tout par le droit fondamental à la vie. Il est donc nécessaire que se forme une conscience solidaire qui considère *l'alimentation et l'accès à l'eau comme droits universels de tous les êtres humains, sans distinction ni discrimination* [65]. Il est en outre important de souligner combien la voie de la solidarité pour le développement des pays pauvres peut constituer un projet de solution de la crise mondiale actuelle, comme des hommes politiques et des responsables d'Institutions internationales l'ont mis en évidence ces derniers temps. En soutenant les pays économiquement pauvres par des plans de financement inspirés par la solidarité, pour qu'ils pourvoient eux-mêmes à la satisfaction de la demande de biens de consommation et de développement provenant de leurs propres citoyens, non seulement on peut produire une vraie croissance économique, mais on peut aussi concourir à soutenir les capacités de production des pays riches qui risquent d'être compromises par la crise.

28. Un des aspects les plus évidents du développement contemporain est l'importance du thème du *respect de la vie*, qui ne peut en aucun cas être disjoint des questions relatives au développement des peuples. Il s'agit d'un point qui depuis quelque temps prend une importance toujours plus grande, nous obligeant à élargir les concepts de pauvreté [66] et de sous-développement aux questions liées à l'accueil de la vie, surtout là où celle-ci est de diverses manières refusée.

Non seulement la pauvreté provoque encore dans de nombreuses régions un taux élevé de mortalité infantile, mais en plusieurs endroits du monde subsistent des pratiques de contrôle démographique par les instances gouvernementales, qui souvent diffusent la contraception et vont jusqu'à imposer l'avortement. Dans les pays économiquement plus développés, les législations contraires à la vie sont très répandues et ont désormais conditionné les coutumes et les usages, contribuant à diffuser une mentalité antinataliste que l'on cherche souvent à transmettre à d'autres États comme si c'était là un progrès culturel.

Certaines Organisations non-gouvernementales travaillent activement à la diffusion de l'avortement, et promeuvent parfois dans les pays pauvres l'adoption de la pratique de la stérilisation, y compris à l'insu des femmes. Par ailleurs, ce n'est pas sans fondement que l'on peut soupçonner les aides au développement d'être parfois liées à certaines politiques sanitaires impliquant de fait l'obligation d'un contrôle contraignant des naissances. Sont également préoccupantes les législations qui admettent l'euthanasie comme les pressions de groupes nationaux et internationaux qui en revendiquent la reconnaissance juridique.

L'*ouverture à la vie est au centre du vrai développement*. Quand une société s'oriente vers le refus et la suppression de la vie, elle finit par ne plus trouver les motivations et les énergies nécessaires pour œuvrer au service du vrai bien de l'homme. Si la sensibilité personnelle et sociale à l'accueil d'une nouvelle vie se perd, alors d'autres formes d'accueil utiles à la vie sociale se dessèchent [67]. L'accueil de la vie trempe les énergies morales et nous rend capables de nous aider mutuellement. En cultivant l'ouverture à la vie, les peuples riches peuvent mieux percevoir les besoins de ceux qui sont pauvres, éviter d'employer d'importantes ressources économiques et intellectuelles pour satisfaire les désirs égoïstes de leurs citoyens et promouvoir, en revanche, des actions bénéfiques en vue d'une production moralement saine et solidaire, dans le respect du droit fondamental de tout peuple et de toute personne à la vie.

29. Il y a encore un autre aspect de la réalité d'aujourd'hui, lié de façon très étroite au développement: c'est la négation du *droit à la liberté religieuse*. Je ne me réfère pas seulement aux luttes et aux conflits qui, dans le monde, ont des motifs religieux, même si parfois les raisons religieuses ne servent qu'à couvrir des raisons d'un autre genre, en l'occurrence la soif de pouvoir et de richesse. Comme mon prédécesseur Jean-Paul II [68] l'avait publiquement dit et déploré à plusieurs reprises et ainsi que je l'ai fait moi-même, de fait, aujourd'hui on tue souvent en invoquant le saint nom de Dieu. Les violences freinent le développement authentique et empêchent la marche des peuples vers un plus grand bien-être socio-économique et spirituel. Cela s'applique spécialement au terrorisme de nature fondamentaliste [69], qui engendre douleur, dévastation et mort, bloque le dialogue entre les nations et détourne d'importantes ressources de leur usage pacifique et civil. Il faut néanmoins ajouter que, outre le fanatisme religieux qui, en certains milieux, empêche l'exercice du droit à la liberté religieuse, la promotion programmée de l'indifférence religieuse ou de l'athéisme pratique de la part de nombreux pays s'oppose elle aussi aux exigences du développement des peuples, en leur soustrayant l'accès aux ressources spirituelles et humaines. *Dieu est le garant du véritable développement de l'homme*, puisque, l'ayant créé à son image, Il en fonde aussi la dignité transcendante et alimente en lui la soif d'« être plus ». L'homme n'est pas un atome perdu dans un univers de hasard [70], mais il est une créature de Dieu, à qui Il a voulu donner une âme immortelle et qu'Il aime depuis toujours. Si l'homme n'était que le fruit du hasard ou de la nécessité, ou bien s'il devait réduire ses aspirations à l'horizon restreint des situations dans lesquelles il vit, si tout n'était qu'histoire et culture et si l'homme n'avait pas une nature destinée à être transcendée dans une vie surnaturelle, on pourrait parler de croissance ou d'évolution, mais pas de développement. Quand l'État promeut, enseigne, ou même impose, des formes d'athéisme pratique, il soustrait à ses citoyens la force morale et spirituelle indispensable pour s'engager en faveur du développement humain intégral et il les

empêche d'avancer avec un dynamisme renouvelé dans leur engagement pour donner une réponse humaine plus généreuse à l'amour de Dieu [71]. Il arrive aussi que les pays économiquement développés ou émergents exportent vers les pays pauvres, dans le contexte de leur rapports culturels, commerciaux et politiques, cette vision réductrice de la personne et de sa destinée. C'est le dommage que le « surdéveloppement » [72] inflige au développement authentique, quand il s'accompagne d'un « sous-développement moral » [73].

30. Dans cette perspective, le thème du développement humain intégral revêt une portée encore plus complexe: la corrélation entre ses multiples composantes exige qu'on s'efforce de *faire interagir les divers niveaux du savoir humain* en vue de la promotion d'un vrai développement des peuples. On estime souvent que le développement, ou les mesures socio-économiques qui s'y rapportent, demandent seulement à être mis en œuvre comme fruit d'un agir commun. Toutefois, cet agir commun a besoin d'être orienté, parce que « toute action sociale engage une doctrine » [74]. Compte tenu de la complexité des problèmes, il est évident que les différentes disciplines scientifiques doivent collaborer dans une interdisciplinarité ordonnée. La charité n'exclut pas le savoir, mais le réclame, le promeut et l'anime de l'intérieur. Le savoir n'est jamais seulement l'œuvre de l'intelligence. Il peut certainement être réduit à des calculs ou à des expériences, mais s'il veut être une sagesse capable de guider l'homme à la lumière des principes premiers et de ses fins dernières, il doit être « relevé » avec le « sel » de la charité. Le faire sans le savoir est aveugle et le savoir sans amour est stérile. En effet, « celui qui est animé d'une vraie charité est ingénieux à découvrir les causes de la misère, à trouver les moyens de la combattre, à la vaincre résolument » [75]. Face aux phénomènes auxquels nous sommes confrontés, l'amour dans la vérité demande d'abord et avant tout à connaître et à comprendre, en reconnaissant et en respectant la compétence spécifique propre à chaque champ du savoir. La charité n'est pas une adjonction supplémentaire, comme un appendice au travail une fois achevé des diverses disciplines, mais au contraire elle dialogue avec elles du début à la fin. Les exigences de l'amour ne contredisent pas celles de la raison. Le savoir humain est insuffisant et les conclusions des sciences ne pourront pas, à elles seules, indiquer le chemin vers le développement intégral de l'homme. Il est toujours nécessaire d'aller *plus loin*: l'amour dans la vérité le commande [76]. Aller au-delà, néanmoins, ne signifie jamais faire abstraction des conclusions de la raison ni contredire ses résultats. Il n'y a pas l'intelligence puis l'amour: *il y a l'amour riche d'intelligence et l'intelligence pleine d'amour*.

31. Cela signifie que les évaluations morales et la recherche scientifique doivent croître ensemble et que la charité doit les animer en un ensemble interdisciplinaire harmonieux, fait d'unité et de distinction. La doctrine sociale de l'Église, qui a « *une importante dimension interdisciplinaire* » [77], peut remplir, dans cette perspective, une fonction d'une efficacité extraordinaire. Celle-ci permet à la foi, à la théologie, à la métaphysique et aux sciences de trouver leur place en collaborant au service de l'homme. C'est ici surtout que la doctrine sociale de l'Église concrétise sa dimension sapientielle. Paul VI avait vu clairement que parmi les causes du sous-développement, il y a un manque de sagesse, de réflexion, de pensée capable de réaliser une synthèse directrice [78], pour laquelle « une claire vision de tous les aspects économiques, sociaux, culturels et spirituels » [79] est exigée. Le morcellement excessif du savoir [80], la fermeture des sciences humaines à la métaphysique [81], les difficultés du dialogue entre les sciences et la théologie portent préjudice non seulement au développement du savoir, mais aussi au développement des peuples car, quand cela se vérifie, il devient plus difficile de distinguer le bien intégral de l'homme dans les différentes dimensions qui le caractérisent. L'« élargissement de notre conception et de notre usage de la raison » [82] est indispensable pour réussir à peser adéquatement tous les termes de la question du développement et de la solution des problèmes socio-économiques.

32. Les grandes nouveautés, que le domaine du développement des peuples présente aujourd'hui, appellent en de nombreux cas des *solutions neuves*. Celles-ci doivent être recherchées en même temps dans le respect des lois propres à chaque réalité et à la lumière d'une vision intégrale de l'homme qui prenne en compte les différents aspects de la personne humaine, considérée avec un regard purifié par la charité. On découvrira alors de singulières convergences et des possibilités concrètes de solution, sans renoncer à aucune composante fondamentale de la vie humaine.

La dignité de la personne et les exigences de la justice demandent, aujourd'hui surtout, que les choix économiques ne fassent pas augmenter de façon excessive et moralement inacceptable les écarts de richesse [83] et que l'on continue à *se donner comme objectif prioritaire l'accès au travail* ou son maintien, pour tous. Tout bien considéré, c'est ce que la « raison économique » exige aussi. L'accroissement systémique des inégalités entre les groupes sociaux à l'intérieur d'un même pays et entre les populations des différents pays, c'est-à-dire l'augmentation massive de la pauvreté au sens relatif, non seulement tend à saper la cohésion sociale et met ainsi en danger la démocratie, mais a aussi un impact négatif sur le plan économique à travers l'érosion progressive du « capital social », c'est-à-dire de cet ensemble de relations de confiance, de fiabilité, de respect des règles, indispensables à toute coexistence civile.

C'est encore la science économique qui nous montre qu'une situation structurelle d'insécurité produit des comportements anti-productifs et des gaspillages de ressources humaines, dans la mesure où le travailleur tend à s'adapter passivement aux mécanismes automatiques, au lieu de libérer sa créativité. Sur ce point également, il existe une convergence entre science économique et évaluation morale. *Les coûts humains sont toujours aussi des coûts économiques* et les dysfonctionnements économiques entraînent toujours des coûts humains.

Il convient également de rappeler que la réduction des cultures à la dimension technologique, si elle peut favoriser à court terme la réalisation de profits, constitue un obstacle à long terme à l'enrichissement réciproque et aux dynamiques de collaboration. Il est important de distinguer entre les considérations économiques ou sociologiques à court et à long terme. L'abaissement du niveau de protection des droits des travailleurs et l'abandon des mécanismes de redistribution des revenus pour donner au pays une plus grande compétitivité internationale gênent la consolidation d'un développement à long terme. On doit alors évaluer attentivement les conséquences sur les personnes des tendances actuelles vers une économie du court, voire du très court terme. Cela demande *une réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de l'économie et de ses fins* [84], ainsi qu'une révision profonde et clairvoyante du modèle de développement pour en corriger les dysfonctionnements et les déséquilibres. C'est ce qu'exige, en outre, l'état de santé écologique de la planète et surtout ce qu'appelle la crise culturelle et morale de l'homme, dont les symptômes sont depuis longtemps évidents partout dans le monde.

33. Plus de quarante ans après la parution de *Populorum progressio*, sa thématique de fond, le progrès, *demeure un problème en suspens*, rendu plus aigu et urgent en raison de la crise économique et financière actuelle. Si certaines régions du globe, autrefois marquées par la pauvreté, ont connu des changements notables en termes de croissance économique et de participation à la production mondiale, d'autres régions sont encore plongées dans une situation de misère comparable à celle qui existait au temps de Paul VI. Dans certains cas, on peut même parler d'une réelle aggravation. Il est significatif que plusieurs causes de cette situation aient déjà été identifiées par *Populorum progressio*, comme par exemple les tarifs douaniers élevés imposés par les pays économiquement développés et qui empêchent encore aujourd'hui les produits provenant des pays pauvres d'entrer sur leurs marchés. En revanche, d'autres causes, que l'encyclique avait seulement effleurées, se sont manifestées ensuite plus clairement. C'est le cas pour l'évaluation du processus de décolonisation, alors en plein déroulement; Paul VI souhaitait un chemin d'autonomie à parcourir dans la liberté et dans la paix. Après plus de quarante ans, nous devons reconnaître combien ce parcours a été difficile, aussi bien à cause de nouvelles formes de colonialisme et de dépendance à l'égard d'anciens comme de nouveaux pays dominants, qu'en raison de graves irresponsabilités internes aux pays devenus indépendants.

La nouveauté majeure a été *l'explosion de l'interdépendance planétaire*, désormais communément appelée mondialisation. Paul VIl'avait déjà partiellement prévue, mais les termes et la force avec laquelle elle s'est développée sont surprenants. Né au sein des pays économiquement développés, ce processus par sa nature a produit une intrication de toutes les économies. Celui-ci a été le principal moteur pour que des régions entières sortent du sous-développement et il représente en soi une grande opportunité. Toutefois, sans l'orientation de l'amour dans la vérité, cet élan planétaire risque de provoquer des dommages inconnus jusqu'alors ainsi que de nouvelles fractures au sein de la famille humaine. C'est pourquoi l'amour et la vérité nous placent devant une tâche inédite et créatrice, assurément vaste et complexe. *Il s'agit d'élargir la raison et de la rendre capable de comprendre et d'orienter ces nouvelles dynamiques de grande ampleur*, en les animant dans la perspective de cette « civilisation de l'amour » dont Dieu a semé le germe dans chaque peuple et dans chaque culture.

CHAPITRE III

FRATERNITÉ, DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET SOCIÉTÉ CIVILE

34. L'*amour dans la vérité* place l'homme devant l'étonnante expérience du don. La gratuité est présente dans sa vie sous de multiples formes qui souvent ne sont pas reconnues en raison d'une vision de l'existence purement productiviste et utilitariste. L'être humain est fait pour le don; c'est le don qui exprime et réalise sa dimension de transcendance. L'homme moderne est parfois convaincu, à tort, d'être le seul auteur de lui-même, de sa vie et de la société. C'est là une présomption, qui dérive de la fermeture égoïste sur lui-même, qui provient – pour parler en termes de foi – du *péché des origines*. La sagesse de l'Église a toujours proposé de tenir compte du péché originel même dans l'interprétation des faits sociaux et dans la construction de la société: « Ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale et des mœurs » [85]. À la liste des domaines où se manifestent les effets pernicieux du péché, s'est ajouté depuis longtemps déjà celui de l'économie. Nous en avons une nouvelle preuve, évidente, en ces temps-ci. La conviction d'être autosuffisant et d'être capable d'éliminer le mal présent dans l'histoire uniquement par sa seule action a poussé l'homme à faire coïncider le bonheur et le salut avec des formes immanentes de bien-être matériel et d'action sociale. De plus, la conviction de l'exigence d'autonomie de l'économie, qui ne doit pas tolérer « d'influences » de caractère moral, a conduit l'homme à abuser de l'instrument économique y compris de façon destructrice. À la longue, ces convictions ont conduit à des systèmes économiques, sociaux et politiques qui ont foulé aux pieds la liberté de la personne et des corps sociaux et qui, précisément pour cette raison, n'ont pas été en mesure d'assurer la justice qu'ils promettaient. Comme je l'ai affirmé dans mon encyclique *Spe*

salvi, de cette manière on retranche de l'histoire *l'espérance chrétienne* [86], qui est au contraire une puissante ressource sociale au service du développement humain intégral, recherché dans la liberté et dans la justice. L'espérance encourage la raison et lui donne la force d'orienter la volonté [87]. Elle est déjà présente dans la foi qui la suscite. La charité dans la vérité s'en nourrit et, en même temps, la manifeste. Étant un don de Dieu absolument gratuit, elle fait irruption dans notre vie comme quelque chose qui n'est pas dû, qui transcende toute loi de justice. Le don par sa nature surpasse le mérite, sa règle est la surabondance. Il nous précède dans notre âme elle-même comme le signe de la présence de Dieu en nous et de son attente à notre égard. La vérité qui, à l'égal de la charité, est un don, est plus grande que nous, comme l'enseigne saint Augustin [88]. De même, notre vérité propre, celle de notre conscience personnelle, nous est avant tout « donnée ». Dans tout processus cognitif, en effet, la vérité n'est pas produite par nous, mais elle est toujours découverte ou, mieux, reçue. Comme l'amour, elle « ne naît pas de la pensée ou de la volonté mais, pour ainsi dire, s'impose à l'être humain » [89].

Parce qu'elle est un don que tous reçoivent, la charité dans la vérité est une force qui constitue la communauté, unifie les hommes de telle manière qu'il n'y ait plus de barrières ni de limites. Nous pouvons par nous-mêmes constituer la communauté des hommes, mais celle-ci ne pourra jamais être, par ses seules forces, une communauté pleinement fraternelle ni excéder ses propres limites, c'est-à-dire devenir une communauté vraiment universelle: l'unité du genre humain, communion fraternelle dépassant toutes divisions, naît de l'appel formulé par la parole du Dieu-Amour. En affrontant cette question décisive, nous devons préciser, d'une part, que la logique du don n'exclut pas la justice et qu'elle ne se juxtapose pas à elle dans un second temps et de l'extérieur et, d'autre part, que si le développement économique, social et politique veut être authentiquement humain, il doit prendre en considération le *principe de gratuité* comme expression de fraternité.

35. Lorsqu'il est fondé sur une confiance réciproque et générale, *le marché* est l'institution économique qui permet aux personnes de se rencontrer, en tant qu'agents économiques, utilisant le contrat pour régler leurs relations et échangeant des biens et des services fongibles entre eux pour satisfaire leurs besoins et leurs désirs. Le marché est soumis aux principes de la *justice* dite*commutative*, qui règle justement les rapports du donner et du recevoir entre sujets égaux. Mais la doctrine sociale de l'Église n'a jamais cessé de mettre en évidence l'importance de la *justice distributive* et de la *justice sociale* pour l'économie de marché elle-même, non seulement parce qu'elle est insérée dans les maillons d'un contexte social et politique plus vaste, mais aussi à cause de la trame des relations dans lesquelles elle se réalise. En effet, abandonné au seul principe de l'équivalence de valeur des biens échangés, le marché n'arrive pas à produire la cohésion sociale dont il a pourtant besoin pour bien fonctionner. *Sans formes internes de solidarité et de confiance réciproque, le marché ne peut pleinement remplir sa fonction économique*. Aujourd'hui, c'est cette confiance qui fait défaut, et la perte de confiance est une perte grave.

Dans *Populorum progressio*, Paul VI soulignait de façon opportune le fait que le système économique lui-même aurait tiré avantage des pratiques généralisées de justice, car les premiers à tirer bénéfice du développement des pays pauvres auraient été les pays riches [90]. Il ne s'agit pas seulement de corriger des dysfonctionnements par l'assistance. Les pauvres ne sont pas à considérer comme un « fardeau » [91], mais au contraire comme une ressource, même du point de vue strictement économique. Il faut considérer comme erronée la conception de certains qui pensent que l'économie de marché a structurellement besoin d'un quota de pauvreté et de sous-développement pour pouvoir fonctionner au mieux. L'intérêt du marché est de promouvoir l'émancipation, mais pour le faire vraiment il ne peut pas compter seulement sur lui-même, car il n'est pas en mesure de produire de lui-même ce qui est au-delà de ses possibilités. Il doit puiser des énergies morales auprès d'autres sujets, qui sont capables de les faire naître.

36. L'activité économique ne peut résoudre tous les problèmes sociaux par la simple extension de la *logique marchande*. Celle-là *doit viser la recherche du bien commun*, que la communauté politique d'abord doit aussi prendre en charge. C'est pourquoi il faut avoir présent à l'esprit que séparer l'agir économique, à qui il reviendrait seulement de produire de la richesse, de l'agir politique, à qui il reviendrait de rechercher la justice au moyen de la redistribution, est une cause de graves déséquilibres.

L'Église a toujours estimé que l'agir économique ne doit pas être considéré comme antisocial. Le marché n'est pas de soi, et ne doit donc pas devenir, le lieu de la domination du fort sur le faible. La société ne doit pas se protéger du marché, comme si le développement de ce dernier comportait *ipso facto* l'extinction des relations authentiquement humaines. Il est certainement vrai que le marché peut être orienté de façon négative, non parce que c'est là sa nature, mais parce qu'une certaine idéologie peut l'orienter en ce sens. Il ne faut pas oublier que le marché n'existe pas à l'état pur. Il tire sa forme des configurations culturelles qui le caractérisent et l'orientent. En effet, l'économie et la finance, en tant qu'instruments, peuvent être mal utilisées quand celui qui les gère n'a comme point de référence que des intérêts égoïstes. Ainsi peut-on arriver à transformer des instruments bons en eux mêmes en instruments nuisibles. Mais c'est la raison obscurcie de l'homme qui produit ces conséquences, non l'instrument lui-même. C'est pourquoi, ce n'est pas l'instrument qui doit être mis en cause mais l'homme, sa conscience morale et sa responsabilité personnelle et sociale.

La doctrine sociale de l'Église estime que des relations authentiquement humaines, d'amitié et de socialité, de solidarité et de réciprocité, peuvent également être vécues même au sein de l'activité économique et pas seulement en dehors d'elle ou « après » elle. La sphère économique n'est, par nature, ni éthiquement neutre ni inhumaine et antisociale. Elle appartient à l'activité de l'homme et, justement parce que humaine, elle doit être structurée et organisée institutionnellement de façon éthique.

Le grand défi qui se présente à nous, qui ressort des problématiques du développement en cette période de mondialisation et qui est rendu encore plus pressant par la crise économique et financière, est celui de montrer, au niveau de la pensée comme des comportements, que non seulement les principes traditionnels de l'éthique sociale, tels que la transparence, l'honnêteté et la responsabilité ne peuvent être négligées ou sous-évaluées, mais aussi que *dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don*, comme expression de la fraternité, *peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale*. C'est une exigence de l'homme de ce temps, mais aussi une exigence de la raison économique elle-même. C'est une exigence conjointe de la charité et de la vérité.

37. La doctrine sociale de l'Église a toujours soutenu que *la justice se rapporte à toutes les phases de l'activité économique*, parce qu'elle concerne toujours l'homme et ses exigences. La découverte des ressources, les financements, la production, la consommation et toutes les autres phases du cycle économique ont inéluctablement des implications morales. *Ainsi toute décision économique a-t-elle une conséquence de caractère moral*. Les sciences sociales et les tendances de l'économie contemporaine le confirment également. Peut-être fut-il un temps pensable de confier en premier lieu à l'économie la tâche de produire des richesses, remettant ensuite à la politique la tâche de les distribuer. Tout ceci se révèle aujourd'hui plus difficile, puisque les activités économiques ne sont pas confinées à l'intérieur des limites territoriales, alors que l'autorité des gouvernements continue à être essentiellement locale. C'est pourquoi les règles de la justice doivent être respectées dès la mise en route du processus économique, et non avant, après ou parallèlement. Il est nécessaire aussi que, sur le marché, soient ouverts des espaces aux activités économiques réalisées par des sujets qui choisissent librement de conformer leur propre agir à des principes différents de ceux du seul profit, sans pour cela renoncer à produire de la valeur économique. Les nombreux types d'économie qui tirent leur origine d'initiatives religieuses et laïques démontrent que cela est concrètement possible.

À l'époque de la mondialisation, l'économie pâtit de modèles de compétition liés à des cultures très différentes les unes des autres. Les comportements économiques et industriels qui en découlent trouvent généralement un point de rencontre dans le respect de la justice commutative. La *vie économique* a sans aucun doute besoin du *contrat* pour réglementer les relations d'échange entre valeurs équivalentes. Mais elle a tout autant besoin de *lois justes* et de *formes de redistribution* guidées par la politique, ainsi que d'œuvres qui soient marquées par *l'esprit du don*. L'économie mondialisée semble privilégier la première logique, celle de l'échange contractuel mais, directement ou indirectement, elle montre qu'elle a aussi besoin des deux autres, de la logique politique et de la logique du don sans contrepartie.

38. Mon prédécesseur Jean-Paul II avait signalé cette problématique quand, dans *Centesimus annus*, il avait relevé la nécessité d'un système impliquant trois sujets: le *marché*, l'*État* et la *société civile* [92]. Il avait identifié la société civile comme le cadre le plus approprié pour une *économie de la gratuité* et de la fraternité, mais il ne voulait pas l'exclure des deux autres domaines. Aujourd'hui, nous pouvons dire que la vie économique doit être comprise comme une réalité à plusieurs dimensions: en chacune d'elles, à divers degrés et selon des modalités spécifiques, l'aspect de la réciprocité fraternelle doit être présent. À l'époque de la mondialisation, l'activité économique ne peut faire abstraction de la gratuité, qui répand et alimente la solidarité et la responsabilité pour la justice et pour le bien commun auprès de ses différents sujets et acteurs. Il s'agit, en réalité, d'une forme concrète et profonde de démocratie économique. La solidarité signifie avant tout se sentir tous responsables de tous [93], elle ne peut donc être déléguée seulement à l'État. Si hier on pouvait penser qu'il fallait d'abord rechercher la justice et que la gratuité devait intervenir ensuite comme un complément, aujourd'hui, il faut dire que sans la gratuité on ne parvient même pas à réaliser la justice. Il faut, par conséquent, un marché sur lequel des entreprises qui poursuivent des buts institutionnels différents puissent agir librement, dans des conditions équitables. À côté de l'entreprise privée tournée vers le profit, et des divers types d'entreprises publiques, il est opportun que les organisations productrices qui poursuivent des buts mutualistes et sociaux puissent s'implanter et se développer. C'est de leur confrontation réciproque sur le marché que l'on peut espérer une sorte d'hybridation des comportements d'entreprise et donc une attention vigilante à la *civilisation de l'économie*. La charité dans la vérité, dans ce cas, signifie qu'il faut donner forme et organisation aux activités économiques qui, sans nier le profit, entendent aller au-delà de la logique de l'échange des équivalents et du profit comme but en soi.

39. Dans *Populorum progressio*, Paul VI demandait que soit défini *un modèle d'économie de marché capable d'intégrer, au moins tendanciellement, tous les peuples et non seulement ceux qui étaient en mesure d'y prendre part*. Il demandait que le marché international soit le reflet d'un monde où « tous auront à donner et à recevoir, sans que le progrès des uns soit un obstacle au développement des autres » [94]. De cette manière, il étendait au niveau universel les requêtes et les aspirations déjà contenues dans *Rerum novarum*, où pour la première fois, à la suite de la révolution industrielle, était affirmée l'idée – assurément avancée pour l'époque – que pour subsister l'ordre civil avait besoin aussi de l'intervention

redistributive de l'État. Aujourd'hui cette vision est non seulement remise en question par les processus d'ouverture des marchés et des sociétés, mais elle apparaît aussi incomplète pour satisfaire les exigences d'une économie pleinement humaine. Ce que la doctrine sociale de l'Église a toujours soutenu, en partant de sa vision de l'homme et de la société, est aujourd'hui requis aussi par les dynamiques caractéristiques de la mondialisation.

Quand la logique du marché et celle de l'État s'accordent entre elles pour perpétuer le monopole de leurs domaines respectifs d'influence, la solidarité dans les relations entre les citoyens s'amoindrit à la longue, de même que la participation et l'adhésion, l'agir gratuit, qui sont d'une nature différente du *donner pour avoir*, spécifique à la logique de l'échange, et du *donner par devoir*, qui est propre à l'action publique, réglée par les lois de l'État. Vaincre le sous-développement demande d'agir non seulement en vue de l'amélioration des transactions fondées sur l'échange et des prestations sociales, mais surtout sur *l'ouverture progressive, dans un contexte mondial, à des formes d'activité économique caractérisées par une part de gratuité et de communion*. Le binôme exclusif marché-État corrode la socialité, alors que les formes économiques solidaires, qui trouvent leur terrain le meilleur dans la société civile sans se limiter à elle, créent de la socialité. Le marché de la gratuité n'existe pas et on ne peut imposer par la loi des comportements gratuits. Pourtant, aussi bien le marché que la politique ont besoin de personnes ouvertes au don réciproque.

40. Les dynamiques économiques internationales actuelles, caractérisées par de graves déviances et des dysfonctionnements, appellent également de *profonds changements dans la façon de concevoir l'entreprise*. D'anciennes formes de la vie des entreprises disparaissent, tandis que d'autres, prometteuses, se dessinent à l'horizon. Un des risques les plus grands est sans aucun doute que l'entreprise soit presque exclusivement soumise à celui qui investit en elle et que sa valeur sociale finisse ainsi par être amoindrie. En raison de la croissance de leurs dimensions et du besoin de capitaux toujours plus importants, les entreprises ont de moins en moins à leur tête un entrepreneur stable qui soit responsable à long terme de la vie et des résultats de l'entreprise et pas seulement à court terme, et elles sont aussi toujours moins liées à un territoire unique. En outre, la fameuse délocalisation de l'activité productive peut atténuer chez l'entrepreneur le sens de ses responsabilités vis-à-vis des porteurs d'intérêts, tels que les travailleurs, les fournisseurs, les consommateurs, l'environnement naturel et, plus largement, la société environnante, au profit des actionnaires, qui ne sont pas liés à un lieu spécifique et qui jouissent donc d'une extraordinaire mobilité. En effet, le marché international des capitaux offre aujourd'hui une grande liberté d'action. Il est vrai cependant que l'on prend toujours davantage conscience de la nécessité d'une plus ample « responsabilité sociale » de l'entreprise. Même si les positions éthiques qui guident aujourd'hui le débat sur la responsabilité sociale de l'entreprise ne sont pas toutes acceptables selon la perspective de la doctrine sociale de l'Église, c'est un fait que se répand toujours plus la conviction selon laquelle *la gestion de l'entreprise ne peut pas tenir compte des intérêts de ses seuls propriétaires, mais aussi de ceux de toutes les autres catégories de sujets qui contribuent à la vie de l'entreprise*: les travailleurs, les clients, les fournisseurs des divers éléments de la production, les communautés humaines qui en dépendent. Ces dernières années, on a vu la croissance d'une classe cosmopolite de *managers* qui, souvent, ne répondent qu'aux indications des actionnaires de référence, constitués en général par des fonds anonymes qui fixent de fait leurs rémunérations. Cela n'empêche pas qu'aujourd'hui il y ait de nombreux managers qui, grâce à des analyses clairvoyantes, se rendent compte toujours davantage des liens profonds de leur entreprise avec le territoire ou avec les territoires où elle opère. Paul VI invitait à évaluer sérieusement le préjudice que le transfert de capitaux à l'étranger exclusivement en vue d'un profit personnel, peut causer à la nation elle-même [95]. Jean-Paul II observait qu'*investir*, outre sa signification économique, *revêt toujours une signification morale* [96]. Tout ceci – il faut le redire – est valable aujourd'hui encore, bien que le marché des capitaux ait été fortement libéralisé et que les mentalités technologiques modernes puissent conduire à penser qu'investir soit seulement un fait technique et non pas aussi humain et éthique. Il n'y a pas de raison de nier qu'un certain capital, s'il est investi à l'étranger plutôt que dans sa patrie, puisse faire du bien. Cependant les requêtes de la justice doivent être sauvegardées, en tenant compte aussi de la façon dont ce capital a été constitué et des préjudices causés aux personnes par leur non emploi dans les lieux où ce capital a été produit [97]. Il faut éviter que le motif de *l'emploi des ressources financières* soit spéculatif et cède à la tentation de rechercher seulement un profit à court terme, sans rechercher aussi la continuité de l'entreprise à long terme, son service précis à l'économie réelle et son attention à la promotion, de façon juste et convenable, d'initiatives économiques y compris dans les pays qui ont besoin de développement. Il ne faut pas nier que lorsque la délocalisation comporte des investissements et offre de la formation, elle peut être bénéfique aux populations des pays d'accueil. Le travail et la connaissance technique sont un besoin universel. Cependant il n'est pas licite de délocaliser seulement pour jouir de faveurs particulières ou, pire, pour exploiter la société locale sans lui apporter une véritable contribution à la mise en place d'un système productif et social solide, facteur incontournable d'un développement stable.

41. Dans le contexte de ce document, il est utile d'observer que l'*entrepreneuriat* a et doit toujours plus avoir *une signification plurivalente*. La prééminence persistante du binôme marché-État nous a habitués à penser exclusivement à l'entrepreneur privé de type capitaliste, d'une part, et au haut-fonctionnaire de l'autre. En réalité, l'entrepreneuriat doit être compris de façon diversifiée. Ceci découle d'une série de raisons méta-économiques. Avant d'avoir une signification professionnelle, l'entrepreneuriat a une signification humaine [98]. Il est inscrit dans tout travail, vu comme « *actus*

personæ » [99] c'est pourquoi il est bon qu'à tout travailleur soit offerte la possibilité d'apporter sa contribution propre de sorte que lui-même « sache travailler 'à son compte' » [100]. Ce n'est pas sans raison que Paul VI enseignait que « tout travailleur est un créateur » [101]. C'est justement pour répondre aux exigences et à la dignité de celui qui travaille, ainsi qu'aux besoins de la société, que divers types d'entreprises existent, bien au-delà de la seule distinction entre « privé » et « public ». Chacune requiert et exprime une capacité d'entreprise singulière. Dans le but de créer une économie qui, dans un proche avenir, sache se mettre au service du bien commun national et mondial, il est opportun de tenir compte de cette signification élargie de l'entrepreneuriat. Cette conception plus large favorise l'échange et la formation réciproque entre les diverses typologies d'entrepreneuriat, avec un transfert de compétences du monde du *non profit* à celui du *profit* et vice-versa, du domaine public à celui de la société civile, de celui des économies avancées à celui des pays en voie de développement.

L'*autorité politique* a, elle aussi, une *signification plurivalente* qui ne peut être négligée, dans la mise en place d'un nouvel ordre économico-productif, socialement responsable et à dimension humaine. De même qu'on entend cultiver un entrepreneuriat différencié sur le plan mondial, ainsi doit-on promouvoir une autorité politique répartie et active sur plusieurs plans. L'économie intégrée de notre époque n'élimine pas le rôle des États, elle engage plutôt les gouvernements à une plus forte collaboration réciproque. La sagesse et la prudence nous suggèrent de ne pas proclamer trop hâtivement la fin de l'État. Lié à la solution de la crise actuelle, son rôle semble destiné à croître, tandis qu'il récupère nombre de ses compétences. Il y a aussi des nations pour lesquelles la construction ou la reconstruction de l'État continue d'être un élément clé de leur développement. *L'aide internationale* à l'intérieur d'un projet de solidarité ciblé en vue de la solution des problèmes économiques actuels, devrait en premier lieu soutenir la consolidation de systèmes constitutionnels, juridiques, administratifs dans les pays qui ne jouissent pas encore pleinement de ces biens. À côté des aides économiques, il doit y avoir celles qui ont pour but de renforcer les garanties propres de l'*État de droit*, un système d'ordre public et de détention efficace dans le respect des droits humains, des institutions vraiment démocratiques. Il n'est pas nécessaire que l'État ait partout les mêmes caractéristiques: le soutien aux systèmes constitutionnels faibles en vue de leur renforcement peut très bien s'accompagner du développement d'autres sujets politiques, de nature culturelle, sociale, territoriale ou religieuse, à côté de l'État. L'articulation de l'autorité politique au niveau local, national et international est, entre autres, une des voies maîtresses pour parvenir à orienter la mondialisation économique. C'est aussi le moyen pour éviter qu'elle ne mine dans les faits les fondements de la démocratie.

42. On relève parfois des attitudes fatalistes à l'égard de la *mondialisation*, comme si les dynamiques en acte étaient produites par des forces impersonnelles anonymes et par des structures indépendantes de la volonté humaine [102]. Il est bon de rappeler à ce propos que la mondialisation doit être certainement comprise comme un processus socio-économique, mais ce n'est pas là son unique dimension. Derrière le processus le plus visible se trouve la réalité d'une humanité qui devient de plus en plus interconnectée. Celle-ci est constituée de personnes et de peuples auxquels ce processus doit être utile et dont il doit servir le développement [103] en vertu des responsabilités respectives prises aussi bien par des individus que par la collectivité. Le dépassement des frontières n'est pas seulement un fait matériel, mais il est aussi culturel dans ses causes et dans ses effets. Si on regarde la mondialisation de façon déterministe, les critères pour l'évaluer et l'orienter se perdent. C'est une réalité humaine et elle peut avoir en amont diverses orientations culturelles sur lesquelles il faut exercer un discernement. La vérité de la mondialisation comme processus et sa nature éthique fondamentale dérivent de l'unité de la famille humaine et de son développement dans le bien. Il faut donc travailler sans cesse afin de *favoriser une orientation culturelle personnaliste et communautaire, ouverte à la transcendance, du processus d'intégration planétaire*.

Malgré certaines de ses dimensions structurelles qui ne doivent pas être niées, ni absolutisées, « la mondialisation, *a priori*, n'est ni bonne ni mauvaise. Elle sera ce que les personnes en feront » [104]. Nous ne devons pas en être les victimes, mais les protagonistes, avançant avec bon sens, guidés par la charité et par la vérité. S'y opposer aveuglément serait une attitude erronée, préconçue, qui finirait par ignorer un processus porteur d'aspects positifs, avec le risque de perdre une grande occasion de saisir les multiples opportunités de développement qu'elle offre. Les processus de mondialisation, convenablement conçus et gérés, offrent la possibilité d'une grande redistribution de la richesse au niveau planétaire comme cela ne s'était jamais présenté auparavant; s'ils sont mal gérés ils peuvent au contraire faire croître la pauvreté et les inégalités, et contaminer le monde entier par une crise. Il faut en *corriger les dysfonctionnements*, dont certains sont graves, qui introduisent de nouvelles divisions entre les peuples et au sein des peuples, et faire en sorte que la redistribution de la richesse n'entraîne pas une redistribution de la pauvreté ou même son accentuation, comme une mauvaise gestion de la situation actuelle pourrait nous le faire craindre. Pendant longtemps, on a pensé que les peuples pauvres devaient demeurer fixés à un stade préétabli de développement et devaient se contenter de la philanthropie des peuples développés. Dans *Populorum progressio*, Paul VI a pris position contre cette mentalité. Aujourd'hui les ressources matérielles utilisables pour faire sortir ces peuples de la misère sont théoriquement plus importantes qu'autrefois, mais ce sont les peuples des pays développés eux-mêmes qui ont fini par en profiter, eux qui ont pu mieux exploiter le processus de libéralisation des mouvements de capitaux et du travail. La diffusion du bien-être à l'échelle mondiale ne doit donc pas être freinée par des projets égoïstes, protectionnistes ou dictés par des intérêts particuliers. En effet, l'implication des pays émergents ou en voie de développement permet aujourd'hui de mieux gérer la crise. La transition inhérente au

processus de mondialisation présente des difficultés et des dangers importants, qui pourront être surmontés seulement si on sait prendre conscience de cette dimension anthropologique et éthique, qui pousse profondément la mondialisation elle-même vers des objectifs d'humanisation solidaire. Malheureusement cette dimension est souvent dominée et étouffée par des perspectives éthiques et culturelles de nature individualiste et utilitariste. La mondialisation est un phénomène multidimensionnel et polyvalent, qui exige d'être saisi dans la diversité et dans l'unité de tous ses aspects, y compris sa dimension théologique. Cela permettra de vivre et d'*orienter la mondialisation de l'humanité en termes de relationnalité, de communion et de partage*.

CHAPITRE IV

DÉVELOPPEMENT DES PEUPLES, DROITS ET DEVOIRS, ENVIRONNEMENT

43. « La solidarité universelle qui est un fait, et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir » [105]. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui sont tentés de prétendre ne rien devoir à personne, si ce n'est à eux-mêmes. Ils estiment n'être détenteurs que de droits et ils éprouvent souvent de grandes difficultés à grandir dans la responsabilité à l'égard de leur développement personnel intégral et de celui des autres. C'est pourquoi il est important de susciter une nouvelle réflexion sur le fait que *les droits supposent des devoirs sans lesquels ils deviennent arbitraires* [106]. Aujourd'hui, nous sommes témoins d'une grave contradiction. Tandis que, d'un côté, sont revendiqués de soi-disant droits, de nature arbitraire et voluptuaire, avec la prétention de les voir reconnus et promus par les structures publiques, d'un autre côté, des droits élémentaires et fondamentaux d'une grande partie de l'humanité sont ignorés et violés [107]. On a souvent noté une relation entre la revendication du droit au superflu ou même à la transgression et au vice, dans les sociétés opulentes, et le manque de nourriture, d'eau potable, d'instruction primaire ou de soins sanitaires élémentaires dans certaines régions sous-développées ainsi que dans les périphéries des grandes métropoles. Cette relation est due au fait que les droits individuels, détachés du cadre des devoirs qui leur confère un sens plénier, s'affolent et alimentent une spirale de requêtes pratiquement illimitée et privée de repères. L'exaspération des droits aboutit à l'oubli des devoirs. Les devoirs délimitent les droits parce qu'ils renvoient au cadre anthropologique et éthique dans la vérité duquel ces derniers s'insèrent et ainsi ne deviennent pas arbitraires. C'est pour cette raison que les devoirs renforcent les droits et situent leur défense et leur promotion comme un engagement à prendre en faveur du bien. Si, par contre, les droits de l'homme ne trouvent leur propre fondement que dans les délibérations d'une assemblée de citoyens, ils peuvent être modifiés à tout moment et, par conséquent, le devoir de les respecter et de les promouvoir diminue dans la conscience commune. Les Gouvernements et les Organismes internationaux peuvent alors oublier l'objectivité et l'« indisponibilité » des droits. Quand cela se produit, le véritable développement des peuples est mis en danger [108]. De tels comportements compromettent l'autorité des Organismes internationaux, surtout aux yeux des pays qui ont le plus besoin de développement. Ceux-ci demandent, en effet, que la communauté internationale considère comme un devoir de les aider à être « les artisans de leur destin » [109], c'est-à-dire à assumer eux-mêmes à leur tour des devoirs. *Avoir en commun des devoirs réciproques mobilise beaucoup plus que la seule revendication de droits*.

44. La conception des droits et des devoirs dans le développement est mise à l'épreuve de manière dramatique par les problématiques liées à la *croissance démographique*. Il s'agit d'une limite très importante pour le vrai développement, parce qu'elle concerne les valeurs primordiales de la vie et de la famille [110]. Considérer l'augmentation de la population comme la cause première du sous-développement est incorrect, même du point de vue économique: il suffit de penser d'une part à l'importante diminution de la mortalité infantile et à l'allongement moyen de la vie qu'on enregistre dans les pays économiquement développés, et d'autre part, aux signes de crises qu'on relève dans les sociétés où l'on enregistre une baisse préoccupante de la natalité. Il demeure évidemment nécessaire de prêter l'attention due à une procréation responsable qui constitue, entre autres, une contribution efficace au développement humain intégral. L'Église, qui a à cœur le véritable développement de l'homme, lui recommande de respecter dans tout son agir la réalité humaine authentique. Cette dimension doit être reconnue, en particulier, en ce qui concerne la sexualité: on ne peut la réduire à un pur fait hédoniste et ludique, de même que l'éducation sexuelle ne peut être réduite à une instruction technique, dans l'unique but de défendre les intéressés d'éventuelles contaminations ou du « risque » de procréation. Cela équivaudrait à appauvrir et à ignorer le sens profond de la sexualité, qui doit au contraire être reconnue et assumée avec responsabilité, tant par l'individu que par la communauté. En effet, la responsabilité interdit aussi bien de considérer la sexualité comme une simple source de plaisir, que de la réguler par des politiques de planification forcée des naissances. Dans ces deux cas, on est en présence de conceptions et de politiques matérialistes, où les personnes finissent par subir différentes formes de violence. À tout cela, on doit opposer, en ce domaine, la compétence primordiale des familles [111] par rapport à celle l'État et à ses politiques contraignantes, ainsi qu'une éducation appropriée des parents.

L'ouverture moralement responsable à la vie est une richesse sociale et économique. De grandes nations ont pu sortir de la misère grâce au grand nombre de leurs habitants et à leurs potentialités. En revanches, des nations, un temps prospères, connaissent à présent une phase d'incertitude et, dans certains cas, de déclin à cause de la dénatalité qui est un problème crucial pour les sociétés de bien-être avancé. La diminution des naissances, parfois au-dessous du fameux « seuil de renouvellement », met aussi en difficulté les systèmes d'assistance sociale, elle en augmente les coûts, réduit le volume de l'épargne et, donc, les ressources financières nécessaires aux investissements, elle réduit la disponibilité d'une main-d'œuvre qualifiée, elle restreint la réserve des « cerveaux » utiles pour les besoins de la nation. De plus, dans les familles de petite, et même de toute petite dimension, les relations sociales courent le risque d'être appauvries, et les formes de solidarité traditionnelle de ne plus être garanties. Ce sont des situations symptomatiques d'une faible confiance en l'avenir ainsi que d'une lassitude morale. Continuer à proposer aux nouvelles générations la beauté de la famille et du mariage, la correspondance de ces institutions aux exigences les plus profondes du cœur et de la dignité de la personne devient ainsi une nécessité sociale, et même économique. Dans cette perspective, les États sont appelés à *mettre en œuvre des politiques qui promeuvent le caractère central et l'intégrité de la famille*, fondée sur le mariage entre un homme et une femme, cellule première et vitale de la société [112]. prenant en compte ses problèmes économiques et fiscaux, dans le respect de sa nature relationnelle.

45. Répondre aux exigences morales les plus profondes de la personne a aussi des retombées importantes et bénéfiques sur le plan économique. En effet, *pour fonctionner correctement, l'économie a besoin de l'éthique;* non pas d'une éthique quelconque, mais d'une éthique amie de la personne. Aujourd'hui, on parle beaucoup d'éthique dans le domaine économique, financier ou industriel. Des Centres d'études et des parcours de formation de *business ethics* sont créés. Dans le monde développé, le système des certifications éthiques se répand à la suite du mouvement d'idées né autour de la responsabilité sociale de l'entreprise. Les banques proposent des comptes et des fonds d'investissement appelés « éthiques ». Une « finance éthique » se développe surtout à travers le microcrédit et, plus généralement, la microfinance. Ces processus sont appréciables et méritent un large soutien. Leurs effets positifs se font sentir même dans les régions les moins développées de la terre. Toutefois, il est bon d'élaborer aussi un critère valable de discernement, car on note un certain abus de l'adjectif « éthique » qui, employé de manière générique, se prête à désigner des contenus très divers, au point de faire passer sous son couvert des décisions et des choix contraires à la justice et au véritable bien de l'homme.

En fait, cela dépend en grande partie du système moral auquel on se réfère. Sur ce thème, la doctrine sociale de l'Église a une contribution spécifique à apporter, qui se fonde sur la création de l'homme « à l'image de Dieu » (*Gn* 1, 27), principe d'où découle la dignité inviolable de la personne humaine, de même que la valeur transcendante des normes morales naturelles. Une éthique économique qui méconnaîtrait ces deux piliers, risquerait inévitablement de perdre sa signification propre et de se prêter à des manipulations. Plus précisément, elle risquerait de s'adapter aux systèmes économiques et financiers existant, au lieu de corriger leurs dysfonctionnements. Elle finirait également, entre autres, par justifier le financement de projets non éthiques. En outre, il ne faut pas utiliser le mot « éthique » de façon idéologiquement discriminatoire, laissant entendre que les initiatives qui ne seraient pas formellement parées de cette qualification, ne seraient pas éthiques. Il faut œuvrer – et cette observation est ici essentielle!
– non seulement pour que naissent des secteurs ou des lignes « éthiques » dans l'économie ou dans la finance, mais pour que toute l'économie et toute la finance soient éthiques et le soient non à cause d'un étiquetage extérieur, mais à cause du respect d'exigences intrinsèques à leur nature même. La doctrine sociale de l'Église aborde ce sujet avec clarté quand elle rappelle que l'économie, en ses différentes ramifications, est un secteur de l'activité humaine [113].

46. Considérant les thématiques relatives au *rapport entre entreprise et éthique*, ainsi que l'évolution que le système de production connaît actuellement, il semble que la distinction faite jusqu'ici entre entreprises à but lucratif (*profit*) et organisations à but non lucratif (*non profit*) ne soit plus en mesure de rendre pleinement compte de la réalité, ni d'orienter efficacement l'avenir. Au cours de ces dernières décennies, une ample sphère intermédiaire entre ces deux types d'entreprises a surgi. Elle est constituée d'entreprises traditionnelles, – qui cependant souscrivent des pactes d'aide aux pays sous-développés –, de fondations qui sont l'expression d'entreprises individuelles, de groupes d'entreprises ayant des buts d'utilité sociale, du monde varié des acteurs de l'économie dite « civile et de communion ». Il ne s'agit pas seulement d'un « troisième secteur », mais d'une nouvelle réalité vaste et complexe, qui touche le privé et le public et qui n'exclut pas le profit mais le considère comme un instrument pour réaliser des objectifs humains et sociaux. Le fait que ces entreprises distribuent ou non leurs bénéfices ou bien qu'elles prennent l'une ou l'autre des formes prévues par les normes juridiques devient secondaire par rapport à leur orientation à concevoir le profit comme un moyen pour parvenir à des objectifs d'humanisation du marché et de la société. Il est souhaitable que ces nouveaux types d'entreprise trouvent également dans tous les pays un cadre juridique et fiscal convenable. Sans rien ôter à l'importance et à l'utilité économique et sociale des formes traditionnelles d'entreprise, elles font évoluer le système vers une plus claire et complète acceptation de leurs devoirs, de la part des agents économiques. Bien plus, *la pluralité même des formes institutionnelles de l'entreprise crée un marché plus civique et en même temps plus compétitif*.

47. Le renforcement des diverses typologies d'entreprises et, en particulier, de celles capables de concevoir le profit comme un instrument pour parvenir à des objectifs d'humanisation du marché et des sociétés, doit être poursuivi aussi dans les pays qui sont exclus ou mis en marge des circuits de l'économie mondiale, et où il est très important d'avancer par le biais de projets, fondés sur une subsidiarité conçue et administrée de façon adaptée, qui tendent à affermir les droits tout en prévoyant toujours une prise de responsabilités correspondantes. Dans les *interventions en faveur du développement*, *le principe de la centralité de la personne humaine* doit être préservé car elle est le sujet qui, le premier, doit prendre en charge la tâche du développement. L'urgence principale est l'amélioration des conditions de vie des personnes concrètes d'une région donnée, afin qu'elles puissent accomplir ces tâches qu'actuellement leur indigence ne leur permet pas de remplir. La sollicitude ne peut jamais être une attitude abstraite. Les programmes de développement, pour pouvoir être adaptés aux situations particulières, doivent être caractérisés par la flexibilité. Et les personnes qui en bénéficient devraient être directement associées à leur préparation et devenir protagonistes de leur réalisation. Il est aussi nécessaire d'appliquer les critères de la progression et de l'accompagnement – y compris pour le contrôle des résultats –, car il n'existe pas de recettes universellement valables. Cela dépend largement de la gestion concrète des interventions. « Ouvriers de leur propre développement, les peuples en sont les premiers responsables. Mais ils ne le réaliseront pas dans l'isolement » [114]. Aujourd'hui, avec la consolidation du processus d'intégration progressive de la planète, cette exhortation de Paul VI est encore plus actuelle. Les dynamiques d'inclusion n'ont rien de mécanique. Les solutions doivent être adaptées à la vie des peuples et des personnes concrètes, sur la base d'une évaluation prévoyante de chaque situation. À côté des macroprojets, les microprojets sont nécessaires et, plus encore, la mobilisation effective de tous les acteurs de la société civile, des personnes juridiques comme des personnes physiques.

La *coopération internationale* a besoin de personnes qui aient en commun le souci du processus de développement économique et humain, par la solidarité de la présence, de l'accompagnement, de la formation et du respect. De ce point de vue, les Organismes internationaux eux-mêmes devraient s'interroger sur l'efficacité réelle de leurs structures bureaucratiques et administratives, souvent trop coûteuses. Il arrive parfois que celui à qui sont destinées des aides devienne utile à celui qui l'aide et que les pauvres servent de prétexte pour faire subsister des organisations bureaucratiques coûteuses qui réservent à leur propre subsistance des pourcentages trop élevés des ressources qui devraient au contraire être destinées au développement. Dans cette perspective, il serait souhaitable que tous les organismes internationaux et les Organisations non gouvernementales s'engagent à œuvrer dans la pleine transparence, informant leurs donateurs et l'opinion publique du pourcentage des fonds reçus destiné aux programmes de coopération, du véritable contenu de ces programmes, et enfin de la répartition des dépenses de l'institution elle-même.

48. Le thème du développement est aussi aujourd'hui fortement lié aux devoirs qu'engendre *le rapport de l'homme avecl'environnement naturel.* Celui-ci a été donné à tous par Dieu et son usage représente pour nous une responsabilité à l'égard des pauvres, des générations à venir et de l'humanité tout entière. Si la nature, et en premier lieu l'être humain, sont considérés comme le fruit du hasard ou du déterminisme de l'évolution, la conscience de la responsabilité s'atténue dans les esprits. Dans la nature, le croyant reconnaît le merveilleux résultat de l'intervention créatrice de Dieu, dont l'homme peut user pour satisfaire ses besoins légitimes – matériels et immatériels – dans le respect des équilibres propres à la réalité créée. Si cette vision se perd, l'homme finit soit par considérer la nature comme une réalité intouchable, soit, au contraire, par en abuser. Ces deux attitudes ne sont pas conformes à la vision chrétienne de la nature, fruit de la création de Dieu.

La nature est l'expression d'un dessein d'amour et de vérité. Elle nous précède et Dieu nous l'a donnée comme milieu de vie. Elle nous parle du Créateur (cf. *Rm* 1, 20) et de son amour pour l'humanité. Elle est destinée à être « récapitulée » dans le Christ à la fin des temps (cf. *Ep* 1, 9-10; *Col* 1, 19-20). Elle a donc elle aussi une « vocation » [115]. La nature est à notre disposition non pas comme « un tas de choses répandues au hasard » [116], mais au contraire comme un don du Créateur qui en a indiqué les lois intrinsèques afin que l'homme en tire les orientations nécessaires pour « la garder et la cultiver » (*Gn* 2, 15). Toutefois, il faut souligner que considérer la nature comme plus importante que la personne humaine elle-même est contraire au véritable développement. Cette position conduit à des attitudes néo-païennes ou liées à un nouveau panthéisme: le salut de l'homme ne peut pas dériver de la nature seule, comprise au sens purement naturaliste. Par ailleurs, la position inverse, qui vise à sa technicisation complète, est également à rejeter car le milieu naturel n'est pas seulement un matériau dont nous pouvons disposer à notre guise, mais c'est l'œuvre admirable du Créateur, portant en soi une « grammaire » qui indique une finalité et des critères pour qu'il soit utilisé avec sagesse et non pas exploité de manière arbitraire. Aujourd'hui, de nombreux obstacles au développement proviennent précisément de ces conceptions erronées. Réduire complètement la nature à un ensemble de données de fait finit par être source de violence dans les rapports avec l'environnement et finalement par motiver des actions irrespectueuses envers la nature même de l'homme. Étant constituée non seulement de matière mais aussi d'esprit et, en tant que telle, étant riche de significations et de buts transcendants à atteindre, celle-ci revêt un caractère normatif pour la culture. L'homme interprète et façonne le milieu naturel par la culture qui, à son tour, est orientée par la liberté responsable, soucieuse des principes de la loi morale. Les projets en vue d'un développement humain intégral ne peuvent donc ignorer les générations à venir, mais ils doivent *se fonder sur la solidarité et sur la justice intergénérationnelles*, en tenant compte de multiples aspects: écologique, juridique, économique, politique, culturel [117].

49. Aujourd'hui, les questions liées à la protection et à la sauvegarde de l'environnement doivent prendre en juste considération les *problématiques énergétiques.* L'accaparement des ressources énergétiques non renouvelables par certains États, groupes de pouvoir ou entreprises, constitue, en effet, un grave obstacle au développement des pays pauvres. Ceux-ci n'ont pas les ressources économiques nécessaires pour accéder aux sources énergétiques non renouvelables existantes ni pour financer la recherche de nouvelles sources substitutives. L'accaparement des ressources naturelles qui, dans de nombreux cas, se trouvent précisément dans les pays pauvres, engendre l'exploitation et de fréquents conflits entre nations ou à l'intérieur de celles-ci. Ces conflits se déroulent souvent sur le territoire même de ces pays, entraînant de lourdes conséquences: morts, destructions et autres dommages. La communauté internationale a le devoir impératif de trouver les voies institutionnelles pour réglementer l'exploitation des ressources non renouvelables, en accord avec les pays pauvres, afin de planifier ensemble l'avenir.

Sur ce front aussi, apparaît *l'urgente nécessité morale d'une solidarité renouvelée*, spécialement dans les relations entre les pays en voie de développement et les pays hautement industrialisés [118]. Les sociétés technologiquement avancées peuvent et doivent diminuer leur propre consommation énergétique parce que d'une part, leurs activités manufacturières évoluent et parce que d'autre part, leurs citoyens sont plus sensibles au problème écologique. Ajoutons à cela qu'il est possible d'améliorer aujourd'hui la productivité énergétique et qu'il est possible, en même temps, de faire progresser la recherche d'énergies substitutives. Toutefois, une redistribution planétaire des ressources énergétiques est également nécessaire afin que les pays qui n'en ont pas puissent y accéder. Leur destin ne peut être abandonné aux mains du premier venu ou à la logique du plus fort. Ce sont des problèmes importants qui, pour être affrontés de façon efficace, demandent de la part de tous une prise de conscience responsable des conséquences qui retomberont sur les nouvelles générations, surtout sur les très nombreux jeunes présents au sein des peuples pauvres et qui « demandent leur part active dans la construction d'un monde meilleur » [119].

50. Cette responsabilité est globale, parce qu'elle ne concerne pas seulement l'énergie, mais toute la création, que nous ne devons pas transmettre aux nouvelles générations appauvrie de ses ressources. Il est juste que l'homme puisse exercer *une maîtrise responsable sur la nature* pour la protéger, la mettre en valeur et la cultiver selon des formes nouvelles et avec des technologies avancées, afin que la terre puisse accueillir dignement et nourrir la population qui l'habite. Il y a de la place pour tous sur la terre: la famille humaine tout entière doit y trouver les ressources nécessaires pour vivre correctement grâce à la nature elle-même, don de Dieu à ses enfants, et par l'effort de son travail et de sa créativité. Nous devons cependant avoir conscience du grave devoir que nous avons de laisser la terre aux nouvelles générations dans un état tel qu'elles puissent elles aussi l'habiter décemment et continuer à la cultiver. Cela implique de s'engager à prendre ensemble des décisions, « après avoir examiné de façon responsable la route à suivre, en vue de renforcer *l'alliance entre l'être humain et l'environnement*, qui doit être le reflet de l'amour créateur de Dieu, de qui nous venons et vers qui nous allons » [120]. Il est souhaitable que la communauté internationale et chaque gouvernement sachent contrecarrer efficacement les modalités d'exploitation de l'environnement qui s'avèrent néfastes. Il est par ailleurs impératif que les autorités compétentes entreprennent tous les efforts nécessaires afin que les coûts économiques et sociaux dérivant de l'usage des ressources naturelles communes soient établis de façon transparente et soient entièrement supportés par ceux qui en jouissent et non par les autres populations ou par les générations futures: la protection de l'environnement, des ressources et du climat demande que tous les responsables internationaux agissent ensemble et démontrent leur résolution à travailler honnêtement, dans le respect de la loi et de la solidarité à l'égard des régions les plus faibles de la planète [121]. L'une des plus importantes tâches de l'économie est précisément l'utilisation la plus efficace des ressources, et non leur abus, sans jamais oublier que la notion d'efficacité n'est pas axiologiquement neutre.

51. *La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement*. C'est pourquoi la société actuelle doit réellement reconsidérer son style de vie qui, en de nombreuses régions du monde, est porté à l'hédonisme et au consumérisme, demeurant indifférente aux dommages qui en découlent [122]. Un véritable changement de mentalité est nécessaire qui nous amène à adopter de *nouveaux styles de vie* « dans lesquels les éléments qui déterminent les choix de consommation, d'épargne et d'investissement soient la recherche du vrai, du beau et du bon, ainsi que la communion avec les autres hommes pour une croissance commune » [123]. Toute atteinte à la solidarité et à l'amitié civique provoque des dommages à l'environnement, de même que la détérioration de l'environnement, à son tour, provoque l'insatisfaction dans les relations sociales. À notre époque en particulier, la nature est tellement intégrée dans les dynamiques sociales et culturelles qu'elle ne constitue presque plus une donnée indépendante. La désertification et la baisse de la productivité de certaines régions agricoles sont aussi le fruit de l'appauvrissement et du retard des populations qui y habitent. En stimulant le développement économique et culturel de ces populations, on protège aussi la nature. En outre, combien de ressources naturelles sont dévastées par les guerres! La paix des peuples et entre les peuples permettrait aussi une meilleure sauvegarde de la nature. L'accaparement des ressources, spécialement de l'eau, peut provoquer de graves conflits parmi les populations concernées. Un accord pacifique sur l'utilisation des ressources peut préserver la nature et, en même temps, le bien-être des sociétés intéressées.

L'Église a une responsabilité envers la création et doit la faire valoir publiquement aussi. Ce faisant, elle doit préserver non seulement la terre, l'eau et l'air comme dons de la création appartenant à tous, elle doit surtout protéger l'homme de sa propre destruction. Une sorte d'écologie de l'homme, comprise de manière juste, est nécessaire. La dégradation de l'environnement est en effet étroitement liée à la culture qui façonne la communauté humaine: *quand l'« écologie humaine »* [124] *est respectée dans la société, l'écologie proprement dite en tire aussi avantage*. De même que les vertus humaines sont connexes, si bien que l'affaiblissement de l'une met en danger les autres, ainsi le système écologique s'appuie sur le respect d'un projet qui concerne aussi bien la saine coexistence dans la société que le bon rapport avec la nature.

Pour préserver la nature, il n'est pas suffisant d'intervenir au moyen d'incitations ou de mesures économiques dissuasives, une éducation appropriée n'y suffit pas non plus. Ce sont là des outils importants, mais *le point déterminant est la tenue morale de la société dans son ensemble*. Si le droit à la vie et à la mort naturelle n'est pas respecté, si la conception, la gestation et la naissance de l'homme sont rendues artificielles, si des embryons humains sont sacrifiés pour la recherche, la conscience commune finit par perdre le concept d'écologie humaine et, avec lui, celui d'écologie environnementale. Exiger des nouvelles générations le respect du milieu naturel devient une contradiction, quand l'éducation et les lois ne les aident pas à se respecter elles-mêmes. Le livre de la nature est unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral. Les devoirs que nous avons vis-à-vis de l'environnement sont liés aux devoirs que nous avons envers la personne considérée en elle-même et dans sa relation avec les autres. On ne peut exiger les uns et piétiner les autres. C'est là une grave antinomie de la mentalité et de la praxis actuelle qui avilit la personne, bouleverse l'environnement et détériore la société.

52. La vérité et l'amour que celle-ci fait entrevoir ne peuvent être fabriqués. Ils peuvent seulement être accueillis. Leur source ultime n'est pas, ni ne peut être, l'homme, mais Dieu, c'est-à-dire Celui qui est Vérité et Amour. Ce principe est très important pour la société et pour le développement, car ni l'une ni l'autre ne peuvent être produits seulement par l'homme. La vocation elle-même des personnes et des peuples au développement ne se fonde pas sur une simple décision humaine, mais elle est inscrite dans un dessein qui nous précède et qui constitue pour chacun de nous un devoir à accueillir librement. Ce qui nous précède et qui nous constitue – l'Amour et la Vérité subsistants – nous indique ce qu'est le bien et en quoi consiste notre bonheur. *Il nous montre donc la route qui conduit au véritable développement*.

CHAPITRE V

LA COLLABORATION DE LA FAMILLE HUMAINE

53. Une des pauvretés les plus profondes que l'homme puisse expérimenter est la solitude. Tout bien considéré, les autres formes de pauvreté, y compris les pauvretés matérielles, naissent de l'isolement, du fait de ne pas être aimé ou de la difficulté d'aimer. Les pauvretés sont souvent la conséquence du refus de l'amour de Dieu, d'une fermeture originelle tragique de l'homme en lui-même, qui pense se suffire à lui-même, ou bien considère qu'il n'est qu'un simple fait insignifiant et éphémère, un « étranger » dans un univers qui s'est constitué par hasard. L'homme est aliéné quand il est seul ou quand il se détache de la réalité, quand il renonce à penser et à croire en un Fondement [125]. L'humanité tout entière est aliénée quand elle met sa confiance en des projets purement humains, en des idéologies et en de fausses utopies [126]. De nos jours, l'humanité apparaît beaucoup plus interactive qu'autrefois: cette plus grande proximité doit se transformer en une communion véritable. *Le développement des peuples dépend surtout de la reconnaissance du fait que nous formons une seule famille* qui collabore dans une communion véritable et qui est constituée de sujets qui ne vivent pas simplement les uns à côté des autres [127].

Paul VI remarquait que « le monde est en malaise faute de pensée » [128]. Cette affirmation renferme une constatation, mais surtout un souhait: il faut qu'il y ait un renouveau de la pensée pour mieux comprendre ce qu'implique le fait que nous formons une famille; les échanges entre les peuples de la planète exigent un tel renouveau, afin que l'intégration puisse se réaliser sous le signe de la solidarité [129] plutôt que de la marginalisation. Une telle pensée nous oblige à *approfondir de manière critique et sur le plan des valeurs la catégorie de la relation.* Un tel effort ne peut être mené par les seules sciences sociales, car il requiert l'apport de savoirs tels que la métaphysique et la théologie, pour comprendre de façon éclairée la dignité transcendante de l'homme.

La créature humaine, qui est de nature spirituelle, se réalise dans les relations interpersonnelles. Plus elle les vit de manière authentique, plus son identité personnelle mûrit également. Ce n'est pas en s'isolant que l'homme se valorise lui-même, mais en se mettant en relation avec les autres et avec Dieu. L'importance de ces relations devient alors fondamentale.

Cela vaut aussi pour les peuples. Pour leur développement, une vision métaphysique de la relation entre les personnes est donc très utile. A cet égard, la raison trouve une inspiration et une orientation dans la révélation chrétienne, selon laquelle la communauté des hommes n'absorbe pas en soi la personne, anéantissant son autonomie, comme cela se produit dans les diverses formes de totalitarisme, mais elle la valorise encore davantage car le rapport entre individu et communauté est celui d'un tout vers un autre tout [130]. Tout comme la communauté familiale n'abolit pas en elle les personnes qui la composent et comme l'Église elle-même valorise pleinement la 'créature nouvelle' (cf. *Ga* 6, 15; *2 Co* 5, 17) qui, par le baptême, s'insère dans son Corps vivant, de la même manière l'unité de la famille humaine n'abolit pas en elle les personnes, les peuples et les cultures, mais elle les rend plus transparents les uns aux autres, plus unis dans leurs légitimes diversités.

54. Le thème du développement coïncide avec celui de l'inclusion relationnelle de toutes les personnes et de tous les peuples dans l'unique communauté de la famille humaine qui se construit dans la solidarité sur la base des valeurs fondamentales de la justice et de la paix. Cette perspective est éclairée de manière décisive par la relation entre les trois Personnes de la Sainte Trinité dans leur unique Substance divine. La Trinité est unité absolue, car les trois Personnes divines sont relationnalité pure. La transparence réciproque entre les Personnes divines est complète et le lien entre l'une et l'autre est total, parce qu'elles constituent une unité et unicité absolue. Dieu veut nous associer nous aussi à cette réalité de communion: « pour qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jn* 17, 22). L'Église est signe et instrument de cette unité [131]. Les relations entre les hommes tout au long de l'histoire ne peuvent que tirer avantage de cette référence au divin Modèle. *À la lumière de la révélation du mystère de la Trinité*, on comprend en particulier que l'ouverture authentique n'implique pas une dispersion centrifuge, mais une compénétration profonde. C'est ce qui apparaît aussi à travers les expériences humaines communes de l'amour et de la vérité. De même que l'amour sacramentel entre les époux les unit spirituellement en « une seule chair » (*Gn* 2, 24; *Mt* 19, 5; *Ep* 5, 31) et de deux qu'ils étaient en fait une unité relationnelle réelle, de manière analogue, la vérité unit les esprits entre eux et les fait penser à l'unisson, en les attirant et en les unissant en elle.

55. La révélation chrétienne de l'unité du genre humain présuppose *une interprétation métaphysique de l'* humanum *où la relation est un élément essentiel*. D'autres cultures et d'autres religions enseignent elles aussi la fraternité et la paix, et présentent donc une grande importance pour le développement humain intégral. Il n'est pas rare cependant que des attitudes religieuses ou culturelles ne prennent pas pleinement en compte le principe de l'amour et de la vérité; elles constituent alors un frein au véritable développement humain et même un empêchement. Le monde d'aujourd'hui est pénétré par certaines cultures, dont le fond est religieux, qui n'engagent pas l'homme à la communion, mais l'isolent dans la recherche du bien-être individuel, se limitant à satisfaire ses attentes psychologiques. Une certaine prolifération d'itinéraires religieux suivis par de petits groupes ou même par des personnes individuelles, ainsi que le syncrétisme religieux peuvent être des facteurs de dispersion et de désengagement. La tendance à favoriser un tel syncrétisme est un effet négatif possible du processus de mondialisation [132], lorsqu'il alimente des formes de « religion » qui rendent les personnes étrangères les unes aux autres au lieu de favoriser leur rencontre et qui les éloignent de la réalité. Dans le même temps, subsistent parfois des héritages culturels et religieux qui figent la société en castes sociales immuables, dans des croyances magiques qui ne respectent pas la dignité de la personne, dans des attitudes de sujétion à des forces occultes. Dans de tels contextes, l'amour et la vérité peuvent difficilement s'affirmer, non sans préjudice pour le développement authentique.

C'est pourquoi, s'il est vrai, d'une part, que le développement a besoin des religions et des cultures des différents peuples, il n'en reste pas moins vrai, d'autre part, qu'opérer un discernement approprié est nécessaire. La liberté religieuse ne veut pas dire indifférence religieuse et elle n'implique pas que toutes les religions soient équivalentes [133]. Un discernement concernant la contribution que peuvent apporter les cultures et les religions en vue d'édifier la communauté sociale dans le respect du bien commun s'avère nécessaire, en particulier de la part de ceux qui exercent le pouvoir politique. Un tel discernement devra se fonder sur le critère de la charité et de la vérité. Et puisque est en jeu le développement des personnes et des peuples, il devra tenir compte de la possibilité d'émancipation et d'intégration dans la perspective d'une communauté humaine vraiment universelle. « Tout l'homme et tous les hommes », c'est un critère qui permet d'évaluer aussi les cultures et les religions. Le Christianisme, religion du « Dieu qui possède un visage humain » [134] porte en lui un tel critère.

56. La religion chrétienne et les autres religions ne peuvent apporter leur contribution au développement *que si Dieu a aussi sa place dans la sphère publique*, et cela concerne les dimensions culturelle, sociale, économique et particulièrement politique. La doctrine sociale de l'Église est née pour revendiquer ce « droit de cité» [135] de la religion chrétienne. La négation du droit de professer publiquement sa religion et d'œuvrer pour que les vérités de la foi inspirent aussi la vie publique a des conséquences négatives sur le développement véritable. L'exclusion de la religion du domaine public, comme, par ailleurs, le fondamentalisme religieux, empêchent la rencontre entre les personnes et leur collaboration en vue du progrès de l'humanité. La vie publique s'appauvrit et la politique devient opprimante et agressive. Les droits humains risquent de ne pas être respectés soit parce qu'ils sont privés de leur fondement transcendant soit parce que la liberté personnelle n'est pas reconnue. Dans le laïcisme et dans le fondamentalisme, la possibilité d'un

dialogue fécond et d'une collaboration efficace entre la raison et la foi religieuse s'évanouit. *La raison a toujours besoin d'être purifiée par la foi*, et ceci vaut également pour la raison politique, qui ne doit pas se croire toute puissante. A son tour, *la religion a toujours besoin d'être purifiée par la raison* afin qu'apparaisse son visage humain authentique. La rupture de ce dialogue a un prix très lourd au regard du développement de l'humanité.

57. Le dialogue fécond entre foi et raison ne peut que rendre plus efficace l'œuvre de la charité dans le champ social et constitue le cadre le plus approprié pour encourager *la collaboration fraternelle entre croyants et non-croyants* dans leur commune intention de travailler pour la justice et pour la paix de l'humanité. Dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, les Pères du Concileaffirmaient: « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point: tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » [136]. Pour les croyants, le monde n'est le fruit ni du hasard ni de la nécessité, mais celui d'un projet de Dieu. De là naît pour les croyants le devoir d'unir leurs efforts à ceux de tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté appartenant à d'autres religions ou non croyants, afin que notre monde soit effectivement conforme au projet divin: celui de vivre comme une famille sous le regard du Créateur.
Le *principe de subsidiarité* [137], expression de l'inaliénable liberté humaine, est, à cet égard, une manifestation particulière de la charité et un guide éclairant pour la collaboration fraternelle entre croyants et non croyants. La subsidiarité est avant tout une aide à la personne, à travers l'autonomie des corps intermédiaires. Cette aide est proposée lorsque la personne et les acteurs sociaux ne réussissent pas à faire par eux-mêmes ce qui leur incombe et elle implique toujours que l'on ait une visée émancipatrice qui favorise la liberté et la participation en tant que responsabilisation. La subsidiarité respecte la dignité de la personne en qui elle voit un sujet toujours capable de donner quelque chose aux autres. En reconnaissant que la réciprocité fonde la constitution intime de l'être humain, la subsidiarité est l'antidote le plus efficace contre toute forme d'assistance paternaliste. Elle peut rendre compte aussi bien des multiples articulations entre les divers plans et donc de la pluralité des acteurs, que de leur coordination. Il s'agit donc d'un principe particulièrement apte à gouverner la mondialisation et à l'orienter vers un véritable développement humain. Pour ne pas engendrer un dangereux pouvoir universel de type monocratique, *la « gouvernance » de la mondialisation doit être de nature subsidiaire*, articulée à de multiples niveaux et sur divers plans qui collaborent entre eux. La mondialisation réclame certainement une autorité, puisque est en jeu le problème du bien commun qu'il faut poursuivre ensemble; cependant cette autorité devra être exercée de manière subsidiaire et polyarchique [138] pour, d'une part, ne pas porter atteinte à la liberté et, d'autre part, être concrètement efficace.

58. *Le principe de subsidiarité doit être étroitement relié au principe de solidarité et vice-versa*, car si la subsidiarité sans la solidarité tombe dans le particularisme, il est également vrai que la solidarité sans la subsidiarité tombe dans l'assistanat qui humilie celui qui est dans le besoin. Cette règle de caractère général doit être prise sérieusement en considération notamment quand il s'agit d'affronter des questions relatives aux *aides internationales pour le développement*. Malgré l'intention des donateurs, celles-ci peuvent parfois maintenir un peuple dans un état de dépendance et même aller jusqu'à favoriser des situations de domination locale et d'exploitation dans le pays qui reçoit cette aide. Les aides économiques, pour être vraiment telles, ne doivent pas poursuivre des buts secondaires. Elles doivent être accordées en collaboration non seulement avec les gouvernements des pays intéressés, mais aussi avec les acteurs économiques locaux et les acteurs de la société civile qui sont porteurs de culture, y compris les Églises locales. Les programmes d'aide doivent prendre de plus en plus les caractéristiques de programmes intégrés soutenus par la base. Rappelons que la plus grande ressource à mettre en valeur dans les pays qui ont besoin d'aide au développement, est la ressource humaine: c'est là le véritable capital qu'il faut faire grandir afin d'assurer aux pays les plus pauvres un avenir autonome effectif. Il convient aussi de rappeler que, dans le domaine économique, l'aide primordiale dont les pays en voie de développement ont besoin est de permettre et de favoriser l'introduction progressive de leurs produits sur les marchés internationaux, rendant ainsi possible leur pleine participation à la vie économique internationale. Trop souvent, par le passé, les aides n'ont servi qu'à créer des marchés marginaux pour les produits de ces pays. Cela est souvent dû à l'absence d'une véritable demande pour ces produits: il est donc nécessaire d'aider ces pays à améliorer leurs produits et à mieux les adapter à la demande. Il faut souligner encore que nombreux sont ceux qui ont longtemps craint la concurrence des importations de produits, en général agricoles, provenant des pays économiquement pauvres. Il ne faut cependant pas oublier que pour ces pays, la possibilité de commercialiser ces produits signifie souvent assurer leur survie à court et à long terme. Un commerce international juste et équilibré dans le domaine agricole peut être profitable à tous, aussi bien du côté de l'offre que de celui de la demande. C'est pourquoi, il est nécessaire, non seulement, d'orienter ces productions sur le plan commercial, mais aussi d'établir des règles commerciales internationales qui les soutiennent, tout en renforçant le financement des aides au développement pour rendre ces économies plus productives.

59. *La coopération au développement* ne doit pas prendre en considération la seule dimension économique; elle doit devenir une grande *occasion de rencontre culturelle et humaine*. Si les acteurs de la coopération des pays économiquement développés ne prennent pas en compte leur propre identité culturelle, comme cela arrive parfois, ni celle des autres et des valeurs humaines qui y sont liées, ils ne peuvent pas instaurer un dialogue profond avec les citoyens des pays pauvres. Si, à leur tour, ces derniers s'ouvrent, indifféremment et sans discernement, à n'importe quelle proposition culturelle, ils ne sont plus en mesure d'assumer la responsabilité de leur développement authentique [139]. Les sociétés technologiquement avancées ne doivent pas confondre leur propre développement technologique avec une

prétendue supériorité culturelle, mais elles doivent redécouvrir en elles-mêmes les vertus, parfois oubliées, qui les ont fait progresser tout au long de leur histoire. Les sociétés en voie de développement doivent rester fidèles à tout ce qui est authentiquement humain dans leurs traditions, en évitant d'y superposer automatiquement les mécanismes de la civilisation technologique mondiale. De multiples et singulières convergences éthiques se trouvent dans toutes les cultures ; elles sont l'expression de la même nature humaine, voulue par le Créateur et que la sagesse éthique de l'humanité appelle la loi naturelle [140]. Cette loi morale universelle est le fondement solide de tout dialogue culturel, religieux et politique et elle permet au pluralisme multiforme des diverses cultures de ne pas se détacher de la recherche commune du vrai, du bien et de Dieu. L'adhésion à cette loi inscrite dans les cœurs, est donc le présupposé de toute collaboration sociale constructive. Toutes les cultures ont des pesanteurs dont elles doivent se libérer, des ombres auxquelles elles doivent se soustraire. La foi chrétienne, qui s'incarne dans les cultures en les transcendant, peut les aider à grandir dans la convivialité et dans la solidarité universelles au bénéfice du développement communautaire et planétaire.

60. Dans la recherche de solutions à la crise économique actuelle, *l'aide au développement des pays pauvres doit être considérée comme un véritable instrument de création de richesse pour tous*. Quel projet d'aide peut prévoir une croissance de valeur aussi significative – y compris de l'économie mondiale – comme peut le faire le soutien aux populations qui se trouvent encore à une phase initiale ou peu avancée de leur processus de développement économique ? Dans cette perspective, les États économiquement plus développés feront tout leur possible pour destiner aux aides au développement un pourcentage plus important de leur produit intérieur brut, en respectant les engagements pris dans ce domaine au niveau de la communauté internationale. Ils pourront le faire aussi en révisant leurs politiques intérieures d'assistance et de solidarité sociale, y appliquant le principe de subsidiarité et créant des systèmes de protection sociale mieux intégrés, qui favorisent une participation active des personnes privées et de la société civile. De cette manière, il est même possible d'améliorer les services sociaux et les organismes d'assistance et, en même temps, d'épargner des ressources en éliminant le gaspillage et les indemnités abusives, qui pourraient être destinées à la solidarité internationale. Un système de solidarité sociale plus largement participatif et mieux organisé, moins bureaucratique sans être pour autant moins coordonné, permettrait de valoriser de nombreuses énergies, actuellement en sommeil, et tournerait à l'avantage de la solidarité entre les peuples.

Une possibilité d'aide au développement pourrait résider dans l'application efficace de ce qu'on appelle communément la subsidiarité fiscale, qui permettrait aux citoyens de décider de la destination d'une part de leurs impôts versés à l'État. En ayant soin d'éviter toute dégénération dans le particularisme, cela peut aider à encourager des formes de solidarité sociale à partir des citoyens eux-mêmes, avec des bénéfices évidents sur le plan de la solidarité pour le développement.

61. Une solidarité plus large au niveau international s'exprime avant tout en continuant à promouvoir, même dans des situations de crise économique, *un meilleur accès à l'éducation*, qui est, par ailleurs, la condition essentielle pour que la coopération internationale elle-même soit efficace. Le terme « éducation » ne renvoie pas seulement à l'instruction ou à la formation professionnelle, toutes deux essentielles pour le développement, mais à la formation complète de la personne. A ce propos, il convient de souligner un aspect problématique: pour éduquer il faut savoir qui est la personne humaine, en connaître la nature. Une vision relativiste de cette nature qui tend à s'affirmer de plus en plus pose de sérieux problèmes pour l'éducation, et en particulier pour l'éducation morale, car elle en compromet l'extension au niveau universel. Si l'on cède à un tel relativisme, tous deviennent plus pauvres et cela n'est pas sans conséquences négatives sur l'efficacité même des aides en faveur des populations démunies, qui n'ont pas que des nécessités économiques ou techniques mais qui ont aussi besoin de voies et de moyens pédagogiques qui puissent soutenir les personnes en vue de leur plein épanouissement humain.

Un exemple de l'importance de ce problème nous est offert par le phénomène du *tourisme international* [141] qui peut constituer un facteur notable de développement économique et de croissance culturelle, mais qui peut aussi se transformer en occasion d'exploitation et de déchéance morale. La situation actuelle offre des opportunités uniques pour que les aspects économiques du développement, c'est-à-dire les mouvements de fonds et la création au niveau local d'entreprises d'importance significative, arrivent à être associés aux aspects culturels, au nombre desquels l'aspect éducatif figure en premier lieu. Cela se réalise en de nombreux cas, mais en bien d'autres le tourisme international est un facteur contre-éducatif aussi bien pour le touriste que pour les populations locales. Ces dernières sont souvent confrontées à des comportements immoraux ou même pervers, comme c'est le cas du tourisme dit sexuel, pour lequel tant d'êtres humains sont sacrifiés, même à un jeune âge. Il est douloureux de constater que cela se produit souvent avec l'aval des gouvernements locaux, avec le silence de ceux d'où proviennent les touristes et avec la complicité de nombreux opérateurs de ce secteur. Même si l'on n'atteint pas toujours de tels excès, le tourisme international est vécu, bien souvent, dans un esprit de consommation et de manière hédoniste; il est vu comme une évasion, avec des modes d'organisation spécifiques aux pays de provenance, de sorte qu'il ne favorise en rien une rencontre véritable entre personnes et cultures. Il convient alors d'imaginer un tourisme différent, capable de promouvoir une vraie connaissance réciproque, sans enlever les espaces nécessaires au repos et à un sain divertissement: un tourisme de ce type doit être développé, en favorisant des liens plus étroits entre les expériences de coopération internationale et celles d'entreprises pour le développement.

62. Le phénomène des *migrations* est un autre aspect qui mérite attention quand on parle de développement humain intégral. C'est un phénomène qui impressionne en raison du nombre de personnes qu'il concerne, des problématiques sociale, économique, politique, culturelle et religieuse qu'il soulève, et à cause des défis dramatiques qu'il lance aux communautés nationales et à la communauté internationale. Nous pouvons dire que nous nous trouvons face à un phénomène social caractéristique de notre époque, qui requiert une politique de coopération internationale forte et perspicace sur le long terme afin d'être pris en compte de manière adéquate. Une telle politique doit être développée en partant d'une étroite collaboration entre les pays d'origine des migrants et les pays où ils se rendent; elle doit s'accompagner de normes internationales adéquates, capables d'harmoniser les divers ordres législatifs, dans le but de sauvegarder les exigences et les droits des personnes et des familles émigrées et, en même temps, ceux des sociétés où arrivent ces mêmes émigrés. Aucun pays ne peut penser être en mesure de faire face seul aux problèmes migratoires de notre temps. Nous sommes tous témoins du poids de souffrances, de malaise et d'aspirations qui accompagne les flux migratoires. La gestion de ce phénomène est complexe, nous le savons tous; il s'avère toutefois que les travailleurs étrangers, malgré les difficultés liées à leur intégration, apportent par leur travail, une contribution appréciable au développement économique du pays qui les accueille, mais aussi à leur pays d'origine par leurs envois d'argent. Il est évident que ces travailleurs ne doivent pas être considérés comme une marchandise ou simplement comme une force de travail. Ils ne doivent donc pas être traités comme n'importe quel autre facteur de production. Tout migrant est une personne humaine qui, en tant que telle, possède des droits fondamentaux inaliénables qui doivent être respectés par tous et en toute circonstance [142].

63. En considérant les problèmes du développement, on ne peut omettre de souligner le lien étroit existant entre *pauvreté et chômage*. Dans de nombreux cas, la pauvreté est le résultat de la *violation de la dignité du travail humain*, soit parce que les possibilités de travail sont limitées (chômage ou sous-emploi), soit parce qu'on mésestime « les droits qui en proviennent, spécialement le droit au juste salaire, à la sécurité de la personne du travailleur et de sa famille » [143]. C'est pourquoi, le 1er mai 2000, mon Prédécesseur de vénérée mémoire, Jean-Paul II, lançait un appel à l'occasion du Jubilé des Travailleurs pour « une coalition mondiale en faveur du travail digne » [144], en encourageant la stratégie de l'Organisation Internationale du Travail. De cette manière, il donnait une forte réponse morale à cet objectif auquel aspirent les familles dans tous les pays du monde. Que veut dire le mot « digne » lorsqu'il est appliqué au travail? Il signifie un travail qui, dans chaque société, soit l'expression de la dignité essentielle de tout homme et de toute femme: un travail choisi librement, qui associe efficacement les travailleurs, hommes et femmes, au développement de leur communauté; un travail qui, de cette manière, permette aux travailleurs d'être respectés sans aucune discrimination; un travail qui donne les moyens de pourvoir aux nécessités de la famille et de scolariser les enfants, sans que ceux-ci ne soient eux-mêmes obligés de travailler; un travail qui permette aux travailleurs de s'organiser librement et de faire entendre leur voix; un travail qui laisse un temps suffisant pour retrouver ses propres racines au niveau personnel, familial et spirituel; un travail qui assure aux travailleurs parvenus à l'âge de la retraite des conditions de vie dignes.

64. En réfléchissant sur le thème du travail, il est opportun d'évoquer l'exigence urgente que les *organisations syndicales des travailleurs*, qui ont toujours été encouragées et soutenues par l'Église, s'ouvrent aux nouvelles perspectives qui émergent dans le domaine du travail. Dépassant les limites propres des syndicats catégoriels, les organisations syndicales sont appelées à affronter les nouveaux problèmes de nos sociétés: je pense, par exemple, à l'ensemble des questions que les spécialistes en sciences sociales repèrent dans les conflits entre individu-travailleur et individu-consommateur. Sans nécessairement épouser la thèse selon laquelle on est passé de la position centrale du travailleur à celle du consommateur, il semble toutefois que cela soit un terrain favorable à des expériences syndicales novatrices. Le contexte d'ensemble dans lequel se déroule le travail requiert lui aussi que les organisations syndicales nationales, qui se limitent surtout à la défense des intérêts de leurs propres adhérents, se tournent vers ceux qui ne le sont pas et, en particulier, vers les travailleurs des pays en voie de développement où les droits sociaux sont souvent violés. La défense de ces travailleurs, promue aussi à travers des initiatives opportunes envers les pays d'origine, permettra aux organisations syndicales de mettre en évidence les authentiques raisons éthiques et culturelles qui leur ont permis, dans des contextes sociaux et de travail différents, d'être un facteur décisif du développement. L'enseignement traditionnel de l'Église reste toujours valable lorsqu'il propose la distinction des rôles et des fonctions du syndicat et de la politique. Cette distinction permettra aux organisations syndicales de déterminer dans la société civile le domaine qui sera le plus approprié à leur action nécessaire pour la défense et la promotion du monde du travail, surtout en faveur des travailleurs exploités et non représentés, dont l'amère condition demeure souvent ignorée par les yeux distraits de la société.

65. Il faut enfin que la *finance* en tant que telle, avec ses structures et ses modalités de fonctionnement nécessairement renouvelées après le mauvais usage qui en a été fait et qui a eu des conséquences néfastes sur l'économie réelle, redevienne un *instrument visant à une meilleure production de richesses et au développement*. Toute l'économie et toute la finance, et pas seulement quelques-uns de leurs secteurs, doivent, en tant qu'instruments, être utilisés de manière éthique afin de créer les conditions favorables pour le développement de l'homme et des peuples. Il est certainement utile, et en certaines circonstances indispensable, de donner vie à des initiatives financières où la dimension humanitaire soit dominante. Mais cela ne doit pas faire oublier que le système financier tout entier doit être orienté vers le soutien d'un développement véritable. Il faut surtout que l'objectif de faire le bien ne soit pas opposé à celui de la capacité effective

à produire des biens. Les opérateurs financiers doivent redécouvrir le fondement véritablement éthique de leur activité afin de ne pas faire un usage abusif de ces instruments sophistiqués qui peuvent servir à tromper les épargnants. L'intention droite, la transparence et la recherche de bons résultats sont compatibles et ne doivent jamais être séparés. Si l'amour est intelligent, il sait trouver même les moyens de faire des opérations qui permettent une juste et prévoyante rétribution, comme le montrent, de manière significative, de nombreuses expériences dans le domaine du crédit coopératif.

Une réglementation de ce secteur qui vise à protéger les sujets les plus faibles et à empêcher des spéculations scandaleuses, tout comme l'expérimentation de formes nouvelles de finance destinées à favoriser des projets de développement sont des expériences positives qu'il faut approfondir et encourager, en faisant appel à *la responsabilité même de l'épargnant*. L'*expérience de la microfinance* elle aussi, qui s'enracine dans la réflexion et dans l'action de citoyens humanistes – je pense surtout à la création des Monts de Piété –, doit être renforcée et actualisée, surtout en ces temps où les problèmes financiers peuvent devenir dramatiques pour les couches les plus vulnérables de la population qu'il faut protéger contre les risques du prêt usuraire ou du désespoir. Il faut que les sujets les plus faibles apprennent à se défendre des pratiques usuraires, tout comme il faut que les peuples pauvres apprennent à tirer profit du microcrédit, décourageant de cette manière les formes d'exploitation possibles en ces deux domaines. Puisqu'il existe également de nouvelles formes de pauvreté dans les pays riches, la microfinance peut apporter des aides concrètes pour la création d'initiatives et de secteurs nouveaux en faveur des franges les plus fragiles de la société, même en une période d'appauvrissement possible de l'ensemble de la société.

66. L'interconnexion mondiale a fait surgir un nouveau pouvoir politique, celui des *consommateurs et de leurs associations*. C'est un phénomène sur lequel il faut approfondir la réflexion: il comporte des éléments positifs qu'il convient d'encourager et aussi des excès à éviter. Il est bon que les personnes se rendent compte qu'acheter est non seulement un acte économique mais toujours aussi un acte moral. *Le consommateur a donc une responsabilité sociale* précise qui va de pair avec la responsabilité sociale de l'entreprise. Les consommateurs doivent être éduqués en permanence [145] sur le rôle qu'ils jouent chaque jour et qu'ils peuvent exercer dans le respect des principes moraux, sans diminuer la rationalité économique intrinsèque de l'acte d'acheter. Dans ce domaine des achats aussi, surtout en des moments comme ceux que nous vivons, où le pouvoir d'achat risque de s'affaiblir et où il faudra consommer de manière plus sobre, il est opportun d'ouvrir d'autres voies, comme par exemple des formes de coopération à l'achat, telles que les coopératives de consommation, créées à partir du XIX^{e} siècle grâce notamment à l'initiative des catholiques. Il est en outre utile de favoriser de nouvelles formes de commercialisation des produits en provenance des régions pauvres de la planète afin d'assurer aux producteurs une rétribution décente, à condition toutefois que le marché soit vraiment transparent, que les producteurs ne reçoivent pas seulement des marges bénéficiaires supérieures mais aussi une meilleure formation, une compétence professionnelle et technologique et qu'enfin des idéologies partisanes ne soient pas associées à de telles expériences d'économie pour le développement. Il est souhaitable que, comme facteur de démocratie économique, les consommateurs aient un rôle plus décisif, à condition qu'ils ne soient pas eux-mêmes manipulés par des associations peu représentatives.

67. Face au développement irrésistible de l'interdépendance mondiale, et alors que nous sommes en présence d'une récession également mondiale, l'urgence de la réforme de *l'Organisation des Nations Unies* comme celle de *l'architecture économique et financière internationale* en vue de donner une réalité concrète au concept de famille des Nations, trouve un large écho. On ressent également fortement l'urgence de trouver des formes innovantes pour concrétiser le principe de la *responsabilité de protéger* [146]et pour accorder aux nations les plus pauvres une voix opérante dans les décisions communes. Cela est d'autant plus nécessaire pour la recherche d'un ordre politique, juridique et économique, susceptible d'accroître et d'orienter la collaboration internationale vers le développement solidaire de tous les peuples. Pour le gouvernement de l'économie mondiale, pour assainir les économies frappées par la crise, pour prévenir son aggravation et de plus grands déséquilibres, pour procéder à un souhaitable désarmement intégral, pour arriver à la sécurité alimentaire et à la paix, pour assurer la protection de l'environnement et pour réguler les flux migratoires, il est urgent que soit mise en place une véritable *Autorité politique mondiale* telle qu'elle a déjà été esquissée par mon Prédécesseur, le bienheureux Jean XXIII. Une telle Autorité devra être réglée par le droit, se conformer de manière cohérente aux principes de subsidiarité et de solidarité, être ordonnée à la réalisation du bien commun [147], *s'engager pour la promotion d'un authentique développement humain intégral qui s'inspire des valeurs de l'amour et de la vérité*. Cette Autorité devra en outre être reconnue par tous, jouir d'un pouvoir effectif pour assurer à chacun la sécurité, le respect de la justice et des droits [148]. Elle devra évidemment posséder la faculté de faire respecter ses décisions par les différentes parties, ainsi que les mesures coordonnées adoptées par les divers forums internationaux. En l'absence de ces conditions, le droit international, malgré les grands progrès accomplis dans divers domaines, risquerait en fait d'être conditionné par les équilibres de pouvoir entre les plus puissants. Le développement intégral des peuples et la collaboration internationale exigent que soit institué un degré supérieur d'organisation à l'échelle internationale de type subsidiaire pour la gouvernance de la mondialisation [149] et que soit finalement mis en place un ordre social conforme à l'ordre moral et au lien entre les sphères morale et sociale, entre le politique et la sphère économique et civile que prévoyait déjà le Statut des Nations Unies.

CHAPITRE VI

LE DÉVELOPPEMENT DES PEUPLES ET LA TECHNIQUE

68. Le thème du développement des peuples est intimement lié à celui du développement de chaque homme. Par nature, la personne humaine est en tension dynamique vers son développement. Il ne s'agit pas d'un développement assuré par des mécanismes naturels, car chacun de nous se sait capable de faire des choix libres et responsables. Il ne s'agit pas non plus d'un développement livré à notre fantaisie, puisque nous *savons* tous que nous sommes donnés à nous-mêmes, sans être le résultat d'un auto-engendrement. En nous, la liberté humaine est, dès l'origine, caractérisée par notre être et par ses limites. Personne ne modèle arbitrairement sa conscience, mais tous construisent leur propre « moi » sur la base d'un « soi » qui nous a été donné. Non seulement nous ne pouvons pas disposer des autres, mais nous ne pouvons pas davantage disposer de nous-mêmes. *Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur*. Analogiquement, le développement des peuples se dénature, si l'humanité croit pouvoir se recréer en s'appuyant sur les "prodiges" de la technologie. De même, le développement économique s'avère factice et nuisible, s'il s'en remet aux "prodiges" de la finance pour soutenir une croissance artificielle liée à une consommation excessive. Face à cette prétention prométhéenne, nous devons manifester un amour plus fort pour une liberté qui ne soit pas arbitraire, mais vraiment humanisée par la reconnaissance du bien qui la précède. Dans ce but, il faut que l'homme rentre en lui-même pour reconnaître les normes fondamentales de la loi morale que Dieu a inscrite dans son cœur.

69. Le problème du développement est aujourd'hui très étroitement lié au *progrès technologique* et à ses stupéfiantes applications dans le domaine de la biologie. La technique – il est bon de le souligner – est une réalité profondément humaine, liée à l'autonomie et à la liberté de l'homme. Elle exprime et affirme avec force la maîtrise de l'esprit sur la matière. L'esprit, rendu ainsi « moins esclave des choses, peut facilement s'élever jusqu'à l'adoration et à la contemplation du Créateur" » [150]. La technique permet de dominer la matière, de réduire les risques, d'économiser ses forces et d'améliorer les conditions de vie. Elle répond à la vocation même du travail humain: par la technique, œuvre de son génie, l'homme reconnaît ce qu'il est et accomplit son humanité. La technique est l'aspect objectif de l'agir humain [151], dont l'origine et la raison d'être résident dans l'élément subjectif: l'homme qui travaille. C'est pourquoi la technique n'est jamais purement technique. Elle manifeste l'homme et ses aspirations au développement, elle exprime la tendance de l'esprit humain au dépassement progressif de certains conditionnements matériels. *La technique s'inscrit donc dans la mission de cultiver et de garder la terre* (cf. *Gn* 2, 15) que Dieu a confiée à l'homme, et elle doit tendre à renforcer l'alliance entre l'être humain et l'environnement appelé à être le reflet de l'amour créateur de Dieu.

70. Le développement technologique peut amener à penser que la technique se suffit à elle-même, quand l'homme, en s'interrogeant uniquement sur le *comment*, omet de considérer tous les *pourquoi* qui le poussent à agir. C'est pour cela que la technique prend des traits ambigus. Née de la créativité humaine comme instrument de la liberté de la personne, elle peut être comprise comme un élément de liberté absolue, liberté qui veut s'affranchir des limites que les choses portent en elles-mêmes. Le processus de mondialisation pourrait substituer aux idéologies la technologie [152], devenue à son tour un pouvoir idéologique qui exposerait l'humanité au risque de se trouver enfermée dans un *a priori* d'où elle ne pourrait sortir pour rencontrer l'être et la vérité. Dans un tel cas, tous nous connaîtrions, apprécierions et déterminerions toutes les situations de notre vie à l'intérieur d'un horizon culturel technocratique auquel nous appartiendrions structurellement, sans jamais pouvoir trouver un sens qui ne soit pas notre œuvre. Cette vision donne aujourd'hui à la mentalité techniciste tant de force qu'elle fait coïncider le vrai avec le faisable. Mais lorsque les seuls critères de vérité sont l'efficacité et l'utilité, le développement est automatiquement nié. En effet, le vrai développement ne consiste pas d'abord dans le "faire". La clef du développement, c'est une intelligence capable de penser la technique et de saisir le sens pleinement humain du "faire" de l'homme, sur l'horizon de sens de la personne prise dans la globalité de son être. Même quand l'homme agit à l'aide d'un satellite ou d'une impulsion électronique à distance, son action reste toujours humaine, expression d'une liberté responsable. La technique attire fortement l'homme, parce qu'elle le soustrait aux limites physiques et qu'elle élargit son horizon. *Mais la liberté humaine n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle répond à la fascination de la technique par des décisions qui sont le fruit de la responsabilité morale*. Il en résulte qu'il est urgent de se former à la responsabilité éthique dans l'usage de la technique. Partant de la fascination qu'exerce la technique sur l'être humain, on doit retrouver le vrai sens de la liberté, qui ne réside pas dans l'ivresse d'une autonomie totale, mais dans la réponse à l'appel de l'être, en commençant par l'être que nous sommes nous-mêmes.

71. Les phénomènes de la technicisation aussi bien du développement que de la paix montrent clairement que la mentalité technique a pu être détournée de sa source humaniste originaire. Le développement des peuples est souvent considéré comme un problème d'ingénierie financière, d'ouverture des marchés, d'abattement de droits de douane, d'investissements productifs et de réformes institutionnelles: en définitive comme un problème purement technique. Tous

ces domaines sont assurément importants, mais on doit se demander pourquoi les choix de nature technique n'ont connu jusqu'ici que des résultats imparfaits. La raison doit être recherchée plus en profondeur. Le développement ne sera jamais complètement garanti par des forces, pour ainsi dire automatiques et impersonnelles, que ce soit celles du marché ou celles de la politique internationale. *Le développement est impossible, s'il n'y a pas des hommes droits, des acteurs économiques et des hommes politiques fortement interpellés dans leur conscience par le souci du bien commun*. La compétence professionnelle et la cohérence morale sont nécessaires l'une et l'autre. Quand l'absolutisation de la technique prévaut, il y a confusion entre les fins et les moyens: pour l'homme d'affaires, le seul critère d'action sera le profit maximal de la production ; pour l'homme politique, le renforcement du pouvoir; pour le scientifique, le résultat de ses découvertes. Ainsi, il arrive souvent que, dans les réseaux des échanges économiques, financiers ou politiques, demeurent des incompréhensions, des malaises et des injustices; les flux des connaissances techniques se multiplient, mais au bénéfice de leurs propriétaires, tandis que la situation réelle des populations qui vivent sous ces flux dont elles ignorent presque tout, demeure inchangée et sans possibilité réelle d'émancipation.

72. La paix, elle aussi, risque parfois d'être considérée comme un produit technique, fruit des seuls accords entre les gouvernements ou d'initiatives destinées à procurer des aides économiques efficaces. Il est vrai que *bâtir la paix* demande que l'on tisse sans cesse des contacts diplomatiques, des échanges économiques et technologiques, des rencontres culturelles, des accords sur des projets communs, ainsi que le déploiement d'efforts réciproques pour endiguer les menaces de guerre et couper à la racine la tentation récurrente du terrorisme. Toutefois, pour que ces efforts puissent avoir des effets durables, il est nécessaire qu'ils s'appuient sur des valeurs enracinées dans la vérité de la vie. Autrement dit, il faut écouter la voix des populations concernées et examiner leur situation pour en interpréter les attentes avec justesse. On doit, pour ainsi dire, s'inscrire dans la continuité de l'effort anonyme de tant de personnes fortement engagées pour promouvoir les rencontres entre les peuples et favoriser le développement à partir de l'amour et de la compréhension réciproques. Parmi ces personnes, se trouvent aussi des chrétiens, impliqués dans la grande tâche de donner au développement et à la paix un sens pleinement humain.

73. Au développement technologique est liée la diffusion croissante des *moyens de communication sociale*. Il est désormais presque impossible d'imaginer que la famille humaine puisse exister sans eux. Pour le bien et pour le mal, ils sont insérés à ce point dans la vie du monde, qu'il semble vraiment absurde, comme certains le font, de prétendre qu'ils seraient neutres, et de revendiquer leur autonomie à l'égard de la morale relative aux personnes. De telles perspectives, qui soulignent à l'excès la nature strictement technique des *médias*, favorisent en réalité leur subordination au calcul économique, dans le but de dominer les marchés et, ce qui n'est pas le moins, au désir d'imposer des paramètres culturels de fonctionnement à des fins idéologiques et politiques. Etant donné leur importance fondamentale dans la détermination des changements dans la manière de percevoir et de connaître la réalité et la personne humaine elle-même, il devient nécessaire de réfléchir attentivement à leur influence, en particulier sur le plan éthico-culturel de la mondialisation et du développement solidaire des peuples. Conformément à ce que requiert une gestion correcte de la mondialisation et du développement, *le sens et la finalité des médias doivent être recherchés sur une base anthropologique*. Cela signifie qu'ils peuvent être une *occasion d'humanisation* non seulement quand, grâce au développement technologique, ils offrent de plus grandes possibilités de communication et d'information, mais surtout quand ils sont structurés et orientés à la lumière d'une image de la personne et du bien commun qui en respecte les valeurs universelles. Les moyens de communication sociale ne favorisent pas la liberté de tous et n'universalisent pas le développement et la démocratie pour tous simplement parce qu'ils multiplient les possibilités d'interconnexion et de circulation des idées. Pour atteindre de tels objectifs, il faut qu'ils aient pour objectif principal la promotion de la dignité des personnes et des peuples, qu'ils soient expressément animés par la charité et mis au service de la vérité, du bien et d'une fraternité naturelle et surnaturelle. Dans l'humanité, en effet, la liberté est intrinsèquement liée à ces valeurs supérieures. Les *médias* peuvent constituer une aide puissante pour faire grandir la communion de la famille humaine et l'*ethos* des sociétés, quand ils deviennent des instruments de promotion de la participation de tous à la recherche commune de ce qui est juste.

74. Un domaine primordial et crucial de l'affrontement culturel entre la technique considérée comme un absolu et la responsabilité morale de l'homme est aujourd'hui celui de la *bioéthique*, où se joue de manière radicale la possibilité même d'un développement humain intégral. Il s'agit d'un domaine particulièrement délicat et décisif, où émerge avec une force dramatique la question fondamentale de savoir si l'homme s'est produit lui-même ou s'il dépend de Dieu. Les découvertes scientifiques en ce domaine et les possibilités d'intervention technique semblent tellement avancées qu'elles imposent de choisir entre deux types de rationalité, celle de la raison ouverte à la transcendance et celle d'une raison close dans l'immanence technologique. On se trouve devant un "ou bien, ou bien" (*aut aut*) décisif. Pourtant, la 'rationalité' de l'agir technique centré sur lui-même s'avère irrationnelle, parce qu'elle comporte un refus décisif du sens et de la valeur. Ce n'est pas un hasard si la fermeture à la transcendance se heurte à la difficulté de comprendre comment du néant a pu jaillir l'être et comment du hasard est née l'intelligence [153]. Face à ces problèmes dramatiques, la raison et la foi s'aident réciproquement. Ce n'est qu'ensemble qu'elles sauveront l'homme. *Attirée par l'agir technique pur, la raison sans la foi est destinée à se perdre dans l'illusion de sa toute-puissance. La foi, sans la raison, risque de devenir étrangère à la vie concrète des personnes* [154].

75. Paul VI avait déjà reconnu et mis en évidence l'horizon mondial de la question sociale [155]. En le suivant sur ce chemin, il faut affirmer aujourd'hui que *la question sociale est devenue radicalement une question anthropologique*, au sens où elle implique la manière même, non seulement de concevoir, mais aussi de manipuler la vie, remise toujours plus entre les mains de l'homme par les biotechnologies. La fécondation *in vitro*, la recherche sur les embryons, la possibilité du clonage et de l'hybridation humaine apparaissent et sont promues dans la culture contemporaine du désenchantement total qui croit avoir dissipé tous les mystères, parce qu'on est désormais parvenu à la racine de la vie. C'est ici que l'absolutisme de la technique trouve son expression la plus grande. Dans ce genre de culture, la conscience n'est appelée à prendre acte que d'une pure possibilité technique. On ne peut minimiser alors les scénarios inquiétants pour l'avenir de l'homme ni la puissance des nouveaux instruments dont dispose la « culture de mort ». À la plaie tragique et profonde de l'avortement, pourrait s'ajouter à l'avenir, et c'est déjà subrepticement *in nuce* (en germe), une planification eugénique systématique des naissances. D'un autre côté, on voit une *mens eutanasica* (mentalité favorable à l'euthanasie) se frayer un chemin, manifestation tout aussi abusive d'une volonté de domination sur la vie, qui, dans certaines conditions, n'est plus considérée comme digne d'être vécue. Derrière tout cela se cachent des positions culturelles négatrices de la dignité humaine. Ces pratiques, à leur tour, renforcent une conception matérialiste et mécaniste de la vie humaine. Qui pourra mesurer les effets négatifs d'une pareille mentalité sur le développement ? Comment pourra-t-on s'étonner de l'indifférence devant des situations humaines de dégradation, si l'indifférence caractérise même notre attitude à l'égard de la frontière entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas? Ce qui est stupéfiant, c'est la capacité de sélectionner arbitrairement ce qui, aujourd'hui, est proposé comme digne de respect. Prompts à se scandaliser pour des questions marginales, beaucoup semblent tolérer des injustices inouïes. Tandis que les pauvres du monde frappent aux portes de l'opulence, le monde riche risque de ne plus entendre les coups frappés à sa porte, sa conscience étant désormais incapable de reconnaître l'humain. Dieu révèle l'homme à l'homme; la raison et la foi collaborent pour lui montrer le bien, à condition qu'il veuille bien le voir; la loi naturelle, dans laquelle resplendit la Raison créatrice, montre la grandeur de l'homme, mais aussi sa misère, quand il méconnaît l'appel de la vérité morale.

76. Un des aspects de l'esprit techniciste moderne se vérifie dans la tendance à ne considérer les problèmes et les mouvements liés à la vie intérieure que d'un point de vue psychologique, et cela jusqu'au réductionnisme neurologique. L'homme est ainsi privé de son intériorité, et l'on assiste à une perte progressive de la conscience de la consistance ontologique de l'âme humaine, avec les profondeurs que les Saints ont su sonder. *Le problème du développement est strictement lié aussi à notre conception de l'âme humaine*, dès lors que notre moi est souvent réduit à la psyché et que la santé de l'âme se confond avec le bien-être émotionnel. Ces réductions se fondent sur une profonde incompréhension de la vie spirituelle et elles conduisent à méconnaître que le développement de l'homme et des peuples dépend en fait aussi de la résolution de problèmes de nature spirituelle. *Le développement doit comprendre une croissance spirituelle, et pas seulement matérielle*, parce que la personne humaine est une « unité d'âme et de corps » [156], née de l'amour créateur de Dieu et destinée à vivre éternellement. L'être humain se développe quand il grandit dans l'esprit, quand son âme se connaît elle-même et connaît les vérités que Dieu y a imprimées en germe, quand il dialogue avec lui-même et avec son Créateur. Loin de Dieu, l'homme est inquiet et fragile. L'aliénation sociale et psychologique, avec toutes les névroses qui caractérisent les sociétés opulentes, s'explique aussi par des causes d'ordre spirituel. Une société du bien-être, matériellement développée, mais oppressive pour l'âme, n'est pas de soi orientée vers un développement authentique. Les nouvelles formes d'esclavage de la drogue et le désespoir dans lequel tombent de nombreuses personnes ont une explication non seulement sociologique et psychologique, mais essentiellement spirituelle. Le vide auquel l'âme se sent livrée, malgré de nombreuses thérapies pour le corps et pour la psyché, produit une souffrance. *Il n'y pas de développement plénier et de bien commun universel sans bien spirituel et moral des personnes*, considérées dans l'intégrité de leur âme et de leur corps.

77. L'absolutisme de la technique tend à provoquer une incapacité à percevoir ce qui ne s'explique pas par la simple matière. Pourtant, les hommes expérimentent tous les nombreux aspects de leur vie qui ne sont pas de l'ordre de la matière, mais de l'esprit. Connaître n'est pas seulement un acte physique, car le connu cache toujours quelque chose qui va au-delà du donné empirique. Chacune de nos connaissances, même la plus simple, est toujours un petit prodige, parce qu'elle ne s'explique jamais complètement par les instruments matériels que nous utilisons. En toute vérité, il y a plus que tout ce à quoi nous nous serions attendus; dans l'amour que nous recevons, il y a toujours quelque chose qui nous surprend. Nous ne devrions jamais cesser de nous étonner devant ces prodiges. En chaque connaissance et en chaque acte d'amour, l'âme de l'homme fait l'expérience d'un « plus » qui s'apparente beaucoup à un don reçu, à une hauteur à laquelle nous nous sentons élevés. Le développement de l'homme et des peuples se place lui aussi à une hauteur semblable, si nous considérons la *dimension spirituelle* que doit nécessairement comporter ce développement pour qu'il puisse être authentique. Il demande des yeux et un cœur nouveaux, capables de *dépasser la vision matérialiste des événements humains* et d'entrevoir dans le développement un "au-delà" que la technique ne peut offrir. Sur ce chemin, il sera possible de poursuivre ce développement humain intégral dont le critère d'orientation se trouve dans la force active de la charité dans la vérité.

CONCLUSION

78. Sans Dieu, l'homme ne sait où aller et ne parvient même pas à comprendre qui il est. Face aux énormes problèmes du développement des peuples qui nous pousseraient presque au découragement et au défaitisme, la parole du Seigneur Jésus Christ vient à notre aide en nous rendant conscients de ce fait que: « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jn* 15, 5); elle nous encourage: « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Mt* 28, 20). Face à l'ampleur du travail à accomplir, la présence de Dieu aux côtés de ceux qui s'unissent en son Nom et travaillent pour la justice nous soutient. Paul VI nous a rappelé dans *Populorum progressio* que l'homme n'est pas à même de gérer à lui seul son progrès, parce qu'il ne peut fonder par lui-même un véritable humanisme. Nous ne serons capables de produire une réflexion nouvelle et de déployer de nouvelles énergies au service d'un véritable humanisme intégral que si nous nous reconnaissons, en tant que personnes et en tant que communautés, appelés à faire partie de la famille de Dieu en tant que fils. La plus grande force qui soit au service du développement, c'est donc un humanisme chrétien [157], qui ravive la charité et se laisse guider par la vérité, en accueillant l'une et l'autre comme des dons permanents de Dieu. L'ouverture à Dieu entraîne l'ouverture aux frères et à une vie comprise comme une mission solidaire et joyeuse. Inversement, la fermeture idéologique à l'égard de Dieu et l'athéisme de l'indifférence, qui oublient le Créateur et risquent d'oublier aussi les valeurs humaines, se présentent aujourd'hui parmi les plus grands obstacles au développement. *L'humanisme qui exclut Dieu est un humanisme inhumain*. Seul un humanisme ouvert à l'Absolu peut nous guider dans la promotion et la réalisation de formes de vie sociale et civile – dans le cadre des structures, des institutions, de la culture et de l'*ethos* – en nous préservant du risque de devenir prisonniers des modes du moment. C'est la conscience de l'Amour indestructible de Dieu qui nous soutient dans l'engagement, rude et exaltant, en faveur de la justice, du développement des peuples avec ses succès et ses échecs, dans la poursuite incessante d'un juste ordonnancement des réalités humaines. *L'amour de Dieu nous appelle à sortir de ce qui est limité et non définitif ; il nous donne le courage d'agir et de persévérer dans la recherche du bien de tous*, même s'il ne se réalise pas immédiatement, même si ce que nous-mêmes, les autorités politiques, ainsi que les acteurs économiques réussissons à faire est toujours inférieur à ce à quoi nous aspirons [158]. Dieu nous donne la force de lutter et de souffrir par amour du bien commun, parce qu'Il est notre Tout, notre plus grande espérance.

79. *Le développement a besoin de chrétiens qui aient les mains tendues vers Dieu* dans un geste de prière, conscients du fait que l'amour riche de vérité, *caritas in veritate*, d'où procède l'authentique développement, n'est pas produit par nous, mais nous est donné. C'est pourquoi, même dans les moments les plus difficiles et les situations les plus complexes, nous devons non seulement réagir en conscience, mais aussi et surtout nous référer à son amour. Le développement suppose une attention à la vie spirituelle, une sérieuse considération des expériences de confiance en Dieu, de fraternité spirituelle dans le Christ, de remise de soi à la Providence et à la Miséricorde divine, d'amour et de pardon, de renoncement à soi-même, d'accueil du prochain, de justice et de paix. Tout cela est indispensable pour transformer les «cœurs de pierre » en « cœurs de chair » (*Ez* 36, 26), au point de rendre la vie sur terre « divine » et, par conséquent, plus digne de l'homme. Tout cela vient à la fois de l'homme, parce que l'homme est le sujet de son existence, et de Dieu, parce que Dieu est au principe et à la fin de tout ce qui a de la valeur et qui libère: « Le monde et la vie et la mort, le présent et l'avenir: tout est à vous ! Mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*1 Co* 3, 22-23). Le chrétien désire ardemment que toute la famille humaine puisse appeler Dieu « Notre Père ! ». Avec le Fils unique, puissent tous les hommes apprendre à prier le Père et à Lui demander, avec les mots que Jésus lui-même nous a enseignés, de savoir Le sanctifier en vivant selon Sa volonté, et ensuite d'avoir le pain quotidien nécessaire, d'être compréhensifs et généreux à l'égard de leurs débiteurs, de ne pas être mis à l'épreuve à l'excès et d'être délivrés du mal (cf. *Mt* 6, 9-13) !

Au terme de l'*Année Paulinienne*, il me plaît d'exprimer ce vœu avec les paroles mêmes de l'Apôtre dans sa Lettre aux Romains: *« Que votre amour soit sans hypocrisie. Fuyez le mal avec horreur, attachez-vous au bien. Soyez unis les uns les autres par l'affection fraternelle, rivalisez de respect les uns pour les autres »* (12, 9-10). Que la Vierge Marie, proclamée par Paul VI *Mère de l'Église* et honorée par le peuple chrétien comme *Miroir de la justice* et *Reine de la paix*, nous protège et nous obtienne, par son intercession céleste, la force, l'espérance et la joie nécessaires pour continuer à nous dévouer généreusement à la réalisation du *« développement de tout l'homme et de tous les hommes »* [159] !

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 29 juin 2009, fête des saints Apôtres Pierre et Paul, en la cinquième année de mon pontificat.

BENEDICTUS PP. XVI

[1] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 22: AAS 59 (1967), 268; *La Documentation catholique* (par la suite: *DC*) 64 (1967) col. 682; cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 69, §1.

[2] Paul VI, *Allocution de la messe pour la Journée du développement*, Bogota, 23 août 1968: *AAS* 60 (1968) pp. 626-627; *DC* 65 (1968) col. 1547.

[3] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale de prière pour la Paix 2002*: *AAS* 94 (2002), 132-140; *DC* 99 (2002) pp. 4-8.

[4] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. Past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 26.

[5] Cf. Jean XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris* (11 avril 1963), nn. 68-70: *AAS* 55 (1963), 268-270; *DC* 60 (1963) col. 525-526.

[6] Cf. n. 16: *loc. cit.*, 265; *DC* 64 (1967) col. 680.

[7] Cf. *ibid*., n. 82: *loc. cit.*, 297; *DC* 64 (1967) col. 701.

[8] *Ibid.,* n. 42: *loc. cit.*, 278; *DC* 64 (1967) col. 689.

[9] *Ibid.*, n. 20: *loc. cit.*, 267; *DC* 64 (1967) col. 681.

[10] Cf. Conc. œcum. Vat. II; Const. Past sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n.36; Paul VI, Lett. apost. *Octogesima adveniens* (14 mai 1971), n. 4: *AAS* 63 (1971), 403-404; *DC* 68 (1971) pp. 502-503; Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 43: *AAS* 83 (1991), 847; *DC* 88 (1991) p. 540.

[11] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 13: *loc. cit*., 263-264; *DC* 64 (1967) col. 679.

[12] Cf. Conseil pontifical pour la Justice et la Paix, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 76.

[13] Cf. Benoît XVI, *Discours d'inauguration de la Ve Conférence générale de l'Épiscopat d'Amérique latine et des Caraïbes*, Aparecida 13 mai 2007; *DC* 104 (2007) pp. 532-541.

[14] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), nn. 3.4.5: *loc. cit.*, 258-260; *DC* 64 (1967) col. 675-676.

[15] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), nn. 6.7: *AAS* 80 (1988), 517-519; *DC* 85 (1988) p. 235.

[16] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 14: *loc. cit.*, 264; *DC* 64 (1967) col. 679.

[17] Benoît XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 décembre 2005), n 18: *AAS* 98 (2006), 232; *DC* 103 (2006) p. 175.

[18] *Ibid*., n. 6: *loc. cit.*, 222; *DC*, ibid. p. 169.

[19] Cf. Benoît XVI, *Discours à la Curie Romaine pour la présentation des vœux de Noël*; *L'Osservatore Romano* en langue française (par la suite: *Oss. Rom. fr*.) n. 52 (2005) pp. 3-5.

[20] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 3: *loc. cit.*, 515; *DC* 85 (1988) p. 234.

[21] Cf. *ibid.* n. 1: *loc. cit.* , 513-514; *DC* 85 (1988) p. 234.

[22] Cf. *ibid.* n. 3: *loc. cit.*, 515; *DC* 85 (1988) p. 234.

[23] Jean-Paul II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n. 3: *AAS* 73 (1981), 583-584; *DC* 78 (1981) p. 837.

[24] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 3: *loc. cit.*, 794-796; *DC* 88 (1991) pp. 518-519.

[25] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 3: *loc. cit.*, 258; *DC* 64 (1967) col. 675.

[26] Cf. *ibid.,* n. 34: *loc. cit.*, 274 ; *DC* 64 (1967) col. 686.

[27] Cf. nn. 8-9: *AAS* 60 (1968), 485-487; *DC* 65 (1968) col. 1445-1446; Benoît XVI, *Audience au Congrès International organisé à l'occasion du 40e anniversaire d'Humanæ vitæ*, 10 mai 2008; *Oss. Rom. fr.* n. 20 (2008) p. 5.

[28] Cf. Lett. enc. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), n. 93: *AAS* 87 (1995), 507-508; *DC* 92 (1995) pp. 397-398.

[29] *Ibid*., n. 101: *loc. cit.*, 516-518; *DC* 92 (1995) p. 401-402.

[30] n. 29: *AAS* 68 (1976), 25; *DC* 73 (1976) p. 6.

[31] *Ibid.,* n. 31: *loc. cit.*, 26; *DC* 73 (1976) p. 6.

[32] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 41: *loc. cit.*, 570-572; *DC* 85 (1988) p. 251.

[33] Cf. *ibid*.; Idem, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), nn. 5.54: *loc. cit.*, 799.859-860; *DC* 88 (1991) pp. 520-521, 545-546.

[34] N. 15: *loc. cit.*, 265; *DC* 64 (1967) col. 679.

[35] Cf. *ibid.*, n. 2; *DC* 64 (1967) col. 675; Léon XIII, Lett. enc. *Rerum novarum* (15 mai 1891), n. 1: *Leonis XIII P.M. Acta,* XI, Romæ 1892, 97; Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 8: *loc. cit.*, 519-520; *DC* 85 (1988) pp. 235-236; Idem., Lett. enc. *Centesimus annus* (1 er mai 1991), n. 5: *loc. cit.*, 799; *DC* 88 (1991) pp. 520-521.

[36] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), nn. 2. 13; *DC* 64 (1967) col. 675. 679.

[37] *Ibid.*, n. 42: *loc. cit.*, 278; *DC* 64 (1967) col. 689.

[38] *Ibid.*, n. 11; *DC* 64 (1967) col. 678 ; cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 25: *loc. cit.*, 822-824; *DC*88 (1991) pp. 230-231.

[39] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 15: *loc. cit.*, 265; *DC* 64 (1967) col. 679.

[40] *Ibid.*, n. 3: *loc. cit.*, 258; *DC* 64 (1967) col. 675.

[41] *Ibid.*, n. 6: *loc. cit.*, 260; *DC* 64 (1967) col. 676.

[42] *Ibid.*, n. 14: *loc. cit.*, 264; *DC* 64 (1967) col. 679.

[43] *Ibid.*; cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), nn. 53-62: *loc. cit.*, 859-867; *DC* 88 (1991) pp. 545-548; Idem, Lett. enc. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), nn. 13-14: *AAS* 71 (1979), 282-286; *DC* 76 (1979) pp. 308-309.

[44] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 12: *loc. cit.*, 262-263; *DC* 64 (1967) col. 678.

[45] Conc. œcum. Vat. II, Const. past sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 22.

[46] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 13: *loc. cit.*, 263-264; *DC* 64 (1967) col. 679.

[47] Cf. Benoît XVI, *Discours aux participants du IVe Congrès ecclésial national italien*, Vérone, 19 octobre 2006, *Oss. Rom. fr.* n. 43 (2006) p. 3-4.

[48] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 16: *loc. cit.*, 265 ; *DC* 64 (1967) col. 680.

[49] *Ibid*.

[50] Benoît XVI, *Discours aux jeunes*, Sydney 17 juillet 2008; *DC* 105 (2008) p. 778.

[51] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 20: *loc. cit.*, 267; *DC* 64 (1967) col. 681.

[52] *Ibid.*, n. 66: *loc. cit.*, 289-290; *DC* 64 (1967) col. 696.

[53] *Ibid.*, n. 21: *loc. cit.*, 267-268; *DC* 64 (1967) col. 681.

[54] Cf. nn. 3.29.32: *loc. cit.*, 258.272.273; *DC* 64 (1967) col. 675. 684-685.

[55] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 28: *loc. cit.*, 548-550; *DC* 85 (1988) p. 244.

[56] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 9: *loc. cit.*, 261-262; *DC* 64 (1967) col. 677.

[57] Cf. Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 20: *loc. cit.*, 536-537; *DC* 85 (1988) pp. 240-241.

[58] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), passim; *DC* 88 (1991) pp. 518-550, passim.

[59] Cf. nn. 23.33: *loc. cit.*, 268-269.273-274; *DC* 64 (1967) col. 682. 685-686.

[60] Cf. *loc. cit.*, 135.

[61] Conc. œcum. Vat. II, Const. past. Sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 63.

[62] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 24: *loc. cit.*, 821-822; *DC* 88 (1991) p. 431.

[63] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Veritatis splendor* (6 août 1993), nn. 33. 46. 51: *AAS* 85 (1993), 1160.1169-1171; *DC* 90 (1993) pp. 913, 917, 918-920; Id., *Message à l'Assemblée des Nations Unies*, 5 octobre 1995, n. 3; *DC* 92 (1995) p. 918.

[64] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 47: *loc. cit.*, 280-281; *DC* 64 (1967) col. 690-691; Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 42: *loc. cit.*, 572-574; *DC* 85 (1988) p. 252.

[65] Cf. Benoît XVI, *Message à la FAO pour la Journée mondiale de l'alimentation 2007*: *AAS* 99 (2007), 933-935; *DC* 105 (2008) pp. 55-56.

[66] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), nn. 18.59.63-64: *loc. cit.*,419-421.467-468.472-475; *DC* 92 (1995) pp. 359, 381, 383, 384.

[67] Cf. Benoît XVI, *Message pour la Journée mondiale de la paix 2007*, n. 5; *DC* 104 (2007) p. 57.

[68] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2002*, nn. 4-7,12-15: *AAS* 94 (2002), 134-136.138-140; *DC* 99 (2002) pp. 5-6, 7-8; Id., *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2004*, n. 8: *AAS* 96 (2004), 119; *DC* 101 (2004) pp. 7; Id., *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2005*, n. 4: *AAS* 97 (2005), 177-178; *DC* 102 (2005) p. 5; Benoît XVI, *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2006*, nn. 9-10: *AAS* 98 (2006), 60-61; *DC* 103 (2006) pp. 4-5; Id., *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2007*, nn. 5.14: *loc. cit.*, 778, 782-783; *DC* 104 (2007) pp. 57. 59-60.

[69] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2002*, n. 6: loc. cit, 135; *DC* 99 (2002) pp. 5-6; Benoît XVI,*Message pour la Journée mondiale de la Paix 2006*, nn. 9-10: *loc. cit.*, 60-61; *DC* 103 (2006) pp. 4-5.

[70] Cf. Benoît XVI, *Homélie pour la messe sur l'Islinger Feld de Ratisbonne*, 12 septembre 2006; *DC* 103 (2006) pp. 921-923.

[71] Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 décembre 2005), n. 1: *loc. cit.*, 217-218; *DC* 103 (2006) p. 166.

[72] Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 28: *loc. cit.*, 548-550; *DC* 85 (1988) p. 244.

[73] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 19: *loc. cit.*, 266-267; *DC* 64 (1967) col. 681.

[74] *Ibid.*, n. 39: *loc. cit.*, 276-277; *DC* 64 (1967) col. 688.

[75] *Ibid.*, n. 75: *loc. cit.*, 293-294; *DC* 64 (1967) col. 699.

[76] Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 décembre 2005), n. 28: *loc. cit.*, 238-240; *DC* 103 (2006) pp. 178-180.

[77] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 59: *loc. cit.*, 864; *DC* 88 (1991) p. 547.

[78] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), nn. 40.85: *loc. cit.*, 277.298-299; *DC* 64 (1967) col. 688. 702.

[79] *Ibid.*, n. 13: *loc. cit.*, 263-264; *DC* 64 (1967) col. 679.

[80] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n. 85: *AAS* 91 (1999), 72-73; *DC* 95 (1998) p. 932.

[81] Cf. *Ibid.*, n. 83: *loc. cit.*, 70-71; *DC* 95 (1998) p. 931.

[82] Benoît XVI, *Discours à l'Université de Ratisbonne*, 12 septembre 2006; *DC* 103 (2006) pp. 924-929.

[83] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 33: *loc. cit.*, 273-274; *DC* 64 (1967) col. 685.

[84] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale de la Paix 2000*, n. 15: *AAS* 92 (2000), 366; *DC* 97 (2000) pp. 4-5.

[85] *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 407. Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 25: *loc. cit.*, 822-824. *DC* 88 (1991), pp. 530-531.

[86] Cf. n.17: *AAS* 99 (2007), 1000. *DC* 105 (2008) p. 22.

[87] *Cfr. ibid*., n. 23: *loc. cit.*, 1004-1005. *DC* 105 (2008) pp. 24-25.

[88] Saint Augustin expose de façon détaillée cet enseignement dans le dialogue sur le libre arbitre (*De libero arbitrio* II 3, 8 ss.). Il indique l'existence dans l'âme humaine d'un « sens interne ». Ce sens consiste en un acte qui se réalise en dehors des fonctions normales de la raison, acte spontané et quasi instinctif, pour lequel la raison, se rendant compte de sa condition éphémère et faillible, admet au-dessus de soi l'existence de quelque chose d'éternel, d'absolument vrai et certain. Le nom que saint Augustin donne à cette vérité intérieure est parfois celui de Dieu (*Confessions* X, 24, 35; XII, 25, 35; *De libero arbitrio* II 3, 8, 27), plus souvent celui du Christ (*De magistro* 11, 38; *Confessions* VII, 18, 24; XI, 2, 4).

[89] Benoît XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 décembre 2005), n. 3: *loc. cit.*, 219. *DC* 103 (2006) p. 167.

[90] Cf. n. 49: *loc. cit.*, 281. *DC* 64 (1967) col. 691.

[91] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 28: *loc. cit.*, 827-828. *DC* 88 (1991) p. 532.

[92] Cf. n. 35: *loc. cit.*, 836-838. *DC* 88 (1991) pp. 535-536.

[93] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 38: *loc. cit.*, 565-566. *DC* 85 (1988) pp. 249-250.

[94] N. 44: *loc. cit.*, 279. *DC* 64 (1967), col. 690.

[95] Cf. *ibid*., n. 24: *loc. cit.*, 269. *DC* 64 (1967) col. 682-683.

[96] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 36: *loc. cit.*, 838-840. *DC* 88 (1991) pp. 248-249.

[97] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 24: *loc. cit.*, 269. *DC* 64 (1967) col. 682-683.

[98] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 32: *loc. cit.*, 832-833. *DC* 88 (1991) pp. 246-247; Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 25: *loc. cit.*, 269-270. *DC* 64 (1967) col. 683.

[99] Jean-Paul II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n. 24: *loc. cit.*, 637-638. *DC* 78 (1981) p. 852.

[100] *Ibid*., n. 15: *loc. cit.*, 616-618. *DC* 78 (1981) p. 846.

[101] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 27: *loc. cit.*, 271. *DC* 64 (1967) col. 684.

[102] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Libertatis conscientia* (22 mars 1987), n. 74: *AAS* 79 (1987), 587. *DC*83 (1986) p. 405.

[103] Cf. Jean-Paul II, Interview au quotidien catholique *La Croix*, du 20 août 1997.

[104] Jean-Paul II, *Discours à l'Académie des Sciences sociales*, 27 avril 2001; *Oss. Rom. fr.* 19 (2001), p. 9.

[105] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 17: *loc. cit.*, 265-266; *DC* 64 (1967) col. 680.

[106] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2003*, n. 5: *AAS* 95 (2003), 343; *DC* 100 (2003) p. 6.

[107] Cf. *ibid*.

[108] Cf. Benoît XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2007*, n. 13: *loc. cit.*, 781-782; *DC* 104 (2007) p. 59.

[109] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 65: *loc. cit.*, 289; *DC* 64 (1967) col. 696.

[110] Cf. *ibid*. nn. 36.37: *loc. cit.*, 275-276; *DC* 64 (1967) col. 687.

[111] Cf. *ibid*. n. 37: *loc. cit.*, 275-276; *DC* 64 (1967) col. 687.

[112] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Décr. *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

[113] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 14: *loc. cit.*, 264; Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus*(1er mai 1991), n. 32: *loc. cit.*, 832-833; *DC* 88 (1991) p. 534.

[114] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967) n 77: *loc. cit.*, 295; *DC* 64 (1967) p. 700.

[115] Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 6: *AAS* 82 (1990), 150; *DC* 87 (1990) p. 10.

[116] Héraclite d'Ephèse (Ephèse 535 av. J-C environ – 475 av. J-C environ), Fragment 22B124, en H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmann, Berlin 1952 [6] .

[117] Cf. Conseil Pontifical pour la Justice et la Paix, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, nn. 451-487.

[118] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 10: *loc. cit.*, 152-153; *DC* 87 (1990) p. 11.

[119] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 65: *loc. cit.*, 289; *DC* 64 (1967) col. 696.

[120] Benoît XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2008*, n. 7: *AAS* 100 (2008), 41; *DC* 105 (2008) p. 4.

[121] Cf. Benoît XVI, *Discours aux membres de l'Assemblée Générale de l'Organisation des Nations Unies,* New York, 18 avril 2008; *DC* 105 (2008) pp. 533-537.

[122] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 13: *loc. cit.*, 154-155; *DC* 87 (1990) pp. 11-12.

[123] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 36: *loc. cit.*, 838-840; *DC* 88 (1991) pp. 536-537.

[124] *Ibid.* n. 38: *loc. cit.*, 840-841; *DC* 88 (1991) pp. 537-538; Benoît XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2007*, n.8: *loc. cit.*, 779; *DC* 104 (2007) pp. 57-58.

[125] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 41: *loc. cit.*, 843-845; *DC* 88 (1991) pp. 538-539.

[126] Cf. *ibid*.

[127] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), n. 20: *loc. cit.*, 422-424; *DC* 92 (1995) p. 360.

[128] Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 85: *loc. cit.*, 298-299; *DC* 64 (1967) p. 702.

[129] Cf. Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1998*, n. 3: *AAS* 90 (1998), 150; *DC* 95 (1998) pp. 2-3; Id., *Discours aux membres de la Fondation Centesimus annus pro Pontefice*, 9 mai 1998, n. 2; *Oss. Rom. fr.* n. 20 (1998) p. 2; Id., *Discours aux Autorités et au Corps diplomatique*, Vienne, 20 juin 1998, n. 8; *DC* 95 (1998) p. 689 ; Id., *Message au Recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur,* 5 mai 2000, n. 6; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XXIII, 1 (2000), 759-760.

[130] Selon saint Thomas « ratio partis contrariatur rationi personae » in *III Sent.* D. 5, 3, 2; et aussi « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua » in *Summa Theologiae* I-II, q. 21, a. 4, ad 3um.

[131] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n.1.

[132] Cf. Jean-Paul II, *Discours à la VIe séance publique des Académies Pontificales*, 8 novembre 2001, n. 3; *Oss. Rom. fr.* n. 47 (2001) p. 6.

[133] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dominus Iesus* (6 août 2000), n. 22: *AAS* 92 (2000), 763-764; *DC* 97 (2000) p. 820; Id., *Note doctrinale à propos de questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*(24 novembre 2002), n. 8; *DC* 100 (2003) p. 136.

[134] Benoît XVI, Lett. enc. *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 31: *loc. cit.*, 1010; *DC* 105 (2008) p.28; Id. *Discours aux participants du IVe Congrès ecclésial national italien*, Vérone, 19 octobre 2006; *Oss. Rom. fr.* n. 43 (2006) pp. 3-5.

[135] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 5: *loc. cit.*, 798-800; *DC* 88 (1991) p. 521; Benoît XVI, *Discours aux participants du IVe Congrès ecclésial national italien*, Vérone, 19 octobre 2006; *Oss. Rom. fr.* n. 43 (2006) pp. 3-5.

[136] N. 12.

[137] Cf. Pie XI, Lett. enc. *Quadragesimo anno* (15 mai 1931): *AAS* 23 (1931) 203; Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1ermai 1991), n. 48: *loc. cit.*, 852-854; *DC* 88 (1991) p. 543; cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n.1883.

[138] Cf. Jean XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris* (11 avril 1963), n. 74: *loc. cit.*, 274; *DC* 60 (1963) col. 526-527.

[139] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), nn. 10.41: *loc. cit.*, 262.277-278; *DC* 64 (1967) col. 677-678. 688-689.

[140] Cf. Benoît XVI, *Discours aux membres de la Commission théologique internationale*, 5 octobre 2007; *DC* 104 (2007) pp. 1084-1086 ; Id., *Discours au Congrès international sur la loi naturelle, Université pontificale du Latran*, 12 février 2007; *DC* 104 (2007) pp. 354-356.

[141] Cf. Benoît XVI, *Discours aux évêques de Thaïlande en visite ad limina*, 16 mai 2008; *DC* 105 (2008) p. 652. *Oss. Rom. fr.* n. 22 (2008) p. 10.

[142] Cf. Conseil pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement, Instruction *Erga migrantes caritas Christi*, 3 mai 2004: *AAS* 96 (2004), 762-822; *DC* 101 (2004) pp. 658-692.

[143] Jean-Paul II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n. 8: *loc. cit.*, 594-598; *DC* 78 (1981) p. 840.

[144] Jean-Paul II, Jubilé des Travailleurs, *Discours au terme de la concélébration eucharistique*; *DC* 97 (2000) p. 455.

[145] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 36: *loc. cit.*, 838-840; *DC* 88 (1991) p. 536.

[146] Cf. Benoît XVI, *Discours aux membres de l'Assemblée Générale de l'Organisation des Nations Unies*, New York, 18 avril 2008; *DC* 105 (2008) pp. 533-537.

[147] Cf. Jean XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris* (11 avril 1963): *loc. cit.*, 293; *DC* 60 (1963) col. 526-527; Conseil pontifical pour la Justice et la Paix, *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 441.

[148] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. Past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 82.

[149] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 43: *loc. cit.*, 574-575; *DC* 85 (1988) pp. 252-253.

[150] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 41: *loc. cit.*, 277-278; *DC* 64 (1967) col. 688; cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 57, § 4.

[151] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n. 5: *loc. cit.*, 586-589; *DC* 78 (1981) p. 838.

[152] Cf. PaulVI, Lett. ap. *Octogesima adveniens* (14 mai 1971), n. 29: *loc. cit.*, 420; *DC* 68 (1971) p. 508.

[153] Cf. Benoît XVI, *Discours aux participants du IVe Congrès ecclésial national italien*, Vérone, 19 octobre 2006; *Oss. Rom. fr.* n. 43 (2006) pp. 3-5 ; Id. *Homélie pour la messe sur l'Islinger Feld de Ratisbonne*, 12 septembre 2006, 12 septembre 2006; *DC* 103 (2006) pp. 921-923.

[154] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Dignitas personae* sur quelques questions de bioéthique (8 septembre 2008): *AAS* 100 (2008), 858-887; *DC* 106 (2009) pp. 23-38.

[155] Cf. Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 3: *loc. cit*., 258. *DC* 64 (1967) col. 675.

[156] Conc. œcum. Vat. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 14.

[157] Cf. n. 42: *loc. cit.*, 278; *DC* 64 (1967) col. 689.

[158] Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 35: *loc. cit.*, 1013-1014; *DC* 105 (2008) pp. 29-30.

[159] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 42: *loc. cit.*, 278; *DC* 64 (1967) col. 689.

**LETTRE ENCYCLIQUE *LUMEN FIDEI* DU SOUVERAIN PONTIFE FRANÇOIS
AUX ÉVÊQUES AUX PRÊTRES ET AUX DIACRES AUX PERSONNES CONSACRÉES
ET À TOUS LES FIDÈLES LAÏCS SUR LA FOI**

1. La lumière de la foi (*Lumen Fidei*) : Par cette expression, la tradition de l'Église a désigné le grand don apporté par Jésus, qui, dans l'Évangile de Jean, se présente ainsi : « Moi, lumière, je suis venu dans le monde, pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres » (*Jn* 12, 46). Saint Paul aussi s'exprime en ces termes : « Le Dieu qui a dit 'Que des ténèbres resplendisse la lumière', est Celui qui a resplendi dans nos cœurs » (*2 Co* 4, 6). Dans le monde païen, épris de lumière, s'était développé le culte au dieu Soleil, le *Sol invictus*, invoqué en son lever. Même si le soleil renaissait chaque jour, on comprenait bien qu'il était incapable d'irradier sa lumière sur l'existence de l'homme tout entière. En effet, le soleil n'éclaire pas tout le réel ; son rayon est incapable d'arriver jusqu'à l'ombre de la mort, là où l'œil humain se ferme à sa lumière. « S'est-il trouvé un seul homme qui voulût mourir en témoignage de sa foi au soleil ? »[1] demande le martyr saint Justin. Conscients du grand horizon que la foi leur ouvrait, les chrétiens appelèrent le Christ le vrai soleil, « dont les rayons donnent la vie »[2]. À Marthe qui pleure la mort de son frère Lazare, Jésus dit : « Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » (*Jn* 11, 40). Celui qui croit, voit ; il voit avec une lumière qui illumine tout le parcours de la route, parce qu'elle nous vient du Christ ressuscité, étoile du matin qui ne se couche pas.

Une lumière illusoire ?

2. Cependant, en parlant de cette lumière de la foi, nous pouvons entendre l'objection de tant de nos contemporains. À l'époque moderne on a pensé qu'une telle lumière était suffisante pour les sociétés anciennes, mais qu'elle ne servirait pas pour les temps nouveaux, pour l'homme devenu adulte, fier de sa raison, désireux d'explorer l'avenir de façon nouvelle. En ce sens, la foi apparaissait comme une lumière illusoire qui empêchait l'homme de cultiver l'audace du savoir. Le jeune Nietzsche invitait sa sœur Élisabeth à se risquer, en parcourant « de nouveaux chemins (…) dans l'incertitude de l'avancée autonome ». Et il ajoutait : « à ce point les chemins de l'humanité se séparent : si tu veux atteindre la paix de l'âme et le bonheur, aie donc la foi, mais si tu veux être un disciple de la vérité, alors cherche »[3]. Le fait de croire s'opposerait au fait de chercher. À partir de là, Nietzsche reprochera au christianisme d'avoir amoindri la portée de l'existence humaine, en enlevant à la vie la nouveauté et l'aventure. La foi serait alors comme une illusion de lumière qui empêche notre cheminement d'hommes libres vers l'avenir.

3. Dans ce processus, la foi a fini par être associée à l'obscurité. On a pensé pouvoir la conserver, trouver pour elle un espace pour la faire cohabiter avec la lumière de la raison. L'espace pour la foi s'ouvrait là où la raison ne pouvait pas éclairer, là où l'homme ne pouvait plus avoir de certitudes. Alors la foi a été comprise comme un saut dans le vide que nous accomplissons par manque de lumière, poussés par un sentiment aveugle ; ou comme une lumière subjective, capable peut-être de réchauffer le cœur, d'apporter une consolation privée, mais qui ne peut se proposer aux autres comme lumière objective et commune pour éclairer le chemin. Peu à peu, cependant, on a vu que la lumière de la raison autonome ne réussissait pas à éclairer assez l'avenir ; elle reste en fin de compte dans son obscurité et laisse l'homme dans la peur de l'inconnu. Ainsi l'homme a-t-il renoncé à la recherche d'une grande lumière, d'une grande vérité, pour se contenter des petites lumières qui éclairent l'immédiat, mais qui sont incapables de montrer la route. Quand manque la lumière, tout devient confus, il est impossible de distinguer le bien du mal, la route qui conduit à destination de celle qui nous fait tourner en rond, sans direction.

Une lumière à redécouvrir

4. Aussi il est urgent de récupérer le caractère particulier de lumière de la foi parce que, lorsque sa flamme s'éteint, toutes les autres lumières finissent par perdre leur vigueur. La lumière de la foi possède, en effet, un caractère singulier, étant capable d'éclairer *toute* l'existence de l'homme. Pour qu'une lumière soit aussi puissante, elle ne peut provenir de nous-mêmes, elle doit venir d'une source plus originaire, elle doit venir, en définitive, de Dieu. La foi naît de la rencontre avec le Dieu vivant, qui nous appelle et nous révèle son amour, un amour qui nous précède et sur lequel nous pouvons nous appuyer pour être solides et construire notre vie. Transformés par cet amour nous recevons des yeux nouveaux, nous faisons l'expérience qu'en lui se trouve une grande promesse de plénitude et le regard de l'avenir s'ouvre à nous. La foi que nous recevons de Dieu comme un don surnaturel, apparaît comme une lumière pour la route, qui oriente notre marche dans le temps. D'une part, elle procède du passé, elle est la lumière d'une mémoire de fondation, celle de la vie de Jésus, où s'est manifesté son amour pleinement fiable, capable de vaincre la mort. En même temps, cependant, puisque le Christ est ressuscité et nous attire au-delà de la mort, la foi est lumière qui vient de l'avenir, qui entrouvre devant nous de grands horizons et nous conduit au-delà de notre « moi » isolé vers l'ampleur de la communion. Nous comprenons alors que la foi n'habite pas dans l'obscurité ; mais qu'elle est une lumière pour nos ténèbres. Après avoir confessé sa foi devant saint Pierre, Dante la décrit dans *La Divine Comédie* comme une « étincelle, qui se dilate, devient flamme vive et brille en moi, comme brille l'étoile aux cieux »[4]. C'est justement de cette lumière de la foi que je voudrais parler, afin

qu'elle grandisse pour éclairer le présent jusqu'à devenir une étoile qui montre les horizons de notre chemin, en un temps où l'homme a particulièrement besoin de lumière.

5. Avant sa passion, le Seigneur assurait à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas » (*Lc* 22, 32). Puis il lui a demandé d' « affermir ses frères » dans cette même foi. Conscient de la tâche confiée au Successeur de Pierre, Benoît XVI a voulu proclamer cette *Année de la foi*, un temps de grâce qui nous aide à expérimenter la grande joie de croire, à raviver la perception de l'ampleur des horizons que la foi entrouvre, pour la confesser dans son unité et son intégrité, fidèles à la mémoire du Seigneur, soutenus par sa présence et par l'action de l'Esprit Saint. La conviction d'une foi qui rend la vie grande et pleine, centrée sur le Christ et sur la force de sa grâce, animait la mission des premiers chrétiens. Dans les Actes des martyrs, nous lisons ce dialogue entre le préfet romain Rusticus et le chrétien Hiérax : « Où sont tes parents ? » demandait le juge au martyr, et celui-ci répondit : « Notre vrai père est le Christ, et notre mère la foi en lui »[5]. Pour ces chrétiens la foi, en tant que rencontre avec le Dieu vivant manifesté dans le Christ, était une « mère », parce qu'elle les faisait venir à la lumière, engendrait en eux la vie divine, une nouvelle expérience, une vision lumineuse de l'existence pour laquelle on était prêt à rendre un témoignage public jusqu'au bout.

6. L' *Année de la foi* a commencé à l'occasion du 50ème anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II. Cette coïncidence nous permet de voir que Vatican II a été un Concile sur la foi, [6] en tant qu'il nous a invités à remettre au centre de notre vie ecclésiale et personnelle le primat de Dieu dans le Christ. L'Église, en effet, ne suppose jamais la foi comme un fait acquis, mais elle sait que ce don de Dieu doit être nourri et renforcé pour qu'il continue à conduire sa marche. Le Concile Vatican II a fait briller la foi à l'intérieur de l'expérience humaine, en parcourant ainsi les routes de l'homme d'aujourd'hui. De cette façon, a été mise en évidence la manière dont la foi enrichit l'existence humaine dans toutes ses dimensions.

7. Ces considérations sur la foi — en continuité avec tout ce que le Magistère de l'Église a énoncé au sujet de cette vertu théologale[7] — entendent s'ajouter à tout ce que Benoît XVI a écrit dans les encycliques sur la charité et sur l'espérance. Il avait déjà pratiquement achevé une première rédaction d'une Lettre encyclique sur la foi. Je lui en suis profondément reconnaissant et, dans la fraternité du Christ, j'assume son précieux travail, ajoutant au texte quelques contributions ultérieures. Le Successeur de Pierre, hier, aujourd'hui et demain, est en effet toujours appelé à « confirmer les frères » dans cet incommensurable trésor de la foi que Dieu donne comme lumière sur la route de chaque homme.

Dans la foi, vertu surnaturelle donnée par Dieu, nous reconnaissons qu'un grand Amour nous a été offert, qu'une bonne Parole nous a été adressée et que, en accueillant cette Parole, qui est Jésus Christ, Parole incarnée, l'Esprit Saint nous transforme, éclaire le chemin de l'avenir et fait grandir en nous les ailes de l'espérance pour le parcourir avec joie. Dans un admirable entrecroisement, la foi, l'espérance et la charité constituent le dynamisme de l'existence chrétienne vers la pleine communion avec Dieu. Comment est-elle cette route que la foi entrouvre devant nous ? D'où vient sa puissante lumière qui permet d'éclairer le chemin d'une vie réussie et féconde, pleine de fruits ?

PREMIER CHAPITRE
NOUS AVONS CRU EN L'AMOUR
(cf. *1 Jn* 4, 16)

Abraham, notre père dans la foi

8. La foi nous ouvre le chemin et accompagne nos pas dans l'histoire. C'est pourquoi, si nous voulons comprendre ce qu'est la foi, nous devons raconter son parcours, la route des hommes croyants, dont témoigne en premier lieu l'Ancien Testament. Une place particulière revient à Abraham, notre père dans la foi. Dans sa vie se produit un fait bouleversant : Dieu lui adresse la Parole, il se révèle comme un Dieu qui parle et qui l'appelle par son nom. La foi est liée à l'écoute. Abraham ne voit pas Dieu, mais il entend sa voix. De cette façon la foi prend un caractère personnel. Dieu se trouve être ainsi non le Dieu d'un lieu, et pas même le Dieu lié à un temps sacré spécifique, mais le Dieu d'une personne, précisément le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, capable d'entrer en contact avec l'homme et d'établir une alliance avec lui. La foi est la réponse à une Parole qui interpelle personnellement, à un Toi qui nous appelle par notre nom.

9. Cette Parole dite à Abraham est un appel et une promesse. Elle est avant tout appel à sortir de sa propre terre, invitation à s'ouvrir à une vie nouvelle, commencement d'un exode qui le conduit vers un avenir insoupçonné. La vision que la foi donnera à Abraham sera tou jours jointe à ce pas en avant à accomplir. La foi « voit » dans la mesure où Abraham marche, où il entre dans l'espace ouvert par la Parole de Dieu. Cette parole contient en outre une promesse : ta descendance sera nombreuse, tu seras le père d'un grand peuple (cf. *Gn* 13, 16 ; 15, 5 ; 22, 17). Il est vrai qu'en tant que réponse à une Parole qui précède, la foi d'Abraham sera toujours un acte de mémoire. Toutefois cette mémoire ne fixe pas dans le passé mais, étant mémoire d'une promesse, elle devient capable d'ouvrir vers l'avenir, d'éclairer les pas au long de la route. On voit ainsi comment la foi, en tant que mémoire de l'avenir, *memoria futuri*, est étroitement liée à l'espérance.

10. Il est demandé à Abraham de faire confiance à cette Parole. La foi comprend que la Parole — une réalité apparemment éphémère et passagère quand elle est prononcée par le Dieu fidèle — devient ce qui peut exister de plus sûr et de plus inébranlable, ce qui rend possible la continuité de notre chemin dans le temps. La foi accueille cette Parole comme un roc sûr, des fondations solides sur lesquelles on peut édifier. C'est pourquoi dans la Bible la foi est désignée par la parole hébraïque *'emûnah*, dérivée du verbe *'amàn*, qui dans sa racine signifie « soutenir ». Le terme *'emûnah* peut signifier soit la fidélité de Dieu, soit la foi de l'homme. L'homme fidèle reçoit la force de se confier entre les mains du Dieu fidèle. En jouant sur les deux significations du mot — que nous trouvons aussi dans les termes correspondants en grec (*pistós*) et latin (*fidelis*) —, saint Cyrille de Jérusalem exaltera la dignité du chrétien, qui reçoit le nom même de Dieu : les deux sont appelés « fidèles »[8]. Saint Augustin l'expliquera ainsi : « L'homme est fidèle quand il croit aux promesses que Dieu lui fait ; Dieu est fidèle quand il donne à l'homme ce qu'il lui a promis »[9].

11. Un dernier aspect de l'histoire d'Abraham est important pour comprendre sa foi. La Parole de Dieu, même si elle apporte avec elle nouveauté et surprise, ne se trouve en rien étrangère à l'expérience du Patriarche. Dans la voix qui s'adresse à lui, Abraham reconnaît un appel profond, inscrit depuis toujours au cœur de son être. Dieu associe sa promesse à ce « lieu » où l'existence de l'homme se montre depuis toujours prometteuse : la paternité, la génération d'une vie nouvelle - « Ta femme Sara te donnera un fils, tu l'appelleras Isaac » (*Gn* 17, 19). Ce Dieu qui demande à Abraham de lui faire totalement confiance se révèle comme la source dont provient toute vie. De cette façon, la foi se rattache à la Paternité de Dieu de laquelle jaillit la création : le Dieu qui appelle Abraham est le Dieu créateur, celui qui « appelle le néant à l'existence » (*Rm* 4, 17), celui qui « nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde … déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs » (*Ep* 1, 4-5). Pour Abraham la foi en Dieu éclaire les racines les plus profondes de son être, lui permet de reconnaître la source de bonté qui est à l'origine de toutes choses, et de confirmer que sa vie ne procède pas du néant ou du hasard, mais d'un appel et d'un amour personnels. Le Dieu mystérieux qui l'a appelé n'est pas un Dieu étranger, mais celui qui est l'origine de tout, et qui soutient tout. La grande épreuve de la foi d'Abraham, le sacrifice de son fils Isaac, montrera jusqu'à quel point cet amour originaire est capable de garantir la vie même au-delà de la mort. La Parole qui a été capable de susciter un fils dans son corps « comme mort » et « dans le sein mort » de la stérile Sara (cf. *Rm* 4, 19), sera aussi capable de garantir la promesse d'un avenir au-delà de toute menace ou danger (cf. *He* 11, 19 ; *Rm* 4, 21).

La foi d'Israël

12. L'histoire du peuple d'Israël, dans le livre de l'Exode, se poursuit dans le sillage de la foi d'Abraham. La foi naît de nouveau d'un don originaire : Israël s'ouvre à l'action de Dieu qui veut le libérer de sa misère. La foi est appelée à un long cheminement pour pouvoir adorer le Seigneur sur le Sinaï et hériter d'une terre promise. L'amour divin possède les traits du père qui soutient son fils au long du chemin (cf. *Dt* 1, 31). La confession de foi d'Israël se développe comme un récit des bienfaits de Dieu, de son action pour libérer et guider le peuple (cf. *Dt* 26, 5-11), récit que le peuple transmet de génération en génération. La lumière de Dieu brille pour Israël à travers la mémoire des faits opérés par le Seigneur, rappelés et confessés dans le culte, transmis de père en fils. Nous apprenons ainsi que la lumière apportée par la foi est liée au récit concret de la vie, au souvenir reconnaissant des bienfaits de Dieu et à l'accomplissement progressif de ses promesses. L'architecture gothique l'a très bien exprimé : dans les grandes cathédrales la lumière arrive du ciel à travers les vitraux où est représentée l'histoire sacrée. La lumière de Dieu nous parvient à travers le récit de sa révélation, et ainsi elle est capable d'éclairer notre chemin dans le temps, rappelant les bienfaits divins, indiquant comment s'accomplissent ses promesses.

13. L'histoire d'Israël nous montre encore la tentation de l'incrédulité à laquelle le peuple a succombé plusieurs fois. L'idolâtrie apparaît ici comme l'opposé de la foi. Alors que Moïse parle avec Dieu sur le Sinaï, le peuple ne supporte pas le mystère du visage divin caché ; il ne supporte pas le temps de l'attente. Par sa nature, la foi demande de renoncer à la possession immédiate que la vision semble offrir, c'est une invitation à s'ouvrir à la source de la lumière, respectant le mystère propre d'un Visage, qui entend se révéler de façon personnelle et en temps opportun. Martin Buber citait cette définition de l'idolâtrie proposée par le rabbin de Kock : il y a idolâtrie « quand un visage se tourne respectueusement vers un visage qui n'est pas un visage »[10]. Au lieu de la foi en Dieu on préfère adorer l'idole, dont on peut fixer le visage, dont l'origine est connue parce qu'elle est notre œuvre. Devant l'idole on ne court pas le risque d'un appel qui fasse sortir de ses propres sécurités, parce que les idoles « ont une bouche et ne parlent pas » (*Ps* 115, 5). Nous comprenons alors que l'idole est un prétexte pour se placer soi-même au centre de la réalité, dans l'adoration de l'œuvre de ses propres mains. Une fois perdue l'orientation fondamentale qui donne unité à son existence, l'homme se disperse dans la multiplicité de ses désirs. Se refusant à attendre le temps de la promesse, il se désintègre dans les mille instants de son histoire. Pour cela l'idolâtrie est toujours un polythéisme, un mouvement sans but qui va d'un seigneur à l'autre. L'idolâtrie n'offre pas un chemin, mais une multiplicité de sentiers, qui ne conduisent pas à un but certain et qui prennent plutôt l'aspect d'un labyrinthe. Celui qui ne veut pas faire confiance à Dieu doit écouter les voix des nombreuses idoles qui lui crient : « Fais-moi confiance ! ». Dans la mesure où la foi est liée à la conversion, elle est l'opposé de l'idolâtrie ; elle est une rupture avec les idoles pour revenir au Dieu vivant, au moyen d'une rencontre personnelle. Croire signifie s'en remettre à un amour miséricordieux qui accueille toujours et pardonne, soutient et oriente l'existence, et qui se montre puissant dans sa capacité de redresser les déformations de notre histoire. La foi consiste dans la disponibilité à se laisser transformer toujours

de nouveau par l'appel de Dieu. Voilà le paradoxe : en se tournant continuellement vers le Seigneur, l'homme trouve une route stable qui le libère du mouvement de dispersion auquel les idoles le soumettent.

14. Dans la foi d'Israël apparaît aussi la figure de Moïse, le médiateur. Le peuple ne peut pas voir le visage de Dieu ; c'est Moïse qui parle avec YHWH sur la montagne et qui rapporte à tous la volonté du Seigneur. Avec cette présence du médiateur, Israël a appris à marcher en étant uni. L'acte de foi de chacun s'insère dans celui d'une communauté, dans le « nous » commun du peuple qui, dans la foi, est comme un seul homme, « mon fils premier-né » comme Dieu appellera Israël tout entier (cf. *Ex* 4, 22). La médiation ne devient pas ici un obstacle, mais une ouverture : dans la rencontre avec les autres, le regard s'ouvre à une vérité plus grande que nous-mêmes. J.J. Rousseau se plaignait de ne pas pouvoir voir Dieu personnellement : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » [11]; « Est-ce aussi simple et naturel que Dieu ait été chercher Moïse pour parler à Jean-Jacques Rousseau ? » [12]. À partir d'une conception individualiste et limitée de la connaissance, on ne peut comprendre le sens de la médiation, — cette capacité à participer à la vision de l'autre, ce savoir partagé qui est le savoir propre de l'amour. La foi est un don gratuit de Dieu qui demande l'humilité et le courage d'avoir confiance et de faire confiance, afin de voir le chemin lumineux de la rencontre entre Dieu et les hommes, l'histoire du salut.

La plénitude de la foi chrétienne

15. « Abraham (…) exulta à la pensée qu'il verrait mon Jour. Il l'a vu et fut dans la joie » (*Jn* 8, 56). Selon ces paroles de Jésus, la foi d'Abraham était dirigée vers lui, elle était, en un sens, une vision anticipée de son mystère. Ainsi le comprend saint Augustin, quand il affirme que les Patriarches se sauveront par la foi, non la foi dans le Christ déjà venu, mais la foi dans le Christ qui allait venir, foi tendue vers l'événement futur de Jésus [13]. La foi chrétienne est centrée sur le Christ, elle est confession que Jésus est le Seigneur et que Dieu l'a ressuscité des morts (cf. *Rm* 10, 9). Toutes les lignes de l'Ancien Testament se rassemblent dans le Christ. Il devient le « oui » définitif à toutes les promesses, le fondement de notre « Amen » final à Dieu (cf. *2 Co* 1, 20). L'histoire de Jésus est la pleine manifestation de la fiabilité de Dieu. Si Israël rappelait les grands actes d'amour de Dieu, qui formaient le centre de sa confession et ouvraient le regard de sa foi, désormais la vie de Jésus apparaît comme le lieu de l'intervention définitive de Dieu, la manifestation suprême de son amour pour nous. La parole que Dieu nous adresse en Jésus n'est pas une parole supplémentaire parmi tant d'autres, mais sa Parole éternelle (cf. *He* 1, 1-2). Il n'y a pas de garantie plus grande que Dieu puisse donner pour nous assurer de son amour, comme nous le rappelle saint Paul (cf. *Rm* 8, 31-39). La foi chrétienne est donc foi dans le plein Amour, dans son pouvoir efficace, dans sa capacité de transformer le monde et d'illuminer le temps. « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru » (*1 Jn* 4, 16). La foi saisit, dans l'amour de Dieu manifesté en Jésus, le fondement sur lequel s'appuient la réalité et sa destination ultime.

16. La preuve la plus grande de la fiabilité de l'amour du Christ se trouve dans sa mort pour l'homme. Si donner sa vie pour ses amis est la plus grande preuve d'amour (cf. *Jn* 15, 13), Jésus a offert la sienne pour tous, même pour ceux qui étaient des ennemis, pour transformer leur cœur. Voilà pourquoi, selon les évangélistes, le regard de foi culmine à l'heure de la Croix, heure en laquelle resplendissent la grandeur et l'ampleur de l'amour divin. Saint Jean place ici son témoignage solennel quand, avec la Mère de Jésus, il contempla celui qu'ils ont transpercé (cf. *Jn* 19, 37). « Celui qui a vu rend témoignage — son témoignage est véritable, et celui-là sait qu'il dit vrai — pour que vous aussi vous croyiez » (*Jn* 19, 35). F. M. Dostoïevski, dans son œuvre *L'idiot*, fait dire au protagoniste, le prince Mychkine, à la vue du tableau du Christ mort au sépulcre, œuvre de Hans Holbein le Jeune : « En regardant ce tableau un croyant peut perdre la foi »[14]. La peinture représente en effet, de façon très crue, les effets destructeurs de la mort sur le corps du Christ. Toutefois, c'est justement dans la contemplation de la mort de Jésus que la foi se renforce et reçoit une lumière éclatante, quand elle se révèle comme foi dans son amour inébranlable pour nous, amour qui est capable d'entrer dans la mort pour nous sauver. Il est possible de croire dans cet amour, qui ne s'est pas soustrait à la mort pour manifester combien il m'aime ; sa totalité l'emporte sur tout soupçon et nous permet de nous confier pleinement au Christ.

17. Maintenant, à la lumière de sa Résurrection, la mort du Christ dévoile la fiabilité totale de l'amour de Dieu. En tant que ressuscité, le Christ est témoin fiable, digne de foi (cf. *Ap* 1, 5 ; *He* 2, 17), appui solide pour notre foi. « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi ! », affirme saint Paul (*1 Co* 15, 17). Si l'amour du Père n'avait pas fait ressusciter Jésus d'entre les morts, s'il n'avait pas pu redonner vie à son corps, alors il ne serait pas un amour pleinement fiable, capable d'illuminer également les ténèbres de la mort. Quand saint Paul parle de sa nouvelle vie dans le Christ, il se réfère à « la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga* 2, 20). Cette « foi au Fils de Dieu » est certainement la foi de l'Apôtre des gentils en Jésus, mais elle suppose aussi la fiabilité de Jésus, qui se fonde, oui, dans son amour jusqu'à la mort, mais aussi dans son être Fils de Dieu. Justement parce que Jésus est le Fils, parce qu'il est absolument enraciné dans le Père, il a pu vaincre la mort et faire resplendir la plénitude de la vie. Notre culture a perdu la perception de cette présence concrète de Dieu, de son action dans le monde. Nous pensons que Dieu se trouve seulement au-delà, à un autre niveau de réalité, séparé de nos relations concrètes. Mais s'il en était ainsi, si Dieu était incapable d'agir dans le monde, son amour ne serait pas vraiment puissant, vraiment réel, et il ne serait donc pas même un véritable amour, capable d'accomplir le bonheur qu'il promet. Croire ou ne pas croire en lui serait alors tout à fait indifférent. Les chrétiens, au contraire, confessent l'amour concret et puissant de Dieu, qui agit vraiment dans l'histoire et en détermine le destin final, amour que l'on peut rencontrer, qui s'est pleinement révélé dans la Passion, Mort et Résurrection du Christ.

18. La plénitude où Jésus porte la foi a un autre aspect déterminant. Dans la foi, le Christ n'est pas seulement celui en qui nous croyons — la manifestation la plus grande de l'amour de Dieu — ,mais aussi celui auquel nous nous unissons pour pouvoir croire. La foi non seulement regarde vers Jésus, mais regarde du point de vue de Jésus, avec ses yeux : elle est une participation à sa façon de voir. Dans de nombreux domaines de la vie, nous faisons confiance à d'autres personnes qui ont des meilleures connaissances que nous. Nous avons confiance dans l'architecte qui construit notre maison, dans le pharmacien qui nous présente le médicament pour la guérison, dans l'avocat qui nous défend au tribunal. Nous avons également besoin de quelqu'un qui soit digne de confiance et expert dans les choses de Dieu. Jésus, son Fils, se présente comme celui qui nous explique Dieu (cf. *Jn* 1, 18). La vie du Christ, sa façon de connaître le Père, de vivre totalement en relation avec lui, ouvre un nouvel espace à l'expérience humaine et nous pouvons y entrer. Saint Jean a exprimé l'importance de la relation personnelle avec Jésus pour notre foi à travers divers usages du verbe *croire*. Avec le « croire que » ce que Jésus nous dit est vrai (cf. *Jn* 14, 10 ; 20, 31), Jean utilise aussi les locutions « croire à » Jésus et « croire en » Jésus. « Nous croyons à » Jésus, quand nous acceptons sa Parole, son témoignage, parce qu'il est véridique (cf. *Jn* 6, 30). « Nous croyons en » Jésus, quand nous l'accueillons personnellement dans notre vie et nous nous en remettons à lui, adhérant à lui dans l'amour et le suivant au long du chemin (cf. *Jn* 2, 11 ; 6, 47 ; 12, 44).

Pour nous permettre de le connaître, de l'accueillir et de le suivre, le Fils de Dieu a pris notre chair, et ainsi sa vision du Père a eu lieu aussi de façon humaine, à travers une marche et un parcours dans le temps. La foi chrétienne est foi en l'Incarnation du Verbe et en sa Résurrection dans la chair, foi en un Dieu qui s'est fait si proche qu'il est entré dans notre histoire. La foi dans le Fils de Dieu fait homme en Jésus de Nazareth, ne nous sépare pas de la réalité, mais nous permet d'accueillir son sens le plus profond, de découvrir combien Dieu aime ce monde et l'oriente sans cesse vers lui ; et cela amène le chrétien à s'engager, à vivre de manière encore plus intense sa marche sur la terre.

Le salut par la foi

19. À partir de cette participation à la façon de voir de Jésus, l'apôtre Paul nous a laissé dans ses écrits une description de l'existence croyante. Celui qui croit, en acceptant le don de la foi, est transformé en une créature nouvelle. Il reçoit un nouvel être, un être filial ; il devient fils dans le Fils. « Abba, Père » est la parole la plus caractéristique de l'expérience de Jésus, qui devient centre de l'expérience chrétienne (cf. *Rm* 8, 15). La vie dans la foi, en tant qu'existence filiale, est une reconnaissance du don originaire et radical qui est à la base de l'existence de l'homme, et peut se résumer dans la phrase de saint Paul aux Corinthiens : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (*1 Co* 4, 7). C'est justement ici que se place le cœur de la polémique de saint Paul avec les pharisiens, la discussion sur le salut par la foi ou par les œuvres de la loi. Ce que saint Paul refuse, c'est l'attitude de celui qui veut se justifier lui-même devant Dieu par l'intermédiaire de son propre agir. Une telle personne, même quand elle obéit aux commandements, même quand elle fait de bonnes œuvres, se met elle-même au centre, et elle ne reconnaît pas que l'origine de la bonté est Dieu. Celui qui agit ainsi, qui veut être source de sa propre justice, la voit vite se tarir et découvre qu'il ne peut même pas se maintenir dans la fidélité à la loi. Il s'enferme, s'isolant ainsi du Seigneur et des autres, et en conséquence sa vie est rendue vaine, ses œuvres stériles comme un arbre loin de l'eau. Saint Augustin s'exprime ainsi dans son langage concis et efficace : *« Ab eo qui fecit te noli deficere nec ad te »*, « de celui qui t'a fait, ne t'éloigne pas, même pour aller vers toi »[15]. Quand l'homme pense qu'en s'éloignant de Dieu il se trouvera lui-même, son existence échoue (cf. *Lc* 15, 11-24). Le commencement du salut est l'ouverture à quelque chose qui précède, à un don originaire qui affirme la vie et conserve dans l'existence. C'est seulement dans notre ouverture à cette origine et dans le fait de la reconnaître qu'il est possible d'être transformés, en laissant le salut opérer en nous et rendre féconde notre vie, pleine de bons fruits. Le salut par la foi consiste dans la reconnaissance du primat du don de Dieu, comme le résume saint Paul : « Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu » (*Ep* 2, 8).

20. La nouvelle logique de la foi est centrée sur le Christ. La foi dans le Christ nous sauve parce que c'est en lui que la vie s'ouvre radicalement à un Amour qui nous précède et nous transforme de l'intérieur, qui agit en nous et avec nous. Cela apparaît avec clarté dans l'exégèse que l'Apôtre des gentils fait d'un texte du Deutéronome, exégèse qui s'insère dans la dynamique la plus profonde de l'Ancien Testament. Moïse dit au peuple que le commandement de Dieu n'est pas trop haut ni trop loin de l'homme. On ne doit pas dire : « Qui montera au ciel pour nous le chercher ? » ou « Qui ira pour nous au-delà des mers nous le chercher ? » (cf.*Dt* 30, 11-14). Cette proximité de la parole de Dieu est interprétée par Paul comme renvoyant à la présence du Christ dans le chrétien. « Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel ? Entends : pour en faire descendre le Christ ; ou bien : Qui descendra dans l'abîme ? Entends : pour faire remonter le Christ de chez les morts » (*Rm* 10, 6-7). Le Christ est descendu sur la terre et il est ressuscité des morts ; par son Incarnation et sa Résurrection, le Fils de Dieu a embrassé toute la marche de l'homme et demeure dans nos cœurs par l'Esprit Saint. La foi sait que Dieu s'est fait tout proche de nous, que le Christ est un grand don qui nous a été fait, don qui nous transforme intérieurement, nous habite, et ainsi nous donne la lumière qui éclaire l'origine et la fin de la vie, tout l'espace de la marche de l'homme.

21. Nous pouvons ainsi comprendre la nouveauté à laquelle la foi nous conduit. Le croyant est transformé par l'Amour, auquel il s'est ouvert dans la foi, et dans son ouverture à cet Amour qui lui est offert, son existence se dilate au-delà de lui-même. Saint Paul peut affirmer : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Ga* 2, 20), et exhorter : « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi ! » (*Ep* 3, 17). Dans la foi, le « moi » du croyant grandit pour être habité par un Autre,

pour vivre dans un Autre, et ainsi sa vie s'élargit dans l'Amour. Là se situe l'action propre de l'Esprit Saint. Le chrétien peut avoir les yeux de Jésus, ses sentiments, sa disposition filiale, parce qu'il est rendu participant à son Amour, qui est l'Esprit. C'est dans cet Amour que se reçoit en quelque sorte la vision propre de Jésus. Hors de cette conformation dans l'Amour, hors de la présence de l'Esprit qui le répand dans nos cœurs (cf. *Rm* 5, 5), il est impossible de confesser Jésus comme Seigneur (cf. *1 Co* 12, 3).

La forme ecclésiale de la foi

22. De cette manière, l'existence croyante devient existence ecclésiale. Quand saint Paul parle aux chrétiens de Rome de ce corps unique que sont tous les croyants dans le Christ, il les exhorte à ne pas se vanter ; chacun doit au contraire s'estimer « selon le degré de foi que Dieu lui a départi » (*Rm* 12, 3). Le croyant apprend à se voir lui-même à partir de la foi qu'il professe. La figure du Christ est le miroir où se découvre sa propre image réalisée. Et comme le Christ embrasse en lui tous les croyants, qui forment son corps, le chrétien se comprend lui-même dans ce corps, en relation originaire au Christ et aux frères dans la foi. L'image du corps ne veut pas réduire le croyant à une simple partie d'un tout anonyme, à un simple élément d'un grand rouage, mais veut souligner plutôt l'union vitale du Christ aux croyants et de tous les croyants entre eux (cf. *Rm* 12, 4-5). Les chrétiens sont « un » (cf. *Ga* 3, 28), sans perdre leur individualité, et, dans le service des autres, chacun rejoint le plus profond de son être. On comprend alors pourquoi hors de ce corps, de cette unité de l'Église dans le Christ, de cette Église qui — selon les paroles de Guardini — « est la porteuse historique du regard plénier du Christ sur le monde »[16], la foi perd sa « mesure », ne trouve plus son équilibre, l'espace nécessaire pour se tenir debout. La foi a une forme nécessairement ecclésiale, elle se confesse de l'intérieur du corps du Christ, comme communion concrète des croyants. C'est de ce lieu ecclésial qu'elle ouvre chaque chrétien vers tous les hommes. La parole du Christ, une fois écoutée, et par son dynamisme même, se transforme dans le chrétien en réponse, et devient elle-même parole prononcée, confession de foi. Saint Paul affirme qu'avec le cœur, on croit, et avec la bouche on fait profession de foi (cf. *Rm* 10, 10). La foi n'est pas un fait privé, une conception individualiste, une opinion subjective, mais elle naît d'une écoute et elle est destinée à être prononcée et à devenir annonce. En effet, « comment croire sans d'abord l'entendre ? et comment entendre sans quelqu'un qui proclame ? » (*Rm* 10, 14). La foi se fait alors opérante dans le chrétien à partir du don reçu, de l'Amour qui attire de l'intérieur vers le Christ (cf. *Ga* 5, 6), et rend participants de la marche de l'Église, pèlerine dans l'histoire vers son accomplissement. Pour celui qui, en ce monde, a été transformé, s'ouvre une nouvelle façon de voir, la foi devient lumière pour ses yeux.

DEUXIÈME CHAPITRE

SI VOUS NE CROYEZ PAS, VOUS NE COMPRENDREZ PAS

(cf. *Is* 7, 9)

Foi et vérité

23. Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (cf. *Is* 7, 9). La version grecque de la Bible hébraïque, la traduction des Septante faite à Alexandrie d'Égypte, traduisait ainsi les paroles du prophète Isaïe au roi Achaz. La question de la connaissance de la vérité était mise de cette manière au cœur de la foi. Toutefois, dans le texte hébraïque, nous lisons autre chose. Là, le prophète dit au roi : « Si vous ne croyez pas, vous ne pourrez pas tenir ». Il y a ici un jeu de paroles fait avec deux formes du verbe *'amàn* : « vous croyez » (*ta'aminu*), et « vous pourrez tenir » (*ta'amenu*). Effrayé par la puissance de ses ennemis, le roi cherche la sécurité que peut lui donner une alliance avec le grand empire d'Assyrie. Le prophète, alors, l'invite à s'appuyer seulement sur le vrai rocher qui ne vacille pas, le Dieu d'Israël. Puisque Dieu est fiable, il est raisonnable d'avoir foi en lui, de construire sa propre sécurité sur sa Parole. C'est lui le Dieu qu'Isaïe appellera plus loin, par deux fois, « le Dieu de l'Amen » (Cf. *Is* 65, 16), fondement inébranlable de fidélité à l'alliance. On pourrait penser que la version grecque de la Bible, en traduisant « tenir ferme » par « comprendre », ait opéré un changement profond du texte, en passant de la notion biblique de confiance en Dieu à la notion grecque de compréhension. Pourtant, cette traduction, qui acceptait certainement le dialogue avec la culture hellénique, ne méconnaissait pas la dynamique profonde du texte hébraïque. La fermeté promise par Isaïe au roi passe, en effet, par la compréhension de l'agir de Dieu et de l'unité qu'il donne à la vie de l'homme et à l'histoire du peuple. Le prophète exhorte à comprendre les voies du Seigneur, en trouvant dans la fidélité de Dieu le dessein de sagesse qui gouverne les siècles. Saint Augustin a exprimé la synthèse du « fait de comprendre » et du « fait d'être ferme » dans ses *Confessions*, quand il parle de la vérité, à laquelle l'on peut se fier afin de pouvoir rester debout : « (…) en vous, [Seigneur], dans votre vérité (…) je serai ferme et stable »[17]. À partir du contexte, nous savons que saint Augustin veut indiquer comment cette vérité fiable de Dieu est sa présence fidèle dans l'histoire, sa capacité de tenir ensemble les temps, en réunissant la dispersion des jours de l'homme, comme cela émerge dans la Bible[18].

24. Lu sous cet angle, le texte d'Isaïe porte à une conclusion : l'homme a besoin de connaissance, il a besoin de vérité, car sans elle, il ne se maintient pas, il n'avance pas. La foi, sans la vérité, ne sauve pas, ne rend pas sûrs nos pas. Elle reste un beau conte, la projection de nos désirs de bonheur, quelque chose qui nous satisfait seulement dans la mesure où nous voulons nous leurrer. Ou bien elle se réduit à un beau sentiment, qui console et réchauffe, mais qui reste lié à nos états d'âme, à la variabilité des temps, incapable de soutenir une marche constante dans notre vie. Si la foi était ainsi, le roi Achaz aurait eu raison de ne pas miser la vie et la sécurité de son royaume sur une émotion. Par son lien intrinsèque avec la vérité, la foi est capable d'offrir une lumière nouvelle, supérieure aux calculs du roi, parce qu'elle voit plus loin, parce qu'elle comprend l'agir de Dieu, fidèle à son alliance et à ses promesses.

25. Justement à cause de la crise de la vérité dans laquelle nous vivons, il est aujourd'hui plus que jamais nécessaire de rappeler la connexion de la foi avec la vérité. Dans la culture contemporaine, on tend souvent à accepter comme vérité seulement la vérité de la technologie : est vrai ce que l'homme réussit à construire et à mesurer grâce à sa science, vrai parce que cela fonctionne, rendant ainsi la vie plus confortable et plus aisée. Cette vérité semble aujourd'hui l'unique vérité certaine, l'unique qui puisse être partagée avec les autres, l'unique sur laquelle on peut discuter et dans laquelle on peut s'engager ensemble. D'autre part, il y aurait ensuite les vérités de chacun, qui consistent dans le fait d'être authentiques face à ce que chacun ressent dans son intériorité, vérités valables seulement pour l'individu et qui ne peuvent pas être proposées aux autres avec la prétention de servir le bien commun. La grande vérité, la vérité qui explique l'ensemble de la vie personnelle et sociale, est regardée avec suspicion. N'a-t-elle pas été peut-être — on se le demande — la vérité voulue par les grands totalitarismes du siècle dernier, une vérité qui imposait sa conception globale pour écraser l'histoire concrète de chacun ? Il reste alors seulement un relativisme dans lequel la question sur la vérité de la totalité, qui au fond est aussi une question sur Dieu, n'intéresse plus. Il est logique, dans cette perspective, que l'on veuille éliminer la connexion de la religion avec la vérité, car ce lien serait la racine du fanatisme, qui cherche à écraser celui qui ne partage pas la même croyance. Nous pouvons parler, à ce sujet, d'un grand oubli dans notre monde contemporain. La question sur la vérité est, en effet, une question de mémoire, de mémoire profonde, car elle s'adresse à ce qui nous précède et, de cette manière, elle peut réussir à nous unir au-delà de notre « moi » petit et limité. C'est une question sur l'origine du tout, à la lumière de laquelle on peut voir la destination et ainsi aussi le sens de la route commune.

Connaissance de la vérité et amour

26. Dans cette situation, la foi chrétienne peut-elle offrir un service au bien commun sur la manière juste de comprendre la vérité ? Pour y répondre, il est nécessaire de réfléchir sur le type de connaissance propre à la foi. Une expression de saint Paul peut y aider, quand il affirme : « croire dans le cœur » (cf. *Rm* 10, 10). Le cœur, dans la Bible, est le centre de l'homme, le lieu où s'entrecroisent toutes ses dimensions : le corps et l'esprit ; l'intériorité de la personne et son ouverture au monde et aux autres ; l'intellect, le vouloir, l'affectivité. Eh bien, si le cœur est capable d'unir ces dimensions, c'est parce qu'il est le lieu où nous nous ouvrons à la vérité et à l'amour, et où nous nous laissons toucher et transformer profondément par eux. La foi transforme la personne toute entière, dans la mesure où elle s'ouvre à l'amour. C'est dans cet entrecroisement de la foi avec l'amour que l'on comprend la forme de connaissance propre à la foi, sa force de conviction, sa capacité d'éclairer nos pas. La foi connaît dans la mesure où elle est liée à l'amour, dans la mesure où l'amour même porte une lumière. La compréhension de la foi est celle qui naît lorsque nous recevons le grand amour de Dieu qui nous transforme intérieurement et nous donne des yeux nouveaux pour voir la réalité.

27. La manière dont le philosophe Ludwig Wittgenstein a expliqué la connexion entre la foi et la certitude est bien connue. Croire serait semblable, selon lui, à l'expérience de tomber amoureux, une expérience comprise comme subjective, qui ne peut pas être proposé comme une vérité valable pour tous[19]. Pour l'homme moderne, en effet, la question de l'amour semble n'avoir rien à voir avec le vrai. L'amour se comprend aujourd'hui comme une expérience liée au monde des sentiments inconstants, et non plus à la vérité.

Est-ce là vraiment une description adéquate de l'amour ? En réalité, l'amour ne peut se réduire à un sentiment qui va et vient. Il touche, certes, notre affectivité, mais pour l'ouvrir à la personne aimée et pour commencer ainsi une marche qui est un abandon de la fermeture en son propre « moi » pour aller vers l'autre personne, afin de construire un rapport durable ; l'amour vise l'union avec la personne aimée. Se manifeste alors dans quel sens l'amour a besoin de la vérité. C'est seulement dans la mesure où l'amour est fondé sur la vérité qu'il peut perdurer dans le temps, dépasser l'instant éphémère et rester ferme pour soutenir une marche commune. Si l'amour n'a pas de rapport avec la vérité, il est soumis à l'instabilité des sentiments et il ne surmonte pas l'épreuve du temps. L'amour vrai, au contraire, unifie tous les éléments de notre personne et devient une lumière nouvelle vers une vie grande et pleine. Sans vérité l'amour ne peut pas offrir de lien solide, il ne réussit pas à porter le « moi » au-delà de son isolement, ni à le libérer de l'instant éphémère pour édifier la vie et porter du fruit.

Si l'amour a besoin de la vérité, la vérité, elle aussi, a besoin de l'amour. Amour et vérité ne peuvent pas se séparer. Sans amour, la vérité se refroidit, devient impersonnelle et opprime la vie concrète de la personne. La vérité que nous cherchons, celle qui donne sens à nos pas, nous illumine quand nous sommes touchés par l'amour. Celui qui aime comprend que l'amour est une expérience de vérité, qu'il ouvre lui-même nos yeux pour voir toute la réalité de manière nouvelle, en union avec la personne aimée. En ce sens, saint Grégoire le Grand a écrit que « *amor ipse notitia est* », l'amour même est une connaissance, il porte en soi une logique nouvelle[20]. Il s'agit d'une manière relationnelle de

regarder le monde, qui devient connaissance partagée, vision dans la vision de l'autre et vision commune sur toutes les choses. Guillaume de Saint Thierry, au Moyen-âge, suit cette tradition quand il commente un verset du Cantique des Cantiques où le bien-aimé dit à la bien-aimée : Tes yeux sont des yeux de colombes (cf. *Ct* 1, 15)[21]. Ces yeux de la bien-aimée, explique Guillaume, sont la raison croyante et l'amour, qui deviennent un seul œil pour parvenir à la contemplation de Dieu, quand l'intellect se fait « intellect d'un amour illuminé »[22].

28. Cette découverte de l'amour comme source de connaissance, qui appartient à l'expérience originelle de tout homme, trouve une expression importante dans la conception biblique de la foi. En expérimentant l'amour avec lequel Dieu l'a choisi et l'a engendré comme peuple, Israël arrive à comprendre l'unité du dessein divin, des origines à l'accomplissement. Du fait qu'elle naît de l'amour de Dieu qui conclut l'Alliance, la connaissance de la foi est une connaissance qui éclaire le chemin dans l'histoire. C'est en outre pour cela que, dans la Bible, vérité et fidélité vont de pair, et le vrai Dieu est le Dieu fidèle, celui qui maintient ses promesses et permet, dans le temps, de comprendre son dessein. À travers l'expérience des prophètes, dans la douleur de l'exil et dans l'espérance d'un retour définitif dans la cité sainte, Israël a eu l'intuition que cette vérité de Dieu s'étendait au-delà de son histoire, pour embrasser toute l'histoire du monde, depuis la création. La connaissance de la foi éclaire, non seulement le parcours particulier d'un peuple, mais tout le cours du monde créé, de ses origines à sa consommation.

La foi comme écoute et vision

29. Parce que la connaissance de la foi est justement liée à l'alliance d'un Dieu fidèle, qui noue une relation d'amour avec l'homme et lui adresse la Parole, elle est présentée dans la Bible comme une écoute, et elle est associée à l'ouïe. Saint Paul utilisera une formule devenue classique : *fides ex auditu*, « la foi naît de ce qu'on entend » (cf. *Rm* 10, 17). Associée à la parole, la connaissance est toujours une connaissance personnelle, une connaissance qui reconnaît la voix, s'ouvre à elle en toute liberté et la suit dans l'obéissance. C'est pourquoi, saint Paul a parlé de « l'obéissance de la foi » (cf. *Rm* 1, 5 ; 16, 26) [23]. La foi est, en outre, une connaissance liée à l'écoulement du temps, dont la parole a besoin pour se dire : c'est une connaissance qui s'apprend seulement en allant à la suite du Maître (*sequela*). L'écoute aide à bien représenter le lien entre la connaissance et l'amour.

Au sujet de la connaissance de la vérité, l'écoute a été parfois opposée à la vision, qui serait propre à la culture grecque. Si, d'une part, la lumière offre la contemplation de la totalité à laquelle l'homme a toujours aspiré, elle ne semble pas laisser, d'autre part, de la place à la liberté, car elle descend du ciel et arrive directement à l'œil, sans lui demander de répondre. En outre, elle semblerait inviter à une contemplation statique, séparée du temps concret dans lequel l'homme jouit et souffre. Selon cette conception, l'approche biblique de la connaissance s'opposerait à l'approche grecque, qui, dans sa quête d'une compréhension complète du réel, a lié la connaissance à la vision.

Il est clair, au contraire, que cette prétendue opposition ne correspond pas aux données bibliques. L'Ancien Testament a concilié les deux types de connaissance, parce qu'à l'écoute de la Parole de Dieu s'unit le désir de voir son visage. De cette manière, il a été possible de développer un dialogue avec la culture hellénique, dialogue qui est au cœur de l'Écriture. L'ouïe atteste l'appel personnel et l'obéissance, et aussi le fait que la vérité se révèle dans le temps ; la vue offre la pleine vision de tout le parcours et permet de se situer dans le grand projet de Dieu ; sans cette vision nous disposerions seulement de fragments isolés d'un tout inconnu.

30. La connexion entre la vision et l'écoute, comme organes de connaissance de la foi, apparaît avec la plus grande clarté dans l'Évangile de Jean. Selon le quatrième Évangile, croire c'est écouter et, en même temps, voir. L'écoute de la foi advient selon la forme de connaissance qui caractérise l'amour : c'est une écoute personnelle, qui distingue la voix et reconnaît celle du Bon Pasteur (cf. *Jn* 10, 3-5) ; une écoute qui requiert la *sequela*, comme cela se passe avec les premiers disciples qui, « entendirent ses paroles et suivirent Jésus » (*Jn* 1, 37). D'autre part, la foi est liée aussi à la vision. Parfois, la vision des signes de Jésus précède la foi, comme avec les juifs qui, après la résurrection de Lazare, « avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui » (*Jn* 11, 45). D'autres fois, c'est la foi qui conduit à une vision plus profonde : « si tu crois, tu verras la gloire de Dieu » (*Jn* 11, 40). Enfin, croire et voir s'entrecroisent : « Qui croit en moi (…) croit en celui qui m'a envoyé ; et qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (*Jn* 12, 44-45). Grâce à cette union avec l'écoute, la vision devient un engagement à la suite du Christ, et la foi apparaît comme une marche du regard, dans lequel les yeux s'habituent à voir en profondeur. Et ainsi, le matin de Pâques, on passe de Jean qui, étant encore dans l'obscurité devant le tombeau vide, « vit et crut » (*Jn* 20, 8) ; à Marie de Magdala qui, désormais, voit Jésus (cf. *Jn* 20, 14) et veut le retenir, mais est invitée à le contempler dans sa marche vers le Père ; jusqu'à la pleine confession de la même Marie de Magdala devant les disciples : « j'ai vu le Seigneur ! » (cf. *Jn* 20, 18).

Comment arrive-t-on à cette synthèse entre l'écoute et la vision ? Cela devient possible à partir de la personne concrète de Jésus, que l'on voit et que l'on écoute. Il est la Parole faite chair, dont nous avons contemplé la gloire (cf. *Jn* 1, 14). La lumière de la foi est celle d'un Visage sur lequel on voit le Père. En effet, la vérité qu'accueille la foi est, dans le quatrième Évangile, la manifestation du Père dans le Fils, dans sa chair et dans ses œuvres terrestres, vérité qu'on peut définir comme la « vie lumineuse » de Jésus[24]. Cela signifie que la connaissance de la foi ne nous invite pas à regarder une vérité purement intérieure. La vérité à laquelle la foi nous ouvre est une vérité centrée sur la rencontre avec le Christ, sur la contemplation de sa vie, sur la perception de sa présence. En ce sens, saint Thomas d'Aquin parle de l'*oculata fide*s des

Apôtres — une foi qui voit ! — face à la vision corporelle du Ressuscité[25]. Ils ont vu Jésus ressuscité avec leurs yeux et ils ont cru, c'est-à-dire ils ont pu pénétrer dans la profondeur de ce qu'ils voyaient pour confesser le Fils de Dieu, assis à la droite du Père.

31. C'est seulement ainsi que, à travers l'Incarnation, à travers le partage de notre humanité, pouvait s'accomplir pleinement la connaissance propre de l'amour. La lumière de l'amour, en effet, naît quand nous sommes touchés dans notre cœur ; nous recevons ainsi en nous la présence intérieure du bien-aimé, qui nous permet de reconnaître son mystère. Nous comprenons alors pourquoi, avec l'écoute et la vision, la foi est, selon saint Jean un toucher, comme il l'affirme dans sa première lettre : « (…) ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux (…) ce que nos mains ont touché du Verbe de vie » (1 *Jn* 1, 1). Par son Incarnation, par sa venue parmi nous, Jésus nous a touchés, et, par les Sacrements aussi il nous touche aujourd'hui ; de cette manière, en transformant notre cœur, il nous a permis et nous permet de le reconnaître et de le confesser comme le Fils de Dieu. Par la foi, nous pouvons le toucher, et recevoir la puissance de sa grâce. Saint Augustin, en commentant le passage sur l'hémorroïsse qui touche Jésus pour être guérie (cf. *Lc* 8, 45-46), affirme : « Toucher avec le cœur, c'est cela croire » [26]. La foule se rassemble autour de Lui, mais elle ne l'atteint pas avec le toucher personnel de la foi, qui reconnaît son mystère, sa Filiation qui manifeste le Père. C'est seulement quand nous sommes configurés au Christ, que nous recevons des yeux adéquats pour le voir.

Le dialogue entre foi et raison

32. Dans la mesure où elle annonce la vérité de l'amour total de Dieu et ouvre à la puissance de cet amour, la foi chrétienne arrive au plus profond du cœur de l'expérience de chaque homme, qui vient à la lumière grâce à l'amour et est appelé à aimer pour demeurer dans la lumière. Mus par le désir d'illuminer toute réalité à partir de l'amour de Dieu manifesté en Jésus et cherchant à aimer avec le même amour, les premiers chrétiens trouvèrent dans le monde grec, dans sa faim de vérité, un partenaire idoine pour le dialogue. La rencontre du message évangélique avec la pensée philosophique du monde antique fut un passage déterminant pour que l'Évangile arrive à tous les peuples. Elle favorisa une inter- action féconde entre foi et raison, interaction qui s'est toujours développée au cours des siècles jusqu'à nos jours. Le bienheureux Jean Paul II, dans sa Lettre encyclique *Fides et ratio*, a fait voir comment foi et raison se renforcent réciproquement [27]. Quand nous trouvons la pleine lumière de l'amour de Jésus, nous découvrons que, dans tous nos amours, était présent un rayon de cette lumière et nous comprenons quel était son objectif final. Et, en même temps, le fait que notre amour porte en soi une lumière, nous aide à voir le chemin de l'amour vers la plénitude du don total du Fils de Dieu pour nous. Dans ce mouvement circulaire, la lumière de la foi éclaire toutes nos relations humaines, qui peuvent être vécues en union avec l'amour et la tendresse du Christ.

33. Dans la vie de saint Augustin, nous trouvons un exemple significatif de ce cheminement au cours duquel la recherche de la raison, avec son désir de vérité et de clarté, a été intégrée dans l'horizon de la foi, dont elle a reçu une nouvelle compréhension. D'une part, saint Augustin accueille la philosophie grecque de la lumière avec son insistance sur la vision. Sa rencontre avec le néoplatonisme lui a fait connaître le paradigme de la lumière, qui descend d'en-haut pour éclairer les choses, et qui est ainsi un symbole de Dieu. De cette façon saint Augustin a compris la transcendance divine et a découvert que toutes les choses ont en soi une transparence, et qu'elles pouvaient, pour ainsi dire, réfléchir la bonté de Dieu, le Bien. Il s'est ainsi libéré du manichéisme dans lequel il vivait auparavant et qui le disposait à penser que le mal et le bien s'opposent continuellement, en se confondant et en se mélangeant, sans avoir de contours précis. Comprendre que Dieu est lumière lui a donné une nouvelle orientation dans l'existence, la capacité de reconnaître le mal dont il était coupable et de s'orienter vers le bien.

D'autre part, cependant, dans l'expérience concrète de saint Augustin, que lui-même raconte dans ses *Confessions*, le moment déterminant de sa marche de foi n'a pas été celui d'une vision de Dieu, au-delà de ce monde, mais plutôt le moment de l'écoute, quand dans le jardin il entendit une voix qui lui disait : « Prends et lis » ; il prit le volume contenant les Lettres de saint Paul et s'arrêta sur le treizième chapitre de l' *Épitre aux Romains* [28] Se révélait ainsi le Dieu personnel de la Bible, capable de parler à l'homme, de descendre pour vivre avec lui et d'accompagner sa marche dans l'histoire, en se manifestant dans le temps de l'écoute et de la réponse.

Et pourtant, cette rencontre avec le Dieu de la Parole n'a pas amené saint Augustin à refuser la lumière et la vision. Guidé toujours par la révélation de l'amour de Dieu en Jésus, il a intégré les deux perspectives. Et ainsi il a élaboré une philosophie de la lumière qui accueille en soi la réciprocité propre de la parole et ouvre un espace de liberté du regard vers la lumière. De même qu'à la parole correspond une réponse libre, de même la lumière trouve comme réponse une image qui la réfléchit. Saint Augustin peut se référer alors, en associant écoute et vision, à la « parole qui resplendit à l'intérieur de l'homme »[29]. De cette manière, la lumière devient, pour ainsi dire, la lumière d'une parole, parce qu'elle est la lumière d'un Visage personnel, une lumière qui, en nous éclairant, nous appelle et veut se réfléchir sur notre visage pour resplendir de l'intérieur de nous-mêmes. D'ailleurs, le désir de la vision de la totalité, et non seulement des fragments de l'histoire, reste présent et s'accomplira à la fin, quand l'homme, comme le dit le saint d'Hippone, verra et aimera[30]. Et cela, non parce qu'il sera en mesure de posséder toute la lumière, qui sera toujours inépuisable, mais parce qu'il entrera, tout entier, dans la lumière.

34. La lumière de l'amour, propre à la foi, peut illuminer les questions de notre temps sur la vérité. La vérité aujourd'hui est souvent réduite à une authenticité subjective de chacun, valable seulement pour la vie individuelle. Une vérité commune nous fait peur, parce que nous l'iden tifions avec l'imposition intransigeante des totalitarismes. Mais si la vérité est la vérité de l'amour, si c'est la vérité qui s'entrouvre dans la rencontre personnelle avec l'Autre et avec les autres, elle reste alors libérée de la fermeture dans l'individu et peut faire partie du bien commun. Étant la vérité d'un amour, ce n'est pas une vérité qui s'impose avec violence, ce n'est pas une vérité qui écrase l'individu. Naissant de l'amour, elle peut arriver au cœur, au centre de chaque personne. Il résulte alors clairement que la foi n'est pas intransigeante, mais elle grandit dans une cohabitation qui respecte l'autre. Le croyant n'est pas arrogant ; au contraire, la vérité le rend humble, sachant que ce n'est pas lui qui la possède, mais c'est elle qui l'embrasse et le possède. Loin de le raidir, la sécurité de la foi le met en route, et rend possible le témoignage et le dialogue avec tous.

D'autre part, la lumière de la foi, dans la mesure où elle est unie à la vérité de l'amour, n'est pas étrangère au monde matériel, car l'amour se vit toujours corps et âme ; la lumière de la foi est une lumière incarnée, qui procède de la vie lumineuse de Jésus. Elle éclaire aussi la matière, se fie à son ordre, reconnaît qu'en elle s'ouvre un chemin d'harmonie et de compréhension toujours plus large. Le regard de la science tire ainsi profit de la foi : cela invite le chercheur à rester ouvert à la réalité, dans toute sa richesse inépuisable. La foi réveille le sens critique dans la mesure où elle empêche la recherche de se complaire dans ses formules et l'aide à comprendre que la nature est toujours plus grande. En invitant à l'émerveillement devant le mystère du créé, la foi élargit les horizons de la raison pour mieux éclairer le monde qui s'ouvre à la recherche scientifique.

La foi et la recherche de Dieu

35. La lumière de la foi en Jésus éclaire aussi le chemin de tous ceux qui cherchent Dieu, et offre la contribution spécifique du christianisme dans le dialogue avec les adeptes des diverses religions. La *Lettre aux Hébreux* nous parle du témoignage des justes qui, avant l'Alliance avec Abraham, cherchaient déjà Dieu avec foi. D'Hénoch, on dit qu'« il lui est rendu témoignage qu'il avait plu à Dieu » (*He* 11, 5), chose impossible sans la foi, parce que « celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (*He* 11, 6). Nous pouvons ainsi comprendre que le chemin de l'homme religieux passe par la confession d'un Dieu qui prend soin de lui et qui n'est pas impossible à trouver. Quelle autre récompense Dieu pourrait-il offrir à ceux qui le cherchent, sinon de se laisser rencontrer ? Bien auparavant, nous trouvons la figure d'Abel, dont on loue aussi la foi à cause de laquelle Dieu a accepté ses dons, l'offrande des premiers-nés de son troupeau (cf. *He* 11, 4). L'homme religieux cherche à reconnaître les signes de Dieu dans les expériences quotidiennes de sa vie, dans le cycle des saisons, dans la fécondité de la terre et dans tout le mouvement du cosmos. Dieu est lumineux, et il peut être trouvé aussi par ceux qui le cherchent avec un cœur sincère.

L'image de cette recherche se trouve dans les Mages, guidés par l'étoile jusqu'à Bethléem (cf. *Mt* 2, 1-12). Pour eux, la lumière de Dieu s'est montrée comme chemin, comme étoile qui guide le long d'une route de découvertes. L'étoile évoque ainsi de la patience de Dieu envers nos yeux, qui doivent s'habituer à sa splendeur. L'homme religieux est en chemin et doit être prêt à se laisser guider, à sortir de soi pour trouver le Dieu qui surprend toujours. Ce respect de Dieu pour les yeux de l'homme nous montre que, quand l'homme s'approche de Lui, la lumière humaine ne se dissout pas dans l'immensité lumineuse de Dieu, comme si elle était une étoile engloutie par l'aube, mais elle devient plus brillante d'autant plus qu'elle est plus proche du feu des origines, comme le miroir qui reflète la splendeur. La confession chrétienne de Jésus, unique sauveur, affirme que toute la lumière de Dieu s'est concentrée en lui, dans sa « vie lumineuse », où se révèlent l'origine et la consommation de l'histoire[31]. Il n'y a aucune expérience humaine, aucun itinéraire de l'homme vers Dieu, qui ne puisse être accueilli, éclairé et purifié par cette lumière. Plus le chrétien s'immerge dans le cercle ouvert par la lumière du Christ, plus il est capable de comprendre et d'accompagner la route de tout homme vers Dieu.

Puisque la foi se configure comme chemin, elle concerne aussi la vie des hommes qui, même en ne croyant pas, désirent croire et cherchent sans cesse. Dans la mesure où ils s'ouvrent à l'amour d'un cœur sincère et se mettent en chemin avec cette lumière qu'ils parviennent à saisir, ils vivent déjà, sans le savoir, sur le chemin vers la foi. Ils cherchent à agir comme si Dieu existait, parfois parce qu'ils reconnaissent son importance pour trouver des orientations solides dans la vie ordinaire ou parce qu'ils expérimentent le désir de lumière au milieu de l'obscurité, mais aussi parce que, en percevant combien la vie est grande et belle, ils pressentent que la présence de Dieu la rendrait encore plus grande. Saint Irénée de Lyon raconte qu'Abraham, avant d'écouter la voix de Dieu, le cherchait déjà « d'un cœur brûlant d'amour », et « il parcourt la terre entière cherchant la trace de Dieu », jusqu'à ce que « Dieu soit rempli de tendresse pour celui qui le cherche seul et en silence » [32]. Celui qui se met en chemin pour faire le bien s'approche déjà de Dieu, est déjà soutenu par son aide, parce que c'est le propre de la dynamique de la lumière divine d'éclairer nos yeux quand nous marchons vers la plénitude de l'amour.

Foi et théologie

36. Puisque la foi est une lumière, elle nous invite à nous incorporer en elle, à explorer toujours davantage l'horizon qu'elle éclaire, pour mieux connaître ce que nous aimons. De ce désir naît la théologie chrétienne. Il est alors clair que la théologie est impossible sans la foi et qu'elle appartient au mouvement même de la foi, qui cherche l'intelligence la plus

profonde de l'autorévélation de Dieu, qui atteint son sommet dans le Mystère du Christ. La première conséquence est que dans la théologie on ne fournit pas seulement, comme dans les sciences expérimentales, un effort de la raison pour scruter et connaître. Dieu ne peut pas être réduit à un objet. Il est le Sujet qui se fait connaître et se manifeste dans la relation de personne à personne. La foi *droite* conduit la raison à s'ouvrir à la lumière qui vient de Dieu, afin que, guidée par l'amour de la vérité, elle puisse connaître Dieu plus profondément. Les grands docteurs et théologiens médiévaux ont montré que la théologie, comme science de la foi, est une participation à la connaissance que Dieu a de lui-même. La théologie alors, n'est pas seulement une parole sur Dieu, mais elle est avant tout l'accueil et la recherche d'une intelligence plus profonde de la parole que Dieu nous adresse. Cette parole que Dieu prononce sur lui-même, parce qu'il est un dialogue éternel de communion, et qu'il admet l'homme à l'intérieur de ce dialogue[33]. L'humilité qui se laisse « toucher » par Dieu, fait partie alors de la théologie, reconnaît ses limites devant le Mystère et est motivée à explorer, avec la discipline propre à la raison, les richesses insondables de ce Mystère.

La théologie partage en outre la forme ecclésiale de la foi ; sa lumière est la lumière du sujet croyant qui est l'Église. Cela implique, d'une part, que la théologie soit au service de la foi des chrétiens, qu'elle se mette humblement à garder et à approfondir la croyance de tous, surtout des plus simples. En outre, la théologie, puisqu'elle vit de la foi, ne considère pas le Magistère du Pape et des Évêques en communion avec lui comme quelque chose d'extrinsèque, une limite à sa liberté, mais, au contraire, comme un de ses moments internes, constitutifs, en tant que le Magistère assure le contact avec la source originaire, et offre donc la certitude de puiser à la Parole du Christ dans son intégrité.

TROISIÈME CHAPITRE

JE VOUS TRANSMETS CE QUE J'AI REÇU

(cf. *1 Co* 15, 3)

L'Église, mère de notre foi

37. Celui qui s'est ouvert à l'amour de Dieu, qui a écouté sa voix et reçu sa lumière, ne peut garder ce don pour lui. Puisque la foi est écoute et vision, elle se transmet aussi comme parole et comme lumière. S'adressant aux Corinthiens, l'Apôtre Paul utilise justement ces deux images. D'une part il dit : « Possédant ce même esprit de foi, selon ce qui est écrit : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, nous aussi nous croyons, et c'est pourquoi nous parlons » (*2 Co* 4, 13). La parole reçue se fait réponse, confession, et de cette manière résonne pour les autres, les invitant à croire. D'autre part saint Paul se réfère aussi à la lumière : « Nous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image » (*2 Co* 3, 18). Il s'agit d'une lumière qui se reflète de visage en visage, de même que Moïse portait sur lui le reflet de la gloire de Dieu après lui avoir parlé : « [Dieu] a resplendi dans nos cœurs pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (*2 Co* 4, 6). La lumière de Jésus brille, comme dans un miroir, sur le visage des chrétiens, et ainsi elle se répand et arrive jusqu'à nous, pour que nous puissions, nous aussi, participer à cette vision et réfléchir sur les autres cette lumière, comme dans la liturgie de Pâques la lumière du cierge allume beaucoup d'autres cierges. La foi se transmet, pour ainsi dire, par contact, de personne à personne, comme une flamme s'allume à une autre flamme. Les chrétiens, dans leur pauvreté, sèment une graine si féconde qu'elle devient un grand arbre et est capable de remplir le monde de fruits.

38. La transmission de la foi, qui brille pour tous les hommes et en tout lieu, traverse aussi l'axe du temps, de génération en génération. Puisque la foi naît d'une rencontre qui se produit dans l'histoire et éclaire notre cheminement dans le temps, elle doit se transmettre au long des siècles. C'est à travers une chaîne ininterrompue de témoignages que le visage de Jésus parvient jusqu'à nous. Comment cela est-il possible ? Comment être sûr d'atteindre le « vrai Jésus » par delà les siècles ? Si l'homme était un être isolé, si nous voulions partir seulement du « moi » individuel qui veut trouver en lui-même la certitude de sa connaissance, une telle certitude serait alors impossible. Je ne peux pas voir par moi-même ce qui s'est passé à une époque si distante de moi. Mais tel n'est pas toutefois le seul moyen dont dispose l'homme pour connaître. La personne vit toujours en relation. Elle provient d'autres personnes, appartient à d'autres, sa vie est enrichie par la rencontre avec les autres. De même, la connaissance que nous avons de nous-mêmes — la conscience de soi — est également de type relationnel, et elle est liée aux autres qui nous ont précédés : en premier lieu nos parents, qui nous ont donné la vie et le nom. Même le langage — les mots avec lesquels nous interprétons notre vie et notre réalité — nous parvient à travers d'autres, il est conservé dans la mémoire vivante d'autres. La connaissance de nous-mêmes n'est possible que lorsque nous participons à une mémoire plus vaste. Il en est ainsi aussi de la foi, qui porte à sa perfection la manière humaine de comprendre. Le passé de la foi, cet acte d'amour de Jésus qui a donné au monde une vie nouvelle, nous parvient par la mémoire d'autres, des témoins, et il est de la sorte conservé vivant dans ce sujet unique de mémoire qu'est l'Église. L'Église est une Mère qui nous enseigne à parler le langage de la foi. Saint Jean a insisté sur cet aspect dans

son Évangile, en reliant foi et mémoire, et en les associant toutes deux à l'action du Saint Esprit qui, comme dit Jésus, « vous rappellera tout » (*Jn* 14, 26). L'Amour, qui est l'Esprit, et qui demeure dans l'Église, maintient réunies toutes les époques entre elles et nous rend contemporains de Jésus, devenant ainsi le guide de notre cheminement dans la foi.

39. Il est impossible de croire seul. La foi n'est pas seulement une option individuelle que le croyant prendrait dans son intériorité, elle n'est pas une relation isolée entre le « moi » du fidèle et le « Toi » divin, entre le sujet autonome et Dieu. Par nature, elle s'ouvre au « nous », elle advient toujours dans la communion de l'Église. La forme dialoguée du *Credo*, utilisée dans la liturgie baptismale, nous le rappelle. L'acte de croire s'exprime comme une réponse à une invitation, à une parole qui doit être écoutée. Il ne procède pas de moi, mais il s'inscrit dans un dialogue, il ne peut être une pure confession qui proviendrait d'un individu. Il est possible de répondre à la première personne, « je crois », seulement dans la mesure où l'on appartient à une large communion, seulement parce que l'on dit aussi « nous croyons ». Cette ouverture au « nous » ecclésial se produit selon l'ouverture même de l'amour de Dieu, qui n'est pas seulement relation entre Père et Fils, entre « moi » et « toi », mais, qui est aussi dans l'Esprit un « nous », une communion de personnes. Voilà pourquoi celui qui croit n'est jamais seul, et pourquoi la foi tend à se diffuser, à inviter les autres à sa joie. Celui qui reçoit la foi découvre que les espaces de son « moi » s'élargissent, et que de nouvelles relations qui enrichissent sa vie sont générées en lui. Tertullien l'a exprimé de manière convaincante en parlant du catéchumène qui, « après le bain de la nouvelle naissance », est accueilli dans la maison de la Mère pour élever les mains et prier, avec ses frères, le *Notre Père* : il est accueilli dans une nouvelle famille[34].

Les sacrements et la transmission de la foi

40. Comme toute famille, l'Église transmet à ses enfants le contenu de sa mémoire. Comment faire pour que rien ne soit perdu et qu'au contraire l'héritage de la foi s'approfondisse toujours davantage ? C'est par la Tradition Apostolique, conservée dans l'Église avec l'aide de l'Esprit Saint, que nous avons un contact vivant avec la mémoire fondatrice. Et ce qui a été transmis par les Apôtres — comme l'affirme le Concile œcuménique Vatican II — « embrasse tout ce qui contribue à une sainte conduite de la vie du Peuple de Dieu et à l'accroissement de la foi, et ainsi l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit »[35].

La foi a besoin, en effet, d'un milieu dans lequel on puisse témoigner et communiquer, et qui corresponde et soit proportionné à ce qui est communiqué. Pour transmettre un contenu purement doctrinal, une idée, un livre suffirait sans doute, ou bien la répétition d'un message oral. Mais ce qui est communiqué dans l'Église, ce qui se transmet dans sa Tradition vivante, c'est la nouvelle lumière qui naît de la rencontre avec le Dieu vivant, une lumière qui touche la personne au plus profond, au cœur, impliquant son esprit, sa volonté et son affectivité, et l'ouvrant à des relations vivantes de communion avec Dieu et avec les autres. Pour transmettre cette plénitude, il y a un moyen spécial qui met en jeu toute la personne, corps et esprit, intériorité et relations. Ce sont les sacrements, célébrés dans la liturgie de l'Église. Par eux, une mémoire incarnée est communiquée, liée aux lieux et aux temps de la vie, et qui prend en compte tous les sens. Par eux, la personne est engagée, en tant que membre d'un sujet vivant, dans un tissu de relations communautaires. En conséquence, s'il est vrai de dire que les sacrements sont les sacrements de la foi[36], il faut dire aussi que la foi a une structure sacramentelle. Le réveil de la foi passe par le réveil d'un nouveau sens sacramentel de la vie de l'homme et de l'existence chrétienne, qui montre comment le visible et le matériel s'ouvrent sur le mystère de l'éternité.

41. La foi se transmet, en premier lieu, par le Baptême. Il pourrait sembler que le Baptême soit seulement une manière de symboliser la confession de foi, un acte pédagogique destiné à celui qui a besoin d'images et de gestes, mais dont on pourrait, dans le fond, se passer. Une parole de saint Paul sur le Baptême nous rappelle qu'il n'en est rien. Il affirme que « nous avons été ensevelis avec le Christ par le Baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*Rm* 6, 4). Dans le Baptême nous devenons une nouvelle créature et fils adoptifs de Dieu. L'Apôtre affirme ensuite que le chrétien a été confié à une « forme d'enseignement » (*typos didachés*), auquel il obéit de tout son cœur (Cf. *Rm* 6, 17). Dans le Baptême, l'homme reçoit aussi une doctrine à professer et une forme concrète de vie qui exige l'engagement de toute sa personne et l'achemine vers le bien. Il est transféré dans un univers nouveau, confié à un nouveau milieu, à un nouveau mode d'agir commun, dans l'Église. Le Baptême nous rappelle ainsi que la foi n'est pas l'œuvre d'un individu isolé, elle n'est pas un acte que l'homme pourrait accomplir par ses propres forces; mais elle doit être reçue, en entrant dans la communion de l'Église qui transmet le don de Dieu : on ne se baptise pas soi-même, pas plus qu'on ne naît soi-même à l'existence. Nous avons été baptisés.

42. Quels sont les éléments du Baptême qui nous introduisent dans cette nouvelle « forme d'enseignement » ? En premier lieu le Nom de la Trinité : Père, Fils et Saint Esprit est invoqué sur le catéchumène. Une synthèse du chemin de la foi est ainsi faite dès le départ. Le Dieu qui a appelé Abraham et qui a voulu être appelé son Dieu ; le Dieu qui a révélé son Nom à Moïse, le Dieu qui en livrant son Fils nous a révélé pleinement le mystère de son Nom, donne au baptisé une nouvelle identité filiale. La signification de l'action — l'immersion dans l'eau — accomplie lors du baptême apparaît alors : l'eau est en même temps symbole de mort, qui nous invite à passer par la conversion du « moi », à un « Moi » plus large; et en

même temps symbole de vie, vie à laquelle nous renaissons en suivant le Christ dans son existence nouvelle. De cette façon, par l'immersion dans l'eau, le Baptême évoque la structure incarnée de la foi. L'action du Christ nous touche dans notre réalité personnelle, elle nous transforme radicalement, nous rend fils adoptifs de Dieu, participants de la nature divine; elle modifie ainsi toutes nos relations, notre situation concrète dans le monde et dans le cosmos, les ouvrant à sa propre vie de communion. Ce dynamisme de transformation, propre au Baptême, nous aide à comprendre l'importance du catéchuménat, qui aujourd'hui, même dans les sociétés d'ancienne tradition chrétienne dans lesquelles un nombre croissant d'adultes s'approche du sacrement de Baptême, revêt une importance singulière pour la nouvelle évangélisation. Il est le chemin de préparation au Baptême, à la transformation de l'existence tout entière dans le Christ.

Pour comprendre le lien entre Baptême et foi, nous pouvons nous rappeler un texte du prophète Isaïe qui était associé au Baptême dans l'ancienne littérature chrétienne : « les roches escarpées seront son refuge (…) l'eau ne lui manquera pas » (*Is* 33, 16)[37]. Le baptisé, délivré des eaux de la mort, pouvait se dresser debout sur la « roche escarpée » parce qu'il avait trouvé un appui sûr. Ainsi, l'eau de la mort est transformée en eau de la vie. Le texte grec la désignait comme eau *pistòs*, eau « fidèle ». L'eau du Baptême est fidèle parce qu'on peut se fier à elle, parce que son courant introduit dans la dynamique d'amour de Jésus, source assurée sur notre chemin dans la vie.

43. La structure du Baptême, sa configuration de renaissance, dans laquelle nous recevons un nom nouveau et une vie nouvelle, nous aide à comprendre le sens et l'importance du Baptême des enfants. L'enfant n'est pas capable d'un acte libre d'accueil de la foi, il ne peut pas encore la confesser de lui-même ; pour cette raison, ses parents, son parrain ou sa marraine confessent la foi en son nom. La foi est vécue à l'intérieur de la communauté de l'Église, elle s'inscrit dans un « nous » commun. Ainsi, l'enfant peut être soutenu par d'autres, ses parents, son parrain ou sa marraine, il peut être accueilli dans leur foi, qui est la foi de l'Église, symbolisée par la lumière que le père allume au cierge dans la liturgie baptismale. Cette structure du Baptême met en évidence l'importance de la synergie entre l'Église et la famille dans la transmission de la foi. Les parents sont appelés, selon une parole de saint Augustin, non seulement à engendrer les enfants à la vie, mais aussi à les conduire à Dieu, afin que, par le Baptême, ils soient régénérés comme enfants de Dieu et reçoivent le don de la foi. Ainsi, avec la vie, leur sont données l'orientation fondamentale de leur existence et l'assurance d'un avenir conforme au bien[38], orientation qui sera corroborée ultérieurement dans le sacrement de la Confirmation par le sceau de l'Esprit Saint.

44. La nature sacramentelle de la foi trouve sa plus grande expression dans l'Eucharistie. Elle est la précieuse nourriture de la foi, rencontre avec le Christ réellement présent dans l'acte suprême de son amour, le don de lui-même qui produit la vie. Dans l'Eucharistie nous avons le croisement de deux axes sur lesquels la foi fait son chemin. D'un côté, l'axe de l'histoire : l'Eucharistie est un acte de mémoire, une actualisation du mystère, dans lequel le passé, comme événement de mort et de résurrection, montre sa capacité d'ouvrir à l'avenir, d'anticiper la plénitude finale. La liturgie nous le rappelle avec son *hodie*, l' « aujourd'hui » des mystères du salut. D'un autre côté, il y a l'axe qui conduit du monde visible vers l'invisible. Dans l'Eucharistie nous apprenons à saisir la profondeur du réel. Le pain et le vin se transforment en Corps et Sang du Christ qui se rend présent dans son chemin pascal vers le Père : ce mouvement nous introduit, corps et âme, dans le mouvement de tout le créé vers sa plénitude en Dieu.

45. Dans la célébration des sacrements, l'Église transmet sa mémoire, en particulier avec la profession de foi. Celle-ci ne consiste pas tant à donner son assentiment à un ensemble de vérités abstraites. Dans la confession de foi, au contraire, toute la vie s'achemine vers la pleine communion avec le Dieu vivant. On peut dire que, dans le *Credo*, le croyant est invité à entrer dans le mystère qu'il professe et à se laisser transformer par ce qu'il professe. Pour comprendre le sens de cette affirmation, nous pensons surtout au contenu du *Credo* qui a une structure trinitaire : le Père et le Fils s'unissent dans l'Esprit d'Amour. Ainsi, le croyant affirme que le centre de l'être, le secret le plus profond de toute chose, c'est la communion divine. Par ailleurs, le *Credo* contient aussi une confession christologique : les mystères de la vie de Jésus sont de nouveau parcourus jusqu'à sa Mort, sa Résurrection et son Ascension au ciel, dans l'attente de sa venue finale dans la gloire. On affirme donc que ce Dieu communion, échange d'amour entre Père et Fils dans l'Esprit, est capable d'embrasser l'histoire de l'homme, de l'introduire dans son dynamisme de communion, qui a son origine et sa fin ultime dans le Père. Celui qui confesse la foi se trouve engagé dans la vérité qu'il confesse. Il ne peut pas prononcer en vérité les paroles du *Credo* sans être par cela-même transformé, sans être introduit dans une histoire d'amour qui le saisit, qui dilate son être en le rendant membre d'une grande communion, du sujet ultime qui prononce le *Credo* et qui est l'Église. Toutes les vérités à croire disent le mystère de la vie nouvelle de la foi comme chemin de communion avec le Dieu Vivant.

Foi, prière et Décalogue

46. Deux autres éléments sont essentiels pour la transmission fidèle de la mémoire de l'Église. Il y a en premier lieu, la prière du Seigneur, le *Notre Père*. Dans cette prière, le chrétien apprend à partager l'expérience spirituelle elle-même du Christ et commence à voir avec les yeux du Christ. À partir de Celui qui est Lumière née de la Lumière, le Fils unique du Père, nous connaissons Dieu nous aussi et nous pouvons enflammer en d'autres le désir de s'approcher de Lui.

Le lien entre foi et Décalogue est également important. La foi, nous l'avons dit, apparaît comme un chemin, une route à parcourir, ouverte à la rencontre avec le Dieu vivant. C'est pourquoi à la lumière de la foi et de la confiance totale dans le Dieu qui sauve, le Décalogue acquiert sa vérité la plus profonde, contenue dans les paroles qui introduisent les dix commandements : « Je suis ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte » (*Ex* 20, 2). Le Décalogue n'est pas un ensemble de préceptes négatifs, mais des indications concrètes afin de sortir du désert du « moi » autoréférentiel, renfermé sur lui-même, et d'entrer en dialogue avec Dieu, en se laissant embrasser par sa miséricorde et pouvoir en témoigner. La foi confesse ainsi l'amour de Dieu, origine et soutien de tout, elle se laisse porter par cet amour pour marcher vers la plénitude de la communion avec Dieu. Le Décalogue apparaît comme le chemin de la reconnaissance, de la réponse d'amour, réponse possible parce que, dans la foi, nous sommes ouverts à l'expérience de l'amour transformant de Dieu pour nous. Et ce chemin reçoit une lumière nouvelle de ce que Jésus enseigne dans le discours sur la montagne (Cf. *Mt* 5-7).

J'ai évoqué ainsi les quatre éléments qui résument le trésor de mémoire que l'Église transmet : la Confession de foi, la célébration des Sacrements, le chemin du Décalogue, la prière. La catéchèse de l'Église s'est structurée autour de ces éléments, y compris le *Catéchisme de l'Église Catholique*, instrument fondamental par lequel, de manière unifiée, l'Église communique le contenu complet de la foi, « tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle croit »[39].

L'unité et l'intégrité de la foi

47. L'unité de l'Église, dans le temps et dans l'espace, est liée à l'unité de la foi : « il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit (…) comme il n'y a qu'une seule foi » (*Ep* 4, 4-5). Il peut sembler aujourd'hui réalisable que les hommes s'unissent dans un engagement commun, le désir du bien, le partage d'une même destinée, un but commun. Mais il est très difficile de concevoir une unité dans la même vérité. Il semble qu'une unité de ce genre s'oppose à la liberté de pensée et à l'autonomie du sujet. L'expérience de l'amour nous dit au contraire que c'est justement dans l'amour qu'il est possible d'avoir une vision commune; qu'en lui nous apprenons à voir la réalité avec les yeux de l'autre, et que cela n'appauvrit pas mais enrichit notre regard. Le véritable amour, à la mesure de l'amour divin, exige la vérité et, dans le regard commun de la vérité qui est Jésus Christ, devient solide et profond. L'unité de vision en un seul corps et en un seul esprit, est aussi joie de la foi. En ce sens saint Léon le Grand pouvait affirmer : « Si la foi n'est pas une, elle n'est pas la foi »[40].

Quel est le secret de cette unité ? La foi est une, en premier lieu, en raison de l'unité du Dieu connu et confessé. Tous les articles de foi se réfèrent à Lui, ils sont les chemins pour connaître son être et son agir. En conséquence ils ont une unité supérieure à toute autre unité que nous pourrions construire par notre pensée; ils possèdent l'unité qui nous enrichit parce qu'elle se communique à nous et nous rend « un ».

En outre, la foi est une parce qu'elle se réfère à l'unique Seigneur, à la vie de Jésus, à son histoire concrète qu'il partage avec nous. Saint Irénée de Lyon l'a clairement affirmé contre les hérétiques gnostiques. Ceux-ci soutenaient l'existence de deux types de foi : une foi grossière, imparfaite, celle des simples, qui restait au niveau de la chair du Christ et de la contemplation de ses mystères ; et un autre type de foi plus profond et plus parfait, la vraie foi, réservée à un petit cercle d'initiés qui s'élevait par l'intelligence au-delà de la chair de Jésus jusqu'aux mystères de la divinité inconnue. Devant cette prétention, qui continue à séduire et qui a ses adeptes encore de nos jours, saint Irénée affirme qu'il n'y a qu'une seule foi, parce que celle-ci passe toujours par le concret de l'Incarnation, sans jamais faire abstraction de la chair ni de l'histoire du Christ, puisque Dieu a voulu s'y révéler pleinement. C'est pour cela qu'il n'y a pas de différence entre la foi de « celui qui est capable d'en parler longuement » et la foi de « celui qui en parle peu », de celui qui a des capacités et de celui qui en a moins : ni le premier ne peut augmenter la foi, ni le second la diminuer[41].

Enfin, la foi est une parce qu'elle est partagée par toute l'Église, qui est un seul corps et un seul Esprit. Dans la communion de cet unique sujet qu'est l'Église, nous recevons un regard commun. En confessant la même foi, nous nous appuyons sur le même roc, nous sommes transformés dans le même Esprit d'amour, nous rayonnons d'une lumière unique, et nous pénétrons la réalité d'un seul regard.

48. Étant donné qu'il n'y a qu'une seule foi, celle-ci doit être confessée dans toute sa pureté et son intégrité. C'est bien parce que tous les articles de foi sont reliés entre eux et ne qu'un, qu'en nier un seul, même celui qui semblerait de moindre importance, revient à porter atteinte à tout l'ensemble. Chaque époque peut rencontrer plus ou moins de difficultés à admettre certains points de la foi : il est donc important de veiller, afin que le dépôt de la foi soit transmis dans sa totalité (cf. 1 *Tm* 6, 20), et pour que l'on insiste opportunément sur tous les aspects de la confession de foi. Et puisque l'unité de la foi est l'unité de l'Église, retirer quoique ce soit à la foi revient à retirer quelque chose à la vérité de la communion. Les Pères ont décrit la foi comme un corps, le corps de la vérité, avec plusieurs membres, par analogie avec le Corps du Christ et son prolongement dans l'Église [42]. L'intégrité de la foi a été aussi liée à l'image de l'Église vierge, à sa fidélité dans l'amour sponsal pour le Christ : porter atteinte à la foi revient à porter atteinte à la communion avec le Seigneur [43]. L'unité de la foi est donc celle d'un organisme vivant, comme l'a bien remarqué le bienheureux John Henry Newman lorsqu'il comptait, parmi les notes caractérisant la continuité de la doctrine dans le temps, sa capacité d'assimiler tout ce qu'elle trouve dans les divers milieux où elle est présente et les différentes cultures qu'elle rencontre[44],

purifiant toute chose et la portant à sa parfaite expression. Ainsi la foi se montre universelle, catholique, parce que sa lumière grandit pour illuminer tout le cosmos et toute l'histoire.

49. Au service de l'unité de la foi et de sa transmission complète, le Seigneur a fait à l'Église le don de la succession apostolique. Par elle, la continuité de la mémoire de l'Église est assurée, et il est possible d'atteindre avec certitude la source pure d'où surgit la foi. Le lien avec l'origine est donc garanti par des personnes vivantes, ce qui correspond à la foi vivante que l'Église transmet. Elle s'appuie sur la fidélité des témoins qui ont été choisis par le Seigneur à cette fin. C'est pour cela que le Magistère s'exprime toujours dans l'obéissance à la Parole originelle sur laquelle est fondée la foi. Il est digne de confiance parce qu'il se fie à cette Parole qu'il écoute, garde et explique[45]. Dans le discours d'adieu aux anciens d'Éphèse, à Milet, que saint Luc raconte dans les Actes des Apôtres, saint Paul témoigne d'avoir accompli la charge que le Seigneur lui a confiée d' « annoncer toute la volonté de Dieu » (Ac 20, 27).C'est par le Magistère de l'Église que peut nous parvenir intacte cette volonté, et avec elle la joie de pouvoir pleinement l'accomplir.

QUATRIÈME CHAPITRE

DIEU PRÉPARE POUR EUX UNE CITÉ

(cf. *He* 11, 16)

La foi et le bien commun

50. Dans la présentation de l'histoire des Patriarches et des justes de l'Ancien Testament, la *Lettre aux Hébreux* met en relief un aspect essentiel de leur foi. Elle ne se présente pas seulement comme un chemin, mais aussi comme l'édification, la préparation d'un lieu dans lequel les hommes peuvent habiter ensemble. Le premier constructeur est Noé qui, dans l'arche, réussit à sauver sa famille (cf. *He* 11, 7). Vient ensuite Abraham, dont il est dit que, par la foi, il habitait une tente, attendant la ville aux solides fondations (cf. *He* 11, 9-10). De la foi surgit une nouvelle confiance, une nouvelle assurance que seul Dieu peut donner. Si l'homme de foi s'appuie sur le Dieu de l'Amen, sur le Dieu fidèle (Cf. *Is* 65, 16), et devient ainsi lui-même assuré, nous pouvons ajouter que cette fermeté de la foi fait référence aussi à la cité que Dieu prépare pour l'homme. La foi révèle combien les liens entre les hommes peuvent être forts, quand Dieu se rend présent au milieu d'eux. Il ne s'agit pas seulement d'une fermeté intérieure, d'une conviction stable du croyant; la foi éclaire aussi les relations entre les hommes, parce qu'elle naît de l'amour et suit la dynamique de l'amour de Dieu. Le Dieu digne de confiance donne aux hommes une cité fiable.

51. En raison de son lien avec l'amour (cf. *Ga* 5, 6), la lumière de la foi se met au service concret de la justice, du droit et de la paix. La foi naît de la rencontre avec l'amour originaire de Dieu en qui apparaît le sens et la bonté de notre vie ; celle-ci est illuminée dans la mesure même où elle entre dans le dynamisme ouvert par cet amour, devenant chemin et pratique vers la plénitude de l'amour. La lumière de la foi est capable de valoriser la richesse des relations humaines, leur capacité à perdurer, à être fiables et à enrichir la vie commune. La foi n'éloigne pas du monde et ne reste pas étrangère à l'engagement concret de nos contemporains. Sans un amour digne de confiance, rien ne pourrait tenir les hommes vraiment unis entre eux. Leur unité ne serait concevable que fondée uniquement sur l'utilité, sur la composition des intérêts, sur la peur, mais non pas sur le bien de vivre ensemble, ni sur la joie que la simple présence de l'autre peut susciter. La foi fait comprendre la structuration des relations humaines, parce qu'elle en perçoit le fondement ultime et le destin définitif en Dieu, dans son amour, et elle éclaire ainsi l'art de l'édification, en devenant un service du bien commun. Oui, la foi est un bien pour tous, elle est un bien commun, sa lumière n'éclaire pas seulement l'intérieur de l'Église et ne sert pas seulement à construire une cité éternelle dans l'au-delà; elle nous aide aussi à édifier nos sociétés, afin que nous marchions vers un avenir plein d'espérance. La *Lettre aux Hébreux* nous en donne un exemple quand, parmi les hommes de foi, elle cite Samuel et David auxquels la foi a permis d'« exercer la justice » (11, 33). Là, l'expression fait référence à la justice de leur gouvernement, à cette sagesse qui donne la paix au peuple (cf. *1 S* 12, 3-5 ; *2 S* 8, 15). Les mains de la foi s'élèvent vers le ciel mais en même temps, dans la charité, elles édifient une cité, sur la base de rapports dont l'amour de Dieu est le fondement.

La foi et la famille

52. Dans le cheminement d'Abraham vers la cité future, la *Lettre aux Hébreux* fait allusion à la bénédiction qui se transmet de père en fils (cf. 11, 20-21). Le premier environnement dans lequel la foi éclaire la cité des hommes est donc la famille. Je pense surtout à l'union stable de l'homme et de la femme dans le mariage. Celle-ci naît de leur amour, signe et présence de l'amour de Dieu, de la reconnaissance et de l'acceptation de ce bien qu'est la différence sexuelle par laquelle les conjoints peuvent s'unir en une seule chair (cf. *Gn* 2, 24) et sont capables d'engendrer une nouvelle vie, manifestation de la bonté du Créateur, de sa sagesse et de son dessein d'amour. Fondés sur cet amour, l'homme et la femme peuvent se promettre l'amour mutuel dans un geste qui engage toute leur vie et rappelle tant d'aspects de la foi.

Promettre un amour qui soit pour toujours est possible quand on découvre un dessein plus grand que ses propres projets, qui nous soutient et nous permet de donner l'avenir tout entier à la personne aimée. La foi peut aider à comprendre toute la profondeur et toute la richesse de la génération d'enfants, car elle fait reconnaître en cet acte l'amour créateur qui nous donne et nous confie le mystère d'une nouvelle personne. C'est ainsi que Sara, par sa foi, est devenue mère, en comptant sur la fidélité de Dieu à sa promesse (cf. *He* 11, 11).

53. En famille, la foi accompagne tous les âges de la vie, à commencer par l'enfance : les enfants apprennent à se confier à l'amour de leurs parents. C'est pourquoi, il est important que les parents cultivent en famille des pratiques communes de foi, qu'ils accompagnent la maturation de la foi de leurs enfants. Traversant une période de la vie si complexe, riche et importante pour la foi, les jeunes surtout doivent ressentir la proximité et l'attention de leur famille et de la communauté ecclésiale dans leur processus de croissance dans la foi. Tous nous avons vu comment, lors des Journées mondiales de la Jeunesse, les jeunes manifestent la joie de la foi, leur engagement à vivre une foi toujours plus ferme et généreuse. Les jeunes désirent une vie qui soit grande. La rencontre avec le Christ — le fait de se laisser saisir et guider par son amour — élargit l'horizon de l'existence et lui donne une espérance solide qui ne déçoit pas. La foi n'est pas un refuge pour ceux qui sont sans courage, mais un épanouissement de la vie. Elle fait découvrir un grand appel, la vocation à l'amour, et assure que cet amour est fiable, qu'il vaut la peine de se livrer à lui, parce que son fondement se trouve dans la fidélité de Dieu, plus forte que notre fragilité.

Une lumière pour la vie en société

54. Assimilée et approfondie en famille, la foi devient lumière pour éclairer tous les rapports sociaux. Comme expérience de la paternité et de la miséricorde de Dieu, elle s'élargit ensuite en chemin fraternel. Dans la « modernité », on a cherché à construire la fraternité universelle entre les hommes, en la fondant sur leur égalité. Peu à peu, cependant, nous avons compris que cette fraternité, privée de la référence à un Père commun comme son fondement ultime, ne réussit pas à subsister. Il faut donc revenir à la vraie racine de la fraternité. L'histoire de la foi, depuis son début, est une histoire de fraternité, même si elle n'est pas exempte de conflits. Dieu appelle Abraham à quitter son pays et promet de faire de lui une seule grande nation, un grand peuple, sur lequel repose la Bénédiction divine (cf. *Gn* 12, 1-3). Au fil de l'histoire du salut, l'homme découvre que Dieu veut faire participer tous, en tant que frères, à l'unique bénédiction, qui atteint sa plénitude en Jésus, afin que tous ne fassent qu'un. L'amour inépuisable du Père commun nous est communiqué, en Jésus, à travers aussi la présence du frère. La foi nous enseigne à voir que dans chaque homme il y a une bénédiction pour moi, que la lumière du visage de Dieu m'illumine à travers le visage du frère.

Le regard de la foi chrétienne a apporté de nombreux bienfaits à la cité des hommes pour leur vie en commun ! Grâce à la foi, nous avons compris la dignité unique de chaque personne, qui n'était pas si évidente dans le monde antique. Au deuxième siècle, le païen Celse reprochait aux chrétiens ce qui lui paraissait une illusion et une tromperie : penser que Dieu avait créé le monde pour l'homme, le plaçant au sommet de tout le cosmos. Il se demandait alors : « Pourquoi veut-on que l'herbe pousse plutôt pour les hommes que pour les plus sauvages de tous les animaux sans raison ? » [46]. « Si quelqu'un regardait du ciel sur la terre, quelle différence trouverait-il entre ce que nous faisons et ce que les fourmis ou les abeilles ? » [47]. Au centre de la foi biblique, se trouve l'amour de Dieu, sa sollicitude concrète pour chaque personne, son dessein de salut qui embrasse toute l'humanité et la création tout entière, et qui atteint son sommet dans l'Incarnation, la Mort et la Résurrection de Jésus Christ. Quand cette réalité est assombrie, il vient à manquer le critère pour discerner ce qui rend la vie de l'homme précieuse et unique. L'homme perd sa place dans l'univers et s'égare dans la nature en renonçant à sa responsabilité morale, ou bien il prétend être arbitre absolu en s'attribuant un pouvoir de manipulation sans limites.

55. La foi, en outre, en nous révélant l'amour du Dieu Créateur nous fait respecter davantage la nature, en nous faisant reconnaître en elle une grammaire écrite par Lui et une demeure qu'il nous confie, afin que nous en prenions soin et la gardions ; elle nous aide à trouver des modèles de développement qui ne se basent pas seulement sur l'utilité et sur le profit, mais qui considèrent la création comme un don dont nous sommes tous débiteurs ; elle nous enseigne à découvrir des formes justes de gouvernement, reconnaissant que l'autorité vient de Dieu pour être au service du bien commun. La foi affirme aussi la possibilité du pardon, qui bien des fois nécessite du temps, des efforts, de la patience et de l'engagement ; le pardon est possible si on découvre que le bien est toujours plus originaire et plus fort que le mal, que la parole par laquelle Dieu soutient notre vie est plus profonde que toutes nos négations. D'ailleurs, même d'un point de vue simplement anthropologique, l'unité est supérieure au conflit ; nous devons aussi prendre en charge le conflit, mais le fait de le vivre doit nous amener à le résoudre, à le vaincre, en le transformant en un maillon d'une chaîne, en un progrès vers l'unité. Quand la foi diminue, il y a le risque que même les fondements de l'existence s'amoindrissent, comme le prévoyait le poète Thomas Stearns Elliot : « Avez-vous peut-être besoin qu'on vous dise que même ces modestes succès /qui vous permettent d'être fiers d'une société éduquée / survivront difficilement à la foi à laquelle ils doivent leur signification ? »[48]. Si nous ôtons la foi en Dieu de nos villes, s'affaiblira la confiance entre nous. Nous nous tiendrions unis seulement par peur, et la stabilité serait menacée. La *Lettre aux Hébreux* affirme : « Dieu n'a pas honte de s'appeler leur Dieu ; il leur a préparé, en effet, une ville » (11, 16). L'expression « ne pas avoir honte » est associée à une reconnaissance publique. On veut dire que Dieu confesse publiquement, par son agir concret, sa présence parmi nous, son désir de rendre solides les relations entre les hommes. Peut-être aurions-nous honte d'appeler Dieu notre Dieu ? Peut-être est-ce nous qui ne le

confessons pas comme tel dans notre vie publique, qui ne proposerions pas la grandeur de la vie en commun qu'il rend possible ? La foi éclaire la vie en société. Elle possède une lumière créative pour chaque mouvement nouveau de l'histoire, parce qu'elle situe tous les événements en rapport avec l'origine et le destin de toute chose dans le Père qui nous aime.

Une force de consolation dans la souffrance

56. En écrivant aux chrétiens de Corinthe sur ses tribulations et ses souffrances, saint Paul met en relation sa foi avec la prédication de l'Évangile. Il dit, en effet, que s'accomplit le passage de l'Écriture : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé » (*2 Co* 4, 13). L'Apôtre se réfère à une expression du *Psaume* 116, où le psalmiste s'exclame : « Je crois lors même que je dis : je suis trop malheureux » (v. 10). Parler de la foi amène à parler aussi des épreuves douloureuses, mais justement Paul voit en elles l'annonce la plus convaincante de l'Évangile ; parce que c'est dans la faiblesse et dans la souffrance qu'émerge et se découvre la puissance de Dieu qui dépasse notre faiblesse et notre souffrance. L'Apôtre même se trouve dans une situation de mort, qui deviendra vie pour les chrétiens (cf. *2 Co* 4, 7-12). À l'heure de l'épreuve, la foi nous éclaire, et dans la souffrance et dans la faiblesse nous apparaît clairement que « (…) ce n'est pas nous que nous prêchons, mais le Christ Jésus, Seigneur » (*2 Co* 4, 5). Le chapitre 11 de la *Lettre aux Hébreux* se conclut par la référence à ceux qui ont souffert pour la foi (cf. 11, 35-38), parmi lesquels une place particulière est attribuée à Moïse, qui a pris sur lui l'opprobre du Christ (cf. v. 26). Le chrétien sait que la souffrance ne peut être éliminée, mais qu'elle peut recevoir un sens, devenir acte d'amour, confiance entre les mains de Dieu qui ne nous abandonne pas et, de cette manière, être une étape de croissance de la foi et de l'amour. En contemplant l'union du Christ avec le Père, même au moment de la souffrance la plus grande sur la croix (cf. *Mc* 15, 34), le chrétien apprend à participer au regard même de Jésus. Par conséquent la mort est éclairée et peut être vécue comme l'ultime appel de la foi, l'ultime « Sors de la terre », l'ultime « Viens ! » prononcé par le Père, à qui nous nous remettons dans la confiance qu'il nous rendra forts aussi dans le passage définitif.

57. La lumière de la foi ne nous fait pas oublier les souffrances du monde. Pour combien d'hommes et de femmes de foi, les personnes qui souffrent ont été des médiatrices de lumière ! Ainsi le lépreux pour saint François d'Assise, ou pour la Bienheureuse Mère Teresa de Calcutta, ses pauvres. Ils ont compris le mystère qui est en eux. En s'approchant d'eux, ils n'ont certes pas effacé toutes leurs souffrances, ni n'ont pu leur expliquer tout le mal. La foi n'est pas une lumière qui dissiperait toutes nos ténèbres, mais la lampe qui guide nos pas dans la nuit, et cela suffit pour le chemin. À l'homme qui souffre, Dieu ne donne pas un raisonnement qui explique tout, mais il offre sa réponse sous la forme d'une présence qui accompagne, d'une histoire de bien qui s'unit à chaque histoire de souffrance pour ouvrir en elle une trouée de lumière. Dans le Christ, Dieu a voulu partager avec nous cette route et nous offrir son regard pour y voir la lumière. Le Christ est celui qui, en ayant supporté la souffrance, « est le chef de notre foi et la porte à la perfection » (*He* 12, 2).

La souffrance nous rappelle que le service rendu par la foi au bien commun est toujours service d'espérance, qui regarde en avant, sachant que c'est seulement de Dieu, de l'avenir qui vient de Jésus ressuscité, que notre société peut trouver ses fondements solides et durables. En ce sens, la foi est reliée à l'espérance parce que, même si notre demeure terrestre vient à être détruite, nous avons une demeure éternelle que Dieu a désormais inaugurée dans le Christ, dans son corps (cf. *2 Co* 4, 16-5, 5). Le dynamisme de foi, d'espérance et de charité (cf. *1 Th* 1, 3 ; *1 Co* 13, 13) nous fait ainsi embrasser les préoccupations de tous les hommes, dans notre marche vers cette ville, « dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (*He* 11, 10), parce que « l'espérance ne déçoit point » (*Rm* 5, 5).

Dans l'unité avec la foi et la charité, l'espérance nous projette vers un avenir certain, qui se situe dans une perspective différente des propositions illusoires des idoles du monde, mais qui donne un nouvel élan et de nouvelles forces à la vie quotidienne. Ne nous faisons pas voler l'espérance, ne permettons pas qu'elle soit rendue vaine par des solutions et des propositions immédiates qui nous arrêtent sur le chemin, qui « fragmentent » le temps, le transformant en moments ; c'est le temps qui gouverne les moments, qui les éclaire et les transforme en maillons d'une chaîne, d'un processus. L'espace fossilise le cours des choses, le temps projette au contraire vers l'avenir et incite à marcher avec espérance.

« Bienheureuse celle qui a cru » (Lc 1, 45)

58. Dans la parabole du semeur, saint Luc rapporte ces paroles par lesquelles Jésus explique la signification de « la bonne terre » : « Ce sont ceux qui, ayant entendu la parole avec un cœur noble et généreux, la retiennent et portent du fruit par leur constance » (*Lc* 8, 15). Dans le contexte de l'évangile de Luc, la mention du cœur noble et généreux, en référence à la Parole écoutée et gardée, constitue un portrait implicite de la foi de la Vierge Marie. Le même évangéliste nous parle de la mémoire de Marie, de la manière dont elle conservait dans son cœur tout ce qu'elle écoutait et voyait, de façon à ce que la Parole portât du fruit dans sa vie. La Mère du Seigneur est l'icône parfaite de la foi, comme dira sainte Élisabeth : « Bienheureuse celle qui a cru » (*Lc* 1, 45).

En Marie, Fille de Sion, s'accomplit la longue histoire de foi de l'Ancien Testament, avec le récit de la vie de beaucoup de femmes fidèles, à commencer par Sara, femmes qui, à côté des Patriarches, étaient le lieu où la promesse de Dieu s'accomplissait, et la vie nouvelle s'épanouissait. À la plénitude des temps, la Parole de Dieu s'est adressée à Marie, et elle l'a accueillie avec tout son être, dans son cœur, pour qu'elle prenne chair en elle et naisse comme lumière pour les hommes. Saint Justin martyr, dans son *Dialogue avec Tryphon*, a une belle expression par laquelle il dit que Marie, en

acceptant le message de l'Ange, a conçu « foi et joie »[49]. En la mère de Jésus, en effet, la foi a porté tout son fruit, et quand notre vie spirituelle donne du fruit, nous sommes remplis de joie, ce qui est le signe le plus clair de la grandeur de la foi. Dans sa vie, Marie a accompli le pèlerinage de la foi en suivant son Fils[50]. Ainsi, en Marie, le chemin de foi de l'Ancien Testament est assumé dans le fait de suivre Jésus, et il se laisse transformer par Lui, en entrant dans le regard-même du Fils de Dieu incarné.

59. Nous pouvons dire que dans la Bienheureuse Vierge Marie s'est réalisé ce sur quoi j'ai insisté auparavant, c'est-à-dire que le croyant est totalement engagé dans sa confession de foi. Marie est étroitement associée, par son lien avec Jésus, à ce que nous croyons. Dans la conception virginale de Marie, nous avons un signe clair de la filiation divine du Christ. L'origine éternelle du Christ est dans le Père, il est le Fils dans un sens total et unique ; et pour cela il naît dans le temps sans l'intervention d'un homme. Étant Fils, Jésus peut apporter au monde un nouveau commencement et une nouvelle lumière, la plénitude de l'amour fidèle de Dieu qui se livre aux hommes. D'autre part, la maternité véritable de Marie a assuré au Fils de Dieu une véritable histoire humaine, une véritable chair dans laquelle il mourra sur la croix et ressuscitera des morts. Marie l'accompagnera jusqu'à la croix (cf. *Jn* 19, 25), de là sa maternité s'étendra à tout disciple de son Fils (cf. *Jn* 19, 26-27). Elle sera également présente au cénacle, après la Résurrection et l'Ascension de Jésus, pour implorer avec les Apôtres le don de l'Esprit Saint (cf. *Ac* 1, 14). Le mouvement d'amour entre le Père et le Fils dans l'Esprit a parcouru notre histoire ; le Christ nous attire à Lui pour pouvoir nous sauver (cf. *Jn* 12, 32). Au centre de la foi, se trouve la confession de Jésus, Fils de Dieu, né d'une femme qui nous introduit, par le don de l'Esprit Saint, dans la filiation adoptive (cf. *Ga* 4, 4-6).

60. Tournons-nous vers Marie, Mère de l'Église et Mère de notre foi, en priant :

Ô Mère, aide notre foi !

Ouvre notre écoute à la Parole, pour que nous reconnaissions la voix de Dieu et son appel.
Éveille en nous le désir de suivre ses pas, en sortant de notre terre et en accueillant sa promesse.
Aide-nous à nous laisser toucher par son amour, pour que nous puissions le toucher par la foi.
Aide-nous à nous confier pleinement à Lui, à croire en son amour, surtout dans les moments de tribulations et de croix, quand notre foi est appelée à mûrir.
Sème dans notre foi la joie du Ressuscité.
Rappelle-nous que celui qui croit n'est jamais seul.
Enseigne-nous à regarder avec les yeux de Jésus, pour qu'il soit lumière sur notre chemin. Et que cette lumière de la foi grandisse toujours en nous jusqu'à ce qu'arrive ce jour sans couchant, qui est le Christ lui-même, ton Fils, notre Seigneur !

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 29 juin 2013, solennité des saints Apôtres Pierre et Paul, en la première année de mon Pontificat.

FRANCISCUS

---

[1] *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 121, 2 : PG 6, 758.

[2] Clément d'Alexandrie, *Protrepticus*, IX : *PG* 8, 195.

[3] *Brief an Elisabeth Nietzsche* (11 juin 1865), in : *Werke in drei Bänden*, München 1954, p. 953s.

[4] Paradis XXIV, 145-147.

[5] *Acta Sanctorum*, *Iunii*, I, 21.

[6] « Si le Concile ne traite pas expressément de la foi, il en parle cependant à chaque page, il reconnait son caractère vital et surnaturel, il la suppose intègre et forte, et c'est sur elle qu'il construit sa doctrine. Qu'il suffise de rappeler les affirmations du Concile (…) Cela nous montre l'importance capitale que le Concile, en conformité avec la tradition doctrinale de l'Église, attribue à la foi, à la vraie foi, celle qui a pour source le Christ et pour canal le Magistère de l'Église ». (Paul VI, *Audience générale*, [8 mars 1967] : *Insegnamenti* V [1967], 705).

[7] Cf. par ex. Conc. Œcum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, chap. III : *DS* 3008-3020; Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 5; *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 153-165.

[8] Cf. *Catechesis* V, 1 : *PG* 33, 505A.

[9] *In Psal*. 32, II, s. I, 9 : *PL* 36, 284.

[10] M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, p. 793.

[11] *Émile,* Paris 1966, p. 387.

[12] *Lettre à Monseigneur de Beaumont,* L'Âge d'Homme, Lausanne, p. 110.

[13] Cf. *In Ioh. Evang.*, 45, 9 : *PL* 35, 1722-1723.

[14] Partie II, IV.

[15] *De continentia*, 4, 11 : *PL* 40, 356.

[16] *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), in *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz 1963, p. 24.

[17] XI, 30, 40 : *PL* 32, 825.

[18] Cf. *ibid*., 825-826.

[19] *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, G.H. von Wright (sous direction de), Oxford 1991, pp. 32-33; 61-64.

[20] *Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4 : *PL* 76, 1207.

[21] Cf. *Expositio super Cantica Canticorum*, XVIII, 88 : *CCL*, *Continuatio Medieavalis* 87, 67.

[22] *Ibid*., XIX, 90: *CCL*, *Continuatio Mediaevalis,* 87,69

[23] « À Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi" (*Rm* 16, 26 ; cf. *Rm* 1, 5 ; *2 Co* 10, 5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité". Afin de rendre toujours plus profonde l'intelligence de la libération, l'Esprit-Saint ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite » (Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 5).

[24] Cf. H. Schlier, *Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit*, in : *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträger* 2, Freiburg, Basel, Wien 1959, p. 272.

[25] Cf. *S. Th.* III, q. 55, a. 2, ad 1.

[26] *Sermo* 229/L, 2 : *PLS* 2, 576 : « *Tangere autem corde, hoc est credere* ».

[27] Cf. Lett. encycl. *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n. 73 : *AAS* (1999), pp. 61-62.

[28] Cf. *Confessiones*, VIII, 12, 29 : *PL* 32, 762.

[29] *De Trinitate*, XV, 11, 20 : *PL* 42, 1071 : « *verbum quod intus lucet* ».

[30] Cf. *De civitate Dei*, XXII, 30, 5 : *PL* 41, 804.

[31] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Dominus Iesus* (6 août 2000), 15 : *AAS* 92 (2000), p. 756.

[32] *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 24 : *SC* 406, p. 117.

[33] Cf. Bonaventure, *Breviloquium, Prol*. : Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, p. 201; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I, q. 1.

[34] Cf. *De Baptismo*, 20,5 : *CCL* I, 295.

[35] Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 8.

[36] Cf. Conc. Œcum. Vat. II, Const. sur la sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.

[37] Cf. *Epistula Barnabae*, 11,5 : *SC* 172, p. 162.

[38] Cf. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 4, 5 : *PL* 44, 413 : « *Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in Dei filios renascantur* ».

[39] Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 8.

[40] *In nativitate Domini sermo* 4, 6 : *SC* 22, p. 110.

[41] Cf. Irénée de Lyon, *Adversus haereses,* I, 10, 2 : *SC* 264, p. 160.

[42] Cf. *ibid*., II, 27, 1 *SC* 294, p. 264.

[43] Cf. Augustin, *De sancta virginitate*, 48, 48 : *PL* 40,424-425 : « *Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua Ecclesia uni viro virgo casta cooptatur* ».

[44] Cf. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Uniform Edition : Longmans, Green and Company, London 1868-1881, pp. 185-189.

[45] Cf. Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 10.

[46] Origène, *Contra Celsum*, IV, 75 : *SC* 136, p. 372.

[47] *Ibid.*, 85 : *SC* 136, p. 394.75.

[48] « Choruses from *The Rock* » in *The Collected Poems and Plays* 1909-1950, New York 1980, p. 106.

[49] Cf. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 100,5 : *PG* 6, 710.

[50] Cf. Conc. Œcum. Vat. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium,* n. 58.

LETTRE ENCYCLIQUE *LAUDATO SI'* DU SAINT-PÈRE FRANÇOIS

SUR LA SAUVEGARDE DE LA MAISON COMMUNE

1. « Laudato si', mi' Signore », - « Loué sois-tu, mon Seigneur », chantait saint François d'Assise. Dans ce beau cantique, il nous rappelait que notre maison commune est aussi comme une sœur, avec laquelle nous partageons l'existence, et comme une mère, belle, qui nous accueille à bras ouverts : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la terre, qui nous soutient et nous gouverne, et produit divers fruits avec les fleurs colorées et l'herbe ».[1]

2. Cette sœur crie en raison des dégâts que nous lui causons par l'utilisation irresponsable et par l'abus des biens que Dieu a déposés en elle. Nous avons grandi en pensant que nous étions ses propriétaires et ses dominateurs, autorisés à l'exploiter. La violence qu'il y a dans le cœur humain blessé par le péché se manifeste aussi à travers les symptômes de maladie que nous observons dans le sol, dans l'eau, dans l'air et dans les êtres vivants. C'est pourquoi, parmi les pauvres les plus abandonnés et maltraités, se trouve notre terre opprimée et dévastée, qui « gémit en travail d'enfantement » (*Bm* 8, 22). Nous oublions que nous-mêmes, nous sommes poussière (cf. *Gn* 2, 7). Notre propre corps est constitué d'éléments de la planète, son air nous donne le souffle et son eau nous vivifie comme elle nous restaure.

Rien de ce monde ne nous est indifférent

3. Il y a plus de cinquante ans, quand le monde vacillait au bord d'une crise nucléaire, le Pape saint Jean XXIII a écrit une Encyclique dans laquelle il ne se contentait pas de rejeter une guerre, mais a voulu transmettre une proposition de paix. Il a adressé son message *Pacem in terris* « aux fidèles de l'univers » tout entier, mais il ajoutait « ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté ». À présent, face à la détérioration globale de l'environnement, je voudrais m'adresser à chaque personne qui habite cette planète. Dans mon Exhortation *Evangelii gaudium*, j'ai écrit aux membres de l'Église en vue d'engager un processus de réforme missionnaire encore en cours. Dans la présente Encyclique, je me propose spécialement d'entrer en dialogue avec tous au sujet de notre maison commune.

4. Huit ans après *Pacem in terris*, en 1971, le bienheureux Pape Paul VI s'est référé à la problématique écologique, en la présentant comme une crise qui est « une conséquence...dramatique » de l'activité sans contrôle de l'être humain : « Par une exploitation inconsidérée de la nature [l'être humain] risque de la détruire et d'être à son tour la victime de cette dégradation ».[2] Il a parlé également à la FAO de la possibilité de « l'effet des retombées de la civilisation industrielle, [qui risquait] de conduire à une véritable catastrophe écologique », en soulignant « l'urgence et la nécessité d'un changement presque radical dans le comportement de l'humanité », parce que « les progrès scientifiques les plus extraordinaires, les prouesses techniques les plus étonnantes, la croissance économique la plus prodigieuse, si elles ne s'accompagnent d'un authentique progrès social et moral, se retournent en définitive contre l'homme ».[3]

5. Saint Jean-Paul II s'est occupé de ce thème avec un intérêt toujours grandissant. Dans sa première Encyclique, il a prévenu que l'être humain semble « ne percevoir d'autres significations de son milieu naturel que celles de servir à un usage et à une consommation dans l'immédiat ».[4] Par la suite, il a appelé à une *conversion écologique* globale.[5] Mais en même temps, il a fait remarquer qu'on s'engage trop peu dans « la sauvegarde des conditions morales d'une "*écologie humaine*" authentique».[6] La destruction de l'environnement humain est très grave, parce que non seulement Dieu a confié le monde à l'être humain, mais encore la vie de celui-ci est un don qui doit être protégé de diverses formes de dégradation. Toute volonté de protéger et d'améliorer le monde suppose de profonds changements dans « les styles de vie, les modèles de production et de consommation, les structures de pouvoir établies qui régissent aujourd'hui les sociétés ».[7] Le développement humain authentique a un caractère moral et suppose le plein respect de la personne humaine, mais il doit aussi prêter attention au monde naturel et « tenir compte de la nature de chaque être et de ses liens mutuels dans un système ordonné ».[8] Par conséquent, la capacité propre à l'être humain de transformer la réalité doit se développer sur la base du don des choses fait par Dieu à l'origine.[9]

6. Mon prédécesseur Benoît XVI a renouvelé l'invitation à « éliminer les causes structurelles des dysfonctionnements de l'économie mondiale et à corriger les modèles de croissance qui semblent incapables de garantir le respect de l'environnement».[10] Il a rappelé qu'on ne peut pas analyser le monde seulement en isolant l'un de ses aspects, parce que « le livre de la nature est unique et indivisible » et inclut, entre autres, l'environnement, la vie, la sexualité, la famille et les relations sociales. Par conséquent, « la dégradation de l'environnement est étroitement liée à la culture qui façonne la communauté humaine».[11] Le Pape Benoît nous a proposé de reconnaître que l'environnement naturel est parsemé de blessures causées par notre comportement irresponsable. L'environnement social a lui aussi ses blessures. Mais toutes, au

fond, sont dues au même mal, c'est-à-dire à l'idée qu'il n'existe pas de vérités indiscutables qui guident nos vies, et donc que la liberté humaine n'a pas de limites. On oublie que « l'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature».[12]Avec une paternelle préoccupation, il nous a invités à réaliser que la création subit des préjudices, là « où nous-mêmes sommes les dernières instances, où le tout est simplement notre propriété que nous consommons uniquement pour nous-mêmes. Et le gaspillage des ressources de la Création commence là où nous ne reconnaissons plus aucune instance au-dessus de nous, mais ne voyons plus que nous-mêmes ».[13]

Unis par une même préoccupation

7. Ces apports des Papes recueillent la réflexion d'innombrables scientifiques, philosophes, théologiens et organisations sociales qui ont enrichi la pensée de l'Église sur ces questions. Mais nous ne pouvons pas ignorer qu'outre l'Église catholique, d'autres Églises et Communautés chrétiennes – comme aussi d'autres religions – ont nourri une grande préoccupation et une précieuse réflexion sur ces thèmes qui nous préoccupent tous. Pour prendre un seul exemple remarquable, je voudrais recueillir brièvement en partie l'apport du cher Patriarche Œcuménique Bartholomée, avec qui nous partageons l'espérance de la pleine communion ecclésiale.

8. Le Patriarche Bartholomée s'est référé particulièrement à la nécessité de se repentir, chacun, de ses propres façons de porter préjudice à la planète, parce que « dans la mesure où tous nous causons de petits préjudices écologiques », nous sommes appelés à reconnaître « notre contribution – petite ou grande – à la défiguration et à la destruction de la création ».[14] Sur ce point, il s'est exprimé à plusieurs reprises d'une manière ferme et stimulante, nous invitant à reconnaître les péchés contre la création : « Que les hommes dégradent l'intégrité de la terre en provoquant le changement climatique, en dépouillant la terre de ses forêts naturelles ou en détruisant ses zones humides ; que les hommes portent préjudice à leurs semblables par des maladies en contaminant les eaux, le sol, l'air et l'environnement par des substances polluantes, tout cela, ce sont des péchés » ;[15] car « un crime contre la nature est un crime contre nous-mêmes et un péché contre Dieu ».[16]

9. En même temps, Bartholomée a attiré l'attention sur les racines éthiques et spirituelles des problèmes environnementaux qui demandent que nous trouvions des solutions non seulement grâce à la technique mais encore à travers un changement de la part de l'être humain, parce qu'autrement nous affronterions uniquement les symptômes. Il nous a proposé de passer de la consommation au sacrifice, de l'avidité à la générosité, du gaspillage à la capacité de partager, dans une ascèse qui « signifie apprendre à donner, et non simplement à renoncer. C'est une manière d'aimer, de passer progressivement de ce que je veux à ce dont le monde de Dieu a besoin. C'est la libération de la peur, de l'avidité, de la dépendance ».[17] Nous chrétiens, en outre, nous sommes appelés à « accepter le monde comme sacrement de communion, comme manière de partager avec Dieu et avec le prochain à une échelle globale. C'est notre humble conviction que le divin et l'humain se rencontrent même dans les plus petits détails du vêtement sans coutures de la création de Dieu, jusque dans l'infime grain de poussière de notre planète ».[18]

Saint François d'Assise

10. Je ne veux pas poursuivre cette Encyclique sans recourir à un beau modèle capable de nous motiver. J'ai pris son nom comme guide et inspiration au moment de mon élection en tant qu'Évêque de Rome. Je crois que François est l'exemple par excellence de la protection de ce qui est faible et d'une écologie intégrale, vécue avec joie et authenticité. C'est le saint patron de tous ceux qui étudient et travaillent autour de l'écologie, aimé aussi par beaucoup de personnes qui ne sont pas chrétiennes. Il a manifesté une attention particulière envers la création de Dieu ainsi qu'envers les pauvres et les abandonnés. Il aimait et était aimé pour sa joie, pour son généreux engagement et pour son cœur universel. C'était un mystique et un pèlerin qui vivait avec simplicité et dans une merveilleuse harmonie avec Dieu, avec les autres, avec la nature et avec lui-même. En lui, on voit jusqu'à quel point sont inséparables la préoccupation pour la nature, la justice envers les pauvres, l'engagement pour la société et la paix intérieure.

11. Son témoignage nous montre aussi qu'une écologie intégrale requiert une ouverture à des catégories qui transcendent le langage des mathématiques ou de la biologie, et nous orientent vers l'essence de l'humain. Tout comme cela arrive quand nous tombons amoureux d'une personne, chaque fois qu'il regardait le soleil, la lune ou les animaux même les plus petits, sa réaction était de chanter, en incorporant dans sa louange les autres créatures. Il entrait en communication avec toute la création, et il prêchait même aux fleurs « en les invitant à louer le Seigneur, comme si elles étaient dotées de raison ».[19] Sa réaction était bien plus qu'une valorisation intellectuelle ou qu'un calcul économique, parce que pour lui, n'importe quelle créature était une sœur, unie à lui par des liens d'affection. Voilà pourquoi il se sentait appelé à protéger tout ce qui existe. Son disciple saint Bonaventure rapportait que, « considérant que toutes les choses ont une origine commune, il se sentait rempli d'une tendresse encore plus grande et il appelait les créatures, aussi petites soient-elles, du nom de frère ou de sœur ».[20] Cette conviction ne peut être considérée avec mépris comme un romantisme irrationnel, car elle a des conséquences sur les opinions qui déterminent notre comportement. Si nous nous

approchons de la nature et de l'environnement sans cette ouverture à l'étonnement et à l'émerveillement, si nous ne parlons plus le langage de la fraternité et de la beauté dans notre relation avec le monde, nos attitudes seront celles du dominateur, du consommateur ou du pur exploiteur de ressources, incapable de fixer des limites à ses intérêts immédiats. En revanche, si nous nous sentons intimement unis à tout ce qui existe, la sobriété et le souci de protection jailliront spontanément. La pauvreté et l'austérité de saint François n'étaient pas un ascétisme purement extérieur, mais quelque chose de plus radical : un renoncement à transformer la réalité en pur objet d'usage et de domination.

12. D'autre part, saint François, fidèle à l'Écriture, nous propose de reconnaître la nature comme un splendide livre dans lequel Dieu nous parle et nous révèle quelque chose de sa beauté et de sa bonté : « La grandeur et la beauté des créatures font contempler, par analogie, leur Auteur » (*Sg* 13, 5), et « ce que Dieu a d'invisible depuis la création du monde, se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité » (*Bm* 1, 20). C'est pourquoi il demandait qu'au couvent on laisse toujours une partie du jardin sans la cultiver, pour qu'y croissent les herbes sauvages, de sorte que ceux qui les admirent puissent élever leur pensée vers Dieu, auteur de tant de beauté.[21] Le monde est plus qu'un problème à résoudre, il est un mystère joyeux que nous contemplons dans la joie et dans la louange.

Mon appel

13. Le défi urgent de sauvegarder notre maison commune inclut la préoccupation d'unir toute la famille humaine dans la recherche d'un développement durable et intégral, car nous savons que les choses peuvent changer. Le Créateur ne nous abandonne pas, jamais il ne fait marche arrière dans son projet d'amour, il ne se repent pas de nous avoir créés. L'humanité possède encore la capacité de collaborer pour construire notre maison commune. Je souhaite saluer, encourager et remercier tous ceux qui, dans les secteurs les plus variés de l'activité humaine, travaillent pour assurer la sauvegarde de la maison que nous partageons. Ceux qui luttent avec vigueur pour affronter les conséquences dramatiques de la dégradation de l'environnement sur la vie des plus pauvres dans le monde, méritent une gratitude spéciale. Les jeunes nous réclament un changement. Ils se demandent comment il est possible de prétendre construire un avenir meilleur sans penser à la crise de l'environnement et aux souffrances des exclus.

14. J'adresse une invitation urgente à un nouveau dialogue sur la façon dont nous construisons l'avenir de la planète. Nous avons besoin d'une conversion qui nous unisse tous, parce que le défi environnemental que nous vivons, et ses racines humaines, nous concernent et nous touchent tous. Le mouvement écologique mondial a déjà parcouru un long chemin, digne d'appréciation, et il a généré de nombreuses associations citoyennes qui ont aidé à la prise de conscience. Malheureusement, beaucoup d'efforts pour chercher des solutions concrètes à la crise environnementale échouent souvent, non seulement à cause de l'opposition des puissants, mais aussi par manque d'intérêt de la part des autres. Les attitudes qui obstruent les chemins de solutions, même parmi les croyants, vont de la négation du problème jusqu'à l'indifférence, la résignation facile, ou la confiance aveugle dans les solutions techniques. Il nous faut une nouvelle solidarité universelle. Comme l'ont affirmé les Évêques d'Afrique du Sud, « les talents et l'implication *de tous* sont nécessaires pour réparer les dommages causés par les abus humains à l'encontre de la création de Dieu ».[22] Tous, nous pouvons collaborer comme instruments de Dieu pour la sauvegarde de la création, chacun selon sa culture, son expérience, ses initiatives et ses capacités.

15. J'espère que cette Lettre encyclique, qui s'ajoute au Magistère social de l'Église, nous aidera à reconnaître la grandeur, l'urgence et la beauté du défi qui se présente à nous. En premier lieu, je présenterai un bref aperçu des différents aspects de la crise écologique actuelle, en vue de prendre en considération les meilleurs résultats de la recherche scientifique disponible aujourd'hui, d'en faire voir la profondeur et de donner une base concrète au parcours éthique et spirituel qui suit. À partir de cet aperçu, je reprendrai certaines raisons qui se dégagent de la tradition judéo-chrétienne, afin de donner plus de cohérence à notre engagement en faveur de l'environnement. Ensuite, j'essaierai d'arriver aux racines de la situation actuelle, pour que nous ne considérions pas seulement les symptômes, mais aussi les causes les plus profondes. Nous pourrons ainsi proposer une écologie qui, dans ses différentes dimensions, incorpore la place spécifique de l'être humain dans ce monde et ses relations avec la réalité qui l'entoure. À la lumière de cette réflexion, je voudrais avancer quelques grandes lignes de dialogue et d'action qui concernent aussi bien chacun de nous que la politique internationale. Enfin, puisque je suis convaincu que tout changement a besoin de motivations et d'un chemin éducatif, je proposerai quelques lignes de maturation humaine inspirées par le trésor de l'expérience spirituelle chrétienne.

16. Bien que chaque chapitre possède sa propre thématique et une méthodologie spécifique, il reprend à son tour, à partir d'une nouvelle optique, des questions importantes abordées dans les chapitres antérieurs. C'est le cas spécialement de certains axes qui traversent toute l'Encyclique. Par exemple : l'intime relation entre les pauvres et la fragilité de la planète ; la conviction que tout est lié dans le monde ; la critique du nouveau paradigme et des formes de pouvoir qui dérivent de la technologie ; l'invitation à chercher d'autres façons de comprendre l'économie et le progrès ; la valeur propre de chaque créature ; le sens humain de l'écologie ; la nécessité de débats sincères et honnêtes ; la grave

responsabilité de la politique internationale et locale ; la culture du déchet et la proposition d'un nouveau style de vie. Ces thèmes ne sont jamais clos, ni ne sont laissés de côté, mais ils sont constamment repris et enrichis.

PREMIER CHAPITRE

CE QUI SE PASSE DANS NOTRE MAISON

17. Les réflexions théologiques ou philosophiques sur la situation de l'humanité et du monde, peuvent paraître un message répétitif et abstrait, si elles ne se présentent pas de nouveau à partir d'une confrontation avec le contexte actuel, en ce qu'il a d'inédit pour l'histoire de l'humanité. Voilà pourquoi avant de voir comment la foi apporte de nouvelles motivations et de nouvelles exigences face au monde dont nous faisons partie, je propose de nous arrêter brièvement pour considérer ce qui se passe dans notre maison commune.

18. L'accélération continuelle des changements de l'humanité et de la planète s'associe aujourd'hui à l'intensification des rythmes de vie et de travail, dans ce que certains appellent "*rapidación*". Bien que le changement fasse partie de la dynamique des systèmes complexes, la rapidité que les actions humaines lui imposent aujourd'hui contraste avec la lenteur naturelle de l'évolution biologique. À cela, s'ajoute le fait que les objectifs de ce changement rapide et constant ne sont pas nécessairement orientés vers le bien commun, ni vers le développement humain, durable et intégral. Le changement est quelque chose de désirable, mais il devient préoccupant quand il en vient à détériorer le monde et la qualité de vie d'une grande partie de l'humanité.

19. Après un temps de confiance irrationnelle dans le progrès et dans la capacité humaine, une partie de la société est en train d'entrer dans une phase de plus grande prise de conscience. On observe une sensibilité croissante concernant aussi bien l'environnement que la protection de la nature, tout comme une sincère et douloureuse préoccupation grandit pour ce qui arrive à notre planète. Faisons un tour, certainement incomplet, de ces questions qui aujourd'hui suscitent notre inquiétude, et que nous ne pouvons plus mettre sous le tapis. L'objectif n'est pas de recueillir des informations ni de satisfaire notre curiosité, mais de prendre une douloureuse conscience, d'oser transformer en souffrance personnelle ce qui se passe dans le monde, et ainsi de reconnaître la contribution que chacun peut apporter.

I. POLLUTION ET CHANGEMENT CLIMATIQUE

Pollution, ordure et culture du déchet

20. Il existe des formes de pollution qui affectent quotidiennement les personnes. L'exposition aux polluants atmosphériques produit une large gamme d'effets sur la santé, en particulier des plus pauvres, en provoquant des millions de morts prématurées. Ces personnes tombent malades, par exemple, à cause de l'inhalation de niveaux élevés de fumées provenant de la combustion qu'elles utilisent pour faire la cuisine ou pour se chauffer. À cela, s'ajoute la pollution qui affecte tout le monde, due aux moyens de transport, aux fumées de l'industrie, aux dépôts de substances qui contribuent à l'acidification du sol et de l'eau, aux fertilisants, insecticides, fongicides, désherbants et agro-chimiques toxiques en général. La technologie, liée aux secteurs financiers, qui prétend être l'unique solution aux problèmes, de fait, est ordinairement incapable de voir le mystère des multiples relations qui existent entre les choses, et par conséquent, résout parfois un problème en en créant un autre.

21. Il faut considérer également la pollution produite par les déchets, y compris les ordures dangereuses présentes dans différents milieux. Des centaines de millions de tonnes de déchets sont produites chaque année, dont beaucoup ne sont pas biodégradables : des déchets domestiques et commerciaux, des déchets de démolition, des déchets cliniques, électroniques et industriels, des déchets hautement toxiques et radioactifs. La terre, notre maison commune, semble se transformer toujours davantage en un immense dépotoir. À plusieurs endroits de la planète, les personnes âgées ont la nostalgie des paysages d'autrefois, qui aujourd'hui se voient inondés d'ordures. Aussi bien les déchets industriels que les produits chimiques utilisés dans les villes et dans l'agriculture peuvent provoquer un effet de bio-accumulation dans les organismes des populations voisines, ce qui arrive même quand le taux de présence d'un élément toxique en un lieu est bas. Bien des fois, on prend des mesures seulement quand des effets irréversibles pour la santé des personnes se sont déjà produits.

22. Ces problèmes sont intimement liés à la culture du déchet, qui affecte aussi bien les personnes exclues que les choses, vite transformées en ordures. Réalisons, par exemple, que la majeure partie du papier qui est produit, est gaspillée et n'est pas recyclée. Il nous coûte de reconnaître que le fonctionnement des écosystèmes naturels est exemplaire : les plantes synthétisent des substances qui alimentent les herbivores ; ceux-ci à leur tour alimentent les carnivores, qui fournissent d'importantes quantités de déchets organiques, lesquels donnent lieu à une nouvelle génération de végétaux. Par contre,

le système industriel n'a pas développé, en fin de cycle de production et de consommation, la capacité d'absorber et de réutiliser déchets et ordures. On n'est pas encore arrivé à adopter un modèle circulaire de production qui assure des ressources pour tous comme pour les générations futures, et qui suppose de limiter au maximum l'utilisation des ressources non renouvelables, d'en modérer la consommation, de maximiser l'efficacité de leur exploitation, de les réutiliser et de les recycler. Aborder cette question serait une façon de contrecarrer la culture du déchet qui finit par affecter la planète entière, mais nous remarquons que les progrès dans ce sens sont encore très insuffisants.

Le climat comme bien commun

23. Le climat est un bien commun, de tous et pour tous. Au niveau global, c'est un système complexe en relation avec beaucoup de conditions essentielles pour la vie humaine. Il existe un consensus scientifique très solide qui indique que nous sommes en présence d'un réchauffement préoccupant du système climatique. Au cours des dernières décennies, ce réchauffement a été accompagné de l'élévation constante du niveau de la mer, et il est en outre difficile de ne pas le mettre en relation avec l'augmentation d'événements météorologiques extrêmes, indépendamment du fait qu'on ne peut pas attribuer une cause scientifiquement déterminable à chaque phénomène particulier. L'humanité est appelée à prendre conscience de la nécessité de réaliser des changements de style de vie, de production et de consommation, pour combattre ce réchauffement ou, tout au moins, les causes humaines qui le provoquent ou l'accentuent. Il y a, certes, d'autres facteurs (comme le volcanisme, les variations de l'orbite et de l'axe de la terre, le cycle solaire), mais de nombreuses études scientifiques signalent que la plus grande partie du réchauffement global des dernières décennies est due à la grande concentration de gaz à effet de serre (dioxyde de carbone, méthane, oxyde de nitrogène et autres) émis surtout à cause de l'activité humaine. En se concentrant dans l'atmosphère, ils empêchent la chaleur des rayons solaires réfléchis par la terre de se perdre dans l'espace. Cela est renforcé en particulier par le modèle de développement reposant sur l'utilisation intensive de combustibles fossiles, qui constitue le cœur du système énergétique mondial. Le fait de changer de plus en plus les utilisations du sol, principalement la déforestation pour l'agriculture, a aussi des impacts.

24. À son tour, le réchauffement a des effets sur le cycle du carbone. Il crée un cercle vicieux qui aggrave encore plus la situation, affectera la disponibilité de ressources indispensables telles que l'eau potable, l'énergie ainsi que la production agricole des zones les plus chaudes, et provoquera l'extinction d'une partie de la biodiversité de la planète. La fonte des glaces polaires et de celles des plaines d'altitude menace d'une libération à haut risque de méthane ; et la décomposition de la matière organique congelée pourrait accentuer encore plus l'émanation de dioxyde de carbone. De même, la disparition de forêts tropicales aggrave la situation, puisqu'elles contribuent à tempérer le changement climatique. La pollution produite par le dioxyde de carbone augmente l'acidité des océans et compromet la chaîne alimentaire marine. Si la tendance actuelle continuait, ce siècle pourrait être témoin de changements climatiques inédits et d'une destruction sans précédent des écosystèmes, avec de graves conséquences pour nous tous. L'élévation du niveau de la mer, par exemple, peut créer des situations d'une extrême gravité si on tient compte du fait que le quart de la population mondiale vit au bord de la mer ou très proche, et que la plupart des mégapoles sont situées en zones côtières.

25. Le changement climatique est un problème global aux graves répercussions environnementales, sociales, économiques, distributives ainsi que politiques, et constitue l'un des principaux défis actuels pour l'humanité. Les pires conséquences retomberont probablement au cours des prochaines décennies sur les pays en développement. Beaucoup de pauvres vivent dans des endroits particulièrement affectés par des phénomènes liés au réchauffement, et leurs moyens de subsistance dépendent fortement des réserves naturelles et des services de l'écosystème, comme l'agriculture, la pêche et les ressources forestières. Ils n'ont pas d'autres activités financières ni d'autres ressources qui leur permettent de s'adapter aux impacts climatiques, ni de faire face à des situations catastrophiques, et ils ont peu d'accès aux services sociaux et à la protection. Par exemple, les changements du climat provoquent des migrations d'animaux et de végétaux qui ne peuvent pas toujours s'adapter, et cela affecte à leur tour les moyens de production des plus pauvres, qui se voient aussi obligés d'émigrer avec une grande incertitude pour leur avenir et pour l'avenir de leurs enfants. L'augmentation du nombre de migrants fuyant la misère, accrue par la dégradation environnementale, est tragique ; ces migrants ne sont pas reconnus comme réfugiés par les conventions internationales et ils portent le poids de leurs vies à la dérive, sans aucune protection légale. Malheureusement, il y a une indifférence générale face à ces tragédies qui se produisent en ce moment dans diverses parties du monde. Le manque de réactions face à ces drames de nos frères et sœurs est un signe de la perte de ce sens de responsabilité à l'égard de nos semblables, sur lequel se fonde toute société civile.

26. Beaucoup de ceux qui détiennent plus de ressources et de pouvoir économique ou politique semblent surtout s'évertuer à masquer les problèmes ou à occulter les symptômes, en essayant seulement de réduire certains impacts négatifs du changement climatique. Mais beaucoup de symptômes indiquent que ces effets ne cesseront pas d'empirer si nous maintenons les modèles actuels de production et de consommation. Voilà pourquoi il devient urgent et impérieux de développer des politiques pour que, les prochaines années, l'émission du dioxyde de carbone et d'autres gaz

hautement polluants soit réduite de façon drastique, par exemple en remplaçant l'utilisation de combustibles fossiles et en accroissant des sources d'énergie renouvelable. Dans le monde, il y a un niveau d'accès réduit à des énergies propres et renouvelables. Il est encore nécessaire de développer des technologies adéquates d'accumulation. Cependant, dans certains pays, des progrès qui commencent à être significatifs ont été réalisés, bien qu'ils soient loin d'atteindre un niveau suffisant. Il y a eu aussi quelques investissements dans les moyens de production et de transport qui consomment moins d'énergie et requièrent moins de matière première, comme dans le domaine de la construction ou de la réfection d'édifices pour en améliorer l'efficacité énergétique. Mais ces bonnes pratiques sont loin de se généraliser.

II. LA QUESTION DE L'EAU

27. D'autres indicateurs de la situation actuelle concernent l'épuisement des ressources naturelles. Nous sommes bien conscients de l'impossibilité de maintenir le niveau actuel de consommation des pays les plus développés et des secteurs les plus riches des sociétés, où l'habitude de dépenser et de jeter atteint des niveaux inédits. Déjà les limites maximales d'exploitation de la planète ont été dépassées, sans que nous ayons résolu le problème de la pauvreté.

L'eau potable et pure représente une question de première importance, parce qu'elle est indispensable pour la vie humaine comme pour soutenir les écosystèmes terrestres et aquatiques. Les sources d'eau douce approvisionnent des secteurs sanitaires, agricoles et de la pêche ainsi qu'industriels. La provision d'eau est restée relativement constante pendant longtemps, mais en beaucoup d'endroits la demande dépasse l'offre durable, avec de graves conséquences à court et à long terme. De grandes villes qui ont besoin d'une importante quantité d'eau en réserve, souffrent de périodes de diminution de cette ressource, qui n'est pas toujours gérée de façon équitable et impartiale aux moments critiques. Le manque d'eau courante s'enregistre spécialement en Afrique, où de grands secteurs de la population n'ont pas accès à une eau potable sûre, ou bien souffrent de sécheresses qui rendent difficile la production d'aliments. Dans certains pays, il y a des régions qui disposent de l'eau en abondance et en même temps d'autres qui souffrent de grave pénurie.

29. Un problème particulièrement sérieux est celui de la qualité de l'eau disponible pour les pauvres, ce qui provoque beaucoup de morts tous les jours. Les maladies liées à l'eau sont fréquentes chez les pauvres, y compris les maladies causées par les micro-organismes et par des substances chimiques. La diarrhée et le choléra, qui sont liés aux services hygiéniques et à l'approvisionnement en eau impropre à la consommation, sont un facteur significatif de souffrance et de mortalité infantile. Les eaux souterraines en beaucoup d'endroits sont menacées par la pollution que provoquent certaines activités extractives, agricoles et industrielles, surtout dans les pays où il n'y a pas de régulation ni de contrôles suffisants. Ne pensons pas seulement aux décharges des usines. Les détergents et les produits chimiques qu'utilise la population dans beaucoup d'endroits du monde continuent de se déverser dans des rivières, dans des lacs et dans des mers.

30. Tandis que la qualité de l'eau disponible se détériore constamment, il y a une tendance croissante, à certains endroits, à privatiser cette ressource limitée, transformée en marchandise sujette aux lois du marché. En réalité, *l'accès à l'eau potable et sûre est un droit humain primordial, fondamental et universel, parce qu'il détermine la survie des personnes, et par conséquent il est une condition pour l'exercice des autres droits humains*. Ce monde a une grave dette sociale envers les pauvres qui n'ont pas accès à l'eau potable, parce que *c'est leur nier le droit à la vie, enraciné dans leur dignité inaliénable*. Cette dette se règle en partie par des apports économiques conséquents pour fournir l'eau potable et l'hygiène aux plus pauvres. Mais on observe le gaspillage d'eau, non seulement dans les pays développés, mais aussi dans les pays les moins développés qui possèdent de grandes réserves. Cela montre que le problème de l'eau est en partie une question éducative et culturelle, parce que la conscience de la gravité de ces conduites, dans un contexte de grande injustice, manque.

31. Une grande pénurie d'eau provoquera l'augmentation du coût des aliments comme celle du coût de différents produits qui dépendent de son utilisation. Certaines études ont alerté sur la possibilité de souffrir d'une pénurie aiguë d'eau dans quelques décennies, si on n'agit pas en urgence. Les impacts sur l'environnement pourraient affecter des milliers de millions de personnes, et il est prévisible que le contrôle de l'eau par de grandes entreprises mondiales deviendra l'une des principales sources de conflits de ce siècle.[23]

III. LA PERTE DE BIODIVERSITÉ

32. Les ressources de la terre sont aussi objet de déprédation à cause de la conception de l'économie ainsi que de l'activité commerciale et productive fondées sur l'immédiateté. La disparition de forêts et d'autres végétations implique en même temps la disparition d'espèces qui pourraient être à l'avenir des ressources extrêmement importantes, non seulement pour l'alimentation, mais aussi pour la guérison de maladies et pour de multiples services. Les diverses espèces contiennent des gènes qui peuvent être des ressources-clefs pour subvenir, à l'avenir, à certaines nécessités humaines ou pour réguler certains problèmes de l'environnement.

33. Mais il ne suffit pas de penser aux différentes espèces seulement comme à d'éventuelles "ressources" exploitables, en oubliant qu'elles ont une valeur en elles-mêmes. Chaque année, disparaissent des milliers d'espèces végétales et animales que nous ne pourrons plus connaître, que nos enfants ne pourront pas voir, perdues pour toujours.

L'immense majorité disparaît pour des raisons qui tiennent à une action humaine. À cause de nous, des milliers d'espèces ne rendront plus gloire à Dieu par leur existence et ne pourront plus nous communiquer leur propre message. Nous n'en avons pas le droit.

34. Probablement, cela nous inquiète d'avoir connaissance de l'extinction d'un mammifère ou d'un oiseau, à cause de leur visibilité plus grande. Mais, pour le bon fonctionnement des écosystèmes, les champignons, les algues, les vers, les insectes, les reptiles et l'innombrable variété de micro-organismes sont aussi nécessaires. Certaines espèces peu nombreuses, qui sont d'habitude imperceptibles, jouent un rôle fondamental pour établir l'équilibre d'un lieu. Certes, l'être humain doit intervenir quand un géo-système entre dans un état critique ; mais aujourd'hui le niveau d'intervention humaine, dans une réalité si complexe comme la nature, est tel que les constants désastres provoqués par l'être humain appellent une nouvelle intervention de sa part, si bien que l'activité humaine devient omniprésente, avec tous les risques que cela implique. Il se crée en général un cercle vicieux où l'intervention de l'être humain pour résoudre une difficulté, bien des fois, aggrave encore plus la situation. Par exemple, beaucoup d'oiseaux et d'insectes qui disparaissent à cause des agro-toxiques créés par la technologie, sont utiles à cette même agriculture et leur disparition devra être substituée par une autre intervention technologique qui produira probablement d'autres effets nocifs. Les efforts des scientifiques et des techniciens, qui essaient d'apporter des solutions aux problèmes créés par l'être humain, sont louables et parfois admirables. Mais en regardant le monde, nous remarquons que ce niveau d'intervention humaine, fréquemment au service des finances et du consumérisme, fait que la terre où nous vivons devient en réalité moins riche et moins belle, toujours plus limitée et plus grise, tandis qu'en même temps le développement de la technologie et des offres de consommation continue de progresser sans limite. Il semble ainsi que nous prétendions substituer à une beauté, irremplaçable et irrécupérable, une autre créée par nous.

35. Quand on analyse l'impact environnemental d'une entreprise, on en considère ordinairement les effets sur le sol, sur l'eau et sur l'air, mais on n'inclut pas toujours une étude soignée de son impact sur la biodiversité, comme si la disparition de certaines espèces ou de groupes d'animaux ou de végétaux était quelque chose de peu d'importance. Les routes, les nouvelles cultures, les grillages, les barrages et d'autres constructions prennent progressivement possession des habitats, et parfois les fragmentent de telle manière que les populations d'animaux ne peuvent plus migrer ni se déplacer librement, si bien que certaines espèces sont menacées d'extinction. Il existe des alternatives qui peuvent au moins atténuer l'impact de ces ouvrages, comme la création de corridors biologiques, mais on observe cette attention et cette prévention en peu de pays. Quand on exploite commercialement certaines espèces, on n'étudie pas toujours leur forme de croissance pour éviter leur diminution excessive, avec le déséquilibre de l'écosystème qui en résulterait.

36. La sauvegarde des écosystèmes suppose un regard qui aille au-delà de l'immédiat, car lorsqu'on cherche seulement un rendement économique rapide et facile, leur préservation n'intéresse réellement personne. Mais le coût des dommages occasionnés par la négligence égoïste est beaucoup plus élevé que le bénéfice économique qui peut en être obtenu. Dans le cas de la disparition ou de graves dommages à certaines espèces, nous parlons de valeurs qui excèdent tout calcul. C'est pourquoi nous pouvons être des témoins muets de bien graves injustices, quand certains prétendent obtenir d'importants bénéfices en faisant payer au reste de l'humanité, présente et future, les coûts très élevés de la dégradation de l'environnement.

37. Quelques pays ont progressé dans la préservation efficace de certains lieux et de certaines zones – sur terre et dans les océans – où l'on interdit toute intervention humaine qui pourrait en modifier la physionomie ou en altérer la constitution originelle. Dans la préservation de la biodiversité, les spécialistes insistent sur la nécessité d'accorder une attention spéciale aux zones les plus riches en variétés d'espèces, aux espèces endémiques rares ou ayant un faible degré de protection effective. Certains endroits requièrent une protection particulière à cause de leur énorme importance pour l'écosystème mondial, ou parce qu'ils constituent d'importantes réserves d'eau et assurent ainsi d'autres formes de vie.

38. Mentionnons, par exemple, ces poumons de la planète pleins de biodiversité que sont l'Amazonie et le bassin du fleuve Congo, ou bien les grandes surfaces aquifères et les glaciers. On n'ignore pas l'importance de ces lieux pour toute la planète et pour l'avenir de l'humanité. Les écosystèmes des forêts tropicales ont une biodiversité d'une énorme complexité, presqu'impossible à répertorier intégralement, mais quand ces forêts sont brûlées ou rasées pour développer des cultures, d'innombrables espèces disparaissent en peu d'années, quand elles ne se transforment pas en déserts arides. Cependant, un équilibre délicat s'impose, quand on parle de ces endroits, parce qu'on ne peut pas non plus ignorer les énormes intérêts économiques internationaux qui, sous prétexte de les sauvegarder, peuvent porter atteinte aux souverainetés nationales. De fait, il existe « des propositions d'internationalisation de l'Amazonie, qui servent uniquement des intérêts économiques des corporations transnationales ».[24] Elle est louable la tâche des organismes internationaux et des organisations de la société civile qui sensibilisent les populations et coopèrent de façon critique, en

utilisant aussi des mécanismes de pression légitimes, pour que chaque gouvernement accomplisse son propre et intransférable devoir de préserver l'environnement ainsi que les ressources naturelles de son pays, sans se vendre à des intérêts illégitimes locaux ou internationaux.

39. Le remplacement de la flore sauvage par des aires reboisées, qui généralement sont des mono-cultures, ne fait pas ordinairement l'objet d'une analyse adéquate. En effet, ce remplacement peut affecter gravement une biodiversité qui n'est pas hébergée par les nouvelles espèces qu'on implante. Les zones humides, qui sont transformées en terrain de culture, perdent aussi l'énorme biodiversité qu'elles accueillaient. Dans certaines zones côtières, la disparition des écosystèmes constitués par les mangroves est préoccupante.

40. Les océans non seulement constituent la majeure partie de l'eau de la planète, mais aussi la majeure partie de la grande variété des êtres vivants, dont beaucoup nous sont encore inconnus et sont menacés par diverses causes. D'autre part, la vie dans les fleuves, les lacs, les mers et les océans, qui alimente une grande partie de la population mondiale, se voit affectée par l'extraction désordonnée des ressources de pêche, provoquant des diminutions drastiques de certaines espèces. Des formes sélectives de pêche, qui gaspillent une grande partie des espèces capturées, continuent encore de se développer. Les organismes marins que nous ne prenons pas en considération sont spécialement menacés, comme certaines formes de plancton qui constituent une composante très importante dans la chaîne alimentaire marine, et dont dépendent, en définitive, les espèces servant à notre subsistance.

41. En pénétrant dans les mers tropicales et subtropicales, nous trouvons les barrières de corail, qui équivalent aux grandes forêts de la terre, parce qu'elles hébergent approximativement un million d'espèces, incluant des poissons, des crabes, des mollusques, des éponges, des algues, et autres. Déjà, beaucoup de barrières de corail dans le monde sont aujourd'hui stériles ou déclinent continuellement : « Qui a transformé le merveilleux monde marin en cimetières sous-marins dépourvus de vie et de couleurs ? ».[25] Ce phénomène est dû en grande partie à la pollution qui atteint la mer, résultat de la déforestation, des monocultures agricoles, des déchets industriels et des méthodes destructives de pêche, spécialement celles qui utilisent le cyanure et la dynamite. Il s'aggrave à cause de l'élévation de la température des océans. Tout cela nous aide à réaliser comment n'importe quelle action sur la nature peut avoir des conséquences que nous ne soupçonnons pas à première vue, et que certaines formes d'exploitation de ressources se font au prix d'une dégradation qui finalement atteint *même le fond des océans*.

42. Il est nécessaire d'investir beaucoup plus dans la recherche pour mieux comprendre le comportement des écosystèmes et analyser adéquatement les divers paramètres de l'impact de toute modification importante de l'environnement. En effet, toutes les créatures sont liées, chacune doit être valorisée avec affection et admiration, et tous en tant qu'êtres, nous avons besoin les uns des autres. Chaque territoire a une responsabilité dans la sauvegarde de cette famille et devrait donc faire un inventaire détaillé des espèces qu'il héberge, afin de développer des programmes et des stratégies de protection, en préservant avec un soin particulier les espèces en voie d'extinction.

IV. DÉTÉRIORATION DE LA QUALITÉ DE LA VIE HUMAINE ET DÉGRADATION SOCIALE

43. Si nous tenons compte du fait que l'être humain est aussi une créature de ce monde, qui a le droit de vivre et d'être heureux, et qui de plus a une dignité éminente, nous ne pouvons pas ne pas prendre en considération les effets de la dégradation de l'environnement, du modèle actuel de développement et de la culture du déchet, sur la vie des personnes.

44. Aujourd'hui nous observons, par exemple, la croissance démesurée et désordonnée de beaucoup de villes qui sont devenues insalubres pour y vivre, non seulement du fait de la pollution causée par les émissions toxiques, mais aussi à cause du chaos urbain, des problèmes de transport, et de la pollution visuelle ainsi que sonore. Beaucoup de villes sont de grandes structures inefficaces qui consomment énergie et eau en excès. Certains quartiers, bien que récemment construits, sont congestionnés et désordonnés, sans espaces verts suffisants. Les habitants de cette planète ne sont pas faits pour vivre en étant toujours plus envahis par le ciment, l'asphalte, le verre et les métaux, privés du contact physique avec la nature.

45. À certains endroits, en campagne comme en ville, la privatisation des espaces a rendu difficile l'accès des citoyens à des zones particulièrement belles. À d'autres endroits, on crée des urbanisations " écologiques " seulement au service de quelques-uns, en évitant que les autres entrent pour perturber une tranquillité artificielle. Une ville belle et pleine d'espaces verts bien protégés se trouve ordinairement dans certaines zones " sûres ", mais beaucoup moins dans des zones peu visibles, où vivent les marginalisés de la société.

46. Parmi les composantes sociales du changement global figurent les effets de certaines innovations technologiques sur le travail, l'exclusion sociale, l'inégalité dans la disponibilité et la consommation d'énergie et d'autres services, la

fragmentation sociale, l'augmentation de la violence et l'émergence de nouvelles formes d'agressivité sociale, le narcotrafic et la consommation croissante de drogues chez les plus jeunes, la perte d'identité. Ce sont des signes, parmi d'autres, qui montrent que la croissance de ces deux derniers siècles n'a pas signifié sous tous ses aspects un vrai progrès intégral ni une amélioration de la qualité de vie. Certains de ces signes sont en même temps des symptômes d'une vraie dégradation sociale, d'une rupture silencieuse des liens d'intégration et de communion sociale.

47. À cela s'ajoutent les dynamiques des moyens de communication sociale et du monde digital, qui, en devenant omniprésentes, ne favorisent pas le développement d'une capacité de vivre avec sagesse, de penser en profondeur, d'aimer avec générosité. Les grands sages du passé, dans ce contexte, auraient couru le risque de voir s'éteindre leur sagesse au milieu du bruit de l'information qui devient divertissement. Cela exige de nous un effort pour que ces moyens de communication se traduisent par un nouveau développement culturel de l'humanité, et non par une détérioration de sa richesse la plus profonde. La vraie sagesse, fruit de la réflexion, du dialogue et de la rencontre généreuse entre les personnes, ne s'obtient pas par une pure accumulation de données qui finissent par saturer et obnubiler, comme une espèce de pollution mentale. En même temps, les relations réelles avec les autres tendent à être substituées, avec tous les défis que cela implique, par un type de communication transitant par Internet. Cela permet de sélectionner ou d'éliminer les relations selon notre libre arbitre, et il naît ainsi un nouveau type d'émotions artificielles, qui ont plus à voir avec des dispositifs et des écrans qu'avec les personnes et la nature. Les moyens actuels nous permettent de communiquer et de partager des connaissances et des sentiments. Cependant, ils nous empêchent aussi parfois d'entrer en contact direct avec la détresse, l'inquiétude, la joie de l'autre et avec la complexité de son expérience personnelle. C'est pourquoi nous ne devrions pas nous étonner qu'avec l'offre écrasante de ces produits se développe une profonde et mélancolique insatisfaction dans les relations interpersonnelles, ou un isolement dommageable.

V. INÉGALITÉ PLANÉTAIRE

48. L'environnement humain et l'environnement naturel se dégradent ensemble, et nous ne pourrons pas affronter adéquatement la dégradation de l'environnement si nous ne prêtons pas attention aux causes qui sont en rapport avec la dégradation humaine et sociale. De fait, la détérioration de l'environnement et celle de la société affectent d'une manière spéciale les plus faibles de la planète : « Tant l'expérience commune de la vie ordinaire que l'investigation scientifique démontrent que ce sont les pauvres qui souffrent davantage des plus graves effets de toutes les agressions environnementales ».[26] Par exemple, l'épuisement des réserves de poissons nuit spécialement à ceux qui vivent de la pêche artisanale et n'ont pas les moyens de la remplacer ; la pollution de l'eau touche particulièrement les plus pauvres qui n'ont pas la possibilité d'acheter de l'eau en bouteille, et l'élévation du niveau de la mer affecte principalement les populations côtières appauvries qui n'ont pas où se déplacer. L'impact des dérèglements actuels se manifeste aussi à travers la mort prématurée de beaucoup de pauvres, dans les conflits générés par manque de ressources et à travers beaucoup d'autres problèmes qui n'ont pas assez d'espace dans les agendas du monde.[27]

49. Je voudrais faire remarquer que souvent on n'a pas une conscience claire des problèmes qui affectent particulièrement les exclus. Ils sont la majeure partie de la planète, des milliers de millions de personnes. Aujourd'hui, ils sont présents dans les débats politiques et économiques internationaux, mais il semble souvent que leurs problèmes se posent comme un appendice, comme une question qui s'ajoute presque par obligation ou de manière marginale, quand on ne les considère pas comme un pur dommage collatéral. De fait, au moment de l'action concrète, ils sont relégués fréquemment à la dernière place. Cela est dû en partie au fait que beaucoup de professionnels, de leaders d'opinion, de moyens de communication et de centres de pouvoir sont situés loin d'eux, dans des zones urbaines isolées, sans contact direct avec les problèmes des exclus. Ceux-là vivent et réfléchissent à partir de la commodité d'un niveau de développement et à partir d'une qualité de vie qui ne sont pas à la portée de la majorité de la population mondiale. Ce manque de contact physique et de rencontre, parfois favorisé par la désintégration de nos villes, aide à tranquilliser la conscience et à occulter une partie de la réalité par des analyses biaisées. Ceci cohabite parfois avec un discours " vert ". Mais aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'*une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale*, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter *tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres*.

50. Au lieu de résoudre les problèmes des pauvres et de penser à un monde différent, certains se contentent seulement de proposer une réduction de la natalité. Les pressions internationales sur les pays en développement ne manquent pas, conditionnant des aides économiques à certaines politiques de " santé reproductive ". Mais « s'il est vrai que la répartition inégale de la population et des ressources disponibles crée des obstacles au développement et à l'utilisation durable de l'environnement, il faut reconnaître que la croissance démographique est pleinement compatible avec un développement intégral et solidaire ».[28] Accuser l'augmentation de la population et non le consumérisme extrême et sélectif de certains est une façon de ne pas affronter les problèmes. On prétend légitimer ainsi le modèle de distribution actuel où une minorité se croit le droit de consommer dans une proportion qu'il serait impossible de généraliser, parce que la planète ne pourrait même pas contenir les déchets d'une telle consommation. En outre, nous savons qu'on gaspille approximativement un tiers des aliments qui sont produits, et « que lorsque l'on jette de la nourriture, c'est comme si l'on

volait la nourriture à la table du pauvre ».[29] De toute façon, il est certain qu'il faut prêter attention au déséquilibre de la distribution de la population sur le territoire, tant au niveau national qu'au niveau global, parce que l'augmentation de la consommation conduirait à des situations régionales complexes, à cause des combinaisons de problèmes liés à la pollution environnementale, au transport, au traitement des déchets, à la perte de ressources et à la qualité de vie, entre autres.

51. L'inégalité n'affecte pas seulement les individus, mais aussi des pays entiers, et oblige à penser à une éthique des relations internationales. Il y a, en effet, une vraie " dette écologique ", particulièrement entre le Nord et le Sud, liée à des déséquilibres commerciaux, avec des conséquences dans le domaine écologique, et liée aussi à l'utilisation disproportionnée des ressources naturelles, historiquement pratiquée par certains pays. Les exportations de diverses matières premières pour satisfaire les marchés du Nord industrialisé ont causé des dommages locaux, comme la pollution par le mercure dans l'exploitation de l'or ou par le dioxyde de souffre dans l'exploitation du cuivre. Il faut spécialement tenir compte de l'utilisation de l'espace environnemental de toute la planète, quand il s'agit de stocker les déchets gazeux qui se sont accumulés durant deux siècles et ont généré une situation qui affecte actuellement tous les pays du monde. Le réchauffement causé par l'énorme consommation de certains pays riches a des répercussions sur les régions les plus pauvres de la terre, spécialement en Afrique, où l'augmentation de la température jointe à la sécheresse fait des ravages au détriment du rendement des cultures. À cela, s'ajoutent les dégâts causés par l'exportation vers les pays en développement des déchets solides ainsi que de liquides toxiques, et par l'activité polluante d'entreprises qui s'autorisent dans les pays moins développés ce qu'elles ne peuvent dans les pays qui leur apportent le capital : « Nous constatons que souvent les entreprises qui agissent ainsi sont des multinationales, qui font ici ce qu'on ne leur permet pas dans des pays développés ou du dénommé premier monde. Généralement, en cessant leurs activités et en se retirant, elles laissent de grands passifs humains et environnementaux tels que le chômage, des populations sans vie, l'épuisement de certaines réserves naturelles, la déforestation, l'appauvrissement de l'agriculture et de l'élevage local, des cratères, des coteaux triturés, des fleuves contaminés et quelques œuvres sociales qu'on ne peut plus maintenir ».[30]

52. La dette extérieure des pays pauvres s'est transformée en un instrument de contrôle, mais il n'en est pas de même avec la dette écologique. De diverses manières, les peuples en développement, où se trouvent les plus importantes réserves de la biosphère, continuent d'alimenter le développement des pays les plus riches au prix de leur présent et de leur avenir. La terre des pauvres du Sud est riche et peu polluée, mais l'accès à la propriété des biens et aux ressources pour satisfaire les besoins vitaux leur est interdit par un système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers. Il faut que les pays développés contribuent à solder cette dette, en limitant de manière significative la consommation de l'énergie non renouvelable et en apportant des ressources aux pays qui ont le plus de besoins, pour soutenir des politiques et des programmes de développement durable. Les régions et les pays les plus pauvres ont moins de possibilités pour adopter de nouveaux modèles en vue de réduire l'impact des activités de l'homme sur l'environnement, parce qu'ils n'ont pas la formation pour développer les processus nécessaires, et ils ne peuvent pas en assumer les coûts. C'est pourquoi il faut maintenir claire la conscience que, dans le changement climatique, il y a des *responsabilités diversifiées* et, comme l'ont exprimé les Évêques des États-Unis, on doit se concentrer « spécialement sur les besoins des pauvres, des faibles et des vulnérables, dans un débat souvent dominé par les intérêts les plus puissants ».[31] Nous avons besoin de renforcer la conscience que nous sommes une seule famille humaine. Il n'y a pas de frontières ni de barrières politiques ou sociales qui nous permettent de nous isoler, et pour cela même il n'y a pas non plus de place pour la globalisation de l'indifférence.

VI. LA FAIBLESSE DES RÉACTIONS

53. Ces situations provoquent les gémissements de sœur terre, qui se joignent au gémissement des abandonnés du monde, dans une clameur exigeant de nous une autre direction. Nous n'avons jamais autant maltraité ni fait de mal à notre maison commune qu'en ces deux derniers siècles. Mais nous sommes appelés à être les instruments de Dieu le Père pour que notre planète soit ce qu'il a rêvé en la créant, et pour qu'elle réponde à son projet de paix, de beauté et de plénitude. Le problème est que nous n'avons pas encore la culture nécessaire pour faire face à cette crise ; et il faut construire des leaderships qui tracent des chemins, en cherchant à répondre aux besoins des générations actuelles comme en incluant tout le monde, sans nuire aux générations futures. Il devient indispensable de créer un système normatif qui implique des limites infranchissables et assure la protection des écosystèmes, avant que les nouvelles formes de pouvoir dérivées du paradigme techno-économique ne finissent par raser non seulement la politique mais aussi la liberté et la justice.

54. La faiblesse de la réaction politique internationale est frappante. La soumission de la politique à la technologie et aux finances se révèle dans l'échec des Sommets mondiaux sur l'environnement. Il y a trop d'intérêts particuliers, et très facilement l'intérêt économique arrive à prévaloir sur le bien commun et à manipuler l'information pour ne pas voir affectés ses projets. En ce sens, le *Document d'Aparecida* réclame que « dans les interventions sur les ressources naturelles ne prédominent pas les intérêts des groupes économiques qui ravagent déraisonnablement les sources de la vie ».[32] L'alliance entre l'économie et la technologie finit par laisser de côté ce qui ne fait pas partie de leurs intérêts

immédiats. Ainsi, on peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées, voire des efforts pour montrer une sensibilité envers l'environnement, quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner.

55. Peu à peu certains pays peuvent enregistrer des progrès importants, le développement de contrôles plus efficaces et une lutte plus sincère contre la corruption. Il y a plus de sensibilité écologique de la part des populations, bien que cela ne suffise pas pour modifier les habitudes nuisibles de consommation, qui ne semblent pas céder mais s'amplifient et se développent. C'est ce qui arrive, pour donner seulement un exemple simple, avec l'augmentation croissante de l'utilisation et de l'intensité des climatiseurs. Les marchés, en cherchant un gain immédiat, stimulent encore plus la demande. Si quelqu'un observait de l'extérieur la société planétaire, il s'étonnerait face à un tel comportement qui semble parfois suicidaire.

56. Pendant ce temps, les pouvoirs économiques continuent de justifier le système mondial actuel, où priment une spéculation et une recherche du revenu financier qui tendent à ignorer tout contexte, de même que les effets sur la dignité humaine et sur l'environnement. Ainsi, il devient manifeste que la dégradation de l'environnement comme la dégradation humaine et éthique sont intimement liées. Beaucoup diront qu'ils n'ont pas conscience de réaliser des actions immorales, parce que la distraction constante nous ôte le courage de nous rendre compte de la réalité d'un monde limité et fini. Voilà pourquoi aujourd'hui « tout ce qui est fragile, comme l'environnement, reste sans défense par rapport aux intérêts du marché divinisé, transformés en règle absolue ».[33]

57. Il est prévisible que, face à l'épuisement de certaines ressources, se crée progressivement un scénario favorable à de nouvelles guerres, déguisées en revendications nobles. La guerre produit toujours de graves dommages à l'environnement comme à la richesse culturelle des populations, et les risques deviennent gigantesques quand on pense aux armes nucléaires ainsi qu'aux armes biologiques. En effet, « malgré l'interdiction par des accords internationaux de la guerre chimique, bactériologique et biologique, en réalité la recherche continue dans les laboratoires pour développer de nouvelles armes offensives capables d'altérer les équilibres naturels ».[34] Une plus grande attention est requise de la part de la politique pour prévenir et pour s'attaquer aux causes qui peuvent provoquer de nouveaux conflits. Mais c'est le pouvoir lié aux secteurs financiers qui résiste le plus à cet effort, et les projets politiques n'ont pas habituellement de largeur de vue. Pourquoi veut-on préserver aujourd'hui un pouvoir qui laissera dans l'histoire le souvenir de son incapacité à intervenir quand il était urgent et nécessaire de le faire ?

58. Dans certains pays, il y a des exemples positifs de réussites dans les améliorations de l'environnement tels que l'assainissement de certaines rivières polluées durant de nombreuses décennies, ou la récupération de forêts autochtones, ou l'embellissement de paysages grâce à des œuvres d'assainissement environnemental, ou des projets de construction de bâtiments de grande valeur esthétique, ou encore, par exemple, grâce à des progrès dans la production d'énergie non polluante, dans les améliorations du transport public. Ces actions ne résolvent pas les problèmes globaux, mais elles confirment que l'être humain est encore capable d'intervenir positivement. Comme il a été créé pour aimer, du milieu de ses limites, jaillissent inévitablement des gestes de générosité, de solidarité et d'attention.

59. En même temps, une écologie superficielle ou apparente se développe, qui consolide un certain assoupissement et une joyeuse irresponsabilité. Comme cela arrive ordinairement aux époques de crises profondes, qui requièrent des décisions courageuses, nous sommes tentés de penser que ce qui est en train de se passer n'est pas certain. Si nous regardons les choses en surface, au-delà de quelques signes visibles de pollution et de dégradation, il semble qu'elles ne soient pas si graves et que la planète pourrait subsister longtemps dans les conditions actuelles. Ce comportement évasif nous permet de continuer à maintenir nos styles de vie, de production et de consommation. C'est la manière dont l'être humain s'arrange pour alimenter tous les vices autodestructifs : en essayant de ne pas les voir, en luttant pour ne pas les reconnaître, en retardant les décisions importantes, en agissant comme si de rien n'était.

VII. DIVERSITÉ D'OPINIONS

60. Finalement, reconnaissons que diverses visions et lignes de pensée se sont développées à propos de la situation et des solutions possibles. À l'extrême, d'un côté, certains soutiennent à tout prix le mythe du progrès et affirment que les problèmes écologiques seront résolus simplement grâce à de nouvelles applications techniques, sans considérations éthiques ni changements de fond. De l'autre côté, d'autres pensent que, à travers n'importe laquelle de ses interventions, l'être humain ne peut être qu'une menace et nuire à l'écosystème mondial, raison pour laquelle il conviendrait de réduire sa présence sur la planète et d'empêcher toute espèce d'intervention de sa part. Entre ces deux extrêmes, la réflexion devrait identifier de possibles scénarios futurs, parce qu'il n'y a pas une seule issue. Cela donnerait lieu à divers apports qui pourraient entrer dans un dialogue en vue de réponses intégrales.

61. Sur beaucoup de questions concrètes, en principe, l'Église n'a pas de raison de proposer une parole définitive et elle comprend qu'elle doit écouter puis promouvoir le débat honnête entre scientifiques, en respectant la diversité d'opinions. Mais il suffit de regarder la réalité avec sincérité pour constater qu'il y a une grande détérioration de notre maison commune. L'espérance nous invite à reconnaître qu'il y a toujours une voie de sortie, que nous pouvons toujours repréciser le cap, que nous pouvons toujours faire quelque chose pour résoudre les problèmes. Cependant, des symptômes d'un point de rupture semblent s'observer, à cause de la rapidité des changements et de la dégradation, qui se manifestent tant dans des catastrophes naturelles régionales que dans des crises sociales ou même financières, étant donné que les problèmes du monde ne peuvent pas être analysés ni s'expliquer de façon isolée. Certaines régions sont déjà particulièrement en danger et, indépendamment de toute prévision catastrophiste, il est certain que l'actuel système mondial est insoutenable de divers points de vue, parce que nous avons cessé de penser aux fins de l'action humaine : « Si le regard parcourt les régions de notre planète, il s'aperçoit immédiatement que l'humanité a déçu l'attente divine ».[35]

DEUXIEME CHAPITRE

L'EVANGILE DE LA CREATION

62. Pourquoi inclure dans ce texte, adressé à toutes les personnes de bonne volonté, un chapitre qui fait référence à des convictions de foi ? Je n'ignore pas que, dans les domaines de la politique et de la pensée, certains rejettent avec force l'idée d'un Créateur, ou bien la considèrent comme sans importance au point de reléguer dans le domaine de l'irrationnel la richesse que les religions peuvent offrir pour une écologie intégrale et pour un développement plénier de l'humanité. D'autres fois on considère qu'elles sont une sous-culture qui doit seulement être tolérée. Cependant, la science et la religion, qui proposent des approches différentes de la réalité, peuvent entrer dans un dialogue intense et fécond pour toutes deux.

I. LA LUMIÈRE QU'OFFRE LA FOI

63. Si nous prenons en compte la complexité de la crise écologique et ses multiples causes, nous devrons reconnaître que les solutions ne peuvent pas venir d'une manière unique d'interpréter et de transformer la réalité. Il est nécessaire d'avoir aussi recours aux diverses richesses culturelles des peuples, à l'art et à la poésie, à la vie intérieure et à la spiritualité. Si nous cherchons vraiment à construire une écologie qui nous permette de restaurer tout ce que nous avons détruit, alors aucune branche des sciences et aucune forme de sagesse ne peut être laissée de côté, la sagesse religieuse non plus, avec son langage propre. De plus, l'Église catholique est ouverte au dialogue avec la pensée philosophique, et cela lui permet de produire diverses synthèses entre foi et raison. En ce qui concerne les questions sociales, cela peut se constater dans le développement de la doctrine sociale de l'Église, qui est appelée à s'enrichir toujours davantage à partir des nouveaux défis.

64. Par ailleurs, même si cette Encyclique s'ouvre au dialogue avec tous pour chercher ensemble des chemins de libération, je veux montrer dès le départ comment les convictions de la foi offrent aux chrétiens, et aussi à d'autres croyants, de grandes motivations pour la protection de la nature et des frères et sœurs les plus fragiles. Si le seul fait d'être humain pousse les personnes à prendre soin de l'environnement dont elles font partie, « les chrétiens, notamment, savent que leurs devoirs à l'intérieur de la création et leurs devoirs à l'égard de la nature et du Créateur font partie intégrante de leur foi ».[36] Donc, c'est un bien pour l'humanité et pour le monde que nous, les croyants, nous reconnaissions mieux les engagements écologiques qui jaillissent de nos convictions.

II. LA SAGESSE DES RÉCITS BIBLIQUES

65. Sans répéter ici l'entière théologie de la création, nous nous demandons ce que disent les grands récits bibliques sur la création et sur la relation entre l'être humain et le monde. Dans le premier récit de l'œuvre de la création, dans le livre de la Genèse, le plan de Dieu inclut la création de l'humanité. Après la création de l'être humain, il est dit que « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (*Gn* 1, 31). La Bible enseigne que chaque être humain est créé par amour, à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1, 26). Cette affirmation nous montre la très grande dignité de toute personne humaine, qui « n'est pas seulement quelque chose, mais quelqu'un. Elle est capable de se connaître, de se posséder, et de librement se donner et entrer en communion avec d'autres personnes ».[37] Saint Jean-Paul II a rappelé que l'amour très particulier que le Créateur a pour chaque être humain lui confère une dignité infinie.[38] Ceux qui s'engagent dans la défense de la dignité des personnes peuvent trouver dans la foi chrétienne les arguments les plus profonds pour cet engagement. Quelle merveilleuse certitude de savoir que la vie de toute personne ne se perd pas dans un chaos désespérant, dans un monde gouverné par le pur hasard ou par des cycles qui se répètent de manière absurde ! Le Créateur peut dire à chacun de nous : « Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu » (*Jr* 1, 5). Nous

avons été conçus dans le cœur de Dieu, et donc, « chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun est aimé, chacun est nécessaire ».[39]

66. Les récits de la création dans le livre de la Genèse contiennent, dans leur langage symbolique et narratif, de profonds enseignements sur l'existence humaine et sur sa réalité historique. Ces récits suggèrent que l'existence humaine repose sur trois relations fondamentales intimement liées : la relation avec Dieu, avec le prochain, et avec la terre. Selon la Bible, les trois relations vitales ont été rompues, non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur de nous. Cette rupture est le péché. L'harmonie entre le Créateur, l'humanité et l'ensemble de la création a été détruite par le fait d'avoir prétendu prendre la place de Dieu, en refusant de nous reconnaître comme des créatures limitées. Ce fait a dénaturé aussi la mission de « soumettre » la terre (cf. *Gn* 1, 28), de « la cultiver et la garder» (*Gn* 2, 15). Comme résultat, la relation, harmonieuse à l'origine entre l'être humain et la nature, est devenue conflictuelle (cf. *Gn* 3, 17-19). Pour cette raison, il est significatif que l'harmonie que vivait saint François d'Assise avec toutes les créatures ait été interprétée comme une guérison de cette rupture. Saint Bonaventure disait que par la réconciliation universelle avec toutes les créatures, d'une certaine manière, François retournait à l'état d'innocence.[40] Loin de ce modèle, le péché aujourd'hui se manifeste, avec toute sa force de destruction, dans les guerres, sous diverses formes de violence et de maltraitance, dans l'abandon des plus fragiles, dans les agressions contre la nature.

67. Nous ne sommes pas Dieu. La terre nous précède et nous a été donnée. Cela permet de répondre à une accusation lancée contre la pensée judéo-chrétienne : il a été dit que, à partir du récit de la Genèse qui invite à "dominer" la terre (cf. *Gn* 1, 28), on favoriserait l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur. Ce n'est pas une interprétation correcte de la Bible, comme la comprend l'Église. S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures. Il est important de lire les textes bibliques dans leur contexte, avec une herméneutique adéquate, et de se souvenir qu'ils nous invitent à "cultiver et garder" le jardin du monde (cf. *Gn* 2, 15). Alors que "cultiver" signifie labourer, défricher ou travailler, "garder" signifie protéger, sauvegarder, préserver, soigner, surveiller. Cela implique une relation de réciprocité responsable entre l'être humain et la nature. Chaque communauté peut prélever de la bonté de la terre ce qui lui est nécessaire pour survivre, mais elle a aussi le devoir de la sauvegarder et de garantir la continuité de sa fertilité pour les générations futures ; car, en définitive, « au Seigneur la terre » (*Ps* 24, 1), à lui appartiennent « la terre et tout ce qui s'y trouve » (*Dt* 10, 14). Pour cette raison, Dieu dénie toute prétention de propriété absolue : « La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient, et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes » (*Lv* 25, 23).

68. Cette responsabilité vis-à-vis d'une terre qui est à Dieu implique que l'être humain, doué d'intelligence, respecte les lois de la nature et les délicats équilibres entre les êtres de ce monde, parce que « lui commanda, eux furent créés, il les posa pour toujours et à jamais sous une loi qui jamais ne passera » (*Ps* 148, 5b-6). C'est pourquoi la législation biblique s'attarde à proposer à l'être humain diverses normes, non seulement en relation avec ses semblables, mais aussi en relation avec les autres êtres vivants : « Si tu vois tomber en chemin l'âne ou le bœuf de ton frère, tu ne te déroberas pas [...] Si tu rencontres en chemin un nid avec des oisillons ou des œufs, sur un arbre ou par terre, et que la mère soit posée sur les oisillons ou les œufs, tu ne prendras pas la mère sur les petits » (*Dt* 22, 4.6). Dans cette perspective, le repos du septième jour n'est pas proposé seulement à l'être humain, mais aussi « afin que se reposent ton âne et ton bœuf » (*Ex* 23, 12). Nous nous apercevons ainsi que la Bible ne donne pas lieu à un anthropocentrisme despotique qui se désintéresserait des autres créatures.

69. En même temps que nous pouvons faire un usage responsable des choses, nous sommes appelés à reconnaître que les autres êtres vivants ont une valeur propre devant Dieu et, « par leur simple existence ils le bénissent et lui rendent gloire »[41], puisque « le Seigneur se réjouit en ses œuvres » (*Ps* 104, 31). Précisément en raison de sa dignité unique et par le fait d'être doué d'intelligence, l'être humain est appelé à respecter la création avec ses lois internes, car « le Seigneur, par la sagesse, a fondé la terre » (*Pr* 3, 19). Aujourd'hui l'Église ne dit pas seulement que les autres créatures sont complètement subordonnées au bien de l'homme, comme si elles n'avaient aucune valeur en elles-mêmes et que nous pouvions en disposer à volonté. Pour cette raison, les Évêques d'Allemagne ont enseigné au sujet des autres créatures qu'« on pourrait parler de la priorité de l'*être* sur *le fait d'être utile* »[42]. Le Catéchisme remet en cause, de manière très directe et insistante, ce qui serait un anthropocentrisme déviant : « Chaque créature possède sa bonté et sa perfection propres [...] Les différentes créatures, voulues en leur être propre, reflètent, chacune à sa façon, un rayon de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu. C'est pour cela que l'homme doit respecter la bonté propre de chaque créature pour éviter un usage désordonné des choses ».[43]

70. Dans le récit concernant Caïn et Abel, nous voyons que la jalousie a conduit Caïn à commettre l'injustice extrême contre son frère. Ce qui a provoqué à son tour une rupture de la relation entre Caïn et Dieu, et entre Caïn et la terre dont il a été exilé. Ce passage est résumé dans la conversation dramatique entre Dieu et Caïn. Dieu demande : « Où est ton frère Abel ? ». Caïn répond qu'il ne sait pas et Dieu insiste : « Qu'as-tu fait ? Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol

! Maintenant, sois maudit et chassé du sol fertile » (*Gn* 4, 9-11). La négligence dans la charge de cultiver et de garder une relation adéquate avec le voisin, envers lequel j'ai le devoir d'attention et de protection, détruit ma relation intérieure avec moi-même, avec les autres, avec Dieu et avec la terre. Quand toutes ces relations sont négligées, quand la justice n'habite plus la terre, la Bible nous dit que toute la vie est en danger. C'est ce que nous enseigne le récit sur Noé, quand Dieu menace d'exterminer l'humanité en raison de son incapacité constante à vivre à la hauteur des exigences de justice et de paix : « La fin de toute chair est arrivée, je l'ai décidé, car la terre est pleine de violence à cause des hommes » (*Gn* 6, 13). Dans ces récits si anciens, emprunts de profond symbolisme, une conviction actuelle était déjà présente : tout est lié, et la protection authentique de notre propre vie comme de nos relations avec la nature est inséparable de la fraternité, de la justice ainsi que de la fidélité aux autres.

71. Même si « la méchanceté de l'homme était grande sur la terre » (*Gn* 6, 5) et que Dieu « se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre » (*Gn* 6, 6), il a cependant décidé d'ouvrir un chemin de salut à travers Noé qui était resté intègre et juste. Ainsi, il a donné à l'humanité la possibilité d'un nouveau commencement. Il suffit d'un être humain bon pour qu'il y ait de l'espérance ! La tradition biblique établit clairement que cette réhabilitation implique la redécouverte et le respect des rythmes inscrits dans la nature par la main du Créateur. Cela se voit, par exemple, dans la loi sur le *Sabbat*. Le septième jour, Dieu se reposa de toutes ses œuvres. Il ordonna à Israël que chaque septième jour soit un jour de repos, un *Sabbat* (cf. *Gn* 2, 2-3 ; *Ex* 16, 23 ; 20, 10). Par ailleurs, une année sabbatique fut également instituée pour Israël et sa terre, tous les sept ans (cf. *Lv* 25, 1-4), pendant laquelle un repos complet était accordé à la terre ; on ne semait pas, on moissonnait seulement ce qui était indispensable pour subsister et offrir l'hospitalité (cf. *Lv* 25, 4-6). Enfin, passées sept semaines d'années, c'est-à-dire quarante-neuf ans, le Jubilé était célébré, année de pardon universel et d'« affranchissement de tous les habitants » (*Lv* 25, 10). Le développement de cette législation a cherché à assurer l'équilibre et l'équité dans les relations de l'être humain avec ses semblables et avec la terre où il vivait et travaillait. Mais en même temps c'était une reconnaissance que le don de la terre, avec ses fruits, appartient à tout le peuple. Ceux qui cultivaient et gardaient le territoire devaient en partager les fruits, spécialement avec les pauvres, les veuves, les orphelins et les étrangers : « Lorsque vous récolterez la moisson de votre pays, vous ne moissonnerez pas jusqu'à l'extrême bout du champ. Tu ne glaneras pas ta moisson, tu ne grappilleras pas ta vigne et tu ne ramasseras pas les fruits tombés dans ton verger. Tu les abandonneras au pauvre et à l'étranger » (*Lv* 19, 9-10).

72. Les Psaumes invitent souvent l'être humain à louer le Dieu créateur : « qui affermit la terre sur les eaux, car éternel est son amour ! » (*Ps* 136, 6). Mais ils invitent aussi les autres créatures à le louer : « Louez-le Soleil et Lune, louez-le, tous les astres de lumière ; louez-le, cieux des cieux, et les eaux par-dessus les cieux ! Qu'ils louent le nom du Seigneur : lui commanda et ils furent créés » (*Ps* 148, 3-5). Nous existons non seulement par le pouvoir de Dieu, mais aussi face à lui et près de lui. C'est pourquoi nous l'adorons.

73. Les écrits des prophètes invitent à retrouver la force dans les moments difficiles en contemplant le Dieu tout-puissant qui a créé l'univers. Le pouvoir infini de Dieu ne nous porte pas à fuir sa tendresse paternelle, parce qu'en lui affection et vigueur se conjuguent. De fait, toute saine spiritualité implique en même temps d'accueillir l'amour de Dieu, et d'adorer avec confiance le Seigneur pour sa puissance infinie. Dans la Bible, le Dieu qui libère et sauve est le même qui a créé l'univers, et ces deux modes divins d'agir sont intimement et inséparablement liés : « Ah Seigneur, voici que tu as fait le ciel et la terre par ta grande puissance et ton bras étendu. À toi, rien n'est impossible ! [...] Tu fis sortir ton peuple Israël du pays d'Égypte par signes et prodiges » (*Jr* 32, 17.21). « Le Seigneur est un Dieu éternel, créateur des extrémités de la terre. Il ne se fatigue ni ne se lasse, insondable est son intelligence. Il donne la force à celui qui est fatigué, à celui qui est sans vigueur il prodigue le réconfort » (*Is* 40, 28b-29).

74. L'expérience de la captivité à Babylone a engendré une crise spirituelle qui a favorisé un approfondissement de la foi en Dieu, explicitant sa toute-puissance créatrice, pour exhorter le peuple à retrouver l'espérance dans sa situation malheureuse. Des siècles plus tard, en un autre moment d'épreuves et de persécution, quand l'Empire romain cherchait à imposer une domination absolue, les fidèles retrouvaient consolation et espérance en grandissant dans la confiance au Dieu tout-puissant, et ils chantaient : « Grandes et merveilleuses sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Maître-de-tout ; justes et droites sont tes voies, ô Roi des nations » (*Ap* 15, 3). S'il a pu créer l'univers à partir de rien, il peut aussi intervenir dans ce monde et vaincre toute forme de mal. Par conséquent l'injustice n'est pas invincible.

75. Nous ne pouvons pas avoir une spiritualité qui oublie le Dieu tout-puissant et créateur. Autrement, nous finirions par adorer d'autres pouvoirs du monde, ou bien nous nous prendrions la place du Seigneur au point de prétendre piétiner la réalité créée par lui, sans connaître de limite. La meilleure manière de mettre l'être humain à sa place, et de mettre fin à ses prétentions d'être un dominateur absolu de la terre, c'est de proposer la figure d'un Père créateur et unique maître du monde, parce qu'autrement l'être humain aura toujours tendance à vouloir imposer à la réalité ses propres lois et intérêts.

III. LE MYSTÈRE DE L'UNIVERS

76. Pour la tradition judéo-chrétienne, dire “création”, c’est signifier plus que “nature”, parce qu’il y a un rapport avec un projet de l’amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s’entend d’habitude comme un système qui s’analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l’amour qui nous appelle à une communion universelle.

77. « Par la parole du Seigneur les cieux ont été faits » (*Ps* 33, 6). Il nous est ainsi indiqué que le monde est issu d’une décision, non du chaos ou du hasard, ce qui le rehausse encore plus. Dans la parole créatrice il y a un choix libre exprimé. L’univers n’a pas surgi comme le résultat d’une toute puissance arbitraire, d’une démonstration de force ni d’un désir d’auto-affirmation. La création est de l’ordre de l’amour. L’amour de Dieu est la raison fondamentale de toute la création : « Tu aimes en effet tout ce qui existe, tu n’as de dégout pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l’aurais pas formé » (*Sg* 11, 24). Par conséquent, chaque créature est l’objet de la tendresse du Père, qui lui donne une place dans le monde. Même la vie éphémère de l’être le plus insignifiant est l’objet de son amour, et, en ces peu de secondes de son existence, il l’entoure de son affection. Saint Basile le Grand disait que le Créateur est aussi « la bonté sans mesure »,[44] et Dante Alighieri parlait de l’« amour qui meut le soleil et les étoiles ».[45] Voilà pourquoi à partir des œuvres créées, on s’élève « vers sa miséricorde pleine d’amour ».[46]

78. En même temps, la pensée judéo-chrétienne a démystifié la nature. Sans cesser de l’admirer pour sa splendeur et son immensité, elle ne lui a plus attribué de caractère divin. De cette manière, notre engagement envers elle est davantage mis en exergue. Un retour à la nature ne peut se faire au prix de la liberté et de la responsabilité de l’être humain, qui fait partie du monde avec le devoir de cultiver ses propres capacités pour le protéger et en développer les potentialités. Si nous reconnaissons la valeur et la fragilité de la nature, et en même temps les capacités que le Créateur nous a octroyées, cela nous permet d’en finir aujourd’hui avec le mythe moderne du progrès matériel sans limite. Un monde fragile, avec un être humain à qui Dieu en confie le soin, interpelle notre intelligence pour reconnaître comment nous devrions orienter, cultiver et limiter notre pouvoir.

79. Dans cet univers, constitué de systèmes ouverts qui entrent en communication les uns avec les autres, nous pouvons découvrir d’innombrables formes de relations et de participations. Cela conduit à penser également à l’ensemble comme étant ouvert à la transcendance de Dieu, dans laquelle il se développe. La foi nous permet d’interpréter le sens et la beauté mystérieuse de ce qui arrive. La liberté humaine peut offrir son apport intelligent à une évolution positive, mais elle peut aussi être à l’origine de nouveaux maux, de nouvelles causes de souffrance et de vrais reculs. Cela donne lieu à la passionnante et dramatique histoire humaine, capable de se convertir en un déploiement de libération, de croissance, de salut et d’amour, ou en un chemin de décadence et de destruction mutuelle. Voilà pourquoi l’action de l’Église ne tente pas seulement de rappeler le devoir de prendre soin de la nature, mais en même temps « elle doit aussi surtout protéger l’homme de sa propre destruction ».[47]

80. Cependant Dieu, qui veut agir avec nous et compte sur notre coopération, est aussi capable de tirer quelque chose de bon du mal que nous commettons, parce que « l’Esprit Saint possède une imagination infinie, propre à l’Esprit divin, qui sait prévoir et résoudre les problèmes des affaires humaines, même les plus complexes et les plus impénétrables ».[48] Il a voulu se limiter lui-même de quelque manière, en créant un monde qui a besoin de développement, où beaucoup de choses que nous considérons mauvaises, dangereuses ou sources de souffrances, font en réalité partie des douleurs de l’enfantement qui nous stimulent à collaborer avec le Créateur.[49] Il est présent au plus intime de toute chose, sans conditionner l’autonomie de sa créature, et cela aussi donne lieu à l’autonomie légitime des réalités terrestres.[50] Cette présence divine, qui assure la permanence et le développement de tout être, « est la continuation de l’action créatrice ».[51] L’Esprit de Dieu a rempli l’univers de potentialités qui permettent que, du sein même des choses, quelque chose de nouveau peut surgir : « La nature n’est rien d’autre que la connaissance d’un certain art, concrètement l’art divin inscrit dans les choses, et par lequel les choses elles-mêmes se meuvent vers une fin déterminée. Comme si l’artisan constructeur de navires pouvait accorder au bois de pouvoir se modifier de lui-même pour prendre la forme de navire ».[52]

81. Bien que l’être humain suppose aussi des processus évolutifs, il implique une nouveauté qui n’est pas complètement explicable par l’évolution d’autres systèmes ouverts. Chacun de nous a, en soi, une identité personnelle, capable d’entrer en dialogue avec les autres et avec Dieu lui-même. La capacité de réflexion, l’argumentation, la créativité, l’interprétation, l’élaboration artistique, et d’autres capacités inédites, montrent une singularité qui transcende le domaine physique et biologique. La nouveauté qualitative qui implique le surgissement d’un être personnel dans l’univers matériel suppose une action directe de Dieu, un appel particulier à la vie et à la relation d’un Tu avec un autre tu. À partir des récits bibliques, nous considérons l’être humain comme un sujet, qui ne peut jamais être réduit à la catégorie d’objet.

82. Mais il serait aussi erroné de penser que les autres êtres vivants doivent être considérés comme de purs objets, soumis à la domination humaine arbitraire. Quand on propose une vision de la nature uniquement comme objet de profit et d’intérêt, cela a aussi de sérieuses conséquences sur la société. La vision qui consolide l’arbitraire du plus fort a favorisé d’immenses inégalités, injustices et violences pour la plus grande partie de l’humanité, parce que les ressources finissent

par appartenir au premier qui arrive ou qui a plus de pouvoir : le gagnant emporte tout. L'idéal d'harmonie, de justice, de fraternité et de paix que propose Jésus est aux antipodes d'un pareil modèle, et il l'exprimait ainsi avec respect aux pouvoirs de son époque : « Les chefs des nations dominent sur elles en maîtres, et les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur» (*Mt* 20, 25-26).

83. L'aboutissement de la marche de l'univers se trouve dans la plénitude de Dieu, qui a été atteinte par le Christ ressuscité, axe de la maturation universelle.[53] Nous ajoutons ainsi un argument de plus pour rejeter toute domination despotique et irresponsable de l'être humain sur les autres créatures. La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ ressuscité embrasse et illumine tout ; car l'être humain, doué d'intelligence et d'amour, attiré par la plénitude du Christ, est appelé à reconduire toutes les créatures à leur Créateur.

IV. LE MESSAGE DE CHAQUE CRÉATURE DANS L'HARMONIE DE TOUTE LA CRÉATION

84. Quand nous insistons pour dire que l'être humain est image de Dieu, cela ne doit pas nous porter à oublier que chaque créature a une fonction et qu'aucune n'est superflue. Tout l'univers matériel est un langage de l'amour de Dieu, de sa tendresse démesurée envers nous. Le sol, l'eau, les montagnes, tout est caresse de Dieu. L'histoire de l'amitié de chacun avec Dieu se déroule toujours dans un espace géographique qui se transforme en un signe éminemment personnel, et chacun de nous a en mémoire des lieux dont le souvenir lui fait beaucoup de bien. Celui qui a grandi dans les montagnes, ou qui, enfant, s'asseyait pour boire l'eau au ruisseau, ou qui jouait sur une place de son quartier, quand il retourne sur ces lieux se sent appelé à retrouver sa propre identité.

85. Dieu a écrit un beau livre « dont les lettres sont représentées par la multitude des créatures présentes dans l'univers ».[54] Les Évêques du Canada ont souligné à juste titre qu'aucune créature ne reste en dehors de cette manifestation de Dieu : « Des vues panoramiques les plus larges à la forme de vie la plus infime, la nature est une source constante d'émerveillement et de crainte. Elle est, en outre, une révélation continue du divin ».[55] Les Évêques du Japon, pour leur part, ont rappelé une chose très suggestive : « Entendre chaque créature chanter l'hymne de son existence, c'est vivre joyeusement dans l'amour de Dieu et dans l'espérance ».[56] Cette contemplation de la création nous permet de découvrir à travers chaque chose un enseignement que Dieu veut nous transmettre, parce que « pour le croyant contempler la création c'est aussi écouter un message, entendre une voix paradoxale et silencieuse ».[57] Nous pouvons affirmer qu'« à côté de la révélation proprement dite, qui est contenue dans les Saintes Écritures, il y a donc une manifestation divine dans le soleil qui resplendit comme dans la nuit qui tombe ».[58] En faisant attention à cette manifestation, l'être humain apprend à se reconnaître lui-même dans la relation avec les autres créatures : « Je m'exprime en exprimant le monde ; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde ».[59]

86. L'ensemble de l'univers, avec ses relations multiples, révèle mieux l'inépuisable richesse de Dieu. Saint Thomas d'Aquin faisait remarquer avec sagesse que la multiplicité et la variété proviennent « de l'intention du premier agent », qui a voulu que « ce qui manque à chaque chose pour représenter la bonté divine soit suppléé par les autres »,[60] parce qu'« une seule créature ne saurait suffire à [...] représenter comme il convient »[61] sa bonté. C'est pourquoi nous avons besoin de saisir la variété des choses dans leurs relations multiples.[62] Par conséquent, on comprend mieux l'importance et le sens de n'importe quelle créature si on la contemple dans l'ensemble du projet de Dieu. Le Catéchisme l'enseigne ainsi : « L'interdépendance des créatures est voulue par Dieu. Le soleil et la lune, le cèdre et la petite fleur, l'aigle et le moineau : le spectacle de leurs innombrables diversités et inégalités signifie qu'aucune des créatures ne se suffit à elle-même. Elles n'existent qu'en dépendance les unes des autres, pour se compléter mutuellement, au service les unes des autres ».[63]

87. Quand nous prenons conscience du reflet de Dieu qui se trouve dans tout ce qui existe, le cœur expérimente le désir d'adorer le Seigneur pour toutes ses créatures, et avec elles, comme cela est exprimé dans la belle hymne de saint François d'Assise :

« Loué sois-tu, mon Seigneur,
avec toutes tes créatures,
spécialement messire frère soleil,
qui est le jour, et par lui tu nous illumines.
Et il est beau et rayonnant avec grande splendeur,
de toi, Très Haut, il porte le signe.
Loué sois-tu, mon Seigneur,
pour sœur lune et les étoiles,
dans le ciel tu les as formées
claires, précieuses et belles.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère vent,
et pour l'air et le nuage et le ciel serein
et tous les temps,
par lesquels à tes créatures tu donnes soutien.
Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur eau,
qui est très utile et humble,
et précieuse et chaste.
Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère feu,
par lequel tu illumines la nuit,
et il est beau et joyeux, et robuste et fort ».[64]

88. Les Évêques du Brésil ont souligné que toute la nature, en plus de manifester Dieu, est un lieu de sa présence. En toute créature habite son Esprit vivifiant qui nous appelle à une relation avec lui.[65] La découverte de cette présence stimule en nous le développement des « vertus écologiques ».[66] Mais en disant cela, n'oublions pas qu'il y a aussi une distance infinie entre la nature et le Créateur, et que les choses de ce monde ne possèdent pas la plénitude de Dieu. Autrement, nous ne ferions pas de bien aux créatures, parce que nous ne reconnaîtrions pas leur vraie et propre place, et nous finirions par exiger d'elles indûment ce que, en leur petitesse, elles ne peuvent pas nous donner.

V. UNE COMMUNION UNIVERSELLE

89. Les créatures de ce monde ne peuvent pas être considérées comme un bien sans propriétaire : « Tout est à toi, Maître, ami de la vie » (*Sg* 11, 26). D'où la conviction que, créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble. Je veux rappeler que « Dieu nous a unis si étroitement au monde qui nous entoure, que la désertification du sol est comme une maladie pour chacun et nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation ».[67]

90. Cela ne signifie pas que tous les êtres vivants sont égaux ni ne retire à l'être humain sa valeur particulière, qui entraîne en même temps une terrible responsabilité. Cela ne suppose pas non plus une divinisation de la terre qui nous priverait de l'appel à collaborer avec elle et à protéger sa fragilité. Ces conceptions finiraient par créer de nouveaux déséquilibres pour échapper à la réalité qui nous interpelle.[68] Parfois on observe une obsession pour nier toute prééminence à la personne humaine, et il se mène une lutte en faveur d'autres espèces que nous n'engageons pas pour défendre l'égale dignité entre les êtres humains. Il est vrai que nous devons nous préoccuper que d'autres êtres vivants ne soient pas traités de manière irresponsable. Mais les énormes inégalités qui existent entre nous devraient nous exaspérer particulièrement, parce que nous continuons à tolérer que les uns se considèrent plus dignes que les autres. Nous ne nous rendons plus compte que certains croupissent dans une misère dégradante, sans réelle possibilité d'en sortir, alors que d'autres ne savent même pas quoi faire de ce qu'ils possèdent, font étalage avec vanité d'une soi-disant supériorité, et laissent derrière eux un niveau de gaspillage qu'il serait impossible de généraliser sans anéantir la planète. Nous continuons à admettre en pratique que les uns se sentent plus humains que les autres, comme s'ils étaient nés avec de plus grands droits.

91. Le sentiment d'union intime avec les autres êtres de la nature ne peut pas être réel si en même temps il n'y a pas dans le cœur de la tendresse, de la compassion et de la préoccupation pour les autres êtres humains. L'incohérence est évidente de la part de celui qui lutte contre le trafic d'animaux en voie d'extinction mais qui reste complètement indifférent face à la traite des personnes, se désintéresse des pauvres, ou s'emploie à détruire un autre être humain qui lui déplaît. Ceci met en péril le sens de la lutte pour l'environnement. Ce n'est pas un hasard si dans l'hymne à la création où saint François loue Dieu pour ses créatures, il ajoute ceci : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour ceux qui pardonnent par amour pour toi ». Tout est lié. Il faut donc une préoccupation pour l'environnement unie à un amour sincère envers les êtres humains, et à un engagement constant pour les problèmes de la société.

92. D'autre part, quand le cœur est authentiquement ouvert à une communion universelle, rien ni personne n'est exclu de cette fraternité. Par conséquent, il est vrai aussi que l'indifférence ou la cruauté envers les autres créatures de ce monde finissent toujours par s'étendre, d'une manière ou d'une autre, au traitement que nous réservons aux autres êtres humains. Le cœur est unique, et la même misère qui nous porte à maltraiter un animal ne tarde pas à se manifester dans la relation avec les autres personnes. Toute cruauté sur une quelconque créature « est contraire à la dignité humaine».[69] Nous ne pouvons pas considérer que nous aimons beaucoup si nous excluons de nos intérêts une partie de la réalité : « Paix, justice et sauvegarde de la création sont trois thèmes absolument liés, qui ne pourront pas être mis à part pour être traités séparément sous peine de tomber de nouveau dans le réductionnisme ».[70] Tout est lié, et, comme êtres humains, nous sommes tous unis comme des frères et des sœurs dans un merveilleux pèlerinage, entrelacés par l'amour que Dieu porte à chacune de ses créatures et qui nous unit aussi, avec une tendre affection, à frère soleil, à sœur lune, à sœur rivière et à mère terre.

VI. LA DESTINATION COMMUNE DES BIENS

93. Aujourd'hui croyants et non croyants, nous sommes d'accord sur le fait que la terre est essentiellement un héritage commun, dont les fruits doivent bénéficier à tous. Pour les croyants cela devient une question de fidélité au Créateur, puisque Dieu a créé le monde pour tous. Par conséquent, toute approche écologique doit incorporer une perspective sociale qui prenne en compte les droits fondamentaux des plus défavorisés. Le principe de subordination de la propriété privée à la destination universelle des biens et, par conséquent, le droit universel à leur usage, est une "règle d'or" du comportement social, et « le premier principe de tout l'ordre éthico-social ».[71] La tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné la fonction sociale de toute forme de propriété privée. Saint Jean-Paul II a rappelé avec beaucoup de force cette doctrine en affirmant que « Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, *sans exclure ni privilégier personne* ».[72] Ce sont des paroles denses et fortes. Il a souligné qu'« un type de développement qui ne respecterait pas et n'encouragerait pas les droits humains, personnels et sociaux, économiques et politiques, y compris les droits des nations et des peuples, ne serait pas non plus digne de l'homme ».[73] Avec une grande clarté, il a expliqué que « l'Église défend, certes, le droit à la propriété privée, mais elle enseigne avec non moins de clarté que sur toute propriété pèse toujours une hypothèque sociale, pour que les biens servent à la destination générale que Dieu leur a donnée ».[74] Par conséquent, il a rappelé qu'« il n'est [...] pas permis, parce que cela n'est pas conforme au dessein de Dieu, de gérer ce don d'une manière telle que tous ces bienfaits profitent seulement à quelques uns ».[75] Cela remet sérieusement en cause les habitudes injustes d'une partie de l'humanité.[76]

94. Le riche et le pauvre ont une égale dignité parce que « le Seigneur les a faits tous les deux » (*Pr* 22, 2), « petits et grands, c'est lui qui les a faits » (*Sg* 6, 7), et « il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons » (*Mt* 5, 45). Cela a des conséquences pratiques, comme celles qu'ont énoncées les Évêques du Paraguay : « Tout paysan a le droit naturel de posséder un lot de terre raisonnable, où il puisse établir sa demeure, travailler pour la subsistance de sa famille et avoir la sécurité de l'existence. Ce droit doit être garanti pour que son exercice ne soit pas illusoire mais réel. Cela signifie que, en plus du titre de propriété, le paysan doit compter sur les moyens d'éducation technique, sur des crédits, des assurances et la commercialisation ».[77]

95. L'environnement est un bien collectif, patrimoine de toute l'humanité, sous la responsabilité de tous. Celui qui s'approprie quelque chose, c'est seulement pour l'administrer pour le bien de tous. Si nous ne le faisons pas, nous chargeons notre conscience du poids de nier l'existence des autres. Pour cette raison, les Évêques de Nouvelle Zélande se sont demandés ce que le commandement « tu ne tueras pas » signifie quand « vingt pour cent de la population mondiale consomment les ressources de telle manière qu'ils volent aux nations pauvres, et aux futures générations, ce dont elles ont besoin pour survivre ».[78]

VII. LE REGARD DE JÉSUS

96. Jésus reprend la foi biblique au Dieu créateur et met en relief un fait fondamental : Dieu est Père (cf. *Mt* 11, 25). Dans les dialogues avec ses disciples, Jésus les invitait à reconnaître la relation paternelle que Dieu a avec toutes ses créatures, et leur rappelait, avec une émouvante tendresse, comment chacune d'elles est importante aux yeux de celui-ci : « Ne vend-on pas cinq passereaux pour deux as ? Et pas un d'entre eux n'est en oubli devant Dieu » (*Lc* 12, 6). « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit» (*Mt* 6, 26).

97. Le Seigneur pouvait inviter les autres à être attentifs à la beauté qu'il y a dans le monde, parce qu'il était lui-même en contact permanent avec la nature et y prêtait une attention pleine d'affection et de stupéfaction. Quand il parcourait chaque coin de sa terre, il s'arrêtait pour contempler la beauté semée par son Père, et il invitait ses disciples à reconnaître dans les choses un message divin : « Levez les yeux et regardez les champs, ils sont blancs pour la moisson » (*Jn* 4, 35). « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est bien la plus petite de toutes les graines, mais quand il a poussé, c'est la plus grande des plantes potagères, qui devient même un arbre » (*Mt* 13, 31-32).

98. Jésus vivait en pleine harmonie avec la création, et les autres s'en émerveillaient : « Quel est donc celui-ci pour que même la mer et les vents lui obéissent ? » (*Mt* 8, 27). Il n'apparaissait pas comme un ascète séparé du monde ou un ennemi des choses agréables de la vie. Il disait, se référant à lui-même : « Vient le Fils de l'homme, mangeant et buvant, et l'on dit : voilà un glouton et un ivrogne» (*Mt* 11, 19). Il était loin des philosophies qui dépréciaient le corps, la matière et les choses de ce monde. Cependant, ces dualismes malsains en sont arrivés à avoir une influence importante chez certains penseurs chrétiens au long de l'histoire, et ont défiguré l'Évangile. Jésus travaillait de ses mains, au contact direct quotidien avec la matière créée par Dieu pour lui donner forme avec son habileté d'artisan. Il est frappant que la plus grande partie de sa vie ait été consacrée à cette tâche, dans une existence simple qui ne suscitait aucune admiration. « N'est-il pas le charpentier, le fils de Marie ?» (*Mc* 6, 3). Il a sanctifié de cette manière le travail et lui a conféré une valeur

particulière pour notre maturation. Saint Jean-Paul II enseignait qu'« en supportant la peine du travail en union avec le Christ crucifié pour nous, l'homme collabore en quelque manière avec le Fils de Dieu à la Rédemption ».[79]

99. Pour la compréhension chrétienne de la réalité, le destin de toute la création passe par le mystère du Christ, qui est présent depuis l'origine de toutes choses : « Tout est créé par lui et pour lui » (*Col* 1, 16).[80] Le Prologue de l'Évangile de Jean (1, 1-18) montre l'activité créatrice du Christ comme Parole divine (*Logos*). Mais ce prologue surprend en affirmant que cette Parole « s'est faite chair » (*Jn* 1, 14). Une Personne de la Trinité s'est insérée dans le cosmos créé, en y liant son sort jusqu'à la croix. Dès le commencement du monde, mais de manière particulière depuis l'Incarnation, le mystère du Christ opère secrètement dans l'ensemble de la réalité naturelle, sans pour autant en affecter l'autonomie.

100. Le Nouveau Testament ne nous parle pas seulement de Jésus terrestre et de sa relation si concrète et aimable avec le monde. Il le montre aussi comme ressuscité et glorieux, présent dans toute la création par sa Seigneurie universelle : « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col* 1, 19-20). Cela nous projette à la fin des temps, quand le Fils remettra toutes choses au Père et que « Dieu sera tout en tous » (*1Co* 15, 28). De cette manière, les créatures de ce monde ne se présentent plus à nous comme une réalité purement naturelle, parce que le Ressuscité les enveloppe mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude. Même les fleurs des champs et les oiseaux qu'émerveillé il a contemplés de ses yeux humains, sont maintenant remplis de sa présence lumineuse.

TROISIEME CHAPITRE

LA RACINE HUMAINE DE LA CRISE ECOLOGIQUE

101. Il ne sert à rien de décrire les symptômes de la crise écologique, si nous n'en reconnaissons pas la racine humaine. Il y a une manière de comprendre la vie et l'activité humaine qui a dévié et qui contredit la réalité jusqu'à lui nuire. Pourquoi ne pouvons-nous pas nous arrêter pour y penser ? Dans cette réflexion, je propose que nous nous concentrions sur le paradigme technocratique dominant ainsi que sur la place de l'être humain et de son action dans le monde.

I. LA TECHNOLOGIE : CRÉATIVITÉ ET POUVOIR

102. L'humanité est entrée dans une ère nouvelle où le pouvoir technologique nous met à la croisée des chemins. Nous sommes les héritiers de deux siècles d'énormes vagues de changement : la machine à vapeur, le chemin de fer, le télégraphe, l'électricité, l'automobile, l'avion, les industries chimiques, la médecine moderne, l'informatique, et, plus récemment, la révolution digitale, la robotique, les biotechnologies et les nanotechnologies. Il est juste de se réjouir face à ces progrès, et de s'enthousiasmer devant les grandes possibilités que nous ouvrent ces constantes nouveautés, parce que « la science et la technologie sont un produit merveilleux de la créativité humaine, ce don de Dieu ».[81] La modification de la nature à des fins utiles est une caractéristique de l'humanité depuis ses débuts, et ainsi la technique « exprime la tendance de l'esprit humain au dépassement progressif de certains conditionnements matériels ».[82] La technologie a porté remède à d'innombrables maux qui nuisaient à l'être humain et le limitaient. Nous ne pouvons pas ne pas valoriser ni apprécier le progrès technique, surtout dans la médecine, l'ingénierie et les communications. Et comment ne pas reconnaître tous les efforts de beaucoup de scientifiques et de techniciens qui ont apporté des alternatives pour un développement durable ?

103. La techno-science, bien orientée, non seulement peut produire des choses réellement précieuses pour améliorer la qualité de vie de l'être humain, depuis les objets usuels pour la maison jusqu'aux grands moyens de transports, ponts, édifices, lieux publics, mais encore est capable de produire du beau et de "projeter" dans le domaine de la beauté l'être humain immergé dans le monde matériel. Peut-on nier la beauté d'un avion, ou de certains gratte-ciels ? Il y a de belles œuvres picturales et musicales réalisées grâce à l'utilisation de nouveaux instruments techniques. Ainsi, dans la recherche de la beauté de la part de celui qui produit la technique, et en celui qui contemple cette beauté, se réalise un saut vers une certaine plénitude proprement humaine.

104. Mais nous ne pouvons pas ignorer que l'énergie nucléaire, la biotechnologie, l'informatique, la connaissance de notre propre ADN et d'autres capacités que nous avons acquises, nous donnent un terrible pouvoir. Mieux, elles donnent à ceux qui ont la connaissance, et surtout le pouvoir économique d'en faire usage, une emprise impressionnante sur l'ensemble de l'humanité et sur le monde entier. Jamais l'humanité n'a eu autant de pouvoir sur elle-même et rien ne garantit qu'elle s'en servira toujours bien, surtout si l'on considère la manière dont elle est en train de l'utiliser. Il suffit de se souvenir des bombes atomiques lancées en plein XX^{ème} siècle, comme du grand déploiement technologique étalé par le nazisme, par le communisme et par d'autres régimes totalitaires au service de l'extermination de millions de personnes,

sans oublier, qu'aujourd'hui, la guerre possède des instruments toujours plus mortifères. En quelles mains se trouve et pourrait se trouver tant de pouvoir ? Il est terriblement risqué qu'il réside en une petite partie de l'humanité.

105. On a tendance à croire « que tout accroissement de puissance est en soi 'progrès', un degré plus haut de sécurité, d'utilité, de bien-être, de force vitale, de plénitude des valeurs »,[83] comme si la réalité, le bien et la vérité surgissaient spontanément du pouvoir technologique et économique lui-même. Le fait est que « l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir »,[84] parce que l'immense progrès technologique n'a pas été accompagné d'un développement de l'être humain en responsabilité, en valeurs, en conscience. Chaque époque tend à développer peu d'auto-conscience de ses propres limites. C'est pourquoi, il est possible qu'aujourd'hui l'humanité ne se rende pas compte de la gravité des défis qui se présentent, et « que la possibilité devienne sans cesse plus grande pour l'homme de mal utiliser sa puissance » quand « existent non pas des normes de liberté, mais de prétendues nécessités : l'utilité et la sécurité ».[85] L'être humain n'est pas pleinement autonome. Sa liberté est affectée quand elle se livre aux forces aveugles de l'inconscient, des nécessités immédiates, de l'égoïsme, de la violence. En ce sens, l'homme est nu, exposé à son propre pouvoir toujours grandissant, sans avoir les éléments pour le contrôler. Il peut disposer de mécanismes superficiels, mais nous pouvons affirmer qu'il lui manque aujourd'hui une éthique solide, une culture et une spiritualité qui le limitent réellement et le contiennent dans une abnégation lucide.

II. LA GLOBALISATION DU PARADIGME TECHNOCRATIQUE

106. Le problème fondamental est autre, encore plus profond : la manière dont l'humanité a, de fait, assumé la technologie et son développement *avec un paradigme homogène et unidimensionnel*. Une conception du sujet y est mise en relief qui, progressivement, dans le processus logique et rationnel, embrasse et ainsi possède l'objet qui se trouve à l'extérieur. Ce sujet se déploie dans l'élaboration de la méthode scientifique avec son expérimentation, qui est déjà explicitement une technique de possession, de domination et de transformation. C'est comme si le sujet se trouvait devant quelque chose d'informe, totalement disponible pour sa manipulation. L'intervention humaine sur la nature s'est toujours vérifiée, mais longtemps elle a eu comme caractéristique d'accompagner, de se plier aux possibilités qu'offrent les choses elles-mêmes. Il s'agissait de recevoir ce que la réalité naturelle permet de soi, comme en tendant la main. Maintenant, en revanche, ce qui intéresse c'est d'extraire tout ce qui est possible des choses par l'imposition de la main de l'être humain, qui tend à ignorer ou à oublier la réalité même de ce qu'il a devant lui. Voilà pourquoi l'être humain et les choses ont cessé de se tendre amicalement la main pour entrer en opposition. De là, on en vient facilement à l'idée d'une croissance infinie ou illimitée, qui a enthousiasmé beaucoup d'économistes, de financiers et de technologues. Cela suppose le mensonge de la disponibilité infinie des biens de la planète, qui conduit à la " presser " jusqu'aux limites et même au-delà des limites. C'est le faux présupposé « qu'il existe une quantité illimitée d'énergie et de ressources à utiliser, que leur régénération est possible dans l'immédiat et que les effets négatifs des manipulations de l'ordre naturel peuvent être facilement absorbés ».[86]

107. On peut dire, par conséquent, qu'à l'origine de beaucoup de difficultés du monde actuel, il y a avant tout la tendance, pas toujours consciente, à faire de la méthodologie et des objectifs de la techno-science un paradigme de compréhension qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société. Les effets de l'application de ce moule à toute la réalité, humaine et sociale, se constatent dans la dégradation de l'environnement, mais cela est seulement un signe du réductionnisme qui affecte la vie humaine et la société dans toutes leurs dimensions. Il faut reconnaître que les objets produits par la technique ne sont pas neutres, parce qu'ils créent un cadre qui finit par conditionner les styles de vie, et orientent les possibilités sociales dans la ligne des intérêts de groupes de pouvoir déterminés. Certains choix qui paraissent purement instrumentaux sont, en réalité, des choix sur le type de vie sociale que l'on veut développer.

108. Il n'est pas permis de penser qu'il est possible de défendre un autre paradigme culturel, et de se servir de la technique comme d'un pur instrument, parce qu'aujourd'hui le paradigme technocratique est devenu tellement dominant qu'il est très difficile de faire abstraction de ses ressources, et il est encore plus difficile de les utiliser sans être dominé par leur logique. C'est devenu une contre-culture de choisir un style de vie avec des objectifs qui peuvent être, au moins en partie, indépendants de la technique, de ses coûts, comme de son pouvoir de globalisation et de massification. De fait, la technique a un penchant pour chercher à tout englober dans sa logique de fer, et l'homme qui possède la technique « sait que, en dernière analyse, ce qui est en jeu dans la technique, ce n'est ni l'utilité, ni le bien-être, mais la domination : une domination au sens le plus extrême de ce terme ».[87] Et c'est pourquoi « il cherche à saisir les éléments de la nature comme ceux de l'existence humaine ».[88] La capacité de décision, la liberté la plus authentique et l'espace pour une créativité alternative des individus, sont réduits.

109. Le paradigme technocratique tend aussi à exercer son emprise sur l'économie et la politique. L'économie assume tout le développement technologique en fonction du profit, sans prêter attention à d'éventuelles conséquences négatives pour l'être humain. Les finances étouffent l'économie réelle. Les leçons de la crise financière mondiale n'ont

pas été retenues, et on prend en compte les leçons de la détérioration de l'environnement avec beaucoup de lenteur. Dans certains cercles on soutient que l'économie actuelle et la technologie résoudront tous les problèmes environnementaux. De même on affirme, en langage peu académique, que les problèmes de la faim et de la misère dans le monde auront une solution simplement grâce à la croissance du marché. Ce n'est pas une question de validité de théories économiques, que peut-être personne aujourd'hui n'ose défendre, mais de leur installation de fait dans le développement de l'économie. Ceux qui n'affirment pas cela en paroles le soutiennent dans les faits quand une juste dimension de la production, une meilleure répartition des richesses, une sauvegarde responsable de l'environnement et les droits des générations futures ne semblent pas les préoccuper. Par leurs comportements, ils indiquent que l'objectif de maximiser les bénéfices est suffisant. Mais le marché ne garantit pas en soi le développement humain intégral ni l'inclusion sociale.[89] En attendant, nous avons un « surdéveloppement, où consommation et gaspillage vont de pair, ce qui contraste de façon inacceptable avec des situations permanentes de misère déshumanisante » ;[90] et les institutions économiques ainsi que les programmes sociaux qui permettraient aux plus pauvres d'accéder régulièrement aux ressources de base ne se mettent pas en place assez rapidement. On n'a pas encore fini de prendre en compte les racines les plus profondes des dérèglements actuels qui sont en rapport avec l'orientation, les fins, le sens et le contexte social de la croissance technologique et économique.

110. La spécialisation de la technologie elle-même implique une grande difficulté pour regarder l'ensemble. La fragmentation des savoirs sert dans la réalisation d'applications concrètes, mais elle amène en général à perdre le sens de la totalité, des relations qui existent entre les choses, d'un horizon large qui devient sans importance. Cela même empêche de trouver des chemins adéquats pour résoudre les problèmes les plus complexes du monde actuel, surtout ceux de l'environnement et des pauvres, qui ne peuvent pas être abordés d'un seul regard ou selon un seul type d'intérêts. Une science qui prétendrait offrir des solutions aux grandes questions devrait nécessairement prendre en compte tout ce qu'a produit la connaissance dans les autres domaines du savoir, y compris la philosophie et l'éthique sociale. Mais c'est une habitude difficile à prendre aujourd'hui. C'est pourquoi de véritables horizons éthiques de référence ne peuvent pas non plus être reconnus. La vie est en train d'être abandonnée aux circonstances conditionnées par la technique, comprise comme le principal moyen d'interpréter l'existence. Dans la réalité concrète qui nous interpelle, divers symptômes apparaissent qui montrent cette erreur, comme la dégradation de l'environnement, l'angoisse, la perte du sens de la vie et de la cohabitation. On voit ainsi, une fois de plus, que « la réalité est supérieure à l'idée ».[91]

111. La culture écologique ne peut pas se réduire à une série de réponses urgentes et partielles aux problèmes qui sont en train d'apparaître par rapport à la dégradation de l'environnement, à l'épuisement des réserves naturelles et à la pollution. Elle devrait être un regard différent, une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité qui constitueraient une résistance face à l'avancée du paradigme technocratique. Autrement, même les meilleures initiatives écologiques peuvent finir par s'enfermer dans la même logique globalisée. Chercher seulement un remède technique à chaque problème environnemental qui surgit, c'est isoler des choses qui sont entrelacées dans la réalité, et c'est se cacher les vraies et plus profondes questions du système mondial.

112. Cependant, il est possible d'élargir de nouveau le regard, et la liberté humaine est capable de limiter la technique, de l'orienter, comme de la mettre au service d'un autre type de progrès, plus sain, plus humain, plus social, plus intégral. La libération par rapport au paradigme technocratique régnant a lieu, de fait, en certaines occasions, par exemple, quand des communautés de petits producteurs optent pour des systèmes de production moins polluants, en soutenant un mode de vie, de bonheur et de cohabitation non consumériste ; ou bien quand la technique est orientée prioritaire- ment pour résoudre les problèmes concrets des autres, avec la passion de les aider à vivre avec plus de dignité et moins de souffrances ; de même quand l'intention créatrice du beau et sa contemplation arrivent à dépasser le pouvoir objectivant en une sorte de salut qui se réalise dans le beau et dans la personne qui le contemple. L'authentique humanité, qui invite à une nouvelle synthèse, semble habiter au milieu de la civilisation technologique presque de manière imperceptible, comme le brouillard qui filtre sous une porte close. Serait-ce une promesse permanente, malgré tout, jaillissant comme une résistance obstinée de ce qui est authentique ?

113. D'autre part, les gens ne semblent plus croire en un avenir heureux, ils ne mettent pas aveuglément leur confiance dans un lendemain meilleur à partir des conditions actuelles du monde et des capacités techniques. Ils prennent conscience que les avancées de la science et de la technique ne sont pas équivalentes aux avancées de l'humanité et de l'histoire, et ils perçoivent que les chemins fondamentaux sont autres pour un avenir heureux. Cependant, ils ne s'imaginent pas pour autant renoncer aux possibilités qu'offre la technologie. L'humanité s'est profondément transformée, et l'accumulation des nouveautés continuelles consacre une fugacité qui nous mène dans une seule direction, à la surface des choses. Il devient difficile de nous arrêter pour retrouver la profondeur de la vie. S'il est vrai que l'architecture reflète l'esprit d'une époque, les mégastructures et les maisons en séries expriment l'esprit de la technique globalisée, où la nouveauté permanente des produits s'unit à un pesant ennui. Ne nous résignons pas à cela, et ne renonçons pas à nous interroger sur les fins et sur le sens de toute chose. Autrement, nous légitimerions la situation actuelle et nous aurions besoin de toujours plus de succédanés pour supporter le vide.

114. Ce qui arrive en ce moment nous met devant l'urgence d'avancer dans une révolution culturelle courageuse. La science et la technologie ne sont pas neutres, mais peuvent impliquer, du début à la fin d'un processus, diverses intentions et possibilités, et elles peuvent se configurer de différentes manières. Personne ne prétend vouloir retourner à l'époque des cavernes, cependant il est indispensable de ralentir la marche pour regarder la réalité d'une autre manière, recueillir les avancées positives et durables, et en même temps récupérer les valeurs et les grandes finalités qui ont été détruites par une frénésie mégalomane.

III. CRISE ET CONSÉQUENCES DE L'ANTHROPOCENTRISME MODERNE

115. L'anthropocentrisme moderne, paradoxalement, a fini par mettre la raison technique au-dessus de la réalité, parce que l'être humain « n'a plus le sentiment ni que la nature soit une norme valable, ni qu'elle lui offre un refuge vivant. Il la voit sans suppositions préalables, objectivement, sous la forme d'un espace et d'une matière pour une œuvre où l'on jette tout, peu importe ce qui en résultera ».[92] De cette manière, la valeur que possède le monde en lui-même s'affaiblit. Mais si l'être humain ne redécouvre pas sa véritable place, il ne se comprend pas bien lui-même et finit par contredire sa propre réalité : « Non seulement la terre a été donnée par Dieu à l'homme, qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée, mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même et il doit donc respecter la structure naturelle et morale dont il a été doté».[93]

116. Dans la modernité, il y a eu une grande démesure anthropocentrique qui, sous d'autres formes, continue aujourd'hui à nuire à toute référence commune et à toute tentative pour renforcer les liens sociaux. C'est pourquoi, le moment est venu de prêter de nouveau attention à la réalité avec les limites qu'elle impose, et qui offrent à leur tour la possibilité d'un développement humain et social plus sain et plus fécond. Une présentation inadéquate de l'anthropologie chrétienne a pu conduire à soutenir une conception erronée de la relation entre l'être humain et le monde. Un rêve prométhéen de domination sur le monde s'est souvent transmis, qui a donné l'impression que la sauvegarde de la nature est pour les faibles. La façon correcte d'interpréter le concept d'être humain comme "seigneur" de l'univers est plutôt celle de le considérer comme administrateur responsable.[94]

117. Le manque de préoccupation pour mesurer les préjudices causés à la nature et l'impact environnemental des décisions est seulement le reflet le plus visible d'un désintérêt pour reconnaître le message que la nature porte inscrit dans ses structures mêmes. Quand on ne reconnaît pas, dans la réalité même, la valeur d'un pauvre, d'un embryon humain, d'une personne vivant une situation de handicap – pour prendre seulement quelques exemples – on écoutera difficilement les cris de la nature elle-même. Tout est lié. Si l'être humain se déclare autonome par rapport à la réalité et qu'il se pose en dominateur absolu, la base même de son existence s'écroule, parce qu'« au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et ainsi finit par provoquer la révolte de la nature ».[95]

118. Cette situation nous conduit à une schizophrénie permanente, qui va de l'exaltation technocratique qui ne reconnaît pas aux autres êtres une valeur propre, à la réaction qui nie toute valeur particulière à l'être humain. Mais on ne peut pas faire abstraction de l'humanité. Il n'y aura pas de nouvelle relation avec la nature sans un être humain nouveau. Il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate. Quand la personne humaine est considérée seulement comme un être parmi d'autres, qui procéderait des jeux du hasard ou d'un déterminisme physique, « la conscience de sa responsabilité risque de s'atténuer dans les esprits ».[96] Un anthropocentrisme dévié ne doit pas nécessairement faire place à un "bio-centrisme", parce que cela impliquerait d'introduire un nouveau déséquilibre qui, non seulement ne résoudrait pas les problèmes mais en ajouterait d'autres. On ne peut pas exiger de l'être humain un engagement respectueux envers le monde si on ne reconnaît pas et ne valorise pas en même temps ses capacités particulières de connaissance, de volonté, de liberté et de responsabilité.

119. La critique de l'anthropocentrisme dévié ne devrait pas non plus faire passer au second plan la valeur des relations entre les personnes. Si la crise écologique est l'éclosion ou une manifestation extérieure de la crise éthique, culturelle et spirituelle de la modernité, nous ne pouvons pas prétendre soigner notre relation à la nature et à l'environnement sans assainir toutes les relations fondamentales de l'être humain. Quand la pensée chrétienne revendique une valeur particulière pour l'être humain supérieure à celle des autres créatures, cela donne lieu à une valorisation de chaque personne humaine, et entraîne la reconnaissance de l'autre. L'ouverture à un " tu " capable de connaître, d'aimer, et de dialoguer continue d'être la grande noblesse de la personne humaine. C'est pourquoi, pour une relation convenable avec le monde créé, il n'est pas nécessaire d'affaiblir la dimension sociale de l'être humain ni sa dimension transcendante, son ouverture au " Tu " divin. En effet, on ne peut pas envisager une relation avec l'environnement isolée de la relation avec les autres personnes et avec Dieu. Ce serait un individualisme romantique, déguisé en beauté écologique, et un enfermement asphyxiant dans l'immanence.

120. Puisque tout est lié, la défense de la nature n'est pas compatible non plus avec la justification de l'avortement. Un chemin éducatif pour accueillir les personnes faibles de notre entourage, qui parfois dérangent et sont inopportunes, ne semble pas praticable si l'on ne protège pas l'embryon humain, même si sa venue cause de la gêne et des difficultés : « Si la sensibilité personnelle et sociale à l'accueil d'une nouvelle vie se perd, alors d'autres formes d'accueil utiles à la vie sociale se dessèchent ».[97]

121. Le développement d'une nouvelle synthèse qui dépasse les fausses dialectiques des derniers siècles reste en suspens. Le christianisme lui-même, en se maintenant fidèle à son identité et au trésor de vérité qu'il a reçu de Jésus-Christ, se repense toujours et se réexprime dans le dialogue avec les nouvelles situations historiques, laissant apparaître ainsi son éternelle nouveauté.[98]

Le relativisme pratique

122. Un anthropocentrisme dévié donne lieu à un style de vie dévié. Dans l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, j'ai fait référence au relativisme pratique qui caractérise notre époque, et qui est « encore plus dangereux que le relativisme doctrinal».[99]Quand l'être humain se met lui-même au centre, il finit par donner la priorité absolue à ses intérêts de circonstance, et tout le reste devient relatif. Par conséquent, il n'est pas étonnant que, avec l'omniprésence du paradigme technocratique et le culte du pouvoir humain sans limites, se développe chez les personnes ce relativisme dans lequel tout ce qui ne sert pas aux intérêts personnels immédiats est privé d'importance. Il y a en cela une logique qui permet de comprendre comment certaines attitudes, qui provoquent en même temps la dégradation de l'environnement et la dégradation sociale, s'alimentent mutuellement.

123. La culture du relativisme est la même pathologie qui pousse une personne à exploiter son prochain et à le traiter comme un pur objet, l'obligeant aux travaux forcés, ou en faisant de lui un esclave à cause d'une dette. C'est la même logique qui pousse à l'exploitation sexuelle des enfants ou à l'abandon des personnes âgées qui ne servent pas des intérêts personnels. C'est aussi la logique intérieure de celui qui dit : 'Laissons les forces invisibles du marché réguler l'économie, parce que ses impacts sur la société et sur la nature sont des dommages inévitables'. S'il n'existe pas de vérités objectives ni de principes solides hors de la réalisation de projets personnels et de la satisfaction de nécessités immédiates, quelles limites peuvent alors avoir la traite des êtres humains, la criminalité organisée, le narcotrafic, le commerce de diamants ensanglantés et de peaux d'animaux en voie d'extinction ? N'est-ce pas la même logique relativiste qui justifie l'achat d'organes des pauvres dans le but de les vendre ou de les utiliser pour l'expérimentation, ou le rejet d'enfants parce qu'ils ne répondent pas au désir de leurs parents ? C'est la même logique du "utilise et jette", qui engendre tant de résidus, seulement à cause du désir désordonné de consommer plus qu'il n'est réellement nécessaire. Par conséquent, nous ne pouvons pas penser que les projets politiques et la force de la loi seront suffisants pour que soient évités les comportements qui affectent l'environnement, car, lorsque la culture se corrompt et qu'on ne reconnaît plus aucune vérité objective ni de principes universellement valables, les lois sont comprises uniquement comme des impositions arbitraires et comme des obstacles à contourner.

La nécessité de préserver le travail

124. Dans n'importe quelle approche d'une écologie intégrale qui n'exclue pas l'être humain, il est indispensable d'incorporer la valeur du travail, développée avec grande sagesse par saint Jean-Paul II dans son Encyclique *Laborem exercens*. Rappelons que, selon le récit biblique de la création, Dieu a placé l'être humain dans le jardin à peine créé (cf. *Gn* 2, 15) non seulement pour préserver ce qui existe (protéger) mais aussi pour le travailler de manière à ce qu'il porte du fruit (labourer). Ainsi, les ouvriers et les artisans « assurent une création éternelle » (*Si* 38, 34). En réalité, l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses : « Le Seigneur a créé les plantes médicinales, l'homme avisé ne les méprise pas » (*Si* 38, 4).

125. Si nous essayons de considérer quelles sont les relations adéquates de l'être humain avec le monde qui l'entoure, la nécessité d'une conception correcte du travail émerge, car si nous parlons de la relation de l'être humain avec les choses, la question du sens et de la finalité de l'action humaine sur la réalité apparaît. Nous ne parlons pas seulement du travail manuel ou du travail de la terre, mais de toute activité qui implique quelque transformation de ce qui existe, depuis l'élaboration d'une étude sociale jusqu'au projet de développement technologique. N'importe quelle forme de travail suppose une conception d'une relation que l'être humain peut ou doit établir avec son semblable. La spiritualité chrétienne, avec l'admiration contemplative des créatures que nous trouvons chez saint François d'Assise, a développé aussi une riche et saine compréhension du travail, comme nous pouvons le voir, par exemple, dans la vie du bienheureux Charles de Foucauld et de ses disciples.

126. Recueillons aussi quelque chose de la longue tradition du monachisme. Au commencement, il favorisait, d'une certaine manière, la fuite du monde, essayant d'échapper à la décadence urbaine. Voilà pourquoi les moines

cherchaient le désert, convaincus que c'était le lieu propice pour reconnaître la présence de Dieu. Plus tard, saint Benoît de Nurcie a proposé que ses moines vivent en communauté, alliant la prière et la lecture au travail manuel ("*Ora et labora*''). Cette introduction du travail manuel, imprégné de sens spirituel, était révolutionnaire. On a appris à chercher la maturation et la sanctification dans la compénétration du recueillement et du travail. Cette manière de vivre le travail nous rend plus attentifs et plus respectueux de l'environnement, elle imprègne de saine sobriété notre relation au monde.

127. Nous disons que « l'homme est l'auteur, le centre et le but de toute la vie économico-sociale».[100] Malgré cela, quand la capacité de contempler et de respecter est détériorée chez l'être humain, les conditions sont créées pour que le sens du travail soit défiguré.[101] Il faut toujours se rappeler que l'être humain est « capable d'être lui-même l'agent responsable de son mieux-être matériel, de son progrès moral, et de son épanouissement spirituel».[102] Le travail devrait être le lieu de ce développement personnel multiple où plusieurs dimensions de la vie sont en jeu : la créativité, la projection vers l'avenir, le développement des capacités, la mise en pratique de valeurs, la communication avec les autres, une attitude d'adoration. C'est pourquoi, dans la réalité sociale mondiale actuelle, au-delà des intérêts limités des entreprises et d'une rationalité économique discutable, il est nécessaire que « l'on continue à *se donner comme objectif prioritaire l'accès au travail*...pour tous».[103]

128. Nous sommes appelés au travail dès notre création. On ne doit pas chercher à ce que le progrès technologique remplace de plus en plus le travail humain, car ainsi l'humanité se dégraderait elle-même. Le travail est une nécessité, il fait partie du sens de la vie sur cette terre, chemin de maturation, de développement humain et de réalisation personnelle. Dans ce sens, aider les pauvres avec de l'argent doit toujours être une solution provisoire pour affronter des urgences. Le grand objectif devrait toujours être de leur permettre d'avoir une vie digne par le travail. Mais l'orientation de l'économie a favorisé une sorte d'avancée technologique pour réduire les coûts de production par la diminution des postes de travail qui sont remplacés par des machines. C'est une illustration de plus de la façon dont l'action de l'être humain peut se retourner contre lui-même. La diminution des postes de travail « a aussi un impact négatif sur le plan économique à travers l'érosion progressive du "capital social", c'est-à-dire de cet ensemble de relations de confiance, de fiabilité, de respect des règles indispensables à toute coexistence civile ».[104] En définitive, « *les coûts humains sont toujours aussi des coûts économiques*, et les dysfonctionnements économiques entraînent toujours des coûts humains ».[105] Cesser d'investir dans les personnes pour obtenir plus de profit immédiat est une très mauvaise affaire pour la société.

129. Pour qu'il continue d'être possible de donner du travail, il est impérieux de promouvoir une économie qui favorise la diversité productive et la créativité entrepreneuriale. Par exemple, il y a une grande variété de systèmes alimentaires ruraux de petites dimensions qui continuent à alimenter la plus grande partie de la population mondiale, en utilisant une faible proportion du territoire et de l'eau, et en produisant peu de déchets, que ce soit sur de petites parcelles agricoles, vergers, ou grâce à la chasse, à la cueillette et la pêche artisanale, entre autres. Les économies d'échelle, spécialement dans le secteur agricole, finissent par forcer les petits agriculteurs à vendre leurs terres ou à abandonner leurs cultures traditionnelles. Les tentatives de certains pour développer d'autres formes de production plus diversifiées, finissent par être vaines en raison des difficultés pour entrer sur les marchés régionaux et globaux, ou parce que l'infrastructure de vente et de transport est au service des grandes entreprises. Les autorités ont le droit et la responsabilité de prendre des mesures de soutien clair et ferme aux petits producteurs et à la variété de la production. Pour qu'il y ait une liberté économique dont tous puissent effectivement bénéficier, il peut parfois être nécessaire de mettre des limites à ceux qui ont plus de moyens et de pouvoir financier. Une liberté économique seulement déclamée, tandis que les conditions *réelles* empêchent beaucoup de pouvoir y accéder concrètement et que l'accès au travail se détériore, devient un discours contradictoire qui déshonore la politique. L'activité d'entreprise, qui est une vocation noble orientée à produire de la richesse et à améliorer le monde pour tous, peut être une manière très féconde de promouvoir la région où elle installe ses projets ; surtout si on comprend que la création de postes de travail est une partie incontournable de son service du bien commun.

L'innovation biologique à partir de la recherche

130. Dans la vision philosophique et théologique de la création que j'ai cherché à proposer, il reste clair que la personne humaine, avec la particularité de sa raison et de sa science, n'est pas un facteur extérieur qui doit être totalement exclu. Cependant, même si l'être humain peut intervenir sur le monde végétal et animal et en faire usage quand c'est nécessaire pour sa vie, le *Catéchisme* enseigne que les expérimentations sur les animaux sont légitimes seulement « si elles restent dans des limites raisonnables et contribuent à soigner ou sauver des vies humaines ».[106] Il rappelle avec fermeté que le pouvoir de l'homme a des limites et qu'« il est contraire à la dignité humaine de faire souffrir inutilement les animaux et de gaspiller leurs vies ».[107] Toute utilisation ou expérimentation « exige un respect religieux de l'intégrité de la création ».[108]

131. Je veux recueillir ici la position équilibrée de saint Jean-Paul II, mettant en évidence les bienfaits des progrès scientifiques et technologiques, qui « manifestent la noblesse de la vocation de l'homme à participer de manière

responsable à l'action créatrice de Dieu dans le monde ». Mais en même temps il rappelait qu'« aucune intervention dans un domaine de l'écosystème ne peut se dispenser de prendre en considération ses conséquences dans d'autres domaines ».[109] Il soulignait que l'Église valorise l'apport de « l'étude et des applications de la biologie moléculaire, complétée par d'autres disciplines, comme la génétique et son application technologique dans l'agriculture et dans l'industrie »[110], même s'il affirme aussi que cela ne doit pas donner lieu à une « manipulation génétique menée sans discernement »[111] qui ignore les effets négatifs de ces interventions. Il n'est pas possible de freiner la créativité humaine. Si on ne peut interdire à un artiste de déployer sa capacité créatrice, on ne peut pas non plus inhiber ceux qui ont des dons spéciaux pour le développement scientifique et technologique, dont les capacités ont été données par Dieu pour le service des autres. En même temps, on ne peut pas cesser de préciser toujours davantage les objectifs, les effets, le contexte et les limites éthiques de cette activité humaine qui est une forme de pouvoir comportant de hauts risques.

132. C'est dans ce cadre que devrait se situer toute réflexion autour de l'intervention humaine sur les végétaux et les animaux qui implique aujourd'hui des mutations génétiques générées par la biotechnologie, dans le but d'exploiter les possibilités présentes dans la réalité matérielle. Le respect de la foi envers la raison demande de prêter attention à ce que la science biologique elle-même, développée de manière indépendante par rapport aux intérêts économiques, peut enseigner sur les structures biologiques ainsi que sur leurs possibilités et leurs mutations. Quoiqu'il en soit, l'intervention légitime est celle qui agit sur la nature « pour l'aider à s'épanouir dans sa ligne, celle de la création, celle voulue par Dieu ».[112]

133. Il est difficile d'émettre un jugement général sur les développements de transgéniques (OMG), végétaux ou animaux, à des fins médicales ou agro-pastorales, puisqu'ils peuvent être très divers entre eux et nécessiter des considérations différentes. D'autre part, les risques ne sont pas toujours dus à la technique en soi, mais à son application inadaptée ou excessive. En réalité, les mutations génétiques ont été, et sont très souvent, produites par la nature elle-même. Même celles provoquées par l'intervention humaine ne sont pas un phénomène moderne. La domestication des animaux, le croisement des espèces et autres pratiques anciennes et universellement acceptées peuvent entrer dans ces considérations. Il faut rappeler que le début des développements scientifiques de céréales transgéniques a été l'observation d'une bactérie qui produit naturellement et spontanément une modification du génome d'un végétal. Mais dans la nature, ces processus ont un rythme lent qui n'est pas comparable à la rapidité qu'imposent les progrès technologiques actuels, même quand ces avancées font suite à un développement scientifique de plusieurs siècles.

134. Même en l'absence de preuves irréfutables du préjudice que pourraient causer les céréales transgéniques aux êtres humains, et même si, dans certaines régions, leur utilisation est à l'origine d'une croissance économique qui a aidé à résoudre des problèmes, il y a des difficultés importantes qui ne doivent pas être relativisées. En de nombreux endroits, suite à l'introduction de ces cultures, on constate une concentration des terres productives entre les mains d'un petit nombre, due à « la disparition progressive des petits producteurs, qui, en conséquence de la perte de terres exploitables, se sont vus obligés de se retirer de la production directe».[113]Les plus fragiles deviennent des travailleurs précaires, et beaucoup d'employés ruraux finissent par migrer dans de misérables implantations urbaines. L'extension de la surface de ces cultures détruit le réseau complexe des écosystèmes, diminue la diversité productive, et compromet le présent ainsi que l'avenir des économies régionales. Dans plusieurs pays, on perçoit une tendance au développement des oligopoles dans la production de grains et d'autres produits nécessaires à leur culture, et la dépendance s'aggrave encore avec la production de grains stériles qui finirait par obliger les paysans à en acheter aux entreprises productrices.

135. Sans doute, une attention constante, qui porte à considérer tous les aspects éthiques concernés, est nécessaire. Pour cela, il faut garantir une discussion scientifique et sociale qui soit responsable et large, capable de prendre en compte toute l'information disponible et d'appeler les choses par leur nom. Parfois, on ne met pas à disposition toute l'information, qui est sélectionnée selon les intérêts particuliers, qu'ils soient politiques, économiques ou idéologiques. De ce fait, il devient difficile d'avoir un jugement équilibré et prudent sur les diverses questions, en prenant en compte tous les paramètres pertinents. Il est nécessaire d'avoir des espaces de discussion où tous ceux qui, de quelque manière, pourraient être directement ou indirectement concernés (agriculteurs, consommateurs, autorités, scientifiques, producteurs de semences, populations voisines des champs traités, et autres) puissent exposer leurs problématiques ou accéder à l'information complète et fiable pour prendre des décisions en faveur du bien commun présent et futur. Il s'agit d'une question d'environnement complexe dont le traitement exige un regard intégral sous tous ses aspects, et cela requiert au moins un plus grand effort pour financer les diverses lignes de recherche, autonomes et interdisciplinaires, en mesure d'apporter une lumière nouvelle.

136. D'autre part, il est préoccupant que certains mouvements écologistes qui défendent l'intégrité de l'environnement et exigent avec raison certaines limites à la recherche scientifique, n'appliquent pas parfois ces mêmes principes à la vie humaine. En général, on justifie le dépassement de toutes les limites quand on fait des expérimentations sur les embryons humains vivants. On oublie que la valeur inaliénable de l'être humain va bien au-delà de son degré de développement. Du reste, quand la technique ignore les grands principes éthiques, elle finit par considérer comme légitime n'importe

quelle pratique. Comme nous l'avons vu dans ce chapitre, la technique séparée de l'éthique sera difficilement capable d'autolimiter son propre pouvoir.

QUATRIEME CHAPITRE

UNE ECOLOGIE INTEGRALE

137. Étant donné que tout est intimement lié, et que les problèmes actuels requièrent un regard qui tienne compte de tous les aspects de la crise mondiale, je propose à présent que nous nous arrêtions pour penser aux diverses composantes d'une *écologie intégrale*, qui a clairement des dimensions humaines et sociales.

I. L'ÉCOLOGIE ENVIRONNEMENTALE, ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

138. L'écologie étudie les relations entre les organismes vivants et l'environnement où ceux-ci se développent. Cela demande de s'asseoir pour penser et pour discuter avec honnêteté des conditions de vie et de survie d'une société, pour remettre en question les modèles de développement, de production et de consommation. Il n'est pas superflu d'insister sur le fait que tout est lié. Le temps et l'espace ne sont pas indépendants l'un de l'autre, et même les atomes ou les particules sous-atomiques ne peuvent être considérés séparément. Tout comme les différentes composantes de la planète – physiques, chimiques et biologiques – sont reliées entre elles, de même les espèces vivantes constituent un réseau que nous n'avons pas encore fini d'identifier et de comprendre. Une bonne partie de notre information génétique est partagée par beaucoup d'êtres vivants. Voilà pourquoi les connaissances fragmentaires et isolées peuvent devenir une forme d'ignorance si elles refusent de s'intégrer dans une plus ample vision de la réalité.

139. Quand on parle d'"environnement", on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle. Les raisons pour lesquelles un endroit est pollué exigent une analyse du fonctionnement de la société, de son économie, de son comportement, de ses manières de comprendre la réalité. Étant donné l'ampleur des changements, il n'est plus possible de trouver une réponse spécifique et indépendante à chaque partie du problème. Il est fondamental de chercher des solutions intégrales qui prennent en compte les interactions des systèmes naturels entre eux et avec les systèmes sociaux. Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature.

140. À cause de la quantité et de la variété des éléments à prendre en compte, il devient indispensable, au moment de déterminer l'impact d'une initiative concrète sur l'environnement, de donner aux chercheurs un rôle prépondérant et de faciliter leur interaction, dans une grande liberté académique. Ces recherches constantes devraient permettre de reconnaître aussi comment les différentes créatures sont liées et constituent ces unités plus grandes qu'aujourd'hui nous nommons "écosystèmes". Nous ne les prenons pas en compte seulement pour déterminer quelle est leur utilisation rationnelle, mais en raison de leur valeur intrinsèque indépendante de cette utilisation. Tout comme chaque organisme est bon et admirable, en soi, parce qu'il est une créature de Dieu, il en est de même de l'ensemble harmonieux d'organismes dans un espace déterminé, fonctionnant comme un système. Bien que nous n'en ayons pas conscience, nous dépendons de cet ensemble pour notre propre existence. Il faut rappeler que les écosystèmes interviennent dans la capture du dioxyde de carbone, dans la purification de l'eau, dans le contrôle des maladies et des épidémies, dans la formation du sol, dans la décomposition des déchets, et dans beaucoup d'autres services que nous oublions ou ignorons. Beaucoup de personnes, remarquant cela, recommencent à prendre conscience du fait que nous vivons et agissons à partir d'une réalité qui nous a été offerte au préalable, qui est antérieure à nos capacités et à notre existence. Voilà pourquoi, quand on parle d'une "utilisation durable", il faut toujours y inclure la capacité de régénération de chaque écosystème dans ses divers domaines et aspects.

141. Par ailleurs, la croissance économique tend à produire des automatismes et à homogénéiser, en vue de simplifier les procédures et de réduire les coûts. C'est pourquoi une écologie économique est nécessaire, capable d'obliger à considérer la réalité de manière plus ample. En effet, « la protection de l'environnement doit faire partie intégrante du processus de développement et ne peut être considérée isolément».[114] Mais en même temps, devient actuelle la nécessité impérieuse de l'humanisme qui, en soi, fait appel aux différents savoirs, y compris à la science économique, pour un regard plus intégral et plus intégrant. Aujourd'hui l'analyse des problèmes environnementaux est inséparable de l'analyse des contextes humains, familiaux, de travail, urbains, et de la relation de chaque personne avec elle-même qui génère une façon déterminée d'entrer en rapport avec les autres et avec l'environnement. Il y a une interaction entre les

écosystèmes et entre les divers mondes de référence sociale, et ainsi, une fois de plus, il s'avère que « le tout est supérieur à la partie ».[115]

142. Si tout est lié, l'état des institutions d'une société a aussi des conséquences sur l'environnement et sur la qualité de vie humaine : « Toute atteinte à la solidarité et à l'amitié civique provoque des dommages à l'environnement ».[116] Dans ce sens, l'écologie sociale est nécessairement institutionnelle et atteint progressivement les différentes dimensions qui vont du groupe social primaire, la famille, en passant par la communauté locale et la Nation, jusqu'à la vie internationale. À l'intérieur de chacun des niveaux sociaux et entre eux, se développent les institutions qui régulent les relations humaines. Tout ce qui leur porte préjudice a des effets nocifs, comme la perte de la liberté, l'injustice et la violence. Divers pays s'alignent sur un niveau institutionnel précaire, au prix de la souffrance des populations et au bénéfice de ceux qui tirent profit de cet état des choses. Tant dans l'administration de l'État que dans les diverses expressions de la société civile, ou dans les relations entre citoyens, on constate très souvent des conduites éloignées des lois. Celles-ci peuvent être correctement écrites, mais restent ordinairement lettre morte. Peut-on alors espérer que la législation et les normes relatives à l'environnement soient réellement efficaces ? Nous savons, par exemple, que des pays dotés d'une législation claire pour la protection des forêts continuent d'être des témoins muets de la violation fréquente de ces lois. En outre, ce qui se passe dans une région exerce, directement ou indirectement, des influences sur les autres régions. Ainsi, par exemple, la consommation de narcotiques dans les sociétés opulentes provoque une demande constante ou croissante de ces produits provenant de régions appauvries, où les conduites se corrompent, des vies sont détruites et où l'environnement finit par se dégrader.

II. L'ÉCOLOGIE CULTURELLE

143. Il y a, avec le patrimoine naturel, un patrimoine historique, artistique et culturel, également menacé. Il fait partie de l'identité commune d'un lieu et il est une base pour construire une ville habitable. Il ne s'agit pas de détruire, ni de créer de nouvelles villes soi-disant plus écologiques, où il ne fait pas toujours bon vivre. Il faut prendre en compte l'histoire, la culture et l'architecture d'un lieu, en maintenant son identité originale. Voilà pourquoi l'écologie suppose aussi la préservation des richesses culturelles de l'humanité au sens le plus large du terme. D'une manière plus directe, elle exige qu'on fasse attention aux cultures locales, lorsqu'on analyse les questions en rapport avec l'environnement, en faisant dialoguer le langage scientifique et technique avec le langage populaire. C'est la culture, non seulement dans le sens des monuments du passé mais surtout dans son sens vivant, dynamique et participatif, qui ne peut pas être exclue lorsqu'on repense la relation de l'être humain avec l'environnement.

144. La vision consumériste de l'être humain, encouragée par les engrenages de l'économie globalisée actuelle, tend à homogénéiser les cultures et à affaiblir l'immense variété culturelle, qui est un trésor de l'humanité. C'est pourquoi prétendre résoudre toutes les difficultés à travers des réglementations uniformes ou des interventions techniques, conduit à négliger la complexité des problématiques locales qui requièrent l'intervention active des citoyens. Les nouveaux processus en cours ne peuvent pas toujours être incorporés dans des schémas établis de l'extérieur, mais ils doivent partir de la culture locale elle-même. Comme la vie et le monde sont dynamiques, la préservation du monde doit être flexible et dynamique. Les solutions purement techniques courent le risque de s'occuper des symptômes qui ne répondent pas aux problématiques les plus profondes. Il faut y inclure la perspective des droits des peuples et des cultures, et comprendre ainsi que le développement d'un groupe social suppose un processus historique dans un contexte culturel, et requiert de la part des acteurs sociaux locaux un engagement constant en première ligne, *à partir de leur propre culture*. Même la notion de qualité de vie ne peut être imposée, mais elle doit se concevoir à l'intérieur du monde des symboles et des habitudes propres à chaque groupe humain.

145. Beaucoup de formes hautement concentrées d'exploitation et de dégradation de l'environnement peuvent non seulement épuiser les ressources de subsistance locales, mais épuiser aussi les capacités sociales qui ont permis un mode de vie ayant donné, pendant longtemps, une identité culturelle ainsi qu'un sens de l'existence et de la cohabitation. La disparition d'une culture peut être aussi grave ou plus grave que la disparition d'une espèce animale ou végétale. L'imposition d'un style de vie hégémonique lié à un mode de production peut être autant nuisible que l'altération des écosystèmes.

146. Dans ce sens, il est indispensable d'accorder une attention spéciale aux communautés aborigènes et à leurs traditions culturelles. Elles ne constituent pas une simple minorité parmi d'autres, mais elles doivent devenir les principaux interlocuteurs, surtout lorsqu'on développe les grands projets qui affectent leurs espaces. En effet, la terre n'est pas pour ces communautés un bien économique, mais un don de Dieu et des ancêtres qui y reposent, un espace sacré avec lequel elles ont besoin d'interagir pour soutenir leur identité et leurs valeurs. Quand elles restent sur leurs territoires, ce sont précisément elles qui les préservent le mieux. Cependant, en diverses parties du monde, elles font l'objet de pressions pour abandonner leurs terres afin de les laisser libres pour des projets d'extraction ainsi que pour des projets agricoles et de la pêche, qui ne prêtent pas attention à la dégradation de la nature et de la culture.

III. L'ÉCOLOGIE DE LA VIE QUOTIDIENNE

147. Pour parler d'un authentique développement il faut s'assurer qu'une amélioration intégrale dans la qualité de vie humaine se réalise ; et cela implique d'analyser l'espace où vivent les personnes. Le cadre qui nous entoure influe sur notre manière de voir la vie, de sentir et d'agir. En même temps, dans notre chambre, dans notre maison, sur notre lieu de travail et dans notre quartier, nous utilisons l'environnement pour exprimer notre identité. Nous nous efforçons de nous adapter au milieu, et quand un environnement est désordonné, chaotique ou chargé de pollution visuelle et auditive, l'excès de stimulations nous met au défi d'essayer de construire une identité intégrée et heureuse.

148. La créativité et la générosité sont admirables de la part de personnes comme de groupes qui sont capables de transcender les limites de l'environnement, en modifiant les effets négatifs des conditionnements et en apprenant à orienter leur vie au milieu du désordre et de la précarité. Par exemple, dans certains endroits où les façades des édifices sont très abîmées, il y a des personnes qui, avec beaucoup de dignité, prennent soin de l'intérieur de leurs logements, ou bien qui se sentent à l'aise en raison de la cordialité et de l'amitié des gens. La vie sociale positive et bénéfique des habitants répand une lumière sur un environnement apparemment défavorable. Parfois, l'écologie humaine, que les pauvres peuvent développer au milieu de tant de limitations, est louable. La sensation d'asphyxie, produite par l'entassement dans des résidences et dans des espaces à haute densité de population, est contrebalancée si des relations humaines d'un voisinage convivial sont développées, si des communautés sont créées, si les limites de l'environnement sont compensées dans chaque personne qui se sent incluse dans un réseau de communion et d'appartenance. De cette façon, n'importe quel endroit cesse d'être un enfer et devient le cadre d'une vie digne.

149. Il est aussi clair que l'extrême pénurie que l'on vit dans certains milieux qui manquent d'harmonie, d'espace et de possibilités d'intégration, facilite l'apparition de comportements inhumains et la manipulation des personnes par des organisations criminelles. Pour les habitants des quartiers très pauvres, le passage quotidien de l'entassement à l'anonymat social, qui se vit dans les grandes villes, peut provoquer une sensation de déracinement qui favorise les conduites antisociales et la violence. Cependant, je veux insister sur le fait que l'amour est plus fort. Dans ces conditions, beaucoup de personnes sont capables de tisser des liens d'appartenance et de cohabitation, qui transforment l'entassement en expérience communautaire où les murs du moi sont rompus et les barrières de l'égoïsme dépassées. C'est cette expérience de salut communautaire qui ordinairement suscite de la créativité pour améliorer un édifice ou un quartier.[117]

150. Étant donné la corrélation entre l'espace et la conduite humaine, ceux qui conçoivent des édifices, des quartiers, des espaces publics et des villes, ont besoin de l'apport de diverses disciplines qui permettent de comprendre les processus, le symbolisme et les comportements des personnes. La recherche de la beauté de la conception ne suffit pas, parce qu'il est plus précieux encore de servir un autre type de beauté : la qualité de vie des personnes, leur adaptation à l'environnement, la rencontre et l'aide mutuelle. Voilà aussi pourquoi il est si important que les perspectives des citoyens complètent toujours l'analyse de la planification urbaine.

151. Il faut prendre soin des lieux publics, du cadre visuel et des signalisations urbaines qui accroissent notre sens d'appartenance, notre sensation d'enracinement, notre sentiment d'"être à la maison", dans la ville qui nous héberge et nous unit. Il est important que les différentes parties d'une ville soient bien intégrées et que les habitants puissent avoir une vision d'ensemble, au lieu de s'enfermer dans un quartier en se privant de vivre la ville tout entière comme un espace vraiment partagé avec les autres. Toute intervention dans le paysage urbain ou rural devrait considérer que les différents éléments d'un lieu forment un tout perçu par les habitants comme un cadre cohérent avec sa richesse de sens. Ainsi les autres cessent d'être des étrangers, et peuvent se sentir comme faisant partie d'un "nous" que nous construisons ensemble. Pour la même raison, tant dans l'environnement urbain que dans l'environnement rural, il convient de préserver certains lieux où sont évitées les interventions humaines qui les modifient constamment.

152. Le manque de logements est grave dans de nombreuses parties du monde, tant dans les zones rurales que dans les grandes villes, parce que souvent les budgets étatiques couvrent seulement une petite partie de la demande. Non seulement les pauvres, mais aussi une grande partie de la société rencontrent de sérieuses difficultés pour accéder à son propre logement. La possession d'un logement est très étroitement liée à la dignité des personnes et au développement des familles. C'est une question centrale de l'écologie humaine. Si déjà des agglomérations chaotiques de maisons précaires se sont développées dans un lieu, il s'agit surtout d'urbaniser ces quartiers, non d'éradiquer et d'expulser. Quand les pauvres vivent dans des banlieues polluées ou dans des agglomérations dangereuses, « si l'on doit procéder à leur déménagement [...], pour ne pas ajouter la souffrance à la souffrance, il est nécessaire de fournir une information adéquate et préalable, d'offrir des alternatives de logements dignes et d'impliquer directement les intéressés ».[118] En même temps, la créativité devrait amener à intégrer les quartiers précaires dans une ville accueillante : « Comme elles sont belles les villes qui dépassent la méfiance malsaine et intègrent ceux qui sont différents, et qui font de cette intégration un nouveau facteur de développement ! Comme elles sont belles les villes qui, même dans leur architecture, sont remplies d'espaces qui regroupent, mettent en relation et favorisent la reconnaissance de l'autre ! ».[119]

153. La qualité de vie dans les villes est étroitement liée au transport, qui est souvent une cause de grandes souffrances pour les habitants. Dans les villes, circulent beaucoup d'automobiles utilisées seulement par une ou deux personnes, raison pour laquelle la circulation devient difficile, le niveau de pollution élevé, d'énormes quantités d'énergie non renouvelable sont consommées et la construction d'autoroutes supplémentaires se révèle nécessaire ainsi que des lieux de stationnement qui nuisent au tissu urbain. Beaucoup de spécialistes sont unanimes sur la nécessité d'accorder la priorité au transport public. Mais certaines mesures nécessaires seront à grand-peine acceptées pacifiquement par la société sans des améliorations substantielles de ce transport, qui, dans beaucoup de villes, est synonyme de traitement indigne infligé aux personnes à cause de l'entassement, de désagréments ou de la faible fréquence des services et de l'insécurité.

154. La reconnaissance de la dignité particulière de l'être humain contraste bien des fois avec la vie chaotique que les personnes doivent mener dans nos villes. Mais cela ne devrait pas détourner l'attention de l'état d'abandon et d'oubli dont souffrent aussi certains habitants des zones rurales, où les services essentiels n'arrivent pas, et où se trouvent des travailleurs réduits à des situations d'esclavage, sans droits ni perspectives d'une vie plus digne.

155. L'écologie humaine implique aussi quelque chose de très profond : la relation de la vie de l'être humain avec la loi morale inscrite dans sa propre nature, relation nécessaire pour pouvoir créer un environnement plus digne. Benoît XVI affirmait qu'il existe une "écologie de l'homme" parce que « l'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté ».[120] Dans ce sens, il faut reconnaître que notre propre corps nous met en relation directe avec l'environnement et avec les autres êtres vivants. L'acceptation de son propre corps comme don de Dieu est nécessaire pour accueillir et pour accepter le monde tout entier comme don du Père et maison commune ; tandis qu'une logique de domination sur son propre corps devient une logique, parfois subtile, de domination sur la création. Apprendre à recevoir son propre corps, à en prendre soin et à en respecter les significations, est essentiel pour une vraie écologie humaine. La valorisation de son propre corps dans sa féminité ou dans sa masculinité est aussi nécessaire pour pouvoir se reconnaître soi-même dans la rencontre avec celui qui est différent. De cette manière, il est possible d'accepter joyeusement le don spécifique de l'autre, homme ou femme, œuvre du Dieu créateur, et de s'enrichir réciproquement. Par conséquent, l'attitude qui prétend « effacer la différence sexuelle parce qu'elle ne sait plus s'y confronter »[121], n'est pas saine.

IV. LE PRINCIPE DU BIEN COMMUN

156. L'écologie intégrale est inséparable de la notion de bien commun, un principe qui joue un rôle central et unificateur dans l'éthique sociale. C'est « l'ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée ».[122]

157. Le bien commun présuppose le respect de la personne humaine comme telle, avec des droits fondamentaux et inaliénables ordonnés à son développement intégral. Le bien commun exige aussi le bien-être social et le développement des divers groupes intermédiaires, selon le principe de subsidiarité. Parmi ceux-ci, la famille se distingue spécialement comme cellule de base de la société. Finalement, le bien commun requiert la paix sociale, c'est-à-dire la stabilité et la sécurité d'un certain ordre, qui ne se réalise pas sans une attention particulière à la justice distributive, dont la violation génère toujours la violence. Toute la société – et en elle, d'une manière spéciale l'État, – a l'obligation de défendre et de promouvoir le bien commun.

158. Dans les conditions actuelles de la société mondiale, où il y a tant d'inégalités et où sont toujours plus nombreuses les personnes marginalisées, privées des droits humains fondamentaux, le principe du bien commun devient immédiatement comme conséquence logique et inéluctable, un appel à la solidarité et à une option préférentielle pour les plus pauvres. Cette option implique de tirer les conséquences de la destination commune des biens de la terre, mais, comme j'ai essayé de l'exprimer dans l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*,[123] elle exige de considérer avant tout l'immense dignité du pauvre à la lumière des convictions de foi les plus profondes. Il suffit de regarder la réalité pour comprendre que cette option est aujourd'hui une exigence éthique fondamentale pour la réalisation effective du bien commun.

V. LA JUSTICE ENTRE GÉNÉRATIONS

159. La notion de bien commun inclut aussi les générations futures. Les crises économiques internationales ont montré de façon crue les effets nuisibles qu'entraîne la méconnaissance d'un destin commun, dont ceux qui viennent derrière nous ne peuvent pas être exclus. On ne peut plus parler de développement durable sans une solidarité intergénérationnelle. Quand nous pensons à la situation dans laquelle nous laissons la planète aux générations futures, nous entrons dans une autre logique, celle du don gratuit que nous recevons et que nous communiquons. Si la terre nous est donnée, nous ne pouvons plus penser seulement selon un critère utilitariste d'efficacité et de productivité pour le bénéfice individuel. Nous ne parlons pas d'une attitude optionnelle, mais d'une question fondamentale de justice, puisque la terre que nous recevons appartient aussi à ceux qui viendront. Les Évêques du Portugal ont exhorté à assumer ce devoir de justice : «

L'environnement se situe dans la logique de la réception. C'est un prêt que chaque génération reçoit et doit transmettre à la génération suivante».[124] Une écologie intégrale possède cette vision ample.

160. Quel genre de monde voulons-nous laisser à ceux qui nous succèdent, aux enfants qui grandissent ? Cette question ne concerne pas seulement l'environnement de manière isolée, parce qu'on ne peut pas poser la question de manière fragmentaire. Quand nous nous interrogeons sur le monde que nous voulons laisser, nous parlons surtout de son orientation générale, de son sens, de ses valeurs. Si cette question de fond n'est pas prise en compte, je ne crois pas que nos préoccupations écologiques puissent obtenir des effets significatifs. Mais si cette question est posée avec courage, elle nous conduit inexorablement à d'autres interrogations très directes : pour quoi passons-nous en ce monde, pour quoi venons-nous à cette vie, pour quoi travaillons-nous et luttons-nous, pour quoi cette terre a-t-elle besoin de nous ? C'est pourquoi, il ne suffit plus de dire que nous devons nous préoccuper des générations futures. Il est nécessaire de réaliser que ce qui est en jeu, c'est notre propre dignité. Nous sommes, nous-mêmes, les premiers à avoir intérêt à laisser une planète habitable à l'humanité qui nous succédera. C'est un drame pour nous-mêmes, parce que cela met en crise le sens de notre propre passage sur cette terre.

161. Les prévisions catastrophistes ne peuvent plus être considérées avec mépris ni ironie. Nous pourrions laisser trop de décombres, de déserts et de saletés aux prochaines générations. Le rythme de consommation, de gaspillage et de détérioration de l'environnement a dépassé les possibilités de la planète, à tel point que le style de vie actuel, parce qu'il est insoutenable, peut seulement conduire à des catastrophes, comme, de fait, cela arrive déjà périodiquement dans diverses régions. L'atténuation des effets de l'actuel déséquilibre dépend de ce que nous ferons dans l'immédiat, surtout si nous pensons à la responsabilité que ceux qui devront supporter les pires conséquences nous attribueront.

162. La difficulté de prendre au sérieux ce défi est en rapport avec une détérioration éthique et culturelle, qui accompagne la détérioration écologique. L'homme et la femme du monde post-moderne courent le risque permanent de devenir profondément individualistes, et beaucoup de problèmes sociaux sont liés à la vision égoïste actuelle axée sur l'immédiateté, aux crises des liens familiaux et sociaux, aux difficultés de la reconnaissance de l'autre. Bien des fois, il y a une consommation des parents, immédiate et excessive, qui affecte leurs enfants de plus en plus de difficultés pour acquérir une maison et pour fonder une famille. En outre, notre incapacité à penser sérieusement aux générations futures est liée à notre incapacité à élargir notre conception des intérêts actuels et à penser à ceux qui demeurent exclus du développement. Ne pensons pas seulement aux pauvres de l'avenir, souvenons-nous déjà des pauvres d'aujourd'hui, qui ont peu d'années de vie sur cette terre et ne peuvent pas continuer d'attendre. C'est pourquoi, « au-delà d'une loyale solidarité intergénérationnelle, l'urgente nécessité morale d'une *solidarité intra-générationnelle* renouvelée doit être réaffirmée ».[125]

CINQUIEME CHAPITRE

QUELQUES LIGNES D'ORIENTATION ET D'ACTION

163. J'ai cherché à analyser la situation actuelle de l'humanité, tant dans les fissures qui s'observent sur la planète que nous habitons, que dans les causes plus profondément humaines de la dégradation de l'environnement. Bien que cette observation de la réalité nous montre déjà en soi la nécessité d'un changement de direction, et nous suggère certaines actions, essayons à présent de tracer les grandes lignes de dialogue à même de nous aider à sortir de la spirale d'autodestruction dans laquelle nous nous enfonçons.

I. LE DIALOGUE SUR L'ENVIRONNEMENT DANS LA POLITIQUE INTERNATIONALE

164. Depuis la moitié du siècle dernier, après avoir surmonté beaucoup de difficultés, on a eu de plus en plus tendance à concevoir la planète comme une patrie, et l'humanité comme un peuple qui habite une maison commune. Que le monde soit interdépendant ne signifie pas seulement comprendre que les conséquences préjudiciables des modes de vie, de production et de consommation affectent tout le monde, mais surtout faire en sorte que les solutions soient proposées dans une perspective globale, et pas seulement pour défendre les intérêts de certains pays. L'interdépendance nous oblige à penser à *un monde unique, à un projet commun*. Mais la même intelligence que l'on déploie pour un impressionnant développement technologique, ne parvient pas à trouver des formes efficaces de gestion internationale pour résoudre les graves difficultés environnementales et sociales. Pour affronter les problèmes de fond qui ne peuvent pas être résolus par les actions de pays isolés, un consensus mondial devient indispensable, qui conduirait, par exemple, à programmer une agriculture durable et diversifiée, à développer des formes d'énergies renouvelables et peu

polluantes, à promouvoir un meilleur rendement énergétique, une gestion plus adéquate des ressources forestières et marines, à assurer l'accès à l'eau potable pour tous.

165. Nous savons que la technologie reposant sur les combustibles fossiles très polluants – surtout le charbon, mais aussi le pétrole et, dans une moindre mesure, le gaz – a besoin d'être remplacée, progressivement et sans retard. Tant qu'il n'y aura pas un développement conséquent des énergies renouvelables, développement qui devrait être déjà en cours, il est légitime de choisir l'alternative la moins nuisible et de recourir à des solutions transitoires. Cependant, on ne parvient pas, dans la communauté internationale, à des accords suffisants sur la responsabilité de ceux qui doivent supporter les coûts de la transition énergétique. Ces dernières décennies, les questions d'environnement ont généré un large débat public qui a fait grandir dans la société civile des espaces pour de nombreux engagements et un généreux dévouement. La politique et l'entreprise réagissent avec lenteur, loin d'être à la hauteur des défis mondiaux. En ce sens, alors que l'humanité de l'époque post-industrielle sera peut-être considérée comme l'une des plus irresponsables de l'histoire, il faut espérer que l'humanité du début du XXIème siècle pourra rester dans les mémoires pour avoir assumé avec générosité ses graves responsabilités.

166. Le mouvement écologique mondial a déjà fait un long parcours, enrichi par les efforts de nombreuses organisations de la société civile. Il n'est pas possible ici de les mentionner toutes, ni de retracer l'histoire de leurs apports. Mais grâce à un fort engagement, les questions environnementales ont été de plus en plus présentes dans l'agenda public et sont devenues une invitation constante à penser à long terme. Cependant, les Sommets mondiaux de ces dernières années sur l'environnement n'ont pas répondu aux attentes parce que, par manque de décision politique, ils ne sont pas parvenus à des accords généraux, vraiment significatifs et efficaces, sur l'environnement.

167. Il convient de mettre l'accent sur le Sommet planète Terre, réuni en 1992 à Rio de Janeiro. Il y a été proclamé que « les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable».[126] Reprenant des éléments de la Déclaration de Stockholm (1972), il a consacré la coopération internationale pour préserver l'écosystème de la terre entière, l'obligation pour celui qui pollue d'en assumer économiquement la charge, le devoir d'évaluer l'impact sur l'environnement de toute entreprise ou projet. Il a proposé comme objectif de stabiliser les concentrations de gaz à effet de serre dans l'atmosphère pour inverser la tendance au réchauffement global. Il a également élaboré un agenda avec un programme d'action et un accord sur la diversité biologique, il a déclaré des principes en matière de forêts. Même si ce Sommet a vraiment été innovateur et prophétique pour son époque, les accords n'ont été que peu mis en œuvre parce qu'aucun mécanisme adéquat de contrôle, de révision périodique et de sanction en cas de manquement, n'avait été établi. Les principes énoncés demandent encore des moyens, efficaces et souples, de mise en œuvre pratique.

168. Parmi les expériences positives, on peut mentionner, par exemple, la Convention de Bâle sur le contrôle des mouvements transfrontaliers de déchets dangereux et leur élimination, avec un système de déclaration, de standards et de contrôles ; on peut citer également la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction, qui inclut des missions de vérification de son respect effectif. Grâce à la Convention de Vienne pour la protection de la couche d'ozone, et sa mise en œuvre à travers le Protocole de Montréal et ses amendements, le problème de l'amincissement de cette couche semble être entré dans une phase de solution.

169. Pour ce qui est de la protection de la diversité biologique et en ce qui concerne la désertification, les avancées ont été beaucoup moins significatives. S'agissant du changement climatique, les avancées sont hélas très médiocres. La réduction des gaz à effet de serre exige honnêteté, courage et responsabilité, surtout de la part des pays les plus puissants et les plus polluants. La Conférence des Nations Unies sur le développement durable, dénommée Rio+20 (Rio de Janeiro 2012), a émis un long et inefficace Document final. Les négociations internationales ne peuvent pas avancer de manière significative en raison de la position des pays qui mettent leurs intérêts nationaux au dessus du bien commun général. Ceux qui souffriront des conséquences que nous tentons de dissimuler rappelleront ce manque de conscience et de responsabilité. Alors que se préparait cette Encyclique, le débat a atteint une intensité particulière. Nous, les croyants, nous ne pouvons pas cesser de demander à Dieu qu'il y ait des avancées positives dans les discussions actuelles, de manière à ce que les générations futures ne souffrent pas des conséquences d'ajournements imprudents.

170. Certaines des stratégies de basse émission de gaz polluants cherchent l'internationalisation des coûts environnementaux, avec le risque d'imposer aux pays de moindres ressources de lourds engagements de réduction des émissions, comparables à ceux des pays les plus industrialisés. L'imposition de ces mesures porte préjudice aux pays qui ont le plus besoin de développement. Une nouvelle injustice est ainsi ajoutée sous couvert de protection de l'environnement. Comme toujours, le fil est rompu à son point le plus faible. Étant donné que les effets du changement climatique se feront sentir pendant longtemps, même si des mesures strictes sont prises maintenant, certains pays aux maigres ressources auront besoin d'aide pour s'adapter aux effets qui déjà se produisent et qui affectent leurs économies. Il reste vrai qu'il y a des responsabilités communes mais différenciées, simplement parce que, comme l'ont relevé les Évêques de Bolivie, « les pays qui ont bénéficié d'un degré élevé d'industrialisation, au prix d'une énorme émission de gaz à effet de serre, ont une plus grande responsabilité dans l'apport de la solution aux problèmes qu'ils ont causés ».[127]

171. La stratégie d'achat et de vente de "crédits de carbone" peut donner lieu à une nouvelle forme de spéculation, et cela ne servirait pas à réduire l'émission globale des gaz polluants. Ce système semble être une solution rapide et facile, sous l'apparence d'un certain engagement pour l'environnement, mais qui n'implique, en aucune manière, de changement radical à la hauteur des circonstances. Au contraire, il peut devenir un expédient qui permet de soutenir la sur-consommation de certains pays et secteurs.

172. Les pays pauvres doivent avoir comme priorité l'éradication de la misère et le développement social de leurs habitants ; bien qu'ils doivent analyser le niveau de consommation scandaleux de certains secteurs privilégiés de leur population et contrôler la corruption. Il est vrai aussi qu'ils doivent développer des formes moins polluantes de production d'énergie, mais pour cela ils doivent pouvoir compter sur l'aide des pays qui ont connu une forte croissance au prix de la pollution actuelle de la planète. L'exploitation directe de l'abondante énergie solaire demande que des mécanismes et des subsides soient établis, de sorte que les pays en développement puissent accéder au transfert de technologies, à l'assistance technique, et aux ressources financières, mais toujours en faisant attention aux conditions concrètes, puisque « on n'évalue pas toujours de manière adéquate la compatibilité des infrastructures avec le contexte pour lequel elles ont été conçues ».[128] Les coûts seraient faibles si on les comparait aux risques du changement climatique. De toute manière, c'est avant tout une décision éthique, fondée sur la solidarité entre tous les peuples.

173. Étant donnée la fragilité des instances locales, des accords internationaux sont urgents, qui soient respectés pour intervenir de manière efficace. Les relations entre les États doivent sauvegarder la souveraineté de chacun, mais aussi établir des chemins consensuels pour éviter des catastrophes locales qui finiraient par toucher tout le monde. Il manque de cadres régulateurs généraux qui imposent des obligations, et qui empêchent des agissements intolérables, comme le fait que certaines entreprises et certains pays puissants transfèrent dans d'autres pays des déchets et des industries hautement polluants.

174. Mentionnons aussi le système de gestion des océans. En effet, même s'il y a eu plusieurs conventions internationales et régionales, l'éparpillement et l'absence de mécanismes sévères de réglementation, de contrôle et de sanction finissent par miner tous les efforts. Le problème croissant des déchets marins et de la protection des zones marines au-delà des frontières nationales continue de représenter un défi particulier. En définitive, il faut un accord sur les régimes de gestion, pour toute la gamme de ce qu'on appelle les "biens communs globaux".

175. La même logique qui entrave la prise de décisions drastiques pour inverser la tendance au réchauffement global, ne permet pas non plus d'atteindre l'objectif d'éradiquer la pauvreté. Il faut une réaction globale plus responsable, qui implique en même temps la lutte pour la réduction de la pollution et le développement des pays et des régions pauvres. Le XXI^{ème} siècle, alors qu'il maintient un système de gouvernement propre aux époques passées, est le théâtre d'un affaiblissement du pouvoir des États nationaux, surtout parce que la dimension économique et financière, de caractère transnational, tend à prédominer sur la politique. Dans ce contexte, la maturation d'institutions internationales devient indispensable, qui doivent être plus fortes et efficacement organisées, avec des autorités désignées équitablement par accord entre les gouvernements nationaux, et dotées de pouvoir pour sanctionner. Comme l'a affirmé Benoît XVI dans la ligne déjà développée par la doctrine sociale de l'Eglise : « Pour le gouvernement de l'économie mondiale, pour assainir les économies frappées par la crise, pour prévenir son aggravation et de plus grands déséquilibres, pour procéder à un souhaitable désarmement intégral, pour arriver à la sécurité alimentaire et à la paix, pour assurer la protection de l'environnement et pour réguler les flux migratoires, il est urgent que soit mise en place une véritable *Autorité politique mondiale* telle qu'elle a déjà été esquissée par mon Prédécesseur, [saint] Jean XXIII».[129] Dans cette perspective, la diplomatie acquiert une importance inédite, en vue de promouvoir des stratégies internationales anticipant les problèmes plus graves qui finissent par affecter chacun.

II. LE DIALOGUE EN VUE DE NOUVELLES POLITIQUES NATIONALES ET LOCALES

176. Non seulement il y a des gagnants et des perdants entre les pays, mais aussi entre les pays pauvres, où diverses responsabilités doivent être identifiées. Pour cela, les questions concernant l'environnement et le développement économique ne peuvent plus se poser seulement à partir des différences entre pays, mais demandent qu'on prête attention aux politiques nationales et locales.

177. Face à la possibilité d'une utilisation irresponsable des capacités humaines, planifier, coordonner, veiller, et sanctionner sont des fonctions impératives de chaque État. Comment la société prépare-t-elle et protège-t-elle son avenir dans un contexte de constantes innovations technologiques ? Le droit, qui établit les règles des comportements acceptables à la lumière du bien commun, est un facteur qui fonctionne comme un modérateur important. Les limites qu'une société saine, mature et souveraine doit imposer sont liées à la prévision, à la précaution, aux régulations adéquates, à la vigilance dans l'application des normes, à la lutte contre la corruption, aux actions de contrôle opérationnel sur les effets émergents non désirés des processus productifs, et à l'intervention opportune face aux risques

incertains ou potentiels. Il y a une jurisprudence croissante visant à diminuer les effets polluants des activités des entreprises. Mais le cadre politique et institutionnel n'est pas là seulement pour éviter les mauvaises pratiques, mais aussi pour encourager les bonnes pratiques, pour stimuler la créativité qui cherche de nouvelles voies, pour faciliter les initiatives personnelles et collectives.

178. Le drame de l'"immédiateté" politique, soutenue aussi par des populations consuméristes, conduit à la nécessité de produire de la croissance à court terme. Répondant à des intérêts électoraux, les gouvernements ne prennent pas facilement le risque de mécontenter la population avec des mesures qui peuvent affecter le niveau de consommation ou mettre en péril des investissements étrangers. La myopie de la logique du pouvoir ralentit l'intégration de l'agenda environnemental aux vues larges, dans l'agenda public des gouvernements. On oublie ainsi que « le temps est supérieur à l'espace»,[130] que nous sommes toujours plus féconds quand nous nous préoccupons plus d'élaborer des processus que de nous emparer des espaces de pouvoir. La grandeur politique se révèle quand, dans les moments difficiles, on œuvre pour les grands principes et en pensant au bien commun à long terme. Il est très difficile pour le pouvoir politique d'assumer ce devoir dans un projet de Nation.

179. En certains lieux, se développent des coopératives pour l'exploitation d'énergies renouvelables, qui permettent l'auto suffisance locale, et même la vente des excédents. Ce simple exemple montre que l'instance locale peut faire la différence alors que l'ordre mondial existant se révèle incapable de prendre ses responsabilités. En effet, on peut à ce niveau susciter une plus grande responsabilité, un fort sentiment communautaire, une capacité spéciale de protection et une créativité plus généreuse, un amour profond pour sa terre ; là aussi, on pense à ce qu'on laisse aux enfants et aux petits-enfants. Ces valeurs ont un enracinement notable dans les populations aborigènes. Étant donné que le droit se montre parfois insuffisant en raison de la corruption, il faut que la décision politique soit incitée par la pression de la population. La société, à travers des organismes non gouvernementaux et des associations intermédiaires, doit obliger les gouvernements à développer des normes, des procédures et des contrôles plus rigoureux. Si les citoyens ne contrôlent pas le pouvoir politique – national, régional et municipal – un contrôle des dommages sur l'environnement n'est pas possible non plus. D'autre part, les législations des municipalités peuvent être plus efficaces s'il y a des accords entre populations voisines pour soutenir les mêmes politiques environnementales.

180. On ne peut pas penser à des recettes uniformes, parce que chaque pays ou région a des problèmes et des limites spécifiques. Il est aussi vrai que le réalisme politique peut exiger des mesures et des technologies de transition, à condition qu'elles soient toujours accompagnées par le projet et par l'acceptation d'engagements progressifs contraignants. Mais, tant au niveau national que local il reste beaucoup à faire, comme, par exemple, promouvoir des formes d'économies d'énergie. Ceci implique de favoriser des modes de production industrielle ayant une efficacité énergétique maximale et utilisant moins de matière première, retirant du marché les produits peu efficaces du point de vue énergétique, ou plus polluants. On peut aussi mentionner une bonne gestion des transports, ou des formes de construction ou de réfection d'édifices qui réduisent leur consommation énergétique et leur niveau de pollution. D'autre part, l'action politique locale peut s'orienter vers la modification de la consommation, le développement d'une économie des déchets et du recyclage, la protection des espèces et la programmation d'une agriculture diversifiée avec la rotation des cultures. Il est possible d'encourager l'amélioration agricole de régions pauvres par les investissements dans des infrastructures rurales, dans l'organisation du marché local ou national, dans des systèmes d'irrigation, dans le développement de techniques agricoles durables. On peut faciliter des formes de coopération ou d'organisation communautaire qui défendent les intérêts des petits producteurs et préservent les écosystèmes locaux de la déprédation. Il y a tant de choses que l'on peut faire !

181. La continuité est indispensable parce que les politiques relatives au changement climatique et à la sauvegarde de l'environnement ne peuvent pas changer chaque fois que change un gouvernement. Les résultats demandent beaucoup de temps et supposent des coûts immédiats, avec des effets qui ne seront pas visibles au cours du mandat du gouvernement concerné. C'est pourquoi sans la pression de la population et des institutions, il y aura toujours de la résistance à intervenir, plus encore quand il y aura des urgences à affronter. Qu'un homme politique assume ces responsabilités avec les coûts que cela implique, ne répond pas à la logique d'efficacité et d'immédiateté de l'économie ni à celle de la politique actuelle ; mais s'il ose le faire, cela le conduira à reconnaître la dignité que Dieu lui a donnée comme homme, et il laissera dans l'histoire un témoignage de généreuse responsabilité. Il faut accorder une place prépondérante à une saine politique, capable de réformer les institutions, de les coordonner et de les doter de meilleures pratiques qui permettent de vaincre les pressions et les inerties vicieuses. Cependant, il faut ajouter que les meilleurs mécanismes finissent par succomber quand manquent les grandes finalités, les valeurs, une compréhension humaniste et riche de sens qui donnent à chaque société une orientation noble et généreuse.

III. DIALOGUE ET TRANSPARENCE DANS LES PROCESSUS DE PRISE DE DÉCISIONS

182. La prévision de l'impact sur l'environnement des initiatives et des projets requiert des processus politiques transparents et soumis au dialogue, alors que la corruption, qui cache le véritable impact environnemental d'un projet en échange de faveurs, conduit habituellement à des accords fallacieux au sujet desquels on évite information et large débat.

183. Une étude de l'impact sur l'environnement ne devrait pas être postérieure à l'élaboration d'un projet de production ou d'une quelconque politique, plan ou programme à réaliser. Il faut qu'elle soit insérée dès le début, et élaborée de manière interdisciplinaire, transparente et indépendante de toute pression économique ou politique. Elle doit être en lien avec l'analyse des conditions de travail et l'analyse des effets possibles, entre autres, sur la santé physique et mentale des personnes, sur l'économie locale, sur la sécurité. Les résultats économiques pourront être ainsi déduits de manière plus réaliste, prenant en compte les scénarios possibles et prévoyant éventuellement la nécessité d'un plus grand investissement pour affronter les effets indésirables qui peuvent être corrigés. Il est toujours nécessaire d'arriver à un consensus entre les différents acteurs sociaux, qui peuvent offrir des points de vue, des solutions et des alternatives différents. Mais à la table de discussion, les habitants locaux doivent avoir une place privilégiée, eux qui se demandent ce qu'ils veulent pour eux et pour leurs enfants, et qui peuvent considérer les objectifs qui transcendent l'intérêt économique immédiat. Il faut cesser de penser en terme d'"interventions" sur l'environnement, pour élaborer des politiques conçues et discutées par toutes les parties intéressées. La participation requiert que tous soient convenablement informés sur les divers aspects ainsi que sur les différents risques et possibilités ; elle ne se limite pas à la décision initiale d'un projet, mais concerne aussi les actions de suivi et de surveillance constante. La sincérité et la vérité sont nécessaires dans les discussions scientifiques et politiques, qui ne doivent pas se limiter à considérer ce qui est permis ou non par la législation.

184. Quand d'éventuels risques pour l'environnement, qui affectent le bien commun, présent et futur, apparaissent, cette situation exige que « les décisions soient fondées sur une confrontation entre les risques et les bénéfices envisageables pour tout choix alternatif possible ».[131] Cela vaut surtout si un projet peut entraîner un accroissement de l'utilisation des ressources naturelles, des émissions ou des rejets, de la production de déchets, ou une modification significative du paysage, de l'habitat des espèces protégées, ou d'un espace public. Certains projets qui ne sont pas suffisamment analysés peuvent affecter profondément la qualité de vie dans un milieu pour des raisons très diverses, comme une pollution acoustique non prévue, la réduction du champ visuel, la perte de valeurs culturelles, les effets de l'utilisation de l'énergie nucléaire. La culture consumériste, qui donne priorité au court terme et à l'intérêt privé, peut encourager des procédures trop rapides ou permettre la dissimulation d'information.

185. Dans toute discussion autour d'une initiative, une série de questions devrait se poser en vue de discerner si elle offrira ou non un véritable développement intégral : Pour quoi ? Par quoi ? Où ? Quand ? De quelle manière ? Pour qui ? Quels sont les risques ? À quel coût ? Qui paiera les coûts et comment le fera-t-il ? Dans ce discernement, certaines questions doivent avoir la priorité. Par exemple, nous savons que l'eau est une ressource limitée et indispensable, et y avoir accès est un droit fondamental qui conditionne l'exercice des autres droits humains. Ceci est indubitable et conditionne toute analyse de l'impact environnemental d'une région.

186. Dans la Déclaration de Rio de 1992, il est affirmé : « En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives »[132] qui empêcheraient la dégradation de l'environnement. Ce principe de précaution permet la protection des plus faibles, qui disposent de peu de moyens pour se défendre et pour apporter des preuves irréfutables. Si l'information objective conduit à prévoir un dommage grave et irréversible, bien qu'il n'y ait pas de preuve indiscutable, tout projet devra être arrêté ou modifié. Ainsi, on inverse la charge de la preuve, puisque dans ce cas il faut apporter une démonstration objective et indiscutable que l'activité proposée ne va pas générer de graves dommages à l'environnement ou à ceux qui y habitent.

187. Cela n'entraîne pas qu'il faille s'opposer à toute innovation technologique qui permette d'améliorer la qualité de vie d'une population. Mais, dans tous les cas, il doit toujours être bien établi que la rentabilité ne peut pas être l'unique élément à prendre en compte et que, au moment où apparaissent de nouveaux critères de jugement à partir de l'évolution de l'information, il devrait y avoir une nouvelle évaluation avec la participation de toutes les parties intéressées. Le résultat de la discussion pourrait être la décision de ne pas avancer dans un projet, mais pourrait être aussi sa modification ou l'élaboration de propositions alternatives.

188. Dans certaines discussions sur des questions liées à l'environnement, il est difficile de parvenir à un consensus. Encore une fois je répète que l'Église n'a pas la prétention de juger des questions scientifiques ni de se substituer à la politique, mais j'invite à un débat honnête et transparent, pour que les besoins particuliers ou les idéologies n'affectent pas le bien commun.

IV. POLITIQUE ET ÉCONOMIE EN DIALOGUE POUR LA PLÉNITUDE HUMAINE

189. La politique ne doit pas se soumettre à l'économie et celle-ci ne doit pas se soumettre aux diktats ni au paradigme d'efficacité de la technocratie. Aujourd'hui, en pensant au bien commun, nous avons impérieusement besoin que la politique et l'économie, en dialogue, se mettent résolument au service de la vie, spécialement de la vie humaine. Sauver les banques à tout prix, en en faisant payer le prix à la population, sans la ferme décision de revoir et de réformer le système dans son ensemble, réaffirme une emprise absolue des finances qui n'a pas d'avenir et qui pourra seulement générer de nouvelles crises après une longue, couteuse et apparente guérison. La crise financière de 2007-2008 était une occasion pour le développement d'une nouvelle économie plus attentive aux principes éthiques, et pour une nouvelle régulation de l'activité financière spéculative et de la richesse fictive. Mais il n'y a pas eu de réaction qui aurait conduit à repenser les critères obsolètes qui continuent à régir le monde. La production n'est pas toujours rationnelle, et souvent elle est liée à des variables économiques qui fixent pour les produits une valeur qui ne correspond pas à leur valeur réelle. Cela conduit souvent à la surproduction de certaines marchandises, avec un impact inutile sur l'environnement qui, en même temps, porte préjudice à de nombreuses économies régionales.[133] La bulle financière est aussi, en général, une bulle productive. En définitive, n'est pas affrontée avec énergie la question de l'économie réelle, qui permet par exemple que la production se diversifie et s'améliore, que les entreprises fonctionnent bien, que les petites et moyennes entreprises se développent et créent des emplois.

190. Dans ce contexte, il faut toujours se rappeler que « la protection de l'environnement ne peut pas être assurée uniquement en fonction du calcul financier des coûts et des bénéfices. L'environnement fait partie de ces biens que les mécanismes du marché ne sont pas en mesure de défendre ou de promouvoir de façon adéquate ».[134] Une fois de plus, il faut éviter une conception magique du marché qui fait penser que les problèmes se résoudront tout seuls par l'accroissement des bénéfices des entreprises ou des individus. Est-il réaliste d'espérer que celui qui a l'obsession du bénéfice maximum s'attarde à penser aux effets environnementaux qu'il laissera aux prochaines générations ? Dans le schéma du gain il n'y a pas de place pour penser aux rythmes de la nature, à ses périodes de dégradation et de régénération, ni à la complexité des écosystèmes qui peuvent être gravement altérés par l'intervention humaine. De plus, quand on parle de biodiversité, on la conçoit au mieux comme une réserve de ressources économiques qui pourrait être exploitée, mais on ne prend pas en compte sérieusement, entre autres, la valeur réelle des choses, leur signification pour les personnes et les cultures, les intérêts et les nécessités des pauvres.

191. Quand on pose ces questions, certains réagissent en accusant les autres de prétendre arrêter irrationnellement le progrès et le développement humain. Mais nous devons nous convaincre que ralentir un rythme déterminé de production et de consommation peut donner lieu à d'autres formes de progrès et de développement. Les efforts pour une exploitation durable des ressources naturelles ne sont pas une dépense inutile, mais un investissement qui pourra générer d'autres bénéfices économiques à moyen terme. Si nous ne souffrons pas d'étroitesse de vue, nous pouvons découvrir que la diversification d'une production plus innovante, et ce avec un moindre impact sur l'environnement, peut être très rentable. Il s'agit d'ouvrir le chemin à différentes opportunités qui n'impliquent pas d'arrêter la créativité de l'homme et son rêve de progrès, mais d'orienter cette énergie vers des voies nouvelles.

192. Par exemple, un chemin de développement productif plus créatif et mieux orienté pourrait corriger le fait qu'il y a un investissement technologique excessif pour la consommation et faible pour résoudre les problèmes en suspens de l'humanité ; il pourrait générer des formes intelligentes et rentables de réutilisation, d'utilisation multifonctionnelle et de recyclage ; il pourrait encore améliorer l'efficacité énergétique des villes. La diversification de la production ouvre d'immenses possibilités à l'intelligence humaine pour créer et innover, en même temps qu'elle protège l'environnement et crée plus d'emplois. Ce serait une créativité capable de faire fleurir de nouveau la noblesse de l'être humain, parce qu'il est plus digne d'utiliser l'intelligence, avec audace et responsabilité, pour trouver des formes de développement durable et équitable, dans le cadre d'une conception plus large de ce qu'est la qualité de vie. Inversement, il est moins digne, il est superficiel et moins créatif de continuer à créer des formes de pillage de la nature seulement pour offrir de nouvelles possibilités de consommation et de gain immédiat.

193. De toute manière, si dans certains cas le développement durable entraînera de nouvelles formes de croissance, dans d'autres cas, face à l'accroissement vorace et irresponsable produit durant de nombreuses décennies, il faudra penser aussi à marquer une pause en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties. Benoît XVI affirmait qu'« il est nécessaire que les sociétés technologiquement avancées soient disposées à favoriser des comportements plus sobres, réduisant leurs propres besoins d'énergie et améliorant les conditions de son utilisation ».[135]

194. Pour que surgissent de nouveaux modèles de progrès nous devons « convertir le modèle de développement global»,[136] ce qui implique de réfléchir de manière responsable « sur le sens de l'économie et de ses objectifs, pour en corriger les dysfonctionnements et les déséquilibres ».[137] Il ne suffit pas de concilier, en un juste milieu, la protection de la

nature et le profit financier, ou la préservation de l'environnement et le progrès. Sur ces questions, les justes milieux retardent seulement un peu l'effondrement. Il s'agit simplement de redéfinir le progrès. Un développement technologique et économique qui ne laisse pas un monde meilleur et une qualité de vie intégralement supérieure ne peut pas être considéré comme un progrès. D'autre part, la qualité réelle de vie des personnes diminue souvent – à cause de la détérioration de l'environnement, de la mauvaise qualité des produits alimentaires eux-mêmes ou de l'épuisement de certaines ressources – dans un contexte de croissance économique. Dans ce cadre, le discours de la croissance durable devient souvent un moyen de distraction et de justification qui enferme les valeurs du discours écologique dans la logique des finances et de la technocratie ; la responsabilité sociale et environnementale des entreprises se réduit d'ordinaire à une série d'actions de marketing et d'image.

195. Le principe de la maximalisation du gain, qui tend à s'isoler de toute autre considération, est une distorsion conceptuelle de l'économie : si la production augmente, il importe peu que cela se fasse au prix des ressources futures ou de la santé de l'environnement ; si l'exploitation d'une forêt fait augmenter la production, personne ne mesure dans ce calcul la perte qu'implique la désertification du territoire, le dommage causé à la biodiversité ou l'augmentation de la pollution. Cela veut dire que les entreprises obtiennent des profits en calculant et en payant une part infime des coûts. Seul pourrait être considéré comme éthique un comportement dans lequel « les coûts économiques et sociaux dérivant de l'usage des ressources naturelles communes soient établis de façon transparente et soient entièrement supportés par ceux qui en jouissent et non par les autres populations ou par les générations futures ».[138] La rationalité instrumentale, qui fait seulement une analyse statique de la réalité en fonction des nécessités du moment, est présente aussi bien quand c'est le marché qui assigne les ressources, que lorsqu'un État planificateur le fait.

196. Qu'en est-il de la politique ? Rappelons le principe de subsidiarité qui donne la liberté au développement des capacités présentes à tous les niveaux, mais qui exige en même temps plus de responsabilité pour le bien commun de la part de celui qui détient plus de pouvoir. Il est vrai qu'aujourd'hui certains secteurs économiques exercent davantage de pouvoir que les États eux-mêmes. Mais on ne peut pas justifier une économie sans politique, qui serait incapable de promouvoir une autre logique qui régisse les divers aspects de la crise actuelle. La logique qui ne permet pas d'envisager une préoccupation sincère pour l'environnement est la même qui empêche de nourrir le souci d'intégrer les plus fragiles, parce que « dans le modèle actuel de 'succès' et de 'droit privé', il ne semble pas que cela ait un sens de s'investir pour que ceux qui restent en arrière, les faibles ou les moins pourvus, puissent se faire un chemin dans la vie ».[139]

197. Nous avons besoin d'une politique aux vues larges, qui suive une approche globale en intégrant dans un dialogue interdisciplinaire les divers aspects de la crise. Souvent la politique elle-même est responsable de son propre discrédit, à cause de la corruption et du manque de bonnes politiques publiques. Si l'État ne joue pas son rôle dans une région, certains groupes économiques peuvent apparaître comme des bienfaiteurs et s'approprier le pouvoir réel, se sentant autorisés à ne pas respecter certaines normes, jusqu'à donner lieu à diverses formes de criminalité organisée, de traite de personnes, de narcotrafic, et de violence, très difficiles à éradiquer. Si la politique n'est pas capable de rompre une logique perverse, et de plus reste enfermée dans des discours appauvris, nous continuerons à ne pas faire face aux grands problèmes de l'humanité. Une stratégie de changement réel exige de repenser la totalité des processus, puisqu'il ne suffit pas d'inclure des considérations écologiques superficielles pendant qu'on ne remet pas en cause la logique sous-jacente à la culture actuelle. Une saine politique devrait être capable d'assumer ces défis.

198. La politique et l'économie ont tendance à s'accuser mutuellement en ce qui concerne la pauvreté et la dégradation de l'environnement. Mais il faut espérer qu'elles reconnaîtront leurs propres erreurs et trouveront des formes d'interaction orientées vers le bien commun. Pendant que les uns sont obnubilés uniquement par le profit économique et que d'autres ont pour seule obsession la conservation ou l'accroissement de leur pouvoir, ce que nous avons ce sont des guerres, ou bien des accords fallacieux où préserver l'environnement et protéger les plus faibles est ce qui intéresse le moins les deux parties. Là aussi vaut le principe : « l'unité est supérieure au conflit ».[140]

V. LES RELIGIONS DANS LE DIALOGUE AVEC LES SCIENCES

199. On ne peut pas soutenir que les sciences empiriques expliquent complètement la vie, la structure de toutes les créatures et la réalité dans son ensemble. Cela serait outrepasser de façon indue leurs frontières méthodologiques limitées. Si on réfléchit dans ce cadre fermé, la sensibilité esthétique, la poésie, et même la capacité de la raison à percevoir le sens et la finalité des choses disparaissent.[141] Je veux rappeler que « les textes religieux classiques peuvent offrir une signification pour toutes les époques, et ont une force de motivation qui ouvre toujours de nouveaux horizons [...] Est-il raisonnable et intelligent de les reléguer dans l'obscurité, seulement du fait qu'ils proviennent d'un contexte de croyance religieuse ? ».[142] En réalité, il est naïf de penser que les principes éthiques puissent se présenter de manière purement abstraite, détachés de tout contexte, et le fait qu'ils apparaissent dans un langage religieux ne les prive pas de toute valeur dans le débat public. Les principes éthiques que la raison est capable de percevoir peuvent réapparaître toujours de manière différente et être exprimés dans des langages divers, y compris religieux.

200. D'autre part, toute solution technique que les sciences prétendent apporter sera incapable de résoudre les graves problèmes du monde si l'humanité perd le cap, si l'on oublie les grandes motivations qui rendent possibles la cohabitation, le sacrifice, la bonté. De toute façon, il faudra inviter les croyants à être cohérents avec leur propre foi et à ne pas la contredire par leurs actions ; il faudra leur demander de s'ouvrir de nouveau à la grâce de Dieu et de puiser au plus profond de leurs propres convictions sur l'amour, la justice et la paix. Si une mauvaise compréhension de nos propres principes nous a parfois conduits à justifier le mauvais traitement de la nature, la domination despotique de l'être humain sur la création, ou les guerres, l'injustice et la violence, nous, les croyants, nous pouvons reconnaître que nous avons alors été infidèles au trésor de sagesse que nous devions garder. Souvent les limites culturelles des diverses époques ont conditionné cette conscience de leur propre héritage éthique et spirituel, mais c'est précisément le retour à leurs sources qui permet aux religions de mieux répondre aux nécessités actuelles.

201. La majorité des habitants de la planète se déclare croyante, et cela devrait inciter les religions à entrer dans un dialogue en vue de la sauvegarde de la nature, de la défense des pauvres, de la construction de réseaux de respect et de fraternité. Un dialogue entre les sciences elles-mêmes est aussi nécessaire parce que chacune a l'habitude de s'enfermer dans les limites de son propre langage, et la spécialisation a tendance à devenir isolement et absolutisation du savoir de chacun. Cela empêche d'affronter convenablement les problèmes de l'environnement. Un dialogue ouvert et respectueux devient aussi nécessaire entre les différents mouvements écologistes, où les luttes idéologiques ne manquent pas. La gravité de la crise écologique exige que tous nous pensions au bien commun et avancions sur un chemin de dialogue qui demande patience, ascèse et générosité, nous souvenant toujours que « la réalité est supérieure à l'idée ».[143]

SIXIEME CHAPITRE

EDUCATION ET SPIRITUALITE ECOLOGIQUES

202. Beaucoup de choses doivent être réorientées, mais avant tout l'humanité a besoin de changer. La conscience d'une origine commune, d'une appartenance mutuelle et d'un avenir partagé par tous, est nécessaire. Cette conscience fondamentale permettrait le développement de nouvelles convictions, attitudes et formes de vie. Ainsi un grand défi culturel, spirituel et éducatif, qui supposera de longs processus de régénération, est mis en évidence.

I. MISER SUR UN AUTRE STYLE DE VIE

203. Étant donné que le marché tend à créer un mécanisme consumériste compulsif pour placer ses produits, les personnes finissent par être submergées, dans une spirale d'achats et de dépenses inutiles. Le consumérisme obsessif est le reflet subjectif du paradigme techno-économique. Il arrive ce que Romano Guardini signalait déjà : l'être humain « accepte les choses usuelles et les formes de la vie telles qu'elles lui sont imposées par les plans rationnels et les produits normalisés de la machine et, dans l'ensemble, il le fait avec l'impression que tout cela est raisonnable et juste ».[144] Ce paradigme fait croire à tous qu'ils sont libres, tant qu'ils ont une soi-disant liberté pour consommer, alors que ceux qui ont en réalité la liberté, ce sont ceux qui constituent la minorité en possession du pouvoir économique et financier. Dans cette équivoque, l'humanité postmoderne n'a pas trouvé une nouvelle conception d'elle-même qui puisse l'orienter, et ce manque d'identité est vécu avec angoisse. Nous possédons trop de moyens pour des fins limitées et rachitiques.

204. La situation actuelle du monde « engendre un sentiment de précarité et d'insécurité qui, à son tour, nourrit des formes d'égoïsme collectif ».[145] Quand les personnes deviennent autoréférentielles et s'isolent dans leur propre conscience, elles accroissent leur voracité. En effet, plus le cœur de la personne est vide, plus elle a besoin d'objets à acheter, à posséder et à consommer. Dans ce contexte, il ne semble pas possible qu'une personne accepte que la réalité lui fixe des limites. À cet horizon, un vrai bien commun n'existe pas non plus. Si c'est ce genre de sujet qui tend à prédominer dans une société, les normes seront seulement respectées dans la mesure où elles ne contredisent pas des besoins personnels. C'est pourquoi nous ne pensons pas seulement à l'éventualité de terribles phénomènes climatiques ou à de grands désastres naturels, mais aussi aux catastrophes dérivant de crises sociales, parce que l'obsession d'un style de vie consumériste ne pourra que provoquer violence et destruction réciproque, surtout quand seul un petit nombre peut se le permettre.

205. Cependant, tout n'est pas perdu, parce que les êtres humains, capables de se dégrader à l'extrême, peuvent aussi se surmonter, opter de nouveau pour le bien et se régénérer, au-delà de tous les conditionnements mentaux et sociaux qu'on leur impose. Ils sont capables de se regarder eux-mêmes avec honnêteté, de révéler au grand jour leur propre dégoût et d'initier de nouveaux chemins vers la vraie liberté. Il n'y a pas de systèmes qui annulent complètement l'ouverture au bien, à la vérité et à la beauté, ni la capacité de réaction que Dieu continue d'encourager du plus profond

des cœurs humains. Je demande à chaque personne de ce monde de ne pas oublier sa dignité que nul n'a le droit de lui enlever.

206. Un changement dans les styles de vie pourrait réussir à exercer une pression saine sur ceux qui détiennent le pouvoir politique, économique et social. C'est ce qui arrive quand les mouvements de consommateurs obtiennent qu'on n'achète plus certains produits, et deviennent ainsi efficaces pour modifier le comportement des entreprises, en les forçant à considérer l'impact environnemental et les modèles de production. C'est un fait, quand les habitudes de la société affectent le gain des entreprises, celles-ci se trouvent contraintes à produire autrement. Cela nous rappelle la responsabilité sociale des consommateurs : « Acheter est non seulement un acte économique mais toujours aussi un acte moral ».[146] C'est pourquoi, aujourd'hui « le thème de la dégradation environnementale met en cause les comportements de chacun de nous ».[147]

207. La Charte de la Terre nous invitait tous à tourner le dos à une étape d'autodestruction et à prendre un nouveau départ, mais nous n'avons pas encore développé une conscience universelle qui le rende possible. Voilà pourquoi j'ose proposer de nouveau ce beau défi : "Comme jamais auparavant dans l'histoire, notre destin commun nous invite à chercher un nouveau commencement [...] Faisons en sorte que notre époque soit reconnue dans l'histoire comme celle de l'éveil d'une nouvelle forme d'hommage à la vie, d'une ferme résolution d'atteindre la durabilité, de l'accélération de la lutte pour la justice et la paix et de l'heureuse célébration de la vie".[148]

208. Il est toujours possible de développer à nouveau la capacité de sortir de soi vers l'autre. Sans elle, on ne reconnaît pas la valeur propre des autres créatures, on ne se préoccupe pas de protéger quelque chose pour les autres, on n'a pas la capacité de se fixer des limites pour éviter la souffrance ou la détérioration de ce qui nous entoure. L'attitude fondamentale de se transcender, en rompant avec l'isolement de la conscience et l'autoréférentialité, est la racine qui permet toute attention aux autres et à l'environnement, et qui fait naître la réaction morale de prendre en compte l'impact que chaque action et chaque décision personnelle provoquent hors de soi-même. Quand nous sommes capables de dépasser l'individualisme, un autre style de vie peut réellement se développer et un changement important devient possible dans la société.

II. ÉDUCATION POUR L'ALLIANCE ENTRE L'HUMANITÉ ET L'ENVIRONNEMENT

209. La conscience de la gravité de la crise culturelle et écologique doit se traduire par de nouvelles habitudes. Beaucoup savent que le progrès actuel, tout comme la simple accumulation d'objets ou de plaisirs, ne suffit pas à donner un sens ni de la joie au cœur humain, mais ils ne se sentent pas capables de renoncer à ce que le marché leur offre. Dans les pays qui devraient réaliser les plus grands changements d'habitudes de consommation, les jeunes ont une nouvelle sensibilité écologique et un esprit généreux, et certains d'entre eux luttent admirablement pour la défense de l'environnement ; mais ils ont grandi dans un contexte de très grande consommation et de bien-être qui rend difficile le développement d'autres habitudes. C'est pourquoi nous sommes devant un défi éducatif.

210. L'éducation environnementale a progressivement élargi le champ de ses objectifs. Si au commencement elle était très axée sur l'information scientifique ainsi que sur la sensibilisation et la prévention de risques environnementaux, à présent cette éducation tend à inclure une critique des "mythes" de la modernité (individualisme, progrès indéfini, concurrence, consumérisme, marché sans règles), fondés sur la raison instrumentale ; elle tend également à s'étendre aux différents niveaux de l'équilibre écologique : au niveau interne avec soi-même, au niveau solidaire avec les autres, au niveau naturel avec tous les êtres vivants, au niveau spirituel avec Dieu. L'éducation environnementale devrait nous disposer à faire ce saut vers le Mystère, à partir duquel une éthique écologique acquiert son sens le plus profond. Par ailleurs, des éducateurs sont capables de repenser les itinéraires pédagogiques d'une éthique écologique, de manière à faire grandir effectivement dans la solidarité, dans la responsabilité et dans la protection fondée sur la compassion.

211. Cependant, cette éducation ayant pour vocation de créer une "citoyenneté écologique" se limite parfois à informer, et ne réussit pas à développer des habitudes. L'existence de lois et de normes n'est pas suffisante à long terme pour limiter les mauvais comportements, même si un contrôle effectif existe. Pour que la norme juridique produise des effets importants et durables, il est nécessaire que la plupart des membres de la société l'aient acceptée grâce à des motivations appropriées, et réagissent à partir d'un changement personnel. C'est seulement en cultivant de solides vertus que le don de soi dans un engagement écologique est possible. Si une personne a l'habitude de se couvrir un peu au lieu d'allumer le chauffage, alors que sa situation économique lui permettrait de consommer et de dépenser plus, cela suppose qu'elle a intégré des convictions et des sentiments favorables à la préservation de l'environnement. Accomplir le devoir de sauvegarder la création par de petites actions quotidiennes est très noble, et il est merveilleux que l'éducation soit capable de les susciter jusqu'à en faire un style de vie. L'éducation à la responsabilité environnementale peut encourager divers comportements qui ont une incidence directe et importante sur la préservation de l'environnement tels que : éviter l'usage de matière plastique et de papier, réduire la consommation d'eau, trier les déchets, cuisiner

seulement ce que l'on pourra raisonnablement manger, traiter avec attention les autres êtres vivants, utiliser les transports publics ou partager le même véhicule entre plusieurs personnes, planter des arbres, éteindre les lumières inutiles. Tout cela fait partie d'une créativité généreuse et digne, qui révèle le meilleur de l'être humain. Le fait de réutiliser quelque chose au lieu de le jeter rapidement, parce qu'on est animé par de profondes motivations, peut être un acte d'amour exprimant notre dignité.

212. Il ne faut pas penser que ces efforts ne vont pas changer le monde. Ces actions répandent dans la société un bien qui produit toujours des fruits au-delà de ce que l'on peut constater, parce qu'elles suscitent sur cette terre un bien qui tend à se répandre toujours, parfois de façon invisible. En outre, le développement de ces comportements nous redonne le sentiment de notre propre dignité, il nous porte à une plus grande profondeur de vie, il nous permet de faire l'expérience du fait qu'il vaut la peine de passer en ce monde.

213. Les milieux éducatifs sont divers : l'école, la famille, les moyens de communication, la catéchèse et autres. Une bonne éducation scolaire, dès le plus jeune âge, sème des graines qui peuvent produire des effets tout au long d'une vie. Mais je veux souligner l'importance centrale de la famille, parce qu'« elle est le lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée contre les nombreuses attaques auxquelles elle est exposée, le lieu où elle peut se développer suivant les exigences d'une croissance humaine authentique. Contre ce qu'on appelle la culture de la mort, la famille constitue le lieu de la culture de la vie ».[149] Dans la famille, on cultive les premiers réflexes d'amour et de préservation de la vie, comme par exemple l'utilisation correcte des choses, l'ordre et la propreté, le respect pour l'écosystème local et la protection de tous les êtres créés. La famille est le lieu de la formation intégrale, où se déroulent les différents aspects, intimement reliés entre eux, de la maturation personnelle. Dans la famille, on apprend à demander une permission avec respect, à dire "merci" comme expression d'une juste évaluation des choses qu'on reçoit, à dominer l'agressivité ou la voracité, et à demander pardon quand on cause un dommage. Ces petits gestes de sincère courtoisie aident à construire une culture de la vie partagée et du respect pour ce qui nous entoure.

214. Un effort de sensibilisation de la population incombe à la politique et aux diverses associations. À l'Église également. Toutes les communautés chrétiennes ont un rôle important à jouer dans cette éducation. J'espère aussi que dans nos séminaires et maisons religieuses de formation, on éduque à une austérité responsable, à la contemplation reconnaissante du monde, à la protection de la fragilité des pauvres et de l'environnement. Étant donné l'importance de ce qui est en jeu, de même que des institutions dotées de pouvoir sont nécessaires pour sanctionner les attaques à l'environnement, nous avons aussi besoin de nous contrôler et de nous éduquer les uns les autres.

215. Dans ce contexte, « il ne faut pas négliger la relation qui existe entre une formation esthétique appropriée et la préservation de l'environnement».[150] Prêter attention à la beauté, et l'aimer, nous aide à sortir du pragmatisme utilitariste. Quand quelqu'un n'apprend pas à s'arrêter pour observer et pour évaluer ce qui est beau, il n'est pas étonnant que tout devienne pour lui objet d'usage et d'abus sans scrupule. En même temps, si l'on veut obtenir des changements profonds, il faut garder présent à l'esprit que les paradigmes de la pensée influent réellement sur les comportements. L'éducation sera inefficace, et ses efforts seront vains, si elle n'essaie pas aussi de répandre un nouveau paradigme concernant l'être humain, la vie, la société et la relation avec la nature. Autrement, le paradigme consumériste, transmis par les moyens de communication sociale et les engrenages efficaces du marché, continuera de progresser.

III. LA CONVERSION ÉCOLOGIQUE

216. La grande richesse de la spiritualité chrétienne, générée par vingt siècles d'expériences personnelles et communautaires, offre une belle contribution à la tentative de renouveler l'humanité. Je veux proposer aux chrétiens quelques lignes d'une spiritualité écologique qui trouvent leur origine dans des convictions de notre foi, car ce que nous enseigne l'Évangile a des conséquences sur notre façon de penser, de sentir et de vivre. Il ne s'agit pas de parler tant d'idées, mais surtout de motivations qui naissent de la spiritualité pour alimenter la passion de la préservation du monde. Il ne sera pas possible, en effet, de s'engager dans de grandes choses seulement avec des doctrines, sans une mystique qui nous anime, sans « les mobiles intérieurs qui poussent, motivent, encouragent et donnent sens à l'action personnelle et communautaire».[151] Nous devons reconnaître que, nous les chrétiens, nous n'avons pas toujours recueilli et développé les richesses que Dieu a données à l'Église, où la spiritualité n'est déconnectée ni de notre propre corps, ni de la nature, ni des réalités de ce monde ; la spiritualité se vit plutôt avec celles-ci et en elles, en communion avec tout ce qui nous entoure.

217. S'il est vrai que « les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands »,[152] la crise écologique est un appel à une profonde conversion intérieure. Mais nous devons aussi reconnaître que certains chrétiens, engagés et qui prient, ont l'habitude de se moquer des préoccupations pour l'environnement, avec l'excuse du réalisme et du pragmatisme. D'autres sont passifs, ils ne se décident pas à changer leurs habitudes et ils deviennent incohérents. Ils ont donc besoin d'une *conversion écologique*, qui implique de laisser jaillir

toutes les conséquences de leur rencontre avec Jésus-Christ sur les relations avec le monde qui les entoure. Vivre la vocation de protecteurs de l'œuvre de Dieu est une part essentielle d'une existence vertueuse ; cela n'est pas quelque chose d'optionnel ni un aspect secondaire dans l'expérience chrétienne.

218. Pour proposer une relation saine avec la création comme dimension de la conversion intégrale de la personne, souvenons-nous du modèle de saint François d'Assise. Cela implique aussi de reconnaître ses propres erreurs, péchés, vices ou négligences, et de se repentir de tout cœur, de changer intérieurement. Les Évêques australiens ont su exprimer la conversion en termes de réconciliation avec la création : « Pour réaliser cette réconciliation, nous devons examiner nos vies et reconnaître de quelle façon nous offensons la création de Dieu par nos actions et notre incapacité d'agir. Nous devons faire l'expérience d'une conversion, d'un changement du cœur ».[153]

219. Cependant, il ne suffit pas que chacun s'amende pour dénouer une situation aussi complexe que celle qu'affronte le monde actuel. Les individus isolés peuvent perdre leur capacité, ainsi que leur liberté pour surmonter la logique de la raison instrumentale, et finir par être à la merci d'un consumérisme sans éthique et sans dimension sociale ni environnementale. On répond aux problèmes sociaux par des réseaux communautaires, non par la simple somme de biens individuels : « Les exigences de cette œuvre seront si immenses que les possibilités de l'initiative individuelle et la coopération d'hommes formés selon les principes individualistes ne pourront y répondre. Seule une autre attitude provoquera l'union des forces et l'unité de réalisation nécessaires ».[154] La conversion écologique requise pour créer un dynamisme de changement durable est aussi une conversion communautaire.

220. Cette conversion suppose diverses attitudes qui se conjuguent pour promouvoir une protection généreuse et pleine de tendresse. En premier lieu, elle implique gratitude et gratuité, c'est-à-dire une reconnaissance du monde comme don reçu de l'amour du Père, ce qui a pour conséquence des attitudes gratuites de renoncement et des attitudes généreuses même si personne ne les voit ou ne les reconnaît : « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite [...] et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra » (*Mt* 6, 3-4). Cette conversion implique aussi la conscience amoureuse de ne pas être déconnecté des autres créatures, de former avec les autres êtres de l'univers une belle communion universelle. Pour le croyant, le monde ne se contemple pas de l'extérieur mais de l'intérieur, en reconnaissant les liens par lesquels le Père nous a unis à tous les êtres. En outre, en faisant croître les capacités spécifiques que Dieu lui a données, la conversion écologique conduit le croyant à développer sa créativité et son enthousiasme, pour affronter les drames du monde en s'offrant à Dieu « comme un sacrifice vivant, saint et agréable » (*Rm* 12, 1). Il ne comprend pas sa supériorité comme motif de gloire personnelle ou de domination irresponsable, mais comme une capacité différente, lui imposant à son tour une grave responsabilité qui naît de sa foi.

221. Diverses convictions de notre foi développées au début de cette Encyclique, aident à enrichir le sens de cette conversion, comme la conscience que chaque créature reflète quelque chose de Dieu et a un message à nous enseigner ; ou encore l'assurance que le Christ a assumé en lui-même ce monde matériel et qu'à présent, ressuscité, il habite au fond de chaque être, en l'entourant de son affection comme en le pénétrant de sa lumière ; et aussi la conviction que Dieu a créé le monde en y inscrivant un ordre et un dynamisme que l'être humain n'a pas le droit d'ignorer. Quand on lit dans l'Évangile que Jésus parle des oiseaux, et dit qu' « aucun d'eux n'est oublié au regard de Dieu » (*Lc* 12, 6) : pourra-t-on encore les maltraiter ou leur faire du mal ? J'invite tous les chrétiens à expliciter cette dimension de leur conversion, en permettant que la force et la lumière de la grâce reçue s'étendent aussi à leur relation avec les autres créatures ainsi qu'avec le monde qui les entoure, et suscitent cette fraternité sublime avec toute la création, que saint François d'Assise a vécue d'une manière si lumineuse.

IV. JOIE ET PAIX

222. La spiritualité chrétienne propose une autre manière de comprendre la qualité de vie, et encourage un style de vie prophétique et contemplatif, capable d'aider à apprécier profondément les choses sans être obsédé par la consommation. Il est important d'assimiler un vieil enseignement, présent dans diverses traditions religieuses, et aussi dans la Bible. Il s'agit de la conviction que "moins est plus". En effet, l'accumulation constante de possibilités de consommer distrait le cœur et empêche d'évaluer chaque chose et chaque moment. En revanche, le fait d'être sereinement présent à chaque réalité, aussi petite soit-elle, nous ouvre beaucoup plus de possibilités de compréhension et d'épanouissement personnel. La spiritualité chrétienne propose une croissance par la sobriété, et une capacité de jouir avec peu. C'est un retour à la simplicité qui nous permet de nous arrêter pour apprécier ce qui est petit, pour remercier des possibilités que la vie offre, sans nous attacher à ce que nous avons ni nous attrister de ce que nous ne possédons pas. Cela suppose d'éviter la dynamique de la domination et de la simple accumulation de plaisirs.

223. La sobriété, qui est vécue avec liberté et de manière consciente, est libératrice. Ce n'est pas moins de vie, ce n'est pas une basse intensité de vie mais tout le contraire ; car, en réalité ceux qui jouissent plus et vivent mieux chaque moment, sont ceux qui cessent de picorer ici et là en cherchant toujours ce qu'ils n'ont pas, et qui font l'expérience de ce qu'est valoriser chaque personne et chaque chose, en apprenant à entrer en contact et en sachant jouir des choses les

plus simples. Ils ont ainsi moins de besoins insatisfaits, et sont moins fatigués et moins tourmentés. On peut vivre intensément avec peu, surtout quand on est capable d'apprécier d'autres plaisirs et qu'on trouve satisfaction dans les rencontres fraternelles, dans le service, dans le déploiement de ses charismes, dans la musique et l'art, dans le contact avec la nature, dans la prière. Le bonheur requiert de savoir limiter certains besoins qui nous abrutissent, en nous rendant ainsi disponibles aux multiples possibilités qu'offre la vie.

224. La sobriété et l'humilité n'ont pas bénéficié d'un regard positif au cours du siècle dernier. Mais quand l'exercice d'une vertu s'affaiblit d'une manière généralisée dans la vie personnelle et sociale, cela finit par provoquer des déséquilibres multiples, y compris des déséquilibres environnementaux. C'est pourquoi, il ne suffit plus de parler seulement de l'intégrité des écosystèmes. Il faut oser parler de l'intégrité de la vie humaine, de la nécessité d'encourager et de conjuguer toutes les grandes valeurs. La disparition de l'humilité chez un être humain, enthousiasmé malheureusement par la possibilité de tout dominer sans aucune limite, ne peut que finir par porter préjudice à la société et à l'environnement. Il n'est pas facile de développer cette saine humilité ni une sobriété heureuse si nous nous rendons autonomes, si nous excluons Dieu de notre vie et que notre moi prend sa place, si nous croyons que c'est notre propre subjectivité qui détermine ce qui est bien ou ce qui est mauvais.

225. Par ailleurs, aucune personne ne peut mûrir dans une sobriété heureuse, sans être en paix avec elle-même. La juste compréhension de la spiritualité consiste en partie à amplifier ce que nous entendons par paix, qui est beaucoup plus que l'absence de guerre. La paix intérieure des personnes tient, dans une large mesure, de la préservation de l'écologie et du bien commun, parce que, authentiquement vécue, elle se révèle dans un style de vie équilibré joint à une capacité d'admiration qui mène à la profondeur de la vie. La nature est pleine de mots d'amour, mais comment pourrons-nous les écouter au milieu du bruit constant, de la distraction permanente et anxieuse, ou du culte de l'apparence ? Beaucoup de personnes font l'expérience d'un profond déséquilibre qui les pousse à faire les choses à toute vitesse pour se sentir occupées, dans une hâte constante qui, à son tour, les amène à renverser tout ce qu'il y a autour d'eux. Cela a un impact sur la manière dont on traite l'environnement. Une écologie intégrale implique de consacrer un peu de temps à retrouver l'harmonie sereine avec la création, à réfléchir sur notre style de vie et sur nos idéaux, à contempler le Créateur, qui vit parmi nous et dans ce qui nous entoure, dont la présence « ne doit pas être fabriquée, mais découverte, dévoilée».[155]

226. Nous parlons d'une attitude du cœur, qui vit tout avec une attention sereine, qui sait être pleinement présent à quelqu'un sans penser à ce qui vient après, qui se livre à tout moment comme un don divin qui doit être pleinement vécu. Jésus nous enseignait cette attitude quand il nous invitait à regarder les lys des champs et les oiseaux du ciel, ou quand en présence d'un homme inquiet « il fixa sur lui son regard et l'aima » (*Mc* 10, 21). Il était pleinement présent à chaque être humain et à chaque créature, et il nous a ainsi montré un chemin pour surmonter l'anxiété maladive qui nous rend superficiels, agressifs et consommateurs effrénés.

227. S'arrêter pour rendre grâce à Dieu avant et après les repas est une expression de cette attitude. Je propose aux croyants de renouer avec cette belle habitude et de la vivre en profondeur. Ce moment de la bénédiction, bien qu'il soit très bref, nous rappelle notre dépendance de Dieu pour la vie, il fortifie notre sentiment de gratitude pour les dons de la création, reconnaît ceux qui par leur travail fournissent ces biens, et renforce la solidarité avec ceux qui sont le plus dans le besoin.

V. AMOUR CIVIL ET POLITIQUE

228. La préservation de la nature fait partie d'un style de vie qui implique une capacité de cohabitation et de communion. Jésus nous a rappelé que nous avons Dieu comme Père commun, ce qui fait de nous des frères. L'amour fraternel ne peut être que gratuit, il ne peut jamais être une rétribution pour ce qu'un autre réalise ni une avance pour ce que nous espérons qu'il fera. C'est pourquoi, il est possible d'aimer les ennemis. Cette même gratuité nous amène à aimer et à accepter le vent, le soleil ou les nuages, bien qu'ils ne se soumettent pas à notre contrôle. Voilà pourquoi nous pouvons parler d'une *fraternité universelle*.

229. Il faut reprendre conscience que nous avons besoin les uns des autres, que nous avons une responsabilité vis-à-vis des autres et du monde, que cela vaut la peine d'être bons et honnêtes. Depuis trop longtemps déjà, nous sommes dans la dégradation morale, en nous moquant de l'éthique, de la bonté, de la foi, de l'honnêteté. L'heure est arrivée de réaliser que cette joyeuse superficialité nous a peu servi. Cette destruction de tout fondement de la vie sociale finit par nous opposer les uns aux autres, chacun cherchant à préserver ses propres intérêts ; elle provoque l'émergence de nouvelles formes de violence et de cruauté, et empêche le développement d'une vraie culture de protection de l'environnement.

230. L'exemple de sainte Thérèse de Lisieux nous invite à pratiquer la petite voie de l'amour, à ne pas perdre l'occasion d'un mot aimable, d'un sourire, de n'importe quel petit geste qui sème paix et amitié. Une écologie intégrale est aussi faite de simples gestes quotidiens par lesquels nous rompons la logique de la violence, de l'exploitation, de l'égoïsme. En

attendant, le monde de la consommation exacerbée est en même temps le monde du mauvais traitement de la vie sous toutes ses formes.

231. L'amour, fait de petits gestes d'attention mutuelle, est aussi civil et politique, et il se manifeste dans toutes les actions qui essaient de construire un monde meilleur. L'amour de la société et l'engagement pour le bien commun sont une forme excellente de charité qui, non seulement concerne les relations entre les individus mais aussi les « macro-relations: rapports sociaux, économiques, politiques».[156] C'est pourquoi, l'Église a proposé au monde l'idéal d'une « civilisation de l'amour ».[157] L'amour social est la clef d'un développement authentique : « Pour rendre la société plus humaine, plus digne de la personne, il faut revaloriser l'amour dans la vie sociale — au niveau politique, économique, culturel —, en en faisant la norme constante et suprême de l'action ».[158] Dans ce cadre, joint à l'importance des petits gestes quotidiens, l'amour social nous pousse à penser aux grandes stratégies à même d'arrêter efficacement la dégradation de l'environnement et d'encourager une *culture de protection* qui imprègne toute la société. Celui qui reconnaît l'appel de Dieu à agir de concert avec les autres dans ces dynamiques sociales doit se rappeler que cela fait partie de sa spiritualité, que c'est un exercice de la charité, et que, de cette façon, il mûrit et il se sanctifie.

232. Tout le monde n'est pas appelé à travailler directement en politique ; mais au sein de la société germe une variété innombrable d'associations qui interviennent en faveur du bien commun en préservant l'environnement naturel et urbain. Par exemple, elles s'occupent d'un lieu public (un édifice, une fontaine, un monument abandonné, un paysage, une place) pour protéger, pour assainir, pour améliorer ou pour embellir quelque chose qui appartient à tous. Autour d'elles, se développent ou se reforment des liens, et un nouveau tissu social local surgit. Une communauté se libère ainsi de l'indifférence consumériste. Cela implique la culture d'une identité commune, d'une histoire qui se conserve et se transmet. De cette façon, le monde et la qualité de vie des plus pauvres sont préservés, grâce à un sens solidaire qui est en même temps la conscience d'habiter une maison commune que Dieu nous a prêtée. Ces actions communautaires, quand elles expriment un amour qui se livre, peuvent devenir des expériences spirituelles intenses.

VI. LES SIGNES SACRAMENTAUX ET LE REPOS POUR CÉLÉBRER

233. L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier. Il y a donc une mystique dans une feuille, dans un chemin, dans la rosée, dans le visage du pauvre. L'idéal n'est pas seulement de passer de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à le trouver en toute chose[159], comme l'enseignait saint Bonaventure : « La contemplation est d'autant plus éminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures ».[160]

234. Saint Jean de la Croix enseignait que ce qu'il y a de bon dans les choses et dans les expériences du monde « se rencontre[nt] en Dieu éminemment et à l'infini, ou pour mieux dire, chacune de ces excellences est Dieu même, comme toutes ces excellences réunies sont Dieu même »[161]. Non parce que les choses limitées du monde seraient réellement divines, mais parce que le mystique fait l'expérience de la connexion intime qui existe entre Dieu et tous les êtres, et ainsi « il sent que Dieu est toutes les choses »[162]. S'il admire la grandeur d'une montagne, il ne peut pas la séparer de Dieu, et il perçoit que cette admiration intérieure qu'il vit doit reposer dans le Seigneur : « Les montagnes sont élevées ; elles sont fertiles, spacieuses, belles, gracieuses, fleuries et embaumées. Mon Bien-Aimé est pour moi ces montagnes. Les vallons solitaires sont paisibles, agréables, frais et ombragés. L'eau pure y coule en abondance. Ils charment et recréent les sens par leur végétation variée et par les chants mélodieux des oiseaux qui les habitent. Ils procurent la fraîcheur et le repos par la solitude et le silence qui y règnent. Mon Bien-Aimé est pour moi ces valons ».[163]

235. Les Sacrements sont un mode privilégié de la manière dont la nature est assumée par Dieu et devient médiation de la vie surnaturelle. À travers le culte, nous sommes invités à embrasser le monde à un niveau différent. L'eau, l'huile, le feu et les couleurs sont assumés avec toute leur force symbolique et s'incorporent à la louange. La main qui bénit est instrument de l'amour de Dieu et reflet de la proximité de Jésus-Christ qui est venu nous accompagner sur le chemin de la vie. L'eau qui se répand sur le corps de l'enfant baptisé est signe de vie nouvelle. Nous ne nous évadons pas du monde, et nous ne nions pas la nature quand nous voulons rencontrer Dieu. Cela peut se percevoir particulièrement dans la spiritualité chrétienne orientale : « La beauté, qui est l'un des termes privilégiés en Orient pour exprimer la divine harmonie et le modèle de l'humanité transfigurée, se révèle partout : dans les formes du sanctuaire, dans les sons, dans les couleurs, dans les lumières, dans les parfums».[164] Selon l'expérience chrétienne, toutes les créatures de l'univers matériel trouvent leur vrai sens dans le Verbe incarné, parce que le Fils de Dieu a intégré dans sa personne une partie de l'univers matériel, où il a introduit un germe de transformation définitive : « Le christianisme ne refuse pas la matière, la corporéité, qui est au contraire pleinement valorisée dans l'acte liturgique, dans lequel le corps humain montre sa nature intime de temple de l'Esprit et parvient à s'unir au Seigneur Jésus, lui aussi fait corps pour le salut du monde ».[165]

236. Dans l'Eucharistie, la création trouve sa plus grande élévation. La grâce, qui tend à se manifester d'une manière sensible, atteint une expression extraordinaire quand Dieu fait homme, se fait nourriture pour sa créature. Le Seigneur, au

sommet du mystère de l'Incarnation, a voulu rejoindre notre intimité à travers un fragment de matière. Non d'en haut, mais de l'intérieur, pour que nous puissions le rencontrer dans notre propre monde. Dans l'Eucharistie la plénitude est déjà réalisée ; c'est le centre vital de l'univers, le foyer débordant d'amour et de vie inépuisables. Uni au Fils incarné, présent dans l'Eucharistie, tout le cosmos rend grâce à Dieu. En effet, l'Eucharistie est en soi un acte d'amour cosmique : « Oui, cosmique! Car, même lorsqu'elle est célébrée sur un petit autel d'une église de campagne, l'Eucharistie est toujours célébrée, en un sens, *sur l'autel du monde* ».[166] L'Eucharistie unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création. Le monde qui est issu des mains de Dieu, retourne à lui dans une joyeuse et pleine adoration : dans le Pain eucharistique, « la création est tendue vers la divinisation, vers les saintes noces, vers l'unification avec le Créateur lui-même ».[167] C'est pourquoi, l'Eucharistie est aussi source de lumière et de motivation pour nos préoccupations concernant l'environnement, et elle nous invite à être gardiens de toute la création.

237. Le dimanche, la participation à l'Eucharistie a une importance spéciale. Ce jour, comme le sabbat juif, est offert comme le jour de la purification des relations de l'être humain avec Dieu, avec lui-même, avec les autres et avec le monde. Le dimanche est le jour de la résurrection, le "premier jour" de la nouvelle création, dont les prémices sont l'humanité ressuscitée du Seigneur, gage de la transfiguration finale de toute la réalité créée. En outre, ce jour annonce « le repos éternel de l'homme en Dieu »[168]. De cette façon, la spiritualité chrétienne intègre la valeur du loisir et de la fête. L'être humain tend à réduire le repos contemplatif au domaine de l'improductif ou de l'inutile, en oubliant qu'ainsi il retire à l'œuvre qu'il réalise le plus important : son sens. Nous sommes appelés à inclure dans notre agir une dimension réceptive et gratuite, qui est différente d'une simple inactivité. Il s'agit d'une autre manière d'agir qui fait partie de notre essence. Ainsi, l'action humaine est préservée non seulement de l'activisme vide, mais aussi de la passion vorace et de l'isolement de la conscience qui amène à poursuivre uniquement le bénéfice personnel. La loi du repos hebdomadaire imposait de chômer le septième jour « afin que se reposent ton bœuf et ton âne et que reprennent souffle le fils de ta servante ainsi que l'étranger » (*Ex* 23, 12). En effet, le repos est un élargissement du regard qui permet de reconnaître à nouveau les droits des autres. Ainsi, le jour du repos, dont l'Eucharistie est le centre, répand sa lumière sur la semaine tout entière et il nous pousse à intérioriser la protection de la nature et des pauvres.

VII. LA TRINITÉ ET LA RELATION ENTRE LES CRÉATURES

238. Le Père est l'ultime source de tout, fondement aimant et communicatif de tout ce qui existe. Le Fils, qui le reflète, et par qui tout a été créé, s'est uni à cette terre quand il a été formé dans le sein de Marie. L'Esprit, lien infini d'amour, est intimement présent au cœur de l'univers en l'animant et en suscitant de nouveaux chemins. Le monde a été créé par les trois Personnes comme un unique principe divin, mais chacune d'elles réalise cette œuvre commune selon ses propriétés personnelles. C'est pourquoi « lorsque [...] nous contemplons avec admiration l'univers dans sa grandeur et sa beauté, nous devons louer la Trinité tout entière ».[169]

239. Pour les chrétiens, croire en un Dieu qui est un et communion trinitaire, incite à penser que toute la réalité contient en son sein une marque proprement trinitaire. Saint Bonaventure en est arrivé à affirmer que, avant le péché, l'être humain pouvait découvrir comment chaque créature « atteste que Dieu est trine ». Le reflet de la Trinité pouvait se reconnaître dans la nature « quand ce livre n'était pas obscur pour l'homme et que le regard de l'homme n'avait pas été troublé ».[170] Le saint franciscain nous enseigne *que toute créature porte en soi une structure proprement trinitaire*, si réelle qu'elle pourrait être spontanément contemplée si le regard de l'être humain n'était pas limité, obscur et fragile. Il nous indique ainsi le défi d'essayer de lire la réalité avec une clé trinitaire.

240. Les Personnes divines sont des relations subsistantes, et le monde, créé selon le modèle divin, est un tissu de relations. Les créatures tendent vers Dieu, et c'est le propre de tout être vivant de tendre à son tour vers autre chose, de telle manière qu'au sein de l'univers nous pouvons trouver d'innombrables relations constantes qui s'entrelacent secrètement[171]. Cela nous invite non seulement à admirer les connexions multiples qui existent entre les créatures, mais encore à découvrir une clé de notre propre épanouissement. En effet, plus la personne humaine grandit, plus elle mûrit et plus elle se sanctifie à mesure qu'elle entre en relation, quand elle sort d'elle-même pour vivre en communion avec Dieu, avec les autres et avec toutes les créatures. Elle assume ainsi dans sa propre existence ce dynamisme trinitaire que Dieu a imprimé en elle depuis sa création. Tout est lié, et cela nous invite à mûrir une spiritualité de la solidarité globale qui jaillit du mystère de la Trinité.

VIII. LA REINE DE TOUTE LA CRÉATION

241. Marie, la Mère qui a pris soin de Jésus, prend soin désormais de ce monde blessé, avec affection et douleur maternelles. Comme, le cœur transpercé, elle a pleuré la mort de Jésus, maintenant elle compatit à la souffrance des pauvres crucifiés et des créatures de ce monde saccagées par le pouvoir humain. Totalement transfigurée, elle vit avec Jésus, et toutes les créatures chantent sa beauté. Elle est la Femme « enveloppée de soleil, la lune est sous ses pieds, et douze étoiles couronnent sa tête » (*Ap*12, 1). Élevée au ciel, elle est Mère et Reine de toute la création. Dans son corps glorifié, avec le Christ ressuscité, une partie de la création a atteint toute la plénitude de sa propre beauté. Non

seulement elle garde dans son cœur toute la vie de Jésus qu'elle conservait fidèlement (cf. *Lc* 2, 51.51), mais elle comprend aussi maintenant le sens de toutes choses. C'est pourquoi, nous pouvons lui demander de nous aider à regarder ce monde avec des yeux plus avisés.

242. A côté d'elle, dans la Sainte Famille de Nazareth, se détache la figure de saint Joseph. Il a pris soin de Marie et de Jésus ; il les a défendus par son travail et par sa généreuse présence, et il les a libérés de la violence des injustes en les conduisant en Égypte. Dans l'Évangile, il apparaît comme un homme juste, travailleur, fort. Mais de sa figure, émane aussi une grande tendresse, qui n'est pas le propre des faibles, mais le propre de ceux qui sont vraiment forts, attentifs à la réalité pour aimer et pour servir humblement. Voilà pourquoi il a été déclaré protecteur de l'Église universelle. Il peut aussi nous enseigner à protéger, il peut nous motiver à travailler avec générosité et tendresse pour prendre soin de ce monde que Dieu nous a confié.

IX. AU-DELÀ DU SOLEIL

243. A la fin, nous nous trouverons face à face avec la beauté infinie de Dieu (cf. *1 Co* 13, 12) et nous pourrons lire, avec une heureuse admiration, le mystère de l'univers qui participera avec nous à la plénitude sans fin. Oui, nous voyageons vers le sabbat de l'éternité, vers la nouvelle Jérusalem, vers la maison commune du ciel. Jésus nous dit : « Voici, je fais l'univers nouveau » (*Ap* 21, 5). La vie éternelle sera un émerveillement partagé, où chaque créature, transformée d'une manière lumineuse, occupera sa place et aura quelque chose à apporter aux pauvres définitivement libérés.

244. Entre-temps, nous nous unissons pour prendre en charge cette maison qui nous a été confiée, en sachant que tout ce qui est bon en elle sera assumé dans la fête céleste. Ensemble, avec toutes les créatures, nous marchons sur cette terre en cherchant Dieu, parce que « si le monde a un principe et a été créé, il cherche celui qui l'a créé, il cherche celui qui lui a donné un commencement, celui qui est son Créateur ».[172] Marchons en chantant ! Que nos luttes et notre préoccupation pour cette planète ne nous enlèvent pas la joie de l'espérance.

245. Dieu qui nous appelle à un engagement généreux, et à tout donner, nous offre les forces ainsi que la lumière dont nous avons besoin pour aller de l'avant. Au cœur de ce monde, le Seigneur de la vie qui nous aime tant, continue d'être présent. Il ne nous abandonne pas, il ne nous laisse pas seuls, parce qu'il s'est définitivement uni à notre terre, et son amour nous porte toujours à trouver de nouveaux chemins. Loué soit-il.

* * *

246. Après cette longue réflexion, à la fois joyeuse et dramatique, je propose deux prières : l'une que nous pourrons partager, nous tous qui croyons en un Dieu Créateur Tout-Puissant ; et l'autre pour que nous, chrétiens, nous sachions assumer les engagements que nous propose l'Évangile de Jésus, en faveur de la création.

Prière pour notre terre

Dieu Tout-Puissant
qui es présent dans tout l'univers
et dans la plus petite de tes créatures,
Toi qui entoures de ta tendresse tout ce qui existe,
répands sur nous la force de ton amour pour que
nous protégions la vie et la beauté.
Inonde-nous de paix, pour que nous vivions
comme frères et sœurs
sans causer de dommages à personne.
Ô Dieu des pauvres,
aide-nous à secourir les abandonnés
et les oubliés de cette terre
qui valent tant à tes yeux.
Guéris nos vies,
pour que nous soyons des protecteurs du monde
et non des prédateurs,
pour que nous semions la beauté
et non la pollution ni la destruction.
Touche les cœurs
de ceux qui cherchent seulement des profits
aux dépens de la terre et des pauvres.
Apprends-nous à découvrir

la valeur de chaque chose,
à contempler, émerveillés,
à reconnaître que nous sommes profondément unis
à toutes les créatures
sur notre chemin vers ta lumière infinie.
Merci parce que tu es avec nous tous les jours.
Soutiens-nous, nous t'en prions,
dans notre lutte pour la justice, l'amour et la paix.

Prière chrétienne avec la création

Nous te louons, Père, avec toutes tes créatures,
qui sont sorties de ta main puissante.
Elles sont tiennes, et sont remplies de ta présence
comme de ta tendresse.
Loué sois-tu.

Fils de Dieu, Jésus,
toutes choses ont été créées par toi.
Tu t'es formé dans le sein maternel de Marie,
tu as fait partie de cette terre,
et tu as regardé ce monde avec des yeux humains.
Aujourd'hui tu es vivant en chaque créature
avec ta gloire de ressuscité.
Loué sois-tu.

Esprit-Saint, qui par ta lumière
orientes ce monde vers l'amour du Père
et accompagnes le gémissement de la création,
tu vis aussi dans nos cœurs
pour nous inciter au bien.
Loué sois-tu.

Ô Dieu, Un et Trine,
communauté sublime d'amour infini,
apprends-nous à te contempler
dans la beauté de l'univers,
où tout nous parle de toi.
Éveille notre louange et notre gratitude
pour chaque être que tu as créé.
Donne-nous la grâce
de nous sentir intimement unis à tout ce qui existe.
Dieu d'amour, montre-nous
notre place dans ce monde
comme instruments de ton affection
pour tous les êtres de cette terre,
parce qu'aucun n'est oublié de toi.
Illumine les détenteurs du pouvoir et de l'argent
pour qu'ils se gardent du péché de l'indifférence,
aiment le bien commun, promeuvent les faibles,
et prennent soin de ce monde que nous habitons.
Les pauvres et la terre implorent :
Seigneur, saisis-nous
par ta puissance et ta lumière
pour protéger toute vie,
pour préparer un avenir meilleur,
pour que vienne
ton Règne de justice, de paix, d'amour et de beauté.
Loué sois-tu.
Amen.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 24 mai 2015, solennité de Pentecôte, en la troisième année de mon Pontificat.

Franciscus

---

[1] François d'Assise, *Cantique des créatures*. *SC* 285, p. 343-345.

[2] Lett. apost. *Octogesima adveniens* (14 mai 1971), n. 21 : *AAS* 63 (1971), 416-417.

[3] *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la FAO* (16 novembre 1970), n. 4 : *AAS* 62 (1970), 833.

[4] Lett. enc. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 15 : *AAS* 71 (1979), 287.

[5] Cf. *Catéchèse* (17 janvier 2001), n. 4 : *Insegnamenti* 24/1 (2001), 179 ; *L´Osservatore Romano*, éd. française (par la suite ORf) (23 janvier 2001), n. 4, p. 12.

[6] Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 38 : *AAS* 83 (1991), 841.

[7] *Ibid.*, n. 58 : p. 863.

[8] Jean-Paul II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 34 : *AAS* 80 (1988), 559.

[9] Cf. Id., Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 37 : *AAS* 83 (1991), 840.

[10] *Discours au Corps Diplomatique accrédité près le Saint-Siège*, (8 janvier 2007) : *AAS* 99 (2007), n. 73.

[11] Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 51 : *AAS* 101 (2009), 687.

[12] *Discours au Deutscher Bundestag*, Berlin (22 septembre 2011) : *AAS* 103 (2011), 664.

[13] *Discours au clergé du Diocèse de Bolzano-Bressanone* (6 août 2008) : *AAS* 100 (2008), 634.

[14] *Message pour la Journée de prière pour la sauvegarde de la création* (1er septembre 2012).

[15] *Discours à Santa Barbara, California* (8 novembre 1997) ; cf. John Chryssavgis, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Iniciatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Bronx, New York

2012.

[16] *Ibid.*

[17] *Conférence au Monastère d'Utstein*, Norvège (23 juin 2003).

[18] *Discours au I er Sommet de Halki : «Global Responsibility and Ecological Sustainability: Closing Remarks»*, Istanbul (20 juin 2012).

[19] Thomas de Celano, *Vita prima de saint François*, XXIX, 81 : *FF* 460.

[20] *Legenda Maior*, VIII, 6 : *FF* 1145.

[21] Cf. Thomas de Celano, *Vita Secunda de saint François*, CXXIV, 165 : *FF* 750.

[22] Conférence des évêques catholiques d'Afrique du Sud, *Pastoral Statement on the Environmental Crisis* (5 septembre 1999).

[23] Cf. *Salut au personnel de la FAO* (20 novembre 2014) : *AAS* 106 (2014), 985.

[24] Vème Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida* (29 juin 2007), n. 86.

[25] Conférence des évêques catholiques des Philippines, Lettre pastorale *What is Happening to our Beautiful Land?* (29 janvier 1988).

[26] Conférence épiscopale bolivienne, Lettre pastorale sur l'environnement et le développement humain en Bolivie *El universo, don de Dios para la vida* (2012), 17.

[27] Cf. Conférence épiscopale allemande : Commission pour les affaires sociales, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit* (septembre 2006), 28-30.

[28] Conseil Pontifical «Justice et Paix », *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 483.

[29] *Catéchèse* (5 juin 2013) : *Insegnamenti* 1/1 (2013), 280 ; ORf (5 juin 2013), n. 23, p. 3.

[30] Évêques de la région de Patagonie-Comahue (Argentine), *Mensaje de Navidad* (décembre 2009), 2.

[31] Conférence des évêques catholiques des États-Unis d'Amérique, *Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good* (15 juin 2001).

[32] V^{ème} Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, *Document d'Aparecida* (29 juin 2007), 471.

[33] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 56 : *AAS* 105 (2013), 1043.

[34] Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 12 : *AAS* 82 (1990), 154.

[35] Id., *Catéchèse* (17 janvier 2001), 3 : *Insegnamenti* 24/1 (2001) ; ORf (23 janvier 2001) n. 4, p. 12.

[36] Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 15 : *AAS* 82 (1990), 156.

[37] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 357.

[38] Cf. *Angelus* à Osnabrück (Allemagne) avec des personnes vivant des situations de handicap (16 novembre 1980) : *Insegnamenti* 3/2 (1980), 1232 ; ORf (18 novembre 1980), n. 47, p. 3.

[39] Benoît XVI, *Homélie de la messe inaugurale du ministère pétrinien* (24 avril 2005) : *AAS* 97 (2005), 711.

[40] Cf. *Legenda Maior*, VIII, 1 : *FF* 1134.

[41] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 2416.

[42] Conférence épiscopale allemande, *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferen.Z .Zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung* (1980), II, 2.

[43] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 339.

[44] *Hom. in Hexaemeron*, 1, 2, 10 : *PG* 29, 9.

[45] *La Divine Comédie. Paradis*, Chant XXXIII, 145.

[46] Benoît XVI, *Catéchèse* (9 novembre 2005) : *Insegnamenti* 1 (2005) , 768.

[47] Id., Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 51 : *AAS* 101 (2009), 687.

[48] Jean-Paul II, *Catéchèse* (24 avril 1991), 6 : *Insegnamenti* 14/1 (1991), 856.

[49] Le Catéchisme explique que Dieu a voulu créer un monde en route vers sa perfection ultime, et que ceci implique la présence de l'imperfection et du mal physique : cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n. 310.

[50] Cf. Conc. Œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps, n. 36.

[51] Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 104, art. 1, ad 4.

[52] Id., *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib II, lectio 14.

[53] L'apport de P. Teilhard de Chardin se situe dans cette perspective ; cf. Paul VI, *Discours dans un établissement de chimie pharmaceutique* (24 février 1966) : *Insegnamenti* 4 (1966), 992-993 ; Jean-Paul II, *Lettre au Révérend P. George V.*

Coyne (1er juin 1988) : *Insegnamenti* 11/2 (1988), 1715 ; Benoît XVI, Homélie pour la célébration des Vêpres à Aoste (24 juillet 2009) :*Insegnamenti* 5/2 (2009), 60.

[54] Jean-Paul II, Catéchèse (30 janvier 2002), n. 6 : *Insegnamenti* 25/1 (2002), 140.

[55] Conférence des évêques catholiques du Canada : Commission des affaires sociales, Lettre pastorale sur l'*Impératif écologique chrétien* (4 octobre 2003), 1.

[56] Conférence des évêques du Japon, *Reverence for Life. A Message for the Twenty-First Century* (janvier 2001), n. 89.

[57] Jean-Paul II, Catéchèse (26 janvier 2000), n. 5 : *Insegnamenti* 23/1 (2000), 123.

[58] Id., Catéchèse (2 août 2000), n. 3 : *Insegnamenti* 23/2 (2000), 112.

[59] Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité*, Paris 2009, p. 216.

[60] *Somme Théologique* I, q. 47, art. 1.

[61] *Ibid*.

[62] Cf. *Ibid.*, art. 2, ad. 1 ; art 3.

[63] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 340.

[64] *Cantique des créatures*, *SC* 285, p. 343.

[65] Cf. Conférence nationale des évêques du Brésil, *A Igreja e a questáo ecológica*, 1992, 53-54.

[66] *Ibid.*, 61.

[67] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 215 : *AAS* 105 (2013), 1109.

[68] Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 14 : *AAS* 101 (2009), 650.

[69] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 2418.

[70] Conférence de l'Épiscopat de la République Dominicaine, *Carta pastoral sobre la relación del hombre con la naturaleza*, (21 janvier 1987).

[71] Jean-Paul II, Lett. enc. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n. 19 : *AAS* 73 (1981), 626.

[72] Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 31 : *AAS* 83 (1991), 831.

[73] Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 décembre 1987), n. 33 : *AAS* 80 (1988), 557.

[74] *Discours aux indigènes et paysans du Mexique*, Cuilapán (29 janvier 1979), n. 6 : *AAS* 71 (1979), 209.

[75] *Homélie de la messe pour les agriculteurs à Recife*, Brésil (7 juillet 1980), n. 4 : *AAS* 72 (1980), 926.

[76] Cf. *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 8 : *AAS* 82 (1990), 152.

[77] Conférence épiscopale paraguayenne, Lettre pastorale *El campesino paraguayo y la tierra* (12 juin 1983), n. 2, 4, d.

[78] Conférence épiscopale de Nouvelle Zélande, *Statement on Environmental Issues*, Wellington (1er septembre 2006).

[79] Lett. enc. *Laborem exercens* (14 sep. 1981), n. 27 : *AAS* 73 (1981), 645.

[80] Pour cette raison saint Justin a pu parlé de « semences du Verbe » dans le monde : cf. *II Apologia* 8, 1-2 ; 13, 3-6 : *PG* 6, 457-458 ; 467.

[81] Jean-Paul II, *Discours aux représentants des hommes de la science, de la culture et des hautes études à l'Université des Nations-Unies*, Hiroshima (25 février 1981), n. 3 : *AAS* 73 (1981), 422.

[82] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 69 : *AAS* 101 (2009), 702.

[83] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg [9]1965, p. 87 (édition française : *La fin des temps modernes*, Paris 1952, p. 92, par la suite éd. fr.).

[84] *Ibid.*, (éd. fr. : p. 92).

[85] *Ibid.*, p. 87-88 (éd. fr. : p. 93).

[86] Conseil Pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n. 462.

[87] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, p. 63-64 (éd. fr. : *La fin des temps modernes*, p. 68).

[88] *Ibid.*, (éd. fr. : p. 68).

[89] Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 35 : *AAS* 101 (2009), 671.

[90] *Ibid.*, n. 22 : p. 657.

[91] Exhort. apost. *Evangelii gauúum* (24 novembre 2013), n. 231 : *AAS* 105 (2013), 1114.

[92] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, p. 63 (éd. fr. : *La fin des temps modernes*, p. 68).

[93] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 38 : *AAS* 83 (1991), 841.

[94] Cf. Déclaration *Love for creation. An Asian Response to the Ecological Crisis*, Colloque organisé par la Fédération des Conférences Épiscopales d'Asie, Tagaytay (31 janvier – 5 février 1993), 3.3.2.

[95] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 37 : *AAS* 83 (1991), 840.

[96] Benoît XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2010*, n. 2 : *AAS* 102 (2010), 41.

[97] Id., Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 28 : *AAS* 101 (2009), 663.

[98] Cf. Vincent de Lerins, *Commonitorium primumm*, chap. 23 : PL 50, 668 : « Ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate ».

[99] N. 80 : *AAS* 105 (2013), 1053.

[100] Conc. Œcuménique Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps, n. 63.

[101] Cf. Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 37 : *AAS* 83 (1991), 840.

[102] Paul VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 mars 1967), n. 34 : *AAS* 59 (1967), 274.

[103] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 32 : *AAS* 101 (2009), 666.

[104] *Ibid.*

[105] *Ibid.*

[106] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 2417.

[107] *Ibid.*, n. 2418.

[108] *Ibid.*, n. 2415.

[109] *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 6 : *AAS* 82 (1990), 150.

[110] *Discours à l'Académie Pontificale des Sciences* (3 octobre 1981), n. 3 : *Insegnamenti* 4/2 (1981), 333.

[111] *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 7 : *AAS* 82 (1990), 151.

[112] Jean-Paul II, *Discours à la 35ème Assemblée Générale de l'Association Médicale Mondiale* (29 octobre 1983), n. 6 : *AAS* 76 (1984), 394.

[113] Conférence épiscopale d'Argentine : Commission de Pastorale sociale, *Una tierra para todos* (juin 2005), 19.

[114] *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement* (14 juin 1992), Principe 4.

[115] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 237 : *AAS* 105 (2013), 1116.

[116] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 51 : *AAS* 101 (2009), 687.

[117] Certains auteurs ont montré les valeurs qui souvent se vivent, par exemple dans les "villas", bidonvilles ou favelas de l'Amérique Latine : cf. Juan Carlos Scannone, *La irrupción del pobre y la logica de la gratuidad*, dans : Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (*edd.), Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993, p. 225-230.

[118] Conseil Pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, n. 482.

[119] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 210 : *AAS* 105 (2013), 1107.

[120] *Discours au Deutscher Bundestag*, Berlin (22 septembre 2011) : *AAS* 103 (2011), 668.

[121] *Catéchèse* (15 avril 2015) : ORf (16 avril 2015), n. 16, p. 2.

[122] Conc. Œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps, n. 26.

[123] Cf. n. 186-201 : *AAS* 105 (2013), 1098-1105.

[124] Conférence épiscopale portugaise, Lettre pastorale *Responsabilidade solidária pelo bem comum* (15 septembre 2003), 20.

[125] Benoît XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2010*, n. 8 : *AAS* 102 (2010), 45.

[126] *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement* (14 juin 1992), Principe 1.

[127] Conférence des évêques de Bolivie, Lettre pastorale sur l'environnement et le développement humain en Bolivie *El universo, don de Dios para la vida* (2012), 86.

[128] Conseil Pontifical « Justice et Paix », *Energia, justicia y paz*, n. IV, 1, Cité du Vatican (2013), p. 57.

[129] Benoît XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 67 : *AAS* 101 (2009), 700.

[130] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 222 : *AAS* 105 (2013), 1111.

[131] Conseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, n. 469.

[132] *Déclaration de Rio sur l'environnement et le âveloppement* (14 juin 1992), Principe 15.

[133] Cf. Conférence de l'Épiscopat mexicain : Coommission de la Pastorale sociale, *Jesucristo, vida y esperanza de los indígenas y campesinos* (14 janvier 2008).

[134] CConseil pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, n. 470.

[135] *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2010*, n. 9 : *AAS* 102 (2010), 46.

[136] *Ibid.*

[137] *Ibid.*, n. 5 : p. 43.

[138] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 50 : *AAS* 101 (2009), 686.

[139] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 209 : *AAS* 105 (2013), 1107.

[140] *Ibid.*, n. 228 : p. 1113.

[141] Cf. Lett. enc. *Lumen fidei* (29 juin 2013), n. 34 : *AAS* 105 (2013), 577 : « La lumière de la foi, dans la mesure où elle est unie à la vérité de l'amour, n'est pas étrangère au monde matériel, car l'amour se vit toujours corps et âme ; la lumière de la foi est une lumière incarnée, qui procède de la vie lumineuse de Jésus. Elle éclaire aussi la matière, se fie à son ordre, reconnaît qu'en elle s'ouvre un chemin d'harmonie et de compréhension toujours plus large. Le regard de la science tire ainsi profit de la foi : cela invite le chercheur à rester ouvert à la réalité, dans toute sa richesse inépuisable. La foi réveille le sens critique dans la mesure où elle empêche la recherche de se complaire dans ses formules et l'aide à comprendre que la nature est toujours plus grande. En invitant à l'émerveillement devant le mystère du créé, la foi élargit les horizons de la raison pour mieux éclairer le monde qui s'ouvre à la recherche scientifique ».

[142] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 256 : *AAS* 105 (2013), 1123.

[143] *Ibid.*, n. 231: p. 1114.

[144] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg ^{9}1965, p. 66-67 (éd. fr. : *La fin des temps modernes*, Paris 1952, p. 71-72).

[145] Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 1 : *AAS* 82 (1990), 147.

[146] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 66 : *AAS* 101 (2009), 699.

[147] Id., *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 2010*, n. 11 : *AAS* 102 (2010), 48.

[148] *La Charte de la Terre*, La Haye (29 juin 2000).

[149] Jean-Paul II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1er mai 1991), n. 39 : *AAS* 83 (1991), 842.

[150] Id., *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1990*, n. 14 : *AAS* 82 (1990), 155.

[151] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 261 : *AAS* 105 (2013), 1124.

[152] Benoît XVI, *Homélie pour l'inauguration solennelle du ministère pétrinien* (24 avril 2005) : *AAS* 97 (2005), 710.

[153] Conférence des évêques catholiques d'Australie, *A New Earth – The Environmental Challenge*, Canberra (2002).

[154] Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, p. 72 (éd. fr. : p. 77).

[155] Exhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 71 : *AAS* 105 (2013), 1050.

[156] Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 2 : *AAS* 101 (2009), 642.

[157] Paul VI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1977* : *AAS* 68 (1976), 709.

[158] Conseil Pontifical « JustiCe et Paix », *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, n. 582.

[159] Un maître spirituel, Alî al-Khawwâç, à partir de sa propre expérience, soulignait aussi la nécessité de ne pas trop séparer les créatures du monde de l'expérience intérieure de Dieu. Il affirmait : « Il ne faut donc pas blâmer de parti pris les gens de chercher l'extase dans la musique et la poésie. Il y a un "secret" subtil dans chacun des mouvements et des sons de ce monde. Les initiés arrivent à saisir ce que disent le vent qui souffle, les arbres qui se penchent, l'eau qui coule, les mouches qui bourdonnent, les portes qui grincent, le chant des oiseaux, le pincement des cordes, les sifflement de la flûte, le soupir des malades, le gémissement de l'affligé.... », Eva De Vitray-Meyerovitch [éd.], *Anthologie du soufisme*, Paris 1978, p. 200.

[160] *In II Sent.*, 23, 2, 3.

[161] *Cantique spirituel*, XIV-XV, 5 (Œuvres complètes, Paris 1990, p. 409-410).

[162] *Ibid.*

[163] *Ibid.*, XIV, 6-7 (p. 410).

[164] Jean-Paul II, Lett. apost. *Orientale lumen* (2 mai 1995), n. 11 : *AAS* 87 (1995), 757.

[165] *Ibid.*

[166] Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003), n. 8 : *AAS* 95 (2003), 438.

[167] Benoît XVI, *Homélie à l'occasion de la Messe du Corpus Domini* (15 juin 2006) : *AAS* 98 (2006), 513.

[168] Cf. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n. 2175.

[169] Jean-Paul II, Catéchèse (2 août 2000), n. 4 : *Insegnamenti* 23/2 (2000), 112.

[170] *Quaest. disp. de Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl.

[171] Cf. Thomas D'Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3 ; q. 21, art. 1, ad 3 ; q. 47, art. 3.

[172] Basilio Magno, *Hom. in Hexaemeron*, 1, 2, 6: *PG* 29, 8.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Réflexions sur les buts et les méthodes

(1969)

La première session de la Commission théologique internationale s'est tenue à Rome, à la *Domus Mariae*, du 6 au 8 octobre, sous la présidence de S. Ém. le cardinal Šeper. Étaient présents 29 membres de la Commission sur 30. Le but de cette première session était de les faire se rencontrer et prendre les premiers contacts, de se faire une idée plus exacte de la nature et du but de la Commission, d'exprimer leur avis sur les questions les plus urgentes à traiter, de préciser la méthode de travail et de constituer les premières sous-commissions d'étude.

Les statuts de la Commission, créée cette année par le pape Paul VI, à la demande du Synode des évêques de 1967, précisent qu'elle est au service du Saint-Siège et particulièrement de la Congrégation pour la doctrine de la foi, en ce qui concerne les questions doctrinales de plus grande importance. Elle ne fait pas partie de la Congrégation susdite, mais se régit d'après des normes propres. Toutefois, elle a pour président le cardinal-préfet de cette même Congrégation. Les résultats de ses travaux sont transmis directement au Saint-Père avant d'être communiqués à la Congrégation.

La Commission ne traite pas de problèmes doctrinaux particuliers, tels que l'examen d'un livre ou d'un article, mais elle étudie les problèmes fondamentaux de doctrine qui sont aujourd'hui les plus critiques dans la vie de l'Église.

Le climat psychologique de la session fut excellent. Pendant ces trois jours où ils ont vécu ensemble, les théologiens avaient la possibilité d'échanger dans la plus grande liberté, et il en a bien été ainsi.

Même climat de liberté et de confiance fraternelle dans la session d'étude.

Quelque temps avant la session, les théologiens avaient reçu un volume qui contenait : un rapport du P. Rahner sur les principales questions qui, à son avis, devaient être traitées par la Commission; un rapport de M^gr^ Philips sur l'esprit et la méthode d'organisation du travail; l'avis de chacun des membres sur les problèmes à traiter et la méthode de travail à employer.

Dans les sessions d'étude, la discussion s'est fixée surtout sur le problème du pluralisme théologique et sur celui du Magistère et de son exercice concret dans la conjoncture actuelle.

Il n'était pas prévu de discussions exhaustives. Il s'agissait plutôt de prendre conscience de l'ampleur des problèmes. En soulevant ces questions, les théologiens ont cherché à mieux comprendre la crise actuelle dans l'Église. Naturellement, tous ont admis qu'il existe un pluralisme, même doctrinal, légitime et nécessaire.

La diversité des opinions s'est manifestée au sujet de l'extension précise de ce pluralisme légitime. Il est apparu que certains points doivent être approfondis pour sauvegarder l'unité de la foi et de l'Église.

On a cherché à se rendre compte de la façon dont les hommes d'aujourd'hui accueillent concrètement les interventions du Magistère. On a observé que la situation actuelle rend difficile à celui-ci l'exercice de sa tâche, mais qu'elle exige aussi des théologiens un sens plus aigu de leur responsabilité.

On a vu quelle importance avait, tant pour la question du pluralisme que pour celle du Magistère, une juste notion de la nature et de la valeur de la connaissance religieuse - ainsi que de toute connaissance - et de son historicité.

Il est évident que tous ces problèmes ont besoin d'être sérieusement étudiés et que cela doit se faire dans la fidélité la plus absolue à l'Église et la pleine compréhension des exigences de notre époque.

Les normes méthodologiques à appliquer dans les futurs travaux de la Commission ont été élaborées principalement à partir de l'expérience du deuxième concile du Vatican et elles sont assez souples pour permettre les modifications qui se révéleront nécessaires au fur et à mesure.

Pour le moment, parmi les sujets que la Commission se propose d'étudier, les quatre questions suivantes ont été choisies : 1) unité de la foi; 2) le sacerdoce; 3) théologie de l'espérance : foi chrétienne et avenir de l'humanité; 4) les critères de la connaissance morale chrétienne.

Quatre sous-Commissions ont été constituées pour l'étude de ces thèmes. Il appartient à chacune de déterminer plus précisément son thème particulier.

D'autres thèmes seront traités ultérieurement.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LE SACERDOCE CATHOLIQUE*

(1970)

1. Dans l'Église, tout ministère hiérarchique se rattache à l'institution des Apôtres. Un tel ministère, voulu par le Christ, est essentiel à l'Église : c'est par son entremise que l'acte sauveur du Seigneur devient sacramentellement et historiquement présent à toutes les générations.

2. Dans l'Alliance nouvelle il n'y a pas d'autre sacerdoce que celui du Christ. Ce sacerdoce est un accomplissement et un dépassement de tous les anciens sacerdoces. Dans l'Église tous les fidèles sont appelés à y participer. Le ministère hiérarchique est nécessaire à l'édification du Corps du Christ, où cette vocation se réalise.

3. Seul le Christ a réalisé le sacrifice parfait dans l'offrande de soi-même à la volonté du Père. Le ministère épiscopal et presbytéral est donc sacerdotal en ce sens qu'il rend présent le service du Christ dans l'annonce efficace du message évangélique, le rassemblement et la direction de la communauté chrétienne, la rémission des péchés et la célébration eucharistique où s'actualise de façon singulière l'unique sacrifice du Christ.

4. Le chrétien appelé au ministère sacerdotal ne reçoit donc pas par l'ordination une fonction seulement extérieure, mais bien une participation originale au sacerdoce du Christ, en vertu de laquelle il représente le Christ à la tête de la communauté et comme en face d'elle. Le ministère est donc une façon spécifique de vivre le service chrétien dans l'Église. Cette spécificité apparaît plus nette dans son rôle de présider l'Eucharistie, présidence nécessaire pour la pleine réalité du culte chrétien. L'annonce de la parole et la charge pastorale s'orientent vers l'Eucharistie, qui consacre toute l'existence chrétienne dans le monde.

5. Tout en reconnaissant une certaine période de mûrissement des structures ecclésiales, on ne peut pas opposer une constitution purement charismatique des Églises pauliniennes à la constitution ministérielle d'autres Églises. Pour l'Église primitive, il n'y a pas d'opposition, mais bien complémentarité entre la liberté de l'Esprit dans l'octroi de ses dons et l'existence d'une structure ministérielle.

6. Le ministère de la Nouvelle Alliance a une dimension collégiale selon des modalités analogiques, qu'il s'agisse des évêques autour du pape dans l'Église universelle ou des prêtres autour de leur évêque dans l'Église locale.

* Texte des propositions approuvées « in forma specifica » par la Commission théologique internationale. Cf. Internationale Theologenkommission, *Priesterdienst*, Sammlung Horizonte N.F. 5, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972; *Il sacerdozio ministeriale. Ricerca storica e riflessione teologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972, 157 p.; *The Priestly Ministery*, St. Paul Press Training School, Bangalore.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

L'unité de la foi et le pluralisme théologique*

(1972)

1. L'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles (*Ep*2, 11-22), déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (*Ep* 3, 8-10).

2. L'unité-dualité de l'Ancien Testament et du Nouveau, comme expression historique fondamentale de la foi chrétienne, offre son point de départ concret à l'unité-pluralité de cette même foi.

3. Le dynamisme de la foi chrétienne et particulièrement son caractère missionnaire impliquent l'obligation d'en rendre compte au plan rationnel; la foi n'est pas une philosophie, mais elle imprime une direction à la pensée.

4. La vérité de la foi est liée à son cheminement historique à partir d'Abraham jusqu'au Christ et du Christ jusqu'à la Parousie. Par conséquent, l'orthodoxie n'est pas consentement à un système, mais participation au cheminement de la foi et ainsi au Moi de l'Église qui subsiste, une, à travers le temps et qui est le vrai sujet du *Credo*.

5. Le fait que la vérité de la foi est vécue dans un cheminement implique sa relation à la praxis et à l'histoire de cette foi. La foi chrétienne étant fondée sur le Verbe incarné, son caractère historique et pratique se distingue essentiellement d'une forme d'historicité dans laquelle l'homme seul serait créateur de son propre sens.

6. L'Église est le sujet englobant dans lequel est donnée l'unité des théologies néotestamentaires comme aussi l'unité des dogmes à travers l'histoire. Elle se fonde sur la confession de Jésus-Christ mort et ressuscité, qu'elle annonce et célèbre dans la puissance de l'Esprit.

7. Le critère qui permet de distinguer entre le pluralisme vrai et faux est la foi de l'Église exprimée dans l'ensemble organique de ses énoncés normatifs: le critère fondamental est l'Écriture en relation à la confession de l'Église croyante et priante. Parmi les formules dogmatiques, celles des Conciles anciens ont priorité. Les formules qui expriment une réflexion de la pensée chrétienne sont subordonnées à celles qui expriment les faits mêmes de la foi.

8. Même si la situation actuelle de l'Église accroît le pluralisme, la pluralité trouve sa limite dans le fait que la foi crée la communion des hommes dans la vérité devenue accessible par le Christ. Cela rend inadmissible toute conception de la foi qui la réduirait à une coopération purement pragmatique sans communauté dans la vérité. Cette vérité n'est pas enchaînée à une systématisation théologique, mais elle est exprimée dans les énoncés normatifs de la foi.

En face de présentations de la doctrine gravement ambiguës, voire incompatibles avec la foi de l'Église, celle-ci a la possibilité de discerner l'erreur et le devoir de l'écarter, en arrivant même au rejet formel de l'hérésie comme remède extrême pour sauvegarder la foi du peuple de Dieu.

9. A cause du caractère universel et missionnaire de la foi chrétienne, les événements et les paroles révélés par Dieu doivent être chaque fois repensés, reformulés et vécus de nouveau à l'intérieur de chaque culture humaine, si l'on veut qu'ils apportent une réponse véritable aux questions qui ont leur racine dans le cœur de tout être humain et qu'ils inspirent la prière, le culte et la vie quotidienne du peuple de Dieu. L'Évangile du Christ conduit ainsi chaque culture vers sa plénitude et la soumet en même temps à une critique créatrice. Les Églises locales qui, sous la direction de leurs pasteurs, s'appliquent à cette tâche ardue d'incarnation de la foi chrétienne doivent toujours maintenir la continuité et la communion avec l'Église universelle du passé et du présent. Grâce à leurs efforts, elles contribuent aussi bien à l'approfondissement de la vie chrétienne qu'au progrès de la réflexion théologique dans l'Église universelle et conduisent le genre humain dans toute sa diversité vers l'unité voulue par Dieu.

10. Les formules dogmatiques doivent être considérées comme des réponses à des questions précises, et c'est dans cette perspective qu'elles demeurent toujours vraies. Leur intérêt permanent est en dépendance de l'actualité durable des questions dont il s'agit; encore ne faut-il pas oublier que les questions successives que se posent les chrétiens sur le sens de la Parole divine, avec leurs solutions déjà acquises, s'engendrent les unes les autres, de sorte que les réponses d'aujourd'hui présupposent toujours en quelque manière celles d'hier, bien qu'elles ne puissent pas s'y réduire.

11. Les définitions dogmatiques usent d'ordinaire du vocabulaire commun et, même lorsque ces définitions font usage de termes apparemment philosophiques, elles n'engagent pas l'Église pour autant dans une philosophie particulière, mais visent seulement des réalités sous-jacentes à l'expérience humaine commune et que les termes en cause ont permis de distinguer.

12. Ces définitions ne doivent jamais être considérées à part de l'expression particulièrement authentique de la Parole divine dans les Écritures Saintes, ni séparées de toute l'annonce évangélique à chaque époque. Elles fournissent d'ailleurs des normes à cette annonce pour une interprétation toujours plus adaptée de la révélation. Cette révélation demeure toujours la même, cependant, non seulement dans sa substance, mais aussi dans ses énoncés fondamentaux.

13. Le pluralisme en matière de morale apparaît tout d'abord dans l'application des principes généraux à des circonstances concrètes. Il se trouve amplifié lorsque des contacts se produisent entre les cultures qui s'ignoraient ou lors de mutations rapides dans la société.

Une unité foncière se manifeste cependant par une estime commune de la dignité humaine qui implique des impératifs pour la conduite de la vie.

La conscience de tout homme exprime un certain nombre d'exigences fondamentales (Rm 2, 14), qui ont été reconnues à notre époque en des affirmations publiques sur les droits essentiels de l'homme.

14. L'unité de la morale chrétienne se fonde sur des principes constants, contenus dans les Écritures, éclairés par la Tradition, présentés à chaque génération par le Magistère. Rappelons comme lignes de force principales : les enseignements et les exemples du Fils de Dieu révélant le cœur de son Père, la conformation à sa mort et à sa résurrection, la vie selon l'Esprit au sein de son Église, dans la foi, l'espérance et la charité, afin de nous renouveler selon l'image de Dieu.

15. La nécessaire unité de la foi et de la communion n'empêche pas une diversité de vocations et de préférences personnelles dans la façon d'aborder le mystère du Christ et de le vivre.

La liberté du chrétien (*Ga* 5, 1.13), loin d'impliquer un pluralisme sans limites, exige un effort vers la vérité objective totale non moins que la patience vis-à-vis des consciences faibles (*Rm* 14, 15; *1 Co* 8).

Le respect de l'autonomie des valeurs humaines et des responsabilités légitimes en ce domaine implique la possibilité d'une diversité d'analyses et d'options temporelles chez les chrétiens. Cette diversité peut être assumée dans une même obéissance à la foi et dans la charité (*Gaudium et Spes* 43).

* Texte des propositions approuvées « in forma specifica » par la Commission théologique internationale. Cf. Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 220 p.; Commissione teologica internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Collana Nuovi Saggi Teologici, 3, Edizioni Dehoniane, Bologna 1974; Comisión teológica internacional, *El pluralismo teologico*, Biblioteca de autores cristianos 387, Madrid 1976.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA MORALE CHRÉTIENNE ET SES NORMES

(1974)

A) LES NEUF THÈSES DE HANS URS VON BALTHASAR
approuvées « *in forma generica* » par la Commission Théologique Internationale

B) LES QUATRES THÈSES DE HEINZ SCHÜRMANN
approuvées « *in forma generica* » par la Commission Théologique Internationale

A) LES NEUF THÈSES DE HANS URS VON BALTHASAR
approuvées « *in forma generica* » par la Commission Théologique Internationale

Remarque préliminaire

Le chrétien qui vit de la foi est en droit de fonder sa conduite morale sur sa foi. Et, puisque le contenu de celle-ci, Jésus-Christ, le révélateur de l'amour divin trinitaire, a pris la figure du premier Adam et assumé sa faute comme aussi les anxiétés, les perplexités, les décisions de son existence, le chrétien est assuré de retrouver, dans le second Adam, le premier homme avec toute la problématique morale qui lui est propre. Jésus a eu lui-même à choisir entre son Père et sa famille : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela? » (*Lc* 2, 48.) Ainsi, c'est du point de vue du Christ, c'est-à-dire de la foi, que le chrétien arrêtera les options profondes de sa vie. Une éthique qui procède de la lumière de la Révélation en sa plénitude et, à partir de là, remonte les étapes antérieures, ne peut pas être qualifiée proprement de « descendante », par opposition à une éthique « ascendante » partant du donné anthropologique considéré comme fondement premier.

On ne peut pas davantage la taxer d'« anhistoricité » du fait qu'elle place l'Évangile avant la loi de l'Ancien Testament. Seul le terme détermine et éclaire le chemin, même et tout spécialement le chemin de l'histoire du salut avec son caractère singulier, qui est à la fois dépassement (selon l'aspect souligné par Paul) et accomplissement (suivant l'optique de Matthieu et de Jacques). Certes, du point de vue historico-chronologique, les thèses 5 et 6 auraient dû passer avant les thèses christologiques et les thèses 7 à 9 encore avant celles-là. Mais, en fait, le chrétien vit dans un temps spécifiquement eschatologique et il doit s'efforcer sans cesse de surmonter ce qui en lui-même appartient aux étapes préalables pour passer à ce qui relève du terme définitif. En cela, le chrétien rejoint le Christ qui a vécu son obéissance au Père non pas seulement sur le mode prophétique et immédiat, mais aussi dans la fidélité à la loi et par « foi » dans la promesse.

Nos thèses sont énoncées de façon extrêmement sommaire et elles omettent beaucoup de choses essentielles. Ainsi il y est seulement question de l'Église par un biais ; on n'y traite ni des sacrements ni du rapport à l'autorité de la hiérarchie. Elles n'entrent pas non plus dans la casuistique d'options de grande portée auxquelles se trouve confrontée l'Église d'aujourd'hui dans le cadre de décisions à portée mondiale. On a voulu essentiellement saisir la morale chrétienne en son jaillissement premier qui est le mystère du Christ, centre de l'histoire du salut et de l'histoire humaine.

I. L'accomplissement de la moralité dans le Christ

1. *Le Christ comme norme concrète*

Une éthique chrétienne doit être élaborée à partir de Jésus-Christ. En tant que Fils du Père, il a accompli dans le monde toute la volonté de Dieu (tout ce qui est dû), et cela, il l'a fait « pour nous ». Ainsi nous recevons de lui, qui est la norme concrète et plénière de toute activité morale, la liberté d'accomplir la volonté de Dieu et de vivre notre destinée de libres enfants du Père.

1. Le Christ est l'impératif catégorique concret. En effet, il n'est pas seulement une norme formelle universelle de l'action morale susceptible d'être appliquée à tous, mais une norme concrète personnelle. En vertu de sa Passion soufferte pour nous et du don eucharistique de sa vie réalisé en notre faveur et sous forme de communion avec lui (*per ipsum et in ipso*), le Christ comme norme concrète nous rend intérieurement capables d'accomplir avec lui (*cum ipso*) la volonté du Père. L'impératif s'appuie sur l'indicatif (*Rm* 6, 7 s ; 2 *Co* 5, 15, etc.). La volonté du Père a un double objet: aimer ses enfants en lui et avec lui (1 *Jn* 5, 1 s); adorer « en esprit et en vérité » (*Jn* 4, 23). La vie du Christ est tout à la fois action et culte. Pour les chrétiens, cette unité constitue la norme plénière. Nous ne pouvons coopérer que dans une attitude d'infini respect (*Ph* 2,

12) à l'œuvre salvifique de Dieu, dont l'amour absolu nous dépasse infiniment, selon la différence la plus grande (*in maiori dissimilitudine*). La liturgie est inséparable de l'agir moral.

2. L'impératif chrétien nous situe au-delà de la problématique de l'autonomie et de l'hétéronomie.

a) En effet, le Fils de Dieu, engendré du Père, est bien « un autre » (*hétéros*), mais non pas « quelque chose d'autre » (*hétéron*) par rapport à lui, quelqu'un qui en tant que Dieu répond à son Père de façon autonome (sa personne coïncide avec sa procession et donc avec sa mission). Mais d'autre part, en tant qu'homme, il a comme présupposé de son existence (*He* 10, 5 s ; *Ph* 2, 5 s) et comme source intime de son activité personnelle (*Jn* 4, 34, etc.) le vouloir divin et son propre consentement à celui-ci, même là où il veut éprouver douloureusement toutes les résistances des pécheurs à l'égard de Dieu (1).

b) En tant que créatures, nous restons *hétéron*, mais nous devenons aussi capables de déployer notre activité personnelle libre en vertu de la force divine (la « boisson » devient en nous la « source » ; *Jn* 4, 13 s ; 7, 38). Celle-ci nous vient de l'Eucharistie du Fils, par la naissance de grâce avec lui, du sein du Père et de la communication de leur Esprit. Dans son œuvre de grâce, Dieu opère gratuitement (« pour rien ») ; nous sommes requis nous aussi d'agir gratuitement par amour (et non pas « pour quelque chose » ; *Mt* 10, 8 ; *Lc* 14, 12-14) ; la « grande récompense » du ciel (*Lc* 6, 23) ne peut donc être rien d'autre que l'Amour même. Dans le plan éternel de Dieu (*Ep* 1, 10), le but final coïncide avec la motion première de notre liberté (*interior intimo meo* ; cf. *Rm* 8, 15 s.26 s).

3. En vertu de la réalité de notre filiation divine, toute activité chrétienne est l'exercice d'une liberté et non pas une contrainte. Pour le Christ, tout le poids du devoir (« *dei* »), qui lui incombe dans l'histoire du salut et le mène jusqu'à la croix, est suspendu au pouvoir dont il use avec une totale liberté de révéler la volonté salvifique du Père. Pour nous, pécheurs, la liberté des enfants de Dieu prend assez souvent une forme crucifiante, tant dans les décisions personnelles que dans le cadre de la communauté ecclésiale. Si les directives de celle-ci ont pour sens intrinsèque de tirer le croyant de l'aliénation du péché pour l'amener à son identité et à sa liberté véritables, il est cependant possible et souvent nécessaire qu'elles présentent à l'homme imparfait une apparence de dureté et d'obligation légale, tout comme il en fut de la volonté du Père pour le Christ en croix.

2. L'universalité de la norme concrète

La norme qu'est l'existence concrète du Christ est personnelle et en même temps universelle car, en lui, l'amour du Père pour le monde s'actualise d'une manière totale, insurpassable et complète. Elle s'étend à toute la diversité des personnes et de leurs situations morales, tout comme elle réunit en la personne du Christ tous les hommes avec leur unicité et leur liberté. Dans la liberté de l'Esprit Saint elle règne sur tous pour les introduire dans le royaume du Père.

1. L'existence concrète du Christ - sa vie, sa souffrance, sa mort et sa résurrection corporelle définitive - assume en elle tous les systèmes de régulation éthique. L'agir moral des chrétiens n'est finalement responsable qu'envers cette norme qui nous présente le prototype de la parfaite obéissance à Dieu le Père. L'existence du Christ abolit la différence qui sépare les gens « soumis à la loi », les juifs, des gens « hors la loi », les païens (1 *Co* 9, 20 s), l'esclave du maître, l'homme de la femme (*Ga* 3, 28), etc. Dans le Christ, tous ont reçu la même liberté d'enfants de Dieu et tendent vers le même but. Le « nouveau » commandement du Seigneur (*Jn* 13, 34) qui, dans sa réalisation christologique, dépasse le commandement primordial de l'Ancienne Alliance (*Dt* 6, 4 s), est plus que la somme de tous les commandements particuliers du Décalogue et de toutes leurs applications. La synthèse de la totalité du vouloir du Père réalisée dans la personne du Christ est eschatologique et insurpassable. Elle est donc a priori universellement normative.

2. Le Christ, Verbe incarné et Fils de Dieu le Père, abolit en lui-même la dualité et la distance qui marquaient l'« Alliance » vétéro-testamentaire. Au-delà du concept de « médiateur » (intervenant entre les partis), il est la rencontre personnifiée et, à ce titre, il est « unique » : « Un médiateur n'est pas l'instrument d'un seul [contractant] ; or, Dieu est unique » (*Ga* 3, 20). L'Église n'est pas autre chose que la plénitude de cet Unique. Elle est le «corps» qu'il anime (*Ep* 1, 22 s). Elle est son « épouse » pour autant qu'avec elle il forme « une seule chair » (*Ep* 5, 29), ou « un seul esprit » (1 *Co* 6, 17). En tant que « peuple de Dieu », elle n'est plus multiple, mais « vous tous vous êtes un seul dans le Christ Jésus » (*Ga* 3, 28). L'action du Christ s'étant accomplie « pour tous », la vie au sein de sa communauté est à la fois personnalisante et socialisante.

3. Le fait qu'à l'avance, dans l'acte de la croix, il ait été disposé de nous (« du fait qu'un seul est mort pour tous, tous sont morts... afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes » ; 2 *Co* 5, 14 s), que nous ayons été transférés « dans le Christ », cela ne constitue pas pour nous une aliénation. En effet, nous sommes « transplantés » de l'« obscurité » de notre être pécheur et aliéné à la vérité et à la liberté de la filiation divine (*Col* 1, 13), pour laquelle nous avions été créés (*Ep* 1, 4 s). En vertu de la croix, nous sommes dotés de l'Esprit Saint du Christ et de Dieu (*Rm* 8, 9, 11). Dans cet Esprit la personne du

Christ et son œuvre sont rendues présentes à tous les temps et sont actuelles en nous, tout comme par lui nous nous trouvons sans cesse rendus présents dans le Christ.

Cette inclusion réciproque comporte pour le croyant une dimension explicitement ecclésiale. La réciprocité dans l'amour, objectif du précepte nouveau que Jésus donne à accomplir, est insérée d'avance, en un a priori encore plus profond, au cœur des croyants, par l'effusion de l'Esprit Saint, du Père et du Fils comme du « Nous » divin (*Rm* 5, 5). Le fait d'appartenir comme membres à « un seul corps » inclut, au niveau de l'Église (où nous sommes engagés à titre personnel, d'une façon qui transcende les représentations organiques), le don de la conscience personnelle du « Nous » que forment les membres. C'est dans sa réalisation vivante que consiste l'agir moral des chrétiens. L'Église est ouverte au monde comme le Christ est ouvert au Père et elle constitue son royaume universel (1 *Co* 15, 24) ; tous deux n'exercent de « médiation » que pour introduire à cet immédiat qui détermine dès le début l'attitude et l'activité ecclésiales dans tous ses détails.

3. Le sens chrétien de la « Règle d'or »

Sur les lèvres du Christ et dans le contexte du Sermon sur la montagne, la « Règle d'or » (*Mt* 7, 12 ; *Lc* 6, 31) ne peut être considérée comme le résumé de la Loi et des prophètes que parce qu'elle fonde sur le don de Dieu (qui est le Christ) ce que les membres du Christ peuvent attendre les uns des autres et s'assurer mutuellement. Elle dépasse donc la simple fraternité humaine pour englober rechange interpersonnel de la vie divine.

1. La « Règle d'or » se trouve placée chez Matthieu et plus directement encore chez Luc dans le contexte des Béatitudes, du renoncement à une stricte justice distributive, de l'amour des ennemis, de l'exigence qui impose d'être « parfait » et « miséricordieux », comme le Père céleste. Le don reçu de lui est donc considéré comme contenant ce qu'un membre du Christ peut attendre des autres et ce qu'il doit leur assurer en retour. Par là se confirme une fois de plus que la « Loi » comme la « fraternité humaine » générale ont leur « fin » (*Rm* 10, 4) dans le Christ.

2. Déjà la « Loi » n'était pas une simple expression de la fraternité humaine. Elle manifestait la fidélité du Dieu sauveur qui voulait conclure une alliance avec son peuple (cf. thèse 6). Les « prophètes » ont cependant prédît un accomplissement de la Loi qui est seulement devenu possible quand Dieu eut aboli toute hétéronomie et gravé sa Loi par son Esprit dans le cœur des hommes (*Jr* 31, 33 ; *Ez* 36, 26 s).

3. Du point de vue chrétien, aucune éthique, ni personnelle ni sociale, ne peut faire abstraction de la Parole de Dieu qui agit et apporte ses dons. Pour être moralement valable, le dialogue entre les hommes présuppose, comme condition de sa possibilité, le « dialogue » entre Dieu et l'humanité, que l'homme en soit explicitement conscient ou non. En revanche, la relation avec Dieu renvoie ouvertement à un dialogue approfondi entre juif et païen, maître et serviteur, homme et femme, parents et enfants, riches et pauvres, etc.

Ainsi, toute éthique chrétienne est cruciforme : verticale et horizontale. Cette « forme » possède aussi son contenu concret dont on ne peut jamais l'abstraire : le Crucifié qui réunit Dieu et les hommes. Il se trouve présent, comme la norme unique, dans chaque relation particulière, dans chaque situation. « Tout m'est permis » (1 *Co* 6, 12; cf. *Rm* 14-15), pourvu que je me souvienne de ce que ma liberté résulte de mon appartenance au Christ (1 *Co* 6, 19 ; cf. 3, 21-23).

4. Le péché

Là où l'amour de Dieu est « allé jusqu'à la fin », la faute humaine se présente comme péché. La disposition qu'elle traduit apparaît comme provenant d'un esprit positivement opposé à Dieu.

1. Le caractère unique et concret de la règle morale personnelle a pour conséquence que toute faute morale, qu'elle le veuille ou non, se réfère au Christ, rend responsable envers lui et doit être portée par lui sur la croix. La proximité du chrétien, dans son agir moral, au principe de la sainteté divine qui le vivifie comme membre du Christ a pour effet que la faute commise contre une simple « loi » (selon la conception juive), contre une pure « idée » (suivant la pensée grecque) devient péché. La sainteté de l'Esprit Saint dans l'Église du Christ convainc le monde de son péché (*Jn* 16, 8-11). A ce monde nous appartenons, nous aussi (« si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de Dieu un menteur » ; 1 *Jn* 1, 10).

2. La présence de l'amour absolu dans le monde donne au « non » coupable de l'homme la dimension ultérieure d'un « non » démoniaque, plus négatif que l'homme n'en a conscience et qui l'entraîne dans le gouffre de l'antichrétien (cf. les bêtes de l'Apocalypse et ce que Paul dit des puissances du cosmos ; 1 *Jn*, etc.). A cela chaque chrétien doit s'opposer avec les « armes de Dieu » (*Ep* 6, 11), en partageant le combat de toute l'Église du Christ. Cet élément démoniaque s'exprime surtout dans une gnose présomptueuse et sans amour, s'exaltant elle-même et coextensive à l'*agapê* soumise à Dieu (*Gn* 3, 5). Elle « enfle » au lieu d'édifier, comme l'amour (1 *Co* 8, 1, 13, 4). Puisque cette gnose se refuse à envisager la norme concrète et personnelle, elle rend au péché l'aspect d'une simple faute contre une loi ou une idée, et s'efforce de le déculpabiliser de plus en plus par le recours à la psychologie, à la sociologie, etc.

3. Le trait d'opposition au Christ, qui est en tout péché, vise directement le centre même de la norme personnelle : il perce le cœur du Crucifié qui concrétise dans le monde l'amour trinitaire qui s'offre à nous. Le fait que le Crucifié a assumé le péché demeure un pur mystère de la foi, dont aucune philosophie ne saurait établir la « nécessité » ou l'« impossibilité ». C'est pourquoi le jugement sur le péché reste réservé au Fils de l'homme transpercé, auquel « tout jugement a été remis » (Jn 5, 22) et vers lequel tous les regards se tournent (*Jn* 19, 37 ; *Ap* 1, 7). « Ne jugez pas » (*Mt* 7, 1).

II. Les éléments vétérotestamentaires de la synthèse future

5. La promesse (Abraham)

Le sujet moral (Abraham) est constitué par l'appel de Dieu et par l'obéissance à cet appel (*He*11, 8).

1. Après cet acte d'obéissance, le sens de l'appel se révèle comme promesse illimitée et universelle (« tous les peuples »), mais récapitulée au singulier « *semini tuo* » (*Ga* 3, 16). Le nom donné à celui qui obéit est le nom de sa mission (*Gn* 17, 1-8). Puisque la promesse et son accomplissement procèdent de Dieu, Abraham se voit doté d'une fécondité surnaturelle.

2. L'obéissance est foi en Dieu et par là réponse valable (*Gn* 15, 6), qui ne touche pas seulement l'esprit mais aussi la chair (*Gn* 17, 13). Abraham doit donc aller jusqu'à la restitution du fruit accordé par grâce (*Gn* 22).

3. Abraham se situe dans une obéissance qui, tournant son regard vers les étoiles inaccessibles, est en attente d'une promesse.

Ad 1. - Toute éthique biblique est fondée sur l'appel du Dieu personnel et sur la réponse de foi que l'homme lui donne. Dieu se fait connaître dans son appel comme le fidèle, le véridique, le juste, le miséricordieux (et sous d'autres descriptions de son nom). C'est à partir de ce nom qu'est établi le nom de l'homme qui répond, c'est-à-dire ce qui fixe une fois pour toutes sa personnalité. L'appel isole le sujet en vue de la rencontre. Abraham doit quitter sa tribu, son pays, se mettant à la disposition de l'appel (« me voici » ; *Gn* 22, 1); il reçoit sa mission, qui devient pour lui norme impérative. Dans la situation qui lé met seul en dialogue avec Dieu, Abraham devient, de par sa mission, fondateur de communauté. Dans la pensée biblique, les lois réglant les relations de cette communauté dépendent toutes de l'action constitutive du fondateur ou médiateur par rapport à Dieu, ou de l'action de Dieu lui-même (*Ex* 22, 20 ; 23, 9 ; *Dt* 5, 14 s ; 15, 12-18 ; 16, Ils ; 24, 17s). L'action constitutive de Dieu est la grâce donnée sans mesure, sur laquelle l'homme n'a pas de prise, et qui dirige toute activité humaine (parabole du serviteur infidèle ; *Mt* 18, 21 s). Dans l'Ancien Testament, l'ouverture quantitative de la bénédiction d'Abraham est comprise toujours plus clairement comme orientée vers l'accomplissement messianique : ainsi, l'ouverture aux « nations » (*Ga* 3, 14) a lieu dans le rassemblement autour du Christ Jésus et le don de l'Esprit accordé à celui qui croit.

Ad 2. - Le sujet moral se trouve saisi dans toutes ses dimensions par l'« Alliance » fondée sur l'appel et sur la réponse de la foi (*Gn* 15, 18, etc.), dans le risque de la foi confiante mais aussi dans la chair et ses puissances (« mon alliance sera dans votre chair une alliance éternelle »; *Gn*17, 13). Isaac, né d'une intervention de la puissance divine, doit être soustrait à toute tentation que son père pourrait avoir de disposer de lui. Dieu en réclame donc la restitution. Si la foi de l'homme stérile était déjà une foi en un Dieu « qui donne la vie aux morts et qui appelle à l'existence ce qui n'est pas » (Rm 4, 17), la foi du père qui restitue le fils de la promesse est une foi potentielle en la résurrection. « Il pensait : Dieu a le pouvoir de le réveiller, même d'entre les morts » (He 11, 19).

Ad 3. - L'existence d'Abraham (comme celle de tout l'Ancien Testament, y compris l'époque de la Loi) ne peut être qu'une adhésion à Dieu dans la foi, sans comporter la possibilité de transformer la promesse de Dieu en réalisation. Le peuple de l'Ancienne Alliance ne peut qu'« attendre » (*He* 11, 10), vivre dans une quête (*ibid.*). Celle-ci ne saurait consister en rien de plus qu'à « regarder et saluer de loin », à se reconnaître comme « pèlerin et étranger » dans ce monde (*ibid.*, 13-14). Cette attitude de persévérance dans l'impossibilité d'atteindre le terme valut aux Anciens le « bon témoignage » de Dieu (*martyrèthentes* ; *He* 11, 39). Cela est important pour ce qui va suivre.

6. La loi

Le don de la loi au Sinaï dépasse la promesse faite à Abraham en ceci qu'elle dévoile explicitement - bien qu'à titre provisoire, du dehors et d'en haut - la disposition intime de Dieu dans l'intention d'approfondir la réponse à l'Alliance: « Je suis saint; il faut donc que vous aussi vous soyez saints. » Ce « il faut » trouve son fondement dans l'être intime de Dieu même et s'adresse à la disposition intérieure de l'homme. Qu'il soit possible de répondre à cette exigence, cela repose sur l'absolue véracité de Dieu qui propose son Alliance (*Rm* 7, 12). Pourtant, à cette véracité de Dieu ne correspond pas encore de la part de l'homme une véracité également absolue; elle ne se trouve que dans la promesse faite à Abraham qui s'articule à nouveau et plus explicitement dans les promesses prophétiques.

1. La loi vient ultérieurement et n'abolit pas la constellation de la promesse (*Rm* 7 ; *Ga* 3); on ne peut donc la comprendre que comme une détermination plus détaillée de l'attitude d'attente de la foi. Elle éclaire sous divers aspects la conduite de l'« homme juste » devant Dieu. Cette conduite répond sans doute aux structures fondamentales de l'être humain (« droit naturel »), parce que le Dieu qui donne la grâce est le même que le Créateur ; toutefois le motif de cette conduite droite n'est pas dans l'homme, mais dans la révélation plus profonde de la sainteté de Dieu fidèle à son Alliance. Ainsi il ne s'agit pas non plus d'une « initiation » de Dieu, au sens où l'entendaient les Grecs, mais d'une réponse au comportement de Dieu dans les « hauts faits » qu'il accomplit en faveur d'Israël. La réponse adéquate restant objet de la promesse, la loi garde un caractère dialectique au sens décrit par Paul. Bonne en soi, elle n'en mène pas moins à la transgression et, à ce titre, a le rôle positif et négatif de « pédagogue » qui conduit au Christ.

2. Du point de vue de Dieu, l'élément prescriptif de la loi est une offre qui invite à vivre conformément à la proximité accordée par l'Alliance. Pourtant, cette offre gratuite n'est que le premier acte d'une opération salvifique qui ne trouvera son achèvement qu'avec le Christ. En attendant, cette opération découvre, en même temps que la précision (positive) de la réponse demandée, l'inadéquation (négative) de la capacité de répondre. La réponse demeure, après comme avant le don de la loi, objet de la promesse.

La faille ainsi ouverte, qui aurait dû simplement être acceptée dans la patience d'une foi pleine d'espérance, l'homme la ressentit au contraire comme insupportable, et au cours de l'histoire il chercha à esquiver cette situation de deux manières.

a) Tout d'abord, il a élevé la loi au rang d'un absolu abstrait, usurpant la place du Dieu vivant. En s'efforçant d'accomplir littéralement la lettre abstraite, le pharisien pense pouvoir réaliser cette impossible réponse. De cette construction d'un devoir abstrait et formel découleront nombre de systèmes éthiques : par exemple le système néo-kantien d'un domaine de « cotations » ou de « valeurs absolues », l'éthique structuraliste et phénoménologique (Scheler). Tous ces systèmes tendent à faire de l'homme, en fin de compte, son propre législateur, car il est le sujet idéalement autonome qui se limite lui-même afin de pouvoir se réaliser. La préparation à ces systèmes se trouvait déjà dans le formalisme éthique de Kant

b) D'autre part, on a dilué la loi qui est devenue comme un corps étranger dans le mouvement de la promesse et de l'espérance. La loi étant une chose imposée du dehors et déclarant la culpabilité au cœur de l'homme (Kafka) ne peut plus être l'émanation d'un Dieu fidèle et miséricordieux, mais seulement celle d'un démiurge tyrannique (d'où l'alliance d'Ernst Bloch avec la gnose; cf. le Sur-Moi de Freud). Dès lors, il semble qu'il faille surmonter la loi ainsi conçue comme une illusion du passé, en vertu d'une espérance orientée vers le futur que l'homme puise dans sa propre autonomie.

c) Les deux échappatoires s'unissent dans le « matérialisme dialectique », qui identifie la loi avec le mouvement dialectique de l'histoire et croit ainsi pouvoir la diluer. Marx sait que la réconciliation attendue n'est pas produite par la suppression négative de la loi (« communisme »), mais seulement par l'humanisme positif qui permet d'identifier la loi avec cette spontanéité de la liberté qui correspondrait, sur le mode athée, à Jérémie 31 et Ezéchiel 36. Vu le caractère provisoire de l'éthique vétérotestamentaire par rapport à l'éthique chrétienne du « temps de la fin », la réconciliation « transcendante » demeure chez elle (comme dans les formes d'aliénation qu'elle revêt à l'époque moderne), surtout une « libération » immanente et politique. Son sujet est en premier lieu le peuple (ou le collectif humain), non pas la personne, dont le caractère irremplaçable ne sera mis en lumière que dans le Christ.

3. Là où disparaît la foi chrétienne en l'accomplissement de la promesse dans le Christ, l'histoire est dominée, non pas tant par des éthiques fragmentaires étrangères à la Bible que par celles de l'Ancien Testament les plus proches du christianisme. La raison en est que l'accomplissement chrétien est présent à la conscience de l'humanité dans les déformations érigées en absolu, qu'il s'agisse de la loi ou de la prophétie.

III. Fragments d'éthique extrabiblique

7. La conscience

1. L'homme, considéré en dehors de l'espace biblique, s'éveille à la conscience théorético-pratique de soi grâce à un appel libre et aimant de son prochain. En y répondant, il rejoint, dans le *cogito-sum*, deux faits inséparables. L'être tout court, sous son aspect de vérité et de bonté, se révèle à lui et lut permet un accès libre vers ses profondeurs. Il perçoit aussi le caractère de communion interhumaine dont sa liberté porte la marque (2).

2. L'homme est marqué d'une orientation (*synderesis* : conscience primordiale) inconditionnée (*necessitate naturalis inclinationis*, *De Veritate* 22, 5) vers le bien transcendantal. Même dans les parties sensibles de son être, qui toutes sont dominées et pénétrées par l'esprit, existent des inclinations vers ce bien.

Ni le fait que l'illumination primordiale se voile, ni l'attirance par des biens qui sollicitent l'homme immédiatement, ni enfin l'obscurcissement par le péché de la gratuité du Bien ne peuvent entraver l'orientation secrète de l'homme vers sa lumière. Ainsi, peut dire saint Paul, les païens eux-mêmes sont jugés « par Jésus-Christ selon mon Évangile » (*Rm* 2, 16).

3. Les formulations abstraites en termes de « loi naturelle », orientant l'homme vers le bien - par exemple la formulation de la communion interhumaine comme « impératif catégorique » - sont d'un ordre dérivé et portent le caractère de simple rappel.

Ad 1. - Interpellé par un autre, l'homme s'éveille au *cogito-sum* comme à l'identité entre, d'une part, le fait de s'apparaître à soi-même et, d'autre part, la réalité totale. Cependant, cette identité, en tant qu'éveillée, est éprouvée comme non absolue parce que reçue. Dans l'ouverture transcendantale, on découvre trois choses :

a) L'« être donné » de l'absolue identité entre Esprit et Être, donc l'absolue possession de soi, donne participation à elle-même (et cet absolu « nous l'appelons Dieu, *qui interius docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit* » ; saint Thomas, *De An.* 5, ad 6);

b) Dans l'éveil à cette réalité qui se donne, la différence entre liberté absolue et liberté reçue, ainsi que l'exigence attirante de répondre librement au don absolu;

c) Dans l'indifférenciation transcendantale qui, au départ, associait l'appel de l'absolu et celui du prochain, s'introduit une différence par le fait de l'expérience a posteriori de ce que le prochain est également un être qui a été éveillé. Cette différence laisse cependant subsister comme infrangible l'unité transcendantale primordiale des deux attraits.

Ad 2. - De même que, dans l'identité originelle entre l'Être et sa lumière intérieure (comme vrai absolu, et donc bon, et donc *fascinosum* : beau), la liberté comme faculté de disposer de soi et la grâce comme participation accordée (*diffusivum sui*) ne sont pas séparées, ainsi, dans l'identité éveillée et dérivée, liberté et inclination vers le bien fondamental sont inséparables. L'attraction active du bien inconditionné confère à l'acte de la liberté qui répond un moment de « passivité » qui ne porte pas atteinte à son caractère spontané (saint Thomas, *S. Th.* I, 80, 2 ; 105, 4 ; *De Ver.* 25, 1; 22, 13, 4).

Cette inclination qui ouvre l'esprit au pouvoir persuasif du bien *simpliciter* pénètre l'homme tout entier, y compris sa sensibilité qu'informe l'esprit, bien que celle-ci, faisant abstraction de la totalité humaine, ne soit plus atteinte par la manifestation du bien comme tel et s'arrête aux biens particuliers. L'œuvre proprement morale qui incombe à l'homme est la moralisation intégrale de tout son être spirituel-corporel (*ethizesthai*) ; le résultat s'appelle vertu. Cela est d'autant plus vrai que l'appel du prochain impose à chaque homme de voir sa liberté affectée de certaines déterminations de la part d'autres libertés non moins incarnées que la sienne et de les affecter à son tour. Chaque fois la lumière intérieure traverse la médiation matérielle et lui transmet en dernier lieu l'irradiation du Bien.

L'ouverture primordiale du Bien absolu au fond du *cogito-sum* (ou la transparence de l'*imago Dei* par rapport à son archétype) ne se maintient pas de façon actuelle. Elle persiste cependant dans la mémoire « *tamquam nota artificis operi suo impressa* » (Descartes, *Médit III*, Adam-Tannery VII, 51). Étant donné qu'elle a concouru à déterminer la première apparition de l'esprit à lui-même, elle ne peut pas être complètement effacée par l'oubli, même dans le cas où l'on se détourne du bien pour poursuivre des objets particuliers de jouissance ou d'utilité. En outre, cette ouverture originelle constitue au moins un présavoir transcendantal de ce qu'est une révélation et offre le lieu à partir duquel la révélation « positive » de l'Ancien et du Nouveau Testament s'adresse dès le début à l'humanité entière. Mais lorsque cette révélation se présentera dans l'a posteriori de l'histoire, il ne faudra pas oublier non plus que l'appel du prochain (transcendantal-dialogique) possède un caractère primordial tout comme l'appel du Bien comme tel.

Quels seront le degré et l'aire de clarté qu'une révélation « positive » de ce genre présentera effectivement en dehors de l'espace biblique, cela ne relève que du Maître intérieur ; mais celui-ci, selon Paul, dirige le cœur des païens eux-mêmes vers la norme, devenue suffisamment explicite, du don que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ.

Ad 3. - Pour le temps où se trouve obscurcie l'illumination originelle du Bien manifesté comme grâce et amour, afin de recevoir la libre réponse du sujet reconnaissant pour le don de son être même, intervient le rôle monitoire de la norme directive qui, comme telle, n'entend ni remplacer ni même représenter le Bien lui-même et en ramène seulement le souvenir. Pour les situations les plus importantes d'un esprit incarné et social, ce rappel se manifeste comme « loi naturelle ». On ne doit pas diviniser celle-ci mais lui laisser sa note essentiellement relative, afin qu'elle ne se fige pas mais puisse faire voir le caractère vivant du Bien et du don qu'il fait de lui-même.

Cette remarque vaut également pour l'impératif catégorique de Kant qui, en raison de son formalisme, est contraint d'opposer le « devoir » abstrait aux penchants sensibles, alors qu'en réalité il s'agit de faire voir la prépondérance de l'« inclination » totale de la personne vers le Bien absolu sur les penchants particuliers opposés. Ce que l'homme s'assimile en

présence de la norme absolue (en langage stoïcien : *oikeiosis*) coïncide avec l'abandon de soi en faveur du Bien divin et de celui de la communion interhumaine.

8. Ordre prébiblique de la nature

Quand fait défaut une autorévélation du Dieu libre et personnel, l'homme cherche son orientation, pour l'ordonnance morale de sa vie, dans Tordre du cosmos qui l'entoure. Comme il doit son existence à un ensemble de lois cosmiques, on comprend aisément que pour lui le domaine de l'Origine ou du Divin se confonde avec celui de la Nature. Une telle éthique théocosmologiqué s'effrite dès que le fait biblique prend une résonance historique.

1. Une éthique prébiblique, qui demande son orientation à la *physis*, peut être en quête d'un bien adapté à la nature humaine (*honestum*), selon une analogie avec le bien des êtres naturels. Ce bien humain sera inscrit dans le cadre d'un ordre mondial englobant. En tant qu'il manifeste une valeur d'absolu, cet ordre cosmique ouvre un certain champ à une action morale ordonnée, mais, par son côté terrestre et fini, il ne permet pas à la liberté de décision de s'épanouir pleinement. Les motifs d'action demeurent en partie politiques, dans la mesure où ils se situent à l'intérieur d'une micro - ou macro - polis, et en partie individualistes et intellectualistes, pour autant que la théorie et la connaissance des lois régissant le rythme de l'univers apparaissent comme les valeurs les plus désirables.

2. Avec l'apparition du fait biblique, l'homme est doté par le Dieu libre - qui se distingue radicalement de la nature créée - d'une liberté qui ne peut plus prendre ses modèles d'action dans la nature infrahumaine. Si cette liberté ne veut pas se reconnaître redevable du Dieu de la grâce, elle va nécessairement chercher son fondement en elle-même et comprendre l'action morale comme une autolégislation. Elle pourra le faire d'abord dans une récapitulation du monde pris comme exemplaire (cf. Spinoza, Goethe, Hegel), pour laisser tomber ensuite cet échelon préalable (cf. Feuerbach, Nietzsche).

3. Cette évolution est irréversible. Encore que subsiste la tendance (cf. *supra* 6, 3) à ramener l'éthique chrétienne à ses formes préparatoires dans la Bible, on peut, d'autre part, relever une irradiation de la lumière chrétienne dans les religions et les éthiques non bibliques (cf. par exemple l'insistance sur les composantes sociales en Inde : Tagore, Gandhi). La distinction entre connaissance existentielle et connaissance dogmatique explicite renvoie une fois encore à l'avertissement « Ne jugez pas ».

9. Éthique anthropologique postchrétienne

Une éthique postchrétienne, mais non chrétienne, ne peut chercher de fondement que dans la relation dialogale des libertés humaines (Je-Tu, Je-Nous). En ce cas, Faction de grâces adressée à Dieu, où nous nous reconnaissons redevables de notre être même, n'est plus l'option fondamentale et permanente de la personne libre. La reconnaissance mutuelle entre les différentes personnes n'est plus, dès lors, que secondaire, un acte de valeur relative. Les limites que s'imposent mutuellement des sujets dotés d'une liberté de soi illimitée apparaîtront comme une contrainte imposée du dehors. La synthèse entre l'accomplissement de l'individu et celui de la société reste irréalisable.

1. Ce qui reste comme « nature » ou « structure » postchrétienne de l'existence humaine est la réciprocité des libertés dont chacune s'émerveille seulement à elle-même et à sa dimension de réponse par l'appel qu'une autre lui adresse. On semblerait ainsi retrouver et rejoindre la « Règle d'or » mentionnée dans l'Évangile. Mais la liberté interpellée ne peut pas se reconnaître simplement redevable d'elle-même à une autre, humaine, elle aussi, sous peine d'être hétéronome en dernière analyse. On exclut l'appel de Dieu qui fonde les deux libertés en question. Dès lors, l'échange et l'abandon mutuels restent limités et calculés. Ou bien l'intersubjectivité est comprise comme un mode secondaire qu'on ne peut pas ultérieurement distinguer de l'unique sujet englobant. Ou bien les sujets restent en face l'un de l'autre, impénétrables, à la manière de monades.

2. Les sciences dites « humaines » peuvent apporter des connaissances particulières utiles touchant le phénomène de l'existence humaine, mais elles ne résoudront pas l'aporie fondamentale de la fraternité humaine.

3. L'aporie anthropologique trouve son point culminant dans la mort de l'individu, qui rend définitivement impossible la synthèse entre son accomplissement personnel et son intégration sociale. Les amorces de signification décelables dans ces deux directions restent sans lien entre elles. Cela rend impossible le développement d'une éthique intramondaine qui ait en elle-même son évidence. En face du non-sens qui caractérise la mort et, du même coup, la vie qui s'écoule vers la mort, l'homme peut donc refuser toute adhésion à des lois éthiques. Les valeurs de l'accomplissement personnel et de l'intégration sociale se rejoignent seulement dans la résurrection du Christ, gage de l'accomplissement de l'individu et de la communauté ecclésiale - et, par elle, du monde. Ainsi, sans anéantir le monde, Dieu peut être « Tout en toute chose ».

B) LES QUATRES THÈSES DE HEINZ SCHÜRMANN

approuvées « *in forma generica* » par la Commission Théologique Internationale

La question du caractère obligatoire des jugements de valeurs et des directives morales du Nouveau Testament

I. Le problème

N° 1. Vatican II a présenté « aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu » et « leur a plus largement ouvert les trésors bibliques » (*SC* 51 ; *DV* 22). En conséquence, le Concile a voulu que dans les homélies les prêtres expliquent à partir du texte sacré « les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne » (*ibid.* 52 ; *DV* 24). Une difficulté apparaît cependant: ne rencontre-t-on pas ici et là dans l'Ancien Testament (*DV* 15), et même dans le Nouveau, des jugements moraux conditionnés et déterminés par l'époque à laquelle ces livres furent composés? Cela nous autorise-t-il à affirmer de façon générale, comme on l'entend si souvent dire aujourd'hui, qu'il faille remettre en question le caractère obligatoire de tous les jugements de valeur et de toutes les directives de l'Écriture, parce qu'ils sont tous conditionnés par le temps? Ou tout au moins devrait-on admettre que les enseignements moraux portant sur des questions particulières ne peuvent prétendre à une valeur permanente, précisément à cause de leur dépendance d'une époque déterminée? La raison humaine serait-elle dès lors le dernier critère d'évaluation des jugements de valeur et des directives bibliques? Les jugements de valeur et les directives de la Sainte Écriture ne pourraient-ils prétendre avoir, par eux-mêmes, aucune valeur permanente, en tout cas aucune valeur normative? Obligeraient-ils les chrétiens d'une autre époque uniquement à la façon de « paradigmes » ou de « modèles de conduite »?

N° 2. Bien que les « livres de l'Ancien Testament, en tant que textes inspirés, conservent une valeur impérissable » (*DV* 14 ; *Rm* 15, 4) et que Dieu ait voulu dans sa sagesse que « la Nouvelle Alliance fût cachée dans l'Ancienne et que l'Ancienne fût expliquée par la Nouvelle» (saint Augustin, *Quaest. in Hept* 2, 73 ; PL 34, 623), dans les pages qui suivent, nous n'en limiterons pas moins notre examen aux écrits du Nouveau Testament. En effet, les « livres de l'Ancien Testament, intégralement repris dans le message évangélique, atteignent et montrent leur complète signification dans le Nouveau Testament » (*DV* 16). En conséquence, la question du caractère obligatoire des jugements de valeur et des directives bibliques se pose surtout à propos des écrits du Nouveau Testament.

La question de savoir quelle est la nature de l'obligation qui s'attache aux jugements de valeur et aux prescriptions néotestamentaires relève de l'herméneutique en théologie morale. Elle inclut cependant une question exégétique à propos du type et du degré d'obligation que ces appréciations et ces directives néotestamentaires revendiquent pour elles-mêmes. Nous nous attacherons tout spécialement à étudier ce problème à propos des jugements de valeur et des directives pauliniens, car cette problématique de la morale se reflète d'une façon particulière dans le *Corpus paulinum*. D'ailleurs, malgré une surprenante diversité (par exemple chez Paul, Jean, Matthieu, Jacques, etc.), les écrits néotestamentaires présentent une singulière convergence dans le domaine de la morale.

N° 3. Pour ce qui concerne les jugements de valeur et les directives en matière de morale, les écrits néotestamentaires peuvent revendiquer une valeur particulière, étant donné qu'en eux s'est cristallisé le jugement moral de l'Église des débuts. Comme « Église naissante », en effet, elle est encore présente aux sources de la Révélation et elle est marquée de façon exceptionnelle par l'Esprit du Seigneur glorifié. En conséquence, le comportement et la parole de Jésus, en tant que critère dernier de l'obligation morale, pouvaient se manifester d'une façon particulièrement valable, dans les jugements de valeur et les directives formulés dans l'Esprit et avec autorité par l'Apôtre, comme par les autres « Spirituels » de l'Église des débuts, et dans la *paradosis* et la *parathèkè* des premières communautés chrétiennes comme critères immédiats d'action.

La nature et le mode du caractère obligatoire - sans doute analogique - de ces deux critères sur qui se fondent les prescriptions morales du Nouveau Testament (comparer 1 *Co* 7, 10-25 et 7, 12-40), tout comme les divers jugements de valeur et directives fondés sur ces deux critères (c'est-à-dire les diverses prescriptions morales et parénèses), seront brièvement formulés en thèses concises dans les propositions suivantes. Il faut cependant remarquer que les preuves néotestamentaires ne peuvent être données ici que de façon allusive et succincte, et qu'un certain schématisme dans le classement est inévitable.

II. La conduite et la parole de Jésus comme critère ultime de jugement en matière morale

N° 4. Pour les auteurs du Nouveau Testament, la conduite et la parole de Jésus valent comme critère normatif de jugement et comme norme morale suprême, en tant que « loi du Christ » (*ennomos*) « inscrite » dans les cœurs des fidèles (*Ga* 6, 2 ; 1 *Co* 9, 21). En outre, pour les écrivains néotestamentaires, les directives de Jésus données durant la période prépascale ont une valeur et une exigence décisives dans un contexte d'imitation de l'exemple donné par Jésus terrestre et plus encore par le Fils de Dieu préexistant.

THÈSE I : *La conduite de Jésus est l'exemple et le critère d'un amour qui sert et se donne*

N° 5. Déjà, chez les Synoptiques, la « venue » de Jésus, sa vie et son action sont comprises comme un service (*Lc* 22, 27 s) qui atteint son ultime accomplissement dans la mort (*Mc* 10, 25). Au stade prépaulinien et paulinien, cet amour est désigné en termes de kénose comme un amour qui s'accomplit dans l'incarnation et dans la mort en croix du Fils (*Ph* 2, 6 s ; 2 *Co* 8, 9). Selon les perspectives johanniques, cet amour atteint son « accomplissement » (*Jn* 19, 28-30) dans la « descente » du Fils de l'homme par l'incarnation et la mort (*Jn* 6, 41 s, 48-51, etc.), dans le don de soi purificateur sur la croix (*Jn* 13, 1-11); il représente ainsi l'« œuvre » par excellence de Jésus (*Jn* 17, 4 ; cf. 4, 34). La conduite de Jésus est donc caractérisée finalement comme l'amour qui sert et se livre « pour nous » et qui rend visible l'amour de Dieu (*Rm* 5, 8 ; 8, 31 s ; *Jn*3, 16 ; 1 *Jn* 4, 9). L'ensemble du comportement moral des fidèles se résume fondamentalement dans l'acceptation et l'imitation de cet amour divin; il est donc vie avec le Christ et dans le Christ.

a) Dans les écrits néotestamentaires - spécialement chez Paul et Jean -, l'*exigence d'amour* tire sa motivation et, du même coup, son caractère propre, le radicalisme qui la fait se dépasser elle-même, et peut-être aussi un *contenu spécial*, de la conduite par laquelle le Fils se dépouille de lui-même (Paul), autrement dit « descend » (Jean). Cet amour se livrant à l'existence humaine et à la mort représente et met en lumière l'amour de Dieu. Ce trait est encore plus caractéristique de la morale néotestamentaire que son orientation eschatologique.

b) La *Sequela Jesu* et son imitation, l'« association » au Fils incarné et crucifié, et la vie du baptisé dans le Christ, déterminent en outre de façon spécifique l'attitude morale concrète du croyant à l'égard du monde.

THÈSE II : *La parole de Jésus est norme morale ultime*

N° 6. Les paroles du Seigneur explicitent l'attitude d'amour de Jésus, celui qui est venu et qui a été crucifié. Elles doivent être interprétées à partir de sa personne. Ainsi, vues dans la lumière du Mystère pascal et « rappelées » dans l'Esprit (*Jn* 14, 26), ces paroles constituent la norme ultime de la conduite morale des croyants (1 *Co* 7, 10-25).

a) Certaines paroles de Jésus, d'après leur genre littéraire même, ne se présentent pas à proprement parler comme des lois; elles doivent être comprises comme des *modèles de conduite* et doivent être considérées comme des paradigmes.

b) Pour Paul, les paroles du Seigneur ont une force obligatoire définitive et permanente. Cependant, dans deux passages où il cite expressément des directives de Jésus (*Lc* 17, 7 b et par.; *Mc* 10, 11 et par.), il peut conseiller de les observer selon leur intention profonde et en s'en rapprochant autant que le permettent des situations devenues différentes ou plus difficiles (1 *Co* 9, 14 ; 7, 12-16). Il s'écarte ainsi d'une interprétation légaliste à la manière du judaïsme tardif.

III. Les jugements et les directivesdes Apôtres et du christianisme primitif sont dotés d'une force obligatoire

N° 7. Le caractère obligatoire de ces directives consignées dans le Nouveau Testament a plusieurs fondements : les attitudes et les paroles de Jésus, la conduite et renseignement des Apôtres et des autres « Spirituels » des origines chrétiennes, la manière de vivre et la tradition des communautés primitives dans la mesure où l'Église naissante était encore marquée de façon particulière par l'Esprit du Seigneur ressuscité. Dans ce contexte, il ne faut pas oublier que l'Esprit de vérité, spécialement en ce qui concerne la connaissance morale, « fera accéder les disciples à la vérité tout entière » (*Jn* 16, 13 s).

N° 8. On observera aussi qu'à propos des divers jugements de valeur et directives du christianisme primitif, considérés soit dans leur forme, soit dans leur contenu, la revendication d'une autorité obligatoire était très différente selon les cas et que ces directives, dans des domaines assez vastes, étaient marquées par une finalité pratico-pastorale.

THÈSE III : *Certains jugements de valeur et certaines directives sont permanents en raison de leurs fondements théologiques et eschatologiques*

N° 9. Dans les écrits néotestamentaires, l'intérêt parénétique principal et, en conséquence, l'importance relative à l'intensité et à la fréquence des affirmations portent sur les jugements de valeur et les directives (essentiellement formels) qui exigent, comme réponse à l'amour de Dieu dans le Christ, l'abandon d'amour total au Christ, c'est-à-dire au Père, et une conduite conforme à la réalité de l'heure eschatologique, c'est-à-dire à l'action salvifique du Christ ainsi qu'à l'état de baptisé.

N° 10. À ces jugements de valeur et à ces directives ainsi définis, pour autant qu'ils sont inconditionnellement fondés sur la réalité eschatologique du salut et motivés à partir de l'Évangile, on devra attribuer un caractère d'obligation permanente.

a) L'exigence centrale des écrits néotestamentaires, qui - en tant que précepte « allant jusqu'au bout » - revendique une forme obligatoire absolue, est constituée par l'appel au don total de soi dans le Christ au Père.

b) Une valeur obligatoire inconditionnée est aussi revendiquée par de nombreux avis et impératifs eschatologiques des écrits néotestamentaires qui, pour la plupart, restent au plan de la morale formelle. Ceux-ci appellent, d'une part, à se conduire dans la loi et l'amour, en conformité avec la réalité et la situation face à l'avènement du salut eschatologique, à se situer activement dans l'œuvre rédemptrice du Christ, c'est-à-dire dans la condition propre de baptisé; d'autre part, ils avertissent qu'il faut se laisser conditionner dans l'espérance par la proximité du Règne, c'est-à-dire de la Parousie, dans une vigilance et une promptitude continuelles.

THÈSE IV : Les jugements de valeur et les directives particuliers impliquentdes obligations diversifiées

N° 11. A côté des jugements de valeur et des directives déjà mentionnés, les écrits néotestamentaires énoncent également des jugements de valeur et des directives qui se rapportent aux domaines particuliers de l'existence, c'est-à-dire à des conduites déterminées et qui, bien que de façons diverses, ont aussi une force obligatoire permanente.

a) On rencontre fréquemment, et de façon particulièrement accentuée dans les écrits néotestamentaires, des directives et des devoirs à propos de l'*amour fraternel* et de l'*amour du prochain* qui sont souvent référés à la conduite du Fils de Dieu (par exemple *Ph* 2, 6 s ; 2 *Co* 8, 2-9) ou qui font allusion à des paroles du Seigneur. Ces exigences — pour autant qu'elles demeurent générales — prennent une valeur inconditionnée comme « loi du Christ » (*Ga* 6,2) et comme « commandement nouveau » (*Jn* 13, 14 ; 15, 12 ; 1 *Jn* 2, 7 s). En elles « s'accomplit » la loi de l'Ancien Testament (*Ga* 5, 14 ; cf. *Rm* 13, 8 s; aussi *Mt* 7, 12 ; 22, 40), c'est-à-dire qu'elles sont concentrées dans le commandement de l'amour et finalisées en lui. Cependant, là où le commandement de l'amour s'« incarne » dans des directives concrètes particulières, il faudra vérifier si, et de quelle façon, des jugements conditionnés par l'époque ou des circonstances historiques particulières colorent l'exigence fondamentale au point que, dans des circonstances différentes, on en pourrait exiger seulement une application analogique, rapprochée, adaptée ou intentionnelle.

b) À côté du commandement de l'amour - mais très souvent dans le contexte de l'exigence de l'amour —, les écrits néotestamentaires présentent d'autres jugements de valeur et directives moraux qui ont trait à des domaines particuliers de l'existence. L'« accomplissement » de la loi par l'amour (*Ga* 5, 14 ; *Rm* 13, 8 s) se situe surtout au niveau de l'intentionnalité ; mais l'amour n'enlève ni aux autres vertus ni aux comportements leur consistance propre. Il s'exprime à travers différentes manières d'agir et vertus qui ne s'identifient pas pleinement à lui. On verra par exemple 1 *Corinthiens* 13, 4-7 ; *Romains* 12, 9 s; les enseignements moraux des pastorales et de l'épître de Jacques, spécialement les catalogues de vertus et de vices, et les tables domestiques des écrits néotestamentaires.

aa) Il ne faut pas oublier qu'une grande partie de ces jugements de valeur particuliers et de ces directives spéciales présentent un caractère « spirituel » très marqué et comme tels déterminent sous cet angle la vie de la communauté. Les exhortations à la joie (*Ph* 3, 1 ; *Rm* 12, 15), à la prière sans relâche (1 *Th* 5, 7), à l'action de grâces (l *Th* 5, 16 ; *Col* 3, 17), à la « folie devant Dieu » par opposition à la sagesse de ce monde (1 *Co* 3, 18 s), à l'indifférence (1 *Co* 7, 29 s), sont certainement des préceptes chrétiens permanents qui vonit des « fruits de l'Esprit » (*Ga* 5, 22). D'autres sont des « conseils » (1 Co 7, 17-27 s). Nombre de ces directives spirituelles sont formulées en termes très concrets et ne peuvent être réalisées aujourd'hui telles quelles au sein des relations communautaires actuelles (voir seulement 1 *Co* 11, 5-14 ; *Col* 3, 16 ; *Ep* 5, 19). Elles gardent cependant quelque chose de leur autorité normative originelle et requièrent un « accomplissement » adapté ou analogue.

bb) Pour ce qui est des jugements de valeur et des normes de conduite morale particuliers — dans le sens spécial de concret -, on établira leur caractère obligatoire en considérant de quelle façon ils sont motivés par des exigences fondamentales théologico-eschatologiques ou de portée morale universellement obligatoire, ou quel *Sitz im Leben* ils ont dans les communautés. Cela vaut par exemple pour les parénèses baptismales (*Ep* 4, 17-21) où les catéchumènes sont confrontés avec les vices principaux des païens comme l'impureté (1 *Th* 4, 9 s) et la malhonnêteté (1 *Th* 4, 6). De telles exigences, tout autant que la mise en garde contre l'idolâtrie (*Ga* 6, 20 s), sont fortement mises en relief par leur nature même.

On ne peut cependant ignorer le fait que, dans le cas de plusieurs jugements de valeur moraux concrets se référant à des domaines de vie particuliers, des jugements de valeur et des jugements réels conditionnés par l'époque peuvent conditionner ou relativiser les perspectives morales. Si, par exemple, les écrivains du Nouveau Testament considèrent la femme dans sa subordination à l'homme (1 *Co* 11, 2-16 ; 14, 33-36 s) — ce qui est compréhensible pour l'époque -, il nous semble cependant que, sur cette question, l'Esprit Saint a amené la chrétienté contemporaine, ensemble avec le monde moderne, à une meilleure intelligence dans les exigences morales du monde des personnes. Même si on ne pouvait indiquer que ce seul exemple dans les écrits du Nouveau Testament, cela suffirait à démontrer qu'à l'égard des jugements de valeur et des directives en matière de précepte particulier du Nouveau Testament la question d'interprétation herméneutique ne peut pas être esquivée.

Conclusion

N° 12. La plus grande partie des jugements de valeur et des directives néotestamentaires appellent à un comportement concret envers le Père qui se révèle dans le Christ, et débouchent ainsi sur un horizon théologico-eschatologique. Cela vaut particulièrement pour les exigences du Christ (I^a), mais aussi pour la plupart des directives apostoliques (III^{ac}, 3) : des exigences et des admonitions de ce genre veulent lier sans condition et transcendent les diversités historiques. Même les jugements de valeur et les directives qui concernent des secteurs de vie particuliers participent en grande partie à cette perspective : au moins, là, ils postulent de façon plus générale l'amour du prochain perçu dans son union avec l'amour de Dieu et du Christ (III^{ac}, 4a). En outre, le vaste domaine des parénèses «spirituelles» du Nouveau Testament (III^{ac}, 4, b, aa) est imprégné par cet horizon théologico-eschatologique et déterminé par lui. C'est seulement dans le domaine — relativement étroit - des directives concrètes et particulières et des normes opératives (III^{ae}, 3, b, bb) que les jugements moraux et les parénèses du Nouveau Testament doivent pouvoir être repensés.

Notre exposé n'encourage donc nullement l'opinion selon laquelle tous les jugements de valeur et les directives du Nouveau Testament seraient conditionnés par le temps. Cette « relativisation » ne vaut même pas d'une façon générale pour les jugements particuliers qui, dans leur grande majorité, ne peuvent aucunement être compris herméneutiquement comme de purs « modèles » ou des « paradigmes » de comportement. Seule une petite partie d'entre eux peut être considérée comme étant soumise aux conditions du temps et du milieu. Mais il y en a tout de même. Cela signifie que, face à ces jugements de valeur et ces directives, l'expérience humaine, le jugement de la raison et aussi l'herméneutique théologico-morale ont un rôle à jouer.

Si cette herméneutique prend au sérieux la portée morale de l'Écriture, elle ne peut procéder ni d'une façon simplement « bibliciste » ni selon une perspective purement rationaliste dans la recherche des critères d'une théologie morale, par exemple dans l'établissement des caractères moraux des actes. Elle obtiendra seulement des résultats positifs dans un esprit de « rencontre », c'est-à-dire dans la confrontation toujours renouvelée des connaissances critiques d'aujourd'hui avec les données morales de l'Écriture. C'est seulement en se mettant à l'écoute de la Parole de Dieu — *Verbum Dei audiens* (cf. *DV* 1) — qu'on pourra, sans danger, interpréter les signes des temps. Ce travail de discernement devra se faire au sein de la communauté du Peuple de Dieu, dans l'unité du *sensus fidelium* et du Magistère avec l'aide de la théologie.

---

(1) Pour celui qui ne reconnaît pas la divinité du Christ, celui-ci apparaît nécessairement comme un modèle humain et l'éthique chrétienne devient à nouveau hétéronome dans la mesure où la norme du Christ devient simplement obligatoire pour mon action. Ou alors cette éthique est autonome quand l'action du Christ n'est plus comprise que comme la manière parfaite de réaliser l'autodétermination du sujet moral humain.

(2) A ce sujet, on verra H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzung des Glaubensaktes,* Dusseldorf, Patmos Verlag, 1969.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

MAGISTÈRE ET THÉOLOGIE*

(1975)

Introduction

« Non seulement les relations du Magistère avec la théologie... ont beaucoup d'importance, mais il faut leur reconnaître aujourd'hui un caractère très marqué d'actualité » (Paul VI, allocution au Congrès international sur la théologie du deuxième concile du Vatican, 1er octobre 1966, *AAS* 58, 1966, 890; cf. trad. dans *DC* 1480, 16 octobre 1966, col. 1735). Dans les pages qui suivent, on s'efforce d'éclaircir le rapport qui existe entre « le mandat qui constitue [le Magistère ecclésiastique] gardien de la Révélation divine et la tâche confiée [aux théologiens] d'étudier et d'exposer la doctrine de la foi » (*ibid.*).

Thèse I.

On appelle « magistère ecclésiastique » la charge d'enseignement qui appartient en propre, par institution du Christ, au collège épiscopal ou à chacun des évêques en communion hiérarchique avec le Souverain Pontife. L'appellation de « théologien » s'applique aux membres de l'Église que leurs études et leur communion de vie dans la foi qualifient pour promouvoir, selon un mode scientifique propre, une intelligence approfondie de la Parole de Dieu et aussi, en vertu d'une mission canonique, pour l'enseigner. Concernant le magistère des pasteurs, les théologiens ou docteurs ainsi que leurs rapports mutuels, la manière de parler du Nouveau Testament et de la Tradition qui s'est développée au cours des siècles revêt un caractère analogique, impliquant à la fois similitude et dissemblance. À ce sujet, la continuité est réelle, mais il faut aussi admettre des changements assez profonds. Les relations et l'articulation réciproques entre Magistère et théologie présentent des formes concrètes diverses dans la suite des temps.

I. Éléments communs au Magistère et aux théologiens dans l'exercice de leur charge

Thèse II.

Le Magistère et la théologie ont en commun, encore que de façon analogique et suivant un mode propre, la charge de « conserver le dépôt sacré de la Révélation, de le pénétrer, toujours plus profondément, de l'exposer, de l'enseigner, de la défendre » (Paul VI, *loc. cit.*, p. 891 ; *DC*, *loc. cit.*, col. 1735), au service du Peuple de Dieu et pour le salut du monde entier. Ce service comporte avant tout le devoir de sauvegarder la certitude de la foi. Cette tâche est assurée différemment par le Magistère et par le ministère des théologiens, sans qu'on ne doive ni ne puisse établir un cloisonnement entre l'action de l'un et celle des autres.

Thèse III.

Le Magistère et la théologie sont tenus l'un et l'autre, dans ce service commun de la vérité, par certaines obligations :

1. Ils sont obligatoirement guidés par la Parole de Dieu. En effet, « le Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque... il écoute cette Parole, la conserve religieusement et l'expose avec fidélité, et tout ce qu'il propose à croire comme révélé par Dieu, il le puise à cet unique dépôt de la foi » (*DV* 10). De son côté, « la théologie s'appuie sur la Parole de Dieu écrite en même temps que sur la sainte Tradition comme sur un fondement permanent; elle y trouve la garantie la plus solide de sa force et le principe d'une jeunesse toujours renouvelée, tandis qu'elle scrute sous la lumière de la foi toute la vérité enveloppée dans le mystère du Christ » (*ibid.* 24).

2. Il y a obligation, de part et d'autre, à l'égard du « sens de la foi » possédé par l'Église dans le passé et aujourd'hui. La Parole de Dieu, en effet, se propage de façon vitale à travers les temps, dans le « sens commun de la foi » dont est animé le Peuple de Dieu tout entier et selon lequel « la collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du saint, ne peut se tromper dans la foi » (*LG* 12). On le sait, cela vaut pour autant que « dans le maintien, la pratique et la confession de la foi transmise s'établisse l'unité d'esprit entre pasteurs et fidèles» (*DV*10).

3. Les documents de la Tradition dans lesquels a été proposée la foi commune du Peuple de Dieu sont un terme de référence qui s'impose tant au Magistère qu'à la théologie. Bien qu'à l'égard de ces enseignements le rôle de l'un et l'autre se définisse différemment, ni l'un ni l'autre ne sont en droit de négliger ces empreintes que la foi a laissées dans l'histoire du salut du Peuple de Dieu.

4. Il faut parler aussi d'une obligation commune née de la responsabilité pastorale et missionnaire à l'égard du monde. Sans doute le magistère du Souverain Pontife et des évêques est-il pastoral à un titre spécifique, mais les théologiens ne sont pas exonérés, par le caractère scientifique de leur travail, d'une responsabilité pastorale et missionnaire. Cet aspect pastoral du travail théologique doit être aujourd'hui d'autant moins oublié que les moyens modernes de communication favorisent une divulgation très rapide de tout ce qui concerne la science. De plus, en raison de la fonction vitale qu'elle doit remplir au sein du Peuple de Dieu et à son bénéfice, la théologie doit tendre à un fruit pastoral et missionnaire; elle doit le réaliser effectivement.

Thèse IV.

Le Magistère et les théologiens ont en commun — bien qu'avec des différences — le fait d'exercer leur mission de façon à la fois collégiale et personnelle. Le charisme d'infaillibilité est promis, et « à la collectivité des fidèles » (*LG*12), et au collège des évêques qui maintiennent leur lien de communion avec le successeur de Pierre et au Souverain Pontife lui-même, chef de ce collège (*ibid*. 25). Cela doit avoir son effet dans la pratique d'une coresponsabilité et d'une coopération qui réunissent collégialement les titulaires du Magistère et tous les théologiens. Cette union doit être vécue entre représentants du Magistère et, chez les théologiens, entre collègues, comme aussi entre le Magistère et ces derniers. Il faut tenir compte cependant de la responsabilité personnelle dont aucun théologien ne peut être déchargé. Sans cette responsabilité personnelle, il n'est pas de progrès scientifique possible : cela n'est pas moins vrai quand il s'agit de la science de la foi.

II. Les différences entre le Magistère et les théologiens

Thèse V.

Nous devons dire en premier lieu quelle est la différence entre les fonctions spécifiques du Magistère et de la théologie.

1. Au Magistère il incombe de maintenir avec autorité l'authenticité chrétienne et l'unité en matière de foi et de morale. De là découlent des fonctions spécifiques qui, même si, à un premier regard, elles paraissent marquées d'un caractère négatif, constituent cependant un service positif pour la vie de l'Église. Il s'agit d'« interpréter de façon authentique la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition » (*DV* 10); de réprouver les opinions qui mettent en péril la foi et la morale de l'Église; de proposer les vérités auxquelles les conditions du moment confèrent plus d'actualité. Enfin, bien que ce ne soit pas la tâche propre du Magistère d'élaborer les synthèses théologiques, son souci de l'unité doit lui faire considérer les différentes vérités particulières dans la lumière de tout l'ensemble du message chrétien. L'intégration de chacune d'entre elles au tout est, en effet, une exigence de la vérité même.

2. Les théologiens, peut-on dire, sont investis d'une fonction de médiation par rapport au Magistère et au Peuple de Dieu. « La théologie se trouve en relation à la fois avec le Magistère de l'Église et avec la communauté chrétienne tout entière. Elle occupe en quelque sorte une position intermédiaire entre la foi de l'Église et son Magistère » (Paul VI, *loc. cit.*, p. 892 ; *DC*, *loc. cit.*, col. 1738).

D'un côté, il revient à la théologie, « dans chaque grande aire socioculturelle..., de se livrer à la réflexion qui lui est propre et de soumettre à un nouvel examen, à la lumière de la tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Écritures, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère » (*AG* 22). En effet, « les recherches et découvertes récentes des sciences, ainsi que celles de l'histoire et de la philosophie, soulèvent des questions nouvelles qui... réclament des théologiens eux-mêmes des recherches nouvelles » (*GS* 62). La théologie doit ainsi « aider le Magistère à être toujours, selon sa fonction, lumière et guide de l'Église » (Paul VI, *loc. cit.*, p. 892; *DC*, *loc. cit.*, col. 1738).

De l'autre côté, par leur travail d'interprétation, d'enseignement, de transmission dans le mode de pensée contemporain, les théologiens insèrent la doctrine et les mises au point du Magistère dans la synthèse d'un contexte plus large et les font ainsi mieux connaître du Peuple de Dieu. De la sorte, ils contribuent « par leur activité à répandre la vérité enseignée d'autorité par le Magistère, à l'exposer, à la justifier et à la défendre » (Paul VI, *loc. cit*., p. 891 ; *DC*, *loc. cit.*, col. 1737).

Thèse VI.

Une autre différence concerne la qualification de l'autorité en vertu de laquelle s'exercent les fonctions du Magistère et de la théologie.

1. Le Magistère tient son autorité de l'ordination sacramentelle qui, « en même temps que la charge de sanctification, confère aussi celles d'enseigner et de gouverner» (*LG* 21). Cette autorité «formelle» est tout à la fois charismatique et juridique; elle fonde le droit et le devoir du Magistère en tant que participation à l'autorité du Christ. Il faut veiller à ce que

l'exercice de cette autorité ministérielle mette également en œuvre l'autorité de la personne et la valeur qui découle de la vérité proposée elle-même.

2. Les théologiens doivent leur autorité spécifiquement théologique à leur qualification scientifique. Cette qualification ne peut être séparée du caractère propre de cette recherche qui est la science de la foi et qui ne peut se faire sans expérience vécue et sans la pratique de la foi elle-même. À ce titre, la théologie possède dans l'Église non seulement une autorité profane et scientifique, mais aussi une autorité ecclésiale : elle s'insère évidemment dans l'ordre des autorités qui découlent de la Parole de Dieu et qui sont confirmées par une mission canonique.

Thèse VII.

On relève encore une différence dans la manière dont le Magistère, d'une part, les théologiens, de l'autre, sont rattachés à l'Église. Si l'action du Magistère et celle des théologiens se situent dans l'Église et à son bénéfice, c'est avec une dissemblance dans cette référence ecclésiale.

1. Le Magistère est une charge ecclésiale officielle conférée par le sacrement même de l'ordre. Comme élément institutionnel, il ne saurait exister autrement que dans l'Église. Aussi, les différents titulaires du Magistère n'ont-ils à user « de leur autorité et de leur pouvoir sacré qu'en vue de l'édification en vérité et en sainteté de leur troupeau » (*LG* 27). Cela ne concerne pas seulement les Églises particulières confiées à chacun d'eux; mais « comme membre du collège épiscopal... chacun d'entre eux est tenu, à l'égard de l'Église universelle de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui... est profitable pour l'Église tout entière » (*LG* 23).

2. L'œuvre théologique, même quand elle ne s'exerce pas en raison d'une « mission canonique » explicite, ne peut se réaliser en dehors d'une communion vivante avec la foi de l'Église. C'est pourquoi tous les baptisés peuvent remplir une tâche de théologien dans la mesure où, d'une part, ils vivent effectivement de la vie de l'Église et où, d'autre part, ils sont dotés de la compétence scientifique voulue. La tâche de théologien reçoit son dynamisme de la vie de l'Esprit Saint. Cette vie anime l'Église et se communique par les sacrements, la prédication et la communion de la charité.

Thèse VIII.

La différence entre le Magistère et la théologie revêt un aspect particulier en ce qui concerne leur liberté et la fonction critique qui est associée à celle-ci. Cette fonction critique s'exerce à l'égard des fidèles et du monde, voire aussi entre Magistère et théologie.

1. Le Magistère possède évidemment dans son exercice la liberté que lui garantissent sa nature et son institution. Cette liberté ne va pas sans une grave responsabilité. Aussi est-il souvent difficile, encore que nécessaire, d'en user de telle manière qu'aux yeux des théologiens et des autres fidèles cet exercice ne paraisse pas arbitraire ou exorbitant. D'autre part, parmi les théologiens, il en est qui revendiquent la liberté scientifique de manière outrancière, sans tenir un compte suffisant du fait que le respect à l'égard du Magistère constitue un des éléments spécifiques de la science théologique. De plus, il n'est pas rare que le réflexe démocratique actuel suscite un mouvement de solidarité opposant un certain nombre de théologiens aux dispositions prises par le Magistère dans l'exercice de sa mission de vigilance doctrinale en matière de foi et de mœurs. Il n'en est pas moins indiqué, encore que ce ne soit pas chose aisée, de trouver constamment une manière d'agir qui, tout en étant libre et courageuse, évite toute espèce d'arbitraire et toute atteinte au sentiment de communauté dans l'Église.

2. Ala liberté du Magistère correspond, du côté des théologiens, avec son caractère propre, celle qui découle de leur responsabilité scientifique. Elle n'est cependant pas sans limites. Tout d'abord, elle est soumise à la loi de vérité. D'autre part, pour elle aussi, il est vrai de dire que « dans l'usage de toutes les libertés doit être observé le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale » (*DH* 7). D'autre part, si les théologiens ont à interpréter les enseignements actuels et passés du Magistère, s'ils doivent les situer dans le contexte total de la vérité révélée et en promouvoir une meilleure intelligence à l'aide de l'herméneutique, cette tâche doit être menée d'une façon positive et non pas destructive, même quand elle présente des aspects critiques.

Thèse IX.

Il n'est pas rare que l'accomplissement des tâches respectives du Magistère et de la théologie donne lieu à certaines tensions. Il ne faut pas s'en étonner ni espérer qu'ici-bas on arrivera jamais à éliminer pleinement les divergences : au contraire, partout où il y a vie véritable, il y a également tension. Celle-ci ne doit pas être interprétée dans le registre de l'hostilité ni d'une véritable opposition : elle représente au contraire un facteur de dynamisme et un stimulant qui incite le Magistère et la théologie à remplir de concert leurs fonctions respectives en pratiquant le dialogue.

III. Comment promouvoir aujourd'hui les relations entre les théologiens et le Magistère

Thèse X.

Le dialogue entre les théologiens et le Magistère trouve son fondement et ses conditions d'efficacité dans la communauté de la foi de l'Église et la volonté de la servir. Elles commandent, en effet, les fonctions du Magistère et de la théologie, si diverses soient-elles.

Cette unité dans la communication et la participation à la vérité est antérieure, comme affinité et prédisposition, à tout échange concret. À son tour, elle est renforcée et rendue plus vivante par l'exercice du dialogue sous ses formes diverses. Ainsi, le dialogue assure la meilleure des aides réciproques. Le Magistère s'en trouve mieux éclairé dans l'annonce et la sauvegarde de la vérité en matière de foi et de mœurs. La saisie de la foi à croire et à vivre proposée par la théologie atteint d'autre part la certitude grâce à la confirmation qu'elle reçoit du Magistère.

Thèse XI.

Le dialogue entre Magistère et théologiens n'est limité que par la vérité de foi à maintenir et à exposer. C'est pourquoi tout le champ de la vérité est ouvert à cet échange d'idées. Mais d'autre part, il ne s'agit pas de chercher la vérité indéfiniment comme un objet indéterminé et une pure inconnue. Elle a été réellement révélée et confiée à l'Église pour qu'elle la garde fidèlement. Le processus du dialogue est épuisé quand on prétend sortir des limites de la vérité de la foi.

Cette finalité du dialogue qui situe celui-ci au service de la vérité est fréquemment mise en péril et sa possibilité est réduite par certaines manières de faire. Le dialogue est voué à l'échec quand on veut en faire un instrument d'action comme s'il s'agissait d'une lutte politique dans laquelle chacune des parties essaie de s'assurer des moyens de pression et, en fin de compte, n'a aucun souci authentique de la vérité. Les lois mêmes du dialogue sont violées dès lors qu'on prétend en occuper tout l'espace d'une manière unilatérale. Entre Magistère et théologiens, le dialogue se trouve particulièrement faussé quand on abandonne prématurément le niveau de l'argumentation et des échanges pour faire appel d'emblée aux moyens de contrainte, à la menace et à la sanction. Il en va de même quand le débat entre théologiens et Magistère est porté devant le public, catholique ou non, par une publicité et une information inadéquates à la nature du sujet. On mobilise alors des pressions puissantes, comme celles des mass média, qui sont étrangères aux exigences mêmes de la discussion.

Thèse XII.

Avant d'instituer un procès formel en matière doctrinale, l'autorité compétente épuisera toutes les possibilités ordinaires d'arriver à un accord par voie de dialogue (par exemple des entretiens personnels, des questions et des réponses échangées par correspondance). Si l'on ne peut aboutir à un véritable accord par ce genre de démarches, le Magistère doit mettre en œuvre une procédure d'enquête large et souple, en commençant par diverses formes d'avertissement, des « sanctions verbales », etc. Si le cas est d'une gravité particulière, le Magistère est tenu - après consultation de théologiens d'écoles diverses et non sans avoir épuisé les ressources du dialogue - de rétablir la vérité compromise et de sauvegarder la foi du peuple fidèle.

Selon les règles classiques, le fait d'« hérésie » ne peut être définitivement établi que si le théologien accusé a fait preuve d'obstination, c'est-à-dire s'il se dérobe à tout échange propre à faire la lumière sur une opinion contraire à la foi et s'il refuse pratiquement le dialogue. Ce constat présuppose l'application de toutes les règles d'interprétation du dogme et des qualifications théologiques. De la sorte est assuré l'« ethos » d'un procédé dialogal jusque dans le cas des décisions qui ne peuvent être évitées.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

PROMOTION HUMAINE ET SALUT CHRÉTIEN*

(1976)

Introduction

Le problème du rapport entre la promotion humaine et le salut chrétien a pris partout une grande importance. Cela se vérifie tout particulièrement depuis la fin du concile Vatican II, au cours duquel l'Église s'est spécialement intéressée, du point de vue de la responsabilité des chrétiens, aux questions qui regardent l'organisation du monde. En Amérique latine et ailleurs, diverses théologies de la libération ont de plus en plus attiré l'attention. Dans sa session annuelle du 4 au 9 octobre 1976, la Commission Théologique Internationale s'est attachée à ces problèmes. Mais plutôt que de focaliser son attention sur les divers essais ou tendances récents, elle a centré son attention sur les questions fondamentales concernant le rapport entre le progrès humain et le salut chrétien. Elle réalisait ainsi le projet déjà lointain de poursuivre l'effort de recherche de *Gaudium et Spes* et d'étudier «l'espérance et les espoirs chrétiens ».

Les pages qui suivent sont à prendre comme un résumé des points principaux qui ont été acquis. Cette sorte de rapport final tient compte des difficultés inhérentes aux problèmes étudiés et de l'état actuel des débats entre théologiens. Les tendances théologiques dont il s'agit sont multiples, sujettes à beaucoup de changements; elles se corrigent sans cesse. De plus, elles sont étroitement liées aux conditions économiques et sociales ainsi qu'à la situation politique du monde et des différentes régions particulières. Enfin, il ne faut pas négliger les controverses dont ces essais ont fait l'objet. Elles ont été suscitées de divers côtés par la crainte de voir ces recherches théologiques se traduire en prises de position politiques et de nuire à l'unité de l'Église.

La Commission Théologique Internationale souhaite en tout cas apporter une contribution à la discussion en vue d'un examen critique des chances et des risques que comportent les tendances en question.

K. Lehmann
Président de la sous-commission

1. Les situations de pauvreté et d'injustice comme point de départ d'un mouvement théologique

Le concile Vatican II a rappelé à l'Église l'obligation permanente de « scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile [1] ». La mise en œuvre de cette recommandation a fait l'objet d'une insistance particulière dans les documents issus de la II^e^ Conférence générale épiscopale d'Amérique latine tenue en 1968 à Medellin (Colombie) : l'Église entend le cri des pauvres et se fait l'interprète de leur détresse. Les préoccupations qu'inspire à l'Église répandue dans le monde entier le défi lancé par l'oppression et la faim se manifestent non seulement dans les actes pontificaux *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, mais aussi dans les déclarations du Synode des évêques réuni à Rome en 1971 (*La Justice dans le monde*) et en 1974. Le pape Paul VI a encore montré le devoir qui incombe à l'Église en la matière dans son exhortation apostolique *L'Évangélisation dans le monde d'aujourd'hui* du 8 décembre 1975 [2].

Il faut tenir compte de ces circonstances pour comprendre les nombreux essais théologiques publiés ces dernières années sur ces questions. S'ils revêtent un caractère scientifique, ils ne sont pourtant pas d'abord comme les fruits d'une recherche théorique; ils ne se présentent pas avant tout comme une théologie « écrite ». Ils veulent rester en contact étroit avec la vie quotidienne des populations victimes de la misère et avec la tâche que l'Église doit accomplir dans cette conjoncture. Leur propos est de faire largement entendre le cri du frère pauvre et souffrant, la plainte que suscitent la faim, les maladies, l'exploitation injuste pratiquée en esprit de lucre, l'exil forcé, l'oppression. Il faut y ajouter les conditions inhumaines d'existence faites aux hommes qui possèdent tout juste ce qu'ils ont sur le corps, passent la nuit dans la rue, y vivent et y meurent, sans bénéficier de l'assistance médicale la plus élémentaire. Pour le chrétien éclairé par l'Évangile ces « signes des temps » sont un défi des plus provocants. Ils l'incitent à déployer au nom de la foi tous les efforts possibles pour libérer ses frères de leur situation inhumaine. Cet intérêt pour les miséreux et cette alliance avec les opprimés trouvent des expressions particulièrement suggestives dans les mots bibliques de justice, libération, espérance, paix.

Ce témoignage du souci des pauvres, qui se nourrit de l'Évangile de Jésus-Christ [3], est comme le ressort spirituel constant de tous les essais des théologiens en la matière; les considérations théologiques et les options politiques lui doivent leur inspiration déclarée. Une expérience spirituelle stimule l'effort intellectuel qui tend à faire passer les mouvements de la charité chrétienne en consignes efficaces d'action par le moyen de la réflexion humaine et de ce qu'on appelle l'analyse scientifique. Les deux moments, celui d'une expérience spirituelle de caractère fondamental et celui de la

pensée théologique et scientifique, sont complémentaires et forment une unité vivante. Il faut pourtant se garder de les confondre. On n'a donc pas le droit d'opposer une critique négative aux différents systèmes théologiques dont il s'agit, si l'on ne reste pas attentif à la clameur des pauvres et si on ne cherche pas une meilleure manière d'y répondre. Mais, d'autre part, il y a lieu de se demander si les projets théologiques les plus actuellement en faveur, tels qu'ils se présentent effectivement, ouvrent la seule voie qui mène à rencontrer le plus adéquatement le souhait d'un monde plus humain et plus fraternel. En effet, toute théologie qui se donne pour tâche d'être efficace doit éventuellement accueillir les modifications et les correctifs qui s'indiquent si ceux-ci lui permettent de mieux remplir sa mission fondamentale.

2. Un nouveau type de théologie ses difficultés

a) Les essais théologiques dont nous avons déjà parlé partent des conditions d'oppression où se trouvent des hommes asservis à d'autres en matière économique, sociale et politique et qui aspirent à la liberté. On ne prend pas cette situation de l'histoire humaine comme un destin impossible à changer; on la comprend comme un processus « créatif » qui doit conduire à plus de liberté en tous les domaines de l'existence et, finalement, faire surgir l'« homme nouveau ». On voit dans le changement des situations inhumaines une requête et une volonté de Dieu : Jésus-Christ qui, par son action rédemptrice, a libéré les hommes du péché sous toutes ses formes, donne à la fraternité humaine un fondement nouveau.

Cette vue, qui est à l'origine de tels essais théologiques, leur confère aussi leur forme particulière, nouvelle d'une certaine manière. Dieu révèle son mystère à travers les événements eux-mêmes ; plus le chrétien pénètre les situations concrètes et leur évolution historique, mieux il répond à la Parole de Dieu. Ainsi on saisit mieux l'unité profonde qui lie l'histoire divine du salut opéré par Jésus-Christ aux efforts déployés en faveur du bien des hommes et de leurs droits. Sans qu'on identifie purement et simplement l'histoire profane et l'histoire du salut, on conçoit cependant leurs relations mutuelles en termes d'unité. Il n'est plus permis de pousser la différence qui les distingue l'une de l'autre dans le sens d'une sorte de dualisme dans lequel l'histoire humaine et le salut seraient supposés indifférents l'une à l'autre. Au contraire, l'activité humaine acquiert une valeur nouvelle, proprement théologique dans l'histoire pour autant qu'elle construit une société plus humaine. L'avènement d'une société juste est en effet conçu comme l'anticipation de l'avènement du Royaume de Dieu [4]. Dès lors, on conçoit la foi chrétienne avant tout comme une praxis historique qui change et rénove l'ordre social et politique.

Cette manière de penser comporte beaucoup d'éléments de grande valeur; il faut en effet que le chrétien saisisse plus pleinement l'unité totale de sa vocation au salut [5]. Sans aucun doute, la foi, entendue au sens biblique, atteint seulement toute sa fécondité et sa plénitude dans des actes. Le concile Vatican II [6] le rappelle à son tour, l'Esprit Saint est à l'œuvre dans l'histoire du monde; même en dehors de l'Église visible se trouvent jusqu'à un certain point des préambules de la foi, à savoir les vérités et les normes concernant Dieu et le bien commun qui sont accessibles à la saine raison et qui constituent comme la base de la religion chrétienne [7].

Ces données élémentaires sont cependant soumises, dans plusieurs courants théologiques, à des interprétations unilatérales qui prêtent donc à des objections. Ainsi on ne peut se faire de l'unité entre histoire du monde et histoire du salut une conception qui tendrait à faire coïncider avec l'histoire profane l'Évangile de Jésus-Christ. Celui-ci est mystère de l'ordre surnaturel, et donc réalité irréductible à toute autre, transcendant complètement la compréhension de l'intelligence humaine [8]. On ne peut non plus totalement effacer la frontière entre l'Église et le monde. Le monde tel qu'il existe historiquement est bien le lieu où se déroule le dessein divin du salut, mais non pas de telle sorte que la puissance et le dynamisme de la Parole de Dieu se limitent à promouvoir le progrès social et politique. Ainsi donc la pratique de la foi (*praxis fidei*) ne saurait se réduire à l'effort d'amélioration de la société humaine. Cette pratique de la foi comporte, en effet, à côté de la dénonciation de l'injustice, la formation de la conscience, la conversion des dispositions intimes, l'adoration du vrai Dieu et de Jésus-Christ Notre Sauveur en opposition à toutes les formes d'idolâtrie. Aussi la « foi comme praxis » ne doit-elle pas être comprise de telle façon que l'engagement en matière politique embrasse et dirige de façon totalitaire et « radicale » toutes les activités de l'homme.

b) Deux points sont d'ailleurs ici à préciser :

1. Il ne faut pas que le débat politique, qui s'accompagne d'ordinaire d'un affrontement de forces, aboutisse à faire perdre de vue ou à évacuer l'objectif et le fruit propres de l'activité chrétienne, c'est-à-dire la paix et la réconciliation. Il ne peut être question d'accentuer les oppositions et de laisser la primauté aux entreprises violentes.

2. Il doit toujours être bien entendu que, pour le chrétien, le « politique » n'est pas la valeur absolue qui confère à la vie entière son sens ultime. Il n'est pas un absolu dans l'« éon » chrétien; il reste affecté du caractère d'instrument fait pour servir. L'oubli de ce principe fait peser sur la liberté des hommes le danger inhérent aux mouvements qui favorisent l'avènement de pouvoirs dictatoriaux. D'autre part, si la théologie est bien pour une part ordonnée à la pratique, sa fonction éminente consiste à chercher l'intelligence de la Parole de Dieu. De quelque manière qu'elle s'exerce, elle doit être capable de se distancer de conditionnements concrets qui comportent presque toujours des pressions et des

contraintes de toutes sortes. Les principes de la doctrine catholique en matière de foi et de morale offrent aux hommes la lumière qui leur permet de se former un jugement sur ce qui est à faire en vue du salut éternel sans risque de perdre la liberté des enfants de Dieu. C'est seulement dans ces conditions que la théologie se trouve réellement soumise à la vérité, qu'elle sauvegarde l'autorité souveraine et le caractère singulier de la Parole divine. Il faut donc se garder tout spécialement d'en venir à une vision unilatérale du christianisme qui affecterait la christologie, l'ecclésiologie, la notion même du salut et de l'existence chrétienne tout autant que la tâche propre de la théologie.

c) Les accusations prophétiques lancées contre l'injustice, les appels qui invitent à faire cause commune avec les pauvres se rapportent à des situations très complexes surgies en un contexte historique donné, déterminées par certaines conditions sociales et politiques. Le jugement prophétique à porter sur les situations du moment ne peut lui-même se former sans l'application méthodique de critères sûrs. C'est pourquoi les divers essais théologiques sur la libération font intervenir des théories relevant des sciences sociales; elles examinent de façon objective ce que traduit la « clameur des pauvres ». La théologie, quant à elle, est incapable de déduire de ses principes propres des normes concrètes d'action politique; aussi le théologien n'est-il pas habilité à trancher par ses propres lumières les débats fondamentaux en matière sociale. Les essais théologiques orientés vers la construction d'une société plus humaine doivent tenir compte, quand ils assument les théories sociologiques, des aléas inhérents à ces emprunts. Dans chaque cas, il faut apprécier le degré de certitude de ces théories. Souvent, en effet, elles sont simplement conjecturales. Il n'est pas rare qu'elles contiennent des éléments idéologiques, explicites ou implicites, fondés eux-mêmes sur des présupposés philosophiques sujets à discussion ou sur une conception anthropologique erronée. C'est le cas par exemple pour une part importante des analyses inspirées du marxisme et du léninisme. Si l'on recourt à ce genre de théories et d'analyses, on doit se rendre compte qu'elles n'acquièrent aucun surcroît de certitude du fait que la théologie les introduit dans la trame de ses exposés. La théologie doit bien plutôt reconnaître le pluralisme des interprétations scientifiques de la réalité sociale et se rappeler qu'elle n'est obligatoirement liée à aucune des analyses sociologiques concrètes.

3. Aspects de théologie biblique

Puisque les essais dont nous parlons font souvent appel à l'Écriture Sainte, il convient de voir de plus près ce que l'Ancien Testament et le Nouveau disent du rapport qui unit au salut le bien et les droits de l'homme. Seule une étude partielle est possible ici, cela va de soi. Il faut d'autre part éviter un anachronisme qui introduirait dans la Bible des concepts d'aujourd'hui.

a) L'Ancien Testament

De nos jours, pour déterminer le rapport existant entre le salut divin et la promotion humaine, on fait presque toujours état du récit de l'Exode. En effet, la sortie d'Égypte [9] est réellement l'événement premier du salut dans l'Ancien Testament : elle est la libération qui affranchit d'une domination étrangère et des travaux forcés. Mais pour autant l'Ancien Testament ne fait pas consister toute la « libération » à tirer le peuple d'Égypte et à le ramener de l'exil. Cette libération est ordonnée au culte de l'Alliance qui est célébrée au mont Sinaï [10]; à défaut de cette finalité, elle perd sa signification spécifique. Les Psaumes eux aussi, quand ils parlent de misère et de plaintes, de secours et d'action de grâces, s'expriment en formules de prière qui mentionnent le salut religieux et la « libération » [11]. La détresse n'y est pas simplement identifiée à une condition sociale de misère, mais encore à l'inimitié, à l'injustice, à la faute, ainsi qu'à ce que celle-ci amène : la mort menaçante et le vide qu'elle représente. L'objet des besoins ressentis dans les différents cas particuliers est un élément de moindre importance; ce qui prévaut, c'est l'expérience en vertu de laquelle on attend seulement de Dieu le salut et le remède. On ne peut donc parler de ce genre de salut, en tant que concernant les droits et le bien de l'homme, sans faire état en même temps de toute la réflexion théologique selon laquelle c'est Dieu, et non pas l'homme, qui change les situations. Du reste, dans toute la durée de l'exode, au désert, c'est surtout à la libération et à la purification spirituelles de son peuple que Dieu a pourvu.

Un exemple impressionnant d'une entreprise inspirée par une révélation divine, pour tenter d'améliorer les conditions de l'existence humaine, est représenté par les adjurations des prophètes touchant les conditions sociales, telles qu'on les trouve principalement chez le prophète Amos [12]. Les prophètes suivants reprennent et développent le thème initial d'Amos, par exemple quand ils maudissent les grands propriétaires fonciers [13]. Osée reproche avec force à ses contemporains le manque de solidarité [14]; Isaïe désigne tout spécialement, parmi les êtres humains qui réclament protection, les veuves et les orphelins [15]. Il profère cette menace : Dieu fera disparaître de Jérusalem « le fort et le puissant », c'est-à-dire les hauts dirigeants de la société [16]. Il déplore l'accaparement des biens dans les mains de quelques-uns [17] et, plus généralement, l'oppression dont les pauvres sont victimes de la part des riches [18]. Mais, en même temps, il reste étranger à une provocation à la révolte contre les oppresseurs, même si pareil thème se rencontre dans certains écrits vétérotestamentaires [19]. La perspective du désastre imminent ne permet pas d'établir un projet de société plus juste [20]. Dans la pensée des prophètes, les remèdes aux détresses sociales peuvent venir par des voies très diverses. Cependant, chez eux, on perçoit beaucoup moins un optimisme que certains croient fondé sur une théologie de l'histoire qu'un scepticisme qui se demande si l'homme est vraiment capable de rendre le monde autre qu'il n'est. Ce qui

est certain, c'est qu'ils posent comme exigence préalable l'attitude qui est proprement celle de la conversion intérieure et de la justice. «Cessez de faire le mal! Apprenez à faire le bien, recherchez le droit, secourez l'opprimé, soyez justes pour l'orphelin, plaidez pour la veuve [21].» Encore faut-il que Dieu accorde aux hommes la possibilité de réaliser plus de justice dans les rapports sociaux : en fin de compte Dieu seul peut pourvoir efficacement aux droits et au bien véritable des hommes, surtout des opprimés [22]. Dieu opère le salut au-delà des initiatives bonnes ou mauvaises des hommes.

En cela les prophètes reconnaissent l'existence de quelque chose comme un « système pervers », mais dans leur esprit il n'est pas permis de tout réduire au point où le mal serait simplement le signe et l'effet de structures sociales injustes, et où l'élimination des abus pourrait résulter de la seule abolition des formes existantes de propriété. Il faut encore garder présent à l'esprit l'élément personnel qui, selon l'Ancien Testament, détermine le processus de « libération ». Il est surtout mis en lumière et confirmé par le principe de la responsabilité individuelle [23].

En plusieurs endroits importants de l'Ancien Testament nous rencontrons des intuitions d'une société nouvelle qui n'est plus organisée suivant les structures partout en vigueur de l'époque [24]. Plusieurs psaumes parlent explicitement de Dieu comme du libérateur des opprimés et du défenseur des pauvres [25]. Quand il délivre le peuple d'Israël de l'oppression, Dieu exige de celui-ci qu'il s'interdise toute manière d'opprimer les hommes [26]. Le Royaume de Dieu, qui devra bien advenir à la fin, éliminera toute domination de l'homme sur l'homme. Pour l'Ancien Testament, pendant bien longtemps cette espérance n'est pas assez dégagée de l'histoire concrète et ne porte pas sur des réalités qui la transcendent. Jusqu'à nos jours, bon nombre d'idéologies d'un salut « sécularisé » n'attendent la réalisation de ces promesses divines qu'à l'intérieur des limites de l'histoire et de l'action humaine. Et cependant, comme nous l'avons vu, ces idées sont rejetées par l'Ancien Testament. Il faut enfin le souligner, dans les passages apocalyptiques de la fin de l'Ancien Testament, l'espérance d'une vie future située au-delà de l'existence présente et la théologie de l'histoire proclament avec une insistance singulière l'expérience de la faiblesse humaine et la toute-puissance de Dieu.

b) Le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament reprend des éléments très importants de l'Ancien [27], ou il les suppose [28]. Le discours sur les Béatitudes [29] le montre tout particulièrement, les exigences de l'Ancien Testament touchant la conversion et le renouvellement du cœur de l'homme se trouvent renforcées, et peuvent être réalisées dans la Nouvelle Alliance par la force de l'Esprit Saint. Néanmoins l'idée subsiste dans les esprits - comme on l'a fait remarquer en mainte occasion - que le Nouveau Testament s'intéresse moins aux réalités sociales et à la vie collective des hommes. La nouveauté inouïe du message chrétien a peut-être au début modéré l'intérêt porté aux questions relatives aux devoirs qui concernent la vie du monde. L'importance transcendante de l'amour personnel du Dieu incarné pour son nouveau peuple apparaissait telle que les problèmes posés par l'existence temporelle n'avaient plus la première place. On attendait avec une telle impatience le Royaume de Dieu! Sous l'éclairage projeté par le mystère du Seigneur souffrant et ressuscité, les besoins humains ont pu prendre un caractère de moindre urgence. D'ailleurs la situation politique de l'Empire romain détournait les chrétiens de consacrer délibérément un large intérêt au monde. Nous n'avons pourtant pas besoin de nous étendre sur le fait que la Bonne Nouvelle du Christ et l'éthique du Nouveau Testament ont apporté beaucoup de normes directrices et de modèles de conduite qui étaient tous de nature à inspirer une « critique sociale ». Il suffit de songer au précepte de l'amour à l'égard du prochain et de l'ennemi [30], aux avertissements et aux menaces adressés aux riches et aux nantis [31], à l'obligation de prendre soin des pauvres et des infirmes [32] et à l'avis intimé à tous, sans distinction, d'avoir à secourir autrui [33], à la mise en garde contre tout essai de domination de l'homme par l'homme [34] avec comme motif la fraternité universelle des hommes [35]. Le Nouveau Testament fait voir aussi chez les fidèles une disposition à accueillir des formes «institutionnelles » de charité chrétienne, dont on a des exemples dans la collecte organisée en faveur de Jérusalem [36] et le dispositif des ministères de « diaconie » et d'assistance charitable [37]. Évidemment, du moins dans les débuts, ces formes « institutionnelles » d'assistance ne dépassent pas le cadre et le niveau de communautés et ne sont pas encore très développées.

Dans le domaine de la libération, le Nouveau Testament présente un autre élément important à considérer. En effet, il faut examiner avec une attention particulière en quel sens est comprise cette libération. Ce que saint Paul dit, par exemple, de la liberté nouvelle est étroitement associé au message concernant la justification; ainsi la libération comme telle n'est pas un thème séparé des autres. L'œuvre salvifique de Jésus-Christ a ouvert l'intimité même du cœur humain; aussi est-il aisé de se méprendre sur ce qui constitue authentiquement la négation de la liberté et la véritable servitude de l'homme. Avec une extrême pénétration l'annonce de la justification montre que l'homme est soumis à des puissances mauvaises. Il ne saurait y avoir de liberté authentique et entière sans qu'intervienne d'abord la libération [38] qui affranchit de la mort et de la caducité (*sarx*), du pouvoir du péché ainsi que de la loi sans oublier les «éléments du monde». «C'est cette liberté que nous assure la libération opérée par le Christ [39]. » Or, la libération qui nous affranchit de ces puissances apporte une liberté nouvelle qui nous rend capables d'agir, dans l'esprit de Jésus-Christ, selon la charité et au service de nos frères [40]. Il y a certainement là une anticipation de ce que Dieu, quand il rendra son jugement sur toute l'histoire humaine, accomplira comme le don conféré par lui aux justes. La justice de Dieu, par l'Esprit et sa puissance, nous accorde une action libératrice en laquelle nous sommes capables d'opérer le bien et qui atteint sa perfection dans la charité. Ainsi

donc, quand le Nouveau Testament parle de « libération apportant la liberté [41]» qui est grâce, stimulant moral et promesse eschatologique, ces énoncés s'insèrent dans l'annonce de la justification, et par conséquent ils ne trouvent qu'en elle leur fondement, ils ne tiennent que d'elle toute leur force et leur autorité. C'est uniquement en considérant les choses à ce niveau profond qu'on peut comprendre et rendre efficaces les dynamismes que les chrétiens trouvent dans le Nouveau Testament en vue d'une action libératrice. La lumière qui rayonne du même Nouveau Testament montre qu'il n'est pas de véritable changement de la société sans réconciliation de l'homme avec Dieu et avec les autres hommes. La vie humaine peut seulement prendre une forme meilleure, de façon suffisante et constante, si les hommes deviennent des « créatures nouvelles » par la conversion et la justice. Les droits, le bien, la libération de l'homme ne se situent donc pas dans l'ordre de l' « avoir » mais primordialement à l'intérieur des limites qui définissent l' « être », avec, bien sûr, les conséquences qui en découlent quant à la réforme de toutes les conditions de l'existence humaine.

4. Considérations systématiques et théologiques

a) Dieu comme libérateur et l'action libératrice de l'homme

On l'a déjà remarqué, les énoncés de l'Ancien Testament en matière de libération ne sauraient continuer à valoir en tous points dans l'état de choses instauré par le Nouveau Testament. La Révélation dont nous avons été gratifiés dans le Christ partage le cours ininterrompu de l'histoire du salut en temps de la promesse et temps de l'accomplissement. Ce qui unit cependant les deux Testaments, c'est l'assurance que Dieu seul, maître suprême et souverainement libre, procure le bien des hommes ; lui seul est le libérateur au sens vrai du mot. Évidemment, pour comprendre cette affirmation de la foi, il faut admettre que les besoins de l'homme ne sont pas réduits aux seules difficultés économiques et matérielles ; il faut envisager la totalité de ce compromis en situation de péril et de perdition. D'ailleurs cette ferme assertion que Dieu seul libère vraiment ne doit pas être prise comme une affirmation analogue à un mythe (comme s'il s'agissait d'un *deus ex machina*) ; le recours à un mythe de ce genre favorise plutôt l'inertie, l'immobilisme et la torpeur chez les hommes en détresse. De la foi authentique les conditions inhumaines d'existence ne peuvent attendre ni excuse ni complicité. Dieu n'intervient pas dans le tumulte d'une révolution, mais sa grâce fortifie l'esprit et le cœur des hommes, de manière qu'ils affinent leur conscience et que, guidés par la foi vive, ils travaillent à construire un monde plus juste. À cette fin il faut que l'homme *tout entier* soit libéré de *toutes* les puissances mauvaises. C'est pourquoi la conversion attentive a une efficacité authentique (*metanoia*) et le renouvellement de la charité envers Dieu et le prochain font réellement advenir la libération. Cependant la libération complète, selon la foi chrétienne, ne s'achève pas dans le cours des événements terrestres, autrement dit dans l'histoire. L'histoire conduit en effet à la « terre nouvelle » et à la «cité de Dieu»; par suite, jusqu'à cet achèvement, toute action libératrice est affectée d'un caractère transitoire et sujette à faire l'objet d'un verdict lors du Jugement dernier [42].

La portée de nos considérations ne se restreint pas à l'exigence d'une réforme spirituelle ou de l'assistance à porter aux seuls individus. Il existe un type d'« injustice qui revêt une forme institutionnelle » ; tant qu'elle règne, la situation elle-même réclame un progrès de la justice et des réformes. Les hommes d'aujourd'hui ne croient plus que les structures sociales représentent des données de nature et soient comme telles « voulues par Dieu », ou qu'elles résultent de certaines lois anonymes de l'évolution. Le chrétien est toujours tenu de rappeler que les institutions sociales sont issues de la conscience sociale elle-même et qu'elles sont l'objet d'une responsabilité morale. On peut se demander sans doute s'il est permis de parler de « péché institutionnel » ou de « structures de péché », étant donné que le terme biblique de péché désigne d'abord une décision expresse et personnelle de la liberté humaine. Il n'est pas douteux cependant que, par la force du péché, le mépris et l'injustice ne puissent s'installer dans les structures sociales et politiques. C'est pourquoi, nous l'avons déjà relevé, l'effort de réforme doit porter aussi sur les situations et les structures injustes. Il y a là une conscience nouvelle, car autrefois on a pu ne pas percevoir aussi clairement qu'aujourd'hui les responsabilités dont il s'agit. De ce point de vue, la justice signifie la reconnaissance fondamentale de l'égale dignité de tous les hommes, l'heureux développement et la protection des droits humains essentiels [43], et une équité assurée dans la répartition des principaux moyens d'existence [44].

b) Comment définir le rapport concret entre la promotion humaine et le salut accompli par Dieu

La réflexion sur le rapport entre le salut opéré par Dieu et l'action libératrice de l'homme montre la nécessité de définir plus exactement les relations existant entre la promotion humaine et ce salut, entre la construction du monde et l'accomplissement eschatologique. Ainsi qu'il ressort des considérations antérieures, il faut avant tout se faire une idée correcte des relations qu'il y a entre l'activité humaine et l'espérance chrétienne. Il faut éviter de les séparer totalement de telle sorte que d'un côté il n'y ait que le monde terrestre, et de l'autre la vie future qui lui serait radicalement étrangère. Mais il faut éviter tout autant un « optimisme évolutionniste » qui identifie totalement la domination de Dieu avec l'œuvre humaine de construction du monde dans son déroulement.

La constitution pastorale *Gaudium et Spes*, elle-même, opère une distinction entre l'accroissement du Règne de Dieu et le progrès humain, comme entre l'œuvre de divinisation et l'œuvre d'humanisation, tout comme entre l'ordre de la grâce

divine et celui de l'activité humaine [45]. Même s'il est d'abord question de ce qui rapproche l'un de l'autre ces deux ordres, le service des hommes sur la terre « prépare la matière du royaume céleste [46]». Dans le Royaume de Dieu nous retrouverons les fruits excellents de notre activité, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, de telle sorte que demeurent non seulement la charité [47], mais aussi son œuvre [48]. L'espérance eschatologique doit s'exprimer aussi à travers les structures de la vie séculière [49]. C'est bien pourquoi le Concile ne parle pas seulement du caractère passager de ce monde, mais aussi de sa transformation [50]. La cité terrestre et la cité céleste doivent se compénétrer, sous la conduite de la foi, dans le respect de leur distinction aussi bien que de leur union harmonieuse [51]. Ces enseignements se trouvent résumés dans le décret *Apostolicam actuositatem* sur l'apostolat des laïcs : « L'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse aussi le renouvellement de tout l'ordre temporel, La mission de l'Église, par conséquent, n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et sa grâce, mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel... Bien que ces structures (l'ordre spirituel et l'ordre temporel) soient distinctes, elles sont à ce point liées dans l'unique dessein divin que Dieu lui-même veut, dans le Christ, résumer le monde tout entier pour en faire une nouvelle créature en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour [52]. »

Ces textes nous invitent à considérer les luttes pour la justice, tout comme la participation à la transformation du monde, « comme un élément constitutif de l'annonce de la foi [53]». Cette expression même de « *ratio constitutiva* » est encore l'objet de controverse ; elle semble appeler une interprétation plus précise d'après laquelle, à s'en tenir au sens strict des formules, elle désigne une partie intégrante mais non essentielle [54]. D'une façon générale on explique le plus souvent les textes du concile Vatican II comme suggérant plutôt une harmonie entre l'effort humain de construction du monde et le salut eschatologique en réponse à une dichotomie abusive. Aujourd'hui, tout en maintenant fermement l'affirmation d'une unité entre les deux termes, il convient de dégager avec plus de clarté et de rigueur ce qui les différencie. La résistance même que les situations terrestres opposent au changement positif dans le sens du bien, la force du péché, certains effets ambivalents du progrès humain [55], nous apprennent à reconnaître plus nettement, jusque dans l'unité de l'histoire du salut, une différence permanente entre le Royaume de Dieu et la promotion humaine, ainsi que le mystère de la Croix, sans laquelle ne se réalise aucune action véritablement salutaire [56]. Quand on met en lumière cette différence - sans oublier d'autre part le lien qui unit les deux termes -, on n'introduit aucune espèce de « dualisme » comme le prétendent certains. Au contraire, cette vue plus complète aide à accomplir, avec plus de patience, de constance et de confiance, le devoir de promouvoir le bien et la justice ; elle prémunit contre le désarroi qui pourrait naître dans le cas d'efforts restés sans résultat.

Cette unité de connexion ainsi que la différence qui marque le rapport entre la promotion humaine et le salut chrétien, dans leur forme concrète, doivent assurément faire l'objet de recherches et d'analyses nouvelles; celles-ci constituent sans nul doute une des tâches principales de la théologie d'aujourd'hui. Le caractère fondamental de l'unité en question ne pourra pourtant pas être dépassé, enraciné comme il l'est, peut-on dire, au centre même de la réalité. *D'une part* l'histoire concrète est, d'une certaine façon, le lieu où le monde est transformé à tel point qu'il touche au mystère même de Dieu. C'est bien pourquoi « demeurent » la charité et son fruit. Telle est la raison dernière de la possibilité d'un élément qui lie le bien et le droit avec le salut, même s'il n'y a pas union plénière, parce que l'achèvement eschatologique vient « abolir » et « faire passer » l'histoire concrète. *D'autre part* le Règne de Dieu « dirige » l'histoire et dépasse de façon absolue toutes les possibilités d'un accomplissement terrestre; il se présente dès lors comme l'action de Dieu. Cela implique une rupture par rapport à ce monde, quelque perfection que l'on reconnaisse à celui-ci. Dans l'histoire de chaque individu cette discontinuité est ressentie comme mort, mais en tant que « transformation » elle affecte l'histoire tout entière comme « perte » du monde. Une telle « dialectique », exprimée en ces deux principes irréductibles, ne trouve pas de solution ; elle ne peut, ni ne doit, être évacuée de la vie présente dans l'état de *viator*. L'accomplissement eschatologique, qui est encore objet d'attente (« réserve eschatologique »), est la cause pour laquelle le rapport entre le Royaume de Dieu et l'histoire ne peut s'énoncer, ni sous la forme d'un monisme, ni sous celle d'un dualisme; par conséquent la définition de ce rapport ne peut, de par sa nature, que rester comme en suspens. Par ailleurs la relation de l'annonce du salut eschatologique à la construction de l'avenir du temps historique ne peut être déterminée de façon univoque, comme suivant une ligne unique, c'est-à-dire en ne tenant compte que de l'harmonie ou bien de la différence. C'est peut-être ainsi qu'on peut expliquer ce logion rapporté par saint Luc : « La venue du Royaume ne se laisse pas observer, on ne saurait dire : Le voici! Le voilà! Car, sachez-le, le Royaume de Dieu est parmi vous [57]. » La *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* indique une autre conséquence de ce rapport fondamental entre l'histoire et le salut : « Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité; nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos [58]. »

Telle est assurément la solution formelle de notre problème, que viennent d'ailleurs appuyer les faits principaux de la Révélation. Mais dans le déploiement concret de cette relation on peut apercevoir différentes manières selon lesquelles le même rapport se traduit dans les faits et qui donnent lieu à des formes particulières, différentes les unes des autres. Pour choisir correctement les modalités d'application de cette solution au cours de l'histoire et, par exemple, dans les régions appartenant respectivement à l'ancien monde, au nouveau monde, au tiers monde, il faudra procéder de façon différente. Ce qui est valable pour les pays de l'Europe et de l'Amérique du Nord, les plus avancés dans le

développement industriel stimulé par le profit, n'a pas la même valeur pour les continents et les zones dont la population, en sa grande majorité, souffre de la disette. Cependant, à quelque degré que se vérifie cette diversité, il n'est pas permis de déroger au rapport fondamental reconnu plus haut entre la promotion humaine et le salut chrétien. Pour cela, on dispose de critères exempts d'ambiguïté. On compromet, par exemple, le rapport fondamental que nous avons rappelé plus haut, si on privilégie l'action pour la libération sociale et politique au point de reléguer à l'arrière-plan le culte de Dieu, la prière, l'eucharistie ou les autres sacrements, l'éthique individuelle, les problèmes des fins dernières (la mort et la vie éternelle), la lutte austère à mener dans l'histoire contre les puissances des ténèbres [59]. Mais, d'autre part, dans les situations de péché et d'injustice, il faut proclamer et mettre en pratique les vérités de la foi que nous venons d'évoquer. Ainsi on rend justice au Royaume de Dieu et on infirme l'objection, souvent faite, que l'Église jette un voile sur la misère des hommes, qu'elle endort les pauvres dans leur état de détresse. Apporter un réconfort authentique et nourrir un espoir faussement consolateur, qui se limite à émousser le sens de la souffrance, ce sont deux choses totalement différentes.

c) Le rapport entre la promotion humaine et le salut dans la mission de l'Église

En insistant sur l'importance de ce que l'Église représente pour le monde, on souligne du même coup que la communauté ecclésiale est toujours située dans des conditions concrètes où certaines options politiques se trouvent déjà prises. L'Église a beau constituer une communauté d'un genre particulier, elle ne peut jamais oublier qu'elle vit constamment dans cette sorte d'arène où sont en compétition les candidats au pouvoir, où le pouvoir s'exerce effectivement de telle ou telle façon concrète, où règnent les idéologies qui s'y rapportent. En raison de son origine, de son caractère surnaturel et de sa mission religieuse, comme aussi de l'espérance eschatologique, l'Église, « n'est liée d'une manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente [60]». Elle ne peut être confondue avec aucun système social ni lui être associée à un titre nécessaire et irrévocable. S'il lui faut se garder d'être compromise dans les intrigues de ceux qui cherchent le pouvoir, elle ne doit pas non plus adopter une attitude purement « neutraliste » et « indifférentiste » ni se cantonner dans une réserve totalement « apolitique ». Certes, à l'heure actuelle, dans plusieurs régions du monde, ses possibilités d'action sont si étroitement limitées qu'elle est souvent invitée à témoigner de sa foi sous d'autres formes, qui ne sont pas moins prophétiques, comme la souffrance à la suite de Notre-Seigneur et le silence imposé par la force. Il ne lui est pas permis d'admettre, comme les forces politiques, certaines astuces et certaines manœuvres, mais elle doit prévoir attentivement la portée politique de ses démarches et de ses omissions. Il peut arriver qu'elle encoure le grief de complicité si elle ne dénonce pas la situation des pauvres, des opprimés, des victimes de l'injustice, et bien davantage si elle couvre pareil état de choses et s'abstient d'y toucher. Il lui faut donc, à l'exemple des prophètes de l'Ancien Testament, affiner sa conscience pour instituer à la lumière de la foi la critique des situations sociales. Elle est solidaire des pauvres. Il faut entendre ce terme dans toute son acception, qui comprend par exemple les hommes affectés d'indigence spirituelle, psychologique ou matérielle. L'assistance efficace à assurer à ces « pauvres » est, certes, depuis l'Antiquité, une des tâches principales de l'Église et de ses membres. Mais aujourd'hui son exercice est devenu le témoignage le plus éclatant d'une foi vive et, pour un grand nombre des hommes étrangers à l'Église, un critère inappréciable de sa crédibilité.

La construction et la réforme de l'ordre social et politique incombent, certes, aux laïcs à un titre particulier [61]. Mais l'Église tout entière - qui est représentée principalement par les ministères du Souverain Pontife, des évêques, des prêtres et des diacres - n'a pas le droit de se taire dans les cas où sont foulés aux pieds la dignité humaine et les droits élémentaires de l'homme. Cela étant, l'Église en son ensemble peut être tenue d'exprimer sa pensée sans retard et avec vigueur. Par ailleurs, en de nombreuses circonstances particulières, est laissée au chrétien la latitude d'opérer librement son choix entre les manières diverses de tendre au même but commun [62]. En conséquence il est impossible d'éviter totalement, entre chrétiens, des controverses en matière sociale et politique. « Aux chrétiens qui paraissent, à première vue, s'opposer à partir d'options différentes, l'Église demande un effort de compréhension réciproque des positions et motivations de l'autre [63]. » Sans dissimuler ses opinions personnelles, chacun aura soin de contribuer à la réalisation de l'objectif commun par ses recommandations et ses encouragements. Dans la diversité des manières de penser les chrétiens n'oublieront jamais cet axiome du concile Vatican II : « Ce qui unit les fidèles est plus fort que ce qui les sépare [64]. »

En revanche, l'unité de l'Église est sérieusement mise en danger si les différences qui existent entre les « classes » sociales sont assumées dans le système de la *lutte des classes*. Là où existent des inégalités entre « classes » on ne peut guère éviter certains litiges. Le chrétien se signale, avant tout, par la manière dont il cherche à résoudre ces conflits; il ne préconise pas le recours à la violence contre la violence, mais s'efforce d'obtenir un changement de la situation, par d'autres moyens comme la formation des consciences, l'échange d'arguments, le soutien accordé à des actions non violentes [65]. Il n'est pas non plus permis au chrétien de négliger l'objectif principal qui est la réconciliation. On évitera aussi que les oppositions, en matière sociale et politique, ne prennent le pas sur toute chose au point que, par exemple, des chrétiens représentant des options différentes ne célèbrent plus l'Eucharistie ensemble ou s'excluent mutuellement de l'Eucharistie. L'option politique n'a pas le droit de se faire si combative qu'elle entame l'universalité de l'annonce chrétienne du salut. Celle-ci doit être portée à tous les hommes, y compris aux riches et aux oppresseurs. L'Église ne peut exclure aucun homme de sa charité. Ainsi elle doit constamment rappeler et aviver le souci de refuser au politique une valeur quasiment absolue. Or un choix politique exclusif, intolérant à l'égard d'une option différente, devient tyrannique et altère la nature

même de la politique. L'Église a le devoir - dont elle ne peut s'écarter - de s'opposer aux revendications dictatoriales d'un État qui prétendrait régler lui-même, et de façon exclusive, toutes les dimensions de l'existence. Sans doute, en pareille circonstance, il est parfois difficile, ou impossible à l'Église, de faire connaître publiquement sa pensée. Elle n'en satisfait pas moins, éminemment, à son devoir quand, à la suite de son Seigneur, elle proteste avec hardiesse contre les abus en question, lorsqu'elle souffre en silence ou même subit toutes sortes de formes de martyre. L'authentique libération chrétienne, qui conduit à la liberté, ne saurait être entravée même en ces situations extrêmes. Telle est notre consolation souveraine, tel est le principal sujet de notre confiance.

Conclusion

L'examen de ces questions met en un singulier relief la diversité des situations que connaissent les Églises locales au sein même de l'Église catholique. Cette diversité même, d'ailleurs, ne laisse pas d'être préoccupante. Il se peut que parfois le poids des inégalités sociales, culturelles et politiques, s'alourdisse au point que ce qui fait l'unité et le centre de la foi commune paraisse ne plus pouvoir surmonter la tension et les ruptures. Les échanges d'idées et les études menées au sein de la Commission Théologique Internationale, eux-mêmes, ont fait remarquer clairement combien diffèrent les conditions des différents peuples. Mais, dans l'Église, personne ne parle pour lui seul. Il faut que tous entendent le cri de leurs frères, où qu'ils soient dans le monde, de tous ceux qui subissent des traitements injustes, sont écrasés par la souffrance, endurent la pauvreté et le tourment de la faim. En cela nous devons apprendre les uns des autres, afin de ne pas appliquer une fois de plus, sous une forme nouvelle, des solutions erronées qui, au cours de l'histoire de l'Église et des sociétés humaines, furent mises en œuvre non sans beaucoup de souffrances. Comment oublier quel exemple représente, à ce propos, l'exaltation radicale de la dimension politique!

Dans cet effort, nous nous trouvons unis par l'action de l'Esprit du Christ. À cet égard, l'unité et la catholicité que l'Église allie à la diversité des peuples qui la forment, tout autant qu'à celle des types de civilisation humaine, sont pour nous un don et une exigence. Ce qui a été laborieusement acquis, il ne faudrait pas l'exposer à la légère. Cette exigence vaut tout particulièrement au sujet de toutes les questions que pose le rapport entre la promotion humaine et le salut chrétien.

---

* Texte de la déclaration approuvée « in forma specifica » par la Commission ThéologiqueInternationale.

[1] *GS* 4.

[2] Cf. nn. 30-38.

[3] Cf. *Lc* 4, 18 s.

[4] On renvoie parfois à *GS* 39 (terre nouvelle et cieux nouveaux).

[5]. Cf. *GS* 10, 11, 57, 59, 61 ; *AG* 8; *Populorum progressio* 15-16.

[6]. Cf. *GS* 22, 26, 38, 41, 57; *DH* 12.

[7]. Cf. Vatican I, const. dogm. *Dei Filius* : *DS* 3005.

[8]. Cf. Id, *ibid.* : *DS* 3005.

[9].Cf. *Ex* 1-24.

[10]. Cf. *Ex* 24.

[11]. Cf. p. ex. *Ps* 18.

[12]. 2, 6 s ; 3, 10; 5, 11 ; 6, 4 s ; 8, 4 s.

[13]. Cf. *Is* 5, 8 s ; *Mi* 2.

[14]. 4, 1 s ; 6, 4, 6 ; 10, 12.

[15]. 1, 17, 23 ; 10, 1 s.

[16]. Cf. 3, 1 s ; 1, 21 s ; 10, 1 s.

[17]. Cf. 5, 8.

[18]. Cf. 1, 21 s ; 3, 14 s.

[19]. Cf. *Jg* 9, 22 s ; 1 R 12.

[20]. Cf. un début en *Jl* 3, 1 s.

[21]. *Is* 1, 16 s.

[22]. Cf. *Is* 1, 24 s ; *Ex* 3, 7-9 ; *Ps* 103, 6 ; 72, 12 s ; *Dt* 10, 17 s.

[23]. Cf. *Ez* 18 ; *Jr* 31, 29 s.

[24]. Cf. p. ex. *Is* 55, 3-5 ; *Ex* 34; 40-48 ; *Jr* 31, 31 s.

[25]. Cf. *Ps* 9 ; 10 ; 40 ; 72 ; 146 ; *Jdt* 9, 11.

[26]. Cf. *Ex* 22, 10 ; *Lv* 19, 13-18-33 ; *Dt* 10, 18 ; 24, 14 ; *Ps* 82, 2-4.

[27]. Cf. p. ex. le livre d'*Is* 61, 1 en *Lc* 4, 16 s.

[28]. Cf. *Mc* 12, 29 s ; *Lv* 19, 18.

[29]. Cf. *Mt* 5, 1-7, 29 ; surtout 5, 3-12.

[30]. Cf. *Lc* 6, 35 ; *Mt* 25, 31-46.

[31]. P. ex. 1 *Ch* 6, 24 s ; *Mi* 6, 24 ; 1 *Co* 11, 20 s ; *Lc* 12, 16 s ; *Jc* 2, 1 s ; 5, 1 s.

[32]. Cf. *Lc* 6, 20 ; 1 *Co* 12, 22 s.

[33]. *Mc* 10, 21 ; *Lc* 12, 33.

[34]. Cf. *Mc* 10, 42-45 ; *Mt* 20, 25-28 ; *Lc* 22, 25-27.

[35]. Cf. *Mt* 23, 8 ; 25, 41 s.

[36]. Cf. 2 *Co* 8, 1 s.

[37]. Cf. 1 *Co* 12, 28 ; 15, 15 ; *Rm* 12, 7 ; 16, 1 ; *Ph* 1, 1 ; 1 *Tm* 3, 8, 12.

[38]. Cf. *Rm* 5-7.

[39]. *Ga* 5, 1.

[40]. Cf. *Ga* 5, 6, 13.

[41]. Cf. *Ga* 5, 1.

[42]. Cf. *Mt* 25.

[43]. Cf. *Schema pontificiae commissionis a Iustitia et Pace*, *The Church and Human Rights*, Cité du Vatican, 1975.

[44]. Cf. *Populorum progressio* 21.

[45]. Cf. *GS* 36, 38, 39, 40, 42, 43, 50; *AA* 7.

[46]. Cf. *GS* 38.

[47]. Cf. 1 *Co* 13, 8.

[48]. Cf. *GS* 39.

[49]. Cf. *LG* 35.

[50]. Cf. *GS* 38, 39.

[51]. Cf. *LG* 36.

[52]. *AA* 5 ; cf. aussi 7.

[53]. Synode des évêques de 1971, *La Justice dans le monde*, introduction, éd. polyglotte du Vatican, p. 5.

[54]. C'est l'interprétation qui fut donnée par le Synode de 1974.

[55]. *AA* 7.

[56]. *GS* 22, 78.

[57]. *Lc* 17, 20.

[58]. *GS* 39.

[59]. *GS* 13 b.

[60]. *GS* 58 ; cf. *LG* 9; *GS* 42.

[61]. *AA* 7 ; *LG* 31, 37 ; *GS* 43.

[62]. *GS* 43 développe ce point de vue.

[63]. Paul VI, lettre apostolique *Octogesima adveniens* 50.

[64]. *GS* 92.

[65]. Nous ne pouvons évidemment pas traiter ici plus longuement les questions ultérieures se rapportant au recours à la force ou à la violence.

Commission Théologique Internationale

La doctrine catholique sur le sacrement du mariage

(1977)

A) Les « trente thèses » approuvées « in forma specifica »

B) Texte des « seize thèses » du P. Martelet

Les « trente thèses » approuvées « in forma specifica »

Introduction

Bien que dispersé en plusieurs documents comme *Lumen gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam actuositatem*, l'enseignement du concile Vatican II sur le mariage et la famille a été la cause d'un renouveau théologique et pastoral en ces matières, dans la ligne d'ailleurs des recherches qui avaient préparé ces textes.

D'un autre côté, l'enseignement conciliaire n'a pas tardé à être l'objet des contestations du « méta-Concile » au nom de la sécularisation, d'une sévère critique de la religion populaire jugée trop « sacramentaliste », de l'opposition aux institutions en général comme de la multiplication des mariages des divorcés. Certaines sciences humaines, « fières de leur gloire neuve », ont aussi joué un rôle important en ce domaine.

La nécessité d'une réflexion, à la fois constructive et critique, s'est ainsi imposée à l'attention des membres de la Commission Théologique Internationale.

Dès 1975, avec l'approbation de leur président, S. Ém. le cardinal Šeper, ils décidaient de mettre à leur programme d'étude quelques problèmes doctrinaux concernant le mariage chrétien. Une sous-Commission se mit aussitôt à l'œuvre et prépara les travaux de la session de décembre 1977. Cette sous-Commission était composée des professeurs B. Ahern, C. Caffarra, Ph. Delhaye (président), W. Ernst, É. Hamel, K. Lehmann, J. Mahoney (*moderator discussionis*), J. Médina Estevez, O. Semmelroth.

La matière fut divisée en cinq grands thèmes qui furent préparés par des documents de travail, des « relations », des « documents ». Le professeur Ernst eut la responsabilité de la première journée consacrée au mariage comme institution. La sacramentalité du mariage ainsi que son rapport à la foi et au baptême furent étudiés sous la direction du professeur K. Lehmann. Avant que le R. P. Hamel ne guidât les travaux sur l'indissolubilité, le professeur C. Caffarra apporta des vues neuves sur le vieux problème « contrat-sacrement » en l'examinant dans l'optique de l'histoire du salut, notamment en relation avec la Création et la Rédemption. Le statut des divorcés remariés relève avant tout de la pastorale, mais il a aussi une incidence sur le problème de l'indissolubilité et des pouvoirs de l'Église en ce domaine. Il fut examiné sous la conduite de M^gr^ Médina Estevez, en tenant compte d'ailleurs d'un document du Comité pontifical de la famille.

Au terme de chacune de ces études, la sous-Commission formula en latin un certain nombre de propositions qu'elle soumit évidemment aux suffrages de tous les membres de la Commission Théologique Internationale. On s'en doute, les *modi* se multiplièrent, des rédactions nouvelles furent proposées. C'est le dernier état de ces propositions - réparties en cinq séries pour rester fidèles à leur origine - que la Commission Théologique Internationale publie maintenant. Ces propositions ont été votées à la majorité absolue par les membres de la Commission Théologique Internationale. Cela veut dire que cette majorité les approuve non seulement dans leur inspiration foncière, mais dans leurs termes et dans leur forme actuelle de présentation.

Nous espérons publier prochainement un ouvrage qui contiendra les relations concernant les thèmes traités ainsi que les commentaires écrits par ceux-là mêmes qui, avec le concours de tous les membres de la sous-Commission, rédigèrent les propositions. Ici, nous pouvons seulement proposer, avec la traduction française, quelques gloses qui en faciliteront la lecture et l'étude. Ces propositions ont voulu être concises; peut-être n'est-il pas inutile d'en dire le sens et la portée.

Ph. Delhaye

Texte des « trente thèses »

1. Institution

1.1. *Visée divine et humaine du mariage*

L'alliance matrimoniale est basée sur les structures préexistantes et permanentes qui font la différence entre l'homme et la femme. Elle est aussi voulue comme institution par les époux bien que, dans sa forme concrète, elle soit tributaire de divers changements historiques et culturels comme de particularités personnelles. En cela, elle est une institution voulue par le Dieu créateur lui-même, en vue tant de l'aide que les époux ont à s'assurer mutuellement dans l'amour et la fidélité que de l'éducation à donner, dans la communauté familiale, aux enfants issus de cette union.

1.2. *Le mariage « dans le Christ »*

Le Nouveau Testament le montre bien, Jésus a confirmé cette institution qui existait « dès le commencement » et il l'a guérie de ses défauts postérieurs (Mc 10, 2-9; 10-12). Il lui a ainsi rendu sa dignité entière et ses exigences initiales. Jésus a sanctifié cet état de vie (*GS* 48, 2) en l'insérant dans le mystère d'amour qui l'unit comme Rédempteur à son Église. Pour cette raison, c'est à l'Église elle-même que la conduite pastorale et l'organisation du mariage chrétien ont été confiées (cf. 1 Co 7, 10s).

1.3. *Les Apôtres*

Les Épîtres du Nouveau Testament réclament pour le mariage le respect de tous (He 13, 4) et, en réponse à certaines attaques, le présentent comme une œuvre bonne du Dieu créateur (1 Tm 4, 1-5). Elles font valoir le mariage des fidèles chrétiens par son insertion dans le mystère de l'alliance et de l'amour qui unit le Christ et l'Église (Ep 5, 22-33; cf. *GS* 48, 2). Elles veulent en conséquence que le mariage se fasse « dans le Seigneur » (1 Co 7, 39) et que la vie des époux soit menée selon leur dignité de « créature nouvelle » (2 Co 5, 17), « dans le Christ » (Ep 5, 21-33). Elles mettent en garde les fidèles contre les mœurs païennes en ce domaine (1 Co 6, 12-20; cf. 6, 9-10). Les Églises apostoliques se basent sur un « droit émané de la foi » et veulent en assurer la permanence; en ce sens, elles formulent des directives morales (Col 3, 18 s; Tt 2, 3-5; 1 P 3, 1-7) et des dispositions juridiques visant à faire vivre le mariage « selon la foi » dans les diverses situations et conditions humaines.

1.4. *Les premiers siècles*

Durant les premiers siècles de l'histoire de l'Église, les chrétiens ont célébré leur mariage « comme les autres hommes » (*A Diognète* V, 6), sous la présidence du père de famille, par les seuls gestes et rites domestiques, comme par exemple celui d'unir les mains des futurs époux. Cependant, ils n'ont pas perdu de vue les « lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle » (*ibid.* V, 4). Ils ont éliminé de leur liturgie domestique tout aspect religieux païen. Ils ont donné une importance particulière à la procréation et à l'éducation des enfants (*ibid.* V, 6). Ils ont accepté la vigilance exercée sur les mariages par les évêques (Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe* V, 2). Ils ont manifesté pour leur mariage une spéciale soumission à Dieu et une relation avec leur foi (Clément d'Alexandrie, *Strom*. IV, 20). Parfois même, à l'occasion du mariage, ils ont bénéficié de la célébration du sacrifice eucharistique et d'une bénédiction spéciale (Tertullien, *Lettre à sa femme* II, 9).

1.5. *Les traditions orientales*

Dès une époque ancienne, dans les Églises d'Orient, les pasteurs ont pris une part active dans la célébration des mariages, à la place des pères de famille ou en même temps qu'eux. Ce changement ne fut pas le fait d'une usurpation. Il s'accomplit au contraire à la demande des familles et avec l'approbation des autorités civiles. En raison de cette évolution, des cérémonies primitivement accomplies au sein des familles furent progressivement inclues dans les rites liturgiques eux-mêmes. De même, l'opinion se forma que les ministres du rite du *mysterion*matrimonial n'étaient pas seulement les croyants, mais le pasteur de l'Église, lui aussi.

1.6. *Les traditions occidentales*

Dans les Églises d'Occident, la rencontre se fit entre la vision chrétienne du mariage et le droit romain. Une question en naquit : « Quel est l'élément constitutif du mariage au point de vue juridique? » Elle fut résolue en ce sens que le consentement des époux fut considéré comme le seul élément constitutif. C'est ainsi que, jusqu'au temps du concile de

Trente, les mariages clandestins furent considérés comme valides. Cependant, depuis longtemps, l'Église avait souhaité qu'une place soit aussi réservée à certains rites liturgiques, à la bénédiction du prêtre et à la présence de celui-ci comme témoin de l'Église. Par le décret *Tametsi* la présence du curé et d'autres témoins est devenue la forme canonique ordinaire, nécessaire à la validité du mariage.

1.7. *Les nouvelles Églises*

Il est à souhaiter que, sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique, de nouvelles normes liturgiques et juridiques du mariage chrétien soient instaurées parmi les peuples récemment évangélisés. C'est le vœu même du deuxième concile du Vatican et du nouvel *Ordo* pour la célébration du mariage. Ainsi seront harmonisées la réalité du mariage chrétien et les valeurs authentiques que recèlent les traditions de ces peuples.

Une telle diversité des normes dues à la pluralité des cultures est compatible avec l'unité essentielle. Elle ne dépasse donc pas les limites d'un pluralisme légitime.

Le caractère chrétien et ecclésial de l'union et de la donation mutuelle des époux peut, en effet, être exprimé de différentes manières, sous l'influence du baptême qu'ils ont reçu et par la présence de témoins parmi lesquels le « prêtre compétent » joue un rôle éminent. Diverses adaptations canoniques de ces différents éléments peuvent peut-être paraître opportunes aujourd'hui.

1.8. *Adaptations canoniques*

La réforme du droit canonique doit tenir compte de la vision globale du mariage, de ses dimensions à la fois personnelles et sociales. L'Église doit avoir conscience, en effet, que les dispositions juridiques sont destinées à aider et à promouvoir des conditions toujours plus attentives aux valeurs humaines du mariage. Cependant, on ne doit pas penser que ces adaptations puissent porter sur la totalité de la réalité du mariage.

1.9. *Visée personnaliste de l'institution*

« La personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin de vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales » (*GS* 25). En tant que « communauté intime de vie et d'amour conjugal » (*GS* 48), le mariage constitue un lieu et un moyen aptes à favoriser le bien des personnes dans la ligne de leur vocation. Par conséquent, le mariage ne peut jamais être considéré comme une manière de sacrifier des personnes à un bien commun qui leur est extrinsèque. D'ailleurs « le bien commun est l'ensemble des conditions sociales qui permettent tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur propre perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (*GS* 26).

1.10. *Structure et non superstructure*

Bien que soumis au réalisme économique en son début et pour toute sa durée, le mariage n'est pas une superstructure de la propriété privée des biens et des ressources. Certes, les formes concrètes d'existence du mariage et de la famille peuvent dépendre des conditions économiques. Mais l'union définitive d'un homme et d'une femme dans l'alliance conjugale correspond avant tout à la nature humaine et aux exigences inscrites en elle par le Créateur. C'est bien la raison profonde pour laquelle le mariage, loin de l'entraver, favorise grandement la maturation personnelle des époux.

2. Sacramentalité

2.1. *Symbole réel et signe sacramentel*

Le Christ Jésus a fait redécouvrir de façon prophétique la réalité du mariage telle qu'elle fut voulue par Dieu dès l'origine du genre humain (Gn 1, 27; Mc 10, 6 par. Mt 19, 4; Gn 2, 24; Mc 10, 7-8 par. Mt 19, 5). Il l'a restaurée par sa mort et sa résurrection. Aussi le mariage chrétien se vit-il « dans le Seigneur » (1 Co 7, 39); il est déterminé par les éléments de l'œuvre salvifique.

Dès l'Ancien Testament, l'union matrimoniale est une figure de l'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël (Os 2; Jr 3, 6-13; Ez 16. 23 ; Is 54). Dans le Nouveau Testament, le mariage chrétien revêt une dignité plus haute, car il est la représentation du mystère qui unit le Christ Jésus et l'Église (Ep 5, 21-33). Cette analogie est plus profondément éclairée par l'interprétation théologique : l'amour suprême et le don du Seigneur jusqu'en son sang tout comme l'attachement fidèle et irrévocable de l'Église son épouse deviennent modèles et exemples pour le mariage chrétien. Cette ressemblance est une relation d'authentique participation à l'alliance d'amour entre le Christ et l'Église. De son côté, par manière de symbole réel et de signe sacramentel, le mariage chrétien représente concrètement l'Église du Christ Jésus dans le monde et, surtout sous l'aspect de la famille, est appelé à juste titre une « Église domestique » (*LG* 11).

2.2. *Sacrement au sens strict*

De cette façon, le mariage chrétien est configuré au mystère de l'union entre le Christ Jésus et l'Église. Le fait que le mariage chrétien soit ainsi assumé dans l'économie du salut justifie déjà l'appellation de « sacrement » au sens le plus large. Mais il est encore beaucoup plus : une condensation concrète et une actualisation réelle de ce sacrement primordial. Le mariage chrétien est donc en lui-même, vraiment et proprement, un signe du salut qui confère la grâce du Christ Jésus. C'est bien pourquoi l'Église catholique le compte parmi les sept sacrements (*DS* 1327, 1801).

Entre l'indissolubilité du mariage et sa sacramentalité, il existe un rapport particulier, c'est-à-dire une relation constitutive réciproque. L'indissolubilité permet de saisir plus facilement la sacramentalité du mariage chrétien; en retour, du point de vue théologique, la sacramentalité constitue le fondement dernier, bien que non unique, de l'indissolubilité du mariage.

2.3. *Baptême, foi actuelle, intention, mariage sacramentel*

Comme les autres sacrements, celui du mariage communique la grâce lui aussi. La source dernière de cette grâce est l'impact de l'œuvre accomplie par le Christ Jésus et non pas seulement la foi des sujets du sacrement. Cela ne signifie cependant pas que, dans le sacrement du mariage, la grâce soit donnée en dehors de la foi ou sans aucune foi. Il s'ensuit, d'après les principes classiques, que la foi est présupposée à titre de « cause dispositive » de l'effet fructueux du sacrement. Mais d'autre part la validité du sacrement n'est pas liée au fait que celui-ci soit fructueux.

Le fait des « baptisés non croyants » pose aujourd'hui un nouveau problème théologique et un sérieux dilemme pastoral, surtout si l'absence, voire le refus de la foi semblent patents. L'intention requise - l'intention d'accomplir ce que font le Christ et l'Église - est la condition minimale nécessaire pour qu'il y ait vraiment un acte humain d'engagement au plan de la réalité sacramentelle. Certes il ne faut pas mêler la question de l'intention avec le problème relatif à la foi personnelle des contractants. On ne peut cependant pas non plus les séparer totalement. Au fond des choses, l'intention véritable naît et se nourrit d'une foi vivante. Là donc où l'on ne perçoit aucune trace de la foi comme telle (au sens du terme « croyance », disposition à croire) ni aucun désir de la grâce et du salut, la question se pose de savoir, au plan des faits, si l'intention générale et vraiment sacramentelle, dont nous venons de parler, est présente ou non, et si le mariage est validement contracté ou non. La foi personnelle des contractants ne constitue pas, on l'a noté, la sacramentalité du mariage, mais l'absence de foi personnelle compromet la validité du sacrement.

Ce fait donne lieu à des interrogations nouvelles, auxquelles on n'a pas trouvé jusqu'ici de réponses suffisantes; il impose des responsabilités pastorales nouvelles en matière de mariage chrétien. « Avant tout que les pasteurs s'efforcent de développer et de nourrir la foi des fiancés, car le sacrement du mariage suppose et réclame la foi » (*Ordo celebrandi matrimonium. Praenotanda* 7).

2.4. *Une articulation dynamique*

Dans l'Église, le baptême est le fondement social et le sacrement de la foi en vertu desquels les hommes qui croient deviennent membres du Corps du Christ. De ce point de vue également, l'existence de « baptisés non croyants » implique des problèmes de grande importance. Les besoins d'ordre pastoral et pratique ne trouveront pas de solution réelle dans des changements qui éliminent le noyau central de la doctrine en matière de sacrement et de celle du mariage, mais dans un renouveau radical de la spiritualité baptismale. Il faut restituer une vision intégrale qui saisisse le baptême dans l'unité essentielle et l'articulation dynamique de tous ses éléments et dimensions : la foi, la préparation au sacrement, le rite, la confession de la foi, l'incorporation au Christ et à l'Église, les conséquences éthiques, la participation active à la vie de l'Église. Il faut mettre en relief le lien intime entre le baptême, la foi et l'Église. Seulement, à ce prix, il apparaît que le mariage entre baptisés est un vrai sacrement « par le fait même », c'est-à-dire non pas en vertu d'une sorte d'« automatisme », mais de par son caractère interne.

3. Création et Rédemption

3.1. *Le mariage voulu par Dieu*

Toutes choses ont été créées dans le Christ, par le Christ et pour le Christ. Dès lors même qu'il a été institué par le Dieu créateur, le mariage devient une figure du mystère d'union du Christ époux et de l'Église épouse. Il se trouve ordonné d'une certaine façon à ce mystère. C'est ce mariage-là qui, lorsqu'il est célébré entre deux baptisés, est élevé à la dignité de sacrement proprement dit. Il a pour sens, alors, de signifier et de faire participer à l'amour sponsal du Christ et de l'Église.

3.2. *Inséparabilité de l'œuvre du Christ*

Quand il s'agit de deux baptisés, le mariage comme institution voulue par le Dieu créateur est inséparable du mariage-sacrement. La sacramentalité du mariage des baptisés n'affecte pas celui-ci de façon accidentelle de telle sorte qu'elle pourrait lui être attachée ou non. Elle est inhérente à son essence au point de ne pouvoir en être séparée.

3.3. *Tout mariage de baptisés doit être sacramentel*

La conséquence des propositions précédentes est que pour des baptisés il ne peut exister véritablement et réellement aucun état conjugal différent de celui qui est voulu par le Christ. Dans ce sacrement, la femme et l'homme chrétiens, se donnant et s'acceptant comme époux par un consentement personnel et libre, sont radicalement libérés de la « dureté du cœur » dont a parlé Jésus (Mt 19, 8). Il leur devient réellement possible de vivre dans une charité définitive car, par le sacrement, ils sont vraiment et réellement assumés dans le mystère de l'union sponsale du Christ et de l'Église. Dès lors, l'Église ne peut en aucune manière reconnaître que deux baptisés se trouvent dans un statut conjugal conforme à leur dignité et à leur mode d'être de « nouvelle(s) créature(s) dans le Christ », s'ils ne sont pas unis par le sacrement du mariage.

3.4. *Le mariage « légitime » des non-chrétiens*

La force et la grandeur de la grâce du Christ s'étendent à tous les hommes, même au-delà des frontières de l'Église en raison de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu. Elles informent tout amour conjugal humain, confirment la « nature créée » et tout autant le mariage « tel qu'il fut au début ». Les hommes et les femmes qui n'ont pas encore été touchés par la prédication de l'Évangile s'unissent par l'alliance humaine d'un mariage légitime. Celui-ci est pourvu de biens et de valeurs authentiques qui lui assurent sa consistance. Mais il faut bien voir que, même si les époux l'ignorent, ces valeurs proviennent du Dieu créateur et s'inscrivent d'une manière inchoative dans l'amour sponsal qui unit le Christ et l'Église.

3.5. *L'union des chrétiens inconscients des exigences de leur baptême*

Il serait donc contradictoire de dire que des chrétiens, baptisés dans l'Église catholique, peuvent vraiment et réellement opérer une régression en se contentant d'un statut conjugal non sacramentel. Ce serait penser qu'ils peuvent se contenter de l'« ombre » quand le Christ leur offre la « réalité » de son amour sponsal.

On ne peut cependant pas exclure des cas où, chez certains chrétiens, la conscience est déformée par l'ignorance ou par l'erreur invincible. Ils en arrivent alors à croire sincèrement qu'ils peuvent contracter un vrai mariage en excluant le sacrement.

Dans cette situation, ils sont incapables de contracter un mariage sacramentel valide puisqu'ils nient la foi et qu'ils n'ont pas l'intention de faire ce que fait l'Église. Mais, d'autre part, le droit naturel de contracter mariage n'en subsiste pas moins. Ils sont donc capables de se donner et de s'accepter mutuellement comme époux en raison de leur intention de conclure un pacte irrévocable. Ce don mutuel et irrévocable crée entre eux un rapport psychologique que sa structure interne différencie d'une relation purement transitoire.

Cependant cette relation ne peut en aucune façon être reconnue par l'Église comme une société conjugale non sacramentelle, même si elle représente l'apparence d'un mariage. Pour l'Église, en effet, entre deux baptisés, il n'existe pas de mariage naturel séparé du sacrement mais uniquement un mariage naturel élevé à la dignité de sacrement.

3.6. *Les mariages progressifs*

Ces considérations montrent l'erreur et le danger d'introduire ou de tolérer certaines pratiques. Elles consistent à célébrer successivement, pour le même couple, plusieurs cérémonies de mariage de degrés différents bien qu'en principe connexes entre elles. Il ne convient pas davantage de permettre à un prêtre ou à un diacre d'assister, comme tels, à un mariage non sacramentel que des baptisés prétendent célébrer, ou encore d'accompagner cette cérémonie de leurs prières.

3.7. *Le mariage civil*

Dans une société pluraliste, l'autorité de l'État peut imposer aux fiancés une formalité officielle qui rende publique devant la société politique leur condition d'époux. Elle peut aussi porter des lois qui règlent d'une manière certaine et correcte les effets civils qui découlent du mariage, ainsi que les droits et les devoirs familiaux. Il faut cependant en instruire d'une manière adéquate les fidèles catholiques, cette formalité officielle que l'on appelle couramment mariage civil ne constitue pas pour eux un mariage véritable. Il n'y a d'exception à cette règle que dans le cas où il y a eu dispense de la forme canonique ordinaire ou encore si, par l'absence prolongée du témoin qualifié de l'Église, la cérémonie civile peut servir de forme canonique extraordinaire dans la célébration du mariage sacramentel (cf. can. 1098 de 1917; Code de

droit canonique de 1983, can. 1116). En ce qui concerne les non-chrétiens et souvent aussi les non-catholiques, cette cérémonie civile peut avoir une valeur constitutive soit pour le mariage légitime soit pour le mariage sacramentel.

4. Indissolubilité

4.1. *Le principe*

La tradition de l'Église primitive, qui se fonde sur l'enseignement du Christ et des Apôtres, affirme l'indissolubilité du mariage, même en cas d'adultère. Ce principe s'impose malgré certains textes d'interprétation malaisée et des exemples d'indulgence vis-à-vis de personnes qui se trouvaient dans des situations très difficiles. Il n'est d'ailleurs pas aisé d'évaluer exactement l'extension et la fréquence de ces faits.

4.2. *La doctrine de l'Église*

Le concile de Trente a déclaré que l'Église ne se trompe pas quand elle a enseigné et enseigne, selon la doctrine évangélique et apostolique, que le lien du mariage ne peut être rompu par l'adultère (*DS* 1807). Cependant, le Concile a seulement anathématisé ceux qui nient l'autorité de l'Église en cette question. Les raisons de cette réserve sont certaines hésitations qui se sont manifestées dans l'histoire (les opinions de l'Ambrosiaster, de Catharinus et de Cajetan) et, d'autre part, des perspectives qui se rapprochent de l'œcuménisme. On ne peut donc pas affirmer que le Concile ait eu l'intention de définir solennellement l'indissolubilité du mariage comme une vérité de foi. On tiendra compte cependant des paroles prononcées par Pie XI, dans *Casti connubii*, quand il se réfère à ce canon : « Si l'Église ne s'est pas trompée et ne se trompe pas quand elle a donné et donne cet enseignement, il est donc absolument certain que le mariage ne peut être dissous, même pour motif d'adultère. Il est évident tout autant que les autres causes de divorce, beaucoup plus faibles que l'on pourrait supposer, ont encore moins de valeur et ne peuvent être prises en considération» (*DS* 1807).

4.3. *Indissolubilité intrinsèque*

L'indissolubilité intrinsèque du mariage peut être considérée sous différents aspects et recevoir plusieurs fondements.

On peut envisager le problème du côté des époux. On dira alors : l'union intime du mariage, don réciproque de deux personnes, l'amour conjugal lui-même, le bien des enfants exigent l'unité indissoluble de ces personnes. De là découle, pour les époux, l'obligation morale de protéger leur alliance conjugale, de la conserver et de la faire progresser.

On doit aussi mettre le mariage dans la perspective de Dieu. L'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement crée un lien qui est fondé sur la volonté de Dieu. Ce lien est inscrit dans l'acte créateur lui-même et il échappe à la volonté des hommes. Il ne dépend pas du pouvoir des époux et, comme tel, il est intrinsèquement indissoluble.

Vue dans les perspectives christologiques, l'indissolubilité du mariage chrétien a un fondement ultime encore plus profond. Il consiste en ce que le mariage chrétien est image, sacrement et témoin de l'union indissoluble entre le Christ et l'Église. C'est ce que l'on a appelé le « bien du sacrement ». En ce sens, l'indissolubilité devient un événement de grâce.

Les perspectives sociales fonderont elles aussi l'indissolubilité : elle est requise par l'institution elle-même. La décision personnelle des conjoints est assumée, protégée et fortifiée par la société, surtout par la communauté ecclésiale. Il y va du bien des enfants et du bien commun. C'est là la dimension juridico-ecclésiale du mariage.

Ces aspects divers sont intimement liés entre eux. La fidélité à laquelle les époux sont obligés doit être protégée par la société elle-même, tout spécialement par la société qu'est l'Église. Elle est exigée par le Dieu créateur tout autant que par le Christ qui la rend possible dans la mouvance de sa grâce.

4.4. *Indissolubilité extrinsèque et pouvoir de l'Église sur les mariages*

Parallèlement à sa praxis, l'Église a élaboré une doctrine concernant son propre pouvoir dans le domaine des mariages. Elle en a ainsi précisé l'ampleur et les limites. L'Église ne se reconnaît aucun pouvoir pour dissoudre un mariage sacramentel conclu et consommé (*ratum et consummatum*). Pour de très graves motifs, pour le bien de la foi et le salut des âmes, les autres mariages peuvent être dissous par l'autorité ecclésiastique compétente ou, selon une autre interprétation, être déclarés dissous d'eux-mêmes.

Cet enseignement est seulement un cas particulier de la théorie portant sur la manière dont évolue la doctrine chrétienne dans l'Église. Aujourd'hui, elle est quasi généralement acceptée par les théologiens catholiques.

Il n'est pas exclu cependant que l'Église puisse préciser davantage les notions de sacramentalité et de consommation. En ce cas, elle en expliquerait encore mieux le sens. Ainsi, l'ensemble de la doctrine concernant l'indissolubilité du mariage pourrait être proposé dans une synthèse plus profonde et plus précise.

5. Divorcés remariés

5.1. *Radicalisme évangélique*

Fidèle au radicalisme de l'Évangile, l'Église ne peut pas tenir à ses fidèles un autre langage que celui de l'apôtre Paul : « A ceux qui sont mariés, je prescris, non pas moi mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari - mais si elle s'en sépare, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari - et que le mari ne renvoie pas sa femme » (1 Co 7, 10-11). Il s'ensuit que les nouvelles unions, après un divorce obtenu par une loi civile, ne sont ni régulières ni légitimes.

5.2. *Témoignage prophétique*

Cette rigueur ne découle pas d'une loi purement disciplinaire ou d'un certain légalisme. Elle est fondée sur le jugement que le Seigneur a porté à ce sujet (Mc 10, 6 s). Comprise ainsi, cette règle sévère est un témoignage prophétique rendu à la fidélité définitive de l'amour qui lie le Christ et l'Église. Elle montre aussi que l'amour des époux est assumé dans la charité même du Christ (Ep 5, 23-32).

5.3. *La « non-sacramentalisation »*

L'incompatibilité du statut des « divorcés remariés » avec le précepte et le mystère de l'amour pascal du Seigneur entraîne pour ceux-ci l'impossibilité de recevoir, dans la Sainte Eucharistie, le signe de l'unité avec le Christ. L'accès à la communion eucharistique ne peut passer que par la pénitence qui implique « le regret du péché commis et le bon propos de ne plus pécher à l'avenir » (Concile de Trente, *DS* 1676). Tous les chrétiens doivent se souvenir des paroles de l'apôtre : « ... Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement sera coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe; car celui qui mange et boit, c'est sa propre condamnation qu'il mange et boit, s'il ne discerne le corps» (1 Co 11, 27-29).

5.4. *Pastorale des divorcés remariés*

Cette situation illégitime ne permet pas de vivre en pleine communion avec l'Église. Et cependant les chrétiens qui s'y trouvent ne sont pas exclus de l'action de la grâce de Dieu, du lien avec l'Église. Ils ne doivent pas être privés de la sollicitude des pasteurs (allocution pontificale de Paul VI, 4 novembre 1977). De nombreux devoirs qui découlent du baptême chrétien s'imposent encore à eux. Ils doivent veiller à l'éducation religieuse de leurs enfants. La prière chrétienne tant publique que privée, la pénitence, certaines activités apostoliques sont toujours pour eux des voies de vie chrétienne. Ils ne doivent pas être méprisés mais aidés comme tous les chrétiens qui, avec l'aide de la grâce du Christ, font effort pour se libérer du péché.

5.5. *Combattre les causes des divorces*

Il est d'une nécessité toujours plus grande de mener une action pastorale qui s'efforcera d'éviter la multiplication des divorces et des nouvelles unions civiles des divorcés. Il faut particulièrement inculquer aux futurs époux une conscience vive de toutes leurs responsabilités de conjoints et de parents. Il importe de présenter d'une manière toujours plus efficace le sens authentique du mariage sacramentel comme une alliance réalisée « dans le Seigneur » (1 Co 7, 39). Ainsi, les chrétiens seront-ils mieux préparés à se conformer au commandement du Seigneur et à rendre témoignage à l'union du Christ et de l'Église. Cela se fera d'ailleurs pour le plus grand bien des époux, pour celui des enfants comme aussi pour la société elle-même.

Les « seize thèses » du P. Martelet approuvées « in forma generica »

Introduction

Le bilan du second quinquennat (15 août 1974-14 août 1979) de la Commission Théologique Internationale commence à s'esquisser. Les problèmes d'ecclésiologie et de dogmatique auront toujours occupé une bonne place, en raison de leur urgence comme du fait de la spécialisation de la majorité des membres. En 1975, le professeur Urs von Balthasar, le R.P. Semmelroth et le professeur K. Lehmann furent les chevilles ouvrières d'une réflexion studieuse sur les rapports entre le Magistère et les théologiens. En octobre 1978, les problèmes actuels de la christologie retiendront l'attention des membres de la Commission Théologique Internationale.

Pour ce quinquennat cependant, la Secrétairerie d'État et la Congrégation pour la doctrine de la foi avaient voulu renforcer le nombre des professeurs de morale pour promouvoir l'étude des questions de la praxis et de la vie chrétiennes. La session de décembre 1974 fut ainsi consacrée à l'étude des méthodes de la morale et les critères de l'acte moral. En 1976, la « théologie de la libération » fut l'objet d'une étude critique et synthétique. Décembre 1977 vit une session consacrée à la « doctrine du mariage chrétien ».

C'est en octobre 1975 que le R.P. Mahoney S.J., doyen de la Faculté de théologie de Heytroop College (Université de Londres), avait lancé l'idée de cette recherche et convaincu une majorité de ses collègues : « On a beaucoup étudié, ces dernières années, les problèmes pratico-pratiques de la vie matrimoniale des chrétiens, constatait-il. Mais maintenant, ce qui est mis en cause et ce qui doit être approfondi, c'est le cadre même de cette vie sexuelle : le mariage comme communauté stable de vie et d'amour. » Cette suggestion fut retenue par S. Em. le cardinal Šeper, président de la Commission Théologique Internationale, qui, après consultation des membres, constitua une sous-Commission ad hoc. Elle fut composée des professeurs B. Ahern, C. Caffarra, Ph. Delhaye (président), W. Ernst, K. Lehmann, J. Mahoney (*moderator discussionis*), J. Médina, O. Semmelroth. C'est elle qui, sans oublier de grouper de nombreux documents, prit la responsabilité des thèmes à traiter dans des « relations » et à résumer dans des thèses. Bientôt, il sera possible de publier un petit volume, reprenant la plupart de ces travaux sur le mariage comme institution et sa mise en cause actuelle (Dr Ernst), la sacramentalité du mariage et sa relation à la foi vécue (Dr Lehmann), le mariage comme œuvre du Dieu créateur et le sacrement (professeur Caffarra), l'indissolubilité du mariage sacramentel consommé (professeur Hamel). Ce point de vue doctrinal sera d'ailleurs complété au plan de la praxis par une étude sur la pastorale des divorcés remariés, élaborée en connexion avec le Comité pontifical pour la Famille.

Si la Commission Théologique Internationale tient à structurer ses débats et à en donner souvent au public les conclusions auxquelles elle est parvenue et sur lesquelles elle s'engage au plan scientifique *in forma specifica*, elle n'en fait pas moins place à d'autres travaux et des conclusions d'un autre genre. Ceux-ci restent le témoignage de l'un ou l'autre membre de la Commission Théologique Internationale; la Commission les étudie plus brièvement, souvent pour la seule raison que, comme tels, ils ne rentrent pas dans le cadre systématique prévu. Selon l'ancien vocabulaire romain, l'approbation donnée alors par le groupe reste *in forma generica*, c'est-à-dire que si l'approbation, souvent chaleureuse d'ailleurs, va aux idées essentielles du texte, elle ne couvre pas chacun des détails ni chacun des mots. Ceux qui ont l'habitude des réunions de professeurs savent assez qu'elles sont dominées par ce que quelqu'un appelait la « règle de la vigilance maximale ». Pour qu'un texte soit approuvé comme celui d'un groupe (*in forma specifica*), chaque mot doit être étudié, les votes s'accompagnent de *modi* en nombre considérable. On y gagne peut-être en précision, mais on y perd en spontanéité et en impact. Une érosion se produit qui réduit le texte au plus petit commun dénominateur.

Ce genre de publication *in forma generica* fut déjà utilisé pour la session de morale de 1977, notamment pour les travaux de M. Urs von Balthasar et du professeur H. Schürmann. Aujourd'hui, la Commission Théologique Internationale utilise le même procédé de rédaction et de divulgation pour les *Seize thèses de christologie sur le sacrement de mariage* du R.P. Martelet. L'auteur les a présentées durant la session de décembre 1977 comme complément à l'exposé du professeur Lehmann. Les membres de la Commission Théologique Internationale les ont approuvées à une très large majorité et en ont souhaité la publication après révision, donnant, comme je l'ai dit plus haut, leur approbation générale.

Je ne commenterai pas ces « seize thèses » : elles ont leur sens obvie et ne présentent aucun de ces nœuds - encore moins de ces « croix » - que les interprètes rencontrent parfois. Mais elles ont aussi leur densité qui exige une réflexion mûrie et une lecture répétée. Je noterai seulement que les membres de la Commission Théologique Internationale exprimèrent leur reconnaissance au R.P. Martelet pour avoir utilisé, à propos du mariage chrétien, la méthode de ressourcement christologique qu'il a déjà appliquée à la vie de l'au-delà ou au thème de la Révélation. Il ne s'agit pas là d'une mode ou d'un artifice de présentation, mais d'un approfondissement doctrinal dont l'Église a besoin, en ces temps difficiles. On trouve ainsi une manière positive de répondre à la question de tant de nos contemporains : « Le Christ, mais pourquoi? » Ainsi, c'est aussi bien l'intelligence du mystère du Christ, comme celui de la praxis et de la vie chrétiennes, qui s'enrichit. Peut-être aussi l'exégèse et l'œcuménisme, quand on songe à cette affirmation récente d'un bibliste de Neuchâtel : « ... La loi et la christologie vont de pair dans le premier évangile... » En tout cas, pour les membres de la Commission Théologique Internationale, les thèses du P. Martelet ici publiées furent une des approches pour l'intelligence de cette consigne si dense de saint Paul (1 Co 7, 39) : « Se marier, oui, mais seulement dans le Seigneur. »

Ph. Delhaye

Texte des « seize thèses » du P. Martelet

1. *Sacramentalité du mariage et mystère de l'Église*

La sacramentalité du mariage chrétien apparaît d'autant mieux qu'on ne la sépare pas du mystère de l'Église lui-même. « Signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain », comme dit le dernier Concile (*LG* 1), l'Église repose sur le rapport indéfectible que le Christ se donne avec elle pour en faire son corps. L'identité de l'Église ne dépend donc pas des seuls pouvoirs de l'homme mais de l'amour du Christ, que la prédication apostolique ne cesse d'annoncer et auquel l'effusion de l'Esprit nous permet d'adhérer. Témoin de cet amour qui la fait vivre, l'Église est donc le sacrement du Christ dans le monde, puisqu'elle est le corps visible et la communauté qui dit la présence du Christ à l'histoire des hommes. Certes, l'Église-sacrement dont Paul déclare la « grandeur » (Ep 5, 32) est inséparable du mystère de l'Incarnation puisqu'elle est un mystère de corps; elle est inséparable aussi de l'économie de l'Alliance puisqu'elle repose sur la promesse personnelle que le Christ ressuscité lui fait de demeurer « avec » elle « tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (Mt 28 fin). Mais, l'Église-sacrement relève encore d'un mystère qu'on peut dire conjugal : le Christ est lié à elle en vertu d'un amour qui fait de l'Église l'épouse même du Christ, dans l'énergie d'un seul Esprit et l'unité d'un même corps.

2. *L'union du Christ et de l'Église*

L'union sponsale du Christ et de l'Église ne détruit pas mais tout au contraire accomplit ce que l'amour conjugal de l'homme et de la femme annonce à sa manière, implique ou déjà réalise en fait de communion et de fidélité. En effet, le Christ de la Croix accomplit la parfaite oblation de lui-même, que les époux désirent opérer dans la chair sans cependant jamais y parvenir parfaitement. Il réalise, à l'égard de l'Église, qu'il aime comme son propre corps, ce que les maris doivent faire pour leurs propres épouses, comme le dit saint Paul. De son côté, la résurrection de Jésus dans la puissance de l'Esprit révèle que l'oblation qu'il a faite à la Croix porte ses fruits dans cette chair même où elle fut accomplie, et que l'Église, aimée par lui à en mourir, peut initier le monde à cette communion totale entre Dieu et les hommes dont elle bénéficie comme épouse de Jésus-Christ.

3. *Le symbolisme conjugal dans l'Écriture*

C'est donc à bon droit que l'Ancien Testament emploie le symbolisme conjugal pour suggérer l'amour sans fond que Dieu éprouve pour son peuple et que, par lui, il entend révéler à l'humanité tout entière. Dans le prophète Osée notamment, Dieu se présente comme l'époux dont la tendresse et la fidélité sans mesure sauront enfin gagner Israël, tout d'abord infidèle à l'amour insondable dont il est gratifié. L'Ancien Testament nous ouvre ainsi à une compréhension sans timidité du Nouveau, où Jésus se trouve désigné à maintes reprises comme l'Époux par excellence. Il l'est par le Baptiste en Jean 3, 29; Jésus s'appelle ainsi lui-même en Matthieu 9, 15; Paul le désigne aussi de la sorte par deux fois en 2 Corinthiens 11, 2 et en Éphésiens 5; l'Apocalypse le fait aussi en 22, 17, 20, pour ne rien dire des allusions explicites à ce titre qu'on trouve dans les paraboles eschatologiques du Royaume en Matthieu 22, 1-10 et 25, 1-12.

4. *Jésus, époux par excellence*

D'ordinaire négligé par la christologie, ce titre doit retrouver à nos yeux tout son sens. De même qu'il est *la* Voie, *la* Vérité, *la* Vie, *la* Lumière, *la* Porte, *le* Berger, *l'*Agneau, *la* Vigne, *l'*Homme lui-même, puisqu'il reçoit du Père « la primauté en tout » (Col 1, 18), Jésus est aussi, avec la même vérité et le même bon droit, *l'*Époux par excellence, c'est-à-dire le « Maître et Seigneur » quand il s'agit d'aimer l'autre que lui comme sa propre chair. C'est donc par ce titre d'Époux et par le mystère qu'il évoque qu'une christologie du mariage se doit de commencer. En ce domaine comme en tout autre, « nul ne peut poser de fondement que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ» (1 Co 3, 10). Toutefois, le fait que le Christ est bien l'Époux par excellence n'est pas à séparer du fait qu'il est le « second » (1 Co 15, 47) et le « dernier Adam » (1 Co 15, 45).

5. *Adam, figure de celui qui devait venir*

L'Adam de la Genèse, indissociable d'Ève, auquel Jésus lui-même se réfère en Matthieu 19 où il aborde la question du divorce, n'est pleinement identifié que si l'on voit en lui la « figure de Celui qui devait venir» (Rm 5, 14). La personnalité d'Adam, en tant que symbole initial de l'humanité tout entière, n'est donc pas une personnalité étroite et close sur elle-même. Elle est, comme celle d'Ève aussi, d'ordre typologique. Adam est relatif à celui auquel il doit son sens ultime, et nous aussi d'ailleurs : Adam ne va pas sans le Christ, mais le Christ à son tour ne va pas sans Adam, c'est-à-dire sans l'humanité tout entière - sans tout l'humain aussi - dont la Genèse salue l'apparition comme voulue par Dieu de manière tout à fait singulière. C'est pourquoi la conjugalité, qui constitue Adam dans sa vérité d'homme, revient aussi au Christ par qui elle s'accomplit en étant restaurée. Abîmée par un défaut d'amour devant lequel Moïse a dû lui-même s'incliner, elle va retrouver dans le Christ la vérité qui lui revient. Car, avec Jésus, apparaît dans le monde l'Époux par excellence qui peut comme « second » et comme « dernier Adam », sauver et rétablir la véritable conjugalité que Dieu n'a cessé de vouloir au profit du « premier ».

6. *Jésus, rénovateur de la vérité primordiale du couple*

Discernant dans la prescription mosaïque sur le divorce un résultat historique qui vient de la « dureté du cœur », Jésus ose se présenter en rénovateur résolu de la vérité primordiale du couple. Dans le pouvoir qu'il a d'aimer sans limites et de réaliser par sa vie, sa mort et sa résurrection, une union sans pareille avec l'humanité tout entière, Jésus retrouve la signification véritable du mot de la Genèse : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni! » A ses yeux, l'homme et la femme peuvent s'aimer dorénavant comme Dieu, depuis toujours, désire qu'ils le fassent, car en Jésus se manifeste la source même de l'amour qui fonde le Royaume. Aussi, le Christ ramène-t-il tous les couples du monde à la pureté initiale de l'amour promis; il abolit la prescription qui crut *devoir* souscrire à leur misère, à défaut de *pouvoir* en supprimer la cause. Au regard de Jésus, le couple inaugural redevient ce qu'il fut toujours aux yeux de Dieu : le couple prophétique à partir duquel Dieu révèle l'amour conjugal auquel l'humanité aspire, pour lequel elle est faite mais qu'elle ne peut atteindre qu'en celui qui apprend divinement aux hommes ce que c'est que d'aimer. Dès lors, l'amour fidèlement durable, la conjugalité que la « dureté de nos cœurs » transforme en un rêve impossible retrouve par Jésus le statut d'une réalité qu'il est seul, comme dernier Adam et comme Époux par excellence, à pouvoir de nouveau lui donner.

7. *La sacramentalité du mariage, évidence pour la foi*

La sacramentalité du mariage chrétien devient alors une évidence pour la foi. Les baptisés faisant visiblement partie du corps du Christ qu'est l'Église, le Christ attire en sa mouvance leur amour conjugal, pour lui communiquer la vérité humaine dont, en dehors de lui, cet amour est privé. Il le fait dans l'Esprit, en vertu du pouvoir qu'il a, comme second et comme dernier Adam, de s'approprier et de faire réussir la conjugalite du premier. Il le fait aussi selon la visibilité de l'Église où l'amour conjugal, consacré au Seigneur, devient un sacrement. Les époux attestent au cœur de l'Église qu'ils s'engagent dans la vie conjugale, en attendant du Christ la force d'accomplir cette forme d'amour qui, sans lui, périclite. De ce fait, le mystère propre au Christ comme Époux de l'Église s'irradie et peut s'irradier dans les couples qui lui sont consacrés. Leur amour conjugal se voit ainsi approfondi et non défiguré puisqu'il renvoie à l'amour du Christ qui les soutient et qui les fonde. L'effusion spéciale de l'Esprit, comme grâce propre au sacrement, obtient que l'amour de ces couples devienne l'image même de l'amour du Christ pour l'Église. Cependant, cette effusion constante de l'Esprit ne dispense jamais les couples de chrétiens et de chrétiennes des conditions humaines de la fidélité, car jamais le mystère du second Adam ne supprime ou supplante en quiconque la réalité du premier.

8. *Le mariage civil*

En conséquence aussi, l'entrée dans le mariage chrétien ne saurait s'accomplir par la seule reconnaissance d'un droit purement « naturel » concernant le mariage, quelle que soit la valeur religieuse que l'on reconnaisse à ce droit ou qu'il possède en fait. Aucun droit naturel ne saurait définir en effet, à lui seul, le contenu d'un sacrement chrétien. Si on le prétendait dans le cas du mariage, on fausserait la signification d'un sacrement qui a pour but de consacrer au Christ l'amour des époux baptisés, pour que le Christ y déploie les effets transformants de son propre mystère. Dès lors, à la différence des États séculiers qui voient dans le mariage civil un acte suffisant pour fonder, du point de vue social, la communauté conjugale, l'Église, sans récuser toute valeur à un tel mariage pour les non-baptisés, conteste qu'il puisse jamais suffire aux baptisés eux-mêmes. Seul le mariage sacrement leur convient, lui qui suppose de la part des futurs époux la volonté de consacrer au Christ un amour dont la valeur humaine dépend finalement de l'amour que le Christ lui-même nous porte et qu'il nous communique, Il suit de là que l'identité du sacrement et du « contrat », sur laquelle le Magistère apostolique s'est formellement engagé au XIX^{e} siècle, doit être comprise d'une manière qui respecte vraiment le mystère du Christ et la vie des chrétiens.

9. *Contrat et sacrement*

L'acte d'alliance conjugale, souvent appelé contrat, qui acquiert la réalité de sacrement dans le cas des époux baptisés, ne le devient pas par effet simplement juridique du baptême. Le fait que la promesse conjugale d'une chrétienne et d'un chrétien est un vrai sacrement relève de leur identité chrétienne, réassumée par eux au niveau de l'amour qu'ils se vouent dans le Christ. Leur pacte conjugal, en les donnant l'un à l'autre, les consacre aussi à celui qui est l'Époux par excellence et qui leur apprendra à devenir eux-mêmes des conjoints accomplis. Le mystère personnel du Christ pénètre donc de l'intérieur la nature du pacte humain ou « contrat ». Celui-ci ne devient sacrement que si les futurs époux consentent librement à entrer dans la vie conjugale en passant par le Christ auquel, par le baptême, ils sont incorporés. Leur libre intégration au mystère du Christ est si essentielle à la nature du sacrement que l'Église entend s'assurer elle-même, par le ministère du prêtre, de l'authenticité chrétienne de cet engagement. L'alliance conjugale humaine ne devient donc pas sacrement en raison d'un statut juridique, efficace par soi indépendamment de toute adhésion librement consentie au baptême lui-même. Elle le devient en vertu du caractère publique ment chrétien qui affecte en son fond l'engagement réciproque, et qui permet en outre de préciser en quel sens les époux sont eux-mêmes ministres d'un tel sacrement.

10. *Les conjoints, ministres du sacrement dans l'Église et par elle*

Le sacrement de mariage étant la libre consécration au Christ d'un amour conjugal naissant, les conjoints sont évidemment les ministres d'un sacrement qui les concerne au plus haut point. Cependant, ils ne sont pas ministres en vertu d'un pouvoir qu'on dirait « absolu » et dans l'exercice duquel l'Église, à strictement parler, n'aurait rien à voir. Ils sont ministres comme membres vivants du corps du Christ où ils échangent leurs serments, sans que jamais leur décision, irremplaçable, fasse du sacrement la pure et seule émanation de leur amour. Le sacrement comme tel relève tout entier du mystère de l'Église dans lequel leur amour conjugal les fait entrer d'une manière privilégiée. Aucun couple dès lors ne se donne le sacrement de mariage sans que l'Église y consente elle-même, et sous une forme différente de celle que l'Église établit comme la plus expressive du mystère auquel le sacrement introduit les époux. Il revient donc encore à l'Église d'examiner si les dispositions des futurs conjoints correspondent réellement au baptême qu'ils ont déjà reçu; il lui revient en outre de les dissuader, si besoin est, de faire un geste qui serait dérisoire par rapport à Celui dont elle est le témoin. Dans le consentement échangé qui fait le sacrement, elle demeure encore le signe et le garant du don de l'Esprit Saint que les époux reçoivent en s'engageant l'un envers l'autre comme chrétiens. Les conjoints baptisés ne sont donc jamais ministres du sacrement de leur mariage *sans* l'Église et moins encore au-dessus d'elle; ils en sont les ministres *dans* l'Église et *par* elle, sans reléguer jamais au second rang celle dont le mystère commande leur amour. Une juste théologie du ministère du sacrement de mariage a non seulement une grande importance pour la vérité spirituelle des conjoints; elle a, en plus, des répercussions œcuméniques non négligeables dans nos rapports avec les orthodoxes.

11. *L'indissolubilité du mariage*

Dans ce contexte, l'indissolubilité du mariage apparaît elle aussi sous une vive lumière. Le Christ étant l'Époux unique de son Église, le mariage chrétien ne peut devenir et rester une image authentique de l'amour du Christ pour l'Église, sans entrer pour sa part dans la fidélité qui définit le Christ comme Époux de l'Église. Quelles que soient la douleur et les difficultés psychologiques qui puissent en résulter, il est donc impossible de consacrer au Christ, afin d'en faire un signe ou sacrement de son propre mystère, un amour conjugal qui implique le divorce de l'un des deux conjoints ou des deux à la fois, s'il est vrai que le premier mariage était vraiment valide : ce qui, dans plus d'un cas, n'est pas une évidence. Mais si le divorce, comme c'est son but, déclare désormais périmée une union légitime et permet de ce fait que s'en instaure une autre, comment prétendre que le Christ pourrait faire de cet autre « mariage » une image réelle de son rapport personnel à l'Église? Bien qu'il puisse réclamer quelque égard, sous certains aspects, surtout quand il s'agit du conjoint injustement abandonné, le nouveau mariage des divorcés ne peut être un sacrement et il crée une inaptitude objective à recevoir l'Eucharistie.

12. *Divorce et Eucharistie*

Sans récuser les circonstances atténuantes et parfois même la qualité d'un remariage civil après divorce, l'accès des divorcés remariés à l'Eucharistie s'avère incompatible avec le mystère dont l'Église est servante et témoin. En recevant des divorcés remariés à l'Eucharistie, l'Église laisserait croire à de tels conjoints qu'ils peuvent, au plan des signes, communier à celui dont ils désavouent le mystère conjugal au plan de la réalité.

Le faire serait en outre, de la part de l'Église, se déclarer elle-même d'accord avec des baptisés, au moment où ils entrent ou demeurent dans une contradiction objective évidente avec la vie, la pensée et l'être même du Seigneur comme Époux de l'Église. Si celle-ci pouvait donner le sacrement de l'unité à ceux et celles qui, sur un point essentiel au mystère du Christ, ont rompu avec lui, elle ne serait plus le signe et le témoin du Christ, mais bien son contresigne et son contre-témoin. Néanmoins, ce refus ne justifie nullement on ne sait quelle procédure infamante qui contredirait à son tour la miséricorde du Christ à l'égard des pécheurs que nous sommes.

13. *Pourquoi l'Église ne peut dissoudre un mariage « ratum et consummatum »*

Cette vision christologique du mariage chrétien permet encore de comprendre pourquoi l'Église ne se reconnaît aucun droit de dissoudre un mariage *ratum et consummatum*, c'est-à-dire un mariage sacramentellement contracté dans l'Église et ratifié par les époux eux-mêmes dans leur chair. En effet, l'entière communion de vie, qui humainement parlant définit la conjugalité, évoque à sa manière le réalisme de l'Incarnation où le Fils de Dieu ne fait plus qu'un avec l'humanité dans la chair. En s'engageant l'un pour l'autre dans la tradition sans réserve d'eux-mêmes, les époux signifient leur passage effectif à la vie conjugale, où l'amour devient un partage aussi absolu que possible de soi-même avec l'autre. Ils entrent ainsi dans la conduite humaine dont le Christ a rappelé le caractère irrévocable et dont il a fait une image révélatrice de son propre mystère. L'Église ne peut donc rien sur la réalité d'une union conjugale qui a passé au pouvoir de Celui dont elle doit annoncer et non pas résorber le mystère.

14. *Le privilège paulin*

Ce qu'on appelle le « privilège paulin » ne contredit en rien ce que l'on vient de rappeler. En fonction de ce que Paul explique en 1 Corinthiens 7, 12-17, l'Église se reconnaît le droit d'annuler un mariage humain qui se révèle chrétiennement

invivable pour le conjoint baptisé, en raison de l'opposition que lui fait celui qui ne l'est pas. Dans ce cas, le « privilège », s'il existe vraiment, joue en faveur de la vie dans le Christ, dont l'importance peut prévaloir de façon légitime, au regard de l'Église, sur une vie conjugale qui n'a pas pu et ne peut pas être effectivement consacrée au Christ par un tel couple.

15. ***Le mariage chrétien ne peut être isolé du mystère du Christ***

Qu'il s'agisse donc de ses aspects scripturaires, dogmatiques, moraux, humains ou canoniques, jamais le mariage chrétien n'apparaît isolable du mystère du Christ. C'est pourquoi le sacrement de mariage, dont l'Église témoigne, auquel elle éduque et qu'elle permet de recevoir, n'est réellement vivable que dans une conversion continue des époux à la personne même du Seigneur. Cette conversion au Christ fait donc partie intrinsèque de la nature du sacrement et elle commande directement le sens et la portée d'un tel sacrement dans la vie des conjoints.

16. ***Une vision qui n'est pas totalement inaccessible aux non-croyants***

Toutefois cette vision christologique n'est pas de soi totalement inaccessible aux non-croyants eux-mêmes. Non seulement elle a une cohérence propre qui désigne le Christ comme le seul fondement de ce que nous croyons, mais elle révèle aussi une grandeur du couple humain qui peut « parler » à une conscience, même étrangère au mystère du Christ. En outre, le point de vue de l'homme comme tel est explicitement intégrable dans le mystère du Christ au titre du premier Adam dont le second et dernier n'est jamais séparable. Le montrer pleinement dans le cas du mariage ouvrirait la réflexion présente sur d'autres horizons dans lesquels on n'entre pas ici. On a voulu rappeler avant tout comment le Christ est le vrai fondement, souvent ignoré par les chrétiens eux-mêmes, de leur propre mariage en tant que sacrement.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

QUESTIONS CHOISIES DE CHRISTOLOGIE

(1979)

Présentation

Depuis 1977, plusieurs membres de la Commission Théologique Internationale désiraient centrer leurs travaux et leurs recherches sur la christologie. Sans doute, il ne pouvait être question de présenter une synthèse complète, mais on pouvait la préparer en étudiant des questions choisies en raison de leur actualité et de leur difficulté. Des méthodes diverses devaient aussi être employées : ici, le rédacteur se situerait au plan historico-critique pour rencontrer les difficultés mises en avant ; là, le bibliste, l'historien, le théologien, examineraient les problèmes dans leurs propres perspectives. D'autres encore, particulièrement sensibles aux objections et aux difficultés les plus communes aujourd'hui, entreprendraient de montrer comment les dogmes christologiques peuvent être présentés d'une manière actuelle sans perdre leur sens originel.

S. Ém. le cardinal Šeper, président de la Commission Théologique Internationale, groupa donc en une sous-Commission les membres qui souhaitaient entreprendre ce travail : H. Urs von Balthasar, le P. Cantalamessa, le P. Congar, le P. Dhanis, M. Gonzalez de Cardedal, le P. Le Guillou, Mgr Lehmann, le P. Martelet, Mgr Ratzinger, Mgr Schürmann, le P. Semmelroth et le P. Walgrave.

Au cours de ces deux dernières années de travaux, deux membres de cette sous-Commission devaient d'ailleurs être appelés auprès du Seigneur. Qu'il me soit permis de dire ici la pérennité de notre souvenir ému et l'estime que nous avons gardée d'un travail poussé jusqu'à l'extrémité des forces, comme d'une sociabilité à toute épreuve. La direction du groupe fut d'abord confiée à Mgr Ratzinger, qui devint rapidement cardinal-archevêque de Munich et Freising, ensuite au R.P. Semmelroth que sa santé trahit, enfin à Mgr Lehmann qui avait déjà dirigé avec succès deux entreprises de ce genre.

Il y a toujours une grande différence entre un dossier, tel qu'il est préparé par des recherches personnelles, et l'état définitif où il se trouve après une semaine de discussions vives et tenaces malgré leur cordialité (octobre 1979). Le lecteur trouvera ici la déclaration contenant les conclusions de ces recherches. Cette déclaration a été votée sous forme spécifique à une très grande majorité par les membres de la Commission Théologique Internationale. Celle-ci la publie donc comme une prise de position collective.

Mons. Philippe Delhaye

Introduction

De nos jours, la question de Jésus-Christ s'est posée, avec une acuité nouvelle, tant au plan de la piété qu'à celui de la théologie. De nombreux éléments nouveaux sont apportés par l'étude de la Sainte Écriture et par des recherches historiques sur les grands Conciles christologiques. Avec une insistance nouvelle, les hommes et les femmes d'aujourd'hui posent les questions d'autrefois : « Qui est donc cet homme ?...» (*Lc* 7, 49). « D'où ces dons lui viennent-ils? Quelle est cette sagesse qui lui est donnée ? Que signifient les miracles qui se font par ses mains ? » (*Mc* 6, 2). Manifestement, il ne suffit pas d'une réponse qui se tienne au niveau de l'étude générale de la science des religions.

Au cours de ces travaux récents, des ouvertures intéressantes se sont manifestées. Mais des tensions aussi sont apparues, non seulement entre des spécialistes de la théologie mais encore entre certains d'entre eux et le magistère de l'Église.

Cette situation a incité la Commission Théologique Internationale à prendre sa part dans ce vaste échange d'idées. Elle espère pouvoir apporter quelques précisions opportunes. Comme on le verra, la Commission Théologique Internationale n'a pas conçu le projet ambitieux d'exposer une christologie complète. Elle a cru plus urgent de faire porter son attention sur quelques points qui sont de spéciale importance ou dont les discussions actuelles avaient fait voir la difficulté.

I. Comment accéder à la connaissance de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ

A. Les recherches historiques

1. Jésus-Christ, qui est l'objet de la foi de l'Église, n'est ni un mythe ni une quelconque idée abstraite. Il est un homme qui a vécu dans un contexte concret, qui est mort après avoir mené sa propre existence dans l'évolution de l'histoire. Une

recherche historique à son sujet est donc une requête de la foi chrétienne elle-même. Cette enquête ne manque d'ailleurs pas de difficultés comme le montrent les avatars qu'elle a connus au cours des temps.

1.1. Le Nouveau Testament n'a pas pour but de présenter une information purement historique sur Jésus. Il veut avant tout transmettre le témoignage de la foi ecclésiale sur Jésus et le présenter dans sa pleine signification de « Christ » (Messie) et de « Seigneur » (*Kyrios*, Dieu). Ce témoignage est l'expression de la foi et cherche à susciter la foi. Une « biographie » de Jésus, au sens moderne du mot, ne peut donc être composée si on entend par là un récit précis et détaillé. Mais il en va de même pour de nombreux personnages de l'Antiquité et du Moyen Age. Il ne faudrait d'ailleurs pas tirer de cela des conclusions d'un pessimisme exagéré sur la possibilité de connaître la vie historique de Jésus. L'exégèse d'aujourd'hui le montre bien.

1.2. Au cours des derniers siècles, la recherche historique sur Jésus a été plus d'une fois dirigée contre le dogme christologique. Cependant, en soi, cette attitude antidogmatique n'est pas un postulat nécessaire au bon usage de la méthode historico-critique. Dans les limites de la recherche exégétique, il est certes légitime de reconstruire une image purement historique de Jésus ou - pour le dire d'une manière plus réaliste - de mettre en évidence et de vérifier des faits qui concernent l'existence historique de Jésus.

Certains, par contre, ont voulu présenter des images de Jésus en écartant les témoignages des communautés primitives dont sont issus les Évangiles. Ainsi croyaient-ils se tenir à une vue historique complète et stricte. Mais, explicitement ou implicitement, ces chercheurs se basent sur des préjugés philosophiques, plus ou moins étendus, concernant ce que les temps modernes attendent de l'homme idéal. D'autres sont menés par des soupçons psychologiques concernant la conscience de Jésus.

1.3. Les christologies d'aujourd'hui, si elles veulent être valables* doivent éviter de tomber dans ces erreurs. Le danger est particulièrement grand pour les « christologies d'en bas », dans la mesure où elles veulent s'appuyer sur des recherches purement historiques. Certes, il est légitime de tenir compte des recherches exégétiques les plus récentes, mais il faut veiller tout autant à ne pas retomber dans les préjugés dont nous avons parlé plus haut.

B. L'unité du Jésus terrestre et du Christ glorifié

2. Les recherches scientifiques sur le Jésus de l'histoire ont certainement une grande valeur. Cela est tout particulièrement vrai pour la théologie fondamentale et pour les rencontres avec les non-croyants. Mais une connaissance vraiment chrétienne de Jésus ne peut en rester à ces perspectives limitées. On n'atteint pleinement la personne et l'œuvre de Jésus-Christ que si l'on évite de dissocier le « Jésus de l'histoire » et le « Christ tel qu'il a été prêché ». Une pleine connaissance de Jésus-Christ ne peut être obtenue sans tenir compte de la foi vive de la communauté chrétienne qui soutient cette vision des faits. Cela vaut aussi bien pour la connaissance historique de Jésus et pour la genèse du Nouveau Testament que pour la réflexion christologique d'aujourd'hui.

2.1. Les textes du Nouveau Testament eux-mêmes ont pour visée une connaissance toujours plus profonde et l'acceptation de la foi. Ils n'envisagent donc pas Jésus-Christ dans une perspective du genre littéraire de l'histoire pure ou de la biographie dans un cadre quasiment rétrospectif. La signification universelle et eschatologique du message et de la personne de Jésus-Christ exige que l'on dépasse la pure évocation historique, tout autant que les interprétations uniquement fonctionnelles. La notion moderne de l'histoire, avancée par certains en opposition avec la foi et considérée comme la nue présentation objective d'une réalité passée, diverge d'ailleurs de l'histoire telle que les Anciens la concevaient.

2.2. L'identité substantielle et radicale de Jésus dans sa réalité terrestre avec le Christ glorieux appartient à l'essence même du message évangélique. Une recherche christologique qui prétendrait se limiter au seul Jésus de l'« histoire » serait incompatible avec l'essence et la structure du Nouveau Testament, avant même d'être rejetée par une autorité religieuse magistérielle.

2.3. La théologie peut seulement saisir le sens et la portée de la résurrection de Jésus à la lumière de l'événement de sa mort. De même, elle ne peut comprendre le sens de cette mort qu'à la lumière de la vie de Jésus, de son action, de son message. La totalité et l'unité de l'événement de salut qu'est Jésus-Christ impliquent la vie, la mort et la résurrection de celui-ci.

2.4. La synthèse originale et primitive du Jésus terrestre et du Christ ressuscité se trouve en diverses « formules de confession de foi » et « homologies » qui font état, en même temps et avec une spéciale insistance, de la mort et de la résurrection. Avec Romains 1, 3 s, citons, entre autres, 1 Corinthiens 15, 3-4 : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'ai reçu moi-même : que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le

troisième jour selon les Écritures. » Ces textes réalisent une connexion authentique entre une histoire individuelle et la signification de Jésus-Christ qui demeurera toujours.

Ils présentent en un nœud l'« histoire de l'essence » de Jésus-Christ. Cette synthèse reste un exemple et un modèle pour toute christologie authentique.

2.5. Cette synthèse christologique ne suppose pas seulement la confession de foi de la communauté chrétienne comme un élément de l'histoire, elle montre aussi que l'Église, présente aux différentes époques, reste le lieu de la vraie connaissance de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Sans la médiation de l'aide de la foi ecclésiale, la connaissance du Christ n'est pas plus possible aujourd'hui qu'à l'époque du Nouveau Testament. Il n'y a pas de levier d'Archimède en dehors du contexte ecclésial bien que, ontologiquement, Notre Seigneur conserve toujours la priorité et la primauté sur l'Église.

2.6. A l'intérieur de ce cadre plus large, un retour vers le Jésus terrestre est fructueux et nécessaire aujourd'hui dans le champ de la théologie dogmatique. Il importe de mieux mettre en évidence les innombrables richesses de l'humanité de Jésus-Christ que ne l'ont fait les christologies du passé. Jésus-Christ illustre et éclaire au plus haut degré la mesure ultime et l'essence concrète de l'homme, comme le dit le pape Jean-Paul II dans son encyclique *Redemptor hominis* 8, 10. Dans cette optique, la fraternité et la solidarité de Jésus avec nous ne portent nullement ombrage à sa divinité. On le verra par ce qui suit, le dogme christologique, pris dans son authenticité, interdit toute fausse opposition entre l'humanité et la divinité de Jésus.

2.7. L'Esprit Saint, qui a révélé Jésus comme Christ, communique aux fidèles la vie du Dieu trinitaire lui-même. Il suscite et vivifie la foi en Jésus comme Fils de Dieu exalté dans la gloire et présent dans l'histoire humaine.

Telle est la foi catholique. Telle est aussi la foi de tous les chrétiens dans la mesure où ceux-ci, en plus du Nouveau Testament, gardent fidèlement les dogmes christologiques des Pères de l'Église, les prêchent, les enseignent et leur rendent témoignage par leur vie authentique.

II. La foi christologique des premiers Conciles

A. Du Nouveau Testament au concile de Nicée

1. Les théologiens qui aujourd'hui mettent en doute la divinité du Christ recourent souvent à cette argumentation : un tel dogme ne peut venir de l'authentique révélation biblique ; son origine se trouve dans l'hellénisme. Des enquêtes historiques plus approfondies le démontrent au contraire, la manière de penser des Grecs est totalement étrangère à ce dogme et le refuse de toutes ses forces.

À la foi des chrétiens qui proclamaient la divinité du Christ l'hellénisme a opposé son dogme sur la transcendance divine qu'il estimait inconciliable avec la contingence et l'existence dans l'histoire humaine de Jésus de Nazareth. Il était particulièrement difficile pour les philosophes grecs d'accepter l'idée d'une incarnation divine. Les platoniciens la tenaient pour impensable au nom de leur doctrine sur la divinité ; les stoïciens, eux, ne pouvaient la faire coïncider avec ce qu'ils enseignaient sur le cosmos.

2. C'est pour répondre à ces difficultés que plusieurs théologiens chrétiens ont emprunté plus ou moins ouvertement à l'hellénisme l'idée d'un « dieu secondaire » (*deuteros theos*) ou intermédiaire ou bien encore celle d'un démiurge. C'était évidemment ouvrir la porte au danger du subordinationisme. Celui-ci était latent chez certains apologètes et chez Origène. Arius en fit une hérésie formelle; il enseigna que le Fils occupe une place intermédiaire entre le Père et les créatures. L'hérésie arienne montre bien comment se présenterait le dogme de la divinité du Christ s'il était vraiment dû à l'hellénisme philosophique et non pas à la Révélation divine.

Au concile de Nicée, en 325, l'Église a défini que le Fils est consubstantiel (*homoousios*) au Père. Elle a ainsi rejeté le compromis arien avec l'hellénisme en même temps qu'elle modifiait profondément le schéma métaphysique grec, surtout celui des platoniciens et des néo-platoniciens. En effet, elle a, en quelque sorte, démythisé l'hellénisme et elle a opéré une *catharsis* (purification) chrétienne de celui-ci, en reconnaissant seulement deux modes d'être : celui de l'être incréé (non fait) et celui de l'être créé, puisqu'elle bannissait l'idée d'un être intermédiaire.

Certes, le terme « *homoousios* » utilisé par le concile de Nicée est philosophique et non biblique. Cependant, cela apparaît bien, l'intention ultime des Pères du Concile a seulement été d'exprimer le sens authentique des affirmations du Nouveau Testament sur le Christ, d'une manière univoque et sans aucune ambiguïté.

En définissant ainsi la divinité du Christ, l'Église s'est aussi appuyée sur l'expérience du salut et sur la divinisation de l'homme dans le Christ. Et, d'autre part, la définition dogmatique a déterminé et marqué l'expérience du salut. On peut

donc le reconnaître, il y a eu une interaction profonde entre l'expérience vitale et le processus de la clarification théologique.

3. Les réflexions théologiques des Pères de l'Église ne sont pas restées étrangères au problème particulier de la préexistence divine du Christ. On songera tout particulièrement à Hippolyte de Rome, à Marcel d'Ancyre et à Photin. Leurs essais avaient pour but de présenter la préexistence du Christ, non pas au plan de la réalité ontologique mais au seul niveau de l'intentionnalité. Le Christ aurait préexisté en tant qu'il était prévu (*kata prognosin*).

L'Église catholique a considéré ces présentations de la préexistence du Christ comme insuffisantes; elle les a condamnées. Elle exprimait ainsi sa propre foi en une préexistence ontologique du Christ. Elle se basait sur la génération éternelle du Verbe à partir du Père. Elle se référait aussi à ce que le Nouveau Testament affirme très nettement sur le rôle actif du Verbe de Dieu dans la création du monde. Cela va de soi, car celui qui n'existe pas encore ou celui qui existe seulement dans l'intentionnalité ne peut exercer une action réelle.

B. Le concile de Chalcédoine

4. L'ensemble de la théologie christologique patristique s'occupe de l'identité métaphysique et salvifique du Christ. Elle veut répondre à ces questions : Qu'est Jésus ? Qui est Jésus ? Comment nous sauve-t-il ? On peut aussi la considérer comme une compréhension progressive et une formulation théologique dynamique du mystère de la parfaite transcendance et de l'immanence de Dieu dans le Christ. Cette recherche du sens est, en effet, conditionnée par la convergence de deux données. D'une part, la foi de l'Ancien Testament proclame une absolue transcendance de Dieu. D'autre part, il y a l'« événement Jésus-Christ » : celui-ci est considéré comme une intervention personnelle et eschatologique de Dieu lui-même dans le monde.

Il s'agit d'une immanence supérieure, d'une tout autre qualité que celle de l'habitation de l'Esprit de Dieu dans les prophètes. On ne peut transiger sur l'affirmation de la transcendance : elle est postulée par l'affirmation de la pleine et authentique divinité du Christ. Elle est tout autant nécessaire pour dépasser les christologies que l'on appelle « réductrices » : l'ébionisme, l'adoptianisme, l'arianisme. Elle permet tout autant de réfuter la thèse d'inspiration monophysite sur le mélange de Dieu et de l'homme en Jésus, aboutissant à abolir l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu. D'autre part, l'idée d'immanence qui est liée à la foi dans l'incarnation du Verbe permet d'affirmer l'humanité du Christ, réelle et authentique, contre le docétisme des gnostiques.

5. Au cours des controverses entre l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie, on ne voyait pas comment concilier la transcendance, c'est-à-dire la distinction des natures, avec l'immanence, à savoir l'union hypostatique. Le concile de Chalcédoine, en 451 (DS 301-302) a voulu montrer comment une synthèse des deux points de vue était possible en recourant en même temps à deux expressions : « sans confusion» (*asugkytôs*), «sans division» (*adiairetôs*) : on peut voir là l'équivalent apophatique de la formule affirmant « les deux natures et l'unique hypostase » du Christ.

Sans confusion se rapporte évidemment aux deux natures et affirme l'humanité authentique du Christ, En même temps, la formule rend témoignage à la transcendance de Dieu selon le désir des antiariens puisque Dieu est dit rester Dieu tandis que l'homme reste homme. Cette formule exclut tout état intermédiaire entre la divinité et l'humanité. *Sans division* proclame l'union très profonde et irréversible de Dieu et de l'homme Jésus en la personne du Verbe. La pleine immanence de Dieu dans le monde est tout autant affirmée : c'est elle qui fonde le salut chrétien et la divinisation de l'homme.

Par ces affirmations, les Pères de Chalcédoine ont atteint un nouveau degré dans la perception de la transcendance. Celle-ci n'est pas seulement « théologique », elle est « christologique ». Il ne s'agit plus seulement d'affirmer l'infinie transcendance de Dieu vis-à-vis de l'homme. Il est question, cette fois, de l'infinie transcendance du Christ, Dieu et homme, par rapport à l'universalité des hommes et de l'histoire. Selon les Pères conciliaires, le caractère absolu et universel de la foi chrétienne réside dans ce second aspect de la transcendance qui est à la fois eschatologique et ontologique.

6. Que représente donc le concile de Chalcédoine dans l'histoire de la christologie ? La définition dogmatique de Chalcédoine ne prétend pas donner une réponse exhaustive à la question : Comment, dans le Christ, Dieu et homme peuvent-ils coexister ? C'est là précisément que se situe le mystère de l'Incarnation. Aucune définition ne peut en épuiser les richesses par des formules affirmatives. Il convient plutôt de procéder par négation et de tracer un lieu dont on ne peut s'écarter. A l'intérieur de cet espace de vérité, le Concile a situé l'« un » et l'« autre » qui paraissaient s'exclure : la transcendance et l'immanence, Dieu et l'homme. Les deux aspects doivent être affirmés sans restriction, mais en excluant tout ce qui est juxtaposition ou mélange. Ainsi, dans le Christ, la transcendance et l'immanence sont-elles parfaitement unies.

Si l'on considère les catégories mentales et les méthodes utilisées, on peut penser à une certaine « hellénisation » de la foi du Nouveau Testament. Mais, d'autre part, sous un autre aspect, la définition de Chalcédoine transcende radicalement la pensée grecque. En effet, elle fait coexister deux points de vue que la philosophie grecque avait toujours tenus pour inconciliables : la transcendance divine qui est l'âme même du système des platoniciens, l'immanence divine qui est l'esprit de la théorie stoïcienne.

C. Constantinople III

7. Pour établir une doctrine christologique correcte, il ne faut pas seulement tenir compte de l'évolution des idées qui ont abouti au concile de Chalcédoine. Il est aussi nécessaire de prêter attention aux derniers Conciles christologiques et spécialement au troisième concile de Constantinople (681) [DS 556 s].

Par la définition de ce Concile, l'Église montrait qu'elle pouvait encore mieux éclairer le problème christologique qu'elle ne l'avait déjà fait au concile de Chalcédoine. Elle se montrait ainsi prête à examiner à nouveau les questions christologiques en raison des difficultés nouvelles qui s'étaient manifestées. Elle voulait approfondir encore une connaissance qu'elle avait acquise par ce qui est dit de Jésus-Christ dans la Sainte Écriture.

Le concile du Latran de 649 (DS 502 s) avait condamné le monothélisme et ainsi il avait prépare le concile œcuménique de Constantinople III. En effet, en 649, l'Église - grâce en bonne partie à saint Maxime le Confesseur - avait mis en évidence la part essentielle qu'a eue la liberté humaine du Christ dans l'œuvre de notre salut. Elle soulignait aussi, par le fait même, *la relation qui a existé entre cette libre volonté humaine et l'hypostase du Verbe*. Dans ce Concile, en effet, l'Église déclare que notre salut a été voulu par une personne divine à travers une volonté humaine. Ainsi interprétée à la lumière du concile du Latran, la définition de Constantinople III a ses racines profondes dans la doctrine des Pères et dans le concile de Chalcédoine. Mais, d'autre part, elle nous aide d'une manière toute spéciale à correspondre aux exigences de notre temps en matière de christologie.

Celles-ci, en effet, tendent à mieux montrer la place qu'ont eue dans le salut des hommes l'humanité du Christ et les divers « mystères » de sa vie terrestre comme le baptême, les tentations, l'« agonie » de Gethsémani.

III. Le sens actuel du dogme christologique

A. Christologie et anthropologie dans les perspectives de la culture moderne

1. La christologie, en un certain sens, doit assumer et intégrer la vision que l'homme d'aujourd'hui acquiert de lui-même et de son histoire dans la relecture que l'Église procure au croyant. De cette manière, on peut corriger les défauts qui proviennent, en christologie, d'un usage trop strict de ce qu'on appelle « nature ». On peut aussi rattacher au Christ récapitulateur (*Ep* 1, 10) ce que la lecture d'aujourd'hui apporte légitimement à une perception plus nette de la condition humaine.

2. Cette confrontation de la christologie avec la culture actuelle contribue à une connaissance nouvelle et plus profonde que l'homme acquiert de lui-même aujourd'hui. Mais, d'autre part, il la vérifie et l'éprouve, il la soumet à son propre critère quand cela est nécessaire, par exemple, dans les domaines de la politique et de la religion. Cela vaut surtout pour cette dernière. Ou bien, en effet, la religion est niée et totalement rejetée par l'athéisme; ou bien elle est interprétée comme un moyen d'arriver aux dernières profondeurs de l'universalité des choses en excluant explicitement un Dieu transcendant et personnel. Dès lors, la religion risque d'apparaître comme une pure « aliénation » de l'humanité, tandis que le Christ perd son identité et son unicité. Dans les deux cas, on arrive logiquement à ces résultats : la dignité de la condition humaine s'évanouit; le Christ perd sa primauté et sa grandeur. Le remède à une telle situation ne peut venir que d'un renouveau de l'anthropologie à la lumière du mystère du Christ.

3. La doctrine paulinienne des deux Adam (1 *Co* 15, 21 s ; *Rm* 5, 12-19) sera le principe christologique à partir duquel se conduira et s'éclairera la confrontation avec la culture humaine aussi bien que le critère de jugement sur les recherches actuelles dans le champ de l'anthropologie. Grâce à ce parallélisme, le Christ, qui est le second et dernier Adam, ne peut être compris sans tenir compte du premier Adam, c'est-à-dire de notre condition humaine. Le premier Adam, de son côté, est seulement perçu dans sa vraie et pleine humanité s'il s'ouvre au Christ qui nous sauve et nous divinise par sa vie, sa mort, sa résurrection.

B. Le sens authentique des difficultés actuelles

4. Beaucoup de nos contemporains rencontrent des difficultés quand on leur présente le dogme du concile de Chalcédoine. Des vocables comme « nature » et « personne » utilisés par les Pères conciliaires ont certes encore le même sens dans le langage courant, mais les réalités en cause sont désignées par des concepts très différents dans les divers vocabulaires philosophiques. Pour beaucoup, l'expression « nature humaine » ne signifie plus une essence commune et

immuable; elle renvoie seulement à un schéma, à un résumé des phénomènes que, de fait, on retrouve chez les hommes, dans la majorité des cas. Très souvent, la notion de personne est définie en termes psychologiques ; l'aspect ontologique en est négligé.

Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, formulent des difficultés encore plus grandes *quand il s'agit des aspects sotériologiques* des dogmes christologiques. Ils refusent toute idée d'un salut qui impliquerait une hétéronomie quant au projet de vie. Ils critiquent ce qu'ils croient être le caractère purement individuel du salut chrétien. La promesse d'une béatitude future leur paraît une utopie qui détourne les hommes de leurs véritables devoirs, uniquement terrestres à leurs yeux. Ils demandent de quoi les hommes ont dû être rachetés; à qui il aurait été nécessaire de payer le prix du salut. Ils s'indignent à l'idée que Dieu ait pu exiger le sang d'un innocent ; ils voient dans cette conception un soupçon de sadisme. Ils argumentent contre ce qu'on a appelé la « satisfaction vicaire » (c'est-à-dire par un médiateur) en disant qu'elle est moralement impossible. Chaque conscience est autonome, argumentent-ils, elle ne peut donc être libérée par un autre.

Enfin, certains de nos contemporains se plaignent de ne pas retrouver dans la vie de l'Église et des fidèles l'expression vécue du mystère de libération qu'ils proclament.

C. Signification permanente de la foi christologique dans ses visées et son contenu

5. Malgré toutes ces difficultés, *l'enseignement christologique de l'Église* et tout spécialement *le dogme défini au concile de Chalcédoine conservent une valeur définitive*. Certes, il est permis, il est peut-être opportun, de chercher à l'approfondir, mais il ne peut pas être permis de le récuser. Au plan historique, il est faux de dire que les Pères conciliaires de Chalcédoine ont infléchi le dogme chrétien dans le sens des concepts hellénistiques. Les difficultés actuelles, que nous avons rappelées, montrent, d'autre part, que certains de nos contemporains sont dans une ignorance profonde en ce qui concerne le sens authentique du dogme christologique. Ils n'ont pas toujours non plus une vue correcte sur la vérité du Dieu créateur du monde visible et invisible.

Pour parvenir à la foi dans le Christ et dans le salut qu'il apporte, il faut admettre un certain nombre de vérités qui les expliquent. Le Dieu vivant est amour (1 *Jn* 4, 8) ; c'est par amour qu'il a créé toutes choses. Ce Dieu vivant - Père, Verbe, Esprit sanctificateur - a créé l'homme à son image dès l'origine des temps. Il lui a donné la dignité de personne douée de raison au milieu du cosmos. Quand la plénitude des temps fut venue, le Dieu trinitaire a complété son œuvre dans le Christ Jésus. Il l'a constitué comme médiateur de la paix et de l'alliance qu'il offrait au monde entier, pour tous les hommes et pour tous les siècles Jésus-Christ est l'homme parfait. En effet, il vit totalement du Dieu Père et pour le Dieu Père. En même temps, il vit totalement avec les hommes et pour leur salut, c'est-à-dire leur épanouissement. Il est donc l'exemple et le sacrement de l'humanité nouvelle.

La vie du Christ nous procure une nouvelle compréhension de Dieu, et aussi de l'homme. De même que *le Dieu des chrétiens* est nouveau et spécifique, ainsi *l'homme des chrétiens* est nouveau et original vis-à-vis de toutes les autres conceptions de l'homme. La condescendance de Dieu (*Tt* 3, 4) et, si l'on peut employer ce terme, son « humilité » le rendent solidaire des hommes eux-mêmes, par l'Incarnation, œuvre d'amour. Il rend aussi possible un homme nouveau qui trouve sa gloire dans le service et non dans la domination.

L'existence du Christ est pour les hommes (*pro-existentia*) ; il prend la forme du serviteur pour eux (Ph 2, 7); il meurt et ressuscite d'entre les morts à la vraie vie pour eux (*Rm* 4, 24). Cette vie du Christ orienté vers les autres nous fait voir que la vraie autonomie de l'homme ne consiste ni dans une supériorité ni dans une opposition. Par l'esprit de supériorité (*supra-existentia*) l'homme cherche à se mettre en avant et à dominer les autres. Dans l'opposition (*contra-existentia*), il traite les hommes avec injustice et cherche à les manipuler.

Au premier moment, la conception de la vie humaine déduite de celle du Christ ne peut que choquer. C'est bien pourquoi elle réclame une conversion de tout l'homme, non seulement dans ses débuts mais dans toute sa continuité et, par la persévérance, jusqu'à la fin. Cette conversion peut seulement naître de la liberté qui a été remodelée par l'amour.

D. Nécessité d'actualiser la doctrine et la prédication christologiques

6. Au cours de l'histoire comme au milieu de la variété des cultures, les enseignements des conciles de Chalcédoine et de Constantinople III doivent toujours être actualisés dans la conscience et la prédication de l'Église sous la conduite de l'Esprit Saint. Cette nécessaire actualisation s'impose tant aux théologiens qu'à la sollicitude apostolique des pasteurs et des fidèles.

6.1. La tâche des théologiens est tout d'abord de construire une synthèse soulignant tous les aspects et toutes les valeurs du mystère du Christ. Ils devront y assumer les résultats authentiques de l'exégèse biblique et des recherches sur l'histoire du salut. Ils tiendront aussi compte de la manière dont les religions des divers peuples montrent l'inquiétude du salut et

dont les hommes en général font effort pour obtenir une authentique libération. Ils seront tout autant attentifs à l'enseignement des saints et des docteurs de l'Église.

Pareille synthèse ne peut qu'enrichir la formule de Chalcédoine par des perspectives plus sotériologiques, donnant tout son sens à la formule : le Christ est mort pour nous.

Les théologiens donneront aussi toute leur attention à des questions toujours difficiles. Citons celles de *la conscience et de la science du Christ, la manière de concevoir la valeur absolue et universelle de la Rédemption accomplie par le Christ* pour tous et une fois pour toutes.

6.2. Venons-en à l'ensemble de l'Église qui est le peuple messianique de Dieu. À cette Église incombe la tâche de faire participer tous les hommes et tous les peuples au mystère du Christ. Ce mystère du Christ est certes le même pour tous; il doit cependant être présenté de telle sorte que chacun puisse l'assimiler et le célébrer dans sa propre vie et sa propre culture. Cela est d'autant plus urgent que l'Église d'aujourd'hui est de plus en plus consciente de l'originalité et de la valeur des diverses cultures. C'est, en effet, dans celles-ci que les peuples expriment leur propre sens de la vie avec des symboles, des gestes, des notions, des langages spécifiques. Cela entraîne certaines conséquences. Le mystère a été révélé aux hommes saints que Dieu a choisis, il a été cru, professé, célébré par les chrétiens. C'est un fait non renouvelable dans l'histoire. Mais ce mystère s'ouvre pour une part à des nouvelles expressions à inventer. Ainsi, dans chaque peuple et à chaque époque, des disciples donneront leur foi au Christ Seigneur et lui seront incorporés.

Le Corps mystique du Christ est formé d'une grande diversité de membres; il leur donne la même paix dans l'unité sans pour autant faire fi de leurs traits particuliers. L'Esprit « maintient tout dans l'unité et il connaît toute parole » (*Introït* de l'ancienne liturgie romaine de la Pentecôte d'après Sg 1). De cet Esprit, tous les peuples et tous les hommes ont reçu leurs propres richesses et leurs propres charismes. Par eux la famille de Dieu universelle est enrichie puisque d'une même voix et d'un même cœur mais aussi dans leurs diverses langues les fils de Dieu invoquent leur Père céleste par le Christ Jésus.

IV. Christologie et sotériologie

A. « Pour notre salut »

1. Dieu le Père « n'a pas épargné son propre Fils mais il l'a livré pour nous tous » (*Rm* 8, 32). Notre Seigneur est devenu homme « pour nous et pour notre salut ». Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique « pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jn* 3, 16). La personne de Jésus-Christ ne peut donc être séparée de l'œuvre rédemptrice; les bienfaits du salut ne sont pas séparables de la divinité de Jésus-Christ. Seul le Fils de Dieu peut réaliser une authentique rédemption du péché du monde, de la mort éternelle et de la servitude de la loi, selon la volonté du Père, avec la coopération de l'Esprit Saint.

Certaines spéculations théologiques n'ont pas suffisamment conservé cet intime lien entre la christologie et la sotériologie. Aujourd'hui il est toujours nécessaire de rechercher comment mieux exprimer la réciprocité mutuelle qui lie ces deux aspects de l'événement du salut, unique en soi.

Dans cette étude, nous voulons seulement envisager deux problèmes.

Une première recherche est historique; elle se situe au niveau de la période de l'existence terrestre de Jésus. Elle a son centre dans la question : Qu'est-ce que Jésus a pensé de sa mort ? En raison même de la valeur que nous voulons donner à la réponse, le problème doit être envisagé au niveau de la recherche historique et de toutes ses exigences critiques (n° 2). Elle doit être évidemment complétée par la vision pascale de la Rédemption (n° 3). Encore une fois, il faut le répéter, la Commission Théologique International n'entend ni exposer ni expliquer une christologie complète. Elle laisse de côté notamment le problème de la conscience humaine de Jésus-Christ. Elle cherche seulement à exposer ici le fondement du mystère du Christ d'après la vie terrestre de Jésus comme d'après sa Résurrection.

Une seconde recherche se situera à un autre niveau (n° 4). Elle montrera comment *la multiplicité de la terminologie néotestamentaire de l'œuvre rédemptrice est riche d'enseignements sur la sotériologie.* On cherchera à les systématiser, à en faire saisir tout le sens théologique. On soumettra évidemment cette recherche à la confrontation avec les textes de la Sainte Écriture eux-mêmes.

B. Durant son existence terrestre, Jésus est orienté vers le salut des hommes

2.1. Jésus en a eu parfaitement conscience, dans ses paroles et ses actes, dans son existence et sa personne, le Royaume et le Règne de Dieu étaient à la fois une réalisation présente, une attente et une approche (*Lc* 10, 23 s ; 11, 20). Aussi bien s'est-il présenté comme le Sauveur eschatologique et a-t-il expliqué sa mission d'une manière directe, même si elle était le

plus souvent implicite. Il apportait le salut eschatologique puisqu'il venait après le dernier des prophètes, Jean le Baptiste. Il rendait présent Dieu et son Règne. Il menait le temps de la promesse à son accomplissement (*Lc* 16, 16 ; cf. *Mc* 1, 15a).

2.2. Si la Passion a été pour Jésus un échec, un naufrage, s'il a désespéré de Dieu et de sa propre mission, sa mort - ni alors ni maintenant - ne peut être comprise comme l'acte définitif de l'économie du salut. Une mort subie d'une manière purement passive ne pourrait être un événement de salut « christologique ». Cette mort devrait être, par contre, la suite voulue de l'obéissance et de l'amour de Jésus qui s'offrait. Elle devait être assumée en un acte complexe d'activité et de passivité (*Ga* 1, 4 ; 2, 20). L'idéal moral de vie et, d'une façon générale, la manière d'agir de Jésus le montrent : celui-ci était orienté vers sa mort et il était prêt à la subir. Il mettait ainsi en acte les exigences qu'il avait lui-même proposées à ses disciples (*Lc* 14, 27 ; *Mc* 8, 34.35 ; *Mt* 10, 29.31).

2.3. Jésus mourant exprime sa volonté de servir et de donner sa vie (*Mc* 10, 45) : c'est là l'effet et la continuation de l'attitude de toute sa vie (*Lc* 22, 27). L'une et l'autre émanaient d'une attitude fondamentale tendant à vivre et à mourir pour Dieu et les hommes. C'est ce que certains appellent une « existence-pour-les-autres », une *pro-existence*. En raison de cette disposition, Jésus était ordonné, de par son « essence » même, à être le Sauveur eschatologique qui procure « notre » salut (1 *Co* 15, 3 ; *Lc* 22, 19.20b), le salut d'« Israël » (*Jn* 11, 30) comme celui des Gentils (*Jn*11, 51 s). Ce salut vise la multitude (*Mc* 14, 24 ; 10, 45), tous les hommes (2 *Co* 5, 14 s ; 1 *Tm* 2, 6), le « monde » (*Jn* 6, 51c).

2.4. Comment doit se comprendre cette disposition fondamentale d'exister pour les autres, c'est-à-dire de s'offrir et se donner totalement jusqu'à subir la mort, telle qu'elle apparaît chez Jésus au cours de son existence terrestre ? Elle est essentiellement une ouverture lucide de conformité à la volonté de Dieu. Le déroulement des événements vécus n'a évidemment pas pu ne pas rendre encore plus vive et plus concrète cette orientation. C'est donc dans l'espoir et la confiance que Jésus, en tant que médiateur eschatologique du salut, comme envoyé du Royaume de Dieu, attendait le Règne qui s'établit définitivement (*Mc* 14, 25 et par.).

Bien qu'ouvert entièrement à la volonté du Père, Jésus a pu percevoir des questions qui se posaient. Le Père donnerait-il un succès plein et entier à la prédication du Royaume ? Le peuple d'Israël serait-il incapable d'adhérer au salut eschatologique ? Devrait-il recevoir le baptême de la mort (*Mc* 10, 38 s ; *Lc* 12, 50) et boire le calice de la passion (*Mc* 14, 36) ? Le Père voudrait-il établir son Règne si Jésus connaissait l'insuccès, la mort et, qui plus est, la mort cruelle du martyre ? Le Père rendrait-il finalement efficace pour le salut ce que Jésus « mourant pour les autres » aurait souffert ?

Jésus puisait des réponses positives dans la conscience qu'il avait d'être le médiateur eschatologique du salut, présence du Règne de Dieu. Il pouvait donc attendre en toute confiance la solution des problèmes qui se posaient. *Cette confiance de Jésus peut être affirmée et comprise à partir de ce qu'il dit et fait lors de la dernière cène* (*Lc* 22, 19 s et par.). Il est prêt à partir vers la mort et, cependant, il attend et annonce sa résurrection et son exaltation (*Mc* 14, 25), il réaffirme la promesse et la présence du salut eschatologique.

2.5. Comment Jésus a-t-il compris et exprimé son attitude fondamentale l'*existence pour les autres*, sa disposition à servir dans son dévouement qui commandait son action et même sa mort ? Il n'était pas nécessaire mais il n'était pas non plus impossible que cela se fît selon les catégories mentales et les schémas qui lui étaient fournis par la tradition du culte sacrificiel d'Israël. En ce cas, il y aurait eu comme une intériorisation personnalisante de la « mort vicaire et expiatoire du martyr pour les autres » ou, d'une manière spécifique, la passion du « serviteur de Yahvé » (*Is* 53).

En fait, Jésus a pu comprendre et vivre (voir ici 3.4) ces concepts en leur donnant un sens plus profond et en les transformant. Il y aurait donc eu dans son âme une expression de la *disposition d'exister pour les autres*. De toute façon, l'orientation de Jésus vers le salut des hommes ne peut en aucune manière être comprise dans l'équivoque ou l'ambiguïté. Elle n'a pas de sens si elle n'inclut pas une connaissance et une conscience personnelles, une disposition résolue chez le sujet qui se donne (voir ici 3.3).

C. Le Rédempteur eschatologique

3.1. Dieu a ressuscité et exalté Jésus. Par là, il a confirmé que celui-ci est le Sauveur des croyants une fois pour toutes et définitivement. Il l'a ainsi confirmé comme « Seigneur et Christ » (*Ac* 2, 36), le Fils de l'homme qui vient comme juge du monde (*Mc* 14, 62). Il a montré Jésus comme « le Fils de Dieu constitué dans toute sa force » (*Rm* 1, 4). Les croyants ont trouvé une lumière nouvelle dans la résurrection et l'exaltation de Jésus : celles-ci montraient que la mort en croix réalisait le salut. Avant Pâques, ces vérités ne pouvaient pas encore être exprimées de cette manière en des paroles parfaitement claires.

3.2. Parmi ce qui a été dit, deux éléments méritent une considération toute spéciale.

a) Jésus a eu conscience qu'il était le Sauveur définitif des temps derniers (cf. 2.1), qu'il annonçait et rendait présent le Règne de Dieu (cf. 2.2 ; 2.3).

b) La résurrection et l'exaltation de Jésus (3.1) ont montré que sa mort est un élément constitutif du salut qu'apportent le règne et le pouvoir de Dieu (*Lc* 22, 20 par.). Dans 1 Corinthiens 11, 24 la mort de Jésus est présentée comme un élément constitutif de la Nouvelle Alliance qui va se réaliser d'une façon définitive et eschatologique.

Ces deux éléments permettent de conclure : la mort de Jésus est efficace pour le salut.

3.3. Si l'on parle au sens strict et au niveau simplement notionnel, il n'est pas facile de qualifier de *substitution expiatoire* ou d'*expiation vicaire* cette action divine qui apporte irrévocablement le salut par la vie et la mort du Sauveur eschatologique, comme par la résurrection qui le constitue Sauveur d'une manière définitive et irréversible.

Mais on peut considérer ainsi les choses si la mort et les actions de Jésus sont rattachées *à une disposition existentielle et fondamentale qui inclut une certaine connaissance personnelle* (cf. *supra*dans 2.5) et une *volonté* de porter par procuration la peine (*Ga* 3, 13) et le péché du genre humain (*Jn* 1, 29 ; 2 *Co* 5, 21).

3.4. Si Jésus a pu réaliser par don gratuit les effets de cette expiation vicaire, c'est seulement parce qu'il a accepté d'être « donné par le Père » et parce qu'il s'est lui-même donné au Père qui l'acceptait dans la Résurrection. Il s'agissait là d'un ministère d'*existence-pour-les-autres* dans la mort du Fils préexistant (*Ga* 1, 4 ; 2, 20).

C'est bien pourquoi quand on envisage le mystère du salut de cette manière et que l'on parle d'« expiation vicariale », il faut avoir présente à l'esprit une double analogie.

L'*oblation* volontaire du martyr, spécialement celle du Serviteur de Yahvé (*Is* 53) diffère totalement de l'immolation des animaux comme « des images et des ombres » (*He* 10, 1).

Il faut encore plus mettre l'accent sur l'*oblation du Fils éternel* et insister plus nettement encore sur l'analogie des situations. Le Fils éternel en effet, « entrant dans le monde », vient faire la « volonté de Dieu » (*He* 10, 5.7b). C'est « par l'Esprit éternel qu'il s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache » (*He* 9, 14). (Cette oblation est adéquatement appelée sacrifice, par exemple au concile de Trente [DS 1753] mais alors il faut rendre au terme son sens originel.)

3.5. La mort de Jésus a été une *expiation vicariale* définitivement efficace parce que le geste du Père livrant et donnant son Fils (*Rm* 4, 25 ; 8, 32 ; cf. *Jn* 3, 16 ; 1 *Jn* 4, 9) est repris exemplairement et réellement dans le Christ qui se donne lui-même, par charité parfaite en se livrant et se dévouant (cf. aussi *Ep* 5, 2.25 ; cf. 1 *Tm* 2, 6 ; *Tt* 2, 14).

Ce que l'on appelait traditionnellement *expiation vicaire* doit être compris, transformé et exalté comme un *événement trinitaire*.

D. Unité et pluralité de la réflexion sotériologique dans l'Église

4. L'origine et le nœud de toute la sotériologie se retrouvent déjà dans l'Église primitive, avant saint Paul. *Cette sotériologie se base sur les paroles et la conscience de Jésus lui-même*. Celui-ci sait qu'il meurt pour nous, pour nos péchés; c'est dans cette perspective qu'il vit toute son existence terrestre, qu'il souffre et qu'il ressuscite.

Cinq éléments principaux peuvent être énumérés :

1. Le Christ se donne lui-même ;

2. Il prend notre place dans le mystère du salut ;

3. Il nous libère de « la colère qui vient » et de tout pouvoir mauvais ;

4. Il accomplit en cela la volonté salvifique du Père ;

5. Il veut nous introduire ainsi dans la vie trinitaire par la participation à la grâce de l'Esprit Saint.

Il appartient à la théologie postérieure de montrer comment ces aspects se coordonnent.

De son côté, saint Thomas souligne cinq modes d'action de l'œuvre rédemptrice : mérite, satisfaction, rédemption, sacrifice, cause efficiente. D'autres peuvent certes y être ajoutés.

Dans les écrits du Nouveau Testament comme durant les différentes époques de l'histoire de la théologie, certains aspects de la sotériologie seront plus nettement soulignés que d'autres. Cependant tous doivent être considérés comme des approches du mystère pascal et, autant que possible, ramenés à des vues synthétiques.

5. À l'époque des Pères, en Orient comme en Occident, l'aspect dominant de la sotériologie est celui de l'*échange*. Par l'Incarnation et par la Passion il y a échange entre la nature divine et la nature humaine en général. Plus précisément l'état de péché est échangé pour celui de la filiation divine.

Cependant les Pères ont nuancé et limité l'idée d'échange en tenant compte de l'éminente dignité du Christ. Le Christ a assumé les caractères (*pathé*) de la nature pécheresse d'une manière seulement extérieure (*schetikôs*). Il n'est devenu lui-même « péché » (2 Co 5, 21), si ce n'est en ce sens qu'il est devenu une « oblation sacrificielle pour le péché ».

6. Saint Anselme a proposé une autre théorie qui a prévalu jusqu'à une époque toute récente. Le Rédempteur ne se substitue pas au pécheur au sens strict, mais il exerce une action unique qui, aux yeux de Dieu, compense la dette des fautes humaines. Il accepte la mort à laquelle il n'était pas soumis; son geste a une valeur infinie en raison de l'union hypostatique.

Cette action du Fils réalise le dessein sauveur de la Sainte Trinité tout entière. Dans ce système de la satisfaction, la formule : *mort pour nous*, signifie surtout que le Christ accepte la mort *en notre faveur* et non *à notre place*.

Saint Thomas a retenu substantiellement cette présentation du mystère du salut et y a mêlé des éléments repris à la théologie des Pères. Il insiste sur le fait que le Christ est tête de l'Église, et que la grâce qu'il possède comme tête est transmise à tous les membres de l'Église en raison de la conjonction organique du corps mystique.

7. Certains auteurs récents essaient de restaurer l'idée d'« échange » (*commercium*) sur laquelle la théologie de saint Anselme n'avait pas insisté. Deux pistes de recherche ont été ouvertes par eux.

a) Les uns mettent en avant le concept de *solidarité*. Celui-ci peut d'ailleurs être compris de plusieurs manières. Dans une perspective stricte, elle met en avant la manière dont le Christ souffrant assume à sa façon l'expérience de l'éloignement de Dieu vécue par les pécheurs. Dans une vue moins stricte, ces théologiens parleront seulement de la seule volonté du Fils de manifester le pardon inconditionné du Père, aussi bien dans sa vie que dans sa mort.

b) Par le concept de *substitution*, on insiste sur le fait que le Christ assume vraiment la condition des pécheurs. Il ne s'agit pas de penser que Dieu a puni ou condamné le Christ à notre place. C'est là une théorie erronément mise en avant par plusieurs auteurs, notamment dans la théologie réformée. D'autres théologiens évitent ces perspectives. Ils soulignent seulement que le Christ a subi la « malédiction de la loi » (*Ga* 3, 13), c'est-à-dire l'aversion que Dieu ressent pour le péché. Le Christ a pris sur lui le poids des péchés de l'humanité qui étaient l'objet de la colère de Dieu. Cela même constitue un aspect de l'amour et de la « jalousie » que Dieu porte au peuple avec lequel il a conclu son alliance lorsque ce dernier s'écarte de lui.

8. L'explication de la Rédemption par la substitution peut être justifiée aux plans exégétique et dogmatique. Contrairement à ce que d'aucuns ont affirmé, elle ne contient aucune contradiction interne.

La liberté des êtres créés n'est pas totalement autonome. Elle a toujours besoin d'un secours divin. Une fois qu'elle s'est détournée de Dieu, elle ne peut revenir à lui par ses propres forces. D'autre part, l'homme a été créé pour être intégré dans le Christ et par là même dans la vie de la Sainte Trinité. Quel que soit l'éloignement de l'homme pécheur vis-à-vis de Dieu, il est moins profond que le distanciement du Fils vis-à-vis du Père dans son dépouillement kénotique (*Ph* 2, 7) et la détresse de l'« abandonnement » (*Mt* 27, 46). Il s'agit de l'aspect, propre à l'économie de la Rédemption, de la distinction des Personnes de la Sainte Trinité qui, par ailleurs, sont parfaitement unies dans l'identité d'une même nature et dans un amour infini.

9. On doit considérer comme des aspects inséparables de l'œuvre de salut, tant l'expiation objective du péché que la participation par grâce à la vie divine. Celle-ci, bien sûr, doit être acceptée par l'homme dans sa liberté authentiquement recouvrée. La Tradition tout entière de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture, l'enseigne : pour que l'œuvre du salut soit réalisée et expliquée, il faut la rattacher à deux mystères. D'une part, Jésus est vraiment Dieu. Et d'autre part, il est pleinement solidaire de nous parce qu'il a assumé la nature humaine dans toute son intégralité.

10. Dans l'ensemble de la Rédemption, on ne peut omettre la *coopération spéciale* de la Vierge Marie au sacrifice du Christ. Son consentement est resté permanent depuis son premier acquiescement à l'Incarnation. Il représente la perfection suprême de la foi à l'Alliance éternelle comme le montre bien *Lumen gentium* 61.

On ne négligera pas non plus l'intime connexion qui lie la Croix et l'Eucharistie. Elles sont deux aspects complémentaires du même événement de salut. D'un côté, le Christ assume le péché humain dans sa chair. De l'autre, il donne sa chair aux hommes. La célébration eucharistique lie nécessairement le sacrifice du Christ et l'oblation que l'Église fait d'elle-même. L'Église est ainsi incorporée à l'éternelle oblation que le Fils fait de lui au Père et qui est menée à sa perfection dans l'Esprit Saint.

V. Dimensions christologiques à restaurer

1.La christologie biblique et classique contient des perspectives de la plus grande importance qui, aujourd'hui, pour des raisons d'ailleurs diverses, n'obtiennent pas l'attention qu'elles méritent. Nous voudrions ici souligner l'importance de deux de ces aspects, en une sorte de corollaire donné à l'exposé de la Commission Théologique International. L'un concerne la *dimension pneumatologique de la christologie* ; le second, sa *dimension cosmique*. Encore le ferons-nous d'une manière limitée : un exposé systématique n'aurait pas sa place ici, dans le cadre d'un rapport de conclusion.

En ce qui concerne la pneumatologie nous nous bornerons à une étude biblique : elle ouvre bien évidemment la route à des recherches ultérieures et elle fait déjà voir les grandes richesses du thème.

L'influence cosmique du Christ indique la dimension la plus ultime de la christologie. Il ne s'agit pas seulement de l'action du Christ sur toutes les créatures « dans les cieux, sur la terre, sous la terre » (*Ph* 2, 10), mais de la régence qu'il exerce sur l'ensemble du cosmos et sur l'histoire universelle.

A. L'onction du Christ par l'Esprit Saint

2. L'Esprit Saint a coopéré sans cesse à l'œuvre rédemptrice du Christ. « Il a couvert de son ombre la Vierge Marie ; c'est pourquoi celui qui est né d'elle est saint et est appelé Fils de Dieu » (*Lc* 1, 35). Jésus, baptisé dans le Jourdain (Lc 3, 22), a reçu l'*onction* pour accomplir sa mission messianique (*Ac* 10, 38 ; *Lc* 4, 18) tandis qu'une voix venue du ciel le déclarait le Fils dans lequel le Père se complaît (Mc 1, 10 et par.). A partir de là, le Christ a été spécialement «conduit par l'Esprit Saint» (*Lc* 4, 1) pour commencer et pour achever son ministère de « Serviteur » : il a chassé les démons par le doigt de Dieu (*Lc* 11, 20), il a annoncé que « le Règne de Dieu s'était approché » (*Mc*1, 10) et devait être consommé par l'Esprit Saint (Missel romain, cf. *He* 2, 14). Enfin, Dieu le Père a ressuscité Jésus et a rempli l'humanité de celui-ci par son Esprit.

Ainsi, cette humanité a revêtu la forme d'humanité du Fils de Dieu glorieux (*Rm* 1, 3-4 ; *Ac* 13, 32-33) après avoir connu la forme du Serviteur. Elle a aussi reçu le pouvoir de donner l'Esprit Saint à tous les hommes (*Ac* 2, 22 s). Ainsi, l'Adam nouveau et eschatologique peut être appelé un « être spirituel donnant la vie » (1 *Co* 15, 45 ; cf. 2 *Co* 3, 17). Ainsi, en toute réalité, le corps mystique du Christ est animé par l'Esprit du Christ pour toujours.

B. La primauté du Christ sur le cosmos

3.1. Dans saint Paul et dans le corpus paulinien, le Christ ressuscité est souvent appelé celui « sous les pieds duquel [le Père] a tout placé ». Cette appellation diversement appliquée se trouve en propres termes en 1 *Co* 15, 27 ; *Ep* 1, 22 ; *He* 2, 8. En des termes équivalents on la trouve en *Ep* 3, 10 ; *Col* 1, 18 ; *Ph* 3, 21.

3.2. Quelle que soit l'origine de cette appellation (peut-être *Gn* 1, 26 à travers *Ps* 8, 7), elle se rapporte, en premier lieu, à l'*humanité glorifiée du Christ* et non pas d'abord à sa divinité seulement. C'est au Fils incarné qu'il revient en effet d'« avoir tout sous ses pieds », puisque seul il a détruit le pouvoir que possèdent le péché et la mort de réduire les hommes en servitude. Dominant par sa Résurrection la corruptibilité inhérente au premier Adam, le Christ, devenu dans sa chair « corps spirituel » par excellence, ouvre le royaume de l'incorruptibilité. C'est pourquoi il est « le second et le dernier Adam » (1 *Co* 15, 46-49) à qui « tout est soumis » (1 *Co* 15, 27) et qui peut s'assujettir toutes choses (*Ph* 3, 21).

3.3. Cette abolition du pouvoir de la mort par le Christ implique, non seulement pour les hommes mais pour le monde aussi, une seule et même rénovation qui, à la fin des temps, produira ses effets manifestes. Matthieu l'appelle une « nouvelle création » [palingénèse] (19, 28) ; Paul discerne en elle l'attente de toute créature (*Rm* 8, 19) et l'Apocalypse (21, 1), utilisant le vocabulaire de l'Ancien Testament (*Is* 65, 17 ; 66, 22), ne craint pas de parler de « cieux nouveaux » et de « terre nouvelle ».

3.4. Une anthropologie trop étroite, qui dédaigne ou tout du moins néglige dans l'homme cet aspect essentiel qu'est son rapport au monde, peut faire qu'on n'estime pas à sa juste valeur l'affirmation du Nouveau Testament sur la domination du Christ à l'égard du cosmos. Et pourtant, des affirmations de ce genre possèdent pour notre temps un poids considérable. Jamais auparavant, en effet, en raison du progrès des sciences de la nature, l'importance du monde et son impact sur l'existence humaine et les questions que ce monde y soulève n'avaient été, semble-t-il, plus clairement perçus.

3.5. L'objection majeure que l'on oppose à cet aspect cosmique de la primauté du Christ dans sa Résurrection et dans sa Parousie dépend le plus souvent d'une certaine conception de la christologie. S'il n'est jamais permis, en effet, de confondre l'humanité du Christ avec sa divinité, il ne convient pas davantage de les séparer l'une de l'autre. En fait, ces deux erreurs obtiennent un seul et même résultat. Qu'on absorbe l'humanité du Christ dans sa divinité ou qu'on l'en isole, dans les deux cas, la reconnaissance de cette primauté cosmique que le Fils de Dieu reçoit dans son humanité est tout autant compromise. De toute manière, on attribue à la seule divinité du Verbe ce qui évidemment - les textes du

Nouveau Testament précédemment cités en font foi - revient désormais à son humanité, en tant qu'elle est l'humanité de Jésus-Christ, fait Seigneur et recevant, à ce titre, « le nom au-dessus de tout nom » (*Ph* 2, 9).

3.6. D'ailleurs, puisque cette primauté cosmique du Christ revient à celui qui est « l'aîné d'une multitude de frères » (*Rm* 8, 29), il appartient à cette primauté d'avoir aussi à devenir la nôtre en lui. À vrai dire existe d'ores et déjà quelque chose de cette « identité » spirituelle que le Christ nous donne (1 *Co* 3, 21-23). Encore qu'elle ne se manifestera pleinement que dans la parousie. Dès cette vie présente cependant elle nous vaut vraiment le pouvoir d'être libres à l'égard de toutes les puissances de ce monde (*Col* 2, 15), si bien que nous pouvons aimer le Christ à travers les mutations du monde, y compris notre mort (*Rm* 8, 38-39 ; 1 *Jn* 3, 2 ; *Rm* 14, 8-9).

3.7. Cette primauté cosmique du Christ ne doit pourtant pas dérober à nos yeux une primauté d'un autre genre, qu'il exerce et qu'il doit exercer dans l'histoire et dans la société humaine par le moyen surtout de la justice, dont les signes semblent pratiquement indispensables pour prêcher le Royaume de Dieu. Mais *cette domination du Christ lui-même sur l'histoire des hommes* ne peut atteindre son sommet qu'à l'intérieur de cette domination qu'il exerce sur le monde cosmique comme tel. En effet, l'histoire demeure pratiquement captive du joug du monde et de la mort, aussi longtemps que la primauté étonnante du Christ ne peut pas encore, avant son ultime venue, s'exercer sans limites au bénéfice de la totalité du genre humain.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

THÉOLOGIE, CHRISTOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE*

(1981)

Introduction

Dès sa session plénière de 1979, la Commission Théologique Internationale a pris la christologie pour sujet de ses travaux; en 1980, elle a publié le rapport contenant ses conclusions (cf. le texte latin « Quaestiones selectae de Christologia », dans la revue *Gregorianum* 61, 1980, 609-632, et les nombreuses traductions en langues modernes). À l'expiration de sa seconde période de cinq ans d'activité (1974-1979), la Commission a vu renouveler en partie la liste de ses membres, en octobre 1980. La majorité de ceux-ci, surtout parmi les nouveaux promus, décida de poursuivre l'étude de la christologie. Bien que la Commission nouvelle jouît d'une entière liberté de discuter toutes les questions christologiques, des considérations de prudence tout autant que le souci d'épargner du temps et des forces l'engagèrent à éviter de revenir purement et simplement sur la matière du document déjà édité.

Le programme de la session plénière de 1981 devait comporter des développements et des considérations supplémentaires. En premier lieu, on exposerait la connexion de la christologie avec l'ensemble du discours sur Dieu et avec la foi chrétienne au Dieu trinitaire. Une fois établis ces points fondamentaux, il faudrait déterminer le rapport entre la christologie et l'anthropologie. En second lieu, l'étude porterait sur deux questions qui sont étroitement liées aux fondements de la christologie, mais qui réclament un exposé spécial : la préexistence du Christ et la question aujourd'hui controversée de la « souffrance de Dieu ». Ces deux thèmes offrent un exemple de la manière dont des problèmes actuels et des réponses classiques peuvent s'éclairer mutuellement en un dialogue fructueux. De ce point de vue les deux documents concernant la christologie et résultant respectivement de l'une et de l'autre session pourraient sans doute vraiment former un ensemble ainsi que seront à même d'en juger les lecteurs bienveillants.

On doit mener la réflexion en matière de christologie en tenant soigneusement compte de ce qu'on peut appeler son contexte. Celui-ci comprend le désir et la connaissance que l'homme a de Dieu, la révélation du Dieu trinitaire et l'image de l'homme telle qu'elle se dégage soit des vues actuelles en anthropologie, soit de l'incarnation même de Jésus-Christ. A défaut d'une préparation adéquate consacrée à ces éléments de base, on met en danger la construction christologique elle-même. De plus on compromet la clarté des conséquences à en tirer pour élaborer une doctrine sur l'homme. Telles sont les raisons pour lesquelles il faut projeter un éclairage nouveau sur l'horizon complexe de toute christologie.

I. Le fondement et le contexte de la christologie

1. Quel rapport y a-t-il entre la christologie et le problème de la révélation de Dieu ? Afin d'éviter, dans l'exposé de cette question, toute *confusion* comme aussi toute *séparation*, on maintiendra la complémentarité des deux voies : celle qui descend de Dieu à Jésus, celle qui de Jésus remonte à Dieu.

1. *a)* On commet une *confusion* entre la christologie et la connaissance de Dieu si l'on suppose qu'en dehors de Jésus-Christ le nom de Dieu n'a aucun sens et qu'il n'existe d'autre théologie que celle qui est issue de la révélation chrétienne. Ce faisant, on ne respecte pas le mystère de l'homme, créature en qui surgit le désir naturel de Dieu et chez qui, au cours de toute l'histoire, les religions et les doctrines philosophiques font détecter une certaine prénotion de Dieu.

On néglige aussi l'importance des traces de Dieu empreintes dans la création (*Rm* 1, 20). En même temps on se met en désaccord avec l'économie selon laquelle la révélation du Dieu unique a été adressée à Israël, peuple élu - économie que l'Église a toujours reconnue, dès les origines - et avec l'attitude théocentrique de Jésus, qui affirme que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est son propre Père, Enfin l'on crée une grave ambiguïté dans la façon de comprendre la confession « Jésus-Christ est le Fils de Dieu ». Cette ambiguïté, en fin de compte, peut aboutir à une christologie athée.

1. *b)* Quant à la *séparation* entre la christologie et la considération du Dieu révélé, en quelque point du corps de la théologie qu'elle se situe, elle revient souvent à supposer que la notion de Dieu élaborée par la sagesse philosophique suffit, à elle seule, pour la réflexion sur la foi révélée. On méconnaît ainsi l'originalité de la révélation dont le peuple d'Israël fut gratifié et la nouveauté plus radicale encore que comporte la foi chrétienne. On réduit l'importance de l'événement

Jésus-Christ. Paradoxalement, la séparation dont nous parlons peut conduire à l'opinion selon laquelle la recherche christologique se suffit à elle-même et se clôt sur elle-même, sans souci d'une référence quelconque à Dieu.

A. L'économie de Jésus-Christ et la révélation de Dieu

2. Nous pouvons, semble-t-il, appliquer ici - avec les adaptations voulues - le critère adopté par la définition de Chalcédoine : entre la christologie et le problème de Dieu, il faut maintenir une distinction, sans confusion ni séparation. On retrouve pareillement une distinction entre les deux temps de la Révélation qui se répondent mutuellement. Le premier est celui de la manifestation universelle que Dieu donne de lui-même dans la création première, l'autre est celui de la révélation plus personnelle qui, au cours de l'histoire du salut, va progresser de la vocation d'Abraham jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ Fils de Dieu.

3. C'est pourquoi il y a implication réciproque entre la voie suivant laquelle on tend à comprendre Jésus à la lumière de l'idée de Dieu et la voie qui, en Jésus, fait découvrir Dieu.

3. *a)* D'une part, le croyant ne saurait reconnaître en Jésus la pleine manifestation de Dieu, sinon dans la lumière de la prénotion et du désir de Dieu qui habitent le cœur de l'homme. Depuis longtemps cette lumière brille - bien qu'elle n'exclue pas certaines erreurs - dans les religions des différents peuples et dans la recherche des philosophes. Cette lumière se manifestait déjà par la révélation du Dieu unique dans l'Ancien Testament; elle est encore présente dans la conscience contemporaine, malgré la virulence de l'athéisme. On la retrouve dans l'effort tendu vers des valeurs absolues telles que la justice ou la solidarité. En outre, elle est nécessairement présupposée dans la confession de foi : « Jésus-Christ est le Fils de Dieu ».

3. *b)* Il faut aller plus loin, bien qu'on ne puisse le dire qu'avec beaucoup de modestie, non seulement parce que la foi et la vie des chrétiens ne sont pas assez conformes à cette révélation toute gratuite, qui a trouvé son achèvement en Jésus-Christ, mais aussi parce que le mystère révélé dépasse toute espèce d'énoncés théologiques. Le mystère de Dieu, tel qu'il a été définitivement révélé en Jésus-Christ, renferme des « richesses insondables » (*Ep* 3, 8) qui excèdent, et cela de façon transcendante, les pensées et les désirs de l'esprit philosophique et de l'esprit religieux laissés à leurs propres forces. Tout ce que ceux-ci peuvent comporter de vrai, ce mystère le retient, le confirme et l'amène à son propre achèvement; aux intuitions humaines les plus nobles il dégage la voie vers le Dieu toujours plus grand. Les erreurs et déviations qui s'y trouvent, il les rectifie, guidant l'homme vers les routes droites et larges que cherchent ses désirs. Ainsi donc le mystère de la foi, toujours susceptible d'être plus profondément saisi par l'intelligence, assume et intègre les intuitions et les expériences religieuses de l'humanité, de manière que se vérifie davantage le caractère catholique de la foi chrétienne.

3. *c)* En effet Jésus-Christ, en qui culmine la révélation faite tout au long de l'histoire du salut, manifeste le mystère de Dieu, dont la vie trinitaire est la source d'une communication toute d'amour en lui-même et à notre égard. Ce Dieu, déjà révélé dans l'Ancien Testament et annoncé à titre définitif par Jésus-Christ, s'est fait proche de l'homme (*Dt* 4, 7; Clément d'Alexandrie, *Strom.*III, 5.4). Dans certaines religions de l'humanité, c'est plutôt l'homme qui se met en quête de Dieu, tandis que, dans la révélation chrétienne, c'est d'abord Dieu qui cherche l'homme et l'aime du fond du cœur. Cette découverte, qui dépasse toute prénotion de Dieu et lui confère un accomplissement supérieur à toutes les forces humaines, est immanente à la profession de foi : « Jésus-Christ est le Fils de Dieu. »

B. Le rapport entre le théocentrisme et le christocentrisme

1. Dans la théologie occidentale de l'époque récente (nous ne nous référons pas ici à la théologie médiévale), la question traitée jusqu'ici occupe la discussion sous d'autres termes encore, ceux de *théocentrisme* et de *christocentrisme*. Ces expressions permettent de formuler la question : L'objet propre et immédiat de la théologie est-il Dieu ou bien Jésus-Christ ? C'est ce problème que nous affrontons en déterminant formellement, suivant l'exigence de la logique, le rapport entre théocentrisme et christocentrisme. Du point de vue matériel, les exposés antérieurs et ceux qui vont suivre répondront à cette question,

1. *a)* En réalité la question repose sur une base fausse si le théocentrisme qu'on oppose au christocentrisme est un théisme qui met en doute la possibilité ou le fait de la Révélation, ou qui néglige un événement de ce genre. À ce propos, il faut le dire, d'une part, le théisme purement naturel ne comporte rien qui contredise le christocentrisme; d'autre part, le théocentrisme chrétien (révélé, trinitaire) et le christocentrisme ne font qu'un dans la réalité.

1. *b)* Le théocentrisme chrétien consiste proprement dans l'affirmation du Dieu trinitaire et celui-ci ne nous est connu que par révélation en Jésus-Christ. Dès lors, d'une part, la connaissance de Jésus-Christ nous conduit à connaître la Trinité et alors elle atteint sa plénitude ; d'autre part, on n'a de connaissance du Dieu trinitaire que dans la connaissance de Jésus-Christ. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de distinction à opérer entre théocentrisme et christocentrisme; ces deux termes désignent une même réalité.

1. *c)* Si on laisse de côté des notions peu adéquates, le christocentrisme connote proprement la christologie qui a pour objet Jésus de Nazareth et qui, prise suivant sa visée la plus profonde, exprime la « singularité » de Jésus. Or cette singularité de Jésus s'accorde proprement avec la révélation de la Trinité, puisqu'elle se définit, d'un côté, par la relation singulière de Jésus lui-même avec le Père et l'Esprit Saint et en conséquence, d'un autre côté, par la condition singulière selon laquelle Jésus existe *avec* et *pour* les hommes.

2. Le théisme chrétien n'exclut pas le théisme naturel, mais au contraire il le suppose à sa manière, car il a sa source en Dieu, qui s'est révélé en vertu d'un dessein absolument libre de sa volonté. Or le théisme naturel relève intrinsèquement de la raison humaine, comme l'enseigne le concile Vatican I (*DS* 3004, 3026).

3. Il ne faut pas confondre le théisme naturel avec le théisme / monothéisme de l'Ancien Testament, ni avec les théismes historiques, c'est-à-dire avec les formes variées de théisme dont les non-chrétiens font profession dans leurs religions. Le monothéisme de l'Ancien Testament doit son origine à une révélation surnaturelle et se trouve donc en relation intrinsèque avec la révélation trinitaire. Les théismes historiques sont nés non pas de la « nature pure », mais de la nature qui fut soumise au péché, objectivement rachetée par Jésus-Christ tout autant qu'élevée à une destinée surnaturelle.

C. La christologie et la révélation de la Trinité

1. L'économie de Jésus-Christ révèle le Dieu trinitaire. Or Jésus-Christ ne peut être connu dans sa mission que dans la mesure où l'on comprend bien le caractère singulier de la présence de Dieu en lui. C'est pourquoi le théocentrisme et le christocentrisme s'éclairent et s'impliquent mutuellement. Reste cependant la question du rapport de la christologie à la révélation du Dieu trinitaire.

1. *a)* Suivant le témoignage du Nouveau Testament, la tradition de l'Église ancienne a toujours tenu pour certain que, par l'événement de Jésus-Christ et le don du Saint-Esprit, Dieu s'est révélé à nous tel qu'il est tout en restant caché dans son essence. Il est en lui-même tel qu'il nous est apparu : « Philippe, qui me voit, voit le Père » (*Jo* l4, 9).

1. *b)* En conséquence, tels sont les trois noms divins qui interviennent dans l'économie du salut, tels sont-ils aussi dans la « théologie », c'est-à-dire selon la conception des Pères grecs, dans notre science de la vie éternelle de Dieu. Pour nous, cette économie du salut est la source unique et définitive de toute connaissance touchant le mystère de la Trinité. L'élaboration de la doctrine trinitaire a pris son point de départ dans l'économie du salut. A son tour, la Trinité éternelle et immanente est le présupposé nécessaire de la Trinité économique. La théologie et la catéchèse ont à rendre compte de cette assertion de la foi primitive.

2. C'est donc très correctement que l'axiome fondamental de la théologie d'aujourd'hui s'exprime comme suit : la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinitéimmanente; c'est la Trinité immanente qui se communique librement et à titre gracieux dans l'économie du salut.

2. *a)* Par conséquent, dans la théologie et la catéchèse, on évitera toute *séparation* entre la christologie et la doctrine trinitaire. Le mystère de Jésus-Christ se trouve inséré dans la structure de la Trinité. La séparation que nous réprouvons peut prendre soit une forme néo-scolastique, soit une forme moderne. Il est arrivé que certains représentants de ce que l'on appelle la néo-scolastique isolent la considération de la Trinité de l'ensemble du mystère chrétien et n'en tiennent pas assez compte dans la manière de comprendre l'incarnation ou la déification de l'homme. Parfois aussi on a totalement négligé de montrer l'importance de la Trinité, soit dans l'ensemble des vérités de foi soit dans la vie chrétienne.

Dans sa forme moderne, la séparation en cause interpose comme un écran entre les hommes et la Trinité éternelle, comme si la révélation chrétienne n'invitait pas l'homme à connaître le Dieu trinitaire et à participer à sa vie. Elle mène à une sorte d'« agnosticisme » inacceptable en ce qui concerne la Trinité éternelle. Car si Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons savoir de lui, la révélation chrétienne nous assure que ce « plus » est toujours trinitaire.

2. *b)* Il faut se garder également de toute *confusion* immédiate entre l'événement de Jésus-Christ et la Trinité. Il n'est pas vrai que la Trinité n'ait été constituée que dans l'histoire du salut, par l'Incarnation, la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ, comme si Dieu avait eu besoin d'un processus historique pour devenir trinitaire. Il faut donc maintenir la distinction entre, d'une part, la Trinité immanente, pour laquelle la liberté est identique à la nécessité dans l'essence éternelle de Dieu, et d'autre part, l'économie trinitaire du salut, où Dieu exerce absolument sa liberté, sans subir aucune nécessité de nature.

3. La distinction entre *Trinité immanente* et *Trinité économique* s'accorde avec l'identité réelle entre l'une et l'autre. On n'en fera donc pas état pour justifier de nouveaux genres de séparation, mais on la comprendra selon la triple voie d'affirmation, de négation et d'éminence.

L'économie du salut manifeste que le Fils éternel assume dans sa propre vie l'événement « kénotique » de la naissance, de la vie humaine et de la mort en croix. Cet événement, dans lequel Dieu se révèle et se communique absolument et définitivement, affecte en quelque manière l'être propre de Dieu le Père, en tant qu'il est le Dieu qui accomplit ces mystères et les vit comme siens en union avec le Fils et l'Esprit Saint. Non seulement, en effet, dans le mystère de Jésus-Christ, Dieu le Père se révèle et se communique à nous librement et gratuitement par le Fils et dans l'Esprit Saint, mais encore le Père, avec le Fils et l'Esprit Saint, mène la vie trinitaire d'une manière très profonde et nouvelle en quelque sorte - du moins selon notre façon de penser - en tant que le rapport du Père au Fils incarné dans la consommation du don de l'Esprit est identiquement la relation constitutive de la Trinité. Dans la vie intime de Dieu trinitaire existe la condition de possibilité de ces événements qui, par l'effet de l'incompréhensible liberté de Dieu, nous atteignent dans l'histoire du salut du Seigneur Jésus-Christ.

De la sorte les grands événements de la vie de Jésus traduisent clairement pour nous et dotent d'une efficacité nouvelle à notre profit le dialogue de la génération éternelle dans lequel le Père dit au Fils : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (*Ps* 2, 7; cf. *Ac* 13, 33; *He* 1, 5; 5, 5; et aussi*Lc* 3, 22).

D. Le rapport entre christologie et anthropologie

1. Souvent la christologie a pris l'anthropologie comme principe d'intelligence pour se fonder et se construire, plutôt que la théologie du Dieu trinitaire. Cette démarche est intervenue surtout dans le domaine de la sotériologie.

Comme fin de la Rédemption on considérait de préférence l'humanisation de l'homme à sa déification. Avec ce déplacement la crise de la métaphysique, qui affectait déjà la philosophie, atteignit gravement le cœur même de la théologie. De là résulte une conséquence si grave, bien connue dans la théologie moderne : Un écart immense entre la considération *ontologique* et la considération purement *fonctionnelle* (plus proche de la façon biblique de penser, dans l'opinion de certains). Cela étant, il nous faut déterminer le rapport entre l'anthropologie et la christologie d'après leur analogie mutuelle et d'une manière nouvelle; en outre, il faudra traiter à part et sous son aspect propre le problème de la déification de l'homme (cf. E).

L'annonce qui a pour objet Jésus-Christ, Fils de Dieu, se présente sous le signe biblique du *pour vous*. C'est pourquoi la christologie entière doit être traitée du point de vue sotériologique. Aussi est-ce à bon droit, en un certain sens, que des auteurs modernes ont tenté d'élaborer une christologie « fonctionnelle ». Mais, en retour, il faut tenir également que l'« existence pour les autres » de Jésus-Christ ne peut se séparer ni de sa relation au Père ni de sa communion intime avec lui et que, par conséquent, elle doit se fonder obligatoirement sur sa filiation éternelle. La *pro-existence* de Jésus-Christ, par laquelle Dieu se communique lui-même aux hommes, présuppose sa *préexistence*. Autrement l'annonce de Jésus-Christ comme Sauveur ne serait que pure fiction et illusion; elle ne pourrait se défendre contre l'accusation moderne d'être une idéologie. Demander si la christologie doit être ontologique ou fonctionnelle, c'est poser un faux dilemme.

2. L'élément anthropologique de la christologie peut être considéré, selon la typologie biblique « Adam-Christ » (*Rm* 5, 12-21 ; 1 *Co* 15, 45-49), sous un triple aspect :

2. *a)* L'homme est doté de liberté par Dieu son créateur. La loi suppose donc chez l'homme la capacité de donner une réponse à Dieu et de s'ouvrir à lui. De ce fait, la christologie exige une anthropologie. C'est pourquoi la théologie, suivant l'enseignement du concile Vatican II, doit attribuer à l'homme et au monde une autonomie relative, celle d'une cause seconde. Cette autonomie est fondée sur la relation de la créature au Dieu créateur; elle doit reconnaître aux sciences une juste liberté (*GS* 36, 41, 56 ; *LG* 36 ; AA 7) ; elle peut même, de façon positive, faire sienne l'accentuation anthropologique de notre époque. La foi chrétienne doit démontrer son caractère propre, en défendant et en mettant en valeur la transcendance qui est tout à fait caractéristique de la personne humaine (*GS* 76).

2 *b)* L'Évangile de Jésus-Christ ne se contente pas de présupposer l'existence et l'essence de l'homme, il apporte à celui-ci son plein accomplissement. Ce que tous les hommes cherchent, désirent et espèrent, au moins implicitement, est transcendant, infini, au point qu'on ne peut le trouver qu'en Dieu. La véritable humanisation de l'homme atteint donc son sommet dans sa divinisation par grâce, c'est-à-dire dans l'amitié et la communion avec Dieu qui font de l'homme le Temple de Dieu, jouissant de la présence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

L'adoration et le culte de Dieu, et en premier lieu le culte eucharistique, rendent l'homme pleinement humain. Aussi est-ce en Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, que l'homme atteint sa plénitude eschatologique; en Jésus-Christ seul est établie la « mesure de la taille adulte et de la plénitude de l'homme » (*Ep* 4, 13). En Jésus-Christ seul se trouve concrètement l'ouverture indéfinie de l'homme; c'est surtout en lui que nous sont entièrement manifestés le mystère de l'homme et sa vocation sublime (*GS*22). La grâce de Jésus-Christ comble abondamment les désirs profonds de l'homme, ceux-là mêmes qui portent au-delà des limites des forces humaines.

L'histoire du salut vécue par le peuple d'Israël est le type significatif de l'espérance humaine que Dieu ne déçoit pas, bien que l'accomplissement fidèle et surabondant des promesses divines passe par des voies nouvelles et parfois imprévues.

2. *c)* La détermination et la perfection christologiques de l'homme ébranlent l'autonomie absolue pour laquelle le pécheur a opté. Aussi l'annonce de l'Évangile ne peut-elle se séparer de l'annonce du jugement et de l'appel à la conversion. La croix elle-même par laquelle nous avons été sauvés exprime le jugement de Dieu sur tout péché. Suivre la voie de la croix et vivre en communion avec Jésus-Christ crucifié, cela ne détruit pas l'homme, mais peut éliminer maintes formes de l'aliénation qui, en dernière analyse, résulte de la puissance du péché et de l'esclavage de la loi et de la mort. Cela signifie et confère la liberté à laquelle nous avons été appelés par Jésus-Christ (*Ga* 5, 1.13). Pour cette raison la Pâque du Seigneur, c'est-à-dire la participation à la croix et à la résurrection de Jésus-Christ, montre le véritable chemin qui mène l'homme à sa perfection.

3. Dans ces trois aspects que la christologie nous donne de l'homme, le mystère de Dieu et de l'homme est manifesté au monde comme mystère de charité. Sous la conduite de la foi chrétienne, on peut en tirer une vision embrassant tout l'univers. Encore que cette vision soumette à un examen critique le désir de l'homme d'aujourd'hui, elle en affirme la valeur, elle le purifie et le dépasse.

Au centre d'une telle « métaphysique de la charité », ce n'est plus la substance en général qui est située, comme dans la philosophie antique, mais la personne, dont la charité est l'acte le plus parfait et le plus capable de la conduire à sa perfection.

De plus, pareille interprétation prophétique ou christologique de la réalité acquiert une importance fondamentale dans l'application des préceptes en morale personnelle et sociale. L'annonce de la foi doit y présupposer une autonomie relative des conduites humaines (*Rm* 2, 14 s). Mais elle doit aussi exercer sur elles une critique en appliquant la mesure qui est Jésus-Christ afin de servir la dignité de l'homme en même temps que la justice dans la société humaine. Elle doit enfin dépasser la justice par la charité chrétienne, qui est l'âme de la justice. Ainsi est christianisé l'ethos humain, qui est de soi susceptible d'expressions multiples. C'est pourquoi, de l'Évangile même de Jésus-Christ découle justement le devoir de travailler à construire dans l'histoire du monde une « civilisation de la charité ».

E. L'image de Dieu dans l'homme ou le sens chrétien de la « déification » de l'homme

1. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu » (Athanase, *De Inc.* 54, 3). Cet axiome de la sotériologie des Pères, surtout des Pères grecs, nous le voyons nié de nos jours sous l'effet de causes diverses. D'aucuns prétendent que la *déification* est une notion typiquement hellénistique du salut, qu'elle incite à s'évader de la condition humaine et qu'elle pousse à la négation de l'homme. A leurs yeux, la déification supprime la distance entre Dieu et l'homme et entraîne une fusion sans distinction. A l'adage patriotique on en oppose parfois un autre que l'on prétend mieux adapté à notre temps : « Dieu s'est fait homme pour rendre l'homme plus humain. » Assurément les termes de « *déification* », « *theosis* », « *theopoïèsis* », « *homoïosis theô* », etc., comportent une certaine ambiguïté. Aussi faut-il brièvement expliquer la signification authentique, chrétienne de la *déification* en dégageant ses principaux aspects.

2. C'est un fait que certaines tendances de la philosophie et de la religion grecques ont reconnu une parenté « naturelle » entre l'esprit humain et l'esprit divin. La révélation biblique au contraire traite nettement l'homme comme une créature qui tend vers Dieu par la contemplation et l'amour. L'homme devient proche de Dieu moins par sa capacité intellectuelle que par la conversion du cœur, une obéissance nouvelle et l'action morale. Celles-ci ne se réalisent pas sans la grâce de Dieu. C'est seulement par la grâce que l'homme, objet de la vocation divine, peut atteindre à ce que Dieu est par nature.

3. A ces perspectives s'ajoutent les considérations propres à la prédication chrétienne. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est convié à la communion de vie avec Dieu, qui est le Seul à pouvoir combler les aspirations humaines les plus profondes. L'idée de déification atteint le sommet de sa réalisation dans l'incarnation de Jésus-Christ ; le Verbe incarné assume notre chair mortelle afin que, libérés du péché et de la mort, nous ayons part à la vie divine. Par Jésus-Christ, dans l'Esprit Saint, nous sommes fils et donc cohéritiers (*Rm* 8, 17), « participants de la nature divine » (2 *P* 1, 4). La déification consiste dans cette grâce qui nous délivre de la mort du péché et nous communique la vie divine : nous sommes fils et filles dans le Fils.

4. La signification vraiment chrétienne de cette affirmation reçoit un approfondissement du mystère de Jésus-Christ. De même que l'incarnation n'altère ni ne détruit la nature divine du Verbe, ainsi la divinité n'altère ni ne détruit la nature humaine de Jésus-Christ. Elle l'affirme au contraire et la rend parfaite dans sa condition originelle de créature. La rédemption ne change pas simplement la nature humaine en quelque chose de divin, mais elle l'élève à la mesure de Jésus-Christ.

Chez saint Maxime le Confesseur cette idée est déterminée par l'expérience suprême de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa passion et l'abandon qu'il éprouva de la part de Dieu. Plus Jésus-Christ est descendu profondément dans sa participation à la misère humaine, plus l'homme s'élève haut dans la participation à la vie divine.

Correctement entendue en ce sens, la « déification » rend l'homme parfaitement humain : la déification est la véritable et suprême « humanisation » de l'homme.

5. L'assimilation qui déifie l'homme ne s'accomplit pas en dehors de la grâce de Jésus-Christ. Elle est donnée principalement par les sacrements dans l'Église. Ces sacrements nous unissent efficacement à la grâce déiforme du Sauveur, sous une forme visible et des symboles empruntés à notre vie terrestre (*LG* 7). Ajoutons que la déification est conférée non pas à l'individu comme tel, mais aux membres de la communion des saints; bien plus, dans l'Esprit Saint, l'invitation de la grâce divine s'étend à tout le genre humain. Il incombe donc aux chrétiens de confirmer et de développer par leur vie la sanctification qu'ils ont reçue (*LG* 39-42). La déification n'atteint pleinement son fruit que dans la vision du Dieu trinitaire qui comporte la béatitude dans la communion des saints.

II. Quelques points plus importants de la christologie actuelle

Les pages qui précèdent ont exposé le fondement de la christologie ainsi que ses dimensions trinitaires et anthropologiques. Il y a encore quelques problèmes à traiter d'une façon moins générale, bien que concrète et précise. Nous en retenons deux : d'abord la *préexistence de Jésus-Christ*, question mitoyenne entre la christologie et la théologie trinitaire, ensuite *l'immutabilité de Dieu* et *sa souffrance*. Ces questions sont au premier plan des discussions actuelles.

A. Le problème de la préexistence de Jésus-Christ

1. Tant que la christologie classique pouvait s'appuyer sur une théologie trinitaire, la préexistence de la nature divine de Jésus ne présentait pas de grands problèmes. Mais la recherche récente prend surtout comme point de départ et comme mesure la vie terrestre de Jésus, et la considère à la lumière de la méthode critique (cf. *Quaest. sélect.* I, A et B). Dès lors on voit souvent dans cette préexistence une conception étrangère à la foi biblique et religieuse, une transformation « grecque » ou une spéculation, voire un mythe, une dépréciation de la nature réellement humaine de Jésus. Aussi, nous dit-on, ne faut-il plus aujourd'hui prendre cette idée à la lettre, mais l'entendre comme une simple représentation symbolique. On y verrait seulement l'expression et la « traduction » du caractère absolument unique de Jésus, de son originalité irréductible, de sa transcendance par rapport au monde et à l'histoire, car Jésus-Christ n'a pas une origine intramondaine. Dans ces théories contemporaines l'idée de préexistence se trouve, semble-t-il, vidée de sens, volatilisée.

2. Ils sont restés vains, cependant, les efforts tentés pour rendre compte des affirmations bibliques de la préexistence de Jésus-Christ à partir des sources mythologiques, hellénistiques et gnostiques. En revanche on remarque davantage aujourd'hui les analogies offertes par la littérature intertestamentaire (cf. *Aeth. Hen.* 48, 3, 6; 1 Esd 13) et surtout les amorces présentées par la théologie sapientielle de l'Ancien Testament (*Pr* 8, 22 s ; *S* 24).

De plus, on fait grand cas des raisons intrinsèques qui ont joué dans le développement de la christologie biblique : la relation unique et spécifique du Jésus terrestre avec Dieu le Père (« *Abba*», comme dit Jésus), la mission singulière du Fils et sa résurrection glorieuse. Dans la lumière de l'exaltation de Jésus-Christ son origine se fait comprendre clairement et de façon définitive : siégeant à la droite de Dieu, c'est-à-dire dans la condition de « *post*existence » (= après l'existence terrestre), il *pré*existe « dès le début », près de Dieu et avant sa venue dans le monde. On va de l'événement eschatologique de Jésus-Christ à la signification protologique, et vice versa. La mission singulière du Fils (*Mc* 12, 1-12) est inséparable de la personne de Jésus-Christ, qui tient du Père non seulement un rôle prophétique temporel et limité mais son origine éternelle. Le Fils de Dieu a tout reçu éternellement de Dieu le Père.

Enfin, il faut proposer la perspective eschatologico-sotériologique : Jésus-Christ ne peut nous introduire dans la vie éternelle s'il n'est pas lui-même « éternel ». L'annonce eschatologique et la doctrine eschatologique supposent la préexistence de Jésus-Christ et une préexistence divine.

Que Jésus-Christ tienne son origine du Père, ce n'est pas une déduction résultant de la réflexion postérieure des chrétiens. Les paroles de Jésus, sa prière et sa conduite montrent à l'évidence qu'il se considère sans hésitation comme étant, dans toute son existence, envoyé par le Père, Ainsi se manifeste au moins implicitement *la conscience que Jésus-Christ a de son existence éternelle comme Fils du Père qui doit réconcilier avec Dieu le monde entier*. On verra comme premiers éléments fondamentaux le « je » de Jésus-Christ dans les Évangiles synoptiques, les mots « je suis » (*ego eimi*) dans le quatrième évangile et la « mission » de Jésus dans de nombreux écrits néotestamentaires.

3. La recherche biblique a fait voir comment ce donné originel s'est développé progressivement et déjà de diverses façons dans le cadre du Nouveau Testament. Ainsi la signification authentique de la préexistence de Jésus a été mise en lumière par les assertions suivantes :

- L'élection et la prédestination éternelle de Jésus-Christ (*Ep* 1, 3-7, 10 s ; 1 *P* 1, 20).

- L'envoi du Fils de Dieu dans le monde et la chair (*Ga* 4, 4 ; *Rm* 8, 3 s ; 1 *Tm* 3, 16 ; *Jo* 3, 16 s).

- La « kénose », l'incarnation, la mort et l'exaltation glorieuse de Jésus-Christ conçues comme les étapes de sa descente d'auprès du Père. Toutes ces affirmations montrent la valeur sotériologique et salvifique de l'événement de Jésus-Christ (cf. aussi *Ph* 2, 6-11).

- Jésus-Christ était déjà présent et agissant, d'une manière secrète, dans l'histoire du peuple d'Israël (1 *Co* 10, 1-4 ; *Jo* 1, 30 ; 8, 14).

- Jésus-Christ, médiateur de la création, est aussi celui qui maintient le monde dans l'existence; il est également le chef du corps de l'Église et celui qui réconcilie toutes choses (1 *Co* 8, 6 ; *Col* 1,15 s ; *Jo* 1, 1-3 ; 17 ; *He* 1, 2 s). Toutes les médiations qui paraissent avoir en propre une signification salvifique sont écartées ou bien ne sont pensables qu'en subordination au Christ. Jésus-Christ possède la prééminence absolue sur toutes les autres médiations et, par son œuvre et sa personne, il constitue l'événement eschatologique.

- Jésus-Christ exerce la primauté sur le cosmos et il communique la rédemption à tous; cette rédemption se conçoit comme une nouvelle création (*Col* 1, 15 s ; 1 *Co* 8, 6 ; *He* 1, 2 s ; *Jo* 1, 2).

- Avec l'exaltation de Jésus-Christ commence la soumission des puissances mauvaises (*Ph* 2, 10 ; *Col* 1, 16.20).

4. Le concept postbiblique de « *pré*existence » comprend donc beaucoup de traits christologiques. Bien que, quant à la réalité, ce concept soit fondé dans l'Écriture Sainte, cependant la « préexistence » n'y est pas évoquée isolément et ne forme donc pas le seul objectif des énoncés du Nouveau Testament. Il s'agit d'un concept systématique, qui synthétise plusieurs significations théologiques. Dans beaucoup d'énoncés il fournit plutôt un arrière-fond, un présupposé et la justification d'autres visées. C'est pourquoi, comme on ne peut se contenter d'un emploi purement formel du terme, il ne faut pas non plus l'utiliser d'une façon univoque mais analogique, avec précaution, d'après le contexte et les diverses richesses de contenu qu'on a déjà mentionnés.

Encore qu'il se prête à des acceptions multiples, le concept de « préexistence » ne signifie pas seulement une « interprétation » qui serait, en fin de compte, subjective mais bien la véritable origine ontologique de Jésus-Christ, origine intemporelle qui se fait également jour dans sa conscience, comme on l'a dit plus haut. Entendu au sens biblique, « préexistence » ne veut pas dire seulement que le Christ est coéternel à Dieu; ce terme connote tout le mouvement et le mystère christologiques, commençant par l'existence avec le Père, embrassant la « kénose » et l'incarnation, la mort infamante de la croix et l'exaltation glorieuse. Il atteste enfin la rédemption de tous les hommes, la primauté sur l'Église, la réconciliation universelle et cosmique.

Tout cela se présente dans une perspective universelle sotériologique et même staurologique. Presque toutes les formulations de la préexistence de Jésus-Christ se situent dans un contexte hymnique; de ce fait elles adoptent l'allure de la confession et de la louange nées de l'expérience que l'Église fait de la présence de Dieu. Ce caractère sotériologique et doxologique, qui n'exclut pas la signification réellement ontologique, impose de nettes limites aux types de spéculation sur la préexistence qui ne vérifient pas ces propriétés.

5. Le concept de « préexistence » de Jésus-Christ a bénéficié d'une clarification progressive au cours de la réflexion christologique. En certains endroits le préfixe « pré » (par exemple « avant toutes choses », « avant Abraham ») a une connotation temporelle et il la garde, vu le caractère historique du salut chrétien, mais en fin de compte il signifie la primauté absolue et intemporelle sur toute la création. Au plan christologique, dans le symbole de Nicée (*DS* 125), cette préexistence acquit, après la crise arienne, une évidence définitive : le Fils de Dieu, engendré par le Père, n'est pas créé mais il est consubstantiel au Père.

De la sorte l'idée de la préexistence de Jésus-Christ est par excellence le point de jonction entre la christologie et la théologie trinitaire, comme on l'a dit plus haut (I, *C* et *D*). La véritable christologie est obligatoirement trinitaire, d'autre part la théologie trinitaire doit se comprendre en connexion avec la christologie. Entre le Fils dans la vie éternelle de Dieu et le Fils dans la vie terrestre de Jésus il y a une correspondance étroite, mieux une identité réelle, qui se nourrit de l'unité et de la communion filiale de Jésus-Christ avec Dieu le Père.

La préexistence de Jésus-Christ doit se comprendre aussi du point de vue de l'histoire de Jésus-Christ et surtout de sa consommation dans l'événement pascal. Dès les débuts de la réflexion christologique, la préexistence de Jésus-Christ coéternelle au Père - si on la considère selon une démarche descendante et comme venant d'en haut - a été saisie également en relation avec la communication et la donation de Jésus-Christ pour la vie du monde. Cette relation a sa racine dans la filiation éternelle par laquelle Jésus-Christ est engendré par le Père; elle est constituée moyennant la

«mission» telle que celle-ci est conçue en termes bibliques. Le don de Jésus-Christ pour nous et pour tous les hommes n'a valeur de salut que s'il prend naissance en Dieu, c'est-à-dire dans le Fils préexistant du Père. Cela démontre à nouveau le caractère sotériologique de la « préexistence ».

B. L'aspect trinitaire de la croix de Jésus-Christ ou le problème de la « souffrance de Dieu »

Dans la théologie d'aujourd'hui, il arrive souvent, pour des raisons d'ordre historique ou systématique, qu'on mette en doute l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu, surtout dans le contexte d'une théologie de la croix. C'est ainsi qu'ont surgi diverses conceptions théologiques de la « souffrance de Dieu ». Il faut y faire le tri entre les idées fausses et les éléments conformes à la révélation biblique. Comme on est encore en train de discuter cette question, nous ne tentons ici qu'une première approche, qui veut cependant ouvrir la voie vers la solution.

1. D'après les partisans de cette théologie, leurs idées ont des racines dans l'Ancien et le Nouveau Testament et chez quelques Pères. Pourtant l'influence de la philosophie moderne a certainement un poids plus grand, au moins dans la construction de cette théorie.

1. *a)* C'est d'abord Hegel qui postule que, pour avoir tout son contenu, l'idée de Dieu doit inclure la « souffrance du négatif », voire la « dureté » de la déréliction (« *die Härte der Gottlosigkeit* »).Chez lui subsiste une ambiguïté fondamentale : Dieu a-t-il réellement besoin, ou non, de l'effort d'évolution du monde? Après Hegel, les théologiens protestants dits de la « kénose » et bon nombre d'anglicans ont développé des systèmes « staurocentriques ». Selon ceux-ci la passion du Fils affecte de diverses manières toute la Trinité. Elle manifeste surtout la souffrance du Père qui abandonne son Fils « puisqu'il n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous» (*Rm*8, 32 ; *Jo* 3, 16). Elle montre encore la souffrance de l'Esprit Saint qui, dans la passion, saisit la « distance » entre le Père et le Fils.

1. *b)* Selon plusieurs de nos contemporains, cette souffrance trinitaire a son fondement dans l'essence divine elle-même, selon d'autres dans une certaine « kénose » affectant Dieu quand il crée et se lie en quelque sorte à la liberté de la créature, ou enfin dans le pacte que Dieu a conclu et par lequel il se trouve obligé de livrer son Fils. Les tenants de cette opinion estiment que cet acte de livrer son Fils cause à Dieu le Père une souffrance plus profonde que toute souffrance de l'ordre créé.

Dans ces dernières années, plusieurs auteurs catholiques ont fait leurs des propos semblables, estimant que le rôle principal du Crucifié consistait à manifester la passion du Père.

2. L'Ancien Testament fait souvent entendre - malgré la transcendance divine (*Jr* 7, 16-19) - que Dieu est peiné par les péchés des hommes. Il n'est peut-être pas loisible d'expliquer toutes ces expressions comme de simples anthropomorphismes (voir par exemple *Gn* 6,6 : « Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé dans son cœur »; *Dt* 4, 25 ; *Ps* 78, 41 ; *Is* 7, 13 ; 63, 10 ; *Jr* J2, 7 ; 31, 20 ; *Os* 4, 6 ; 6, 4 ; 11, 8 s). La théologie rabbinique renchérit sur ce thème, parlant par exemple de Dieu qui se livre à une lamentation au sujet de l'alliance qu'il a conclue et qui le lie, ou de la destruction du Temple. En même temps elle affirme la faiblesse de Dieu devant les puissances du mal (cf. des textes dans P. Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leyde, 1978, p. 170 s, 275 s).

Dans le Nouveau Testament, les larmes de Jésus-Christ (*Lc* 19, 41), sa colère (*Mc* 3, 5) et le dégoût qu'il éprouve (*Mt* 17, 17) sont, eux aussi, des manifestations d'une certaine manière dont Dieu se comporte; ailleurs il est explicitement affirmé que Dieu se met en colère (*Rm* 1, 18 ; 3, 5 ; 9, 22 ; *Jo*3, 36 ; *Ap* 15, 1).

3. Assurément les Pères soulignent (à rencontre des mythologies païennes) l'*apatheia* de Dieu, sans nier pour autant sa compassion pour la souffrance du monde. Chez eux le terme d'« *apatheia* » dit l'opposé de « *pathos* », mot qui désigne une *passion involontaire*, imposée du dehors, ou même consécutive à la déchéance de la nature. Quand ils admettent des passions naturelles et innocentes (comme la faim ou le rêve), ils les attribuent à Jésus-Christ ou à Dieu en tant qu'il compatit aux souffrances humaines (Origène, *Hom. in Ez.* VI, 6; *Comm. in Matth.* XVII, 20; *Sel. in Ez.* 16 ; *Comm. in Rom.* VII, 9; *De princ.* IV, 4, 4). Parfois aussi ils s'expriment de façon dialectique : Dieu en Jésus-Christ a souffert d'une manière impassible parce que c'était en vertu d'un libre choix (Grégoire le Thaumaturge, *Ad Theopompum* IV-VIII).

Selon le concile d'Éphèse (cf. la lettre de saint Cyrille à Nestorius : COD^3, 42), le Fils s'approprie les douleurs infligées à sa nature humaine (« *oikeiosis* »); si l'on s'efforce de ramener cette proposition (et d'autres semblables qui figurent dans la Tradition) à la simple « communication des idiomes », on n'en rend pas suffisamment le sens profond. Mais la christologie de l'Église interdit du moins d'affirmer formellement que Jésus-Christ serait passible selon sa divinité (*DS* 16, 166, 196 s, 284, 293 s, 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852).

4. Malgré ce qu'on vient de rapporter, les Pères que nous avons cités affirment clairement l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu (par exemple Origène, *Contra Celsum* IV, 4). De la sorte ils excluent absolument de l'essence divine la mutabilité

et cette passivité qui permettraient un passage de la puissance à l'acte (cf. saint Thomas, *S. Th.* Iª, q. 2, a. 1, c). Enfin, dans la tradition de la foi de l'Église, pour éclairer cette question, on a recouru aux considérations suivantes :

4. *a)* Concernant l'immutabilité de Dieu, il faut dire que la vie divine est inépuisable et sans limites, de sorte que Dieu n'a en aucune façon besoin des créatures (*DS* 3002). Aucun événement de la création ne pourrait lui apporter quoi que ce soit de nouveau ou actuer en lui une potentialité quelconque. Dieu ne saurait donc subir aucun changement par diminution ou progrès. « Donc, puisque Dieu n'est susceptible de changement d'aucune de ces différentes manières, c'est sa propriété d'être absolument immuable » (saint Thomas, *S. Th.* Iª, q. 9, a. 2, c). La même affirmation se retrouve dans l'Écriture Sainte au sujet de Dieu le Père, « qui ne connaît ni variation ni obscurcissement passager» (*Jc* 1, 17). Cependant cette immutabilité du Dieu vivant ne s'oppose pas à sa suprême liberté, comme le prouve clairement l'événement de l'Incarnation.

4. *b)* L'affirmation de l'impassibilité de Dieu présuppose et implique cette façon de comprendre l'immutabilité, mais on ne doit pas la concevoir de telle façon que Dieu demeure indifférent aux événements humains. Dieu qui nous aime d'un amour d'amitié veut être aimé en retour. Quand son amour est offensé, la Sainte Écriture parle de la souffrance de Dieu et, en sens inverse, de sa joie quand un pécheur se convertit (*Lc* 15, 7). « La réaction saine de la souffrance est plus proche de l'immortalité que l'engourdissement d'un sujet insensible » (saint Augustin, *En. in ps.* 55, 6). Les deux aspects se complètent mutuellement. Si on néglige l'un ou l'autre, on ne fait pas droit à la notion de Dieu tel qu'il se révèle.

5. La tradition de la théologie du Moyen Age et des temps modernes a mis en plus vive lumière le premier de ces deux aspects (4. *a*). En réalité, aujourd'hui encore, la foi catholique défend ainsi l'essence et la liberté de Dieu s'opposant à des théories outrées (*supra B*, 1). Mais en même temps l'autre aspect (4 *b*) mérite une attention plus vive.

5. *a)* De nos jours les désirs de l'homme cherchent une divinité qui soit toute-puissante, certes, mais qui ne paraisse pas indifférente. Il souhaite même que la divinité soit comme affectée de compassion pour les misères des hommes et, en ce sens, qu'elle souffre avec eux.

La piété chrétienne a toujours écarté l'idée d'une divinité indifférente aux vicissitudes de sa créature. Elle a même incliné à admettre que, comme la compassion est une perfection des plus nobles chez l'homme, il existe de même en Dieu, sans aucune imperfection et à un degré éminent une telle compassion, c'est-à-dire « le penchant qui fait prendre pitié,., non pas un défaut de puissance » (Léon Ier, *DS* 293) et que cette compassion puisse coexister avec la béatitude éternelle elle-même. Cette miséricorde totale à l'égard des peines et des souffrances humaines, les Pères l'ont appelée « passion de l'amour », cet amour qui, dans la passion de Jésus-Christ, a surmonté les passions et les a rendues parfaites (cf. Grégoire le Thaumaturge, *Ad Theopompum*; Jean-Paul II, Encycl. *Dives in misericordia* 7 : *AAS* 72, 1980, 1199 s).

5. *b)* Il y a certainement quelque chose à retenir des expressions de la Sainte Écriture et des Pères ainsi que des essais récents même s'ils appellent une mise au point dans le sens exposé plus haut. Cela vaut peut-être aussi de l'aspect trinitaire de la croix de Jésus-Christ. Selon l'Écriture Sainte, le monde a été créé librement avec, aussi actuelle dans l'éternel présent que la génération même du Fils, la connaissance du sang précieux que verserait l'Agneau immaculé, Jésus-Christ (1 *P* 1, 19 s ; *Ep* 1, 7). En ce sens il y a une étroite correspondance entre le don que le Père fait au Fils de la divinité et le don par lequel le Père livre son Fils à l'abandon de la croix. Mais parce que la résurrection est, elle aussi, connue dans le dessein éternel de Dieu, la souffrance de la «séparation» (B, 1. *a*) est toujours dépassée par la joie de l'union; la compassion du Dieu trinitaire dans la passion du Verbe se comprend tout à fait comme l'œuvre de l'amour le plus parfait qui est normalement source de joie. Quant au concept hégélien de « négativité », il faut l'exclure complètement de notre idée de Dieu.

En consacrant ses efforts à cette réflexion et en en faisant l'expérience, la raison humaine et théologique affronte sans doute des problèmes qui sont parmi les plus difficiles (par exemple ceux de l'« anthropomorphisme »). Elle rencontre aussi de façon privilégiée le mystère incompréhensible du Dieu vivant et elle éprouve les limites de ses concepts.

Conclusion

L'esquisse que nos travaux ont tracée est redevable à la théologie scientifique d'aujourd'hui; nous ne pouvons ni ne voulons le dissimuler. Mais la réalité étudiée, c'est-à-dire la foi vivante de l'Église entière en la personne du Seigneur Jésus-Christ, tend, par-delà les frontières des cultures particulières, à une universalité toujours croissante dans l'intelligence et l'amour du mystère de Jésus-Christ. Comme l'apôtre Paul s'est «fait tout à tous» (1 *Co* 9, 22), nous devons, à notre tour, introduire plus profondément l'annonce évangélique de Jésus-Christ dans toutes les langues et toutes les expressions culturelles des différents peuples. Tâche des plus difficiles! Elle ne peut se réaliser que si nous poursuivons continuellement le dialogue avec l'Écriture Sainte, avec la foi et le magistère de l'Église, mais aussi avec les richesses des traditions de toutes les Églises particulières et des expériences humaines vécues dans toutes les cultures, partout où l'action et la grâce de l'Esprit Saint peuvent être présentes (*GS* 44 ; *AG* 15, 22 ; Paul VI, Exh. apost. *Evangelii nuntiandi* 64 : *AAS* 63, 1976, 54 s;

Jean-Paul II, Exh. apost. *Familiaris consortio* 10 : *AAS* 74, 1982, 90 s). Nous sommes encouragés à tendre vers cet objectif en nous souvenant de la parole dite aux Apôtres : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et en toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1, 8).

* Texte des conclusions approuvées « in forma specifica » par la Commission ThéologiqueInternationale.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA RÉCONCILIATION ET LA PÉNITENCE (1982)

Note préliminaire

Le rapport annuel de la Commission Théologique Internationale a pris en 1983 un aspect particulier. Mgr Tomko, secrétaire général du Synode des évêques, avait en effet demandé que la Commission Théologique Internationale consacre sa session ordinaire de 1982 à l'étude doctrinale, historique et pastorale des problèmes de la pénitence et de la réconciliation dont devaient débattre les Pères synodaux en octobre 1983. S. Em. le cardinal Ratzinger, président de la Commission Théologique Internationale, put en effet transmettre en temps opportun les résultats de ces travaux, approuvés par le vote positif de la grande majorité des membres. Il en autorise aujourd'hui une plus ample divulgation. Le texte officiel, allemand pour cette fois, sera incessamment publié par la *Herder Korrespondenz*. La traduction française que nous proposons ici a été réalisée par le Secrétariat de la Commission Théologique Internationale et a été approuvée par les membres de langue française.

Il ne s'agissait pas seulement de donner une opinion sur quelques questions aujourd'hui plus importantes (C). La Commission Théologique Internationale voulait reprendre le problème de la pénitence chrétienne d'une façon plus vaste. C'est ainsi qu'une attention toute particulière a été réservée aux aspects anthropologiques de la réconciliation, si importants aujourd'hui (A). Il fallait bien sûr confronter ce point de vue avec les enseignements de la révélation chrétienne, notamment avec les doctrines christologiques comme avec toute la vie de l'Église (B I, II, III). Des constantes et des variables ont été soulignées (B IV, a.b). La doctrine du concile de Trente a été étudiée dans la foi au Magistère comme dans les perspectives œcuméniques (B IV, c).

Le travail de la sous-Commission a été dirigé par M. le professeur Kasper de l'Université de Tübingen. Il avait pour collaborateurs le R.P. Ahern, exégète américain, et Mgr Schürmann, le bibliste bien connu d'Erfurt, le R.P. Sesboüé (Paris), Mgr Lehmann alors professeur à Fribourg-en-Brisgau, aujourd'hui évêque de Mayence, le professeur Peter de l'Université catholique de Washington, Mgr Caffarra, président de l'Institut Jean-Paul II de Rome, et le très célèbre P. Congar.

Ainsi s'ajoute un texte de plus à la série déjà longue de ceux qui furent publiés par cette Commission fondée en 1969. Un premier recueil de ces travaux vient de paraître aux Editions CETE de Madrid : *Comisión teológica international. Documentos 1969-1980,* fascicule supplémentaire pour 1981.

Mons. Philippe Delhaye

Texte de la Commission Théologique Internationale approuvé « in forma specifica »

Introduction

Dans la prédication de Jésus, l'appel à la conversion est lié de façon immédiate à l'Evangile de la venue du règne de Dieu (*Mc* 1, 14 s). Quand donc l'Église, à la suite de Jésus et en vertu de la mission reçue de lui, appelle à la conversion et annonce la réconciliation du monde que Dieu a opérée par la mort et la résurrection de Jésus-Christ (2 *Co* 5, 18-20), elle annonce le Dieu qui est riche en miséricorde (*Ep* 2, 4) et qui ne dédaigne pas d'être appelé le Dieu des hommes (*He* 11, 16).

C'est pourquoi le message qui proclame l'être-Dieu de Dieu et annonce la venue de son Règne a, en même temps, pour objet le salut des hommes et la réconciliation du monde. Au contraire, le péché ne reconnaît pas Dieu comme Dieu et refuse la communion avec Dieu à laquelle, depuis le début de la création, Dieu appelle l'homme. Il signifie à la fois l'éloignement de l'homme par rapport au sens et au but de son existence humaine, comme aussi l'éloignement des

hommes les uns des autres. Cependant, même si nous ne sommes pas fidèles, Dieu, lui, demeure fidèle. C'est pourquoi il a conclu une Alliance, d'abord avec le peuple choisi par lui. A la plénitude des temps, il a renouvelé cette Alliance en établissant Jésus-Christ unique médiateur entre Dieu et les hommes (1 *Tm* 2, 5). Cette Alliance nouvelle et éternelle, il l'a scellée dans le sang versé par Jésus-Christ pour la multitude en rémission des péchés (*Mt* 26, 28).

Si tel est bien le centre du message chrétien, alors le thème de la pénitence et de la réconciliation concerne l'Église. Celle-ci est, en effet, pour le monde le sacrement de la réconciliation, dans la totalité de son existence, dans son enseignement comme dans sa vie. D'autre part, la perte du sens du péché que nous constatons aujourd'hui en beaucoup d'endroits du monde s'enracine dans la perte du sens de Dieu et conduit par conséquent à la perte du sens de l'homme. Ainsi, en prêchant la conversion et la réconciliation, l'Église se montre fidèle à la fois à Dieu et aux hommes; comme servante et intendante des mystères divins (1 *Co* 4, 1), elle sert en même temps le salut de l'homme.

Dans ce contexte qui est « sans séparation ni confusion » à la fois théologal et anthropologique, la Commission Théologique Internationale présente la contribution qui lui a été demandée en vue du Synode des évêques de 1983, Elle n'a pas l'intention de tout dire et ne souhaite pas revenir sur ce qui est universellement connu et reconnu. Pourtant elle pense, pour être fidèle à sa mission, ne pas devoir se limiter à répondre aux seuls problèmes théologiques et pastoraux du moment. Elle est convaincue qu'à la pénitence et à la réconciliation s'attache une importance particulière pour la rencontre des mentalités culturelles des hommes. Par ailleurs elle est aussi persuadée de l'indissoluble connexion qui lie entre elles la doctrine de l'Église et sa pratique vivante. Aussi désire-t-elle proposer sa réflexion en trois étapes :

1. analyse de la situation anthropologique et de la pénitence aujourd'hui, en rapport avec la crise présente de l'homme ;

2. fondements bibliques, historiques et dogmatiques de la doctrine sur la pénitence ;

3. considérations relatives à quelques questions importantes touchant la doctrine et la pratique de la pénitence.

A. Le contexte anthropologique de la pénitence

I. L'essence de la pénitence du point de vue anthropologique

1. Faute et péché, pénitence et conversion sont des phénomènes universellement humains. On les rencontre, en des expressions historiques diverses, dans toutes les religions et toutes les cultures, même souvent voilés d'obscurité ou même dénaturés. L'appel à la pénitence et le message qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, annonce la réconciliation accordée par Dieu supposent, purifient et dépassent ce phénomène universellement humain. En effet, selon la conception de l'Ecriture Sainte, la conversion et la pénitence sont la réponse humaine, rendue possible et portée par la grâce, à l'offre de réconciliation venue de Dieu. La pénitence est donc en même temps un don de la grâce et un *acte libre* et *moralement responsable* de l'homme (*actus humanus*), un acte par lequel le sujet humain reconnaît la responsabilité de ses actions mauvaises et en même temps, par une décision personnelle, change sa vie et imprime à celle-ci une orientation nouvelle qui la tourne vers Dieu. Cette unité, pleine de tension, de l'agir divin et de l'agir humain dans l'acte de la pénitence aura une conséquence importante : la préoccupation pastorale touchant le renouveau de l'attitude et du sacrement de la pénitence inclura, par la nature des choses, le souci des présupposés anthropologiques de la pénitence, c'est-à-dire de ses conditions économiques, sociologiques, psychologiques et spirituelles.

2. La *crise* qui affecte actuellement *la compréhension et la pratique de la pénitence* ne tient ni exclusivement ni en priorité à des problèmes particuliers d'ordre dogmatique, disciplinaire ou pastoral. En de larges secteurs du monde d'aujourd'hui on en est venu à perdre le sens du péché et, par voie de conséquence, le sens de la pénitence. Cette situation a des causes multiples. Indiquons d'abord les causes intérieures à l'Église. La pénitence telle qu'elle fut souvent pratiquée dans l'Église jusque dans un passé récent est ressentie aujourd'hui par beaucoup de chrétiens comme humainement inefficace. En bien des cas, la pratique concrète de la pénitence n'a guère de prise sur la vie des gens et la situation dramatique du monde présent. A cela s'ajoute un aspect plus extérieur à l'Église. La crise actuelle de la pénitence a pour fondement ultime une crise de l'homme moderne, principalement de l'homme marqué par la civilisation occidentale, une crise de la compréhension qu'il a de lui-même. D'une façon générale, cet homme d'aujourd'hui ne connaît plus et ne veut plus reconnaître ni péché ni conversion. En effet, de nos jours il arrive très souvent qu'on ne conçoive plus la faute et le péché comme un élément originel de la responsabilité personnelle de l'homme mais comme une manifestation secondaire résultant de la nature, de la culture, de la société, de l'histoire, des relations, de l'inconscient, etc., et qu'on les situe dans le domaine de l'idéologie ou de l'illusion. De la sorte on a abouti à un affaiblissement de la conscience personnelle au profit de l'influence, inconsciemment subie le plus souvent, des normes sociales d'un monde largement déchristianisé.

3. Le renouveau des présupposés anthropologiques de la pénitence doit donc commencer par le renouveau de la conception de l'homme comme personne moralement et religieusement responsable. Il faut montrer à nouveau que la

possibilité de devenir coupable est donnée avec la liberté humaine, en quoi consiste précisément la *dignité personnelle* de l'homme. En effet, c'est une propriété du sujet humain d'être chargé de sa propre réalisation. La primauté de la personne sur les choses est à la base du fait que l'homme n'est pas un simple objet livré au jeu de forces anonymes - physiologiques, économiques, sociales et culturelles -, mais qu'il est aussi sujet librement responsable et cause directe de tensions, de scissions, d'aliénations observables dans le monde. Aussi, là où disparaît fondamentalement la reconnaissance du péché et de la faute, ce qu'il y a d'humain dans l'homme est lui-même en péril.

4. La dignité inconditionnelle de l'homme comme personne se fonde en dernière analyse sur sa *relation à Dieu*, sa ressemblance à Dieu et sa vocation gratuite qui l'invite à entrer en communion avec Dieu. C'est pourquoi l'homme demeure pour lui-même une question non résolue et à laquelle Dieu seul peut donner la réponse adéquate et tout à fait sûre. Oui, Dieu lui-même et la communion avec lui sont véritablement la réponse à la question qui non seulement se pose à l'homme mais qu'il est pour lui-même au plus profond de son être (*GS* 21). Aussi le renouveau de l'homme et de la conscience de sa dignité personnelle doit-il commencer par la conversion à Dieu et le retour à la communion avec lui. Inversement, quand l'Église appelle l'homme à se convertir à Dieu, elle est « le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » (*GS* 76).

II. Dimensions anthropologiques de la pénitence

1. La personne est essentiellement constituée comme *corporelle*. Dans sa réalisation concrète elle dépend de multiples façons de conditions physiologiques, économiques, sociologiques, culturelles et psychologiques. D'autre part, la faute et le péché prennent corps aussi dans les organisations et les structures créées par les hommes et la société humaine; ces organisations et structures sont à leur tour intériorisées par les individus humains qui y vivent et elles peuvent ainsi peser sur la liberté humaine et conduire au péché. Des structures ainsi grevées et marquées par le péché peuvent exercer sur l'homme une action aliénante et destructrice. Cependant, malgré tout le poids de leur influence sur la conduite personnelle des individus, c'est tout au plus dans un sens analogique que l'on peut parler de « structures de péché » ou de « péchés structurels ». Au sens propre du terme, seul l'homme est capable de péché. Mais parce que ces structures proviennent du péché et peuvent en retour être occasion de péché, ou même pousser au péché, la conversion et la pénitence doivent étendre leur effet - partout où c'est possible - jusqu'au changement des structures. De tels changements présupposent la conversion personnelle ; il faut donc les promouvoir par des moyens qui sont en rapport avec la réconciliation et conduisent à celle-ci.

En cette matière, la possibilité concrète dépend aussi de la situation et des possibilités dont la personne particulière dispose dans une société déterminée. Aujourd'hui de larges portions de l'humanité sont contraintes de supporter avec souffrance et en esprit de pénitence des structures mauvaises d'ordre économique, social ou politique. Pour beaucoup la tentative d'échapper à une coopération avec de telles structures implique le renoncement sensible à des biens et à des situations : cela peut être aussi une forme de pénitence imposée. A s'efforcer de réduire la nocivité de certaines structures ou à vouloir les éliminer, on s'expose à de graves difficultés, voire à des persécutions, qui seront à supporter en esprit de pénitence.

Par ces diverses perspectives nous saisissons aujourd'hui d'une façon nouvelle que la conversion et la pénitence ont nécessairement une dimension corporelle et cosmique, et qu'elles doivent donc produire des fruits de pénitence corporelle. C'est par une conversion de l'homme à Dieu qui prenne de la sorte la personne tout entière que s'effectue le retour à Dieu et la réintégration de toute réalité à Dieu.

2. La personne humaine n'est pas seulement corporelle, elle est également *sociale*. De ce fait, la conversion à Dieu est indissolublement liée à la conversion à nos frères. Dieu est en vérité le Père de tous; c'est par lui et sous lui que l'humanité entière forme une seule famille. C'est pourquoi il n'y a de conversion authentique que lorsque s'accomplissent aussi les conditions de la justice avec l'engagement en faveur d'un ordre équitable, pour la paix et la liberté d'autrui. La réconciliation avec Dieu doit conduire à la réconciliation avec les frères et contribuer à développer une civilisation de l'amour dont l'Église est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument. Cependant, la conversion à Dieu n'a pas que des conséquences sociales, elle a également des présupposés sociaux. Seule, la personne qui fait l'expérience de l'amour peut s'ouvrir de façon aimante à Dieu et aux autres. La pénitence ne peut donc se comprendre comme purement intérieure et privée. Parce que (et non pas : bien que) elle est un acte personnel, elle a aussi une dimension sociale. C'est un point de vue qui a son importance également pour la justification de l'aspect ecclésial et sacramentel de la pénitence.

3. L'homme est un être qui vit dans le *temps* et dans *l'histoire*. Il ne trouve son identité que s'il reconnaît son passé de pécheur et s'ouvre à un avenir nouveau. Le péché peut, certes, se comprendre comme *incurvatio hominis* ou comme *amor curvus.* La conversion consiste dans le fait que l'homme met fin à cette crispation égoïste et s'ouvre de nouveau dans l'amour à Dieu et aux autres. Ce double mouvement s'effectue dans la *confession* de la faute. L'homme y reconnaît son passé de pécheur tandis qu'il s'ouvre et prend position devant Dieu et devant les hommes pour engager un

avenir nouveau dans la communion avec Dieu et avec ses frères. Au seul point de vue anthropologique une telle confession est déjà un élément essentiel de la pénitence puisqu'il exerce sur le plan psychologique et social un effet libérateur et réconciliateur. Le renouveau du sacrement de la pénitence peut s'appuyer sur cette vue anthropologique et à partir de là procurer une intelligence nouvelle de la confession personnelle des péchés. Il peut et il doit assurément tirer un enseignement fidèle à cette vue anthropologique et conduire par là à une compréhension plus claire du sacrement de la pénitence comme sacrement de dialogue et la mettre en pratique.

4. Partout où des hommes se convertissent de cette façon, font pénitence et reconnaissent leur faute, ils touchent au mystère le plus profond de la personne, lequel à son tour renvoie au mystère de Dieu, Partout où cela se produit, on voit se réaliser de manière anticipative l'espérance du sens ultime et de la réconciliation eschatologique du monde, qui ne nous a été révélée et accordée en sa plénitude qu'à travers Jésus-Christ. Parce que la pénitence, prise simplement en sa figure universellement humaine et universellement religieuse, saisit par anticipation et de manière fragmentaire ce qui est donné en plénitude aux croyants en Jésus-Christ, on peut la qualifier de *sacramentum legis naturae* (cf. saint Thomas , *In IV Sent.* 22, a, 3).

B. Fondements théologiques de la pénitence

I. Les fondements théologaux

1. Le message de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui dépasse largement toutes les attentes de l'homme, est foncièrement *théocentrique.* Ce dont il s'agit, c'est que soient révélés l'être-Dieu de Dieu et sa gloire, que son règne vienne, que sa volonté soit faite et que son nom soit glorifié (*Mt* 6, 9 s ; *Lc* 11, 2). C'est à quoi correspond le début du Décalogue : « Je suis le Seigneur, ton Dieu... » (*Ex* 20, 2 ; *Dt* 5, 6). L'exigence du don total de soi à Dieu et au prochain atteint en Jésus une hauteur et une profondeur de contenu et aussi une véhémence qui dépassent encore celles de l'Ancien Testament (*Mc* 12, 29-31 et par.). Au contraire, le péché est l'attitude et l'action de l'homme qui ne reconnaît pas Dieu et son Règne. Aussi est-il dépeint dans l'Ecriture Sainte comme désobéissance, idolâtrie et absolutisation de l'autonomie de l'homme dans sa prétention à l'autosuffisance. En se détournant ainsi de Dieu et en se tournant de cette façon désordonnée vers les grandeurs créées, l'homme manque en fin de compte la vérité de son être créé ; il s'aliène lui-même (*Rm* 1, 21 s). En se retournant par la conversion vers Dieu, son origine et sa fin, l'homme retrouve du même coup le sens de sa propre existence.

2. Dans l'Ancien Testament l'idée de Dieu est déterminée par *l'idée de l'Alliance*. On y décrit Dieu comme un époux aimant, un Père plein de bonté; il est *Dives in misericordia* (riche en miséricorde), toujours disposé au pardon et à la réconciliation, toujours prêt à renouveler son Alliance. Certes la colère de Dieu est elle aussi une réalité; elle montre que Dieu se sent concerné dans son amour par le mal qui est dans le monde, qu'il réagit contre l'injustice et le mensonge. Dans cette perspective le péché est décrit comme une rupture de l'Alliance et il est comparé à l'adultère. Chez les prophètes, l'expérience dans la grâce et la fidélité de Dieu sont le premier et le dernier mot de l'Alliance. Davantage, chez Jésus le radicalisme des exigences et de l'appel à la conversion s'inscrit dans son message de salut (*Lc* 6, 35). Jésus accorde une priorité absolue à l'Évangile sur la Loi. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus pour Jésus aucune exigence morale. Bien plutôt ses exigences morales et son appel à la conversion ne peuvent se comprendre et se réaliser que dans le cadre de sa Bonne Nouvelle. Ce sont l'engagement d'amour du Père et sa disposition prévenante à pardonner qui viennent d'abord libérer l'homme, encourager et rendre possibles sa conversion et son abandon total. Conversion et pénitence ne sont donc pas des démarches purement humaines, mais un don de la grâce. Car, réduit à ses propres efforts de conversion, l'homme reste toujours soumis aux conditions du péché, de l'injustice, du manque de paix, de la servitude et de ce qui rend impossible la réconciliation. Dieu seul peut guérir l'homme en sa racine la plus profonde et lui ménager un commencement qualitativement nouveau, en lui donnant un cœur nouveau (*Jr* 31, 33 ; *Ez* 36, 26). Ce n'est pas nous qui nous réconcilions avec Dieu, c'est Dieu qui, par le Christ, nous réconcilie avec lui (2 *Co* 5, 18).

3. Dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, tant le péché que la conversion de l'homme ne se comprennent pas de manière purement individualiste. Au contraire, précisément chez les prophètes de l'Ancien Testament, Dieu condamne au nom de l'Alliance les péchés contre la justice sociale. L'Ancien et le Nouveau Testament considèrent l'homme comme inséré dans la solidarité du peuple et de l'humanité entière (*Gn* 3 ; *Rm* 5), c'est-à-dire dans la solidarité du nouveau peuple de Dieu. D'autre part, déjà les prophètes du VII^{e} et du VI^{e} siècle av. J.-C. découvrent la *responsabilité personnelle* de chaque homme. Finalement la conversion à Jésus-Christ appelle l'individu à se dégager de ses attaches nationales et l'introduit dans le nouveau peuple de Dieu qui embrasse tous les peuples. Plus particulièrement la grâce de la conversion demande à l'homme une triple réponse. En premier lieu est nécessaire un changement réel du cœur, un esprit et un sens nouveaux. La conversion et la pénitence sont une option fondamentale (à ce sujet, cf. *infra* C III, 3b) de la personne orientée vers Dieu ainsi qu'un renoncement total au péché. En second lieu, on voit déjà Jérémie attendre du pécheur une confession publique de sa faute et la promesse de son amendement « devant Jahvé » (*Jr* 36, 5-7). Chez Jésus également, c'est une foi faisant crédit de bon cœur (*Mc* 1,15), un aveu plein de repentir et une demande de pardon (*Lc* 11, 4 ; cf. 18, 10-14) qui constituent un commencement de conversion et le début d'un tournant dans la vie. Enfin la pénitence doit s'exprimer dans un changement radical de la vie dans son ensemble comme dans tous ses

domaines. Cette exigence comporte avant tout la pratique de la justice et la disposition à pardonner au prochain (*Mt* 18, 21 s ; 23-35 ; *Lc* 17,4).

II. Les fondements christologiques

1. L'Ancien Testament fixe déjà son regard sur l'Alliance nouvelle par laquelle Dieu gratifie l'homme d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau (*Jr* 31, 31-33 ; *Ez* 36, 26 s). Isaïe attend le « Serviteur de Dieu » (*Is* 53). Malachie l'« Ange de l'Alliance » (*Ml* 3, 1). Jésus sait que le salut apporté par le Règne de Dieu qui arrive (*Lc* 10, 23) est déjà présent en sa propre existence. Aussi pour lui, le centre de l'exigence de conversion réside-t-il dans l'accueil croyant et filial du salut déjà promis (*Mc* 10, 15), dans l'adhésion pleine de foi à sa Personne (*Lc* 12, 8 s), dans l'écoute de sa parole et la fidélité à la garder (*Lc* 10, 38-42 ; 11, 27 s), autrement dit dans le fait de la suivre (*Mt* 8, 19 s, 21s). Dès lors, se convertir consiste dans la décision prise en faveur de Jésus par laquelle se décide en même temps l'avènement du Règne de Dieu.

Cependant Jésus savait bien dès le début qu'avec son exigence il en demandait trop à ses disciples et à ses auditeurs et que, comme les prophètes et comme le Baptiste, il verrait sa démarche demeurer, humainement parlant, sans résultat. Pourtant, dans sa confiance en Dieu, son Père, il sut continuer à proclamer son message et le lier d'emblée à la pensée de la souffrance (*Mc* 12, 1-12). A mesure qu'approchait le terme de sa vie, l'éventualité du martyre devenait pour lui l'objet d'une certitude toujours plus forte (*Mt* 14, 25). L'engagement de sa « pro-existence » en faveur des hommes incapables de pénitence et pécheurs, le « service de sa mort » (*Lc* 22, 27) devient dans sa passion et sa mort un « service de sa mort » pour les autres (*Mt* 10, 45). Aussi l'obligation de marcher à la suite de Jésus crucifié, qui se fonde dans notre baptême (*Rm* 6, 3 s), donne-t-elle à la pénitence chrétienne sa forme fondamentale.

2. Le Nouveau Testament désigne la *croix de Jésus-Christ* par des notions comme celles de substitution, de sacrifice, d'expiation. Aujourd'hui ces concepts sont difficilement accessibles à un très grand nombre de personnes; aussi faut-il les élucider et les interpréter avec soin. Il y a moyen d'y introduire et d'y préparer les esprits en se référant à la structure de solidarité de l'existence humaine : l'être, l'agir et le laisser-faire de l'autre et des autres déterminent chaque individu en son être propre et dans son agir. On peut ainsi rendre à nouveau compréhensible que par son obéissance et son dévouement « pour la multitude » Jésus-Christ a introduit une détermination nouvelle dans la situation existentielle de tout être humain. Les assertions concernant le caractère de substitution de l'acte rédempteur de Jésus-Christ ne sont pleinement intelligibles que si l'on considère qu'en Jésus-Christ Dieu s'est engagé dans la *conditio humana*, de sorte que, dans la personne de l'homme-Dieu Jésus-Christ, Dieu s'est réconcilié le monde (2 *Co* 5, 19). Alors on est en droit de dire : « Un seul est mort pour tous, donc tous sont morts... Si quelqu'un est dans le Christ, il est dès lors une créature nouvelle » (2 *Co* 5, 14.17). La rédemption du péché, autrement dit le pardon des péchés, s'effectue donc par l'*admirabile commercium*. « Celui qui n'a pas connu le péché [Dieu] l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 *Co* 5, 21 ; *Rm* 8, 3 s ; *Ga* 3, 13 ; 1 P 2, 24). « Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, vainqueur de la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé en une créature nouvelle » (*LG* 7). « Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni à tout homme (*GS* 22 ; cf. à ce sujet Commission Théologique Internationale, « Questions choisies de christologie »).

3. La pénitence chrétienne est une *participation à la vie, à la souffrance et à la mort de Jésus-Christ*. Cela se réalise « *per fidem et caritatem et per fidei sacramenta* » (saint Thomas, *S. Th.* III, 49, 3-6). La pénitence chrétienne trouve son fondement dans le baptême, qui est le sacrement de la conversion pour la rémission des péchés (*Ac* 2, 38) et le sacrement de la foi; elle doit déterminer la vie entière du chrétien (*Rm* 6, 3 s). C'est pourquoi la pénitence chrétienne ne peut être comprise premièrement et seulement du point de vue éthique et ascétique, mais elle doit l'être selon une conception fondamentalement sacramentelle, comme le don fait par Dieu d'un être nouveau, qui alors pousse en conséquence à un agir éthique et ascétique. La pénitence ne peut pas s'exercer seulement en des actes ponctuels et particuliers, mais elle doit marquer de son empreinte toute l'existence chrétienne. Dans cette assertion s'exprime ce qu'il y a de justifié dans la préoccupation fondamentale de la première des thèses de Luther contre les indulgences, proclamées le 31 octobre 1517 (*Martin Luthers Werke,* t. 1, Weimar, 1883, p. 233 : « Notre Seigneur et Maître Jésus-Christ, en disant : " Faîtes pénitence ", etc. [Mt 4, 7], a voulu que toute la vie des fidèles soit pénitence. »). En fin de compte, il ne faut pas tronquer la pénitence en la concevant de façon individualiste. Il faut bien plutôt la concevoir dans le cadre de la suite de Jésus, aussi bien comme obéissance au Père que comme un « service » consistant à représenter les autres et le monde.

III. Les fondements ecclésiaux

1. Par l'opération de l'Esprit Saint l'œuvre divine de la réconciliation accomplie en Jésus-Christ continue sa présence vivante et devient pour la communauté des croyants une réalité qui la prend tout entière. Cela n'exclut pas que par l'action de l'Esprit la réconciliation s'effectue aussi au-delà des frontières de l'Église. L'Église n'en est pas moins en Jésus-Christ *pour le monde entier le signe sacramentel du pardon et de la réconciliation*. Elle l'est d'une triple manière : *a*) elle est l'Église pour les pauvres, dont elle s'efforce d'alléger la misère, et dans lesquels elle sert Jésus-Christ; *b*) elle est l'Église des pécheurs, qui, tout en étant sainte, doit toujours marcher dans la voie de la conversion et du renouveau; *c*) elle est

l'Église persécutée, qui « poursuit son pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (*LG* 8). Ainsi l'Église vit-elle d'une existence fondée sur le pardon de Dieu en Jésus-Christ. Elle n'est pourtant pas seulement signe de cette réconciliation, mais aussi son instrument efficace dans le monde (*LG* 1, 11 s). Elle l'est en annonçant et en communiquant la réconciliation que Dieu nous a accordée en Jésus-Christ. Elle le fait par la parole de la pénitence et de la réconciliation, par le sacrement de la pénitence et par l'ensemble de son ministère de réconciliation.

2. L'Église ne peut être le signe sacramentel de la réconciliation pour le monde que parce que et dans la mesure où sont vivants *en son sein* la parole et le service de la *réconciliation*. À l'exemple du Dieu qui réconcilie, la communauté fraternelle de l'Église implique chez les chrétiens la disposition à pardonner (*Ep* 4, 32 ; *Col* 3, 13 ; *Lc* 17, 3 s ; *Mt* 18, 21 s). Le pardon reçu de Dieu tend à nous faire pratiquer le pardon envers nos frères (*Mt* 5, 23 s ; 6, 12-14 s ; *Mc* 11, 25 s). Dans le pardon de la communauté, le frère pécheur est atteint par l'amour réconciliateur de Jésus-Christ. Avertissement et correction (*Mt* 18, 15 s) ont la signification de sauver le frère dont le salut est menacé. La sollicitude pour le frère égaré doit être inlassable et la disposition à pardonner illimitée (*Mt* 18, 21 s).

Le sérieux de l'annonce du salut par Dieu appelle cependant encore l'attention sur un autre aspect : le péché blesse l'Église elle-même, précisément en tant qu'elle est signe de la réconciliation de Dieu avec l'homme et des hommes entre eux. C'est pourquoi il y a un lien étroit entre les offenses contre le respect dû à Dieu et les offenses contre l'amour du prochain. Le jugement porte sur les deux aspects, comme le montre en particulier l'identification de Jésus avec le plus petit de ses frères (*Mt* 25, 40-45). Aussi l'Église a-t-elle constamment besoin d'être purifiée du mal et de prendre le chemin de la conversion et du renouveau (*LG* 8). La conversion à Dieu est ainsi tout à la fois le retour vers les frères et la réconciliation avec la communauté ecclésiale. Celui qui se convertit doit refaire le chemin par lequel la réconciliation est d'abord venue à lui. « *Ecclesiae caritas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris participum suorum peccata dimittit* » (saint Augustin, *In Ev. Joh* 121,4). Ainsi il n'est pas de pardon des fautes sans l'Église. La réconciliation avec l'Église et la réconciliation avec Dieu ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre.

3. Malgré tous les avertissements qui recommandent une indulgence illimitée, le Nouveau Testament sait devoir compter avec de lourdes violations de l'amour chrétien pour Dieu et le prochain. A cet égard, on peut discerner une gradation dans le processus de réconciliation : démarche qui gagne le frère, avertissement, remontrance, réprimande, exclusion (*Mt* 18, 15-20 et aussi 1 *Co* 5, 1-3 ; 2 *Co* 2, 5-11 ; 7, 10-13). De ce point de vue, l'obstination et l'endurcissement dans une disposition fautive déterminée fournissent un élément particulièrement important pour apprécier la gravité du manquement. Ainsi une mesure d'exclusion peut être indispensable pour la santé de la communauté.

4. Le *pouvoir de remettre les péchés*, qui appartient à Jésus (*Mc* 2, 1-12), est aussi donné « aux hommes » (Mt 9, 8). En certains endroits du Nouveau Testament (cf. spécialement *Mt* 16, 17) apparaît d'abord au premier plan l'Église prise dans son ensemble avec, bien sûr, ses offices et ses ministères. Bien que, dans certains énoncés, le groupe des personnes qualifiées ne soit pas défini avec la dernière clarté (*Mt* 18, 15-20 ; *Jn* 20, 22 s), cependant le devoir commun de réconciliation (*Mt* 5, 23 s) est qualitativement distingué du pouvoir ministériel de pardonner ou de retenir les péchés. En effet, la parole et le ministère de la réconciliation sont confiés d'une façon particulière au ministère apostolique dans l'Église. Ce ministère apostolique est envoyé à la place du Christ, et c'est Dieu qui nous avertit à travers lui (2 *Co* 5, 20 ; 1 *Co* 5, 1-13 ; 2 *Co* 2, 5-11 ; 7, 10-13). Sur ce point, le lien avec le pouvoir général d'enseigner et de diriger conféré à l'apôtre Pierre (*Mt* 16, 18 s) a son importance. Précisément en ce qui concerne les fautes qui excluent du Royaume de Dieu (1 *Co* 6, 9 s ; *Ga* 5, 20 s ; *Ep* 5, 5 ; *Ap* 21, 8 ; 22, 15 ; *He* 6, 4-6 ; 10, 26 s ; 1 *Jn* 5, 16 ; *Mt*12, 31 s), il est nécessaire que le pouvoir de pardonner ou de retenir les péchés soit remis à celui qui a reçu les clés du Royaume des cieux. Une faute qui affecte fondamentalement Dieu et l'Église ne peut être neutralisée que par une parole authentique et non équivoque de pardon prononcée au nom du Christ et en vertu de son autorité (*auctoritas*). Le pouvoir spécifique qui est requis à cet égard, Jésus l'a conféré au ministère qui est placé à la tête de l'Église avec autorité et assure le service de l'unité.

Par ce ministère d'autorité, fondé dans son institution par Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui opère la rémission des péchés (*Mt* 16, 19 ; 18, 18 ; *Jn* 20, 23). Conformément à ce qui a été institué par Jésus-Christ, Dieu pardonne par l'Esprit Saint quand l'Église, par l'action de ses représentants officiels, décharge le pénitent du fardeau de ses fautes. Cette structure du sacrement de la pénitence, l'Église l'a toujours mieux perçue au long de son histoire dans une réflexion progressive sur le sens de l'Écriture (cf. l'interprétation de *Mt* 16, 19; 18, 18 par Tertullien, *De pudicitia* XXI, 9 s ; Origène, *De oratione* 28 sur Jn 20, 23) et le concile de Trente en a déclaré le caractère obligatoire (cf. la référence à Jn 20, 23 dans *DS* 1670, 1679, 1692, 1703). Le deuxième concile du Vatican a souligné une nouvelle fois clairement l'aspect ecclésial du pardon accordé dans le sacrement de la pénitence (*LG* 11 ; cf. aussi le nouvel *Ordo paenitentiae*).

En résumé, l'on peut donc dire : l'exclusion (*excommunicatio* = lier) de la pleine communion de l'Église, qui est *universale salutis sacramentum,* a valeur dans le ciel (= devant Dieu) et signifie l'exclusion des sacrements du salut, en particulier de l'Eucharistie. La réintégration (*reconciliatio* = délier) à la pleine communion ecclésiale (= communauté eucharistique) est en même temps réconciliation avec Dieu (rémission des péchés). Ainsi, dans la pénitence sacramentelle, la réintégration dans la pleine communion sacramentelle de l'Église est le signe (*res et sacramentum*) de la communion renouvelée avec

Dieu (*res sacramenti*). Cette idée de l'Église ancienne concernant le sacrement de la pénitence doit être inculquée de nouveau plus clairement dans la conscience de l'Église par la prédication et la catéchèse.

5. Il faut considérer la pénitence dans son *lien organique avec les autres sacrements.* D'abord, comme *parole de réconciliation* elle est présente à tous dans la prédication commune de l'Église. A cet égard, on trouve un témoignage central dans l'article du symbole de foi : « Je crois... à la rémission des péchés. » Le pardon se manifeste ensuite dans la *conversion* par laquelle le croyant se détourne de la vie pécheresse qu'il a menée précédemment et se tourne de tout son cœur vers Dieu, qui, par la rémission de ses péchés, le délivre de sa situation malheureuse et lui ouvre dans l'Esprit une vie nouvelle. Cette conversion s'effectue fondamentalement par la *foi* et le *baptême*. Le baptême scelle la communication de l'Esprit ; le croyant devient membre du Corps du Christ, l'Église. Ainsi, le baptême demeure également la base du pardon des péchés commis dans la suite. La *pénitence* des baptisés a été souvent tenue pour tout à fait impossible chez des personnes renées de l'eau et de l'Esprit; dans la discipline pénitentielle de l'Église ancienne, cette renaissance semblait ne pouvoir être accomplie qu'une seule fois. En fait, cette pénitence ne réclame pas seulement - comme c'est le cas du baptême - un repentir sincère comme disposition du pardon, mais aussi la volonté ferme de l'amendement et de la satisfaction ainsi que la confession faite devant l'Église et la personne de ses représentants officiels. Bien que référée au baptême, la pénitence est un sacrement distinct, avec un signe propre et un effet particulier. De par sa détermination interne, elle est un complément du baptême (cf. les expressions classiques comme « *paenitentia secunda* » : Tertullien, *De paenitentia* VII, 10 ; « *secunda planca salutis* » : *ibid. IV,* 2 ; XII, 9, cité dans *DS* 1542; « *laboriosus quidam baptismus* » : Grégoire de Nazianze, *Oratio* 39, 17, cité dans *DS* 1672).

Comme second baptême, le sacrement de pénitence est également un présupposé de la réception de quatre sacrements (cf. Richard de Saint-Victor, *De potestate ligandi et solvendi* 21). Cela vaut spécialement pour l'*Eucharistie,* qui est le sommet de la vie spirituelle de l'Église et de chaque fidèle (LG 11). L'*onction des malades* présente dès les origines (*Jc* 5, 15; à ce sujet *DS* 1695 s, 1699 s, 1716) un rapport à la rémission des péchés. « *Hoc sacramentum... praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae* » (*Ordi unctionis infirmorum, Praenotanda* n° 6, avec renvoi à *DS* 1694, 1696). A l'approche du terme du pèlerinage terrestre de l'homme ou au moins quand la vie humaine est l'objet d'une grave menace physique, l'onction des malades est une forme spécifique de renouvellement du baptême. Tout cela montre le lien étroit qui unit baptême, pénitence et onction des malades ainsi que leur relation à l'Eucharistie, centre de la vie sacramentelle de l'Église.

IV. Fondements dans l'histoire des dogmes et de la théologie

a) Les constantes de l'évolution historique

1. La *structure essentielle* du sacrement de la pénitence est déjà attestée dans l'Église ancienne, dès l'âge apostolique et l'âge postapostolique. Une importance particulière, encore que non exclusive, s'attache à l'expression « lier et délier » de Matthieu 16, 19 et 18, 18, comme à sa variante en Jean 20, 23 (cf. *supra* B III, 4). L'essentiel de ce sacrement consiste donc dans le fait que la réconciliation du pécheur avec Dieu s'effectue dans la réconciliation avec l'Église. En conséquence le signe du sacrement de la pénitence consiste en une double démarche. D'un côté, il y a les actes humains de conversion (*conversio*), par le repentir que suscite l'amour (*contritio*), d'aveu extérieur (*confessio*) et de réparation (*satisfactio*). C'est la dimension anthropologique. De l'autre, la communauté ecclésiale, sous la conduite de l'évêque et des prêtres, offre au nom de Jésus-Christ le pardon des péchés, définit les formes nécessaires en solidarité avec lui, pour lui garantir enfin la pleine communion ecclésiale et le pardon de ses péchés. C'est la dimension ecclésiale.

2. Dans l'*évolution historique* du sacrement de la pénitence, le fait décisif consiste en ce que le caractère personnel de ce sacrement a toujours été plus clairement reconnu et mis en lumière. Dans ce *processus de personnalisation*, la tradition vivante de l'Église a prolongé et achevé l'évolution qui s'était produite à l'intérieur de l'Ancien Testament comme celle qui s'est produite de l'Ancien au Nouveau Testament, et elle se l'est plus profondément appropriée (cf. *supra* B I, 3). Ce processus de personnalisation est irréversible puisque la tendance fondamentale du témoignage biblique s'est manifestée et s'est exprimée dans le *consensus* universel de l'Église. D'autre part, il a certes eu aussi pour effet de rejeter pendant assez longtemps la dimension ecclésiale du sacrement de la pénitence à l'arrière-plan de la conscience. Au cours de notre siècle, on a redécouvert l'aspect communautaire de la pénitence. Le deuxième concile du Vatican et le nouvel *Ordo paenitentiae* ont accentué cette manière de voir. Mais il est nécessaire de la faire pénétrer encore plus profondément dans la conscience des fidèles et de parvenir de nouveau à un juste équilibre entre les deux aspects du sacrement de la pénitence. Pour qu'à l'heure actuelle il soit fait droit à cette exigence pastorale, une connaissance plus approfondie de l'histoire du sacrement de la pénitence est indispensable. Cette histoire manifeste, avec la permanence des éléments essentiels, une variabilité qu'on ne peut négliger. Elle montre du même coup l'espace de liberté dont l'Église dispose aujourd'hui - *salva eorum substantia* (*DS* 1728; cf. 3857) - pour le renouveau du sacrement de la pénitence.

b) Les variables de l'évolution historique

1. Depuis toujours, la réconciliation dans l'Église a concerné *deux situations chrétiennes différentes.* D'un côté, elle est un exercice de la vie instaurée par le baptême qui impose une lutte continuelle contre les « péchés quotidiens ». D'un autre côté, la pratique de la pénitence doit ramener à la vie de la grâce et rétablir dans les droits du baptême ceux qui ont brisé le sceau du baptême par des péchés qui conduisent à la mort et qui sont incompatibles avec l'existence chrétienne. Dans l'Église ancienne les péchés quotidiens étaient remis par les prières liturgiques auxquelles la communauté entière prenait part, en particulier durant la célébration eucharistique dominicale. À côté de cela, on pouvait compter sur d'autres formes diverses de pénitence non sans importance (cf. *infra* C I, 3). Dans l'Église ancienne, la discipline pénitentielle au sens propre ne concernait que la seconde de ces situations. Lors du passage de la pénitence publique à la pénitence privée, le sacrement de la pénitence, qui désormais s'administrait de façon répétée, fut étendu de plus en plus du cas de péchés mortels à celui de péchés véniels. Dès lors, c'est une forme unique du sacrement qui répondit aux deux situations chrétiennes différentes.

2. La *confession des péchés*, qui est liée à l'entretien spirituel dans la direction des âmes, est un bien très ancien de l'Église. D'une part, elle appartient à la structure du processus de réconciliation et donc aussi à la structure fondamentale du sacrement institué par Jésus-Christ. D'autre part, au témoignage de la tradition monastique et spirituelle, elle a également sa place en dehors du sacrement. Le développement s'est accompli à partir de ces deux pôles; il a été conduit par l'expérience spirituelle de l'Église. Il a eu pour résultat que depuis la fin de la période ancienne de l'Église, au début du Moyen Age et dans le Moyen Age, le désir de la confession privée des péchés est allé grandissant ; la direction spirituelle et la pénitence sacramentelle furent de plus en plus liées entre elles.

3. Dans la discipline et la pastorale de la réconciliation, l'Église a fait preuve d'une grande liberté. Elle s'est efforcée d'adapter la discipline de ses sacrements - dont assurément la structure fondamentale n'est pas susceptible de changement - en fonction des besoins du peuple chrétien et pour le meilleur service des fidèles. Le changement le plus remarquable a consisté dans le passage de la prédominance de la *pénitence publique* à celle de la *pratique pénitentielle privée*. En raison des difficultés et de la désaffection qui avaient atteint la pratique antérieure, l'Église a trouvé, à travers une évolution séculaire, qui n'a pu s'accomplir sans lacunes ni conflits, une discipline renouvelée. Celle-ci rendait le sacrement plus désirable et plus fécond. Cette nouvelle figure du sacrement amena aussi un changement dans l'ordre des actes de la pénitence. Originairement la réconciliation n'était accordée qu'après l'accomplissement de la satisfaction imposée ; plus tard l'absolution fut donnée aussitôt après l'aveu des péchés.

4. En outre, l'Église est passée d'une *discipline* qui connaissait certains cas de péchés irrémissibles (ce qui signifiait une pénitence à vie) vers une discipline dans laquelle tous les péchés étaient pardonnes. L'Église est aussi passée par la pratique de la pénitence accordée une seule fois à l'usage de la pénitence réitérable, de pénalités sévères et de longue durée à des peines plus légères, de la pénitence qui à l'origine était principalement publique à la pénitence privée, de la réconciliation réservée à l'évêque à l'absolution donnée par le prêtre, de la formule déprécative à la formule indicative de l'absolution.

5. La figure des *actes du pénitent* subit également des variations notables. Il arriva même souvent que l'accent fût mis si fortement sur l'un d'entre eux que les autres passèrent à l'arrière-plan. Dans l'Église ancienne, la pénitence privée souligna l'importance de la contrition. A notre époque l'accent est mis sur la confession. Comme souvent cet aveu porte sur des péchés de peu de poids existentiel, en bien des cas le sacrement de la pénitence fait figure de « sacrement au rabais ». Il faudrait de nouveau mieux percevoir la confession, la contrition et la satisfaction dans leur articulation mutuelle et intime.

c) L'enseignement du concile de Trente

1. Les énoncés doctrinaux du concile de Trente concernant le sacrement de la pénitence (*DS* 1667-1693, 1701-1715) doivent se comprendre comme répondant à des questions assez précises qui étaient alors posées dans la controverse avec les Réformateurs. Ce *contexte* et cette *intention* ont beaucoup d'importance pour l'interprétation du décret de Trente sur le sacrement de la pénitence.

Les questions qui, au XVI^{e} siècle, étaient débattues entre catholiques et réformés concernant la réconciliation et le sacrement de la pénitence avaient notamment pour objet :

a) l'institution de la pénitence par Jésus-Christ en tant que sacrement distinct du baptême ;

b) le rapport de la foi justifiante avec la contrition, la confession, la satisfaction et l'absolution sacramentelle ;

c) l'obligation de confesser tous les péchés graves; plus précisément, la question était de savoir si une telle confession est possible, si elle est exigée par Dieu ou par l'Église, si elle est en contradiction avec la justification par la foi, si elle procure la paix ou le trouble de la conscience ;

d) la fonction du confesseur : on se demandait en particulier si le rôle du confesseur peut être adéquatement décrit comme annonciateur de la promesse inconditionnelle de rémission des péchés par Dieu au nom du Christ, ou s'il faut le considérer aussi comme médecin, directeur d'âmes, restaurateur de l'ordre de la création compromis par le péché, et comme juge.

2. En *réponse* à ces questions, le concile de Trente a enseigné les points suivants touchant la confession sacramentelle :

a) la confession sacramentelle sert le bien spirituel et le salut de l'homme, et cela sans provoquer nécessairement de trouble dans la conscience; au contraire, le fruit de ce sacrement est souvent la paix et la joie de la conscience, et la consolation de l'âme (*DS* 1674, 1682) ;

b) la confession est une partie nécessaire du sacrement de la pénitence; c'est à tort qu'on réduit ce sacrement à l'annonce de la promesse inconditionnelle du pardon divin au nom du mérite du Christ (*DS* 1679, 1706, 1709) ;

c) la confession doit être claire et sans équivoque quand il s'agit de péchés mortels ; cette obligation n'existe pas dans le cas où il est impossible de se rappeler les péchés (*DS* 1682, 1707) ;

d) l'aveu complet des péchés mortels est exigé par la volonté salvifique de Dieu (*iure divino*), pour que l'Église, par les ministres ordonnés, puisse exercer la fonction de juge, de médecin, de guide des âmes, de restauratrice de l'ordre de la création compromis par le péché (*DS* 1679, 1680, 1685, 1692, 1707).

3. Malgré les différences concernant la nécessité de la confession de tous les péchés mortels, il y a entre le concile de Trente (*DS* 1680, 1682) et les écrits confessionnels luthériens (*CA* 12, 25; *Apol.* 12, 99.110) un accord notable touchant les avantages spirituels de la confession des péchés et l'absolution. Cet accord est important pour le dialogue œcuménique; il peut constituer un point de départ pour des échanges concernant les différences qui subsistent.

4. Le pluralisme culturel d'aujourd'hui n'empêche pas la *permanence de besoins réels* qui sont communs à toute l'humanité et auxquels répondent excellemment, maintenant encore, les remèdes qui, en vertu de la miséricorde divine, proviennent du sacrement de la pénitence :

a) guérison des maladies spirituelles;

b) croissance dans la vie spirituelle personnelle;

c) instruction sur le chemin qui conduit à rétablir l'ordre compromis par le péché et à promouvoir la justice, comme l'exigent tant la nature sociale du péché que la nature sociale du pardon;

d) l'offre efficace de pardon des péchés de la part de Dieu et de l'Église, en un temps où souvent l'hostilité règne entre les individus et les nations;

e) la soumission au jugement de l'Église qui, par le ministère ecclésial, estime le sérieux de la conversion à Dieu et à l'Église.

5. Étant donné la réalité de ces besoins humains et spirituels, étant donné aussi que dans le sacrement de la pénitence Dieu nous donne de quoi y satisfaire, la *confession des péchés graves* que le pécheur se rappelle après un examen attentif de la conscience doit, en vertu de la volonté salvifique de Dieu (*iure divino*), garder sa place indispensable pour l'obtention de l'absolution. Autrement, l'Église ne peut pas remplir les tâches que Jésus-Christ son Seigneur lui assigne dans l'Esprit Saint (*iure divino*). Il s'agit des services de médecin, de guide des âmes, de promoteur de la justice et de l'amour dans la vie personnelle et sociale, de héraut proclamant la promesse divine de pardon et de la paix dans un monde souvent dominé par le péché et la haine, enfin de juge de l'authenticité de la conversion à Dieu et à l'Église.

6. L'aveu complet des péchés mortels appartient nécessairement, *iure divino*, au sacrement de la pénitence; il n'est donc pas laissé au gré du pénitent ni à la décision de l'Église. Cependant le concile de Trente connaît le concept de la confession sacramentelle *in voto* (*DS* 1543). C'est pourquoi l'Église peut, dans des *situations extraordinaires d'urgence*, dans lesquelles une telle confession n'est pas possible, autoriser le délai de l'aveu et accorder l'absolution à des particuliers ou collectivement (absolution générale), sans confession préalable. En ce cas, tout en tenant compte des possibilités et de la situation spirituelle du pénitent, l'Église doit veiller à assurer la confession ultérieure des péchés mortels et prendre soin d'instruire les fidèles, par des moyens appropriés, de leur obligation à cet égard. Quant à la nature et à l'extension d'une telle situation d'urgence, le concile de Trente ne formule lui-même aucune indication. Pour résoudre des cas difficiles de pastorale, l'extension, recommandée par certains des cas prévus par les *Normae pastorales* de 1972 et par l'*Ordo paenitentiae*, ne représente certainement pas l'unique solution. Pour des cas où manque la *copia confessorum* (*DS* 1661), le Concile renvoie plutôt à l'effet réconciliateur produit par la contrition que l'amour rend parfaite (*contritio*). Cette contrition parfaite assure la réconciliation avec Dieu, si elle comprend le *votum sacramenti* et donc

le *votum confessionis* (*DS* 1677). Comment, sur la base de l'enseignement du concile de Trente, l'Église doit-elle agir concrètement en l'occurrence ? Cette question relève de la charité pastorale (à ce sujet, cf. *infra* C II, 4).

C. Réflexions concernant quelques questions importantes d'ordre pratique

I. Unité et diversité des formes de la pénitence

1. Il existe des formes de pénitence jusque dans les religions prébibliques et extrabibliques. Elles attestent la présence dans l'humanité d'une conscience primitive de la faute et du besoin de rédemption. Le message chrétien de la pénitence et de la réconciliation part du fait qu'ont été accomplies une fois pour toutes la pénitence et la satisfaction complètes par Jésus-Christ, dans le service obéissant de sa vie et de sa mort en croix. La pénitence chrétienne se distingue des pratiques pénitentielles des autres religions principalement par le fait qu'elle est déterminée par l'*esprit de Jésus-Christ* et qu'elle l'exprime de façon significative, dans la disposition personnelle de la pénitence comme dans les pratiques corporelles de pénitence. Aussi les formes chrétiennes de la pénitence doivent-elles être animées, au moins de façon inchoative et en germe (*in nucleo*) par la foi, l'espérance et la charité. C'est avant tout la foi en Dieu qui est le fondement, le centre permanent et le principe vital de la pénitence chrétienne. L'espérance assure au converti la certitude qu'avec l'aide de Dieu il avancera sur le chemin de la conversion et atteindra le salut eschatologique. C'est ce à quoi correspond le caractère de cheminement qui marque la pénitence; elle peut commencer par des motivations « inférieures » : crainte du châtiment, crainte du jugement de Dieu, etc. (*DS* 1526, 1678), et de là s'élever à des motifs plus « nobles ». L'amour de Dieu et du prochain est le motif le plus profond du repentir chez le baptisé, ainsi que de sa conversion et de son passage à une vie nouvelle (*DS* 1526, 1676). Il en résulte une forme nouvelle de communion de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux (cf. *supra* A II, 2 s; B III, 2.4).

2. Dans les nombreuses formes de pénitence chrétienne et de pardon des péchés, il y a, malgré la pluralité des formes, une *unité structurelle du processus d'ensemble* : perception de la faute individuelle ou collective - regret de ce qui a été commis ou omis - confession de la faute - disposition à changer de vie (y compris la réparation des dommages causés, réparation mesurée aux possibilités éventuelles, mais nécessaire en principe) - demande du pardon - accueil du don de la réconciliation (absolution) - remerciement pour le pardon accordé - vie menée dans une obéissance nouvelle. La pratique de la pénitence est donc en chacune de ses formes un processus dynamique structuré de façon cohérente. La pastorale et la catéchèse de la réconciliation doivent être attentives à l'articulation et à l'équilibre de ses éléments particuliers.

3. L'unique pénitence se déploie en une *diversité de modes d'exercice*. L'Écriture Sainte et les Pères soulignent le lien qui unit les trois formes fondamentales: jeûne, prière et aumône (Tb 12, 8, invoqué dans *DS* 1543). Origène (*Hom. in Lev*. II, 4) et Cassien (*Collationes patrum* XX, 8) présentent de plus longues énumérations de formes de pardon des péchés. Outre les effets fondamentaux de la grâce baptismale et de la passion du martyre, ils nomment par exemple la réconciliation avec son frère, les larmes de la pénitence, le zèle pour le salut du prochain, l'intercession des saints et l'amour. À quoi s'ajoutent, dans la tradition vivante de l'Église, avant tout la lecture de l'Écriture Sainte et la récitation du *Notre Père*. Mais il faut encore mentionner les manières, inspirées par la foi, de réaliser la conversion dans le monde de la vie quotidienne, par exemple le changement de nos dispositions, les entretiens communs sur la faute et le péché dans une communauté, des gestes de réconciliation, la *correctio fraterna*, la confession de réconciliation. Certaines formes de conduite spirituelle de la vie présentent un caractère d'expiation des péchés, comme par exemple la révision de vie, le « chapitre des coulpes », des entretiens avec le directeur spirituel, la confession au « starets » en connexion avec la confession monastique. Il ne faut pas oublier les suites éthiques d'une nouvelle orientation de la vie : changement du style de vie, ascèse et renoncement sous maintes formes, actions charitables, œuvre de miséricorde, réconciliation et réparation pour les autres.

Les formes liturgiques du pardon des péchés ne consistent pas seulement dans les *celebrationes paenitentiales*, mais aussi dans la méditation et la prière, l'intercession de l'Église et sa « Prière des heures », la lecture et la méditation de l'Ecriture Sainte ainsi que la célébration de l'Eucharistie (*DS* 1743 et *infra* C IV, 1). A côté des formes spécifiquement sacramentelles du pardon des péchés (cf. les trois types de célébration de l'*Ordo paenitentiae*), il faut aussi rappeler les diverses pratiques de la discipline pénitentielle actuelle (cf. l'*absolutio a censuris* et la *dispensatio ab irregularitate* dans l'*Ordo paenitentiae*, appendix 1). Les périodes et les jours de pénitence de l'Église dans le cours de l'année liturgique sont des temps particulièrement forts de la pratique pénitentielle de l'Église.

II. Confession individuelle, célébration pénitentielle, absolution générale

1. La conscience de la *richesse* et de la *variété* des formes de la pénitence est souvent oubliée, aussi faut-il la renforcer et la mettre en valeur tant dans la prédication touchant la réconciliation que dans la pastorale de la pénitence. Isoler le sacrement de la pénitence de l'ensemble de la vie chrétienne, qui est tout entière inspirée par la réconciliation, conduit à une atrophie du sacrement lui-même. Un rétrécissement de l'œuvre de la réconciliation à quelques formes seulement peut être tenu pour responsable de la crise du sacrement de la pénitence et des dangers connus du ritualisme et de la

privatisation. Il ne faut donc pas présenter comme en concurrence les uns avec les autres les différents chemins de la réconciliation, mais au contraire expliquer et faire voir l'unité et la dynamique qui lient les différentes pratiques. Les formes énumérées plus haut (cf. *supra* C I, 3) sont utiles surtout en vue du pardon des « péchés quotidiens ». En effet, le pardon des péchés peut être obtenu de bien des façons diverses : le pardon des péchés quotidiens est toujours assuré quand intervient le repentir animé par l'amour [*contritio*] (*DS* 1677).

2. Plus les formes et les dimensions citées de la pénitence sont réalisées clairement et de manière convaincante dans la vie quotidienne du chrétien, plus le désir de la *confession sacramentelle individuelle* croîtra lui aussi. Avant tout, ce sont les péchés graves qui doivent être déclarés à l'Église, en la personne de ses ministres, dans une confession individuelle et aussi complète que possible des fautes. Une confession globale des péchés ne suffit pas, parce que le pécheur doit - dans la mesure du possible - exprimer concrètement la vérité de sa faute et la nature de ses péchés, et parce que, d'autre part, un tel aveu individuel et vraiment personnel de la faute renforce et approfondit le repentir. En faveur de cette thèse militent des considérations anthropologiques (cf. *supra* A II, 3) comme aussi, et surtout, des vues théologiques (cf. *supra* Bill, 4; B IV, c, 2.5 s). Pour le pardon de ces péchés on a besoin du pouvoir sacramentel. Assurément, la figure authentique de la confession individuelle a besoin aujourd'hui d'un profond renouveau spirituel, en rapport avec le nouvel *Ordo paenitentiae*. Sans un tel renouveau, on ne pourra pas surmonter la crise du sacrement de la pénitence. A cette fin, il est nécessaire avant tout que les prêtres aient une formation spirituelle et théologique plus approfondie, afin de satisfaire aux exigences actuelles du ministère de la confession. Celle-ci, en effet, doit comprendre davantage d'éléments de direction spirituelle et de dialogue fraternel. C'est précisément sous cet aspect que la confession dite de « dévotion » garde, elle aussi, son importance.

3. Sous le terme de « célébrations pénitentielles », on entend souvent des pratiques différentes. Dans ce contexte, on vise notamment des célébrations liturgiques de la communauté rassemblée où l'on proclame l'appel à la pénitence et la promesse de la réconciliation et où prend place une confession collective et globale des péchés, mais sans confession individuelle des péchés ni absolution individuelle ou générale. Ce type de célébrations pénitentielles peut mettre en lumière l'aspect communautaire du péché et du pardon : il peut éveiller et approfondir l'esprit de la pénitence et de la réconciliation. Mais il ne peut être mis sur le même pied que le sacrement ni le remplacer tout simplement. Par leur finalité interne, les célébrations de ce genre sont certainement ordonnées à la confession sacramentelle individuelle. Cependant, elles ne servent pas seulement d'invitation à la conversion et de préparation au sacrement de pénitence. Elles peuvent, en ce qui regarde les péchés quotidiens, devenir un vrai lieu de pardon en développant un véritable esprit de conversion et un repentir plénier (*contritio*). Ainsi les célébrations pénitentielles peuvent-elles avoir une efficacité salutaire, bien qu'elles ne constituent pas une forme du sacrement de la pénitence.

4. *L'Ordo paenitentiae* prévoit encore une célébration communautaire de la réconciliation avec confession globale et *absolution générale*. Celle-ci présuppose des normes non équivoques d'ordre éthique et juridique, auxquelles la pastorale doit être attentive (cf. *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* de 1972; *Ordo paenitentiae*, introduction pastorale, n. 35; *Codex Iuris Canonici*, 1983, can. 960-963).

Il en ressort que cette forme de réconciliation sacramentelle se rapporte à des situations extraordinaires d'urgence. Comme l'expérience l'a montré à l'occasion, l'absolution générale donnée en dehors de telles situations extraordinaires d'urgence peut amener facilement des malentendus de caractère fondamental touchant l'essence du sacrement de la pénitence, en particulier en ce qui concerne la nécessité de principe d'une confession personnelle des péchés, et en ce qui concerne l'effet de l'absolution sacramentelle, qui présuppose la contrition et au moins le *votum confessionis*. De tels malentendus et les abus qui en résultent sont dommageables pour l'esprit de la réconciliation et son sacrement.

Les *situations pastorales* difficiles et pour une part dramatiques qui se présentent en bien des parties de l'Église ont facilement pour effet que beaucoup de fidèles n'ont guère la possibilité de recevoir le sacrement de la pénitence. Dans de telles situations d'urgence, il est indispensable de montrer aux fidèles concernés des chemins qui leur permettent d'accéder au pardon de leurs péchés et de recevoir l'Eucharistie. La tradition ecclésiale connaît la possibilité – confirmée par le concile de Trente — d'obtenir en pareil cas la rémission des péchés graves par la contrition parfaite. Celle-ci inclut, d'après la même tradition, le désir (*votum*) de recevoir aussitôt que possible le sacrement de la pénitence (*DS* 1677). Là où fait défaut la *copia confessorum*, la contrition parfaite ainsi comprise pourrait, d'après la doctrine du concile de Trente, être une disposition suffisante pour la réception de l'Eucharistie (*DS* 1661; cf. *supra* B IV, c. 6). Dans la plupart des situations pastorales d'urgence dont il s'agit, il vaut mieux recourir à cette possibilité qu'à l'absolution générale, parce que ainsi il sera psychologiquement plus aisé pour la plupart des fidèles de saisir l'obligation d'une confession personnelle ultérieure. La dimension ecclésiale de cette contrition parfaite peut s'exprimer dans une des célébrations pénitentielles que nous avons mentionnées plus haut.

5. La crise actuelle de la pénitence et du sacrement de la pénitence ne peut être surmontée par l'accentuation d'une seule forme de la pénitence, mais seulement par une conception intégratrice qui tienne compte des rapports complexes existant entre les différentes formes de pénitence et de leur mutuelle complémentarité. Il faudra aussi intégrer davantage

les différentes formes de la pénitence dans l'accomplissement du sacrement, pour rendre ainsi plus de poids existentiel à la pénitence sacramentelle dans la conscience des fidèles.

III. Péchés, péchés graves, péchés quotidiens

1. La conversion comme éloignement du péché et retour à Dieu présuppose la conscience que celui-ci constitue une privation du salut. La crise présente du sacrement de la pénitence est étroitement liée à une crise de la compréhension du péché et de la conscience du péché. On peut le constater dans de nombreuses parties du monde. Un autre facteur joue aussi : beaucoup d'hommes de notre temps ont le sentiment que les efforts pastoraux de l'Église (prédication, catéchèse, entretiens personnels, etc.) sont restés, à bien des égards, en deçà de leurs possibilités (cf. *supra* A I, 2). Aussi est-il nécessaire de présenter d'une façon renouvelée la compréhension chrétienne authentique du péché.

Même si l'Écriture Sainte ne nous offre pas de définition spécifique du péché, elle contient néanmoins quantité d'expressions particulières qui offrent de multiples approches de la signification du péché et de ses différents aspects. L'Écriture Sainte nomme ainsi le péché, entre autres, comme suit :

a) privation du salut (*amartia*) : impiété, refus de reconnaître Dieu (*Rm* 1, 18 s), rupture de l'Alliance avec Dieu ;

b) opposition à la volonté manifestée par Dieu (*anomia*) : révolte contre la loi de Dieu et ses commandements ;

c) injustice et faute (*adikia*) : refus de vivre selon la justice accordée par Dieu ;

d) mensonges et ténèbres (*pseudos*, *skotos*) : contradiction opposée à la vérité de Dieu, à Jésus-Christ, qui est le chemin, la vérité et la vie (*Jn* 14, 6), au prochain et à la vérité de l'homme lui-même. Qui commet le péché ne vient pas à la lumière, il reste dans les ténèbres (cf. aussi *supra* B I, 1-3).

Sur cet arrière-fond il apparaît clairement que tout *péché* est *en relation avec Dieu* ; il est éloignement de Dieu et de sa volonté, absolutisation de biens créés. La conscience et l'intelligence du péché ne peuvent donc s'obtenir que par la voie de l'annonce de Dieu et de son message de salut, la voie de l'éveil d'un sens renouvelé et approfondi de Dieu. C'est seulement quand on saisit clairement que le péché est en relation à Dieu qu'on peut aussi comprendre que le pardon du péché ne peut venir que de Dieu.

2. Déjà, dans la parénèse et la pratique des communautés chrétiennes primitives sont apparues des *différenciations* concernant la nature des péchés :

a) certains péchés excluent du Royaume de Dieu, comme la luxure, l'idolâtrie, l'adultère, la pédérastie, la cupidité, etc. (1 *Co* 6, 9 s) ; ils conduisent en même temps à l'exclusion de la communauté (1 *Co* 5, 1-13 ; cf. *supra* B III, 4);

b) d'autres péchés sont appelés « quotidiens » (*peccata quotidiana*).

La distinction fondamentale entre péchés graves et péchés non graves a été enseignée par toute la tradition de l'Église, bien qu'avec de notables différences dans la terminologie et l'appréciation des différents péchés.

Souvent on tente de remplacer ou de compléter la distinction binaire entre péchés graves et non graves par la partition ternaire en *crimina* (*peccata capitalia*), *peccata gravia* et *peccata venialia*. Cette division tripartite se justifie sur le plan phénoménologique et descriptif. Sur le plan théologique, on ne peut cependant pas effacer la différence fondamentale qui sépare le oui du non dit à Dieu, l'état de grâce, la vie dans la communion et l'amitié de Dieu d'une part et, d'autre part, l'état de péché, d'éloignement de Dieu, qui mène à la perte de la vie éternelle. Entre ces deux états, il ne peut essentiellement y en avoir un troisième. Ainsi le partage traditionnel en deux catégories exprime le sérieux de la décision morale de l'homme.

3. Par cette différenciation l'Église a, dès les premiers siècles - avec les modes de penser et de parler de chaque époque - pris en considération ce qui, aujourd'hui, parmi *les manières de voir et les circonstances* présentes, est de grande importance dans les énoncés doctrinaux de l'Église et les réflexions théologiques sur la distinction et le rapport entre péchés graves et péchés non graves :

a) *Du côté subjectif*, la liberté de la personne humaine doit être considérée du point de vue de sa relation à Dieu. C'est pourquoi il existe pour l'homme la possibilité de dire non à Dieu au centre même de sa personne (*aversio a Deo*) et de prendre ainsi une décision fondamentale sur le sens de son existence. Cette option fondamentale se fait dans le « cœur » de l'homme, au centre de sa personne. Mais, à cause de la spatio-temporalité de notre existence, elle se monnaie en des actes concrets dans lesquels la décision fondamentale de l'homme s'exprime plus ou moins complètement. À cela s'ajoute qu'en raison de la rupture fondamentale introduite par le péché originel, même quand il maintient son « oui »

fondamental à Dieu, l'homme a un « cœur partagé ». En d'autres termes, il ne peut vivre et s'engager à l'égard de Dieu d'une manière totale et définitive.

b) *Du côté objectif*, il y a d'une part le commandement qui oblige gravement, exigeant un acte totalement délibéré, et d'autre part le commandement qui n'oblige que de façon légère. Normalement sa violation ne peut être qualifiée de péché que de façon analogique, mais on ne doit cependant pas la traiter à la légère. Une telle manière d'agir en effet influe sur l'option de la liberté et elle peut être ou devenir l'expression d'une décision fondamentale.

4. C'est cette conception théologique du péché grave que l'Église enseigne lorsqu'elle parle de celui-ci comme d'un choix contre Dieu ou comme d'un refus de Dieu et d'une préférence accordée aux créatures. Il en va de même quand elle voit une offense grave de Dieu dans toute action importante opposée à la charité chrétienne, dans la conduite qui, en matière grave, viole l'ordre voulu par Dieu pour la création, et surtout dans l'atteinte à la dignité de la personne humaine. Ce second aspect, la Congrégation pour la doctrine de la foi le souligne quand elle fait allusion à la réponse de Jésus au jeune homme qui l'interroge : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle? » Jésus lui répond : « Si tu veux obtenir la vie, garde les commandements... Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas ; honore ton père et ta mère ! Et : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ! » (*Mt* 19, 16-19 ; cf. *Déclaration touchant quelques questions sur la sexualité*, 1975, n° 10).

D'après cet enseignement de l'Église, c'est la *décision fondamentale* qui détermine, en dernière analyse, la situation morale de l'homme. Toutefois la notion de décision fondamentale ne fournit pas le critère permettant de distinguer concrètement entre péchés graves et péchés non graves; cette notion sert plutôt à expliquer théologiquement ce qu'est un péché grave. Bien qu'en principe l'homme puisse exprimer ou changer sa décision en un acte unique, ce qui est le cas quand cet acte est accompli en pleine conscience et en toute liberté, cependant toute la décision fondamentale ne doit pas être mise en cause dans chacune des actions particulières. Ainsi, ce n'est pas toute espèce de péché qui doit constituer *ipso facto* une révision de la décision fondamentale (explicite ou implicite). D'après la tradition ecclésiale et théologique, pour un chrétien qui se trouve en état de grâce et participe normalement à la vie sacramentelle de l'Église, le « poids » de la grâce fait qu'il n'est pas facilement exposé au péché grave et que celui-ci n'entre pas normalement dans une vie chrétienne (cf. saint Thomas, *De Ver.* 27, lad 9).

IV. Pénitence et Eucharistie

1. La question du rapport entre pénitence et Eucharistie nous met en présence de deux données de la tradition de l'Église. Elles ne se contredisent qu'en apparence; en réalité, la tension immanente qui existe entre l'une et l'autre est féconde.

a) D'un côté, l'Eucharistie est le sacrement de l'unité et de l'amour pour les chrétiens qui vivent dans la grâce de Dieu. L'Église ancienne admettait à la communion, parmi les baptisés, seulement ceux qui, s'ils avaient commis un *péché menant à la mort*, avaient été réconciliés au terme de la pénitence publique. De la même manière le concile de Trente demande que celui qui a sur la conscience un péché grave ne communie ni ne célèbre la messe qu'après avoir reçu le sacrement de la pénitence (*DS* 1647, 1661). Sur ce point il ne parle cependant pas d'obligation *iure divino* :mais il traduit sur le plan de la discipline l'obligation de s'éprouver soi-même avant de manger le pain et de boire la coupe (1 *Co* 11, 28). Cette obligation peut donc admettre des cas d'exception, comme lorsque manque la *copia confessorum*; dans ce cas cependant la contrition doit inclure le *votum sacramenti* (cf. *supra* B IV, c. 6; C II, 4). Le Concile exclut pourtant la thèse plus large de Cajetan (*DS* 1661). L'Eucharistie n'est donc pas, pour l'Église, une alternative au sacrement de la pénitence.

b) D'autre part, l'Eucharistie remet des péchés. L'Église ancienne est convaincue que l'Eucharistie remet les *péchés quotidiens* (cf. le témoignage des Liturgies). Le concile de Trente parle aussi de l'Eucharistie comme d'un « antidote par lequel nous sommes délivrés des fautes quotidiennes et préservés des péchés graves» (*DS* 1638; cf. 1740). Quant au péché grave, l'Eucharistie en procure le pardon à travers la grâce et le don de la pénitence (*DS* 1743), laquelle, d'après l'enseignement du Concile, inclut au moins *in voto* la confession sacramentelle (cf. *supra* B IV, c. 6). Cette vertu que possède l'Eucharistie pour le pardon des péchés véniels est fondée dans le fait qu'elle est le mémorial, c'est-à-dire la représentation sacramentelle (*repraesentatio*) du sacrifice offert une fois pour toutes par Jésus-Christ, dont le sang a été versé pour le pardon des péchés (*Mt* 26, 28 ; *DS* 1743).

2. *Confession et communion des enfants.* Chez les enfants, la formation de la conscience à l'intelligence du péché et de la pénitence doit tenir compte de l'âge et de l'expérience des sujets. Elle ne peut pas transposer simplement aux enfants la conscience et l'expérience des adultes. Pourtant la confession des enfants, comme sacrement de la conversion (*metanoia*), ne doit pas être considérée comme le terme de leur éducation religieuse. Car c'est précisément par la pratique du sacrement que l'enfant grandira dans l'intelligence vivante de la pénitence.

Conclusion

Le renouveau de la disposition à la conversion tout comme le renouveau du sacrement de la conversion et de la réconciliation se situent dans le contexte de la réactivation du message de Dieu qui est riche en miséricorde (*Ep* 2, 4). Il est surtout en connexion avec le message de la réconciliation. Cette réconciliation, Dieu l'a accordée une fois pour toutes par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Il la maintient constamment présente par l'Esprit Saint dans l'Église. Le renouveau de la conversion et de la réconciliation n'est donc possible que si l'on arrive à rendre plus vif le sens de Dieu, si on approfondit dans l'Église l'esprit d'imitation de Jésus et les attitudes de foi, d'espérance et de charité. Le renouveau du sacrement de la pénitence n'est possible qu'à l'intérieur de l'ensemble de l'organisme de tous les sacrements et de toutes les formes de pénitence.

Ce renouveau complet, procédant à partir du centre du message chrétien, implique un renouveau du sens de la dignité personnelle de l'homme appelé par la grâce à la communion et à l'amitié avec Dieu. C'est seulement quand l'homme se convertit, reconnaît l'être-Dieu de Dieu et vit de sa communion avec Dieu qu'il trouve le sens véritable de sa propre existence. Il est donc important que dans l'effort de renouveau du sacrement de la pénitence on tienne compte de ses dimensions anthropologiques et que soit mise en lumière l'indissoluble connexion de la réconciliation avec Dieu et de la réconciliation avec l'Église et avec nos frères. De la sorte on peut arriver à donner au sacrement de la pénitence, dans l'esprit même d'une fidélité créatrice à la tradition de l'Église, et suivant la ligne du nouvel *Ordo paenitentiae*, une figure qui réponde aux aspirations et aux besoins spirituels des hommes.

Enfin, mais ce n'est pas le moins important, il faut que l'Église entière soit sacrement pour le monde, par sa *martyria*, sa *leiturgia* et sa *diaconia*, c'est-à-dire signe et instrument de la réconciliation pour le monde et que, par tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle croit, elle atteste et rende présent dans l'Esprit Saint le message de la réconciliation que Dieu a accordée en Jésus-Christ.

Rome, 29 juin 1983.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

DIGNITÉ ET DROITS DE LA PERSONNE HUMAINE*

(1983)

Sommaire

1. Introduction

1.1. *L'intérêt et le sens de cette recherche*

1.2. *Hiérarchie des droits de la personne humaine*

1.3. *Diversité des conceptions de la «dignité de la personne humaine »*

2. Théologie de la dignité et des droits de l'homme

2.1. *L'apport de certaines sources théologiques*

2.1.1. Perspectives bibliques

2.1.2. Le magistère romain contemporain

2.2. *L'éclairage de la théologie de l'histoire du salut*

2.2.1. L'homme comme créature

2.2.2. L'homme en tant que pécheur

2.2.3. L'homme sauvé par le Christ

3. Comparaisons et suggestions

3.1. *Comparaisons*

3.1.1. Diversité des conditions concrètes des personnes

3.1.2. Le premier monde

3.1.3. Le deuxième monde

3.1.4. Le tiers monde

3.2. *Suggestions et vœux*

3.2.1. Les tendances philosophiques personnalistes

3.2.2. Vœux pour un respect commun et universel des droits de l'homme

1. Introduction

1.1. L'intérêt et le sens de cette recherche

Il appartient à la mission de l'Église d'annoncer le kérygme du salut pour tous les hommes réalisé par le Christ crucifié et ressuscité. Ce salut trouve sa première origine dans le Père qui a envoyé son Fils comme rédempteur; il est communiqué aux personnes humaines concrètes par l'infusion de l'Esprit et il réalise en elles une participation à la vie divine.

L'acceptation du kérygme chrétien exige une adhésion de foi; la vie nouvelle conférée par la grâce implique une conversion qui a des conséquences multiples dans tous les champs d'activité des croyants. C'est dans cette perspective que l'Eglise situe - et ne peut omettre de situer - sa proclamation et son enseignement concernant la dignité et les droits de la personne humaine. Il lui appartient d'urger auprès des chrétiens le respect fidèle qu'ils doivent aux droits de tous les hommes. Ce devoir et ce droit du Peuple de Dieu à proclamer et à défendre la dignité de la personne humaine s'imposent particulièrement à notre époque. Tout le monde peut constater la profondeur et l'étendue de la crise des valeurs humaines et chrétiennes. D'autre part, tous prennent conscience, d'une manière plus vive et plus profonde des injustices commises contre des personnes humaines. Le nouveau Code de droit canonique (can. 747 § 2) parle nettement de ce devoir et de ce droit : « Il est de la compétence de l'Eglise d'enseigner, toujours et partout, les principes moraux même s'ils concernent l'ordre social. Il lui appartient aussi d'exercer un discernement spirituel sur toutes les choses humaines dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes. » De nos jours, une importance toute spéciale est justement et fortement donnée à ces droits de l'homme dans la prédication, l'action et la vie de l'Église.

À ce dynamisme, la Commission Théologique Internationale veut s'associer dans la mesure de ses moyens. Après avoir signalé les équivoques qu'il faut éviter (1.2, 1.3), ces thèses présenteront les enseignements théologiques que l'on peut trouver à ce sujet dans les livres saints (2.1.1) et dans le magistère romain d'aujourd'hui (2.1.2). À ce propos, nous trouverons deux grandes orientations de pensée. L'une s'inspire des droits fondés sur la nature humaine (*GS* 3) et du droit des gens (*GS* 79, 2) tandis que l'autre relève de la théologie de l'histoire du salut. Une attention spéciale sera ensuite donnée à cette vision chrétienne des choses, particulièrement actuelle. On verra ainsi comment, pour chacun de nous et pour les autres, la dignité humaine peut être considérée dans l'homme créé (2.2.1), pécheur (2.2.2), sauvé (2.2.3). Une dernière partie de l'exposé sera enfin consacrée à des confrontations avec des situations concrètes (3.1.2-4) comme à des réflexions philosophiques (3.2.1) et juridiques (3.2.2).

1.2. Hiérarchie des droits de la personne humaine

Certains droits de l'homme sont à ce point fondamentaux qu'on ne peut jamais les récuser sans mettre en danger la dignité des personnes humaines (1). Dans cette perspective, le *Pacte international* de 1966 (2) affirme que certains droits humains ne peuvent jamais être violés, par exemple le « droit à la vie » (art. 6), la « dignité inhérente à la personne humaine » (art. 10, 7), l'« égalité fondamentale » (art. 2, 26), la « liberté de pensée, de conscience et de religion » (art. 17). Sous certains aspects (3), la liberté religieuse peut être considérée comme la racine de tous les autres droits. Certains, cependant, donnent cette place première à l'égalité de tous les hommes.

D'autres droits se situent à un degré inférieur (4) bien que, dans leurs racines, ils soient eux aussi essentiels. On peut songer ici à des droits civils, politiques, économiques, sociaux, culturels pour des personnes particulières. Sous certains aspects, en effet, ils peuvent apparaître seulement comme des conséquences contingentes des droits fondamentaux. Leur réalisation pratique et les conditions de leur application parfaite ne sont pas indépendantes des circonstances historiques et géographiques. Dès lors, ces droits peuvent paraître moins intangibles dans des circonstances difficiles pour autant bien sûr qu'ainsi on n'en arrive pas à nier les droits fondamentaux eux-mêmes.

Enfin, certains droits de l'homme peuvent être considérés comme des postulats de l'idéal qui s'impose et du progrès commandé par la généralisation commune de l'« humanisation » plutôt que comme des exigences strictes du droit des gens et des normes strictement obligatoires. Ces droits relèvent de l'« idéal commun » de l'humanité auquel doivent tendre tous ceux qui ont une responsabilité envers le bien commun. Il en va de même pour ceux qui exercent les responsabilités politiques et qui sont soucieux de respecter les vœux de tous les citoyens. En certains cas s'imposeront aussi des « mesures progressives, d'ordre international (5) ».

Les décisions qui concernent l'application pratique des droits inférieurs seront évidemment toujours prises en tenant compte des exigences du bien commun, « c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun des membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (*GS* 26 § 1).

1.3. Diversité des conceptions de la « dignité de la personne humaine »

L'usage actuel du vocabulaire donne différents sens à l'expression « dignité de la personne humaine » dont ces thèses font souvent usage. Il faut éviter les ambiguïtés.

Certains situent la dignité humaine dans une autonomie absolue qui supprime toute relation avec un Dieu transcendant. Ils vont jusqu'à nier l'existence d'un Dieu créateur et providence (*GS* 20).

Une autre conception de la dignité de la personne est plus complexe. Elle reconnaît certes la consistance et la valeur de tout homme ainsi que son autonomie, au moins relative; elle insiste aussi sur le respect des libertés dont les personnes sont dotées. Mais, d'autre part, elle affirme que le fondement dernier de cette autonomie et de ces libertés se trouve dans la relation de l'homme avec la transcendance suprême divine quoi qu'il en soit des diversités d'interprétation que l'on donne à cet absolu supérieur à l'homme (*GS* 12, 14-16, 36).

Enfin, d'autres penseurs se réfèrent à la théologie de l'histoire du salut pour trouver la source et le sens vrai de la dignité de l'homme. Même en tenant compte du péché, ils cherchent à éclairer le mystère de la condition humaine par l'incorporation des hommes dans le Christ Jésus. Celui-ci, en effet, est parfaitement Dieu et homme (*GS* 22, 32, 38, 45).

2. Théologie de la dignité et des droits de l'homme

2.1. L'apport de certaines sources théologiques

2.1.1. Perspectives bibliques

Les Saintes Écritures ne parlent évidemment pas des droits de l'homme dans les catégories verbales actuelles. Elles n'en posent pas moins un enseignement à partir duquel on peut déduire une doctrine plus évoluée sur la dignité et les droits de la personne humaine.

Les fondements de la vie morale et sociale du peuple d'Israël sont constitués par un pacte, une alliance entre Dieu et ses créatures. Dieu se montre miséricordieux pour les hommes faibles et démunis : en cela, il montre sa « justice » (*sedaqua Yaveh*). En réponse, il exige des hommes l'obéissance à ses préceptes. L'observance de cette Loi inclut le respect pour les droits des autres hommes quant à la vie, l'honneur, la vérité, la dignité du mariage, l'usage des biens propres. D'une manière toute spéciale, les *anawim Yaveh*, c'est-à-dire les pauvres et les opprimés, sont dignes de respect et de considération. De cette manière, en contrepartie de ses dons, Dieu exige de l'homme une même disposition spirituelle de miséricorde et de fidélité (*hesed weemeth*). Aux droits des personnes correspondent les responsabilités et les devoirs des autres. C'est ce que l'apôtre Paul montrera encore mieux plus tard en reprenant la seconde partie du Décalogue de l'Ancien Testament dans le sens plus profond que lui donne l'*agapê* fraternelle (*Rm* 13, 8-10).

Dans l'Ancien Testament lui-même, les prophètes ont souligné la nécessité d'accomplir, du fond du cœur et de l'âme (*Jr* 31, 31-39 ; *Ez* 36), les clauses morales de l'Alliance. Ils ont protesté avec vigueur contre les injustices au plan des nations comme à celui des personnes. Ils ont suscité les espérances du Peuple en un Sauveur futur.

Ce Règne de Dieu, à la fois nouveau et définitif, Jésus l'a prêché et il l'a instauré réellement en sa personne et en ses actes. Il exige une *metanoia* de la part de ses disciples. Grâce à cette conversion de l'âme, ceux-ci imiteront le Père céleste (*Mt* 5, 48 ; *Lc* 6, 36); en conséquence, ils considéreront tous les hommes comme des frères et les traiteront comme tels. Jésus a pris le parti des pauvres et des miséreux; il s'est attaqué à la dureté de cœur des hommes altiers, des riches qui mettaient toute leur confiance en leurs biens. Dans ses paroles comme dans ses actes, Jésus, lors de sa mort et de sa résurrection pascale, a pris l'attitude active de la « pro-existence », c'est-à-dire du don total et du sacrifice de sa vie pour les autres. « Il n'a pas considéré comme une proie à saisir » (*Ph* 2, 6) le fait d'avoir tous les droits divins et humains. Mais il a renoncé à imposer le respect de ceux-ci et, par là, « il a réalisé la kénose de lui-même » (*Ph* 2, 7). « S'étant fait obéissant jusqu'à la mort » (*Ph* 2, 8), c'est pour le bien de tous les hommes qu'il a répandu et offert son propre sang en une « Nouvelle Alliance » (*Lc* 22, 20).

Les Écrits apostoliques montrent dans l'Église, assemblée des disciples de Jésus, une création nouvelle réalisée par le Saint-Esprit. Par l'action du *Pneuma*, en effet, les personnes humaines sont enrichies de la dignité de fils adoptifs de Dieu. En ce qui concerne les relations avec les autres hommes, les fruits de l'Esprit dans le chrétien sont *agapê*, paix, patience, bonté, bienveillance, maîtrise de soi, dans la bienveillance et la douceur. Par contre, cette transformation intérieure et morale exclut les inimitiés, les discordes, les rivalités, les colères, les rixes, les dissensions, les divisions de clan ou de secte, les jalousies, les violences homicides (*Ga* 5, 19-23).

2.1.2. Le Magistère romain contemporain

Parmi les témoins de la proclamation actuelle de la dignité de la personne humaine, on doit spécialement mentionner le Magistère romain suprême de l'Église catholique. Il s'est exprimé et s'exprime par de nombreux documents. On citera tout

spécialement l'enseignement et le zèle constants des Pasteurs romains : Jean XXIII (*Pacem in terris*), Paul VI (*Populorum progressio*), Jean-Paul II (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, les allocutions prononcées dans le monde entier à l'occasion des visites pastorales).

On donnera aussi une attention toute particulière aux enseignements du concile œcuménique Vatican II, tout spécialement à la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, plus précisément aux numéros 12 et suivants qui donnent un enseignement sur la dignité humaine et au numéro 41 qui traite systématiquement des droits de l'homme. Le nouveau Code de droit canonique, promulgué en 1983 et qui est, en quelque sorte, le dernier acte du concile Vatican II (6), consacre un traité spécial aux « devoirs et droits de tous les fidèles chrétiens » dans la vie de l'Église (can. 208-223).

Dans cette prédication apostolique contemporaine, on peut distinguer deux démarches principales, d'ailleurs complémentaires. Un premier itinéraire doctrinal peut être appelé ascendant. Il prend, en effet, son point de départ dans la réalité humaine elle-même telle que la décrit le droit naturel, notamment le droit des gens. Celui-ci est basé sur des considérations et des arguments de raison mais il est confirmé et surélevé par la force de l'Évangile dans la Révélation divine. Sous cet aspect, il apparaît qu'aucun homme ne peut être considéré comme un objet ni comme un instrument que d'autres pourraient manipuler. Il est une fin intermédiaire dont le bien doit être pris en considération pour lui-même et ultérieurement référé à Dieu. L'homme, en effet, est doué d'une âme spirituelle, il a une raison, une conscience, un sens des responsabilités. Il est appelé à participer activement dans la société. Les relations entre les hommes sont dès lors soumises à certaines exigences. La dignité fondamentale de l'homme doit être respectée et vénérée dans toutes les relations humaines. La justice et la bienveillance sont des règles universelles. C'est un devoir de satisfaire aux justes désirs de tous dans la mesure où cela est possible.

L'autre itinéraire doctrinal que l'on trouve dans l'enseignement apostolique actuel peut être dit une approche descendante. En effet, c'est à la lumière du Verbe, assumant la condition humaine et les exigences du sacrifice pascal, que l'on montre le fondement et l'étendue des droits de l'homme. Par ces actions divines tous les hommes sont dotés de la dignité de fils adoptifs de Dieu; par là, ils deviennent tout à la fois les sujets et les bénéficiaires de la justice et de l'*agapê* suprême. Ce fondement christologique des droits de l'homme sera l'objet d'une étude spéciale dans les thèses qui suivent. Elles souligneront la lumière et la grâce qui apparaissent à ce propos dans la théologie de l'histoire du salut. Ici, nous noterons seulement la transformation christologique que la prédication du Christ apporte au « principe de réciprocité » qui, en tant de traditions religieuses et philosophiques, est présenté comme le fondement des droits de l'homme. Le Seigneur dit en effet : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux...; agissez envers les hommes comme vous voulez qu'ils agissent envers vous » (*Lc* 6, 36.31).

2.2. L'éclairage de la théologie de l'histoire du salut

2.2.1. L'homme considéré comme créature

Dans la ligne de renseignement du concile Vatican II, une attention toute spéciale doit être donnée à la théologie de l'histoire du salut. Il importe tout spécialement ici de rechercher les liens qui existent entre cette « théologie » et notre dignité humaine. Celle-ci, en effet, reçoit un éclairage tout spécial si on la considère dans la lumière du Christ créateur (*Jn* 1, 3) incarné (Jn 1, 14), « livré » aussi « pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (*Rm* 4, 25).

Considérons donc d'abord l'homme comme un être créé par Dieu. Là se manifestent la sagesse, la puissance, la bonté de Dieu; les Saintes Ecritures le rappellent très souvent (spéc. *Gn* 1-3). D'autre part, la raison humaine ne reste pas étrangère à cette manifestation de Dieu (*Rm* 1, 20). En effet, quand, sous certains aspects, l'homme est considéré comme une création de Dieu, des convergences importantes peuvent apparaître entre cette doctrine théologique et la philosophie tant métaphysique que morale.

Trois considérations particulièrement importantes sont à étudier dans la présentation biblique de la création de l'homme.

Pris dans son intégralité, l'homme apparaît historiquement comme étant en même temps esprit, âme et corps (1 *Th* 5, 23). Il n'est pas le simple produit de l'évolution générale de la matière mais un effet tout spécial de l'action de Dieu, puisqu'il a été créé à l'« image » de celui-ci (*Gn* 1, 27). L'homme n'est pas seulement un être corporel. Il est aussi une intelligence qui cherche la vérité, une conscience et une responsabilité grâce auxquelles il doit tendre au bien, selon les possibilités de son libre arbitre. C'est dans ces traits divers que se trouve fondée une dignité qui se retrouve dans tous les hommes et doit être respectée en chacun d'eux.

En effet - et en cela se manifeste la deuxième note caractéristique de l'exposé biblique -, les personnes humaines apparaissent comme créées dans une dimension sociale et plus spécialement encore dans la diversité des sexes (*Gn* 1, 27; 2, 24). Celle-ci est le fondement de l'union conjugale qui se réalise en un don d'amour et de respect de chaque conjoint pour son partenaire tout comme dans leurs attitudes morales et psychologiques envers les êtres qui naîtront de

cet amour humain considéré dans toutes ses dimensions. Les familles se rassemblent en des unités plus vastes, en des communautés et en des sociétés dont la règle première est, ici aussi, le respect des personnes. Tous les membres du genre humain sont dignes de la plus grande considération parce qu'ils ont été créés par Dieu et parce qu'ils sont dotés des mêmes qualités caractéristiques et fondamentales. « Le caractère social de l'homme, écrit *Gaudium et Spes* (25 § 1), fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. »

Un troisième trait de l'homme considéré dans son état de « nature créée » apparaît dans la mission que Dieu confie à l'homme. En effet, l'homme reçoit la « présidence » et la domination (*Gn* 1, 26) sur toutes les choses de l'univers; il est comme le régent des autres êtres terrestres. Un aspect différent de la dignité humaine se manifeste ainsi car l'homme, de diverses manières, invente des techniques, crée les beaux-arts, les sciences, les cultures, les philosophies, etc. Le souci des droits de l'homme ne peut évidemment être absent de toutes ces activités. Celles-ci, en effet, doivent être menées de telle sorte que toutes les personnes humaines se voient reconnaître en égalité une juste répartition dans les responsabilités communes, dans les efforts à produire et dans la distribution des fruits à recueillir. « Plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires » (*GS* 34 § 3).

2.2.2. L'homme en tant que pécheur

Au deuxième stade de l'histoire du salut, on trouve la réalité du péché. Saint Paul en fait état dans sa lettre aux Romains (1, 21) et note : « Alors que les hommes avaient connu Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui lui revenaient. Au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements; leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres. » Les hommes n'ont observé la justice ni envers Dieu ni envers leurs frères. Contre toute raison, ils ont préféré l'égoïsme, l'esprit de domination, les richesses injustement acquises, le mépris des responsabilités ainsi que les faux plaisirs de toute espèce. Ces habitudes de vie provoquent dans les cœurs une sorte de cécité et d'endurcissement psychologique. L'Église d'aujourd'hui, par la voix de son magistère, ne cesse de dénoncer cet état de choses et le présente comme une perte du « sens du péché » assez largement répandue de nos jours. Cette déficience morale fait naître le danger que la pratique et la revendication des droits de l'homme ne restent souvent inefficaces. Parfois, en effet, tous les efforts risquent de s'orienter vers le changement des « structures de péché » sans que l'on fasse même une allusion à la nécessité de la conversion des cœurs. En effet, nous ne pouvons l'oublier, de telles structures sont normalement le fruit de péchés personnels. Ceux-ci trouvent leur racine dans le péché originel lui-même et, par accumulation des fautes, en arrivent à ce que parfois on appelle le « péché du monde ». En raison du péché et de ses suites, notamment d'une orientation égoïste permanente envers soi-même, l'homme d'aujourd'hui est d'autant plus tenté de se conduire en maître absolu qu'il dispose de plus de pouvoirs techniques et économiques. Il croit qu'il peut créer des structures d'oppression de plus en plus poussées envers les autres hommes alors qu'en réalité il est seulement un administrateur délégué par Dieu auquel il devra rendre des comptes.

L'Église proclame la doctrine du péché dans toute son intégralité et elle exhorte donc les hommes à la conversion du cœur (*metanoia*). Elle les presse d'abandonner toute attitude d'injustice et à suivre, au contraire, la justice dans toutes ses exigences. Cette justice doit reconnaître aussi bien les droits du Dieu-Père que ceux des hommes-frères. Ainsi comprise, la prédication de la doctrine du péché constitue une contribution valable à la promotion des droits de la personne humaine. Par cette vue des choses les chrétiens peuvent apporter une contribution originale à l'effort universel qui est aujourd'hui mené pour faire appliquer ces droits. En assumant une vue générale du dynamisme de la prédication ecclésiale, on le perçoit, le thème du péché et la dénonciation de son influence déterminante sur les « structures de péché » ne sont pas une incitation au pessimisme mais une recherche des moyens de récupérer et de restaurer la dignité humaine dans la grâce du Christ qui est offerte à tous les hommes. La « nature déchue » est historiquement une attente de la Rédemption.

Même chez les plus scélérats des hommes, cette nature déchue, d'ailleurs, ne doit pas être considérée comme dépourvue de tout droit et de toute dignité, comme incapable de toute action positive dans la vie sociale (*Rm* 2, 14). Certes, cette image de Dieu est déformée, mais elle est destinée à être reformée par la grâce. Avant même cette restauration, elle conserve ses droits propres et elle doit être orientée vers la promotion du bien personnel et social en ce monde. Cet appel, évidemment, ne doit pas être présenté de telle sorte que les hommes focalisent tous leurs espoirs dans la seule perspective de la seule réussite terrestre. Le chrétien a la certitude de l'espérance théologale pour les réalités dernières, non pour les « avant-dernières », c'est-à-dire celles de notre monde. Ce monde, il doit constamment chercher à le rendre meilleur même si peut-être, à l'exemple du Christ, il ne peut en attendre que les suites terrestres de la Croix et les insuccès humains.

Même si sa conformité au Christ est seulement celle de la Croix, tout homme qui cherche la justice prépare le royaume eschatologique de Dieu.

2.2.3. L'homme sauvé par le Christ

L'importance toute particulière de la « théologie de l'histoire du salut », enseignée par le concile Vatican II, apparaît aussi quand on étudie les effets de la Rédemption acquise par le Christ Seigneur. Dans sa croix et sa résurrection, le Christ Rédempteur offre aux hommes le salut, la grâce, le dynamisme de la charité. Il ouvre aussi plus amplement l'accès de tous les hommes à la participation de la vie divine. En même temps, « par là même, [il] anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière» (*GS* 38 § 1).

Ces dons, ces responsabilités et ces droits, le Christ les communique à la « nature humaine rachetée ». En même temps, il lance un appel à tous les hommes pour que « par la foi, qui opère par la charité » (*Ga* 5, 6) ils s'intègrent à son mystère pascal. « C'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour : lui, Jésus, a donné sa vie pour nous. Ainsi, nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 *Jn* 3, 16). Nous devrons donc mettre fin à toute concession en faveur de l'égoïsme, de l'envie, de l'amour, de l'argent, des désirs mauvais de toute espèce, à la confiance orgueilleuse dans les richesses, à la convoitise de tout ce qui attire l'attention, à l'orgueil d'une certaine volonté de puissance (1 *Jn* 2, 16).

Pour sa part, l'apôtre Paul décrit cette mort au péché et cette vie nouvelle « dans le Christ » en toutes sortes d'exigences morales concernant les droits des personnes. Les disciples du Seigneur Jésus n'auront pas de prétention à ce qui est ostentation ou affectation (*Rm* 12, 13). Comme membres de la communion chrétienne, ils respecteront la diversité des vocations et des dons en rendant justice à chaque personne (*Rm* 12, 4-8). « L'amour fraternel les liera d'une mutuelle affection; ils rivaliseront d'estime réciproque » (*Rm* 12, 10). Ils chercheront à être d'accord entre eux; ils n'auront pas le goût des grandeurs mais se laisseront attirer par ce qui est humble..., ils ne rendront à personne le mal pour le mal, ils auront à cœur de faire le bien non seulement devant Dieu mais devant tous les hommes (*Rm* 12, 16-17 ; 6, 1-14 ; 12, 3-8).

L'enseignement, les exemples, comme aussi le mystère pascal de Jésus apportent une confirmation aux efforts par lesquels les hommes essaient eux-mêmes de construire un monde plus conforme aux exigences de la dignité humaine, d'être plus proches de la justice et de la raison. Le christianisme est une instance critique pour les déformations que pourraient présenter les tentatives humaines soit que celles-ci atteignent la démesure de l'utopie, soit qu'elles recourent à des moyens contraires à l'Évangile. Il apporte des perspectives qui dépassent les efforts humains restant enfermés dans leurs dimensions propres. L'Évangile, en effet, apporte un nouveau fondement religieux spécifiquement chrétien à la dignité et aux droits de la personne. Il ouvre des perspectives nouvelles et plus amples aux hommes qu'il considère comme d'authentiques fils adoptifs de Dieu et comme des frères dans le Christ crucifié et ressuscité.

Le Christ a été et est présent à toute l'histoire humaine. « Au commencement était le Verbe... toutes choses ont été faites par lui » (*Jn* 1, 1-3). « Il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, car en lui toutes choses ont été créées dans les cieux et sur la terre » (*Col* 1, 15-16 ; cf. 1 *Co* 8, 6 ; *He* 1, 1-4). Dans son incarnation, il a conféré à la nature humaine une dignité sans égale. Par là, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni à tout homme (*GS* 22, 2 ; *Redemptor hominis* 8). Grâce à son existence terrestre, il a pris part à la condition humaine sous tous ses aspects hormis le péché. Dans les douleurs corporelles et spirituelles ressenties dans sa nature humaine, notamment durant sa passion, il a pris part à la condition humaine avec nous tous. Son passage de la mort à la vie ressuscitée est aussi un don nouveau qui doit être communiqué à tous les hommes. Dans le Christ, mort et ressuscité, se trouvent les prémices de l'homme nouveau transformable et transformé en une condition supérieure.

Ainsi, donc, tout chrétien, en son cœur comme en ses œuvres, doit se conformer aux exigences de la vie nouvelle et se conduire selon les exigences de la « dignité chrétienne ». Il portera une attention toute spéciale au respect des droits de tous les hommes (*Rm* 13, 8-10). Selon la loi du Christ (*Ga* 6, 2) et selon le commandement nouveau de la charité (*Jn* 13, 34) il ne recherchera pas ses propres intérêts, il évitera tout égoïsme (1 *Co* 13, 5).

En utilisant les biens terrestres, le chrétien doit collaborer à la révélation de la gloire de la création et ainsi la libérer de l'esclavage, de la corruption où l'a conduite le péché (*Rm* 8, 19-25). Ainsi, il sera le serviteur de la justice qui est due à tous les hommes au plan des « valeurs de la dignité humaine, de la communion fraternelle et de la liberté » (*GS* 39 § 3). Ainsi, de même que, sous certains aspects de notre vie terrestre, par le péché nous avons porté l'image du premier homme terrestre, déjà maintenant, par une vie nouvelle nous devons porter l'image du premier homme céleste (1 *Co* 15, 49) qui, en toutes choses, a « existé pour les autres », en recherchant le bien de tous.

3. Comparaisons et suggestions

3.1. Comparaisons

3.1.1. Diversité des conditions concrètes des personnes

La Commission Théologique Internationale vient d'exposer la doctrine chrétienne spécifique de la dignité et des droits de la personne humaine, à la lumière de la théologie catholique contemporaine. Elle estime aussi opportun de considérer le même thème sous certains aspects qui relèvent d'autres disciplines, de cultures, de milieux sociaux, économiques et politiques actuels. Ainsi, elle réalisera une approche de quelques problèmes du premier monde, du deuxième et du « tiers monde ».

L'idée de la dignité de la personne humaine et des droits de l'homme s'est développée pour une bonne part sous l'influence de la doctrine chrétienne en matière d'anthropologie. Elle a trouvé confirmation d'autre part dans les déclarations universelles de notre siècle. Mais, aujourd'hui, elle est récusée ou violée tant par des erreurs d'interprétation de ces textes que par des violations qui en empêchent l'application.

« Si nous passons en revue ces trente dernières années, écrivait récemment le pape Jean-Paul II, nous avons certes de bonnes raisons de nous réjouir des progrès réalisés en ce domaine. Cependant, nous ne pouvons pas l'ignorer, le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui nous offre vraiment trop d'exemples de situations d'injustice et d'oppression. Il est aisé d'observer une divergence croissante entre les déclarations très significatives des Nations Unies d'une part et une augmentation massive des violations des droits de l'homme d'autre part, dans toutes les parties de la société et du monde (7). »

En observant cet état de choses, le chrétien d'aujourd'hui veut discerner le bien du mal. Il ne s'arroge pas un rôle de juge et ne cherche pas à condamner certaines personnes. Mais il veut que tous deviennent plus conscients et plus efficaces dans la recherche du progrès universel qu'il faut réaliser par l'observance et l'estime des droits et de la dignité de la personne humaine. Comme chrétien, il invite tous les autres hommes à accueillir le règne du Christ, « règne de justice, d'amour et de paix », mais en même temps il s'adresse à eux au plan de la raison et de l'humanité, leur demandant, instamment, d'établir entre eux les authentiques relations interpersonnelles que réclame la droite raison. D'une part, il est conscient de sa spécificité et de son identité chrétiennes. Il sait qu'elle implique, déjà en ce monde [8], l'observance des « lois paradoxales » du Royaume de Dieu. Mais, d'autre part, il se sait en communion profonde avec tous les hommes de bonne volonté. C'est dans cet esprit que, après avoir examiné la situation des « trois mondes » entre lesquels on divise aujourd'hui l'univers (3.1.2-4), la Commission Théologique Internationale a cru aussi pouvoir formuler deux suggestions particulières à l'intention de ceux qui ne partagent pas la foi catholique. La première (3.2.1) se situe au plan de l'inspiration philosophique commune à la fois traditionnelle et contemporaine. L'autre est plus précise (3.2.2). Elle vise à obtenir une meilleure collaboration internationale ainsi qu'une sauvegarde plus poussée de toutes les libertés, au plan juridique. Elle ose s'adresser même aux pouvoirs et aux gouvernements qui, dans certains cas, pourraient manifester moins de souci vis-à-vis de la liberté à laquelle toute personne a droit.

3.1.2. Le premier monde

Dans ce qu'on appelle le « premier monde (9) », la dignité et les droits de l'homme sont proclamés avec insistance; on multiplie les efforts pour les faire respecter. C'est là un progrès non négligeable. Mais, d'autre part, si on comprend ces droits de la personne humaine d'une manière purement formelle et dans le sens d'une « autonomie » absolue, cette proclamation et cette action peuvent conduire à une vue de la liberté qui risque de ne pas toujours promouvoir une authentique dignité humaine. D'une manière paradoxale, la dignité et la liberté véritables de l'homme peuvent être ainsi perverties comme les exemples suivants le montrent. De nombreux milieux du premier monde sont très riches et laissent une grande liberté individuelle à leurs membres. Ce sont là des valeurs réelles. Mais, il y a un aspect moins heureux, un côté d'ombre à cette recherche du bien-être, une incitation à vivre en une «société de consommation». En fait, cette manière de penser et de vivre conduit souvent à l'égoïsme (10). Divers dangers menacent ainsi les sociétés du premier monde. Le « naturalisme » fait fréquemment perdre le sens des valeurs supérieures. L'individualisme amène les personnes à se préoccuper de leurs seuls intérêts. Une fausse volonté d'autonomie (11), le laxisme pratique, le prétendu « droit à la différence » amollissent le sens des responsabilités et la résolution de se soumettre aux normes morales. Il s'ensuit que beaucoup supportent mal les restrictions qu'ils devraient imposer à leur propre liberté en raison des obligations qu'engendrent le souci du bien commun et le respect dû aux droits et aux libertés des autres personnes. Une exigence sans frein de liberté personnelle se manifeste alors et devient un principe de vie sociale et morale (12). De plus, on n'évite pas suffisamment et on ne combat pas les différences sociales extrêmes qui existent entre les citoyens d'un même pays. Ce phénomène n'est certes pas propre au seul premier monde, il faut le reconnaître. Cependant, cette volonté de domination conduit à des situations dans lesquelles des peuples particulièrement puissants en utilisent d'autres au profit de leurs seuls intérêts. Il y a là évidemment un facteur important en ce qui concerne la discrimination des droits.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces observations ? Pas plus dans le premier monde qu'ailleurs, les normes juridiques que l'on a soigneusement formulées et solennellement proclamées ne suffisent pas à assurer la dignité des personnes humaines. Il faut aussi que les hommes se convertissent dans leur cœur, qu'ils se renouvellent dans la charité du Christ et qu'ils s'efforcent de vivre selon les exigences de la justice sociale et des impératifs moraux dont ils auront pris conscience dans leur retour à Dieu.

3.1.3. Le deuxième monde

Passons de l'étude du « premier monde » à celui du deuxième monde. Il s'agit de celui qui a pour caractère commun la prédominance de ce qu'on appelle le « marxisme réel ». Ici, on trouve des problèmes qui sont dus avant tout à l'évolution du marxisme et à la diversification des théories postmarxistes. Parmi les produits de cette évolution, nous considérons seulement ici cette forme de marxisme qui est aujourd'hui mise en pratique par tel ou tel régime politique particulier dont la constitution et les lois impliquent une théorie et une pratique très différentes de la conception commune. Les droits de l'homme y sont bien acceptés dans les mots mais ont en fait une signification totalement différente de ce qui se dit ou fait ordinairement ailleurs. Nous évoquons ce problème non seulement par souci d'information mais plus encore parce que nous pensons à la « coexistence » et la coopération exigées des chrétiens qui vivent en ces régions. Comme tels ils sont plus ou moins tolérés en tant que citoyens mais en fait ils sont considérés comme suspects.

Pour le « matérialisme historique » l'homme n'est pas une créature de Dieu. Une telle perspective est regardée comme un mythe aliénant. L'homme est présenté comme le produit d'une évolution de la matière. Le progrès du monde se réalise seulement, dit-on, quand les conditions de la production des biens due au travail des hommes sont changées et orientées vers le seul bien de la collectivité, grâce à une modification des structures de l'économie. A partir de là, tout ce qui est appelé « superstructure » se trouve modifié car il en dépend totalement. Pour atteindre ce résultat heureux, les individus doivent s'insérer au maximum dans la masse collective.

Au sujet des droits et des libertés des citoyens du deuxième monde trois points doivent être surtout remarqués.

Tout d'abord, on exige de tous qu'ils acceptent la loi de la nécessaire évolution de la matière qui se déploie dans la vie de la collectivité. Ce que l'on concède aux individus ne peut jamais être considéré comme quelque chose de privé au sens strict ; en dernière analyse, il doit être ordonné au bénéfice de la collectivité et considéré comme appartenant à celle-ci. Ici intervient toujours la notion du futur collectif, définitif et parfait.

Le critère du bien et du mal est exclusivement le sens de l'évolution de l'« histoire » en route vers le collectivisme.

En conséquence, la conscience individuelle des citoyens n'est pas une voix propre à chacun d'entre eux. Elle est la voix de la collectivité en tant que celle-ci se reflète dans les individus.

On le voit, dès lors, le vocabulaire marxiste concernant la dignité de l'homme, les droits, la liberté, la personne, la conscience, la religion, etc. signifie des choses tout à fait différentes, non seulement de ce qu'entend le christianisme mais aussi de la conception du droit international tel qu'il s'exprime dans les différentes déclarations ou chartes universelles. Le marxisme entend toutes ces notions et ces idéaux selon la forme d'une pensée qui lui est propre.

Malgré toutes ces difficultés, un dialogue prudent et efficace doit être engagé et soutenu.

3.1.4. Le « tiers monde »

D'autres problèmes concernant les droits de l'homme se posent quand on les considère dans le contexte de ce qu'on a appelé le « tiers monde ». Les conditions de vie y sont, en effet, bien spécifiques. Les « peuples nouveaux » souhaitent avant tout voir valoriser et conserver leurs cultures propres, accroître leur indépendance politique, favoriser les progrès techniques et économiques. C'est bien pourquoi, dans ces pays, l'aspect social des droits de la personne humaine est mis au premier plan.

Les temps de la colonisation ont laissé des conséquences qui ne manquent pas d'ambiguïtés. Elles ne sont pas rares, les injustices qui furent alors commises. Aussi les jeunes peuples attendent-ils maintenant une plus grande justice au plan des relations économiques comme à celui des choses de la politique. La conviction est très répandue parmi eux qu'on ne reconnaît pas pleinement leurs droits fondés sur la justice internationale. Dans la situation actuelle, leur puissance et leur poids politiques leur semblent souvent être moindres que ceux des pays du premier et du deuxième mondes. Il est rare qu'un pays pauvre puisse pleinement exercer tous les droits de sa souveraineté. Il doit alors s'allier à l'une ou l'autre nation plus riche ou plus puissante. Et, du coup, celle-ci cherche à lui imposer sa domination.

L'économie et le commerce internationaux sont souvent entachés par des pratiques injustes. C'est le cas par exemple pour la vente des produits de la terre ou pour la rémunération des ouvriers qui travaillent pour le compte des sociétés commerciales étrangères et internationales. Les contributions financières et l'aide qu'offrent les pays riches sont souvent minimes. Celles-ci montrent fréquemment, à l'égard des pays pauvres, cette dureté de cœur qui est réprouvée par la prédication des prophètes et par le Seigneur Jésus lui-même. Ce n'est qu'exceptionnellement que les valeurs culturelles indigènes sont appréciées comme des biens authentiques et comme des trésors internationaux. Il est superflu de le dire, ce genre de carence se rencontre aussi au sein des peuples du tiers monde eux-mêmes. Il leur faut s'en libérer pour qu'un véritable progrès puisse se réaliser.

Dans ce contexte, il est urgent que l'Église catholique apporte son témoignage en faveur de ceux qui sont en proie à tant de difficultés.

3.2. Suggestions et vœux

3.2.1. Les tendances philosophiques personnalistes

Nous venons de le voir, des difficultés considérables apparaissent à propos du sens authentique et de l'application des droits de l'homme, aussi bien dans le premier monde que dans le deuxième et dans le tiers monde. À ces difficultés, nous l'avons déjà rappelé (3.1.1), les chrétiens d'aujourd'hui doivent surtout opposer deux choses : la vigueur de « la foi qu'ils professent et qu'ils doivent appliquer à leur pratique » (*LG* 25, 1), les lumières de la théologie et de la « philosophie chrétienne ». Mais, ils ne l'oublieront pas non plus, il leur est nécessaire d'offrir leur aide à tous, tant au plan de l'action (pour le droit international, on verra 3.2.2) que des idées (cf. aussi ce qui fut dit à 2.1 et 2.2). Tout spécialement, au niveau de la philosophie, la Commission Théologique Internationale voudrait rappeler les valeurs propédeutiques et doctrinales que l'on peut trouver dans les tendances actuelles du personnalisme, surtout quand celles-ci s'enracinent dans le « patrimoine philosophique toujours valable » (*OT* 15) et se trouvent ainsi renforcées par la doctrine traditionnelle.

Le « personnalisme communautaire » s'oppose au naturalisme matérialiste (3.1.3) et à l'existentialisme athée. De par sa nature même ou dans un ordre plus éminent, affirme-t-il, l'homme est orienté vers une finalité qui surpasse le processus physique de ce monde. Un tel personnalisme diffère radicalement de l'individualisme et il souligne la nature sociale de l'homme. Dès lors, il considère d'abord l'homme dans ses relations avec les autres personnes et seulement, en deuxième lieu, dans ses rapports avec les choses. La personne, en tant que telle, ne peut exister ni atteindre sa plénitude que dans l'union et la communication avec d'autres hommes. Ainsi considérée, la communauté personnaliste est très différente des sociétés purement politiques ou des groupements sociaux qui font peu de cas des réalités spirituelles et de l'autonomie authentique.

Dans ces perspectives, il est facile de rechercher le fondement de ce personnalisme dans la Tradition et la « philosophie chrétienne », en particulier dans la doctrine de saint Thomas. Pour le faire plus facilement, il n'est pas inutile de le rappeler, selon l'enseignement de ce maître, les substances naturelles existent en vue de leurs opérations. Les actions, en effet, sont la perfection des choses. Parmi les choses naturelles, l'homme a une place tout à fait unique parce qu'il est doté d'intelligence et de liberté. Comme substance rationnelle, l'homme a pouvoir sur son activité. C'est à cause de cela qu'il se distingue par un nom qui exprime sa dignité spéciale, celui de personne. En conséquence, l'homme n'accomplit pas seulement les actions qui lui sont communes avec les animaux; il a des activités propres qui n'appartiennent qu'à lui seul, du fait qu'il est doué d'intelligence rationnelle et de volonté. En sa qualité de personne libre, l'homme doit vivre selon la vocation qu'il s'est reconnue par l'exercice de sa raison. On le notera d'ailleurs, la connaissance que l'homme a de lui-même ne le détermine pas à un seul genre d'action ; il demeure libre de choisir lui-même son type de vie et son itinéraire propre. Toute personne se définit donc aussi par la vocation qu'elle doit suivre et par la fin qu'elle doit atteindre.

Les exigences qui découlent de son propre être personnel sont proposées à la volonté de l'homme comme des tâches à accomplir. Ce devoir (ou cette nécessité), auquel il peut d'ailleurs obéir ou opposer un refus, exige avant tout de l'homme qu'il prenne conscience de son être véritable et qu'il vive en conformité avec le niveau d'être qui est le sien. Cette tâche de l'homme est particulièrement bien comprise si elle est vue à la lumière de la religion. C'est à partir du dessein de Dieu, en effet, que la personne humaine tire son être et toutes les exigences qui en découlent. Dès lors, on peut le dire, travailler à sa propre perfection est la même chose qu'obéir à la volonté divine.

Avant tout, il faut donc considérer quelle perfection doit être tenue comme la fin et le terme de la personne humaine. Cette question est double. En quelle réalité l'homme trouvera-t-il sa perfection (*finis quis*) ? Par quelle opération peut-il atteindre la chose qui le rendra bienheureux (*finis quo*) ?

Le personnalisme répond : la valeur que l'homme doit atteindre est une autre personne. La voie par laquelle nous cherchons la perfection, c'est l'amour. L'amour, en effet, unit les êtres. Certes, une personne est toujours unique et elle reste ce qu'elle est (le « moi »); elle demeure donc pour elle-même le centre subjectif de sa vie. Cependant, pour devenir pleinement une personne, elle doit transférer, d'une certaine façon, ce moi qui est son « centre » en une autre personne qui deviendra ainsi le centre objectif de sa vie (un autre moi, un autre soi, un toi). Si dans cet amour réciproque le « moi » et le « toi » demeurent deux personnes différentes, ils n'en deviennent pas moins une unité (le « nous » au sens personnaliste). On le voit, il y a là une « préparation évangélique » à la doctrine du Nouveau Testament concernant l'union des personnes divines dans la Sainte Trinité tout comme celle des personnes humaines entre elles dans le corps mystique et enfin entre les hommes et le Christ, tête de cette « plénitude ».

Dans la société humaine, la justice garde et protège l'« altérité » dont l'homme, libre en droit, ne peut jamais être privé. Cette vertu est fondée sur le respect qui est dû à toute autre personne ; En tant que telle, en effet, celle-ci ne peut jamais

être un moyen dont les autres pourraient se servir. Elle doit toujours être considérée comme une fin qu'il faut respecter. L'amour implique ce respect et cette justice. Il incite l'homme à travailler en toute liberté au bien des autres.

Les droits de la personne humaine découlent des exigences de la justice. Tout homme a droit à ce qui lui est nécessaire pour se développer et pour atteindre la perfection de son être dans les limites du bien commun. La première valeur qu'il faut lui reconnaître, c'est évidemment le droit à la vie. D'autres droits découlent aussi de la justice. L'homme ne peut se développer en tant que personne vivant dans le monde s'il ne peut acquérir des biens matériels et en disposer. Maître de sa personnalité, l'homme doit jouir des droits à une liberté convenable et à la coresponsabilité.

C'est dans ces perspectives qui touchent tout ensemble à la foi, à la théologie et à la philosophie que la Commission Théologique Internationale va formuler maintenant, à titre de conclusion pratique, quelques vœux qui concernent le respect commun et universel des droits de l'homme.

3.2.2. Vœux pour un respect plus étendu et universel des droits de l'homme

Nous venons de le voir, un consensus assez général existe dans le monde d'aujourd'hui au sujet de la valeur normative et morale des droits de l'homme. Par contre, des désaccords profonds se manifestent tant à propos de leur justification philosophique et de leur interprétation juridique que de leur application dans la vie politique. Dès lors apparaissent de nombreuses ambiguïtés en cette matière. En pratique, on trouve fréquemment des injustices et des manquements aux libertés des personnes.

En raison de cette situation actuelle, il importe d'avoir présents à l'esprit certains principes de pensée et d'action relatifs à l'application des droits de l'homme. Il faut admettre comme un principe de base fondamental que la valeur de la dignité humaine est le bien le plus grand à poursuivre dans l'ordre moral et qu'elle doit se traduire en termes d'obligation juridique. Dès lors, il faut avant tout définir clairement et distinctement les droits de l'homme et leur donner une expression juridique.

Pour que ces droits fondamentaux puissent être appliqués de cette manière, il faut évidemment obtenir un consensus qui transcende la diversité des conceptions philosophiques et sociologiques de l'homme. C'est lui seul - si on parvient à l'obtenir - qui pourra servir de base à une interprétation commune des droits de l'homme, tout au moins aux plans politique et social.

Ce fondement doit être recherché dans une triade de principes fondamentaux : la liberté, l'égalité, la participation. C'est au groupe de ces trois droits que se rattachent les autres droits : ceux qui concernent la liberté personnelle, l'égalité juridique, les activités responsables en fait de vie sociale, économique, culturelle et politique. La connexion qui existe entre les éléments de cette triade exclut toute interprétation unilatérale, par exemple celles du libéralisme, du fonctionnalisme et du collectivisme.

C'est en mettant en pratique ces droits fondamentaux que tous les pays doivent veiller à ce que soient réalisées les conditions élémentaires d'une vie digne et libre. Evidemment, en cette action, il faudra tenir compte des conditions particulières à chaque nation, notamment en ce qui concerne la culture, la vie sociale et les réalités économiques.

Une fois définis, les droits fondamentaux devront être inscrits dans la Constitution et les institutions juridiques. Ils seront aussi sanctionnés partout en vertu d'une obligation légale. On n'arrivera cependant jamais à une pleine reconnaissance et à une mise en pratique universelle des droits de l'homme tant que tous les États ne reconnaîtront pas - surtout en cas de conflits - l'autorité de juridiction d'une institution internationale et par conséquent s'ils ne renoncent pas, dans ces cas, à exercer un pouvoir absolu. Pour obtenir ce consensus juridique international, il est nécessaire de faire abstraction, au moins par méthode, des conflits doctrinaux du passé et des façons de vivre plus restrictives propres à certaines communautés.

Il est également nécessaire que, partout dans la famille de tous les peuples, tous ensemble et chaque citoyen pour sa part attachent une grande importance aux droits fondamentaux et qu'ils gardent bien vivantes les valeurs dont ceux-ci tirent leur vigueur.

---

* Thèses sur la dignité et les droits de la personne humaine approuvées « in forma specifica » par la Commission Théologique Internationale. La revue *Gregorianum* 65, 1984, 229-481, a publié les contributions personnelles de la plupart des collaborateurs (Ass. plénière décembre 1983) : « International Theological Commission, Human Dignity and Human Rights, Working-Papers »; voir ci-dessous note 11. - On verra aussi *EeV 95*, 1985, 209-219; *DC* 82, 1985, 383-391; *Civiltà Cattolica*, 2 mars 1985; *Regno-Documentazione* 11, 1985.

(1) *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 10 décembre 1948, art. 5, 2.

(2) *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 16 décembre 1966.

(3) Voir Jean-Paul II, « Déclaration du 10 mars 1984, au Ve Colloque des juristes », *L'Osservatore Romano*, 11 mars 1984, p. 8.

(4) *Pacte international*, 1966, art. 5, 2.

(5) *Déclaration universelle des droits de l'homme*, fin du prologue.

(6) Plusieurs fois le pape Jean-Paul II a présenté ainsi le sens de la nouvelle codification canonique. Par exemple « Allocutions aux " Cours d'introduction du Nouveau Code destinés aux évêques " », 2, *L'Osservatore Romano*, 21-22 novembre 1983, p. 4; « Allocution aux juges ecclésiastiques et à d'autres canonistes », 3, *L'Osservatore Romano*, 9-10 décembre 1983, p. 7; « Discours à la S. Rote romaine », *AAS* 76, 1984, 644; « Exhortation apostolique *Redemptoris donum* », 2, *AAS* 76, 1984, 514.

(7) Jean-Paul II, « Lettre à M.K. Waldheim, secrétaire général des Nations Unies, à l'occasion du trentième anniversaire de la " Déclaration universelle des droits de l'homme " », *AAS* 71, 1979, 122. A propos de cet état de choses, le pape déclare notamment : « Si les vérités et les principes contenus dans ce document [la Déclaration universelle des droits de l'homme par l'ONU] en arrivaient à être oubliés ou ignorés, s'ils venaient à perdre la force d'évidence interne qu'ils ont acquise, au moment de leur proclamation, de la vigueur même des discussions dont ils ont émergé, alors les grandes motivations de l'ONU ne pourraient plus être envisagées sans la crainte d'une nouvelle destruction» (Discours pontifical à l'ONU 9, *AAS*71, 1979, 1149).

(8) *Épître à Diognète* 5; Funk 1, 396-400.

(9) Le terme de « premier monde » est peu utilisé en dehors des milieux spécialisés dans les études de politique et de sociologie. Il a été formulé en relation avec le « tiers monde », aux Indes, après la Deuxième Guerre mondiale. *Gaudium et Spes* 9 § 1 se contente d'énumérer les « nations en voie de développement » et les « autres nations plus riches dont le développement est plus rapide ».

(10) Paul VI, dans sa lettre apostolique *Octogesima adveniens* 15, adressée au cardinal Roy (*4AS* 63, 1971, 412) le note : « L'amour aveugle de son propre avantage et la recherche de la domination sont des tentations permanentes pour tous les esprits. »

(11) Les partisans d'une autonomie absolue de l'homme oublient ces enseignements de *Gaudium et Spes* : « ... Si le même Dieu est à la fois Créateur et Sauveur, Seigneur et de l'histoire humaine et de l'histoire du salut, cet ordre divin lui-même, loin de supprimer la juste autonomie de la créature, et en particulier de l'homme, la rétablit et la confirme du contraire dans sa dignité » (*GS* 41 §2). Dans les perspectives d'une fausse autonomie au contraire, « la dignité de la personne humaine, loin d'être sauvegardée, s'évanouit » (*GS* 41 § 3).

(12) L'équilibre des éléments de la vie sociale est fort bien décrit par Jean XXIII : « De par leur nature, les hommes sont faits pour vivre en société. Les uns doivent donc vivre avec les autres. Chacun doit rechercher le bien des autres. Pour cette raison, une société humaine bien organisée postule que ses membres se reconnaissent et pratiquent des droits et des devoirs mutuels et égaux » (Encyclique *Pacem in terris*, *AAS* 55, 1963, 264 s; cf. Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens* 23 au cardinal Roy, *AAS* 63, 1971, 417 s).

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

THÈMES CHOISIS D'ECCLÉSIOLOGIE
À L'OCCASION DU VINGTIÈME ANNIVERSAIRE
DE LA CL*ÔTURE DU CONCILE VATICAN II**

(1984)

Préface

Bien avant l'annonce par le pape Jean-Paul II de la réunion d'un Synode extraordinaire pour le vingtième anniversaire de la clôture de Vatican II, la Commission Théologique Internationale avait retenu cet événement pour se mettre au travail.

Son premier souci fut de procéder à un nouvel examen du texte clé du Concile, la constitution sur l'Église, en tenant compte de l'évolution des esprits depuis 1965. La Commission était bien évidemment consciente de ses limites : les documents dont elle disposait partaient des échanges entre une trentaine d'experts originaires de toutes les parties du monde et représentatifs d'approches théologiques et de modes de pensée extrêmement divers. Ce n'est qu'au terme d'une longue discussion que l'on a pu parvenir dans ces conditions à la rédaction de déclarations communes dont l'objet et la portée sont inévitablement réduits par rapport à leur contenu initial. Il était donc impossible en la circonstance de commenter le grand texte du Concile dans sa totalité ou de se livrer à une étude exhaustive de toute sa richesse théologique et spirituelle.

Nous avons dû accorder une priorité aux thèmes qui, à la suite du Concile, ont soulevé de nouveaux problèmes, appelant des explications ou des précisions complémentaires. Ainsi, la question de savoir si l'Église, en tant qu'institution, est en droit de se prétendre fondée par le Christ ou si elle n'est en réalité que le produit d'une évolution sociologique que le Seigneur n'aurait pas prévue. Ce point fait depuis longtemps l'objet d'une discussion dans les milieux non catholiques, mais ce n'est qu'après le Concile qu'il a revêtu toute son importance pour les théologiens catholiques, en raison de certaines prises de position individuelles sur l'historicité du Christ. Il était donc impératif que nous commencions par l'étude de cette difficulté.

La notion de « Peuple de Dieu », reprise avec insistance par le Concile sous un éclairage à la fois nouveau et fidèle à l'image de l'Église telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament et les Pères, s'est transformée peu à peu en un slogan d'un contenu assez superficiel. Là encore, il était nécessaire d'apporter des précisions.

La question des relations entre l'Église universelle et les Églises particulières, qui a fait l'objet au Concile d'une nouvelle présentation dans l'optique d'une ecclésiologie de la *Communio* s'est heurtée dans la pratique à bien des points obscurs.

De même, le problème de l'inculturation est devenu plus urgent et plus actuel, et je pourrais citer bien d'autres exemples.

Pour répondre à une telle attente, la Commission Théologique Internationale a élaboré un texte que nous soumettons aujourd'hui au grand public. Sans doute est-il difficile d'apprécier dans sa forme actuelle la somme de travail et d'examens minutieux que sa mise au point a nécessitée. Ainsi, aucun de ses chapitres ne donne une présentation exhaustive du sujet. Il ne s'agissait pas en effet de publier des recherches scientifiques isolées, mais de livrer une conclusion commune qui puisse donner un nouvel éclaircissement et un prolongement aux thèmes fondamentaux du Concile.

C'est dans cet esprit que ce texte, rédigé par la Commission Théologique Internationale à la veille du Synode, pourra, me semble-t-il, aider le lecteur à mieux appréhender l'héritage de Vatican II et à l'approfondir authentiquement. C'est pourquoi je souhaite que le meilleur accueil soit réservé à cet ouvrage et que sa diffusion soit aussi large que possible.

Joseph Cardinal Ratzinger
Président de la Commission Théologique Internationale

Rome, 8 octobre 1985.

Note

Le texte de ce rapport final a été préparé conformément au statut et aux coutumes de la Commission Théologique Internationale, à partir de l'élaboration de plusieurs études, de deux réunions spéciales d'une sous-Commission (à Paris et à Fribourg, en Suisse) et des débats de la réunion plénière du mois d'octobre 1984.

Le président de cette sous-Commission « De Ecclesia », rédacteur de la version définitive, fut M^gr^ Eyt, recteur de l'Institut catholique de Paris. Les membres et consulteurs de la sous-Commission ont coopéré à divers degrés, à divers titres et de

diverses façons : NN.SS. Lehmann, Médina Estevez, Kloppenburg et les professeurs ou docteurs Arevalo, Colombo, Urs von Balthasar, Khalifé, Ledwith, Schürmann, Sesboüé, Thornhill, von Schönborn.

Ce rapport de synthèse a été approuvé en forme spécifique par la majorité absolue des membres de la Commission Théologique Internationale le 2 octobre 1985, selon les règles de la Commission Théologique Internationale et du Code de droit canonique (can. 119 § 2). Ce vote a été confirmé le 4 octobre par le président, le cardinal Ratzinger. Exerçant sa vigilance paternelle, le pape Jean-Paul II, heureusement régnant, déclara que ce texte était approuvé et devait être publié au plus tôt en raison du Synode prochain.

Conformément au statut de la Commission Théologique Internationale, article 5 § 2, procès-verbal de tout cela a été dressé par le secrétaire général, auquel il revient de « publier les textes de ladite Commission ».

Rome, le 8 octobre 1985.

Philippe Delhaye
secrétaire général

Texte du rapport approuvé « in forma specifica » par la Commission Théologique Internationale

Avant-propos

La Commission Théologique Internationale examine dans le présent document quelques-uns des grands thèmes de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*.

Il a paru utile, pour le vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, de procéder, soit à l'étude directe de textes de la constitution, soit à l'analyse de questions ecclésiologiques qui, depuis lors, se sont posées avec acuité. Ainsi, ce sont d'abord essentiellement les chapitres 1, 2, 3 et 7 de *Lumen gentium* qui font l'objet des études présentées dans notre rapport. Il nous a semblé important de revenir sur certaines des positions clés de la constitution; celles-ci ont été particulièrement fécondes dans la vie et la théologie de l'Église au service de l'aggiornamento souhaité par Jean XXIII et Paul VI, mais elles ont pu aussi, parfois, être oubliées, voire détournées de leur sens originaire. Il a été, de plus, nécessaire d'examiner d'autres questions peu présentes, à première vue, dans la constitution, comme l'inculturation de l'Évangile et de l'Église ou encore la fondation de l'Église par le Christ. Ces thèmes ont pris en effet un grand relief dans les débats ultérieurs.

Enfin, sans considérer aucunement que le Code de droit canonique de 1983 soit un document de même nature et de même portée qu'une constitution conciliaire, nous avons fréquemment fait appel à lui, pour faire ressortir sur les points en débat la convergence et l'éclairage réciproque de ces deux grandes dispositions ecclésiologiques. Il ne nous échappe pas non plus qu'à la veille du Synode extraordinaire de novembre 1985 notre travail peut constituer une contribution à la tâche qui incombera à cette Assemblée.

1. La fondation de l'Église par Jésus-Christ
1.1. État de la question

L'Église s'en est toujours tenue au fait que non seulement Jésus-Christ est le fondement de l'Église (*DS* 774), mais que Jésus-Christ lui-même a voulu fonder une Église et qu'il l'a effectivement fondée. L'Église est née de la libre décision de Jésus (*DS* 3302 s). C'est au don que celui-ci a fait de sa vie sur la croix (*DS* 540, 575) que l'Église doit son existence. Pour tous ces motifs, le concile Vatican II appelle Jésus-Christ le fondateur de l'Église (par exemple *LG* 5).

Par contre, certains représentants de la critique historique moderne des Évangiles ont pu parfois soutenir la thèse selon laquelle Jésus n'a pas, de fait, fondé l'Église et qu'en raison de la priorité donnée à l'annonce du Royaume de Dieu Jésus n'a pas voulu, non plus, la fonder. Cette manière de voir eut pour conséquence de dissocier la fondation de l'Église du Jésus historique. On renonça même aux mots « fondation » ou « institution » et on retira leur portée aux actes qui s'y référaient. La naissance de l'Église, comme on préfère dire aujourd'hui, fut désormais considérée comme un événement postpascal. Celui-ci fut de plus en plus souvent interprété comme purement historique et/ou sociologique.

Ce désaccord entre la foi de l'Église rappelée plus haut et certaines conceptions abusivement attribuées à la critique historique moderne a donné lieu à de nombreux problèmes. Pour les aborder et leur trouver une solution, il faudra donc, en se tenant sur le terrain de là critique et en se servant de ses méthodes, chercher une nouvelle manière de justifier et de confirmer la foi de l'Église.

1.2. Les sens différents du mot « Ecclesia »

« Église » (*Ecclesia*) est un terme théologique très chargé de sens, à partir de l'histoire de la Révélation telle que nous la montre le Nouveau Testament. *Ecclesia* (*Qahal*) procède de l'idée vétérotestamentaire de « rassemblement du Peuple de Dieu », tant par l'intermédiaire de la version des Septante qu'à travers le judaïsme apocalyptique. En dépit du refus dont il fut l'objet de la part d'Israël, Jésus n'a pas fondé une synagogue à part, ni créé une communauté séparée au sens d'un « saint reste » ou d'une secte faisant sécession. Il a voulu au contraire convertir Israël, en lui adressant un message de salut qui finalement sera transmis de façon universelle (*Mt* 8, 5-13; *Mc* 7, 24-30). Toutefois, il n'existe d'Église au sens plein et théologique du terme qu'après Pâques, sous forme d'une communauté composée dans l'Esprit Saint de juifs et de païens (*Rm* 9, 24).

Le terme « *Ecclesia* » qui, dans les quatre Évangiles, n'apparaît que trois fois chez saint Matthieu (16, 18; 18, 17) revêt dans l'ensemble du Nouveau Testament trois significations possibles, qui d'ailleurs interfèrent assez souvent : 1° l'assemblée de la communauté ; 2° chacune des communautés locales ; 3° l'Église universelle.

1.3. Notion et point de départ de la fondation de l'Église

Dans les Évangiles, il y a deux événements qui expriment tout particulièrement la conviction que l'Église a été fondée par Jésus de Nazareth. C'est, d'une part, l'attribution à saint Pierre de son nom (*Mc* 3, 16) à la suite de la profession de foi messianique de celui-ci et en référence à la fondation de l'Église (*Mt* 16, 16 s). C'est aussi l'institution de l'Eucharistie (*Mc* 14, 22 s ; *Mt* 26, 26 s ; *Lc* 22, 14 s ; 1 *Co* 1 1, 23 s). Les logia de Jésus concernant Pierre tout comme le récit de la Cène jouent certes un rôle primordial dans la discussion sur le problème de la fondation de l'Église. Toutefois, il est aujourd'hui préférable de ne plus lier la réponse à la question qui se pose à propos de la fondation de l'Église par Jésus-Christ uniquement à une parole de Jésus ou à un événement particulier de sa vie. Toute l'action et toute la destinée de Jésus constituent d'une certaine manière la racine et le fondement de l'Église. L'Église est comme le fruit de toute la vie de Jésus, La fondation de l'Église présuppose l'ensemble de l'action salutaire de Jésus dans sa mort et sa résurrection ainsi que la mission de l'Esprit. C'est pourquoi il est possible de reconnaître dans l'action de Jésus des éléments préparatoires, des progressions et des étapes en direction d'une fondation de l'Église.

Cela est vrai déjà de la conduite de Jésus de Nazareth avant Pâques. Bien des traits fondamentaux de l'Église, qui n'apparaîtra pleinement qu'après Pâques, se devinent déjà dans la vie terrestre de Jésus et y trouvent leur fondement.

1. 4. Progressions et étapes dans le processus de fondation de l'Église

Les progressions et les étapes que nous venons de mentionner témoignent déjà séparément, mais plus clairement encore dans leur orientation d'ensemble, d'une dynamique significative conduisant à l'Église. Le chrétien y reconnaît le dessein salvifique du Père et l'action rédemptrice du Fils qui sont communiqués à l'homme par l'Esprit Saint (*LG* 2-5). Dans le détail, on peut repérer et décrire les éléments préparatoires, les progressions et étapes. On relèvera ainsi :

— les promesses concernant dans l'Ancien Testament le Peuple de Dieu, promesses que présuppose la prédication de Jésus et qui conservent toute leur force salutaire;

— le large appel de Jésus adressé à tous en vue de leur conversion ainsi que l'invitation à croire en lui;

— l'appel et l'institution des Douze comme signe du rétablissement futur de tout Israël;

— l'attribution du nom à Simon-Pierre, le rang privilégié de celui-ci dans le cercle des disciples et sa mission;

— la récusation de Jésus par Israël et la coupure entre le peuple et les disciples;

— le fait que Jésus, instituant la Cène et affrontant sa passion et sa mort, persiste à prêcher la seigneurie universelle de Dieu qui consiste dans le don de la vie que Jésus fait à tous;

— la réédification, grâce à la résurrection du Seigneur, de la communauté brisée entre Jésus et ses disciples et l'introduction après Pâques dans la vie proprement ecclésiale;

— l'envoi de l'Esprit Saint qui fait de l'Église une créature de Dieu (la « pentecôte » dans la conception de saint Luc) ;

— la mission vers les païens et l'Église des païens;

— la rupture radicale entre le « vrai Israël » et le judaïsme.

Aucune étape, prise à part, n'est totalement signifiante mais toutes les étapes mises bout à bout montrent bien que la fondation de l'Église doit être comprise comme un processus historique, c'est-à-dire comme le devenir de l'Église à

l'intérieur de l'histoire de la Révélation. Le Père a donc « voulu appeler tous ceux qui croient au Christ à former la sainte Église qui, annoncée en figures dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'Ancienne Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint et, au terme des siècles, se consommera dans la gloire » (*LG* 2). Simultanément se constitue dans ce déroulement la structure fondamentale permanente et définitive de l'Église. L'Église terrestre elle-même est déjà le lieu de réunion du peuple eschatologique de Dieu. Elle continue la mission confiée par Jésus à ses disciples. Dans cette perspective, on peut appeler l'Église « le germe et le commencement sur terre du Royaume de Dieu et du Christ » (*LG* 5, et plus loin notre § 10).

1.5. L'origine permanente de l'Église en Jésus-Christ

Fondée par le Christ, l'Église ne dépend pas de lui dans sa seule provenance extérieure, historique ou sociale. Elle provient de son Seigneur plus profondément encore, car c'est lui qui la nourrit et l'édifie constamment dans l'Esprit. L'Église naît, selon l'Écriture et au sens où l'entend la Tradition, du côté blessé de Jésus-Christ (*Jn* 19, 34; *LG* 3). Elle est « acquise par le sang du Fils » (*Ac* 20, 28 ; *Tt* 2, 14). Sa nature est fondée dans le mystère de la personne de Jésus-Christ et de son œuvre de salut. Ainsi l'Église vit constamment de son Seigneur et pour lui.

Cette structure fondamentale s'exprime dans de nombreuses images bibliques sous des aspects divers : épouse du Christ, troupeau du Christ, propriété de Dieu, temple de Dieu, peuple de Dieu, maison de Dieu, plantation de Dieu (*LG* 6) et surtout corps du Christ, image que saint Paul développe en se référant sans doute à l'Eucharistie qui lui fournit, dans le chapitre 10 de la première épître aux Corinthiens, l'arrière-plan même de son interprétation.

Cette formulation est encore élargie dans l'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens (*Col* 1, 18 ; *Ep* 1, 22 ; 5, 23) : le Christ est la Tête du corps de l'Église. Le Sauveur « l'emplit de ses dons divins, elle qui est son corps et sa plénitude » (*Ep* 1, 22-23) « pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu » (*Ep* 3, 19).

2. L'Église, « nouveau Peuple de Dieu »

2.1. La multiplicité des désignations de l'Église

L'Église qui resplendit de la clarté du Christ (*LG* 1) manifeste à tous les hommes la « disposition absolument libre et mystérieuse de la sagesse et de l'amour » du Père éternel de sauver tous les hommes par le Fils et dans l'Esprit (*LG* 2). Pour souligner à la fois la présence dans l'Église de cette réalité divine transcendante, ainsi que l'expression historique qui la manifeste, le Concile a désigné l'Église par le mot de « mystère ».

Parce que le nom propre qui exprimerait toute la réalité de l'Église n'est connu que de Dieu, le langage des hommes éprouve son inadéquation radicale à l'expression totale du « mystère » de l'Église. Il doit donc recourir à de multiples images, représentations et analogies qui, d'ailleurs, ne pourront jamais désigner que des aspects partiels de la réalité. Si l'emploi de ces formulations doit suggérer la transcendance du « mystère » par rapport à toute réduction conceptuelle ou symbolique, la multiplication des expressions permettra en outre d'éviter les excès qu'engendrerait immanquablement l'utilisation d'une unique formulation. La constitution *Lumen gentium* le suggère en son paragraphe 6 : « Tout comme dans l'Ancien Testament, la révélation du Royaume est souvent présentée sous des figures, de même maintenant, c'est sous des images variées que la nature intime de l'Église nous est montrée. » On a, dans le Nouveau Testament, relevé jusqu'à quatre-vingts comparaisons pour parler de l'Église. La pluralité d'images à laquelle recourt le Concile est donc intentionnelle. Elle entend souligner le caractère inépuisable du « mystère » de l'Église. Celle-ci se présente en effet à qui la contemple comme « une réalité imprégnée de la présence de Dieu et, par conséquent, d'une nature telle qu'elle admet toujours de nouvelles et plus profondes explorations d'elle-même » (Paul VI, « Discours d'ouverture de la deuxième session du Concile, 29 septembre 1963 », *AAS* 55, 1963, 848). Ainsi, le Nouveau Testament nous présente-t-il « des images tirées soit de la vie pastorale ou de la vie des champs, soit du travail de construction ou encore de la famille et des épousailles »... images « qui se trouvent ébauchées déjà dans les livres des prophètes » (*LG* 6).

Certes, toutes ces images n'ont pas la même puissance évocatrice. Certaines, comme celle du corps, présentent une importance primordiale. On conviendra aisément de ce que sans le recours à la comparaison de « corps du Christ » appliquée à la communauté des disciples de Jésus, la réalité « Église » ne peut être approchée d'aucune façon. L'ensemble des épîtres de saint Paul développe en effet cette comparaison en plusieurs directions comme le relève la constitution conciliaire *Lumen gentium* en son paragraphe 7. Pourtant, même si le Concile donne sa place à l'image de l'Église « corps du Christ », c'est bien plutôt celle de « Peuple de Dieu » qui a pris le pas, ne serait-ce que parce qu'elle constitue le titre même du chapitre 2 de la constitution. L'expression « Peuple de Dieu » en est même venue à désigner l'ecclésiologie du Concile. De fait, on peut dire que « Peuple de Dieu » a été retenu de préférence aux autres expressions telles que « corps du Christ » ou « temple de l'Esprit Saint » auxquelles le Concile recourt équivalemment. Ce choix s'est effectué pour des motifs à la fois théologiques et pastoraux qui, dans l'esprit des Pères conciliaires, se confirmaient mutuellement : l'expression « Peuple de Dieu » avait l'avantage sur d'autres dénominations de mieux rendre compte de la

réalité sacramentelle commune partagée par tous les baptisés, à la fois comme dignité dans l'Église et comme responsabilité dans le monde. Du même coup, la nature communautaire et la dimension historique de l'Église se trouvaient soulignées, comme le souhaitaient de nombreux Pères.

2.2. « Peuple de Dieu »

Pourtant, en elle-même, l'expression « Peuple de Dieu » a une signification qui ne se livre pas au premier examen. Comme toute expression théologique, elle demande réflexion, approfondissement et clarification afin d'éviter les fausses interprétations. Déjà, au plan linguistique, le terme latin « *populus* » ne semble pas en mesure de traduire directement le « *laos* » grec de la Bible des Septante. « *Laos* » est un terme qui, dans les Septante, a un sens surdéterminé, sens non seulement religieux mais même directement sotériologique et destiné à trouver son accomplissement dans le Nouveau Testament. Or *Lumen gentium* suppose le sens biblique du terme « peuple »; celui-ci est repris par la constitution avec toutes les connotations que lui ont conférées l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'expression « Peuple de Dieu », le génitif « de Dieu » donne d'ailleurs sa portée spécifique et définitive à l'expression en la situant dans son contexte biblique d'apparition et de développement. Cela a pour conséquence qu'une interprétation du terme « peuple » en un sens exclusivement biologique, racial, culturel, politique ou idéologique doit être radicalement exclue. Le « Peuple de Dieu » procède « d'en haut », du dessein de Dieu, c'est-à-dire de l'élection, de l'alliance et de la mission. Cela est vrai surtout si nous considérons que *Lumen gentium* ne se borne pas à proposer la notion vétérotestamentaire de « Peuple de Dieu », mais qu'il la dépasse en parlant du « nouveau Peuple de Dieu » (*LG* 9). Ce nouveau Peuple de Dieu est constitué par ceux qui croient en Jésus-Christ et qui sont « renés » parce qu'ils sont baptisés de l'eau et de l'Esprit Saint (*Jn* 3, 3-6). C'est donc l'Esprit Saint qui, « par la vertu de l'Évangile, rajeunit l'Église et la renouvelle sans cesse » (*LG* 4). Ainsi l'expression « Peuple de Dieu » reçoit-elle son sens propre d'une référence constitutive au mystère trinitaire révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint (*ibid.*; *Unitatis redintegratio* 2).

Le nouveau Peuple de Dieu se présente comme la « communauté de foi, d'espérance et de charité » (*LG* 8) dont l'Eucharistie est la source (*LG* 3, 7) : l'union intime de chaque croyant à son Sauveur tout comme l'unité des fidèles entre eux constituent le fruit indivisible de l'appartenance active à l'Église et transforment toute l'existence des chrétiens en « culte spirituel ». La dimension communautaire est essentielle à l'Église pour que puissent être vécues et partagées en elle foi, espérance et charité et qu'une telle communion, ayant atteint le « cœur » de chaque croyant, se déploie aussi à un plan de réalisation communautaire, objectif et institutionnel. L'Église est aussi appelée à vivre, à ce plan social, dans la mémoire et l'attente de Jésus-Christ et à en annoncer la Bonne Nouvelle à tous les hommes.

3. L'Église comme « mystère » et « sujet historique »

3.1. L'Église à la fois « mystère » et « sujet historique »

Selon l'intention profonde de la constitution conciliaire, *Lumen gentium*, intention que la réflexion postconciliaire n'a pas contredite, l'expression « Peuple de Dieu », utilisée conjointement à d'autres dénominations, pour désigner l'Église, vise à souligner, et le caractère de « mystère », et le caractère de « sujet historique » qu'en tout état de cause l'Église actualise et « réalise » d'une manière indissociable. Le caractère de « mystère » désigne l'Église en tant qu'elle provient de la Trinité; le caractère de «sujet historique» convient à l'Église en tant qu'elle agit dans l'histoire et qu'elle contribue à l'orienter.

Tout risque de dualisme et de juxtaposition étant écarté, on doit approfondir le rapport de corrélation qui dans « l'Église Peuple de Dieu » fonde la relation du « mystère » et du « sujet historique ». En effet, c'est le caractère de mystère qui, pour l'Église, détermine sa nature de sujet historique. Corrélativement, c'est le sujet historique qui, de son côté, exprime la nature du mystère. En d'autres termes, le Peuple de Dieu est simultanément mystère et sujet historique. De telle sorte que le mystère constitue le sujet historique et le sujet historique dévoile le mystère. Ce serait donc pur nominalisme que de séparer dans « l'Église-Peuple de Dieu » l'aspect de mystère et l'aspect de sujet historique.

Le « mystère » appliqué à l'Église renvoie à la disposition libre de la sagesse et de la bonté du Père de se communiquer : communication qui s'effectue dans la mission du Fils et l'envoi de l'Esprit, à l'intention des hommes et en vue de leur salut. Dans cet acte divin s'origine la création, comme histoire des hommes, puisque celle-ci a son « principe », au sens le plus prégnant du terme (*Jn* 1, 1), en Jésus-Christ, le Verbe fait chair. Celui-ci, exalté à la droite du Père, donnera et répandra l'Esprit Saint qui devient principe de l'Église en la constituant comme Corps et Epouse du Christ, et donc dans un rapport particulier, unique et exclusif à l'égard du Christ et en conséquence non indéfiniment extensible.

Il s'ensuit aussi que le mystère trinitaire est rendu présent et agissant dans l'Église. En effet, si, d'un certain point de vue, le mystère du Christ-Tête, au sens du principe universellement totalisant du *Christus totus*,« comprend » et enveloppe le mystère de l'Église, d'un autre point de vue, le mystère du Christ n'englobe pas purement et simplement l'Église à laquelle il est nécessaire de reconnaître un caractère eschatologique. La continuité entre Jésus-Christ et l'Église n'est donc pas

directe, elle est « médiate » et assurée par l'Esprit Saint qui, étant l'Esprit de Jésus, agit pour instaurer dans l'Église la seigneurie de Jésus-Christ, laquelle se réalise dans la recherche de la volonté du Père.

3.2. L'Église comme « sujet historique »

L'Église « mystère », en tant que créée par l'Esprit Saint comme accomplissement et plénitude du mystère de Jésus-Christ Tête - et donc révélation de la Trinité - est proprement un sujet historique.

La volonté, de la part du Concile, de souligner cet aspect de l'Église transparaît clairement, comme nous l'avons déjà rapporté, dans le recours à la catégorie de « Peuple de Dieu ». Celle-ci trouve dans ses antécédents vétérotestamentaires une connotation précise de sujet historique de l'alliance avec Dieu. Cette caractéristique est, en sus, confirmée dans l'accomplissement néotestamentaire de la notion, quand en se référant au Christ, par l'Esprit, le « nouveau » Peuple de Dieu élargit ses dimensions en leur conférant une portée universelle. Or, c'est précisément parce qu'il se réfère à Jésus-Christ et à l'Esprit que le nouveau Peuple de Dieu se constitue dans son identité de sujet historique.

Ce qui est fondamentalement propre à ce Peuple et qui le distingue donc de tout autre peuple, c'est de vivre en exerçant simultanément la mémoire et l'attente de Jésus-Christ, et donc l'engagement dans la mission. Le nouveau Peuple de Dieu le réalise certes par l'adhésion libre et responsable de chacun de ses membres, mais grâce au soutien d'une structure institutionnelle établie à cette fin (Parole de Dieu et loi nouvelle, Eucharistie et sacrements, charismes et ministères). En tout état de cause, mémoire et attente donnent une spécification précise au Peuple de Dieu en lui conférant une identité historique qui, de par sa structuration même, le préserve en toute situation de la dispersion et de l'anonymat. Mémoire et attente ne peuvent pas être non plus disjointes de la mission pour laquelle le Peuple de Dieu est convoqué en permanence. On peut dire, en effet, que la mission dérive intrinsèquement de la mémoire et de l'attente de Jésus-Christ en ce sens que celles-ci constituent le fondement de celle-là. Le motif doit en être recherché dans le fait que le Peuple de Dieu apprend par la foi, et à partir de la mémoire et de l'attente de Jésus, ce que les autres peuples ne savent pas et ne pourront jamais savoir au sujet du sens de l'existence et de l'histoire des hommes. Cette connaissance et cette Bonne Nouvelle, le Peuple de Dieu doit au titre de la mission reçue de Jésus les annoncer à tous les hommes (*Mt* 28, 19). Sinon et en dépit de la sagesse humaine ou « grecque » (selon saint Paul) ou nonobstant encore le progrès scientifique et technique, les hommes continueront à demeurer dans l'esclavage et les ténèbres. Sous cet angle, la mission qui constitue le but historique du Peuple de Dieu déclenche une action spécifique dont aucune autre action humaine ne peut tenir lieu, action à la fois critique, stimulatrice et réalisatrice du mode de vivre des hommes au cœur duquel chacun joue son salut. Sous-estimer la fonction propre de la mission et la réduire en conséquence ne pourraient qu'aggraver l'ensemble des problèmes et des malheurs du monde.

3.3. Plénitude et relativité du sujet historique

D'un autre côté, l'insistance sur la désignation du Peuple de Dieu comme sujet historique ainsi que la référence constitutive à la mémoire et à l'attente de Jésus-Christ permettront d'attirer l'attention sur les traits de relativité et d'incomplétude qui s'attachent au Peuple de Dieu. En effet, « mémoire » et « attente » disent, simultanément, d'un côté « identité » et de l'autre « différence ».

« Mémoire » et « attente » expriment « identité » en ce sens que la référence du nouveau Peuple de Dieu à Jésus-Christ, par l'Esprit, ne fait pas de ce peuple une réalité « autre », indépendante ou diverse, mais tout simplement une réalité remplie par la « mémoire » et par l'« attente » qui la rattachent à Jésus-Christ. Sous cet angle-là, la réalité toute relative du nouveau Peuple de Dieu ressort clairement puisque celui-ci sans pouvoir se refermer sur lui-même est en dépendance totale de Jésus-Christ. Il s'ensuit que le nouveau Peuple de Dieu n'a pas de génie propre à faire valoir, à imposer ou à proposer au monde mais qu'il peut seulement faire part de la mémoire et de l'attente de Jésus-Christ, dont il vit : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

Il est également cohérent que « mémoire » et « attente » qui donnent la présence d'un Autre, et qui par là même expriment la « relativité » par rapport à lui, impliquent aussi l'« incomplétude ». Pour cette raison, le nouveau Peuple de Dieu, qu'il s'agisse de ses membres pris individuellement ou de l'ensemble qu'ils constituent, reste toujours « en route » (*in via*) et dans une situation qui ici-bas ne sera jamais achevée. La destinée de ce peuple est de se faire « mémoire » et « attente » toujours plus fidèles et toujours plus obéissantes. La position authentique du nouveau Peuple de Dieu ne saurait donc s'accommoder de quelque forme d'arrogance ou de quelque sentiment de supériorité. Sa situation en référence au Christ doit au contraire l'inciter à se livrer humblement à la conversion. A tous les hommes le nouveau Peuple de Dieu ne propose pas davantage que ce qu'il doit exiger de lui-même. Ce qu'il propose, en effet, ce n'est pas ce qui lui appartiendrait en propre, mais bien plutôt ce que sans aucun mérite préalable il a reçu de Dieu.

3.4. Le nouveau Peuple de Dieu dans son existence historique

C'est de l'Esprit Saint que le nouveau Peuple de Dieu reçoit sa « consistance » de peuple. En nous référant aux paroles de l'apôtre Pierre, « ce qui n'est pas un peuple » ne peut devenir un « peuple » (cf. 1 *P* 2, 10) que par celui qui l'unit par le haut et par le dedans en vue de réaliser l'union en Dieu. L'Esprit Saint fait vivre le nouveau Peuple de Dieu dans la mémoire et l'attente de Jésus-Christ et lui confère la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle de cette mémoire et de cette attente à tous les hommes. Il ne s'agit pas avec cette mémoire, cette attente et cette mission d'une réalité qui se superposerait ou se surajouterait à une existence et à des activités déjà vécues. A cet égard, les membres du Peuple de Dieu ne constituent pas un groupe particulier qui se différencierait des autres groupes humains au plan des activités quotidiennes. Les activités des chrétiens ne sont pas différentes des activités par lesquelles les hommes, quels qu'ils soient, « humanisent » le monde. Pour les membres du Peuple de Dieu comme pour tous les autres hommes il n'y a que les conditions ordinaires et communes de la vie humaine que tous, selon la diversité de leur vocation, sont appelés à partager en solidarité.

Toutefois, le fait d'être membres du Peuple de Dieu donne aux chrétiens une responsabilité spécifique à l'égard du monde : « Ce que l'âme est dans le corps, que les chrétiens le soient dans le monde! » (*LG* 38; cf. *Épître à Diognète* 6). Puisque l'Esprit Saint est lui-même appelé âme de l'Église (*LG* 7), les chrétiens reçoivent dans ce même Esprit la mission de réaliser, dans le monde, quelque chose d'aussi vital que ce qu'il accomplit lui-même dans l'Église. Cette action n'est pas une action technique, artistique ou sociale de plus mais bien plutôt la confrontation de l'action humaine sous toutes ses formes à l'espérance chrétienne ou, pour garder notre vocabulaire, aux exigences de la mémoire et de l'attente de Jésus-Christ. C'est, en effet, « du dedans » des tâches humaines que les chrétiens et, parmi eux, plus particulièrement les laïcs sont appelés à « travailler à la sanctification du monde ». Leur engagement agira « à la façon d'un ferment » lorsqu'ils exerceront leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique et que par le témoignage de leur vie ils manifesteront le Christ aux autres (*LG* 31).

Le nouveau Peuple de Dieu n'est donc pas caractérisé par un mode d'existence ou une mission qui viendraient se substituer à une existence et à des projets humains déjà présents. La mémoire et l'attente de Jésus-Christ vont, au contraire, convertir outransformer de l'intérieur le mode d'existence et les projets humains déjà vécus dans un groupe d'hommes. On pourrait dire à cet égard que la mémoire et l'attente de Jésus-Christ dont vit le nouveau Peuple de Dieu constituent comme l'élément « formel » (au sens scolastique du terme) qui vient structurer l'existence concrète des hommes. Celle-ci, qui est comme la « matière » (toujours au sens scolastique), évidemment responsable et libre, reçoit telle ou telle détermination pour constituer un mode de vie « selon l'Esprit Saint ». Ces modes de vie n'existent pas a priori et ne peuvent être déterminés par avance; ils se présentent dans une grande diversité et sont donc toujours imprévisibles même si on peut les référer à l'action constante d'un unique Esprit Saint. Par contre, ce que ces divers modes de vie ont de commun et de constant est d'exprimer « dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont l'existence [humaine] est comme tissé» (*LG* 31) les exigences et les joies de l'Evangile du Christ.

4. Peuple de Dieu et inculturation

4.1. Nécessité de l'inculturation

A la fois comme « mystère » et comme « sujet historique », le nouveau Peuple de Dieu « s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (*GS* 1). La mission de l'Église étant, parmi les hommes, de « faire prendre corps au Royaume de Dieu », le nouveau Peuple de Dieu « ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, il sert et assume toutes les valeurs, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon. En les assumant, il les purifie, il les renforce, il les élève » (*LG* 13). Le terme général de « culture » semble pouvoir résumer, comme le propose la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, cet ensemble de données personnelles et sociales qui marquent l'homme en lui permettant d'assumer et de maîtriser sa condition et sa destinée (*GS* 2, chap. 2, 53-62).

Il s'agit donc pour l'Église - dans-sa mission d'évangélisation de « porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures » (Jean-Paul II, *Catechesi tradendae* 53) Faute de quoi, l'homme ne serait pas vraiment rejoint par le message de salut que lui communique l'Église. La réflexion sur l'évangélisation en fait prendre une conscience toujours plus vive, à la mesure même du progrès qu'accomplit l'humanité dans laconnaissance qu'elle peut avoir d'elle-même. L'évangélisation n'atteint son but que lorsque l'homme, à la fois comme personne unique et comme membre d'une communauté qui le marque en profondeur, accepte de recevoir la Parole de Dieu et de la faire fructifier dans sa vie. Au point que Paul VI a pu écrire dans *Evangelii nuntiandi* : « Des zones d'humanité qui se transforment : pour l'Église, il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans des tranches géographiques toujours plus vastes ou à des populations toujours plus massives, mais aussi d'atteindre et, pour ainsi dire, de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du Salut »... En effet, comme le remarque le pape dans ce même

document, « la scission entre Évangile et culture est, sans le moindre doute, le drame de notre époque » (*Evangelii nuntiandi* 19, 20).

Pour désigner cette perspective et cette action, par lesquelles l'Évangile peut rejoindre le cœur des cultures, on a aujourd'hui recours au terme d'« inculturation ». « Ce dernier a beau être un néologisme, écrit Jean-Paul II, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation » (*Catechesi tradendae* 53); cf. *Discours à la Commission biblique, 26 juin 1979 ; Discours aux évêques du Zaïre, 3 mai 1980 ; Allocution aux intellectuels et aux artistes coréens, 5 mai 1984*. Jean-Paul II souligne en Corée la dynamique de l'inculturation : « Il faut que l'Église assume tout dans les peuples. Nous avons devant nous un long et important processus d'inculturation pour que l'Évangile puisse pénétrer au fond de l'âme des cultures vivantes. Encourager ce processus, c'est répondre aux profondes aspirations des peuples et les aider à venir dans la sphère de la foi elle-même. »

Sans prétendre donner ici une doctrine complète de l'inculturation, nous voudrions simplement en rappeler le fondement dans le mystère de Dieu et du Christ, en vue d'en rechercher la signification pour la mission de l'Église. Sans doute, l'exigence d'inculturation s'imposet-elle à toutes les communautés chrétiennes, mais il nous faut être, aujourd'hui, plus particulièrement attentifs aux situations vécues par les Églises d'Asie, d'Afrique, d'Océanie, d'Amérique du Sud ou d'Amérique du Nord, qu'il s'agisse d'ailleurs de nouvelles Églises ou de chrétientés déjà anciennes (*Ad gentes* 22).

4.2. Le fondement de l'inculturation

Le fondement doctrinal de l'inculturation se trouve d'abord dans la diversité et la multitude des êtres créés, qui relèvent de l'intention du Dieu créateur, désireux que cette multitude diversifiée illustre davantage les innombrables aspects de sa bonté (cf. saint Thomas, *S. Th.*, Iª, q. 47, a. 1). Il se trouve plus encore dans le mystère du Christ lui-même : son incarnation, sa vie, sa mort et sa résurrection.

En effet, de même que le Verbe de Dieu a assumé en sa propre personne une humanité concrète et a vécu toutes les particularités de la condition humaine en un lieu, en un temps et au sein d'un peuple, de même l'Église, à l'exemple du Christ et par le don de son Esprit, doit s'incarner en chaque lieu, en chaque temps et en chaque peuple (*Ac* 2, 5-11).

De même que Jésus a annoncé l'Évangile en se servant de toutes les réalités familières qui constituaient la culture de son peuple, de même l'Église ne peut se dispenser d'emprunter pour la construction du Royaume des éléments venus des cultures humaines.

Jésus disait : « Convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (*Mc* 1, 15). Et il a affronté le monde pécheur jusqu'à la mort sur la croix, afin de rendre les hommes capables de cette conversion et de cette foi. Or, il en va des cultures comme des personnes : il n'y a pas d'inculturation réussie sans que soient dénoncés les limites, les erreurs et le péché qui les habitent. Toute culture doit accepter le jugement de la croix sur sa vie et sur son langage.

Le Christ est ressuscité, révélant pleinement l'homme à lui-même et lui communiquant les fruits d'une rédemption parfaite. De même une culture qui se convertit à l'Évangile trouve en lui sa propre libération et met au jour des richesses nouvelles qui sont à la fois des dons et des promesses de résurrection.

Dans l'évangélisation des cultures et l'inculturation de l'Évangile se produit un mystérieux échange : d'un côté l'Évangile révèle à chaque culture et libère en elle la vérité dernière des valeurs qu'elle porte; de l'autre, chaque culture exprime l'Évangile de manière originale et en manifeste de nouveaux aspects. L'inculturation est ainsi un élément de la récapitulation de toutes choses dans le Christ (*Ep* 1, 10) et de la catholicité de l'Église (*LG* 16, 17).

4.3. Différents aspects de l'inculturation

L'inculturation retentit profondément sur tous les aspects de l'exigence d'une Église. Retenons ici ce qui affecte sa vie et son langage.

Dans le domaine de la vie, l'inculturation consiste en ce que les formes et figures concrètes d'expression et d'organisation de l'institution ecclésiale correspondent au mieux aux valeurs positives qui constituent la personnalité d'une culture. Elle consiste aussi en une présence positive et un engagement actif, au regard des problèmes humains les plus fondamentaux qui l'habitent. L'inculturation n'est pas seulement la prise en compte des traditions culturelles, elle est aussi une action au service de tout l'homme et de tous les hommes; elle pénètre et transforme toutes les relations; attentive aux valeurs du passé, elle regarde aussi l'avenir.

Dans le domaine du langage (entendu ici au sens anthropologique et culturel), l'inculturation consiste d'abord dans l'acte d'appropriation du contenu de la foi dans les mots et les catégories de pensée, les symboles et les rites d'une culture donnée. Elle demande ensuite l'élaboration d'une réponse doctrinale à la fois fidèle et neuve, constructive mais

appelant à la conversion, aux problèmes nouveaux de pensée et d'éthique liés aux aspirations et aux refus, aux valeurs et aux déviances de cette culture.

Si les cultures sont diverses, la condition humaine est une; c'est pourquoi la communication entre les cultures est non seulement possible mais nécessaire. Ainsi, l'Évangile qui s'adresse au plus profond de l'homme a-t-il une valeur transculturelle et son identité doit pouvoir être reconnue de culture en culture. Ce qui requiert l'ouverture de chaque culture aux autres cultures. Ne faut-il pas rappeler ici que « l'Évangile se transmet depuis toujours à travers un dialogue apostolique qui est inévitablement inséré dans un certain dialogue de cultures » (*Catechesi tradendae* 53).

Par sa présence et son engagement dans l'histoire des hommes, le nouveau Peuple de Dieu est toujours conduit vers des situations nouvelles. Il a donc à reprendre sans cesse l'effort d'annoncer l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Il y a toutefois des situations et des époques qui exigent un effort particulier. Ainsi en est-il aujourd'hui notamment pour l'évangélisation des peuples d'Asie, d'Afrique, d'Océanie, d'Amérique du Sud et du Nord. Qu'elles soient de nouvelles Églises ou des Églises déjà plus anciennes, ces Églises que nous pouvons appeler « non européennes » se trouvent dans une situation particulière par rapport à l'inculturation. Les missionnaires qui leur ont apporté l'Évangile ont inévitablement véhiculé avec lui des éléments de leur propre culture. Par définition, ils ne pouvaient pas faire ce qui devait revenir en propre aux chrétiens vivant dans les cultures nouvellement évangélisées. Comme l'a remarqué Jean-Paul II devant les évêques du Zaïre, « l'évangélisation comporte des étapes et des approfondissements ». C'est pourquoi le moment semble venu où bien des Églises non européennes, prenant conscience, pour la première fois, de leur propre originalité et des tâches qui leur incombent, se doivent de créer dans les domaines de la vie et de la parole de nouvelles formes d'expression de l'unique Evangile. Quelles que soient les difficultés que rencontrent ces communautés et les délais nécessaires à une telle entreprise, l'effort qu'elles conduisent en communion avec le Saint-Siège et avec l'aide de l'ensemble de l'Église s'avère décisif pour l'avenir de l'évangélisation.

Dans cette tâche globale, la promotion de la justice n'est sans doute qu'un élément, mais un élément important et urgent. L'annonce de l'Évangile doit relever le défi tant des injustices locales que de l'injustice planétaire. Il est vrai qu'en ce domaine certaines déviations de nature politico-religieuse se sont manifestées. Mais de telles déviations ne sauraient conduire au soupçon ou à l'oubli de la tâche nécessaire de la promotion de la justice. Elles montrent plutôt l'urgence d'un discernement théologique fondé sur des instruments d'analyse aussi scientifiques que possible, toujours soumis à la lumière de la foi (cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Jésus-Christ, force de libération. Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*, 1984). D'autre part, comme les injustices locales sont trop souvent solidaires de l'injustice planétaire sur laquelle le pape Paul VI avait vigoureusement attiré l'attention du monde dans *Populorum progressio*, la promotion de la justice concerne l'Église catholique répandue dans tout l'univers, c'est-à-dire qu'elle requiert l'entraide de toutes les Églises particulières et l'aide du Siège de Rome.

5.Églises particulières et Église universelle

5.1. Les distinctions nécessaires

Nous rapportant à l'usage le plus courant du concile Vatican II, repris par le nouveau Code de droit canonique, nous retenons dans le présent exposé la distinction suivante : l'« Église particulière » (*Ecclesia peculiaris aut particularis*) est en premier lieu le diocèse (cf. can. 368) « lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie » (*Christus Dominus* 11). Le critère est ici essentiellement théologique. Selon un certain usage, qui n'a d'ailleurs pas été retenu par le Code, l'« Église locale » (*Ecclesia localis*) peut désigner un ensemble plus ou moins homogène d'Églises particulières, dont la constitution résulte le plus souvent de données géographiques, historiques, linguistiques ou culturelles. Sous l'action de la Providence, ces Églises ont développé, tels les « antiques patriarcats », ou développent, de nos jours encore, un patrimoine propre d'ordre théologique, juridique, liturgique et spirituel. Le critère est ici en priorité d'ordre socioculturel.

Nous distinguons également la structure essentielle de l'Église de sa figure concrète et évolutive (ou son organisation). La structure essentielle comprend tout ce qui dans l'Église relève de son institution par Dieu (*iure divino*), à travers la fondation par Jésus et le don de l'Esprit Saint. Cette structure ne peut être qu'unique et destinée à durer toujours. Toutefois, cette structure essentielle et permanente revêt toujours une figure concrète et une organisation (*iure ecclesiastico*) qui sont le fruit de données contingentes et évolutives, historiques, culturelles, géographiques, politiques... La figure concrète de l'Église est, de ce fait, normalement sujette à évolution; elle est donc le lieu où se manifestent des différences légitimes, voire nécessaires. La diversité des organisations renvoie cependant à l'unité de la structure.

La distinction entre la structure essentielle et la figure concrète (ou organisation) ne signifie pas qu'il y ait entre elles une séparation. La structure essentielle est toujours impliquée dans une figure concrète sans laquelle elle ne pourrait vivre. C'est pourquoi la figure concrète n'est pas neutre au regard de la structure essentielle qu'elle doit pouvoir exprimer avec

fidélité et efficacité, dans une situation donnée. Sur certains points, repérer avec certitude ce qui relève de la structure et de la figure (ou organisation) peut demander un discernement délicat.

L'Église particulière, liée à son évêque et pasteur, appartient en tant que telle à la structure essentielle de l'Église. Toutefois, au cours des âges, cette même structure revêt des figures qui peuvent varier. Le mode de fonctionnement au sein de chaque Église particulière tout comme les divers regroupements de plusieurs Églises relèvent de la figure concrète et de l'organisation. C'est, bien entendu, encore le cas des « Églises locales », déterminées par leur origine et leurs traditions.

5.2. Unité et diversité

Ces distinctions étant posées, il faut souligner ici que pour la théologie catholique de l'unité et de la diversité de l'Église une référence originaire s'impose : celle de la Trinité différenciée des personnes dans l'unité même de Dieu. La distinction réelle des personnes ne divise en rien la nature. La théologie de la Trinité nous montre que les véritables différences ne peuvent exister que dans l'unité. Au contraire, ce qui n'a pas d'unité ne supporte pas la différence (cf. J.A. Moehler). Nous pouvons appliquer analogiquement ces réflexions à la théologie de l'Église.

L'Église de la Trinité (*LG* 4), dont la diversité est multiple, reçoit son unité du don de l'Esprit Saint qui est lui-même lien d'unité entre le Père et le Fils.

L'universel « catholique » doit donc être distingué des fausses figures de l'universel liées, soit aux doctrines totalitaires, soit aux systèmes matérialistes, soit aux fausses idéologies de la science et de la technique, soit encore aux stratégies impérialistes de toute provenance. Il ne peut être davantage confondu avec une uniformité qui détruirait les particularités légitimes pas plus qu'on ne saurait l'assimiler à une revendication systématique de singularité menaçant l'unité essentielle.

Le Code de droit canonique (can. 368) a repris la formule de *Lumen gentium* 23 selon laquelle « c'est au sein des Églises particulières et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique, une et unique ». Entre les Églises particulières et l'Église universelle, il existe donc une intériorité mutuelle, une sorte d'osmose. L'Église universelle, en effet, trouve son existence concrète en chaque Église dans laquelle elle est présente. Réciproquement, chaque Église particulière est « formée à l'image de l'Église universelle » (*LG* 23) avec laquelle elle vit en intense communion.

5.5. *Le service de l'unité*

Au cœur du réseau universel d'Églises particulières dont se compose l'unique Église de Dieu, il y a un centre et un point de repère : l'Église particulière de Rome. Celle-ci, avec laquelle « doit nécessairement s'accorder toute l'Église », comme l'écrivait saint Irénée, préside à la charité et à la communion universelle (cf. saint Ignace d'Antioche, *Ad Rom. Proem.*). En effet, le Christ Jésus, Pasteur éternel, « pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant dans sa personne un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion » (*LG* 18). Successeur de l'apôtre Pierre, le Pontife romain est le vicaire du Christ et le chef visible de toute l'Église sur laquelle il exerce un « pouvoir plénier, suprême et universel » (*LG* 22).

La constitution entend ne pas dissocier la doctrine qu'elle propose à nouveau relativement au primat et au magistère du Pontife romain de la « doctrine concernant les évêques successeurs des Apôtres » (*LG* 18). Le collège des évêques qui succède au collège des Apôtres manifeste à la fois la diversité, l'universalité et l'unité du Peuple de Dieu. Or « les évêques, successeurs des Apôtres, ont charge avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ et chef visible de toute l'Église, de diriger la maison du Dieu vivant» (*LG* 18), c'est-à-dire l'Église. Il s'ensuit que le collège épiscopal, « en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de son chef, est lui aussi le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église » (*LG* 22). Chaque évêque, dans son Église particulière, «est solidaire de tout le corps épiscopal auquel a été confiée, à la suite du collège apostolique, la charge de veiller à la pureté de la foi et à l'unité de l'Église » (Paul VI, lettre apostolique *Quinque jam anni*, 8 décembre 1970). Ainsi est-il « tenu à l'égard de l'Église universelle à une sollicitude qui est éminemment bénéfique, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction » (*LG* 23). De même, l'évêque gouvernera son diocèse dans la pensée que celui-ci « est formé à l'image de l'Église universelle » (*ibid.*; *CD* 11).

Le « sentiment collégial » (*affectus collegialis*) que le Concile a vivifié parmi les évêques s'est concrètement traduit, depuis lors, par le rôle important joué par les Conférences épiscopales (*LG* 23). Au sein de ces instances, les évêques d'une nation ou d'un territoire exercent « ensemble » ou « conjointement » certaines de leurs responsabilités apostoliques et pastorales (*CD* 38; *Code de droit canonique* [CDC] 447).

Nous pouvons relever aussi que les Conférences épiscopales développent souvent entre elles des relations de voisinage, de collaboration et de solidarité, notamment à l'échelle des continents. C'est ainsi que des Assemblées épiscopales continentales regroupent des délégués des diverses Conférences dans le cadre des grands ensembles géographiques du monde, par exemple : le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), le Symposium des Conférences épiscopales

d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), la Fédération of Asian Bishops' Conférences (FABC), le Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE). De telles Assemblées proposent à notre temps qui voit l'unification et l'organisation de grands ensembles géopolitiques une figure concrète de l'unité de l'Église dans la diversité des cultures et des situations humaines.

L'utilité, voire la nécessité pastorale, des Conférences épiscopales, ainsi que de leurs regroupements à l'échelle continentale est indiscutable. Faut-il pour autant voir en elles, comme on le fait parfois, pour le motif que s'y effectue un travail en commun, des instances spécifiques « collégiales » entendues au sens strict rappelé par *Lumen gentium* 22, 23 et *Christus Dominus* 4, 5, 6 ? Ces textes ne permettent pas qu'on puisse, en rigueur de terme, attribuer aux Conférences épiscopales et à leurs regroupements continentaux le qualificatif de « collégial » (comme tel, le mot « collégialité » n'a pas été employé au Concile). En effet, la collégialité épiscopale qui succède à la collégialité des Apôtres est universelle et s'entend, en rapport avec l'ensemble de l'Église, de la totalité du corps épiscopal en union avec le pape. Ces conditions se réalisent pleinement dans le Concile œcuménique. Elles peuvent aussi se vérifier dans l'action commune des évêques résidant dans, le monde entier, aux conditions qui sont indiquées dans le décret *Christus Dominus* 4 (*LG* 22). D'une certaine façon, elles pourraient être réalisées aussi au Synode des évêques qui peut être considéré comme une expression authentique, quoique partielle, de la collégialité universelle : « Du fait qu'il travaille au nom de tout l'épiscopat catholique, ce Synode est en même temps le signe que tous les évêques participent en une communion hiérarchique au souci de l'Église universelle » (*CD 5*; *LG* 23). La collégialité épiscopale appartient à la structure même de l'Église reçue du Christ (*iure divino*).Par contre, des institutions telles que les Conférences épiscopales (et leurs regroupements continentaux) relèvent de l'organisation ou de la figure concrète de l'Église (*iure ecclesiastico*) ; l'emploi à leur sujet des termes « collège », « collégialité », « collégial » ne peut donc relever que d'un sens analogique, théologiquement impropre.

Affirmer cela ne diminue en rien l'importance du rôle pratique que les Conférences épiscopales et leurs regroupements continentaux doivent jouer dans l'avenir, notamment en ce qui concerne les relations entre les Églises particulières, les Églises « locales » et l'Église universelle. Les résultats déjà atteints permettent d'éprouver à cet égard une confiance fondée.

Il reste que dans la situation pérégrinante qui est la nôtre les relations entre Églises particulières, tout comme les relations de ces Églises avec le Siège de Rome, chargé du ministère de l'unité et de la communion universelles, peuvent parfois s'avérer difficiles. La tendance pécheresse des hommes pousse ceux-ci à transformer les différences en oppositions. C'est pourquoi il est nécessaire de rechercher sans relâche dans la communion avec le Siège de Rome et sous son autorité les modalités les meilleures de l'expression de l'universalité catholique permettant la compénétration des éléments humains les plus divers dans l'unité de la foi.

6. Le nouveau Peuple de Dieu comme société hiérarchique ordonnée

6.1. Communion, structure et organisation

Dès qu'il apparaît dans l'histoire, le nouveau Peuple de Dieu est structuré autour des pasteurs que Jésus-Christ lui a lui-même choisis en en faisant ses apôtres (*Mt* 10, 1-42) et en mettant Pierre à leur tête (*Jn* 21, 15-17). «La mission confiée par le Christ aux apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. *Mt* 28, 20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église, principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps. C'est pourquoi les apôtres prirent soin d'instituer, dans cette société hiérarchiquement ordonnée, des successeurs » (*LG* 20). Il n'est donc pas possible de dissocier le Peuple de Dieu qu'est l'Église des ministères qui la structurent et notamment de l'épiscopat. Celui-ci devient à la mort des apôtres le véritable « ministère de la communauté » que les évêques exercent avec l'aide des prêtres et des diacres (*ibid.*). Dès lors, si l'Église se présente comme un peuple et une communion de foi, d'espérance et de charité, au sein de laquelle les fidèles du Christ « jouissent, en toute vérité, de la dignité chrétienne » (*LG* 18), ce peuple et cette communion ont été pourvus de ministères et de moyens de croissance qui assurent le bien de tout le corps. On ne peut donc séparer dans l'Église les aspects d'une structure et d'une vie qui sont en elle profondément associés l'un à l'autre. « Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand à l'intention de tous la vérité et la grâce. Cette société hiérarchiquement ordonnée d'une part, et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin » (*LG* 8).

La communion qui définit le nouveau Peuple de Dieu est donc une communion sociale hiérarchiquement ordonnée. Comme le précise la « Note explicative préliminaire » du 16 novembre 1964, si « la communion est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient), on ne l'entend pas (pourtant) de quelque vague sentiment, mais d'une réalité organique qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité ».

C'est ici que peut se poser avec cohérence la question de la présence et de la portée de l'organisation juridique dans l'Église. S'il y a lieu de distinguer la fonction sacramentelle ontologique de l'aspect canonico-juridique (cf. « Note explicative préliminaire » du 16 novembre 1964), il n'en reste pas moins vrai qu'à des degrés divers l'un et l'autre aspects sont absolument nécessaires à la vie de l'Église. En ayant présente à l'esprit l'analogie partielle ou relative (*haud mediocris analogia*) de l'Église avec le Verbe incarné, telle que la développe le texte de *Lumen gentium* 8, nous ne perdons pas de vue que « tout comme la nature humaine prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie en vue de la croissance du corps ». L'analogie avec le Verbe incarné permet d'affirmer que cet « organe de salut » qu'est l'Église doit être compris d'une façon telle qu'on évite deux excès caractéristiques des hérésies christologiques de l'Antiquité. Ainsi pourrait être écartée d'une part une sorte de « nestorianisme » ecclésial pour lequel aucune relation substantielle n'existerait entre l'élément divin et l'élément humain. Inversement, on se garderait aussi d'un « monophysisme » ecclésial pour lequel tout dans l'Église serait « divinisé » sans que n'existe d'espace pour les limites, les défauts ou les fautes de l'organisation, fruit des péchés et de l'ignorance des personnes. L'Église est un sacrement, certes, mais pas au même niveau et avec la même densité dans toutes ses activités. Il suffit de noter ici, puisque nous reviendrons sur le thème de l'Église-sacrement, que la liturgie constitue le domaine dans lequel la sacramentalité de l'Église s'investit avec le plus de puissance (cf. *Sacrosanctum concilium* 7, 10). Ensuite vient le ministère de la Parole dans ses plus hautes expressions (*LG* 21, 25). Vient enfin le domaine où s'exerce la fonction pastorale avec l'autorité canonique ou pouvoir de gouvernement (*LG* 23). Il s'ensuit que la législation ecclésiastique, même si elle a sa source dans une autorité dont l'origine est divine, ne peut éviter d'être influencée, dans une mesure variable, par l'ignorance et le péché. En d'autres termes, la législation ecclésiastique n'est pas et ne peut pas être infaillible. Ce qui, bien entendu, ne signifie pas que celle-ci n'a pas d'importance dans le mystère du salut. Lui dénier toute fonction positivement salutaire reviendrait, en fin de compte, à restreindre la sacramentalité de l'Église aux seuls sacrements et, donc, à affaiblir la visibilité de l'Église dans sa vie de tous les jours.

6.2. Pratique de la société hiérarchiquement ordonnée

On peut trouver, dans la structure fondamentale de l'Église, les principes mêmes qui éclairent son organisation et sa pratique canonico-juridiques :

1. En tant que communauté visible et organisme social, l'Église a besoin de normes qui expriment sa structure fondamentale et précisent en vertu d'un jugement prudentiel certaines conditions de la vie communautaire. Ces conditions peuvent changer, tout comme la fidélité à l'Esprit Saint peut exiger des changements.

2. Le but de la législation ecclésiale ne peut pas être autre que le bien commun de l'Église. Celui-ci comprend indissociablement la sauvegarde du dépôt de la foi reçu du Christ et le progrès spirituel des fils de Dieu devenus membres du Corps du Christ.

3. Si l'Église a besoin de normes et de droits, il faut, en conséquence, reconnaître qu'elle jouit d'une autorité législative (*LG* 27; cf. CDC 135, 292, 333, 336, 391, 445, 455, etc.). Celle-ci respectera scrupuleusement la règle générale rappelée par la *Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse* 7 selon laquelle « on doit reconnaître à l'homme le maximum de liberté et ne restreindre celle-ci que lorsque c'est nécessaire et dans la mesure où c'est nécessaire ». Un tel pouvoir implique aussi que les dispositions législatives doivent être accueillies et mises en œuvre par les fidèles avec une obéissance religieuse. Toutefois, l'exercice d'une telle autorité requerra des pasteurs une attention particulière à la redoutable responsabilité qu'engage le pouvoir de légiférer : on y associera le grave devoir moral de procéder aux consultations préalables tout comme l'obligation de procéder, quand cela sera nécessaire, à des amendements ultérieurs.

La présence d'éléments juridiques dans les dispositions qui président à la vie de l'Église appelle encore quelques considérations. La liberté chrétienne est l'un des traits marquants de la Nouvelle Alliance ou du « nouveau Peuple de Dieu » et constitue donc une nouveauté par rapport à la loi ancienne. Pourtant, l'avènement de cette liberté liée déjà dans le témoignage des prophètes d'Israël à l'intériorisation de la Loi (*Jr* 31, 31) n'entraîne pas que la loi extérieure disparaisse totalement de la vie de l'Église, du moins tant que celle-ci est « en pèlerinage » en ce monde. Le Nouveau Testament nous présente déjà des amorces d'un droit ecclésial (*Mt* 18, 15-18; *Ac* 1, 28 s; 1 *Tm* 3, 1-13; 5, 17-22; *Tt* 1, 5-9, etc.). Les plus anciens Pères de l'Église font état de certains développements de règles visant à établir et à conserver le bon ordre de la communauté. Ainsi en est-il de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe de Smyrne, de Tertullien, d'Hippolyte, etc. Les Conciles œcuméniques ou locaux prennent des dispositions doctrinales proprement dites. Le droit ancien de l'Église est donc déjà important. Pourtant, il ne prenait pas toujours la forme d'une loi écrite. Il y avait en effet comme un droit coutumier, droit qui n'en était pas moins obligatoire et qui a souvent constitué la source des « saints canons » que l'on rédigera par la suite.

7. Le sacerdoce commun dans son rapport au sacerdoce ministériel

7.1. Deux formes de participation au sacerdoce du Christ

Le concile Vatican II a prêté au sacerdoce commun des fidèles une attention renouvelée. L'expression « sacerdoce commun » et la réalité qu'elle recouvre ont de profondes racines bibliques (cf. par exemple *Ex* 19, 6; *Is* 61, 6; 1 *P* 2, 5, 9; *Rm* 12, 1; *Ap* 1, 6; 5, 9-10) et ont été abondamment commentées par les Pères de l'Église (Origène, saint Jean Chrysostome, saint Augustin...). Pourtant, cette expression avait presque disparu du vocabulaire de la théologie catholique, en raison même de l'emploi antihiérarchique qu'en avaient fait les Réformateurs. Il convient cependant de rappeler ici que le catéchisme romain y fait une allusion explicite. *Lumen gentium* donne une place remarquable à la catégorie de « sacerdoce commun des fidèles ». Celui-ci concerne tantôt les personnes des baptisés proprement dites (*LG* 10), tantôt c'est la communauté ou l'Église qui, dans son ensemble, est dite « sacerdotale » (*LG* 11).

Le Concile recourt d'autre part à l'expression de « sacerdoce ministériel ou hiérarchique » (*LG*10) pour désigner « le ministère sacré exercé [dans l'Église par les évêques et les prêtres] pour le bien de leurs frères » (*LG* 13). Bien qu'elle n'apparaisse pas directement et explicitement dans le Nouveau Testament, cette désignation est, à partir du IIIe siècle, d'un emploi constant dans la Tradition. Le concile Vatican II y recourt habituellement tandis que le Synode des évêques de 1971 lui consacre un document spécial.

Concernant le sacerdoce commun des fidèles, le Concile le rattache au sacrement du baptême. Il est également indiqué qu'un tel sacerdoce a, pour le chrétien, le contenu et la finalité d'« offrir par toutes les activités autant de sacrifices spirituels » (*LG* 10), ou encore qu'il s'agit, comme saint Paul le précisait déjà, de « s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu » (*Rm* 12, 1)... La vie chrétienne est donc vue comme une louange offerte à Dieu et comme un culte de Dieu réalisé par chaque personne et par l'Église tout entière. La sainte liturgie (*Sacrosanctum concilium* 7), le témoignage de la foi et l'annonce de l'Evangile (*LG* 10) à partir du sens surnaturel de la foi partagé par tous les fidèles (*LG* 12) constituent l'expression de ce sacerdoce. Celui-ci se réalise concrètement dans la vie quotidienne du baptisé lorsque c'est l'existence elle-même qui devient offrande de soi s'insérant dans le mystère pascal du Christ. Le sacerdoce commun des fidèles (ou des baptisés) fait ressortir avec netteté l'unité profonde entre le culte liturgique et le culte spirituel et concret de la vie quotidienne. Il nous faut également souligner ici qu'un tel sacerdoce ne se comprend que comme participation au sacerdoce du Christ : aucune louange ne monte vers le Père sinon par l'entremise du Christ unique médiateur. Ce qui implique l'action sacramentelle du Christ. En effet, dans l'économie chrétienne, l'offrande de la vie ne se réalise pleinement que grâce aux sacrements et tout particulièrement grâce à l'Eucharistie. Les sacrements ne sont-ils pas simultanément source de la grâce et expression de l'offrande cultuelle ?

7.2. Rapport entre l'un et l'autre sacerdoce

Ayant, d'une certaine façon, redonné son sens plénier à l'expression « sacerdoce commun des fidèles », le concile Vatican II s'est posé la question de savoir comment se rapportent l'un à l'autre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique. L'un et l'autre trouvent, à l'évidence, leur fondement et leur source dans l'unique sacerdoce du Christ. « Celui-ci [en effet] est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle » (*LG* 10, 62). L'un et l'autre s'expriment, dans l'Église, en référence sacramentelle à la personne, à la vie et à l'action sanctifiantes du Christ. Pour l'épanouissement de la vie dans l'Église, Corps du Christ, le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ne peuvent être que complémentaires ou « ordonnés l'un à l'autre », avec cette nuance toutefois que du point de vue de la finalité de la vie chrétienne et de son accomplissement, c'est au sacerdoce commun que revient la primauté, même si du point de vue de l'organicité visible de l'Église et de l'efficience sacramentelle, c'est au sacerdoce ministériel que revient la priorité. *Lumen gentium* a précisé ces rapports dans son numéro 10 : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et pas de degré seulement, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, selon un mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu, au nom du peuple tout entier; les fidèles, eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, et par leur renoncement et leur charité effective. »

7.3. Fondement sacramentel de l'un et l'autre sacerdoce

Comme le montrent ces lignes, c'est par la réalité sacramentelle présente dans la vie de l'Église, réalité qui s'exprime tout particulièrement dans l'Eucharistie, que peuvent se préciser, d'un point de vue théologique, le rapport entre les deux formes de sacerdoce ainsi que leur articulation. Nous l'avons déjà souligné, les sacrements sont simultanément source de la grâce et expression de l'offrande spirituelle de toute la vie. Or, le culte liturgique de l'Église dans lequel parvient à sa plénitude une telle offrande ne peut se réaliser que lorsque la communauté est présidée par quelqu'un qui peut agir *in persona Christi*. Seule, cette condition donne sa plénitude au « culte spirituel » en insérant celui-ci dans l'offrande et le sacrifice même du Fils. « C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union

avec le sacrifice du Christ, unique médiateur, offert au nom de toute l'Église, dans l'Eucharistie, par les mains des prêtres, de manière non sanglante et sacramentelle "jusqu'à ce que vienne" le Seigneur lui-même. C'est là qu'aboutit leur ministère, c'est là qu'il trouve son accomplissement : commençant par l'annonce de l'Évangile, il tire sa force et sa puissance du sacrifice du Christ et il aboutit à ce que la cité rachetée tout entière, c'est-à-dire la société et l'assemblée des saints, soit offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le grand prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête » (saint Augustin cité par *Presbyterorum ordinis* 2).

Parce qu'ils se rattachent à une source unique, le sacerdoce du Christ, et qu'ils visent en définitive un but unique : l'offrande du Corps du Christ tout entier, le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel des évêques et des prêtres sont donc strictement corrélatifs. A tel point que saint Ignace d'Antioche affirme que sans évêques, presbytres et diacres, on ne peut même pas parler d'Église (*Ad Trall.* III, 1). L'Église n'existe que comme Église structurée et cette affirmation vaut également quand on utilise la catégorie de « Peuple de Dieu » qu'il serait erroné d'identifier avec le seul laïcat, abstraction faite des évêques et des prêtres.

De même encore, « le sens surnaturel de la foi [concerne] le peuple tout entier, lorsque celui-ci, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » (*LG* 12). On ne saurait donc ici non plus opposer le sens de la foi du peuple de Dieu, compris abstraction faite des évêques et des prêtres, au magistère hiérarchique de l'Église. Le sens de la foi, auquel le Concile rend témoignage et qui est « éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité », ne reçoit véritablement la Parole de Dieu que sous la conduite du magistère sacré (*ibid.*).

À l'intérieur de l'unique nouveau Peuple de Dieu, sacerdoce commun et sacerdoce ministériel des évêques et des prêtres sont indissociables. Le sacerdoce commun atteint la plénitude de sa portée ecclésiale grâce au sacerdoce ministériel, tandis que celui-ci n'existe qu'en vue de l'exercice du sacerdoce commun. Évêques et prêtres sont indispensables à la vie de l'Église et des baptisés, mais évêques et prêtres sont, eux aussi, appelés à vivre pleinement ce même sacerdoce commun et, à ce titre, ils ont besoin du sacerdoce ministériel. « Pour vous, je suis évêque, avec vous, je suis chrétien », dit saint Augustin (*Sermo* 340, 1).

Ordonnés l'un à l'autre, le sacerdoce commun de tous les fidèles et le sacerdoce ministériel des évêques et des prêtres ont entre eux une différence essentielle (différence qui n'est donc pas différence de degré seulement) en raison même de leur orientation. En effet, le sacerdoce de l'évêque et du prêtre est « représentatif ». Agissant « dans le rôle du Christ », l'évêque et le prêtre le rendent présent vis-à-vis du peuple ; en même temps, l'évêque et le prêtre représentent aussi le peuple tout entier devant le Père.

Certes, il y a quelques actes sacramentels dont la validité dépend du fait que celui qui les célèbre a le pouvoir, en vertu de son ordination, d'agir *in persona Christi* ou « dans le rôle du Christ ». On ne saurait toutefois se contenter de cette remarque pour légitimer l'existence du ministère ordonné dans l'Église. Celui-ci appartient à la structure essentielle de l'Église, et donc à son visage et à sa visibilité. La structure essentielle de l'Église tout comme son visage comportent une dimension « verticale », signe et instrument de l'initiative et de la prévenance divines dans l'économie chrétienne.

7.4. La vocation propre des laïcs

La réflexion que nous venons de conduire s'avère utile pour expliquer quelques dispositions du nouveau Code de droit canonique relatives au sacerdoce commun des fidèles. A la suite du paragraphe 31 de *Lumen gentium*, le canon 204, 1 rattache au baptême la participation des chrétiens à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ : « Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en Peuple de Dieu et qui pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde. » Dans l'esprit de la mission que les laïcs exercent dans l'Église et dans le monde, mission qui est celle de tout le Peuple de Dieu, les canons 228, 1 et 230, 1 et 3 envisagent l'admission de laïcs à des offices et charges ecclésiastiques; par exemple aux ministères de lecteur, d'acolyte et autres (CDC 861, 2; 910, 2; 1112). Il serait toutefois abusif de considérer que ces autorisations établissent une indifférenciation entre les rôles respectifs des évêques, des prêtres, des diacres et ceux des laïcs. Le rôle du laïc dans les offices et charges ecclésiastiques, visés aux canons cités plus haut, est certes pleinement légitime et s'avère d'ailleurs absolument nécessaire dans certaines situations; il ne peut toutefois avoir en plénitude la portée de signe ecclésial qui réside dans les ministres ordonnés en vertu de leur qualité propre de représentants sacramentels du Christ. L'ouverture aux laïcs de fonctions et de charges ecclésiastiques ne devrait pas avoir pour effet d'obscurcir le signe visible de l'Église, Peuple de Dieu hiérarchiquement ordonné, à partir du Christ-Tête.

Cette même ouverture ne devrait pas non plus conduire à oublier que les laïcs ont, dans l'ensemble de la mission de l'Église qu'ils partagent avec tous les autres fidèles, une vocation propre, comme ont aussi une vocation propre les évêques, les prêtres, les diacres ou, à un autre plan, les religieuses et les religieux. Comme l'a établi le Concile au numéro 31 de *Lumen gentium* : « La vocation propre des laïcs consiste à chercher le Règne de Dieu, précisément à travers la

gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les devoirs et travaux du monde dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. A cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. »

8. L'Église comme sacrement du Christ

8.1. Sacrement et mystère

L'Église du Christ, « nouveau Peuple de Dieu », se présente indissolublement comme mystère et sujet historique. Pour exprimer la réalité à la fois divine et humaine de l'Église, la constitution conciliaire *Lumen gentium* recourt comme nous l'avons dit, au terme de « sacrement ». Cette désignation reçoit son importance de la place remarquable qu'elle occupe dans le paragraphe premier de ce texte : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte, le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain... » Dans l'ensemble du texte de la constitution, le mot « sacrement » est deux fois encore appliqué à l'Église (9, 48). Ces emplois ne suscitent pas d'ailleurs d'explication. Le principe posé dans le paragraphe premier de la constitution semble suffire. Sans avoir rencontré le succès d'une expression comme « Peuple de Dieu », le terme de sacrement appliqué à l'Église s'est quand même quelque peu vulgarisé. Son usage, en tout cas, appelle plusieurs clarifications.

L'emploi du mot « sacrement », quand il caractérise l'Église, permet de souligner en Dieu et dans le Christ le point d'origine et de dépendance absolue de l'Église (*Sacrosanctum concilium*5). Il précise également l'orientation de l'Église vers la manifestation et la présence aux hommes du mystère de l'amour universel de Dieu, en vue de l'union intime de tous les hommes avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi que la communion des hommes entre eux. Le terme de sacrement fait ressortir avec force la structure profonde du « mystère » du Christ et, en relation avec celle-ci, la nature authentique de la véritable Église. « Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans Faction et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin; ce qui est visible à l'invisible; ce qui relève de l'action à la contemplation; et ce qui est présent à la cité future que nous recherchons » (*Sacrosanctum concilium* 2; *LG* 8). Il n'est pas non plus inutile d'attirer l'attention sur ce fait : si, il y a un demi-siècle, des théologiens catholiques remirent en honneur cette appellation de l'Église comme sacrement, ce fut aussi pour redonner au christianisme une large portée communautaire et sociale et non pas individualiste ou même institutionnelle. Le christianisme en son essence même est mystère d'union et d'unité : union intime avec Dieu, unité des hommes entre eux.

Le terme « sacrement », traduction du *sacramentum* latin, renvoie, quand il est appliqué à l'Église, au mot d'origine grecque *mysterion*, avec lequel il partage un sens foncièrement équivalent. Comme nous l'avons souligné plus haut, le « mystère » est le décret divin par lequel le Père réalise sa volonté salvifique dans le Christ, en même temps qu'il la révèle à travers une réalité temporelle qui garde sa transparence.

8.2. Le Christ et l'Église

Sans doute faut-il ne pas perdre de vue que l'expression « sacrement », pas plus qu'aucun autre mot, figure, image, analogie ou comparaison, n'est susceptible de définir en rigueur de terme et de décrire exhaustivement la réalité de l'Église. La désignation de l'Église comme sacrement n'en souligne pas moins en premier lieu et avec une grande netteté le lien de l'Église au Christ. Ainsi peuvent se rapprocher de cette expression les images bibliques d'Église-Corps du Christ et d'épouse. Il en est de même de la formule de « nouveau Peuple de Dieu », telle qu'elle se diffracte vers ses deux orientations indissociables de mystère et de sujet historique. De fait, toutes les images bibliques de l'Église qui sont énumérées par le premier chapitre de *Lumen gentium* et qui font respectivement ressortir les notes complémentaires d'identification et de différence du Christ et de l'Église peuvent trouver dans le terme de sacrement comme une transcription formelle. L'Église est véritablement habitée de la présence du Christ, de telle sorte que qui l'a trouvée a trouvé le Christ. Telle est la présence du Christ dans le baptême et l'Eucharistie, la Parole de Dieu, l'assemblée des chrétiens (*Mt* 18, 20), le témoignage du ministère apostolique (*Lc* 10, 16; *Jn* 13, 20), le service des pauvres (*Mt* 25, 40), l'apostolat... Mais, en même temps, l'Église qui est faite d'hommes et de pécheurs a besoin de se convertir, de se purifier et de demander à son Seigneur les dons spirituels nécessaires à sa mission dans le monde. L'Église est simultanément le sacrement efficace de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain, tandis qu'elle doit demander sans cesse - d'abord pour ses membres - la miséricorde de Dieu et l'unité de ses enfants. Autrement dit, le Seigneur est présent dans l'Église (*Ap* 21, 3.22), mais il ne cesse pas pour autant de se tenir devant elle pour l'entraîner dans l'Esprit Saint vers les réalités plus grandes encore (*Jn* 5, 20) de la présence définitive de Dieu « tout en tous » (1 *Co* 15, 28; Col 3, 11).

Dans l'attente de la venue du Christ, à la fin des temps, l'Église fait l'expérience du péché à travers ses membres et connaît l'épreuve de la division. Les hommes et les femmes qui constituent l'Église peuvent parfois faire obstacle à l'action

du Saint-Esprit. Les pasteurs ne sont pas davantage à l'abri des abus et des erreurs du seul fait de la légitimité de leur autorité. Plus structurellement, parce que le sacrement est « signe et instrument », la réalité symbolique et sociale qui le constitue (*res et sacramentum*)renvoie toujours à une réalité plus grande et plus fondamentale, à savoir divine (*res tantum*).Cela est vrai de l'Église qui dépend tout entière du Christ vers lequel elle oriente, sans jamais se confondre avec lui qui est son Seigneur.

8.3. L'Église, sacrement du Christ

On le voit bien, le terme de « sacrement » quand il est appliqué à l'Église appelle quelques explications. Il est clair qu'il ne s'agit pas avec l'Église d'un huitième sacrement, car le terme, quand il est utilisé pour l'Église, l'est dans un sens analogique. Sens, en vérité, plus fondamental que pour les sept sacrements mais en même temps plus diffus. Car tout dans la vie de l'Église, comme il a été déjà relevé, n'a pas de soi la portée d'efficacité salvifique qui caractérise les sept sacrements. Notons encore que si l'Église est sacrement, le Christ est le sacrement « primordial » duquel dépend l'Église : « Il est, lui par-devant tout; tout est maintenu en lui, et il est, lui, la tête du corps qui est l'Église » (*Col* 1, 18).

Par la catégorie de « sacrement » quelque chose est donc dit d'essentiel sur la réalité de l'Église et le sens de ce terme appliqué à l'Église est bien réel. C'est d'ailleurs dans le but de contribuer à l'effort de l'Église pour se dire elle-même que des théologiens catholiques avaient recouru, bien avant le Concile, au terme de « sacrement » que leur léguaient les Pères de l'Église. Le sens donné est alors celui de l'« Église sacrement de Dieu » ou « sacrement du Christ ». Plus précisément, le Christ lui-même pouvant être désigné par l'expression « sacrement de Dieu », l'Église, d'une façon analogique, peut être appelée « sacrement du Christ ». C'est parce qu'elle est épouse et corps du Christ que l'Église reçoit ce nom de sacrement. Toutefois, il est bien clair que l'Église n'est sacrement qu'en dépendance totale du Christ qui mérite, lui, d'être appelé « le sacrement primordial ». Quant aux sept sacrements eux-mêmes, ils n'ont de réalité et de sens que dans l'ensemble total que constitue l'Église.

Notons enfin que, lorsqu'il est appliqué à l'Église, le terme « sacrement » renvoie au salut qui, se réalisant par l'union à Dieu dans le Christ, conduit à l'unité des hommes entre eux. On peut également associer « sacrement » au terme « monde » en soulignant par là que l'Église est le sacrement du salut du monde, en tant que le monde a besoin du salut que l'Église reçoit mission de lui proposer. Dans cette perspective, on peut dire que l'Église est le sacrement du Christ pour le salut du monde.

La théologie de l'Église-sacrement nous permet, en conséquence, d'être plus attentifs à la responsabilité concrète de la communauté chrétienne. En effet, c'est à travers la vie, le témoignage de l'action quotidienne des disciples du Christ que les hommes seront conduits vers leur Sauveur. Certains, par la connaissance du « signe » de l'Église et la grâce de la conversion, découvrent quelles sont la grandeur de l'amour de Dieu et la vérité de l'Évangile, de telle sorte que, pour eux, l'Église est tout à fait explicitement « signe et instrument » de salut. D'autres sont associés par l'Esprit Saint, plus mystérieusement et d'une façon que Dieu seul connaît, au mystère pascal du Christ et donc aussi à l'Église (*LG* 14, 16; *Ad gentes*, 7; *GS* 22, 5).

9. L'unique Église du Christ

9.1. Unité de l'Église et diversité des éléments chrétiens

Il y a « une unique Église du Christ, que nous confessons dans le Symbole, une, sainte, catholique, et apostolique, que notre Sauveur après sa résurrection a remise à Pierre pour qu'il la paisse (*Jn* 21, 17), et qu'il a confiée à Pierre et aux autres apôtres pour qu'ils la portent au loin et la gouvernent (cf. *Mt* 28, 18 s), et qu'il a dressée pour toujours comme " la colonne et le fondement de la vérité " (1 *Tm* 3, 15). Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une société, existe dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui, bien qu'en dehors de son organisme visible se trouvent de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, étant les dons propres à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (*LG* 8).

De fait, on ne peut éviter de mettre en regard l'unité théologique de l'Église et la pluralité historique « des communions chrétiennes qui se présentent aux hommes comme le véritable héritage de Jésus-Christ. Tous certes confessent qu'ils sont les disciples du Seigneur, mais ils ont des attitudes différentes. Ils suivent des chemins divers, comme si le Christ lui-même était partagé » (*UR* 1). De telles divisions constituant un objet de scandale et un obstacle à l'évangélisation du monde, le Concile se propose d'établir à la fois la présence de l'Église du Christ dans l'Église catholique et l'existence, en dehors des limites visibles de l'Église catholique, d'éléments ou de biens spirituels par lesquels l'Église du Christ se construit et se vivifie (*UR* 3).

9.2. Unicité de l'Église catholique

Il y a lieu de rappeler d'abord la « plénitude de grâce et de vérité confiée à l'Église catholique »(*UR* 3). Celle-ci en bénéficie du fait que « c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur la terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au Peuple de Dieu » (*ibid.*). La dimension spirituelle de l'Église ne peut être séparée de sa dimension visible. L'Église, une, unique et universelle, l'Église de Jésus-Christ, peut être reconnue historiquement dans l'Église visible constituée autour du collège des évêques et de son chef, le pape (*LG* 8). L'Église se trouve donc là où les successeurs de l'apôtre Pierre et des autres apôtres réalisent visiblement la continuité avec les origines. En effet, avec la continuité apostolique, d'autres éléments essentiels viennent inséparablement : Écriture Sainte, doctrine de foi et Magistère, sacrements et ministères. De tels éléments aident le surgissement et le développement de l'existence selon le Christ. Tout comme l'affirmation de la foi orthodoxe, ils forment l'instrument essentiel et le moyen spécifique, grâce auquel est favorisée la croissance de la vie de Dieu parmi les hommes. En fait, ces éléments constituent ce qu'est la véritable Église. Il est légitime de voir que toute l'œuvre salvifique de Dieu dans le monde se réfère à l'Église depuis qu'en celle-ci les moyens de croître dans la vie du Christ ont atteint leur sommet et leur perfection.

Le décret sur l'œcuménisme peut parler à bon droit du « mystère sacré de l'unité de l'Église », dont il énumère les composantes essentielles : « Au moyen de la fidèle prédication de l'Évangile, faite par les Apôtres et par leurs Successeurs, c'est-à-dire les évêques avec leur chef qui est le Successeur de Pierre, par l'administration des sacrements et par le gouvernement dans l'amour sous l'action du Saint-Esprit, Jésus-Christ veut que son peuple s'accroisse et il accomplit la communion en l'unité dans la profession de foi, dans la célébration commune du culte divin, dans la concorde fraternelle de la famille de Dieu » (*UR* 2). Si l'Église est la proposition de la vie totale du Seigneur ressuscité, alors le nom d'Église peut être appliqué en plénitude là où cette vie sacramentelle et cette foi apostolique existent dans leur intégrité et leur continuité. Or de tels éléments, nous croyons qu'ils existent en plénitude et par excellence dans l'Église catholique. C'est ce que la phrase de *Lumen gentium* 8 veut souligner par ces termes : « *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsista in Ecclesia catholica, a successore Pétri et episcopis in ejus communione gubernata...* » L'Église se trouve donc là où les Successeurs de Pierre et des autres apôtres réalisent visiblement la continuité avec les origines. A cette Église l'unité a été accordée et nous croyons que « celle-ci subsiste en elle de façon inamissible » (*UR* 4). L'Église se réalise donc dans toute sa plénitude dans la société dirigée par le Successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui.

9.3. Eléments de sanctification

Toutefois, la pleine et parfaite présence de l'Église du Christ dans l'Église catholique n'exclut pas la présence de l'Église du Christ « dans ces éléments nombreux de sanctification et de vérité qui se trouvent en dehors de l'organisme visible de l'Église catholique... éléments qui, étant les dons propres à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (*LG* 8). Il existe par don de Dieu orienté vers son Église de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, tout en existant hors de l'organisme visible de l'Église catholique, se rattachent réellement à l'ordre du salut. De ces réalités de sanctification et de vérité le Concile fait valoir deux caractéristiques, l'une de fait et l'autre théologique. De fait, il est possible d'observer que des éléments de sanctification et de vérité se développent en dehors de l'organisme visible et social de l'Église catholique; théologiquement parlant, de tels éléments «portent par eux-mêmes à l'unité catholique ».

Il y a donc en dehors de l'Église catholique, non seulement de nombreux vrais chrétiens mais de nombreux principes de vie et de foi vraiment chrétiens. L'Église catholique peut alors parler avec le décret *Unitatis redintegratio* des « Églises orientales » et, en ce qui concerne l'Occident, des « Églises et communautés ecclésiales séparées » (14, 19). D'authentiques valeurs d'Église sont présentes dans les autres Églises et communautés chrétiennes. Une telle présence appelle que « tous [catholiques et non catholiques] examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église, et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme » (*UR* 4; cf. 6, 7). Le décret conciliaire sur l'œcuménisme a décrit avec précision les principes catholiques de l'œcuménisme ainsi que son exercice concret tant à l'égard des Églises orientales qu'à l'égard des Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident. L'ensemble de ces dispositions développe la doctrine présente dans la constitution *Lumen gentium* et notamment dans son paragraphe 8 : « C'est [donc] par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le " moyen général de salut " que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut... [pourtant] ces Églises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut » (*UR* 3).

Il résulte de notre examen que la « véritable Église » ne peut être comprise comme une utopie que chercheraient à atteindre toutes les communautés chrétiennes aujourd'hui divisées et morcelées. La « véritable Église » tout comme son unité ne se trouvent pas exclusivement « en avant ». Celles-ci nous sont déjà données dans l'Église catholique dans laquelle est réellement présente l'Église du Christ. « Ainsi n'est-il point permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble - divisé certes, mais conservant encore quelque unité - d'Églises et de communautés ecclésiales; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises et communautés » (Déclaration *Mysterium*

Ecclesiae de la Congrégation pour la Doctrine de la foi du 24 juin 1973). Le vœu de Jésus : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jn* 17, 21), n'en est que plus pressant. Comme n'en est que plus urgente l'obligation qui en découle pour tous les chrétiens et toutes les communautés chrétiennes de tendre dès maintenant, de toutes leurs forces, vers cette unité, objet de notre espérance.

10. Le caractère eschatologique de l'Église : Royaume et Église

10.1. L'Église est à la fois terrestre et céleste

Le chapitre 7 de *Lumen gentium* intitulé « Le caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du ciel » n'a pas beaucoup retenu l'attention des commentateurs de Vatican II. Il est pourtant d'une certaine façon la clé de lecture du chapitre 2 puisqu'il désigne le but vers lequel le Peuple de Dieu est en marche. Ce but, le paragraphe 9 de la constitution l'indique déjà : ce peuple messianique « ... a pour destinée le Royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement... ». Ce but est réaffirmé au début du paragraphe 48 de la même constitution conciliaire : « L'Église, à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées. » La constitution pastorale *Gaudium et Spes* exprime par ailleurs ce même enseignement : « Née de l'amour du Père éternel, fondée dans le temps par le Christ rédempteur, rassemblée dans l'Esprit Saint, l'Église poursuit une fin salvifique et eschatologique qui ne peut être pleinement atteinte que dans le siècle à venir » (*GS* 40). En outre, le chapitre 7 de *Lumen gentium* élargit la perspective sur l'Église puisqu'il nous rappelle que le Peuple de Dieu dans son statut présent de sujet historique est déjà eschatologique et que l'Église pérégrinante est unie à l'Église du ciel.

On ne saurait, en effet, limiter l'Église à sa seule dimension terrestre et visible. Alors qu'elle chemine sur la terre, les sources invisibles dont elle vit et par lesquelles elle se renouvelle sans cesse sont « là où le Christ est assis à la droite de Dieu, où la vie de l'Église est cachée avec le Christ en Dieu jusqu'à ce que l'Église elle-même avec son époux apparaisse dans la gloire» (*Col*3, 1-4; *LG* 6). Telle est l'œuvre que l'Esprit Saint accomplit «par la vertu de l'Evangile: rajeunir l'Église et la renouveler sans cesse, l'acheminant à l'union parfaite avec son époux » (*LG* 4). Cette fin vers laquelle l'Esprit Saint pousse l'Église détermine la vie profonde de l'Église pérégrinante. C'est pour cela que les croyants ont dès maintenant leur citoyenneté (*politeuma*) « dans les cieux » (*Ph* 3, 20; *LG* 13, 48); déjà « la Jérusalem d'en haut est notre Mère » (*Ga* 4, 26; *LG* 6). Il est du mystère même de l'Église que cette fin soit déjà présente d'une façon cachée dans l'Église pérégrinante. Ce caractère eschatologique de l'Église ne peut conduire à sous-estimer les responsabilités temporelles; bien au contraire, il conduit l'Église sur le chemin de l'imitation du Christ pauvre et serviteur. C'est de son union intime au Christ et des dons de son Esprit que l'Église reçoit la force de se livrer au service de tout homme. « Dans sa marche vers le Royaume du Père» (*GS* 1), l'Église mesure cependant la distance à franchir jusqu'à son achèvement final, elle reconnaît donc qu'elle compte en son sein des pécheurs et qu'elle a constamment besoin de pénitence (*LG* 8). Cette distance, souvent douloureusement ressentie, ne doit pas faire oublier toutefois que l'Église est essentiellement une dans ses différents stades : qu'il s'agisse de sa préfiguration dans la création, de sa préparation dans l'Ancienne Alliance, de sa constitution dans « ces temps-ci qui sont les derniers », de sa manifestation par l'Esprit Saint et, finalement, de son achèvement au terme des siècles dans là gloire (*LG* 2). De plus, si l'Église est une dans les différents stades de l'économie divine, elle est encore une dans ses trois dimensions de pérégrination, de purification et de glorification : « Tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ » (*LG* 49).

10.2. L' Église et le Royaume

Nous devons garder présente à l'esprit la perspective de l'unité de l'Église lorsque nous abordons la difficile question du rapport entre l'Église et le Royaume. Alors que bien des Pères de l'Église, bien des théologiens médiévaux ou les Réformateurs du XVIe siècle identifient généralement l'Église et le Royaume, on en est venu, surtout depuis deux siècles, à mettre entre eux une distance plus ou moins grande, en accentuant unilatéralement l'aspect eschatologique pour le Royaume et l'aspect historique pour l'Église. Le Concile n'a pas traité explicitement de cette question, mais les recoupements entre les différents textes nous permettent de cerner l'enseignement de *Lumen gentium* à ce propos.

Lorsqu'on examine les textes qui traitent de la consommation finale, on ne peut y trouver de différence entre l'Église et le Royaume : d'un côté, il est dit de l'Église que « tandis que peu à peu elle s'accroît elle aspire à l'achèvement de ce Royaume» (*LG* 5); alors que d'un autre côté, c'est l'Église qui aura elle-même sa consommation dans la gloire céleste (*LG* 48, 68). D'un côté, l'achèvement final sera réalisé « lorsque le Christ remettra à son père un royaume éternel et universel... » (*GS* 39; 1 Co 15, 24; *Presbyterorum ordinis* 2); de l'autre côté, le Concile affirme que c'est l'Église qui « au terme des siècles se consommera dans la gloire. Alors que, comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, " depuis Abel le Juste jusqu'au dernier élu ", se trouveront rassemblés autour du Père dans l'Église universelle

» (LG 2). C'est l'Esprit Saint « qui achemine l'Église vers l'union parfaite avec son Époux » (LG 4). Et c'est encore l'Église « qui espère de toutes ses forces et appelle de ses vœux l'heure où elle sera, dans la gloire, réunie à son Roi » (LG 5), alors qu'ailleurs le Concile peut dire que le Peuple de Dieu a « pour destinée le Royaume de Dieu » en ajoutant qu'« à la fin des siècles il recevra enfin de Dieu son achèvement » (LG 9). Il est donc évident que, dans l'enseignement du Concile, il ne peut y avoir de différence, quant à la réalité à venir à la fin des temps, entre l'Église achevée (*consummata*) et le Royaume achevé (*consummatum*).

Qu'en est-il de leur relation dans le temps présent? Le texte le plus explicite (LG 5) nous fait percevoir combien subtil est le rapport entre les notions de Royaume et d'Église. Le sort de l'Église et le sort du Royaume apparaissent dans leurs commencements comme inséparables : « Le Seigneur Jésus donna naissance à son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du Règne de Dieu » (LG 5). Commencement de l'Église et avènement du Royaume de Dieu se manifestent dans une parfaite simultanéité. Il en est de même de la croissance de l'un et de l'autre. En effet, ceux qui accueillent dans la foi la parole du Christ et qui « sont agrégés au petit troupeau du Christ (*Lc* 12, 32) ont accueilli son royaume lui-même» (LG *5)*. Appartenir à l'Église revient au même : « Tous ceux qui croient au Christ, le Père a voulu les appeler à former la sainte Église » (LG 2). On peut donc décrire la croissance du Royaume et la croissance de l'Église dans les mêmes termes (LG 5). C'est même dans la croissance de l'Église que le Concile décèle la croissance du Royaume : « Le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugura le Royaume des cieux sur la terre... l'Église, qui est le Royaume du Christ déjà mystérieusement présent, opère, dans le monde par la puissance de Dieu, sa croissance visible» (LG 3; cf. DV 17; LG 13*)*. L'Église pérégrinante est donc le « Royaume de Dieu déjà mystérieusement présent » et tandis qu'elle croît, elle s'élance vers le Royaume achevé, mais sa croissance n'est autre que l'accomplissement de sa mission : « L'Église reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre » (LG 5, 9). Cette évocation de l'Église, germe et commencement du royaume, dit à la fois l'unité et la différence entre l'un et l'autre.

Église et Royaume convergent encore dans le mode propre de leur croissance qui ne se réalise que dans et par la conformation au Christ donnant sa vie pour la vie du monde. Le Royaume souffre violence (*Mt* 11, 12) et, en cela, l'Église n'a pas une autre destinée puisqu'elle « avance en pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (saint Augustin cité par LG 8). L'Église est sainte tout en comptant des pécheurs en son sein (*ibid.)*. Le Royaume lui-même « présent mystérieusement » (*in mysterio*) est, lui aussi, enfoui dans le monde et l'histoire, et n'est donc pas encore purifié des éléments qui lui sont étrangers (*Mt* 13, 24-30; 47-49). En tant que mystère divino-humain, l'Église dépasse la « *socialis compago* » ou ensemble social de l'Église catholique (LG 8, 13-17). Appartenir au Royaume ne peut pas ne pas constituer une appartenance - au moins implicite - à l'Église.

10.3. L'Église est-elle sacrement du Royaume ?

Pour compléter le paragraphe précédent consacré à l'Église comme sacrement, il peut être utile de se demander ici si l'on peut, à bon droit, désigner l'Église comme le sacrement du Royaume. Ce n'est d'ailleurs pas seulement une question de terminologie mais une véritable question théologique à laquelle l'ensemble de notre étude nous permet de donner une réponse circonstanciée.

Nous relèverons tout d'abord que le Concile n'a nullement employé cette expression, même si le mot de sacrement est, comme on l'a vu, utilisé dans d'autres contextes. On pourra toutefois recourir à l'expression «Église, sacrement du Royaume », étant entendu qu'on l'emploie dans la perspective suivante :

1. Pour son application à l'Église, le terme de sacrement est utilisé de façon analogique, comme le souligne le paragraphe 1 de Lumen gentium : « *Veluti sacramentum...*»

2. L'expression vise le rapport entre, d'une part, le Royaume compris au sens plénier de son achèvement et, d'autre part, l'Église limitée à son aspect « pérégrinant ».

3. Le terme « sacrement » y est compris dans son sens plénier de « *jam praesens in mysterio* » (LG 3) de la réalité (du Royaume) dans le sacrement (Église pérégrinante).

4. L'Église n'est pas un pur signe (*sacramentum tantum*), mais la réalité signifiée est présente dans le signe (*res et sacramentum*) comme réalité du Royaume.

5. La notion d'Église ne se limite pas à son seul aspect temporel et terrestre et, inversement, la notion de Royaume comporte une présence déjà là « *in mysterio* »

10.4. Marie - l'Église réalisée

On ne saurait lire correctement la constitution *Lumen gentium* sans intégrer l'apport du chapitre 8 à l'intelligence du mystère de l'Église. L'Église et le Royaume trouvent leur plus haute réalisation dans Marie. Que l'Église soit déjà la présence « *in mysterio* » du Royaume, cela s'éclaire définitivement à partir de Marie, demeure de l'Esprit Saint, modèle de la foi,*Realsymbol* de l'Église. C'est pour cela que le Concile affirme à son sujet : « L'Église en la personne de la Bienheureuse Vierge Marie atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride» (Ep 5, 27; *LG* 65). La distance, souvent douloureuse, entre l'Église pérégrinante et le Royaume accompli est déjà dépassée en elle qui, en tant qu'*assumpta* « rendue semblable à son Fils ressuscité des morts connaît déjà par avance la condition que vivront tous les justes» (Paul VI, *Profession de foi* 15). Pour cela, la Mère de Jésus « représente et inaugure l'Église en son achèvement dans le siècle futur» (*LG* 68; cf. *Sacrosanctum concilium* 103).

* Le texte latin officiel a été publié par la *Libreria Editrice Vaticana*, 1985, en une brochure de soixante pages (Commissio theologica internationalis, *Documenta 13 : Themata selecta de Ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis concilii œcumenici Vaticani II*, Libreria Editrice Vaticana, 1985, 60 p.). Parallèlement Mgr Eyt était chargé d'éditer le texte originel français qu'il avait rédigé avec la sous-Commission. C'est celui-ci que nous reproduisons d'après la brochure *L'Unique Église du Christ* (Éditions du Centurion, 1985) et *La Documentation catholique* 1909, 5 janvier 1986, p. 57-73.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA CONSCIENCE QUE JÉSUS AVAIT DE LUI-MÊME ET DE SA MISSION :

QUATRE PROPOSITIONS AVEC COMMENTAIRE*

(1985)

Note préliminaire

La session plénière de la Commission Théologique Internationale pour 1985 (2-7 octobre) a permis de mettre la dernière main au texte d'ecclésiologie et de procéder au troisième vote statutaire. Mais elle a été surtout consacrée à l'étude de certains aspects de la théologie « de la science » ou « des sciences » du Christ Jésus. Ces difficiles questions théologiques avaient été abordées dès le début du troisième quinquennat (1980-1985). D'autre part, l'étude des problèmes ecclésiologiques avait fait apparaître un nouvel aspect de la recherche théologique et pastorale actuelle : Comment faut-il présenter aux chrétiens d'aujourd'hui la conscience que Jésus a eue d'être le Fils de Dieu et de fonder l'Église, la « communion » qu'il rachetait de son sang ? [1] Il ne s'agit pas seulement d'un problème d'école. C'est le grand public chrétien désormais qui interpelle les théologiens et les pasteurs à ce propos.

Un nouveau projet de recherche fut donc mis en chantier dès 1983 pour clarifier deux problèmes : Quel est le contenu des « sciences-connaissances » du Christ, Dieu et homme ? Quel est le statut psychologique et ontologique de celles-ci ? Pour reprendre l'ancienne terminologie technique, on a pu dire : « *Quid scitur a Iesu Christo ?* » « *Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato ?* » Ce travail fut confié à une sous-Commission qui tint de multiples réunions. Le R.P. von Schönborn, professeur à Fribourg (Suisse), en était le président. Les membres de la sous-Commission étaient les professeurs Gai, Kasper, Peter, Pozo, Sesboüé et Walgrave. NN. SS. Médina Estevez et Kloppenburg, le R.P. Thornhill, membres de la Commission Théologique Internationale, contribuèrent eux aussi à la rédaction du premier texte qui fut soumis à la discussion en *plenaria*, au mois d'octobre 1985 [2].

Pour parvenir à ce résultat, en une fin de quinquennat quelque peu bousculée, il avait cependant été nécessaire de réduire le projet initial. C'est ainsi que le texte mis au point et voté par les membres de la Commission Théologique Internationale se limite à la première des deux questions posées, au *quid* seulement, et laisse à des recherches ultérieures le *quomodo*. On ne trouvera donc pas ici des exposés sur les sciences divine, infuse, humaine, mystique ou prophétique du Verbe incarné. Ces sujets ont bien été étudiés, mais le temps a manqué à la Commission Théologique Internationale pour espérer apporter des réponses qui fussent à la fois conformes à la doctrine de l'Église et aux recherches que tant de théologiens et de philosophes chrétiens ont menées à ce sujet depuis le début du siècle. Par contre, il a paru opportun, sinon nécessaire, de réaffirmer les données de la Foi, de la Révélation et de la Tradition sur quelques points essentiels : Quelle conscience Jésus avait-il de sa personne, de sa mission, du Royaume qu'il concrétisait dans une Église qui est à la fois une communion d'hommes terrestres et le « Royaume des cieux », le Royaume de Dieu, le Corps mystique auquel participent différemment mais réellement tous les fidèles, qu'ils soient dans la condition charnelle et dans le temps humain ou dans la vie avec Dieu et dans l'éon divin et éternel ?

À cette expression de leur foi qui est celle de l'Église les membres de la Commission Théologique Internationale ont voulu donner un caractère systématique. C'est bien pourquoi la doctrine a été répartie en quatre propositions essentielles. Le commentaire qu'il fallait en donner se situe avant tout au plan de la grande tradition de l'Église qui s'exprime dans la Sainte Écriture et l'enseignement du Magistère. En un temps où, comme nous le disions, certains chrétiens se demandent ce qu'il faut encore croire, les membres de la Commission Théologique Internationale apportent la réponse de la tradition chrétienne. Les études plus poussées — déjà esquissées — ne sont pas perdues de vue pour autant. Mais le rôle des professeurs de théologie n'est pas seulement d'expliquer la foi, il porte aussi sur l'explicitation de la foi. C'est ce que l'on a essayé de faire ici.

Ph. Delhaye,
secrétaire général

Texte des quatre propositions avec commentaire approuvé « *in forma specifica* » par la Commission Théologique Internationale

Introduction

La Commission Théologique Internationale a déjà traité deux fois de christologie [3]. Dans la relation publiée en 1980, certains membres parlaient d'une synthèse que devaient élaborer les théologiens, pour qu'à la doctrine de Chalcédoine sur la personne et les deux natures de Jésus-Christ fût ajoutée une perspective sotériologique. Dans le même contexte, une allusion fut faite à la très difficile question de la conscience et de la science du Christ [4]. Plus tard, il fut traité de la préexistence de Jésus-Christ et de l'aspect trinitaire de sa passion. Sans vouloir préjuger de l'avenir, la Commission fit observer que l'étude sur la conscience et la science humaines de Jésus reste encore à compléter [5].

Comme dans les années passées, la Commission désire encore maintenant « mieux montrer la place qu'ont eue, dans le salut des hommes, l'humanité du Christ et les divers " mystères " de sa vie terrestre comme le baptême, les tentations, l'agonie de Gethsémani [6] ». C'est pourquoi on a décidé d'entreprendre une nouvelle recherche sur la vie cognitive et affective de celui qui connaît le Père et a voulu le révéler aux autres. La Commission n'a pas l'intention de traiter de toutes les questions, fussent-elles de grande importance, relativement à ce thème. L'esprit du temps requiert par contre que des réponses soient données au moins à quelques-unes des questions qui, à propos de Jésus-Christ, agitent aujourd'hui les pensées et les cœurs des hommes.

Quel homme sensé accepterait-il de placer son espoir en quelqu'un qui serait dépourvu d'esprit ou d'intelligence humaine ? Il n'appartenait pas uniquement aux hommes du IVe siècle de poser cette question [7], qui reste encore d'actualité, quoique dans un autre contexte.

De l'application aux Évangiles de la méthode historico-critique surgissent des questions sur Jésus-Christ, sur la conscience qu'il avait de sa divinité, de sa vie et de sa mort source de salut, de sa mission, de sa doctrine, et surtout de son projet de fonder l'Église. Des réponses diverses — qui parfois s'excluent mutuellement — ont été proposées par des experts qui appliquent une telle méthode. Au fur et à mesure que le temps avance, les controverses ne se font pas moins nombreuses. La discussion sur ces questions ne se poursuit pas seulement dans les périodiques scientifiques, mais même parfois dans les journaux quotidiens ou hebdomadaires, dans toute une littérature populaire, dans les moyens modernes de communication.

Cela manifeste, certes, que ces questions revêtent une grande importance pour des publics bien différents. Il en est de même pour les chrétiens. Il s'ensuit qu'il leur est souvent difficile de donner satisfaction à quiconque leur demande raison de l'espérance qui est en eux (1 *P* 3, 15). En effet, qui voudrait, bien plus, qui pourrait avoir confiance en un Sauveur qui se serait ignoré comme tel ou qui n'eût pas voulu l'être ?

On comprend dès lors que l'Église attache une très grande importance au problème de la conscience et de la science humaines de Jésus. Car il s'agit, dans l'un et l'autre cas, non de questions théologiques purement spéculatives, mais du fondement même du message et de la mission propres à l'Église. L'Église, en effet, en annonçant le Règne de Dieu, appelle les hommes à la pénitence ; elle évangélise ; elle propose et fournit les moyens nécessaires à la réconciliation, à la libération et au salut, elle veut communiquer à tous les hommes la révélation du Dieu Père, dans le Fils, par l'Esprit. Elle n'a pas honte de se présenter au monde entier comme investie de ces missions. Elle prétend ouvertement qu'elle a reçu cette mission et cette doctrine de Jésus son Seigneur. À ceux qui se demandent si les choses se présentent bien ainsi elle s'empresse de répondre en exprimant sa foi et sa conviction. D'où l'importance théologique et pastorale des questions actuelles sur la conscience et la science humaines de Jésus.

Lorsqu'on traite ces questions théologiques et pastorales tellement importantes, il résulte des discussions actuelles deux ensembles de questions. Il faut d'abord parler de la relation entre l'exégèse ecclésiastico-dogmatique et l'exégèse historico-critique de l'Écriture. Ces difficiles questions d'herméneutique sont particulièrement aiguës dans le champ de notre recherche. Selon la doctrine du deuxième concile du Vatican, l'exégèse de l'Écriture Sainte « doit rechercher ce que les auteurs sacrés ont vraiment voulu dire ». Or, dans cette recherche des intentions premières des affirmations, il faut aussi tenir compte « du contenu et de l'unité de toute l'Écriture », qui doit être comprise « eu égard à la tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi [8] ». C'est dans ce sens large que la Commission veut, pour traiter notre thème, commencer, selon l'indication du Concile, par les thèmes bibliques. En effet, l'étude de la Sainte Écriture doit être « comme l'âme de toute la théologie [9] ».

Une autre question, non moins difficile, surgit dans l'étude de la tradition vivante de l'Église. L'Église et sa théologie vivent dans l'histoire. Afin de proposer une explication de la foi transmise définitivement, il leur est donc nécessaire d'utiliser la langue philosophique de leur temps. Et cela de manière propre et critique. Les controverses sur la question qui nous occupe viennent justement de la diversité des conceptions philosophiques. Dans son exposé, la Commission ne veut pas procéder a priori à partir d'une terminologie philosophique déterminée. Elle procède à partir d'une précompréhension commune, selon laquelle nous, en tant qu'hommes, nous sommes présents à nous-mêmes dans notre « cœur », en tous nos actes. Cependant, nous savons que la conscience de Jésus participe à la singularité et au caractère mystérieux de sa

personne. C'est pourquoi elle échappe à une considération purement rationnelle. La question qui nous est proposée, nous ne pouvons la traiter que sous la lumière de la foi, pour laquelle Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant (cf. *Mt* 16, 16).

Quatre propositions

Notre étude se limitera donc à quelques grandes affirmations sur ce dont Jésus avait conscience concernant sa propre personne et sa mission. Les quatre propositions qui suivent se situent au plan de ce que la foi a toujours cru au sujet du Christ. Délibérément, elles n'entrent pas dans les élaborations théologiques qui tâchent de rendre compte de cette donnée de foi. Il n'y sera donc pas question des tentatives de formuler théologiquement *comment* cette conscience a pu s'articuler dans l'humanité du Christ.

Les commentaires des quatre propositions suivent en gros un plan en trois étapes. Nous exposons d'abord ce que la prédication apostolique dit au sujet du Christ. Nous tâchons ensuite d'explorer ce que les Évangiles synoptiques, par la convergence de leurs différentes lignes, nous permettent de dire sur la conscience même de Jésus. Nous regardons enfin le témoignage de l'évangile de saint Jean, qui dit souvent de façon explicite ce que les Évangiles synoptiques contiennent plus implicitement, sans qu'il y ait opposition entre eux.

Première proposition

La vie de Jésus témoigne de la conscience de sa relation filiale au Père. Son comportement et ses paroles, qui sont ceux du « serviteur » parfait, impliquent une autorité qui dépasse celle des anciens prophètes et qui revient à Dieu seul. Jésus puisait cette autorité incomparable dans sa relation singulière à Dieu qu'il appelle « mon Père ». Il avait conscience d'être le Fils unique de Dieu et, en ce sens, d'être lui-même Dieu.

1.1. La prédication apostolique postpascale, qui proclame Jésus comme Fils et comme Fils de Dieu, n'est pas le résultat d'un développement tardif dans l'Église primitive ; elle est déjà au cœur des plus anciennes formulations du kérygme, confessions de foi ou hymnes (*Rm* 1, 3 s ; *Ph*2, 6 s). Saint Paul va jusqu'à résumer l'ensemble de sa prédication dans l'expression l'« Évangile de Dieu au sujet de son Fils » (*Rm* 1, 3, 9 ; 2 *Co* 1, 19 ; *Ga* 1, 16). Particulièrement significatives à cet égard sont aussi les « formules de mission » : « Dieu a envoyé son Fils » (*Rm* 8, 3 ; *Ga* 4, 4). La filiation divine de Jésus est donc au centre de la prédication apostolique. Celle-ci peut être comprise comme une explication, à la lumière de la Croix et de la Résurrection, de la relation de Jésus à son « Abba ».

1.2. En effet, la désignation de Dieu comme «Père», qui est devenue purement et simplement la manière chrétienne de nommer Dieu, remonte à Jésus lui-même : c'est là une des données les plus sûres de la recherche historique sur Jésus. Mais Jésus n'a pas seulement appelé Dieu « Père » ou « mon Père » en général; c'est en s'adressant à lui dans la prière qu'il l'invoque sous la désignation d'« Abba » (*Mc* 14, 36 ; cf. *Rm* 8, 15 ; *Ga* 4, 6). Il y a là quelque chose de neuf. La manière de prier de Jésus (*Mt* 11, 25) et la manière de prier qu'il enseigne à ses disciples (*Lc* 11, 2) suggèrent la distinction (qui sera explicite après Pâques ; cf. *Jn* 20, 17) entre « mon Père » et « votre Père », et le caractère unique et intransmissible de la relation qui unit Jésus à Dieu. Antérieurement à la manifestation de son mystère aux hommes, il y avait dans la perception humaine de la conscience de Jésus une certitude singulière, particulièrement profonde, celle de sa relation au Père. L'invocation de Dieu comme « Père » implique par conséquent la conscience qu'avait Jésus de son autorité divine et de sa mission. Ce n'est pas sans raison que l'on retrouve dans ce contexte le terme « révéler » (*Mt* 11, 27 par.; cf. 16, 17). Conscient d'être celui qui connaît Dieu parfaitement, Jésus sait donc qu'il est en même temps le messager de la révélation définitive de Dieu aux hommes. Il est et il a conscience d'être « le » Fils (*Mc* 12, 6 ; 13, 22).

En raison de cette conscience, Jésus parle et agit avec une autorité qui revient proprement à Dieu seul. C'est l'attitude des hommes par rapport à lui, Jésus, qui décide de leur salut éternel (*Lc* 12, 8; cf. *Mc* 8, 38 ; *Mt* 10, 32). Dès maintenant, Jésus peut appeler à *sa* suite (*Mc* 1, 17); pour le suivre, il faut l'*aimer* plus que les parents (*Mt* 10, 37), le mettre au-dessus de tous les biens terrestres (*Mc* 10, 29), être prêt à perdre sa vie « à cause de *moi* » (*Mc* 8, 35). Il parle en législateur souverain (*Mt* 5, 22.28, etc.) qui se place au-dessus des prophètes et des rois (*Mt* 12, 41 s). Il n'y a pas d'autre maître que *lui* (*Mt* 23, 8) ; tout passera, sauf *sa* parole (*Mc* 13, 31).

1.3. L'évangile de saint Jean dit plus explicitement d'où Jésus tient cette autorité inouïe : c'est parce que « le Père est en moi et que moi, je suis dans le Père » (10, 38); « moi et le Père nous sommes un » (10, 30). Le « je » qui parle ici et qui légifère souverainement a la même dignité que le « je » de Yahvé (*Ex* 3, 14).

Même d'un point de vue historique, il est bien fondé d'affirmer que la proclamation apostolique primitive de Jésus, comme Fils et comme Fils de Dieu, est fondée sur la conscience même de Jésus d'être le Fils et l'envoyé du Père.

Deuxième proposition

Jésus connaissait le but de sa mission : annoncer le Règne de Dieu et le rendre déjà présent dans sa personne, ses actes et ses paroles, afin que le monde soit réconcilié avec Dieu et renouvelé. Il a librement accepté la volonté du Père : donner sa vie pour le salut de tous les hommes; il se savait envoyé par le Père pour servir et pour donner sa vie « pour la multitude » (*Mc* 14, 24).

2.1. La prédication apostolique de la filiation divine du Christ comporte également et inséparablement une signification sotériologique. En effet, l'envoi, la venue de Jésus dans la chair (*Rm* 8, 3), sous la Loi (*Ga* 4, 4), son abaissement (*Ph* 2, 7) visent notre relèvement : nous rendre justes (2 *Co* 5, 21) et nous enrichir (2 *Co* 8, 9), faire de nous des fils par l'Esprit (*Rm* 8, 15 s ; *Ga* 4, 5 s ; *He* 2, 10). Une telle participation à la filiation divine de Jésus, qui se réalise dans la foi et s'exprime en particulier dans la prière des chrétiens au Père, suppose la conscience que Jésus a lui-même d'être Fils. Toute la prédication apostolique repose sur la conviction et la persuasion que Jésus savait qu'il était le Fils, l'Envoyé du Père. Sans une telle conscience de Jésus, non seulement la christologie mais aussi toute la sotériologie manqueraient de fondement.

2.2. La conscience que Jésus possède de sa relation filiale singulière à « son Père » est le fondement et le présupposé de sa mission. Inversement, on peut en inférer de sa mission à sa conscience. Selon les Évangiles synoptiques, Jésus se sait envoyé pour annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu (*Lc* 4, 43 ; cf. *Mt* 15, 24). C'est pour cela qu'il est sorti (*Mc* 1, 38) et venu (*Mc* 2, 17 e.a.).

À travers sa mission pour les hommes on peut en même temps discerner celui dont il est l'envoyé (*Lc* 10, 16). En geste et en parole Jésus a manifesté le but de sa « venue » : appeler les pécheurs (*Mc* 2, 17), « chercher et sauver ce qui est perdu » (*Lc* 19, 10), non pas abolir mais accomplir la Loi (*Mt* 5, 17), apporter le glaive de la séparation (*Mt* 10, 34), jeter le feu sur la terre (*Lc* 12, 49). Jésus se sait « venu » non pas pour être servi mais pour servir « et pour donner sa vie en rançon pour la multitude (Mc 10, 45) [10] ».

2.3. Cette « venue » ne peut avoir un autre lieu d'origine que Dieu. L'évangile de saint Jean le dit clairement en explicitant, dans sa christologie de la mission (*Sendungschristologie*), les témoignages plus implicites des Synoptiques sur la conscience qu'avait Jésus de sa mission incomparable : il se sait « venu » du Père (*Jn* 5, 43), « issu » de lui (8, 42; 16, 28). Sa mission, reçue du Père, ne lui est pas imposée extérieurement, elle lui est propre au point de coïncider avec tout son être : elle est toute sa vie (6, 57), sa nourriture (4, 34), il ne cherche qu'elle (5, 30), car la volonté de celui qui l'a envoyé est toute *sa* volonté (6, 38), ses paroles sont les paroles de son Père (3, 34 ; 12, 49), ses œuvres les œuvres du Père (9, 4), de sorte qu'il peut dire de lui-même : « Qui m'a vu a vu le Père » (14, 9). La conscience qu'a Jésus de lui-même coïncide avec la conscience de sa mission.

Cela va beaucoup plus loin que la conscience d'une mission prophétique, reçue à un moment donné, serait-ce « dès le sein de sa mère » (Jérémie, cf. *Jr* 1, 5 ; le Baptiste, cf. *Lc* 1, 15 ; Paul, cf. *Ga* 1, 15). Cette mission s'enracine bien plutôt dans une « sortie » originaire de Dieu (« car c'est de Dieu que je suis sorti » ; 8, 42), ce qui présuppose, comme condition de possibilité, qu'il ait été « dès l'origine » avec Dieu (1, 1-18).

2.4. La conscience que Jésus a de sa mission implique donc la conscience de sa « préexistence ». En effet, la mission en est le « prolongement [11] ». La conscience humaine de sa mission « traduit » pour ainsi dire, dans le langage d'une vie humaine, l'éternelle relation au Père.

Cette relation du Fils incarné au Père suppose en premier lieu la médiation de l'Esprit Saint. L'Esprit doit donc être dans la conscience de Jésus en tant que Fils. Déjà sa pure existence humaine est le résultat d'une action de l'Esprit; depuis le baptême de Jésus toute son œuvre — qu'elle soit action ou passion parmi les hommes, ou communion de prière vers le Père — ne se réalise que dans et par l'Esprit (*Lc* 4, 18 ; *Ac* 10, 38 ; cf. Mc 1, 12 ; *Mt* 12, 28). Le Fils sait que dans l'accomplissement du bon vouloir du Père l'Esprit le guide et le maintient jusqu'à la croix. Là, sa mission terrestre achevée, il « livre » (*paredoken*) son « souffle » (*pneuma*) [*Jn* 19, 30], dans lequel certains lisent une insinuation du don de l'Esprit. A partir de sa résurrection et de son ascension, il devient comme homme glorifié ce qu'il a été comme Dieu de toute éternité, «esprit vivifiant» (1 *Co* 15, 45 ; 2 *Co* 3, 17), Seigneur capable de distribuer souverainement le Saint-Esprit pour nous élever à la dignité de fils en lui-même.

Mais cette même relation du Fils incarné au Père s'exprime en même temps de manière kénotique [12]. Pour pouvoir réaliser l'obéissance parfaite, Jésus renonce librement (*Ph* 2, 6-9) à tout ce qui pourrait faire entrave à cette attitude. Il ne veut pas, par exemple, se servir des légions d'anges qu'il pourrait avoir (*Mt* 26, 53), il veut croître comme un homme « en sagesse, en âge et en grâce » (*Lc* 2, 52), apprendre l'obéissance (*He* 5, 8), affronter les tentations (*Mt* 4, 1-11 par.), souffrir. Cela n'est pas incompatible avec les affirmations que Jésus « sait tout » (*Jn*16, 30), que « le Père lui a montré tout ce qu'il fait » (*Jn* 5, 20 ; cf. 13, 3; *Mt* 11, 27), si ces affirmations sont comprises dans le sens que Jésus reçoit de son Père tout ce qui lui permet d'accomplir son œuvre de révélation et de rédemption universelle (*Jn* 3, 11-32 ; 8, 38-40 ; 15, 15 ; 17, 8).

Troisième proposition

Pour réaliser sa mission salvatrice, Jésus a voulu rassembler les hommes en vue du Royaume et les convoquer autour de lui. En vue de ce dessein, Jésus a posé des actes concrets dont la seule interprétation possible, prise dans leur ensemble, est la préparation de l'Église qui sera constituée définitivement lors des événements de Pâques et de la Pentecôte. Il est donc nécessaire de dire que Jésus a voulu fonder l'Église.

3.1. D'après le témoignage apostolique, l'Église est inséparable du Christ, Selon une formule courante chez saint Paul, les Églises sont «dans le Christ» (1 *Th* 1, 1 ; 2, 14 ; 2 *Th* 1, 1 ; *Ga* 1, 22), elles sont « les Églises du Christ » (*Rm* 16, 16). Être chrétien, cela signifie que « le Christ est en vous » (*Rm* 8, 10 ; 2 *Co* 13, 5); c'est « la vie dans le Christ Jésus » (*Rm* 8, 2) : « Tous vous êtes un dans le Christ » (*Ga* 3, 28). Cette unité s'exprime surtout par l'analogie de l'unité du corps humain. C'est l'Esprit Saint qui constitue l'unité de ce corps : Corps du Christ (1 *Co* 12, 27), ou « dans le Christ » (*Rm* 12, 5) et même « le Christ » (1 *Co* 12, 12). C'est le Christ céleste qui est le principe de vie et de croissance de l'Église (*Col* 2, 19 ; *Ep* 4, 11-16), il est « la tête du corps » (*Col* 1, 18 ; 3, 15 *e.a.*), la « plénitude » (*Ep* 1, 22 s) de l'Église.

Or, cette unité infrangible du Christ avec son Église s'enracine dans l'acte suprême de sa vie terrestre : le don de sa vie sur la croix. C'est parce qu'il l'a aimée qu'il « s'est livré pour elle » (*Ep*5, 25), car « il *voulait* se la présenter à lui-même toute resplendissante » (5, 27 ; cf. *Col* 1, 22). L'Église, Corps du Christ, tire son origine du corps livré sur la croix, du « sang précieux » (1 *P* 1, 19) du Christ qui est le « prix » de notre rachat (1 *Co* 6, 20). Pour la prédication apostolique, l'Église est bien la visée de l'œuvre de salut accomplie par le Christ dans sa vie terrestre.

3.2. Lorsque Jésus prêche le Royaume de Dieu, il n'annonce pas simplement l'imminence de la grande mutation eschatologique, il convoque d'abord les hommes à entrer dans le Royaume. Le germe et le commencement du Royaume sont le « petit troupeau » (*Lc* 12, 32) de ceux que Jésus est venu convoquer autour de lui et dont il est lui-même le pasteur (*Mc* 14, 27 par.; *Jn* 10, 1-29 ; cf. *Mt* 10, 16 par.), lui qui est venu rassembler et libérer ses brebis (*Mt* 15, 24 ; *Lc* 15, 4-7). Jésus parle de cette convocation sous l'image des invités aux noces (*Mc* 2, 19 par.), de la plantation de Dieu (*Mt* 13, 24 ; 15, 13), du filet de pêche (*Mt* 13, 47 ; *Mc* 1, 17). Les disciples de Jésus forment la ville sur la montagne visible de loin (*Mt* 5, 14), ils constituent la nouvelle famille dont Dieu lui-même est le Père et où tous sont frères (*Mt* 23, 9) ; ils constituent la vraie famille de Jésus (*Mc* 3, 34 par.). Les paraboles de Jésus et les images dont il se sert pour parler de ceux qu'il est venu convoquer comportent une « ecclésiologie implicite ».

Il n'est pas question d'affirmer que cette intention de Jésus implique une volonté expresse de fonder et d'établir tous les aspects des institutions de l'Église telles qu'elles se sont développées au cours des siècles [13]. Il est, par contre, nécessaire d'affirmer que Jésus a voulu doter la communauté qu'il est venu convoquer autour de lui d'une structure qui demeurera jusqu'au plein achèvement du Royaume. Il faut nommer ici en premier lieu le choix des Douze et de Pierre comme leur chef (*Mc* 3, 14 s). Ce choix, des plus intentionnels, vise le rétablissement eschatologique du Peuple de Dieu qui sera ouvert à tous les hommes (*Mt* 8, 11 s). Les Douze (*Mc* 6, 7) et les autres disciples (*Lc* 10, 1 s) participent à la mission du Christ, à son pouvoir, mais aussi à son sort (*Mt* 10, 25 ; *Jn* 15, 20). En eux, c'est Jésus lui-même qui vient et en lui est présent celui qui l'a envoyé (*Mt* 10, 40).

L'Église aura aussi sa propre prière, celle que Jésus lui a donnée (*Lc* 11, 2-4) ; elle reçoit surtout le mémorial de la Cène, centre de la « Nouvelle Alliance » (*Lc* 22, 20) et de la communauté nouvelle réunie dans la fraction du pain (*Lc* 22, 19). A ceux que Jésus a convoqués autour de lui il a aussi enseigné une « manière d'agir » nouvelle, différente de celle des anciens (*Mt* 5, 21, etc.), des païens (*Mt* 5, 47), des grands de ce monde (*Lc* 22, 25 s).

Jésus a-t-il voulu fonder l'Église ? Oui, mais cette Église, c'est le Peuple de Dieu qu'il rassemble d'abord à partir d'Israël, à travers lequel il vise le salut de tous les peuples. Car c'est d'abord « vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mt* 10, 6 ; 15, 24) que Jésus se sait envoyé et qu'il envoie ses disciples. Une des expressions les plus poignantes de la conscience qu'avait Jésus de sa divinité et de sa mission est cette plainte (la plainte du Dieu d'Israël !) : « Jérusalem, Jérusalem..., que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble sa couvée sous ses ailes et vous n'avez pas voulu! » (*Lc* 13, 34 ; cf. 19, 41-44). C'est Dieu (Yahvé), en effet, qui, dans l'Ancien Testament, cherche sans cesse à rassembler les enfants d'Israël en un peuple, *son* peuple. C'est ce « vous n'avez pas voulu » qui changea non pas l'intention mais le chemin que prendra la convocation de tous les hommes autour de Jésus. Ce sera désormais principalement le «temps des païens» (*Lc* 21, 24 ; cf. *Rm* 11, 1-6) qui marquera l'*Ecclesia* du Christ.

Le Christ avait conscience de sa mission salvifique. Celle-ci comportait la fondation de son *Ecclesia*, c'est-à-dire la convocation de tous les hommes à la « famille de Dieu ». L'histoire du christianisme repose en dernier ressort sur l'intention et la volonté de Jésus de fonder son Église.

3.3. A la lumière de l'Esprit, l'évangile de saint Jean voit toute la vie terrestre du Christ comme illuminée de la gloire du Ressuscité. Ainsi, le regard du cercle des disciples de Jésus s'ouvre déjà sur tous ceux qui, « grâce à leur parole, croiront en moi » (*Jn* 17, 20). Ceux qui, durant sa vie terrestre, ont été avec lui, ceux que le Père lui avait donnés (17, 6) et qu'il avait gardés et pour lesquels il s'était « consacré » (17, 19) lui-même en donnant sa vie, ceux-là représentent déjà tous les

fidèles, tous ceux qui l'auront reçu (1, 12) et qui auront cru en lui (3, 36). Par la foi, ils lui sont unis comme les sarments le sont avec la vigne sans laquelle ils se dessèchent (Jn 15, 6). Cette union intime entre Jésus et les croyants (« vous en moi et moi en vous »; 14, 20) a d'un côté son origine dans le dessein du Père qui « donne » les disciples à Jésus (6, 39.44.65), mais il se réalise ultimement par le don libre de sa vie (10, 18) « pour ses amis » (15, 3). Le mystère pascal demeure la source de l'Église (cf. *Jn* 19, 34) : « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 32).

Quatrième proposition

La conscience qu'a le Christ d'être envoyé par le Père pour le salut du monde et pour la convocation de tous les hommes dans le Peuple de Dieu implique, mystérieusement, l'amour de tous les hommes, de sorte que tous nous pouvons dire : « Le Fils de Dieu m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga* 2, 20 ; *GS* 22, 3).

4.1. La prédication apostolique comporte, dès ses premières formulations, la conviction que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures » (1 *Co* 15,. 3), qu'il « s'est livré pour nos péchés » (*Ga* 1, 4), et cela en accord avec la volonté de Dieu le Père qui l'a « livré pour nos fautes » (*Rm* 4, 25 ; cf. *Is* 53, 6), « pour nous tous » (*Rm* 8, 32) ; « afin de nous racheter » (*Ga* 4, 4).Dieu qui « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 *Tm* 2, 4) n'exclut personne de son dessein de salut que le Christ épouse de tout son être. Toute la vie du Christ, de son « entrée dans le monde » (*He* 10, 5) jusqu'au don de sa vie, est un seul et unique don « pour nous ». C'est bien cela que l'Église a prêché dès le début (*Rm* 5, 8 ; 1 *Th* 5, 10 ; 2 *Co* 5, 15 ; 1 *P* 2, 21 ; 3, 18 *e.a.*).

S'il est mort pour nous, c'est qu'il nous a aimés. « Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous en offrande » (*Ep* 5, 2). Ce « nous », ce sont tous les hommes qu'il veut rassembler dans son Église : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (*Ep* 5, 25). Or, cet amour, l'Église ne l'a pas compris comme une attitude générale seulement, mais comme un amour si concret que chacun est visé personnellement. Ainsi l'Église voit-elle les choses lorsqu'elle entend saint Paul rappeler le respect des « faibles » : « Ne va pas pour un aliment causer la perte de celui pour qui le Christ est mort » (*Rm* 14, 15 ; cf. 1 *Co* 8, 11 ; 2 *Co* 5, 14 s). Aux chrétiens de Corinthe, divisés en partis, le même Paul pose la question : « Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? » (1 *Co* 1, 13). Et c'est à son propre sujet que Paul, qui n'a pourtant pas connu Jésus « dans les jours de sa chair » (*He* 5, 7), pourra affirmer : « Je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga* 2, 20).

4.2. Les témoignages apostoliques rappelés ci-dessus en faveur d'une mort aimante de Jésus, de manière tout à fait personnelle, « pour nous », « pour moi » et mes « frères », englobent d'un seul regard l'amour sans limites du « Fils de Dieu » (*Ga* 2, 20) préexistant, celui qui est reconnu en même temps comme le « Seigneur » glorifié. Le « pour nous » aimant de Jésus a donc son fondement dans la préexistence et se maintient jusque dans l'amour du Glorifié qui maintenant « intercède pour nous » (*Rm* 8, 34), celui qui « nous a aimés » (*Rm* 8, 37) dans son incarnation et dans sa mort. L'amour « pro-existant » de Jésus est l'élément continu qui caractérise le Fils dans toutes ces trois « étapes » (préexistence, vie terrestre, existence glorifiée).

Cette continuité de son amour s'exprime dans les *paroles de Jésus*. Selon Luc 22, 27, Jésus saisit l'ensemble de sa vie terrestre et de son comportement sous l'image de « celui qui sert à table ». « Être le serviteur de tous » (*Mc* 9, 35 par.), telle est la règle fondamentale dans le cercle des disciples. L'amour servant de Jésus atteint son point culminant dans le repas d'adieux, au cours duquel il se sacrifie lui-même et se donne comme celui qui doit mourir (*Lc* 22, 19 s par.). À la croix sa vie de service se change totalement en une mort de service « pour la multitude » (*Mc*10, 45 ; cf. 14, 22-24). Le service de Jésus en sa vie et en sa mort était également en fin de compte un service du « Royaume de Dieu » en paroles et en actes, au point qu'il peut même présenter sa vie et son action dans sa gloire future comme un « service de table » (*Lc* 12, 37) et comme une « intercession pour... » (*Rm* 8, 34). Ce service était le service de l'amour, associant l'amour radical de Dieu et l'amour plein d'abnégation du prochain (*Mc* 12, 28-34).

Cet amour dont toute la vie de Jésus fait preuve nous apparaît d'abord comme universel, en ce sens qu'il n'exclut personne de ceux qui viennent à lui. Cet amour cherche « ce qui est perdu » (*Lc* 15, 3.10.1 1.32), les publicains et les pécheurs (*Mc* 2, 15 ; *Lc* 7, 34.36.50 ; *Mt* 9, 1-8; *Lc* 15, 1 s), les riches (*Lc* 19, 1-10) et les pauvres (*Lc* 16, 19-31), les hommes et les femmes (*Lc* 8, 2-3 ; 7, 11-17 ; 13, 10-17), les malades (*Mc* 1, 29-34 *e.a.*), les possédés (*Mc* 1, 21-28 *e.a.*), ceux qui pleurent (*Lc* 6, 21) et ceux qui ploient sous leurs fardeaux (*Mt* 11, 28). Cette ouverture du cœur de Jésus pour tous vise bien à dépasser les limites de sa génération. Cela apparaît dans l'« universalisation » de sa mission, dé ses promesses. Les Béatitudes dépassent les limites de ses auditeurs immédiats, elles visent *tous* les pauvres, *tous* les affamés (*Lc* 6, 20 s). Jésus s'identifie avec les petits et les pauvres (*Mc* 10, 13-16) : celui qui accueille un de ces petits accueille Jésus lui-même et, en lui, il accueille celui qui Fa envoyé (*Mc* 9, 37). Ce n'est qu'au Jugement dernier qu'apparaîtra ouvertement jusqu'où cette identification, maintenant encore cachée, a pu aller (*Mt* 25, 31-46).

4.3. Au cœur de notre foi se trouve ce mystère : l'inclusion de tous les hommes dans cet amour éternel dont Dieu a aimé le monde au point de donner son propre Fils (*Jn* 3, 16). « Voici à quoi nous avons connu l'amour : il [c'est-à-dire le Christ] a

donné sa vie pour nous » (1 *Jn* 3, 16). En effet, « le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis » (*Jn* 10, 11) ; il les *connaît* (*Jn* 10, 14) et les appelle chacune par son nom (*Jn* 10, 3).

4.4. C'est pour avoir connu cet amour personnel de chacun que tant de chrétiens se sont engagés dans l'amour pour les plus pauvres, sans discrimination, et qu'ils continuent à témoigner de cet amour qui sait voir Jésus dans chacun de ces «plus petits» qui sont ses « frères » (*Mt* 25, 40). « Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption; Jésus-Christ s'est uni à chacun pour toujours, à travers ce mystère » (Jean-Paul II, *Redemptor hominis* 13; *A AS* 1, 1979, 283; cf. *GS* 22).

---

* Texte latin avec la traduction italienne publié par la Libreria Editrice Vaticana : Commissio theologica internationales, *Documenta. De Iesu autoconscientia quam scilicet Ipse de Se Ipso et de Sua missione habuit. Quattuor propositiones explanantur*, 1986, 39 p. ; texte français dans *DC* 83, 1986, 916-921; *EeV* 96, 1986, 529-535.

[1]. Tout de suite, la Commission Théologique Internationale tient à dire sa gratitude à la Commission Pontificale Biblique pour la collaboration que les deux organismes ont pu fraternellement réaliser. Tous connaissent le précieux ouvrage Commission biblique pontificale, *Bible et Christologie*.

[2]. En ce temps de soupçon, on ne s'explique jamais assez. Précisons donc qu'il y eut trois textes et trois votes. Le premier texte fut étudié et voté durant la *plenaria* d'octobre. Un deuxième texte, amendé, fut réalisé par la sous-Commission et soumis à un deuxième vote écrit (novembre 1985). D'après les *modi* et conseils recueillis, une troisième rédaction fut mise sur pied et soumise au troisième vote, immédiatement après la fin du Synode (8-12-1985). C'est cette troisième rédaction que nous publions ici après qu'elle eut été votée, par écrit, par la quasi-unanimité des membres de la Commission Théologique Internationale et qu'elle eut reçu le *placet* du cardinal Ratzinger, président de la Commission Théologique Internationale.

[3]. Commission Théologique Internationale, « *Questions choisies de christologie* » ; id. « *Théologie, christologie, anthropologie* ».

[4]. « *Questions choisies de christologie* », *op. cit.*, III, D. 6.1.

[5]. « *Théologie, christologie, anthropologie* », *op. cit.*, II.

[6]. « *Questions choisies de christologie* », *op. cit.*, II, C. 7.

[7]. À cette époque, on traitait la question de savoir si Jésus-Christ avait eu une humanité intégrale. Une réponse valide se trouve chez saint Grégoire de Nazianze aux yeux de qui c'était pure folie que de mettre son espérance en quelqu'un qui serait dépourvu d'intelligence humaine (cf. *Ep. ad Cledonium*, *PG* 37, 181 C; *SC* 208, p. 51).

[8]. *Dei Verbum* 12; cf. aussi 10.

[9]. *Optatam totius* 16; cf. *Dei Verbum* 24.

[10]. Cf. « *Questions choisies de christologie* », *op. cit.*, IV, B-C.

[11]. Cf. saint Thomas, *In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 1 sol. I; q. 43, a. 2, ad 2.

[12]. Cf. le document *Bible et Christologie*, *op. cit.*, n° 2.2.1.3, p. 93-95; aussi p. 45.

[13]. Commission Théologique Internationale, « *Quelques thèmes choisis d'ecclésiologie* », 1984, 1, 4.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

Foi et inculturation (1988)*

Introduction

[1] La Commission théologique internationale a eu plusieurs fois l'occasion de réfléchir aux rapports entre la foi et la culture[1]. En 1984, elle a parlé directement de l'inculturation de la foi dans l'étude du mystère de l'Église qu'elle a faite en vue du synode extraordinaire de 1985[2]. De son côté, la Commission biblique pontificale a tenu sa session plénière de 1979 sur le thème de l'*inculturation de la foi à la lumière de l'Écriture*[3].

[2] Aujourd'hui, la Commission théologique internationale entend mener cette réflexion de manière plus approfondie et plus systématique, en raison de l'importance que ce thème de l'inculturation de la foi a prise partout dans le monde chrétien, et en raison de l'insistance avec laquelle le Magistère de l'Église a abordé ce thème depuis le deuxième concile du Vatican.

[3] Le fondement de cette réflexion est fourni par les documents conciliaires et les textes des synodes qui les ont prolongés. Ainsi, dans la constitution *Gaudium et spes*, le concile a montré quelles leçons et quelles consignes l'Église a tirées de ses premières expériences d'inculturation dans le monde gréco-romain[4]. Puis il a consacré un chapitre entier de ce document à la promotion de la culture *(de culturae progressu rite promovendo)*[5]. Après avoir décrit la culture comme un effort vers davantage d'humanité et vers un meilleur aménagement de l'univers, le concile a longuement considéré les rapports entre la culture et le message du salut. Il a énoncé ensuite quelques-uns des devoirs les plus urgents des chrétiens par rapport à la culture : défense du droit de tous à la culture, promotion d'une culture intégrale, harmonisation des rapports entre culture et christianisme. Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église et la Déclaration sur les religions non chrétiennes reprennent certaines de ces orientations. Deux synodes ordinaires ont traité expressément de l'évangélisation des cultures : celui de 1974, consacré à l'évangélisation[6], et celui de 1977 sur la formation catéchétique[7]. Le synode de 1985, qui célébrait le vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, a parlé de l'inculturation comme de « l'intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines[8] ».

[4] Le pape Jean-Paul II, quant à lui, a pris à cœur de manière spéciale l'évangélisation des cultures : le dialogue de l'Église et des cultures revêt une importance vitale, à ses yeux, pour l'avenir de l'Église et du monde. Le Saint-Père a créé, pour l'aider dans cette grande œuvre, un organisme curial spécialisé : le Conseil pontifical pour la culture[9]. C'est d'ailleurs avec ce dicastère que la Commission théologique internationale se réjouit de pouvoir réfléchir aujourd'hui sur l'inculturation de la foi.

[5] S'appuyant sur la conviction que « l'Incarnation du Verbe fut aussi une incarnation culturelle », le pape affirme que les cultures, analogiquement comparables à l'humanité du Christ en ce qu'elles ont de bon, peuvent jouer un rôle positif de médiation pour l'expression et le rayonnement de la foi chrétienne[10].

[6] Deux thèmes essentiels sont liés à ces vues. Le premier est celui de la transcendance de la Révélation par rapport aux cultures dans lesquelles la Révélation se dit. La Parole de Dieu ne saurait, en effet, s'identifier ou se lier de manière exclusive aux éléments de culture qui la portent. L'Évangile impose même souvent une conversion des mentalités et un amendement des coutumes là où il s'implante : les cultures, elles aussi, doivent être purifiées et restaurées dans le Christ.

[7] Le second thème majeur de l'enseignement de Jean-Paul II porte sur l'urgence de l'évangélisation des cultures. Cette tâche suppose que l'on comprenne et pénètre avec une sympathie critique les identités culturelles particulières et que, dans un souci d'universalité conforme à la réalité proprement humaine de toutes les cultures, on favorise les échanges entre elles. Le Saint-Père fonde ainsi l'évangélisation des cultures sur une conception anthropologique fortement enracinée dans la pensée chrétienne depuis les Pères de l'Église. Puisque la *culture*, quand elle est droite, révèle et fortifie la *nature* de l'homme, l'imprégnation chrétienne de la culture suppose le dépassement de tout historicisme et de tout relativisme dans la conception de l'humain. L'évangélisation des cultures doit donc s'inspirer de l'amour de l'homme en lui-même et pour lui-même, spécialement dans les aspects de son être et de sa culture qui sont attaqués ou menacés[11].

[8] à la lumière de cet enseignement, comme aussi de la réflexion que le thème de l'inculturation de la foi a suscitée dans l'Église, nous proposerons d'abord une anthropologie chrétienne qui situe, l'une par rapport aux autres, la nature, la culture et la grâce. Nous verrons ensuite le processus d'inculturation à l'œuvre dans l'histoire du salut : l'ancien Israël, la vie et l'œuvre de Jésus, l'Église des origines. Une dernière section traitera de problèmes posés aujourd'hui à la foi par la

rencontre de la piété populaire, des religions non chrétiennes, de la tradition culturelle dans les jeunes Églises, et enfin de certains aspects de la modernité.

1. Nature, culture et grâce

[1] Pour décrire ou définir la culture, les anthropologues recourent volontiers à la distinction, parfois devenue opposition, entre nature et culture. La signification du mot *nature* varie d'ailleurs selon les conceptions différentes des sciences de l'observation, de la philosophie et de la théologie. Le Magistère entend ce mot en un sens bien précis : la nature d'un être, c'est ce qui le constitue comme tel, avec le dynamisme de ses tendances vers ses finalités propres. C'est de Dieu que les natures tiennent ce qu'elles sont ainsi que leurs fins propres. Elles sont dès lors porteuses d'une signification où l'homme, en tant qu'*image de Dieu*, est capable de lire « l'intention créatrice de Dieu[12] ».

[2] Les inclinations fondamentales de la nature humaine, exprimées par la loi naturelle, apparaissent donc comme une expression de la volonté du Créateur. Cette loi naturelle déclare les exigences spécifiques de la nature *humaine*, exigences qui sont significatives du dessein de Dieu sur sa créature raisonnable et libre. Ainsi se trouve écarté tout malentendu qui, percevant la nature en un sens univoque, réduirait l'homme à la nature matérielle.

[3] Il convient en même temps de considérer la nature humaine selon son déploiement concret dans le temps de l'histoire, c'est-à-dire selon ce que l'homme, doué d'une liberté faillible, souvent asservie aux passions, a fait de son humanité. Cet héritage transmis aux nouvelles générations comporte à la fois d'immenses trésors de sagesse, d'art et de générosité et un lot considérable de déviations et de perversions. L'attention se porte alors tout ensemble sur la nature humaine et sur la *condition* humaine, expression qui intègre des données existentielles, dont certaines (le péché et la grâce) touchent à l'histoire du salut. Si donc nous utilisons le mot *culture* en un sens d'abord positif (comme synonyme de développement, par exemple), ainsi que l'ont fait Vatican II et les papes récents, nous n'oublions pas que les cultures peuvent perpétuer et favoriser les choix de l'orgueil et de l'égoïsme.

[4] La culture se comprend dans le prolongement des exigences de la nature humaine, comme accomplissement de ses finalités, ainsi que l'enseigne notamment la Constitution *Gaudium et spes*. « C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature. [...] Au sens large, le mot "culture" désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps. » Multiples sont ainsi les champs de la culture : « L'homme s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; il humanise la vie sociale par le progrès des mœurs et des institutions ; il traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain[13]. »

[5] Le sujet premier de la culture est la personne humaine considérée selon toutes les dimensions de son être. L'homme se cultive (telle est la finalité première de la culture) mais il le fait grâce à des *œuvres de culture* et grâce à une mémoire culturelle. Aussi la culture désigne-t-elle encore le *milieu* dans lequel et grâce auquel les personnes peuvent grandir.

[6] La personne humaine est un *être de communion* ; elle s'épanouit en donnant et en recevant. C'est donc en solidarité avec les autres et à travers les liens sociaux vivants que la personne progresse. Aussi ces réalités que sont la nation, le peuple, la société, avec leur patrimoine culturel, constituent-elles pour le développement des personnes « un milieu déterminé et historique, d'où elles tirent les valeurs qui leur permettent de promouvoir la civilisation[14] ».

[7] La culture, qui est toujours une culture concrète et particulière, est ouverte aux valeurs supérieures communes à tous les hommes. L'originalité d'une culture ne signifie donc pas un repli sur elle-même mais une contribution à une richesse qui est le bien de tous les hommes. Le pluralisme culturel ne saurait donc s'interpréter comme la juxtaposition d'univers clos, mais comme la participation au concert de réalités toutes orientées vers les valeurs universelles de l'humanité. Les phénomènes de pénétration réciproque des cultures, fréquents dans l'histoire, illustrent cette ouverture fondamentale des cultures particulières aux valeurs communes à tous les hommes, et par là leur ouverture les unes aux autres.

[8] L'homme est un être naturellement religieux. L'orientation vers l'Absolu est inscrite dans son être profond. La religion, au sens large, est *partie constitutive* de la culture dans laquelle elle s'enracine et qu'elle épanouit. Aussi bien toutes les grandes cultures comportent-elles comme clé de voûte de l'édifice qu'elles constituent la dimension religieuse, inspiratrice des grandes réalisations qui ont marqué l'histoire millénaire des civilisations.

[9] À la racine des grandes religions se trouve le mouvement ascendant de l'homme à la recherche de Dieu. Purifié de ses déviations et de ses déficiences, ce mouvement doit être l'objet d'un respect sincère. C'est sur lui que vient se greffer le don de la foi chrétienne. Car ce qui distingue la foi chrétienne, c'est qu'elle est libre adhésion à la proposition de l'amour gratuit de Dieu qui s'est révélé à nous, qui nous a donné son Fils unique pour nous libérer du péché et qui a répandu son

Esprit dans nos cœurs. C'est dans ce don que Dieu fait de lui-même à l'humanité que réside la radicale originalité chrétienne face à toutes les aspirations, requêtes, conquêtes et enrichissements de la nature.

[10] C'est donc parce qu'elle transcende tout l'ordre de la nature et de la culture que la foi chrétienne, d'une part, est compatible avec toutes les cultures en ce qu'elles ont de conforme à la droite raison et à la bonne volonté, et, d'autre part, est elle-même, à un degré éminent, un facteur dynamisant de culture. Un principe éclaire l'ensemble des rapports de la foi et de la culture : la grâce respecte la nature, elle la guérit des blessures du péché, elle la conforte et elle l'élève. La surélévation à la vie divine est la finalité spécifique de la grâce mais elle ne peut se réaliser sans que la nature ne soit guérie et sans que l'élévation à l'ordre surnaturel ne porte la nature, dans sa ligne propre, à une plénitude de perfection.

[11] Le processus *d'inculturation* peut être défini comme l'effort de l'Église pour faire pénétrer le message du Christ dans un milieu socioculturel donné, appelant celui-ci à croître selon toutes ses valeurs propres, dès lors que celles-ci sont conciliables avec l'Évangile. Le terme *inculturation* inclut l'idée de croissance, d'enrichissement mutuel des personnes et des groupes, du fait de la rencontre de l'Évangile avec un milieu social. « L'inculturation est l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église[15]. »

2. L'inculturation dans l'histoire du salut

[1] C'est dans l'histoire concrète de l'alliance de Dieu avec l'humanité que nous considérerons les rapports de la nature, de la culture et de la grâce. Commencée avec un peuple particulier, culminant en un fils de ce peuple qui est aussi Fils de Dieu, s'étendant à partir de lui à toutes les nations de la terre, cette histoire montre « l'admirable condescendance de la Sagesse éternelle[16] ».

a) Israël, le peuple de l'Alliance.

[2] Israël s'est compris comme formé de manière immédiate par Dieu. Aussi l'Ancien Testament, la Bible de l'Israël ancien, est-il le témoin permanent de la révélation du Dieu vivant aux membres d'un peuple choisi. En sa forme écrite, cette révélation porte aussi la trace des expériences culturelles et sociales du millénaire où ce peuple et les civilisations environnantes se sont rencontrés dans l'histoire. L'ancien Israël est né dans un monde qui avait déjà donné naissance à de grandes cultures et il a grandi en relation avec elles.

[3] Les plus anciennes institutions d'Israël (par exemple la circoncision, le sacrifice du printemps, le repos du sabbat) ne lui sont pas spécifiques. Il les a empruntées aux peuples voisins. Une grande partie de la culture d'Israël a une origine semblable. Cependant, le peuple de la Bible a fait subir à ces emprunts de profonds changements quand il les a incorporés à sa foi et à sa pratique religieuse. Il les a passés au crible de la foi au Dieu personnel d'Abraham, libre créateur et sage ordonnateur de l'univers, en qui le péché et la mort ne sauraient trouver leur source. C'est la rencontre de ce Dieu, vécue dans l'Alliance, qui permit de comprendre l'homme et la femme comme des êtres personnels et de rejeter en conséquence les comportements inhumains inhérents aux autres cultures.

[4] Les auteurs bibliques ont utilisé et à la fois transformé les cultures de leur temps pour narrer, à travers l'histoire d'un peuple, l'action salvifique que Dieu fera culminer en Jésus-Christ, pour unir les peuples de toutes cultures, appelés à former un seul Corps dont le Christ est la Tête.

[5] Dans l'Ancien Testament, des cultures fondues et transformées sont mises au service de la révélation du Dieu d'Abraham, vécue dans l'Alliance et consignée dans l'Écriture. Ce fut une préparation unique, au plan culturel et religieux, pour la venue de Jésus-Christ. Dans le Nouveau Testament, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, plus profondément révélé et manifesté dans la plénitude de l'Esprit, invite toutes les cultures à se laisser transformer par la vie, l'enseignement, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

[6] Si les païens sont « greffés sur Israël[17] », il faut souligner que le plan originel de Dieu porte sur la création tout entière[18]. En effet, une alliance est conclue par l'intermédiaire de Noé avec tous les peuples de la terre qui sont prêts à vivre dans la justice[19]. Cette alliance est antérieure à celles qui furent faites avec Abraham et avec Moïse. C'est enfin à toutes les familles de la terre que, à partir d'Abraham, Israël est appelé à communiquer les bénédictions qu'il a reçues[20].

[7] Il faut également observer que les divers aspects de la culture d'Israël n'entretiennent pas tous les mêmes rapports avec la révélation divine. Certains attestent la résistance à la Parole de Dieu, tandis que d'autres en expriment l'acceptation. Parmi ces derniers, il faut distinguer encore le provisoire (prescriptions rituelles et judiciaires) et le permanent de portée universelle. Dans « la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes[21] », certains éléments ont précisément pour signification d'être la préhistoire de Jésus.

b) Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur du monde.

La transcendance de Jésus-Christ par rapport à toute culture.

[8] Une conviction domine la prédication de Jésus : en lui, Jésus, en sa parole et en sa personne, Dieu parachève, en les dépassant, les dons qu'il a déjà faits à Israël et à l'ensemble des nations[22]. Jésus est la lumière souveraine et la vraie sagesse pour toutes les nations et toutes les cultures[23]. Il montre, en son activité même, que le Dieu d'Abraham, déjà reconnu par Israël comme Créateur et Seigneur[24], s'apprête à régner sur tous ceux qui croiront à l'Évangile ; bien plus, par Jésus, Dieu règne déjà[25].

[9] L'enseignement de Jésus, notamment dans les paraboles, ne craint pas de redresser et, le cas échéant, de contester bon nombre d'idées que l'histoire, la religion effectivement pratiquée et la culture ont inspirées à ses contemporains sur la nature de Dieu et sur son agir[26].

[10] L'intimité toute filiale de Jésus avec Dieu et l'obéissance aimante qui lui fait offrir à son Père sa vie et sa mort[27] attestent qu'en lui le dessein originel de Dieu sur la création, vicié par le péché, a été restauré[28]. Nous sommes en présence d'une nouvelle création, du nouvel Adam[29]. Aussi les rapports avec Dieu sont-ils, à bien des égards, profondément changés[30]. La nouveauté est telle que la malédiction qui frappe le Messie crucifié devient bénédiction pour tous les peuples[31] et que la foi en Jésus Sauveur se substitue au régime de la Loi[32].

[11] La mort et la résurrection de Jésus, grâce auxquelles l'Esprit a été répandu dans les cœurs, ont montré les insuffisances des sagesses et des morales tout humaines, et même de la Loi pourtant donnée à Moïse par Dieu, toutes institutions capables de donner la connaissance du bien mais non la force de l'accomplir, la connaissance du péché mais non le pouvoir de s'y soustraire[33].

La présence du Christ à la culture et aux cultures.

La particularité du Christ, Seigneur et Sauveur universel.

[12] Parce qu'elle a été intégrale et concrète, l'incarnation du Fils de Dieu a été une incarnation culturelle. « Le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu[34]. »

[13] Le Fils de Dieu a voulu être un Juif de Nazareth en Galilée, parlant araméen, soumis à des parents pieux d'Israël, les accompagnant au Temple de Jérusalem où ils le trouvent « assis au milieu des maîtres, à les écouter et les interroger[35] ». Jésus a grandi au milieu des mœurs et des institutions de la Palestine du i^{er} siècle, s'initiant aux métiers de son époque, observant le comportement des pêcheurs, des paysans et des commerçants de son milieu. Les scènes et les paysages dont se nourrit l'imagination du futur rabbi sont d'un pays et d'une époque bien déterminés.

[14] Nourri de la piété d'Israël, façonné par l'enseignement de la Loi et des prophètes auquel une expérience toute singulière de Dieu comme Père permet de donner une profondeur inouïe, Jésus se situe dans une tradition spirituelle bien déterminée, celle du prophétisme juif. Comme les prophètes de jadis, il est la bouche de Dieu et il appelle à la conversion. La manière est également bien typique ; le vocabulaire, les genres littéraires, les procédés de style, tout rappelle la lignée d'Élie et d'Élisée : le parallélisme biblique, les proverbes, les paradoxes, les admonitions, les béatitudes et jusqu'aux actions symboliques.

[15] Jésus est tellement lié à la vie d'Israël que le peuple et la tradition religieuse dans lesquels il se situe ont, de ce fait même, quelque chose de singulier dans l'histoire du salut des hommes ; ce peuple élu et la tradition religieuse qu'il a laissée ont une signification permanente pour l'humanité.

[16] Non, l'Incarnation n'a rien d'une improvisation. Le Verbe de Dieu entre dans une histoire qui le prépare, qui l'annonce et le préfigure. Le Christ, d'avance, fait corps, peut-on dire, avec le peuple que Dieu s'est formé précisément en vue du don qu'il fera de son Fils. Toutes les paroles proclamées par les prophètes préludent à la Parole subsistante qu'est le Fils de Dieu.

[17] Aussi, l'histoire de l'alliance conclue avec Abraham et, par Moïse, avec le peuple d'Israël, comme les livres qui racontent et éclairent cette histoire, tout cela garde, pour les fidèles de Jésus, le rôle d'une indispensable et irremplaçable pédagogie. D'ailleurs, l'élection de ce peuple d'où Jésus est sorti n'a jamais été révoquée. « Ceux de ma race, écrit saint Paul, eux qui sont les Israélites », ce sont eux « à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les pères, eux enfin de qui, selon la chair, est issu le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement. Amen[36]. » L'olivier franc n'a pas perdu ses privilèges au profit de l'olivier sauvage qui a été greffé sur lui[37].

La catholicité de l'Unique.

[18] Si particulière que soit la condition du Verbe fait chair (et donc la culture qui l'accueille, qui le forme et qui en est issue), ce n'est pas d'abord cette particularité que le Fils de Dieu s'est unie. C'est parce qu'il s'est *fait homme* que Dieu a aussi assumé, d'une certaine façon, une race, un pays et une époque. « Parce que en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme[38]. »

[19] La transcendance du Christ ne l'isole donc pas au-dessus de la famille humaine mais elle le rend présent à tout homme, par-delà tout particularisme. « Il n'est étranger nulle part, ni à l'égard de qui que ce soit[39]. » « Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ[40]. » Le Christ nous rejoint donc dans l'unité que nous formons, comme dans la multiplicité et dans la diversité des individus où se réalise notre commune nature.

[20] Le Christ ne nous rejoindrait pourtant pas dans la vérité de notre humanité concrète s'il ne nous atteignait pas dans la diversité et la complémentarité de nos cultures. En effet, ce sont les cultures (langue, histoire, attitude générale devant la vie, institutions diverses) qui, pour le meilleur et pour le pire, nous accueillent dans la vie, nous forment, nous accompagnent et nous prolongent. Si le cosmos tout entier est mystérieusement le lieu de la grâce et du péché, comment nos cultures ne le seraient-elles pas aussi, elles qui sont les fruits et les germes de l'activité proprement humaine ?

[21] Dans le Corps du Christ, les cultures, dans la mesure où elles sont animées et renouvelées par la grâce et la foi, sont d'ailleurs complémentaires. Elles permettent de voir la fécondité multiforme dont sont capables les enseignements et les énergies du même Évangile, les mêmes principes de vérité, de justice, d'amour et de liberté, quand ils sont pénétrés par l'Esprit du Christ.

[22] Faut-il rappeler enfin que ce n'est pas par stratégie intéressée que l'Église, Épouse du Verbe incarné, se préoccupe du sort des diverses cultures de l'humanité ? Elle veut animer de l'intérieur, protéger, libérer de l'erreur et du péché dont nous les avons corrompues, ces ressources de vérité et d'amour que Dieu a disposées, comme des *semina Verbi*, dans sa création. Le Verbe de Dieu ne vient pas dans une création qui lui serait étrangère. « Tout est créé par lui et pour lui et il est, lui, par devant tout ; tout est maintenu en lui[41]. »

c) L'Église des Apôtres et le Saint-Esprit.

De Jérusalem aux Nations : les débuts typiques de l'inculturation de la foi.

[23] Le jour de la Pentecôte, l'irruption du Saint-Esprit inaugure la relation de la foi chrétienne et des cultures comme un événement d'accomplissement et de plénitude : la promesse du salut, accomplie par le Christ ressuscité, emplit le cœur des croyants par l'effusion du Saint-Esprit lui-même. « Les merveilles de Dieu » seront désormais « publiées » à tous les hommes de toute langue, de toute culture[42]. Alors que l'humanité vit sous le signe de la division de Babel, le don du Saint-Esprit lui est offert comme la grâce, transcendante et combien humaine, de la *symphonie* des cœurs. La Communion divine *(koinônia)*[43] recrée une nouvelle communauté entre les hommes, en pénétrant, sans le détruire, le signe de leur division : les langues.

[24] Le Saint-Esprit n'instaure pas une super-culture, mais il est le principe personnel et vital qui va vivifier la nouvelle Communauté en synergie avec ses membres. Le don du Saint-Esprit n'est pas de l'ordre des structures, mais l'Église de Jérusalem qu'il façonne est *koinônia* de foi et d'*agapè* qui se communique dans la pluralité sans se diviser, elle est *Corps du Christ* dont les membres sont unis sans uniformité. La première épreuve de la *catholicité* apparaît lorsque des différences liées à la culture (tiraillements entre Hellènes et Hébreux) menacent la Communion[44]. Les Apôtres ne suppriment pas les différences mais ils développeront une fonction essentielle du Corps ecclésial : la *diaconie* au service de la *koinônia*.

[25] Pour que la Bonne Nouvelle soit annoncée aux *Nations*, le Saint-Esprit suscite un nouveau discernement chez Pierre et dans la communauté de Jérusalem[45] : la foi au Christ n'exige pas des nouveaux croyants qu'ils abandonnent leur culture pour adopter celle de la Loi du peuple Juif : tous les peuples sont appelés à être bénéficiaires de la promesse et à partager l'héritage confié pour eux au peuple de l'Alliance[46]. Donc, « rien au-delà du nécessaire », selon la décision de l'assemblée apostolique[47].

[26] Mais, scandale pour les juifs, le mystère de la Croix est folie pour les païens. Ici, l'inculturation de la foi se heurte au péché radical qui retient « captive[48] » la vérité d'une culture qui n'est pas assumée par le Christ : *l'idolâtrie*. « Tant que l'homme est privé de la gloire de Dieu[49] », tout ce qu'il « cultive » est image opaque de lui-même. Le kérygme paulinien part alors de la création et de la vocation à l'Alliance, il dénonce les perversions morales de l'humanité aveuglée et il annonce le salut dans le Christ crucifié et ressuscité.

[27] Après l'épreuve de la catholicité entre communautés chrétiennes culturellement différentes, après les résistances du légalisme juif et celles de l'idolâtrie, la foi se trouve soumise à la culture dans le gnosticisme. Le phénomène naîtà l'époque des dernières lettres de Paul et de Jean ; il alimentera la plupart des crises doctrinales des siècles suivants. Ici, la raison humaine, en son état blessé, refuse la folie de l'incarnation du Fils de Dieu et cherche à récupérer le Mystère en l'accommodant à la culture régnante. Or « la foi repose non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu[50] ».

La Tradition apostolique : inculturation de la foi et salut de la culture.

[28] Dans les « derniers temps » inaugurés à la Pentecôte, le Christ ressuscité, Alpha et Oméga, entre dans l'histoire des peuples : dès lors le sens de l'histoire, et donc de la culture, est descellé[51] et le Saint-Esprit le révèle en l'actualisant et en le communiquant à tous. L'Église est le sacrement de cette Révélation et de cette Communion. Elle recentre toute culture dans laquelle le Christ est accueilli, la plaçant dans l'axe du « monde qui vient », et elle restaure la Communion brisée par le « prince de ce monde ». La culture est ainsi *en situation eschatologique* : elle tend vers son accomplissement dans le Christ, mais elle ne peut être sauvée qu'en s'associant à la répudiation du mal.

[29] Chaque Église locale ou particulière a vocation d'être, dans le Saint-Esprit, le sacrement qui manifeste le Christ crucifié et ressuscité dans la *chair* d'une culture particulière.

(a) La culture d'une Église locale (jeune ou ancienne) participe au dynamisme des cultures et à leurs vicissitudes. Même si elle est en situation eschatologique, elle reste soumise aux épreuves et aux tentations[52].

(b) La « nouveauté chrétienne » engendre dans les Églises locales des expressions particulières culturellement typées (modalités des formulations doctrinales, symbolismes liturgiques, types de sainteté, directives canoniques, etc.). Mais la Communion entre les Églises exige constamment que la « chair » culturelle de chacune ne fasse pas écran à la reconnaissance mutuelle dans la foi apostolique et à la solidarité dans l'amour.

(c) Toute Église envoyée aux nations ne témoigne de son Seigneur que si, eu égard à ses attaches culturelles, elle se conforme à lui dans la kénose première de son incarnation et dans l'abaissement ultime de sa passion vivifiante. L'inculturation de la foi est l'une des expressions de la Tradition apostolique dont Paul souligne maintes fois le caractère dramatique[53].

[30] Les écrits apostoliques et les témoignages patristiques ne limitent pas leur vision de la culture au service de l'évangélisation mais l'intègrent dans la *totalité du Mystère du Christ*. Pour eux, la création est le reflet de la Gloire de Dieu, l'homme en est l'icône vivante et c'est dans le Christ que la ressemblance avec Dieu est donnée. La culture est le lieu où l'homme et le monde sont appelés à se retrouver dans la Gloire de Dieu. La rencontre est manquée ou obscurcie dans la mesure où l'homme est pécheur. À l'intérieur de la création captive se vit la gestation de « l'univers nouveau[54] » : l'Église est « en travail[55] ». En elle et par elle, les créatures de ce monde peuvent vivre leur rédemption et leur transfiguration.

3. Problèmes actuels d'inculturation

[1] L'inculturation de la foi, que nous avons d'abord considérée d'un point de vue surtout philosophique (nature, culture et grâce), puis du point de vue de l'histoire et du dogme (l'inculturation dans l'histoire du salut), pose encore des problèmes considérables à la réflexion théologique et à l'action pastorale. Ainsi, les interrogations que la découverte de nouveaux mondes a fait surgir au xvi^{e} siècle continuent à nous préoccuper. Comment accorder avec la foi les expressions spontanées de la religiosité des peuples ? Quelle attitude adopter face aux religions non chrétiennes, en particulier celles qui sont « liées au progrès de la culture[56] » ? Des questions nouvelles ont surgi en notre temps. Comment les « jeunes Églises », nées en notre siècle de l'indigénisation de communautés chrétiennes déjà existantes, doivent-elles considérer et leur passé chrétien et l'histoire culturelle de leurs peuples respectifs ? Comment, enfin, l'Évangile doit-il animer, purifier et fortifier le monde nouveau où nous ont fait entrer notamment l'industrialisation et l'urbanisation ? Ces quatre questions nous semblent s'imposer à qui réfléchit aux conditions actuelles de l'inculturation de la foi.

a) La piété populaire.

[2] On entend généralement par *piété populaire*, dans les pays qui ont été touchés par l'Évangile, l'union de la foi et de la piété chrétiennes avec la culture profonde et avec des formes de la religion antérieure des populations. Il s'agit de ces très nombreuses dévotions dans lesquelles des chrétiens expriment leur sentiment religieux dans le langage simple, entre autres, de la fête et du pèlerinage, de la danse et du chant. On a pu parler de *synthèse vitale* à propos de cette piété puisqu'elle unit « le corps et l'esprit, la communion ecclésiale et l'institution, l'individu et la communauté, la foi chrétienne et l'amour de la patrie, l'intelligence et l'affectivité[57] ». La qualité de la synthèse tient, on le devine, à l'ancienneté et à la profondeur de l'évangélisation, comme à la compatibilité des antécédents religieux et culturels avec la foi chrétienne.

[3] Dans l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, Paul VI a entériné et encouragé une appréciation nouvelle de la piété populaire. « Regardées longtemps comme moins pures, quelquefois dédaignées, ces expressions [particulières de la recherche de Dieu et de la foi] font un peu partout aujourd'hui l'objet d'une redécouverte[58]. »

[4] « Si elle est bien orientée, surtout par une pédagogie d'évangélisation, continuait Paul VI, [la piété populaire] est riche de valeurs. Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : sa paternité, sa providence, sa présence constante et aimante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion[59]. »

[5] Du reste, la force et la profondeur des racines de la piété populaire se sont clairement manifestées en cette longue période de discrédit dont parlait Paul VI. Les expressions de la piété populaire ont survécu aux nombreuses prédictions de disparition que semblaient cautionner la modernité et les progrès du sécularisme. Elles ont conservé et même accru, en bien des régions du globe, l'attrait qu'elles exerçaient sur les foules.

[6] On a dénoncé bien des fois les limites de la piété populaire. Ces limites tiennent à un certain simplisme, source de diverses déformations de la religion, voire de superstitions. On reste au niveau de manifestations culturelles sans que soient engagées une véritable adhésion de foi et l'expression de cette foi dans le service du prochain. Mal orientée, la piété populaire peut même conduire à la formation de sectes et mettre ainsi en danger la vraie communauté ecclésiale. Elle risque encore d'être manipulée soit par des pouvoirs politiques, soit par des forces religieuses étrangères à la foi chrétienne.

[7] La prise en compte de ces dangers invite à pratiquer une catéchèse intelligente, gagnée aux mérites d'une piété populaire authentique et, en même temps, capable de discernement. Une liturgie vivante et adaptée est également appelée à jouer un grand rôle dans l'intégration d'une foi très pure et des formes traditionnelles de la vie religieuse des peuples. Sans nul doute, la piété populaire peut apporter une contribution irremplaçable à une anthropologie culturelle chrétienne qui permettrait de réduire l'écart, parfois tragique, entre la foi des chrétiens et certaines institutions socio-économiques d'orientation bien différente qui régissent leur vie quotidienne.

b) Inculturation de la foi et religions non chrétiennes.

Les religions non chrétiennes.

[8] Dès ses origines, l'Église a rencontré, à bien des niveaux, la question de la pluralité des religions. Les chrétiens ne constituent aujourd'hui encore qu'un tiers environ de la population mondiale. Ils auront d'ailleurs à vivre dans un monde qui éprouve une sympathie grandissante pour le pluralisme en matière religieuse.

[9] étant donné la place majeure de la religion dans la culture, une Église locale ou particulière implantée dans un milieu socioculturel non chrétien doit très sérieusement tenir compte des éléments religieux de ce milieu. Cette préoccupation sera d'ailleurs à la mesure de la profondeur et de la vitalité de ces données religieuses.

[10] S'il est permis de prendre un continent en exemple, nous parlerons de l'Asie qui a vu naître plusieurs des grands courants religieux du monde. L'hindouisme, le bouddhisme, l'islam, le confucianisme, le taoïsme et le shintoïsme, chacun de ces systèmes religieux, certes en des parties distinctes du continent, sont profondément enracinés dans les peuples et montrent beaucoup de vigueur. La vie personnelle comme l'activité sociale et communautaire ont été marquées de façon décisive par ces traditions religieuses et spirituelles. Aussi les Églises d'Asie considèrent-elles la question des religions non chrétiennes comme une des plus importantes et des plus urgentes. Elles en font même l'objet de cette forme privilégiée de relation qu'est le dialogue.

Le dialogue des religions.

[11] Le dialogue avec les autres religions fait partie intégrante de la vie des chrétiens : par l'échange, l'étude et le travail en commun, ce dialogue contribue à une meilleure intelligence de la religion de l'autre et à la croissance dans la piété.

[12] Pour la foi chrétienne, l'unité de tous en leur origine et en leur destinée, c'est-à-dire dans la création et dans la communion avec Dieu en Jésus-Christ, s'accompagne de la présence et de l'action universelles du Saint-Esprit. L'Église en dialogue écoute et apprend. « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes[60]. »

[13] Ce dialogue a quelque chose d'original puisque, comme l'histoire des religions l'atteste, la pluralité des religions a souvent engendré discrimination et jalousie, fanatisme et despotisme, toutes choses qui ont valu à la religion l'accusation d'être source de division dans la famille humaine. L'Église, « sacrement universel du salut », c'est-à-dire « signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain[61] », est appelée par Dieu à être ministre et instrument de l'unité en Jésus-Christ pour tous les hommes et tous les peuples.

La transcendance de l'Évangile par rapport à la culture.

[14] Nous ne pouvons pourtant pas oublier la transcendance de l'Évangile par rapport à toutes les cultures humaines où la foi chrétienne a vocation de s'enraciner et de s'épanouir selon toutes ses virtualités. Si grand en effet que doive être le respect pour ce qui est vrai et saint dans l'héritage culturel d'un peuple, cette attitude ne demande pourtant pas de prêter un caractère absolu à cet héritage culturel. Nul ne peut oublier que, dès l'origine, l'Évangile a été « scandale pour les juifs et folie pour les païens[62] ». L'inculturation qui emprunte la voie du dialogue entre les religions ne saurait en aucune manière donner des gages au syncrétisme.

c) Les jeunes Églises et leur passé chrétien.

[15] L'Église prolonge et actualise le mystère du Serviteur de Yahvé auquel il a été promis qu'il sera « lumière des nations pour que le salut atteigne les extrémités de la terre[63] » et qu'il sera « l'Alliance du peuple[64] ». Cette prophétie se réalise à la dernière Cène quand, la veille de sa Passion, le Christ, entouré des Douze, donne aux siens son corps et son sang en nourriture et en boisson de la Nouvelle Alliance, les assimilant ainsi à son propre corps. L'Église, peuple de la Nouvelle Alliance, naissait. À la Pentecôte, elle recevra l'Esprit du Christ, l'Esprit de l'Agneau immolé depuis les origines et qui déjà travaillait à exaucer ce vœu si profondément enraciné chez les êtres humains : l'union la plus radicale dans le respect le plus radical de la diversité.

[16] En vertu de la communion catholique qui unit toutes les Églises particulières dans une même histoire, les jeunes Églises considèrent le passé des Églises qui leur ont donné naissance comme une partie de leur propre histoire. Pourtant, l'acte majeur d'interprétation qui signe leur maturité spirituelle consiste à reconnaître cette antériorité comme originaire et non seulement comme historique. Cela signifie que, en accueillant dans la foi l'Évangile que leur ont annoncé les aînées, les jeunes Églises ont accueilli « l'initiateur même de la foi[65] » et la Tradition intégrale où la foi s'est attestée, comme aussi la capacité d'engendrer des formes originales où se dira la foi unique et commune. Égales en dignité, vivant du même mystère, authentiques Églises-sœurs, les jeunes Églises manifestent, de concert avec leurs aînées, la plénitude du mystère du Christ.

[17] Peuple de la Nouvelle Alliance, c'est en tant qu'elle fait mémoire du mystère pascal et annonce sans cesse le retour du Seigneur que l'Église peut être dite « eschatologie commencée » des traditions culturelles des peuples, à condition, bien sûr, que ces traditions aient été soumises à la loi purificatrice de la mort et de la résurrection en Jésus Christ.

[18] Comme saint Paul à l'Aréopage d'Athènes, la jeune Église fait une lecture nouvelle et créatrice de la culture ancestrale. Quand cette culture passe au Christ, « le voile tombe[66] ». Dans le temps d'*incubation* de la foi, cette Église avait découvert le Christ comme « exégète et exégèse » du Père dans l'Esprit[67] ; elle ne cesse d'ailleurs de le contempler comme tel. Maintenant, elle le découvre « exégète et exégèse » de l'homme, source et destinataire de la culture. Au « Dieu inconnu » qui a été révélé à la Croix correspond l'« homme inconnu » qu'annonce la jeune Église en sa qualité de mystère pascal vivant, inauguré par grâce dans l'ancienne culture.

[19] Dans le salut qu'elle rend présent, la jeune Église s'efforce de repérer toutes les traces de la sollicitude de Dieu pour un groupe humain particulier, les *semina Verbi*. Ce que le prologue de l'épître aux Hébreux dit des Pères et des prophètes peut être repris et vaut, en relation avec Jésus-Christ, et d'une certaine manière analogue, pour toute culture humaine en ce qu'elle a de droit et de vrai et en ce qu'elle porte de sagesse.

d) La foi chrétienne et la modernité.

[20] Les mutations techniques qui ont provoqué la révolution industrielle puis la révolution urbaine ont affecté l'âme profonde des populations, bénéficiaires et aussi bien souvent victimes de ces changements. Aussi un devoir urgent et difficile incombe aux croyants : comprendre la culture moderne en ses traits caractéristiques, comme en ses attentes et ses besoins, par rapport au salut apporté par Jésus-Christ.

[21] La révolution industrielle fut tout aussi bien une révolution culturelle. Des valeurs jusqu'alors assurées furent mises en cause, comme le sens du travail personnel et communautaire, le rapport direct de l'homme à la nature, l'appartenance à une famille de soutien tant dans la cohabitation que dans le travail, l'enracinement dans des communautés locales et religieuses à taille humaine, la participation à des traditions, rites, cérémonies et célébrations qui donnent un sens aux grands moments de l'existence. L'industrialisation, en provoquant un entassement désordonné des populations, porta

gravement atteinte à ces valeurs séculaires sans susciter des communautés capables d'intégrer des cultures nouvelles. Au moment où les peuples les plus démunis sont en recherche d'un modèle de développement approprié, les avantages comme aussi les risques et les coûts humains de l'industrialisation sont mieux perçus.

[22] De grands progrès ont été réalisés en bien des domaines de la vie : alimentation, santé, éducation, transports, accès aux biens de consommation de toute sorte. Des inquiétudes profondes surgissent pourtant dans l'inconscient collectif. En bien des pays, surtout depuis la Seconde Guerre mondiale, l'idée de progrès a fait place au désenchantement. La rationalité en matière de production et d'administration, quand elle oublie le bien des personnes, travaille contre la raison. L'émancipation des communautés d'appartenance a enfoui l'homme dans la foule solitaire. Les nouveaux moyens de communication déstructurent autant qu'ils peuvent unir. La science, par les créations techniques qui en sont le fruit, apparaît à la fois créatrice et homicide. Aussi certains désespèrent-ils de la modernité et parlent-ils d'une nouvelle barbarie. Malgré tant d'échecs et de fautes, il faut espérer un sursaut moral de toutes les nations, riches et pauvres. Si l'Évangile est prêché et entendu, une conversion culturelle et spirituelle est possible : elle appelle à la solidarité, au souci du bien intégral de la personne, à la promotion de la justice et de la paix, à l'adoration du Père de qui procède tout bien.

[23] L'inculturation de l'Évangile dans les sociétés modernes exigera un effort méthodique de recherche et d'action concertées. Chez les responsables de l'évangélisation, cet effort supposera premièrement une attitude d'accueil et de discernement critique, deuxièmement la capacité de percevoir les attentes spirituelles et les aspirations humaines des nouvelles cultures, et troisièmement l'aptitude à l'analyse culturelle en vue d'une rencontre effective avec le monde moderne.

[24] Une *attitude d'accueil* est requise, en effet, chez qui veut comprendre et évangéliser le monde de ce temps. La modernité s'accompagne de progrès indéniables dans bien des domaines matériels et culturels : bien-être, mobilité humaine, science, recherche, éducation, sens nouveau de la solidarité. De plus, l'Église de Vatican II a pris une vive conscience des conditions nouvelles dans lesquelles elle doit exercer sa mission, et c'est dans les cultures de la modernité que se construira l'Église de demain. Concernant ce discernement, on doit appliquer la consigne traditionnelle reprise par Pie XII : il faut « faciliter l'intime compréhension et le respect des civilisations les plus variées et en rendre les valeurs spirituelles fécondes pour une vivante et vivifiante prédication de l'évangile du Christ. Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance, et, quand ce sera possible, protégé et encouragé[68]. »

[25] L'Évangile suscite des *questions fondamentales* chez qui réfléchit au comportement de l'homme moderne. Comment faire comprendre à cet homme la radicalité du message du Christ : la charité inconditionnelle, la pauvreté évangélique, l'adoration du Père et l'acquiescement constant à sa volonté ? Comment éduquer au sens chrétien de la souffrance et de la mort ? Comment susciter la foi et l'espérance en l'œuvre de résurrection accomplie par Jésus-Christ ?

[26] Il nous faut développer une capacité d'analyser les cultures et d'en percevoir les incidences morales et spirituelles. Une mobilisation de toute l'Église s'impose pour que soit affrontée avec succès la tâche extrêmement complexe de l'inculturation de l'Évangile dans le monde moderne. Il nous faut épouser à ce sujet la préoccupation de Jean-Paul II : « Dès le début de mon pontificat, j'ai considéré que le dialogue de l'Église avec les cultures de notre temps était un domaine vital, dont l'enjeu est le destin du monde en cette fin du XX^e^siècle[69]. »

Conclusion

[1] Après avoir dit qu'il importait « d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les centres d'intérêt, les lignes de pensée, les sources d'inspiration et les modèles de vie qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut », Paul VI demandait « d'évangéliser – non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines – la culture et les cultures de l'homme, dans le sens riche et large que ces termes ont dans *Gaudium et spes* […]. Le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture et la construction du Royaume ne peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines[70]. »

[2] Jean-Paul II disait de son côté : « En cette fin du xx^e^ siècle, l'Église doit se faire toute à tous, en rejoignant avec sympathie les cultures d'aujourd'hui. Il y a encore des milieux et des mentalités, comme des pays et des régions entières à évangéliser, ce qui suppose un *long et courageux processus d'inculturation* afin que l'Évangile pénètre l'âme des cultures vivantes, répondant à leurs attentes les plus hautes et les faisant croître à la dimension même de la foi, de l'espérance et de la charité chrétiennes. […] Parfois les cultures n'ont encore été touchées que superficiellement, et de toute façon, se transformant sans cesse, elles demandent une approche renouvelée. […] De plus, de nouveaux secteurs de culture apparaissent, avec des objectifs, des méthodes et des langages divers[71]. »

* Ce document a été préparé par la CTI au cours de sa session plénière de décembre 1987, puis il a été approuvé *in forma specifica* lors de la session plénière d'octobre 1988 et rendu public avec le *placet* de S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, président de la Commission.

Nous reprenons ici, avec des corrections et un bon nombre de modifications, ainsi que des adaptations éditoriales, le texte qui a été publié dans *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 281-289. Le texte latin de ce document a été publié sous le titre « Fides et inculturatio » dans *Gregorianum* 70 (1989), p. 625-646.

[1] On pourra voir les textes « L'unité de la foi et le pluralisme théologique » (1972), « Promotion humaine et salut chrétien » (1976), « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage » (1977) et « Questions choisies de christologie » (1979) dans le recueil : Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

[2] Voir CTI, « Thèmes choisis d'ecclésiologie à l'occasion du vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II » (1984), dans le recueil cité à la note précédente, p. 336-340.

[3] Commission biblique pontificale, *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Foi et culture à la lumière de la Bible*, Turin, Editrice Elle Di Ci, 1981.

[4] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 44.

[5] *Ibid*., n° 53-62.

[6] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, n° 18-20 ; *La Documentation catholique* 73 (1976), p. 4-5.

[7] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* sur la catéchèse en notre temps, n° 53 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 14.

[8] Synode extraordinaire pour le vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, Rapport final voté par les Pères, 7 décembre 1985 ; *La Documentation catholique* 83 (1986), p. 41.

[9] Jean-Paul II, *Lettre autographe de fondation du Conseil pontifical pour la culture* (20 mai 1982) ; *AAS* 74 (1983), p. 683-688 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 604-606.

[10] Jean-Paul II, *Discours* du 15 mai 1982 à l'université de Coimbra ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 549. Id., *Discours* du 7 mai 1980 aux évêques du Kenya ; *La Documentation catholique* 77 (1980), p. 534.

[11] Jean-Paul II, *Discours* du 18 janvier 1983 aux membres du Conseil pontifical pour la culture ; *La Documentation catholique* 80 (1983), p. 147.

[12] Paul VI, Lettre encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1447.

[13] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, n° 53.

[14] *Ibid.*

[15] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Slavorum Apostoli* à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des saints Cyrille et Méthode (2 juin 1985), n° 21 ; *La Documentation catholique* 82 (1985), p. 724.

[16] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 13.

[17] Voir Rm 11, 11-24.

[18] Gn 1, 1-2, 4a.

[19] Voir Gn 9, 1-17 ; Si 44, 17-18.

[20] Gn 12, 1-5 ; Jr 4, 2 ; Si 44, 21.

[21] Lc 24, 27.44.

[22] Mc 13, 10 ; Mt 12, 21 ; Lc 2, 32.

[23] Mt 11, 19 ; Lc 7, 35.

[24] Ps 93, 1-4 ; Is 6, 1.

[25] Mc 1, 15 ; Mt 12, 28 ; Lc 11, 20 ; 17, 21.

[26] Mt 20, 1-16 ; Lc 15, 11-32 ; 18, 9-14.

[27] Mc 14, 36.

[28] Mc 1, 14-45 ; 10, 2-9 ; Mt 5, 21-48.

[29] Rm 5, 12-19 ; 1 Co 15, 20-22.

[30] Mc 8, 27-33 ; 1 Co 1, 18-25.

[31] Ga 3, 13 ; Dt 21, 22-23.

[32] Ga 3, 12-14.

[33] Rm 7, 16 s. ; 3, 20 ; 7, 7 ; 1 Tm 1, 8.

[34] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 10.

[35] Lc 2, 46.

[36] Rm 9, 3-5.

[37] Rm 11, 24.

[38] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, n° 22.

[39] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 8.

[40] Ga 3, 28.

[41] Col 1, 16-17.

[42] Ac 2, 11.

[43] Ac 2, 42.

[44] Ac 6, 1 s.

[45] Ac 10-11.

[46] Ep 2, 14-15.

[47] Ac 15, 28.

[48] Rm 1, 18.

[49] Rm 3, 23.

[50] 1 Co 2, 4-5.

[51] Ap 5, 1-5.

[52] Voir Ap 2-3.

[53] 1 Co et 2 Co *passim*.

[54] Ap 21, 5.

[55] Voir Rm 8, 18-25.

[56] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.

[57] Troisième Conférence générale des évêques d'Amérique latine, *L'évangélisation de l'Amérique latine dans le présent et dans l'avenir*, n° 448.

[58] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, n° 48 ; *La Documentation catholique* 73 (1976), p. 10.

[59] *Ibid.*

[60] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.

[61] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 48 et n° 1.

[62] 1 Co 1, 23.

[63] Is 49, 6.

[64] Is 49, 8.

[65] He 12, 2.

[66] 2 Co 3, 16.

[67] Voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, Paris, 1959, p. 322-324.

[68] Pie XII, Lettre encyclique *Summi pontificatus* sous le signe du Christ Roi (20 octobre 1939).

[69] Jean-Paul II, *Lettre autographe de fondation du Conseil pontifical pour la culture* (20 mai 1982) ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 604.

[70] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, n°19-20 ; *La Documentation catholique* 73 (1976), p. 4.

[71] Jean-Paul II, *Discours* du 18 janvier 1983 aux membres du Conseil pontifical pour la culture, n° 4 ; *La Documentation catholique* 80 (1983), p. 147.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

L'interprétation des dogmes (1989)*

1. Problématique

a) La problématique générale philosophique.

Le problème fondamental de l'interprétation.

Le problème de l'interprétation fait partie des problèmes fondamentaux de l'homme. En effet, en tant qu'hommes, nous cherchons à comprendre le monde dans lequel nous vivons et à nous comprendre nous-mêmes. Or, quand nous sommes confrontés à la question de la vérité du réel, nous ne partons jamais de zéro. Le réel qu'il s'agit de comprendre nous rencontre concrètement dans l'interprétation, à travers le système de symboles d'une culture donnée qui se manifeste spécialement dans le langage. La compréhension humaine est donc en relation avec l'histoire de la communauté. Ainsi, pour interpréter, il faut aussi s'approprier et comprendre les témoignages que la tradition a déjà apportés.

La connexion entre interprétation et tradition montre clairement qu'il faut se dégager d'un réalisme naïf. Dans notre connaissance, nous n'avons jamais affaire au réel dans sa nudité mais toujours au réel dans le contexte culturel de l'homme, avec son interprétation par la tradition et son appropriation actuelle.

Par conséquent, le problème fondamental de l'interprétation peut être formulé de la manière suivante : comment pouvons-nous prendre au sérieux le cercle herméneutique entre « sujet » et « objet » sans tomber dans un relativisme qui ne connaît que des interprétations d'interprétations, lesquelles, à leur tour, conduisent sans cesse à de nouvelles interprétations ? N'y a-t-il pas, non en dehors, mais à l'intérieur du processus historique d'interprétation lui-même, une vérité en soi ? Y a-t-il des affirmations qui doivent être admises ou niées dans toutes les cultures et dans toutes les situations historiques ?

Deux raisons de l'actualité du problème.

Le problème de l'interprétation se pose aujourd'hui d'une façon plus aiguë. En raison des ruptures culturelles, la distance entre les témoignages de la tradition et notre situation culturelle actuelle s'est accrue. Dans le monde occidental en particulier, cela a conduit à un changement d'attitudes vis-à-vis des vérités, des valeurs et des conceptions traditionnelles, ainsi qu'à une réévaluation unilatérale du présent par rapport à ce qui vient du passé, et à une considération unilatérale de ce qui est nouveau comme critère de pensée et d'action. Dans la philosophie actuelle, surtout sous l'influence d'auteurs tels que Marx, Nietzsche et Freud, une herméneutique du soupçon est devenue dominante, une herméneutique qui ne considère plus la tradition comme une médiation entre la réalité d'origine et le présent mais qui la ressent comme une aliénation et une oppression. Cependant, si l'homme rejette la mémoire créatrice de la tradition, il s'expose au nihilisme. La crise actuelle (générale et mondiale) de la tradition est devenue l'un des défis spirituels les plus fondamentaux de notre époque.

À cette crise de la tradition s'ajoute aujourd'hui le phénomène de la rencontre universelle des diverses cultures et de leurs différentes traditions. Le problème de l'interprétation se pose non seulement comme celui d'une médiation entre le passé et le présent, mais encore comme la tâche de trouver la médiation entre les différentes traditions culturelles. Aujourd'hui, une telle herméneutique transculturelle est devenue une condition de la survie de l'humanité dans la paix et la liberté.

Trois types d'herméneutique.

On peut distinguer différents types d'herméneutique. L'herméneutique d'orientation positiviste met le pôle objectif au premier plan. Elle a beaucoup contribué à une meilleure connaissance du réel. Mais elle considère unilatéralement la connaissance humaine en fonction de facteurs naturels, biologiques, psychologiques, historiques et socio-économiques, et, par là, méconnaît la signification de la subjectivité humaine dans le processus de la connaissance.

L'herméneutique d'orientation anthropocentrique remédie à cette insuffisance. Mais pour elle, c'est le pôle subjectif qui est, d'une manière unilatérale, décisif. Ainsi, elle réduit la connaissance du réel à la connaissance de sa signification pour la subjectivité humaine ; la question de la vérité du réel est réduite à celle de son sens pour l'homme.

L'herméneutique culturelle comprend le réel par l'intermédiaire de ses réalisations culturelles objectives dans les institutions humaines, les mœurs et les coutumes, particulièrement dans le langage et sur la base de la compréhension subjective de

soi-même et du monde qui est marquée par chaque culture et par son système de valeurs. L'importance de cette approche étant reconnue, une question demeure : celle des valeurs transculturelles et de la vérité de l'*humanum* qui relie les hommes par-delà toutes les différences culturelles.

À la différence des formes plus ou moins réductrices mentionnées jusqu'ici, l'herméneutique métaphysique pose la question de la vérité même du réel. Elle part du fait que la vérité se manifeste dans et par l'intelligence humaine, de telle sorte que dans la lumière de l'intelligence humaine brille la vérité de la réalité elle-même. Puisque la réalité est toujours plus grande et plus profonde que toutes les représentations et tous les concepts que nous en avons, lesquels sont conditionnés par l'histoire et la culture, la nécessité s'impose d'une interprétation critique toujours renouvelée et approfondie de chaque tradition culturelle.

La tâche principale dont nous devons nous acquitter est donc la suivante : en rapport et en discussion avec l'herméneutique contemporaine aussi bien qu'avec les sciences humaines et culturelles modernes, nous devons essayer de parvenir à un renouvellement créatif de la métaphysique et de sa question sur la vérité du réel. Le problème fondamental qui se pose ici est celui du rapport entre vérité et histoire.

La question fondamentale : la vérité dans l'histoire.

Concernant la relation entre vérité et histoire, il est devenu évident que, fondamentalement, il n'y a pas de connaissance humaine qui soit absolument sans présupposés ; bien plutôt, tout savoir et tout langage humains sont déterminés par une structure de précompréhension et de préjugé structurels. Pourtant, dans tout ce que l'homme connaît, dit et fait, et qui est historiquement conditionné, il y a toujours une préappréhension de quelque chose d'ultime, d'inconditionné et d'absolu. Dans toute quête et recherche de la vérité, nous présupposons toujours qu'existent la vérité ainsi que certaines vérités fondamentales (par exemple le principe de non-contradiction). Ainsi, la lumière de la vérité nous précède toujours ; en d'autres termes, elle apparaît avec une évidence objective dans notre intelligence lorsque celle-ci considère la réalité même. Dans le stoïcisme antique déjà, ces données préalables et ces présupposés ont été désignés par le terme de *dogmes*. Dans cette mesure, en un sens qui demeure encore très général, on peut parler d'une structuration dogmatique fondamentale de l'homme.

Du fait que notre connaissance, notre pensée et notre volonté sont toujours déterminées *collectivement* par les cultures respectives et spécialement par le langage, cette structure dogmatique fondamentale concerne non seulement les individus mais aussi la société humaine. Aucune société ne peut survivre dans la durée sans des convictions et des valeurs fondamentales communes qui marquent et portent sa culture. L'unité, la compréhension mutuelle et la coexistence pacifique, ainsi que la reconnaissance mutuelle d'une même dignité humaine, présupposent par ailleurs qu'en dépit des profondes différences entre les cultures, il y a un *humanum* commun et par conséquent une vérité commune à tous les hommes. Aujourd'hui, cette conviction se manifeste surtout dans la reconnaissance des droits universels et inaliénables de chaque personne humaine.

Une telle vérité, qui est universelle par rapport à l'espace et au temps et qui conserve donc toujours sa valeur, n'est certes reconnue comme telle que dans des situations et des discussions historiques particulières, spécialement dans la rencontre des cultures. Il faut pourtant distinguer, d'une part, la contingence de ces conditions de connaissance et de ces contextes de découverte, et, d'autre part, la prétention d'absolu de la vérité reconnue. De par sa nature, la vérité ne peut être qu'unique et donc universelle. Ce que l'on a reconnu une fois comme vérité doit donc être reconnu comme vrai d'une manière qui demeure valable de manière stable.

L'Église, par sa prédication de l'unique Évangile révélé dans le temps mais néanmoins destiné à tous les hommes et à tous les temps, peut venir à la rencontre de cette nature de l'intelligence humaine qui est historique et en même temps ouverte à l'universel. Elle peut la purifier et la conduire à sa perfection la plus profonde.

b) La problématique théologique actuelle.

Le problème particulier de l'évangélisation et de la nouvelle évangélisation.

La théologie catholique part de cette certitude de foi : la *paradosis* de l'Église, ainsi que les dogmes qu'elle transmet, sont des affirmations authentiques de la vérité qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, a été révélée par Dieu ; la vérité révélée, transmise dans la *paradosis*de l'Église, est universellement valable et immuable dans sa substance.

Cette certitude, en ce qui concerne les dogmes, fut déjà mise en question lors de la Réforme du xvi^{e} siècle. D'une façon beaucoup plus aiguë et dans des conditions tout autres, elle est entrée dans une crise globale à la suite de l'*Aufklärung* moderne et du processus d'évolution moderne de la liberté. Dans les temps modernes, la pensée dogmatique a souvent été critiquée d'emblée comme « dogmatisme » et par conséquent refusée. À la différence de ce qui se passait dans la culture occidentale des siècles passés, marquée dans son ensemble par la foi chrétienne, le

langage dogmatique traditionnel de l'Église n'apparaît plus immédiatement compréhensible dans notre culture contemporaine sécularisée, quand il ne prête pas à des malentendus, même pour de nombreux chrétiens. Certains le considèrent même comme un obstacle à la transmission vivante de la foi.

Ce problème s'aggrave lorsque l'Église entreprend de pénétrer dans les cultures africaines et asiatiques avec ses dogmes qui, sous l'aspect purement historique, ont été élaborés dans le contexte de la culture gréco-romaine occidentale. Cela exige bien davantage qu'une simple traduction des dogmes ; pour parvenir à une inculturation, le sens originel du dogme doit être à nouveau compris dans le contexte d'une autre culture. C'est pourquoi le problème de l'interprétation des dogmes est devenu aujourd'hui un problème général de l'évangélisation, spécialement de la nouvelle évangélisation.

Solutions insuffisantes de la théologie herméneutique.

Au début de notre siècle déjà, la théologie moderniste a voulu se poser ce problème. Mais ses tentatives de solution sont demeurées insatisfaisantes, notamment à cause d'une intelligence insuffisante de la révélation et d'une conception pragmatique des dogmes.

La théologie contemporaine d'orientation herméneutique cherche à jeter un pont entre la tradition dogmatique et la pensée moderne en posant la question du sens et de l'importance des dogmes pour l'homme d'aujourd'hui. Mais en procédant de la sorte, on détache la formule dogmatique singulière de sa connexion avec la *paradosis*, et on l'isole de la foi vécue de l'Église. On substantifie ainsi le dogme ; en outre, en se concentrant sur le problème de la signification pratique, existentielle ou sociale du dogme, on perd de vue la question de sa vérité.

Cette objection vaut également lorsque le dogme est compris comme une simple convention, c'est-à-dire lorsqu'il n'est envisagé que de manière fonctionnelle comme une réglementation du langage ecclésiastique, nécessaire pour l'unité mais fondamentalement provisoire et susceptible d'être dépassée. Ainsi le dogme n'est plus considéré dans sa fonction de médiation obligatoire de la vérité révélée.

Légitimité et limites d'approches nouvelles en relation avec la théorie et la pratique.

Pour la théologie de la libération, le problème de l'herméneutique des dogmes se pose sur le fond de la pauvreté, de la situation d'oppression sociale et politique qui domine de nombreuses régions du tiers-monde ; il devient la question de la relation entre la théorie et la pratique. Cela prend en considération un aspect important de l'idée biblique de la vérité, à savoir qu'il faut « faire la vérité[1] ». Il existe certes une théologie de la libération conforme à l'Évangile et légitime dans l'Église. Elle part de la priorité de la mission spirituelle de l'Église mais elle insiste en même temps sur ses présupposés sociaux et sur ses conséquences sociales[2].

Dans la théologie de la libération radicale, par contre, la libération économique, sociale et politique devient le facteur qui détermine tout ; le rapport entre la théorie et la pratique y est compris dans le sens de l'idéologie matérialiste marxiste. Ici le message de la grâce et de la finalité eschatologique de la vie et du monde disparaît. La foi et les formules dogmatiques de la foi ne sont plus envisagées dans leur propre contenu de vérité mais en fonction de la réalité économique, la seule qui compte dans cette optique. On leur assigne seulement un rôle de moteur dans le processus d'une libération politique révolutionnaire.

D'autres herméneutiques se présentent également aujourd'hui ; en dépit de leurs différences, elles ont pour point commun de déplacer le juste milieu herméneutique de la vérité de l'être, en l'occurrence de la révélation comme source de sens, vers une autre composante, en soi légitime mais particulière, dont elles font le centre et le critère du tout. C'est le cas, par exemple, de la théologie féministe radicale. Pour elle, les données révélées ne sont plus la base et la norme pour mettre en valeur la dignité de la femme, ce qu'il est important et légitime de montrer. Au contraire, une certaine conception de l'émancipation devient la seule et ultime clé herméneutique pour l'interprétation de la sainte Écriture et de la Tradition.

De cette façon, la question de l'interprétation des dogmes nous place devant les problèmes fondamentaux de la théologie. À l'arrière-plan se trouve, en dernière analyse, la question de la compréhension théologique de la vérité et de la réalité. Même du point de vue théologique, cette question débouche dans celle des rapports entre une vérité universelle et toujours valable d'une part, et l'historicité des dogmes d'autre part. Concrètement, il s'agit ici de savoir comment l'Église peut transmettre aujourd'hui son enseignement de la foi avec sa force d'obligation, afin que l'espérance pour le présent et pour l'avenir surgisse de la mémoire de la Tradition. Face aux différentes situations socioculturelles dans lesquelles l'Église vit aujourd'hui, il en va aussi de la question de l'unité et de la pluriformité dans l'exposition dogmatique de la vérité et de la réalité de la révélation.

2. Fondements théologiques

a) Les fondements bibliques.

Tradition et interprétation de la sainte Écriture.

La révélation attestée dans la sainte Écriture s'est accomplie par des paroles et des actes dans l'histoire des rapports de Dieu avec les hommes. L'Ancien Testament est le processus d'une réinterprétation et d'une relecture toujours renouvelées. Il n'a trouvé son interprétation eschatologique et définitive qu'en Jésus-Christ. Car la révélation, préparée dans l'Ancien Testament, n'a trouvé son accomplissement qu'en Jésus-Christ, lorsque advint la plénitude des temps[3]. En tant que Verbe de Dieu fait homme, Jésus est l'interprète du Père[4], la Vérité en personne[5]. Dans tout son être et toute sa vie, par ce qu'il a dit et par les signes qu'il a accomplis, et surtout par sa mort, sa résurrection, son exaltation ainsi que par l'envoi de l'Esprit de Vérité[6], il est la plénitude de la grâce et de la vérité[7].

La vérité qui a été révélée une fois pour toutes en Jésus-Christ ne peut être reconnue et acceptée que dans la foi donnée par le Saint-Esprit. Selon le sens que lui donne la sainte Écriture, cette foi est ce par quoi l'homme s'en remet personnellement à Dieu qui se révèle[8]. Elle comporte l'adhésion aux paroles et aux actes de la révélation, ainsi que leur profession, en particulier l'adhésion au Christ et à la vie nouvelle qu'il a donnée. Par conséquent, elle est tout à la fois acte *(fides qua)* et contenu *(fides quae creditur)*. Elle est « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas[9] ».

Transmise une fois pour toutes par les Apôtres, la foi est fidèlement gardée dans l'Église comme *depositum fidei*[10]. L'Église est en effet le Corps du Christ rempli par le Saint-Esprit, et elle a reçu de Jésus-Christ la promesse que le Saint-Esprit la conduira vers la vérité tout entière[11]. « L'Évangile de la vérité[12] » a été confié à l'Église comme peuple de Dieu en marche. Par sa vie, par sa confession de la foi et la liturgie qu'elle célèbre, elle doit témoigner de la foi devant le monde. On peut la désigner comme « colonne et support de la vérité[13] ». Certes, nous ne connaissons maintenant la vérité que comme dans un miroir et en énigme ; c'est seulement dans l'achèvement eschatologique que nous verrons Dieu face à face, tel qu'il est[14]. De cette manière, notre connaissance de la vérité est située dans la tension entre le « déjà là » et le « pas encore ».

Perspectives de l'herméneutique dans l'Écriture.

La façon dont il faut interpréter le message biblique ressort de sa nature même. Car la vérité révélée, telle que la sainte Écriture l'enseigne, est la « fidélité-vérité » historique de Dieu *(emeth)* : en dernière analyse, elle est la communication que le Père fait de soi-même en Jésus-Christ, pour une présence permanente dans le Saint-Esprit. Elle est attestée par les paroles, les actions et la vie tout entière de l'Église. Ainsi, pour un chrétien, Jésus-Christ est la Parole unique dans la multiplicité des paroles ; toutes les affirmations de l'Ancien Testament comme du Nouveau Testament doivent être comprises à partir de Lui et en vue de Lui. Voilà pourquoi elles forment une unité. Pour les chrétiens, il faut donc interpréter l'Ancien Testament à la lumière de son accomplissement néotestamentaire, et comprendre le Nouveau Testament à la lumière des promesses vétérotestamentaires.

L'Ancien comme le Nouveau Testaments doivent être expliqués et rendus présents dans l'Esprit-Saint qui demeure dans l'Église. Chacun, par le don de la grâce reçu « selon le degré de la foi que Dieu lui a accordé », doit contribuer à l'édification du Corps du Christ, l'Église[15]. C'est pourquoi la deuxième épître de saint Pierre déjà (1, 20) met en garde contre une interprétation arbitraire de la sainte Écriture.

La vérité révélée veut marquer de son empreinte la vie des hommes qui l'ont reçue. Pour saint Paul, le mode indicatif de l'existence dans le Christ et dans l'Esprit doit devenir un mode impératif de passer maintenant à la vie nouvelle. Ce qui importe, c'est de demeurer dans la vérité, non seulement de la saisir toujours mieux sur le plan intellectuel mais de la faire entrer plus profondément dans la vie, de « la faire[16] ». Par là, la vérité se montre comme l'« absolument sûr » et comme le fondement qui soutient l'existence humaine. Plus que toute autre chose, la liturgie ainsi que la prière sont un lieu herméneutique important pour la connaissance et la médiation de la vérité.

Les formules bibliques de confession de foi.

Ce que l'on vient de dire ne vaut pas moins des « homologies », c'est-à-dire des formules de profession de foi qui se trouvent déjà dans les parties les plus anciennes du Nouveau Testament. Celles-ci confessent la foi en Jésus comme Christ[17], *Kyrios*[18] et Fils de Dieu[19]. Elles témoignent de la foi en la mort et en la résurrection de Jésus[20] ; elles proclament sa mission et sa naissance[21], le sacrifice de sa vie[22] ainsi que sa parousie[23]. La divinité de Jésus, son incarnation et son exaltation sont louées dans des hymnes[24]. De tout cela, il découle que la foi des communautés néotestamentaires ne repose pas sur le témoignage privé de quelques individus mais sur une confession de foi commune à tous, publique et qui oblige tous.

Nous rencontrons cette confession de foi dans le Nouveau Testament sans qu'elle y revête pour autant une monotone uniformité. L'unique vérité s'exprime plutôt dans une grande et multiforme richesse de formules. Il y a même, dans le Nouveau Testament, des formules qui manifestent un progrès dans la connaissance de la vérité : les vérités dont il témoigne peuvent en effet se compléter mutuellement et s'approfondir, mais jamais se contredire. Il s'agit toujours de l'unique mystère du salut de Dieu en Jésus-Christ qui s'est exprimé sous plusieurs formes et sous différents aspects.

b) Déclarations et pratique du Magistère de l'Église.

Les déclarations du Magistère sur l'interprétation des dogmes.

Le chemin historique, depuis Nicée (325) jusqu'à Constantinople I (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451), Constantinople II (553) et aux conciles postérieurs de l'Église ancienne, montre que l'histoire des dogmes est le processus d'une interprétation ininterrompue et vivante de la Tradition. Le deuxième concile de Nicée (787) a résumé la doctrine éclairante des Pères : l'Évangile est transmis dans la *paradosis* de l'Église catholique guidée par le Saint-Esprit[25].

Le concile de Trente (1545-1563) a défendu cette doctrine ; il met les croyants en garde contre une interprétation privée de la sainte Écriture, et il ajoute qu'il appartient à l'Église de juger du véritable sens de l'Écriture et de son interprétation[26]. Le premier concile du Vatican (1869-1870) a réaffirmé la doctrine de Trente[27]. En outre, il a reconnu un développement des dogmes pour autant que ce développement se fasse dans le même sens et selon la même signification *(eodem sensu eademque sententia)*. De cette manière, le concile enseigne que pour ce qui regarde les dogmes, il faut tenir le sens qui a été exposé une fois pour toutes par l'Église. Pour cette raison, il condamne quiconque s'écarte de ce sens sous le prétexte et au nom d'une connaissance supérieure, ou du progrès des sciences, d'une prétendue interprétation plus profonde de la formulation dogmatique, ou d'un progrès scientifique[28]. Cette irréversibilité et cette irréformabilité sont impliquées dans l'infaillibilité de l'Église conduite par le Saint-Esprit, particulièrement dans l'infaillibilité que le pape exerce en matière de foi et de mœurs[29]. Elle trouve son fondement dans le fait que, dans le Saint-Esprit, l'Église participe à la véracité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper *(qui nec falli nec fallere potest)*[30].

Le Magistère de l'Église a défendu cette doctrine contre la lecture purement symbolique et pragmatique des dogmes par les modernistes[31]. Dans son encyclique *Humani generis* (1950), le pape Pie XII a donné un nouvel avertissement contre un relativisme dogmatique qui abandonne le langage reçu dans l'Église pour exprimer le contenu de la foi dans une terminologie variable au cours de l'histoire[32]. Semblablement, dans son encyclique *Mysterium Fidei* (1965), le pape Paul VI a insisté sur le fait qu'il faut maintenir les modes exacts d'expression des dogmes fixés par la Tradition.

L'enseignement du deuxième concile du Vatican.

Le concile Vatican II a présenté la doctrine traditionnelle de l'Église dans un contexte plus vaste ; ainsi, il a également mis en valeur la dimension historique des dogmes. Il enseigne que le peuple de Dieu en son entier participe à l'office prophétique du Christ[33] et que, avec l'aide du Saint-Esprit, il y a dans l'Église un progrès dans l'intelligence de la Tradition apostolique[34]. Dans le cadre de la mission et de la responsabilité communes à tous, le concile a fermement affirmé tant la doctrine du magistère authentique appartenant seulement aux évêques[35]que celle de l'infaillibilité de l'Église[36]. Mais le concile voit les évêques surtout comme les prédicateurs de l'Évangile : il ordonne leur office de docteurs à leur office de prédication de l'Évangile[37]. Cette mise en valeur du caractère pastoral du Magistère a attiré l'attention sur la distinction entre, d'une part, le fonds immuable de la foi, c'est-à-dire les vérités de la foi, et, d'autre part, leur mode d'expression. Cela signifie que l'enseignement de l'Église, conservant toujours le même sens et le même contenu, doit être transmis aux hommes d'une manière vivante et qui corresponde aux exigences de leur temps[38].

La Déclaration *Mysterium Ecclesiae* (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en 1973) a repris cette distinction et l'a précisée et approfondie contre la méprise d'un relativisme dogmatique. Certes, les dogmes sont historiques en ce sens que leur signification « dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances ». Des définitions ultérieures conservent et confirment les définitions précédentes, mais elles les expliquent aussi ; et, le plus souvent, dans une confrontation avec des questions nouvelles et avec des erreurs, elles les rendent vivantes et fructueuses dans l'Église. Cela ne signifie pourtant pas qu'on puisse réduire l'infaillibilité à un immobilisme figé dans la vérité. D'une part, les formules dogmatiques ne déclarent pas la vérité d'une manière simplement indéterminée, changeante ou seulement approximative ; de l'autre, elles ne lui font subir ni transformation ni déformation. Il s'agit de tenir la vérité sous une forme déterminée. Le sens historique des formulations dogmatiques fait ici autorité[39]. Dans sa Lettre apostolique *Ecclesia Dei* (1988), le pape Jean-Paul II a récemment réaffirmé avec force ce sens d'une tradition vivante. La relation entre la formulation et le contenu du dogme requiert bien sûr une clarification plus approfondie[40].

Qualifications théologiques.

Le fait que la Tradition soit une réalité bien vivante explique que l'on rencontre une grande variété de déclarations du Magistère dont l'importance diffère et dont le caractère obligatoire revêt différents degrés. Pour apprécier ces déclarations avec exactitude et pour les interpréter, la théologie a élaboré la doctrine des qualifications théologiques, qui a été en partie reprise par le Magistère de l'Église. Ces derniers temps, elle est malheureusement plus ou moins tombée dans l'oubli. Mais elle est utile pour l'interprétation des dogmes et devrait donc être renouvelée et développée.

Suivant la doctrine de l'Église, « on doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel[41] ». Cela concerne les vérités de foi (au sens strict) aussi bien que les vérités touchant la vie morale attestées par la révélation[42].

Des vérités naturelles et des doctrines morales naturelles peuvent indirectement appartenir à la doctrine de l'Église avec force d'obligation quand elles entretiennent un rapport nécessaire et intrinsèque avec les vérités de foi[43]. Néanmoins, Vatican II distingue clairement entre la doctrine de la foi et les principes de l'ordre moral naturel, en tant que pour la première, le concile parle « d'annoncer et d'enseigner authentiquement », mais pour les seconds, « de déclarer et de confirmer avec autorité[44] ».

Puisque l'enseignement du Magistère est un tout vivant, l'accord des croyants ne peut pas se limiter à des vérités formellement définies. Il y a d'autres affirmations du Magistère (du pape, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ou d'évêques) qui, sans être des définitions définitives, doivent être reçues, selon des degrés différents, avec un assentiment religieux *(religiosum obsequium)*. De telles affirmations font partie du Magistère authentique quand l'intention magistérielle y est déclarée ; on reconnaît celle-ci avant tout par « la nature des documents, ou l'insistance à proposer une certaine doctrine, ou la manière même de s'exprimer[45] ». Le sens précis de cette affirmation conciliaire requiert encore une clarification théologique plus approfondie. Avant tout, pour éviter que son autorité ne s'émousse inutilement, il serait souhaitable que le Magistère de l'Église lui-même indique chaque fois clairement le mode et le degré d'obligation de ses déclarations.

La pratique du Magistère.

La pratique du Magistère ecclésiastique doit tendre à s'accorder avec son caractère pastoral. Sa tâche, qui est de témoigner authentiquement de la vérité de Jésus-Christ, se situe au sein de la mission plus vaste de la *cura animarum* ; conformément à sa nature pastorale, elle aborde avec prudence et avec discernement des problèmes nouveaux d'ordre social, politique et ecclésial.

On peut observer que, durant les derniers siècles, le Magistère de l'Église a interprété certaines prises de position antérieures face à de nouveaux développements, en particulier lorsqu'une donnée complexe a été suffisamment analysée et éclairée. Cela se vérifie dans l'attitude à l'égard des questions sociales en rapport avec les résultats des sciences modernes de la nature, à l'égard des droits de l'homme et spécialement de la liberté religieuse, à l'égard de la méthode historico-critique, à l'égard du mouvement œcuménique, de l'appréciation des Églises orientales, et de certaines requêtes fondamentales des Réformateurs notamment.

Dans une société structurée de façon pluraliste et dans une église qui prend des formes différenciées, le Magistère remplit sa mission pastorale en recourant toujours davantage à l'argumentation. Dans cette situation, l'héritage de la tradition de la foi ne peut être transmis fructueusement que si le Magistère et les autres instances ayant une responsabilité pastorale et théologique sont disposés à collaborer de façon argumentative, spécialement en vue de décisions définitives du Magistère. Compte tenu des recherches scientifiques et techniques récentes, il semble opportun d'éviter des prises de position trop rapides et de favoriser plutôt des décisions différenciées et des décisions indiquant la direction à suivre.

c) Réflexions théologiques systématiques fondamentales.

Le dogme au sein de la « paradosis » de l'Église.

La proclamation fondamentale de la foi chrétienne consiste dans cette confession : le *Logos*qui, par anticipation et d'une façon fragmentaire, brille dans toute réalité, et dont la venue fut promise concrètement dans l'Ancien Testament, est apparu sous une forme historique et concrète, dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ[46]. À la plénitude du temps[47], la plénitude de la Divinité habite corporellement en Jésus-Christ[48]. En lui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance[49]. Il est en personne le chemin, la vérité et la vie[50].

La présence de l'éternel dans une figure historique concrète fait donc partie de la structure essentielle du mystère chrétien du salut. En lui, l'ouverture indéterminée de l'homme est déterminée concrètement par Dieu. Cette détermination concrète et non équivoque doit être également déterminante pour la confession de notre foi en Jésus-Christ. Le christianisme est donc dogmatique, pour ainsi dire, dans sa structure même.

La vérité de Dieu ne serait pas venue eschatologiquement et définitivement dans l'histoire avec Jésus-Christ si, dans le Saint-Esprit qui nous rappelle toujours à nouveau Jésus-Christ et qui nous conduit dans la vérité tout entière[51], elle n'était pas reçue et confessée publiquement par la communauté des fidèles. En Marie et dans le « oui » sans réserve à l'égard de la volonté salvifique de Dieu qu'elle a prononcé au nom de tout le genre humain, l'Église voit l'archétype de son propre « oui » dans la foi. Dans le Saint-Esprit, l'Église est le Corps du Christ dans lequel et par lequel la sagesse multiforme de Dieu est annoncée au monde entier[52]. Dans sa *traditio (paradosis)*, la communication que le Père fait de lui-même par le *Logos* dans le Saint-Esprit demeure toujours présente dans l'Église sous de multiples formes : dans sa parole et ses actions, dans sa liturgie et sa prière ainsi que dans sa vie tout entière[53]. Les définitions dogmatiques ne sont qu'un élément à l'intérieur de cette tradition beaucoup plus englobante.

Ainsi nous ne « possédons » la réalité et la vérité du Christ que par la médiation du témoignage de l'Église porté par le Saint-Esprit. Sans l'Église, nous n'« avons » pas de Christ, pas d'Évangile et pas de Bible. Un christianisme a-dogmatique qui ferait abstraction de cette médiation ecclésiale serait une auto-contradiction.

La *paradosis* de l'Église reprend l'ouverture et l'universalité du langage humain, de ses images et de ses concepts ; elle leur donne leur signification définitive en les purifiant et en les transformant. À la réalité de la nouvelle création correspond donc un langage nouveau, par lequel tous les peuples doivent s'entendre et dans lequel l'unité eschatologique de la nouvelle humanité se prépare. Cela se réalise par le fait que la *paradosis* prend chair dans les symboles et les langues de tous les peuples, purifie et transforme leurs richesses pour les insérer dans l'économie de l'unique mystère du salut[54]. Dans ce processus historique, l'Église n'ajoute rien de nouveau *(non nova)* à l'Évangile, mais elle annonce la nouveauté du Christ d'une façon toujours nouvelle *(noviter)*. De son trésor, elle tire sans cesse du neuf qui est en accord avec l'ancien[55].

La continuité au sein de ce processus de la *paradosis* vivante trouve son ultime fondement dans le fait que l'Église est le sujet de la foi, un sujet qui transcende l'espace et le temps. Pour cette raison, l'Église de tout temps doit garder présente l'histoire antérieure de sa foi, dans sa *memoria* animée par le Saint-Esprit ; et elle doit la rendre vivante et féconde d'une manière prophétique pour le présent et pour l'avenir.

La doctrine de l'Église (dogmes au sens large).

Au sein de ce tout qu'est la *paradosis* ecclésiale, on entend par « dogme » au sens large le témoignage doctrinal de l'Église, ayant force d'obligation, à la vérité salvifique de Dieu promise dans l'Ancien Testament, révélée d'une façon définitive et dans sa plénitude par Jésus-Christ, et demeurant présente dans l'Église par le Saint-Esprit. Dans le Nouveau Testament, cette composante doctrinale appartient manifestement à la prédication de la foi dès les origines. Jésus lui-même s'est présenté comme un docteur (Rabbi) et c'est ainsi qu'on s'est adressé à lui. Lui-même enseignait et envoya ses disciples enseigner[56]. Dans les premières communautés, il existait des docteurs[57]. Un mode d'enseignement spécial apparaît avoir accompagné très tôt la *paradosis* concernant le baptême[58]. L'importance de l'enseignement ressort plus clairement encore dans les écrits apostoliques plus tardifs[59].

L'exposé doctrinal de la vérité révélée témoigne de la Parole de Dieu dans et par la parole de l'homme. Il participe au caractère définitif et eschatologique de la vérité divine apparue en Jésus-Christ, comme à l'historicité et au caractère limité de tout langage humain. La doctrine de l'Église ne peut être comprise et interprétée correctement que dans la foi. Il s'ensuit que :

– Les dogmes doivent être interprétés comme un *verbum rememorativum*. Il faut les comprendre comme une anamnèse, une interprétation remémorative des *magnalia Dei* que les témoignages de la révélation rapportent. Pour cette raison, ils doivent être saisis en relation à l'Écriture et à la Tradition et être expliqués par elles. Ils doivent être interprétés dans le contexte de la totalité de l'Ancien et du Nouveau Testaments selon l'analogie de la foi[60].

– Les dogmes doivent être saisis comme un *verbum demonstrativum*. Ils ne parlent pas seulement d'œuvres salvifiques du passé, mais ils veulent exprimer le salut et signifier son actualité de manière effective ici et maintenant. Ils veulent être lumière et vie. C'est pourquoi ils doivent être interprétés comme vérité salvifique et être transmis d'une manière vivante, avec une force de stimulation et d'interpellation, aux hommes de chaque époque.

– Les dogmes doivent être interprétés comme un *verbum prognosticum*. Comme témoignage de la vérité et de la réalité du salut eschatologique, les dogmes sont des affirmations anticipatives de l'eschatologie. Ils doivent susciter l'espérance et, en conséquence, être expliqués en fonction de la fin dernière, de l'accomplissement de l'homme et du monde[61], et être saisis comme doxologie.

Les dogmes au sens strict.

L'enseignement magistériel de la vérité révélée peut se réaliser sous des formes diverses et plus ou moins expressément, et selon des degrés variables d'obligation[62]. Dans un sens strict (sens qui n'a été précisé qu'à l'époque moderne), un dogme est une doctrine dans laquelle l'Église prononce une vérité révélée de façon définitive, sous une forme qui oblige universellement la communauté ecclésiale, et de telle sorte que sa négation est rejetée comme une hérésie et sanctionnée par l'anathème. Dans le dogme au sens strict se joignent ainsi une composante doctrinale et une composante juridique ou disciplinaire. De telles affirmations doctrinales de droit sacré ont un fondement incontestable dans la sainte Écriture, en particulier dans le pouvoir de lier et de délier que Jésus a donné à l'Église, et qui a force de loi même au ciel, c'est-à-dire devant Dieu[63]. L'anathème possède aussi un fondement dans le Nouveau Testament[64].

Cette réunion de l'aspect doctrinal et de l'aspect juridique dans une seule proposition correspond au caractère concret et tout à fait déterminé de la foi chrétienne. Mais elle comporte également le danger d'un positivisme comme aussi d'un minimalisme dogmatiques. Pour éviter ces deux dangers, une double intégration des dogmes est nécessaire :

– L'intégration de l'ensemble des dogmes dans la totalité de la doctrine et de la vie ecclésiales. Car « l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte, et transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit[65] ». Par conséquent, les dogmes doivent être interprétés dans le contexte général de la vie et de la doctrine de l'Église.

– L'intégration de chaque dogme dans la totalité de tous les dogmes. Ils ne sont compréhensibles qu'à partir de leur lien intrinsèque *(nexus mysteriorum)*[66] et dans leur structure d'ensemble. À cet égard, il faut accorder une attention particulière à l'ordre ou à la « hiérarchie des vérités » dans la doctrine catholique, qui relève des différents modes selon lesquels les dogmes se rapportent au fondement christologique de la foi chrétienne[67]. Sans doute, toutes les vérités révélées doivent être tenues d'une même foi divine, mais leur importance et leur poids se distinguent en fonction de leur relation au mystère du Christ.

La signification théologale des dogmes.

En dernière analyse, toute révélation est la révélation de soi et la communication de soi que Dieu le Père fait par le Fils dans le Saint-Esprit, afin que nous entrions en communion avec lui[68]. Pour cette raison, Dieu est l'unique objet, et englobant tout, de la foi et de la théologie (saint Thomas d'Aquin). Par conséquent, il est exact que « *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*[69] ». En accord avec cela, la tradition théologique du Moyen Âge a établi au sujet de l'article de foi : « *articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*[70] ». Cela signifie que l'article de foi est une saisie réelle et vraie de la vérité divine ; il est une forme de médiation doctrinale qui contient la vérité dont il témoigne. Précisément parce qu'il est vrai, il renvoie, au-delà de lui-même, au mystère de la vérité divine. Il s'ensuit que l'interprétation des dogmes est, comme toute interprétation, un chemin qui nous conduit de la parole extérieure au cœur de sa signification et, en dernier ressort, à l'unique et éternelle Parole de Dieu. C'est pourquoi l'interprétation des dogmes ne va pas d'un mot et d'une formule particulière vers d'autres ; elle va plutôt des mots, des images et des concepts à la vérité de la réalité qu'ils contiennent. Il s'ensuit que, en fin de compte, toute connaissance de foi est une anticipation de la vision éternelle de Dieu face à face. De cette signification théologale des dogmes, il s'ensuit que :

– Comme toute autre proposition humaine au sujet de Dieu, les dogmes doivent être compris par analogie, ce qui implique que la similitude des créatures avec le Créateur ne va jamais sans une dissimilitude plus grande encore[71]. L'analogie s'écarte aussi bien d'une compréhension objectivante et chosiste de la foi et des dogmes, que d'une théologie négative excessive qui comprend les dogmes comme de purs « chiffres » d'une transcendance qui demeure en dernier ressort insaisissable, et par là méconnaît la nature historique et concrète du mystère chrétien du salut.

– Le caractère analogue des dogmes ne doit pas être faussement confondu avec une conception purement symbolique qui considère le dogme comme une objectivation postérieure, soit d'une expérience religieuse existentielle originelle, soit d'une certaine pratique sociale ou ecclésiale. Les dogmes doivent plutôt être compris comme une forme doctrinale, ayant valeur d'obligation, de la vérité salvifique de Dieu qui nous est adressée. Ils sont la forme doctrinale dont le contenu est la Parole et la Vérité de Dieu lui-même. Ils doivent donc être interprétés avant tout théologiquement.

– Selon la doctrine des Pères, l'interprétation théologique des dogmes n'est pas seulement un processus purement intellectuel. Elle est plus profondément encore un événement spirituel, c'est-à-dire porté par l'Esprit de Vérité, et qui n'est pas possible sans une purification préalable des « yeux du cœur ». Elle présuppose la lumière de la foi donnée par Dieu ainsi qu'une participation à la réalité crue et une expérience spirituelle de cette réalité crue qui sont l'œuvre du Saint-Esprit. C'est surtout dans ce sens plus profond que l'interprétation des dogmes est un problème de relation entre la théorie et la pratique ; elle est indissolublement liée à la vie *dans*et *à partir de* la communion avec Jésus-Christ dans l'Église.

3. Critères d'interprétation

a) Dogme et Écriture sainte.

La signification fondamentale de la sainte Écriture.

Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments ont été composés sous la motion du Saint-Esprit afin d'être « utiles pour enseigner, réfuter, redresser et former à la justice[72] ». Ces écrits sont rassemblés dans le Canon. Par son Magistère, l'Église a reconnu dans ce Canon le témoignage apostolique de la foi, l'expression authentique et sûre de la foi de l'Église des origines, et ne cesse de le faire[73]. « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle l'a toujours fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte Liturgie, de prendre le pain de la vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ pour l'offrir aux fidèles. » Il faut donc que toute la prédication ecclésiale « soit nourrie et guidée par la sainte Écriture[74] ». L'étude de la sainte Écriture doit être en même temps l'âme de la théologie et de toute prédication[75]. Le témoignage de la sainte Écriture doit donc être aussi le point de départ et le fondement de la compréhension des dogmes.

Crise et résultats positifs de l'exégèse moderne.

Le conflit entre l'exégèse et la dogmatique est un phénomène des temps modernes. À la suite des Lumières *(Aufklärung)*, les instruments de la critique historique ont aussi été développés dans le but de favoriser l'émancipation par rapport à l'autorité dogmatique et ecclésiastique. Cette critique est devenue toujours plus radicale. Bientôt il ne s'est plus agi seulement du conflit entre l'Écriture et le dogme : on commença à remettre en question le texte même de l'Écriture et à le critiquer en relevant de supposées « retouches dogmatiques » dans l'Écriture elle-même. Les méthodes critiques socio-politique et psychologique ont poursuivi dans cette ligne et ont examiné le texte pour découvrir des antagonismes socio-politiques ou des données psychiques refoulées. Ce qui est commun à ces différentes tendances de la critique, c'est qu'elles soupçonnent le dogme de l'Église et l'Écriture elle-même de cacher une réalité originelle qui ne pourrait être mise au jour que par le questionnement critique.

Certes, il ne faut pas négliger l'objectif et le résultat positifs de la critique de la tradition par la pensée des Lumières. La critique historique de l'Écriture a pu mettre en évidence que la Bible elle-même est ecclésiale ; elle s'enracine dans la *paradosis* de l'Église primitive et la fixation de ses limites canoniques est un processus de décision ecclésial. Ainsi l'exégèse nous ramène au dogme et à la tradition.

Mais la critique historique n'a pas abouti à la conclusion que Jésus lui-même soit absolument « a-dogmatique ». Même aux yeux de la critique historique la plus stricte, il demeure un noyau historique du Jésus terrestre, significativement incontestable. à ce noyau appartient ce qui se manifeste dans les paroles et les actions de Jésus, à savoir son affirmation touchant sa mission, sa personne, sa relation à Dieu, son « Abba ». Cette affirmation contient implicitement l'évolution dogmatique postérieure déjà présente dans le Nouveau Testament et elle constitue le noyau de toutes les définitions dogmatiques. La forme primitive du dogme chrétien est par conséquent cette confession centrale du Nouveau Testament : Jésus le Christ est le Fils de Dieu[76].

La doctrine du concile Vatican II sur l'interprétation de l'Écriture.

Le concile Vatican II a repris les préoccupations positives de la critique historique moderne. Il a souligné que dans l'interprétation de la sainte Écriture, il s'agit de rechercher avec soin « ce que les saints auteurs voulaient vraiment dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles ». Pour le découvrir, il faut connaître la situation historique ainsi que les formes de penser, de parler et de raconter de l'époque. L'interprétation historico-critique doit être intégrée comme contribution à l'interprétation théologique et ecclésiale. « Puisque la sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger », il n'est pas moins nécessaire que l'on « porte attention, avec un souci non moindre, au contenu et à l'unité de toute l'Écriture[77] ».

L'interprétation théologique de l'Écriture doit partir de Jésus-Christ qui en est le centre. Il est le seul interprète *(exegesato)* du Père[78]. Dès le début, il fait participer ses disciples à cette interprétation puisqu'il les introduit dans son mode de vie, leur confie son message et les dote de sa puissance et de son Esprit qui les conduira vers la vérité tout entière[79]. C'est dans la force de cet Esprit que les Apôtres et leurs disciples ont rapporté et transmis le témoignage de Jésus. L'interprétation du témoignage de Jésus est donc indissolublement liée à l'action de son Esprit dans la continuité de son témoignage (succession apostolique) et au *sensus fidei* du peuple de Dieu.

Le dogme de l'Église a donc pour objet l'interprétation correcte de l'Écriture. Dans cette interprétation dogmatique – et ayant force d'obligation – de l'Écriture, le Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu mais bien plutôt à son service[80]. Le Magistère ne juge pas de la Parole de Dieu mais de l'exactitude de son interprétation. Et une époque ne peut pas revenir en deçà de ce qui a été formulé dans le dogme, avec l'assistance du Saint-Esprit, comme clé de lecture de l'Écriture. Cela n'exclut pas que, dans une époque postérieure, de nouveaux points de vue apparaissent, et que l'on

cherche de nouvelles formulations. Enfin, le jugement de l'Église en matière de foi est sans cesse approfondi grâce au travail préparatoire des exégètes et à leur recherche attentive de ce que l'Écriture sainte entendait exprimer[81].

Le christocentrisme de l'Écriture comme critère.

Malgré toutes les nouveautés des temps modernes, malgré toutes les transformations radicales d'ordre spirituel, social et culturel intervenues à la suite des Lumières, il reste qu'il faut tenir que le Christ est la révélation définitive de Dieu et qu'il n'y a pas à attendre ni des temps nouveaux, au sens d'un nouvel âge du salut qui surpasserait celui du Christ, ni un autre Évangile. Le temps qui va jusqu'au retour du Christ demeure essentiellement lié à l'« une-fois-pour-toutes » *(ephapax)* historique de Jésus-Christ, ainsi qu'à la tradition de l'Écriture et de latransmission ecclésiale qui lui rendent témoignage. La Seigneurie présente de Jésus-Christ, bien qu'encore cachée, est la mesure et le jugement par lesquels, dès maintenant, se départagent vérité et mensonge. C'est encore par rapport à Jésus-Christ que se fait aussi la séparation entre ce qui, dans les nouvelles méthodes d'interprétation de l'Écriture, livre le Christ authentique, et ce qui le méconnaît ou même le falsifie.

Bien des perspectives ouvertes par la méthode historico-critique ou d'autres méthodes plus récentes (histoire des religions, structuralisme, sémiotique, histoire sociale, psychologie des profondeurs) peuvent contribuer à faire mieux ressortir la figure du Christ pour les hommes de notre temps. Néanmoins, toutes ces méthodes ne peuvent être fructueuses que dans la mesure où elles sont employées dans l'obéissance de la foi et ne prétendent pas à l'autonomie. La communion ecclésiale demeure le lieu où l'interprétation de l'Écriture est préservée du danger d'être emportée à la dérive par les courants de telle ou telle époque.

b) Le dogme dans la Tradition et la communion de l'Église.

La connexion indissoluble entre Écriture, Tradition et communion de l'Église.

L'unique Évangile qui, comme accomplissement des promesses de l'Ancien Testament, a été révélé une fois pour toutes et en plénitude par Jésus-Christ, demeure durablement la source de toute vérité salvifique et de tout enseignement en matière morale[82]. Grâce à l'assistance du Saint-Esprit, les Apôtres et leurs disciples l'ont transmis par leur prédication orale, leur exemple et les institutions qu'ils ont établies ; sous l'inspiration du même Esprit, ils l'ont aussi confié à des documents écrits[83]. De cette manière, l'Écriture et la Tradition constituent ensemble l'unique dépôt de la foi *(depositum fidei)* que l'Église doit garder fidèlement[84]. L'Évangile n'a donc pas été donné à l'Église dans des lettres mortes écrites seulement sur du papier ; il est écrit par le Saint-Esprit dans les cœurs des fidèles[85]. Ainsi, grâce au Saint-Esprit, l'Évangile est présent en permanence dans la communion de l'Église, dans sa doctrine, dans sa vie et surtout dans sa liturgie[86].

La sainte Écriture, la Tradition et la communion de l'Église ne sont donc pas des réalités isolées les unes des autres ; elles forment une unité intrinsèque[87] qui trouve son plus profond fondement dans le fait que le Père envoie conjointement sa Parole et son Esprit pour nous les donner. L'Esprit produit les œuvres du salut, il appelle et inspire les prophètes qui annoncent et expliquent ces œuvres, et il crée un peuple qui les confesse dans la foi et qui en témoigne. À la plénitude des temps, il opère l'incarnation de la Parole éternelle de Dieu[88] ; par le baptême, il édifie l'Église, Corps du Christ[89], lui rappelle sans cesse les paroles, l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, et l'introduit dans la vérité tout entière[90].

Par l'action du Saint-Esprit, la parole extérieure devient « esprit et vie » dans les croyants. C'est Dieu lui-même qui instruit par son onction[91]. L'Esprit éveille et nourrit le *sensus fidelium*, c'est-à-dire ce sens intérieur par lequel, sous la conduite du Magistère, le peuple de Dieu reconnaît dans la prédication non pas la parole d'hommes mais celle de Dieu, qu'il accueille, à laquelle il adhère, et qu'il garde avec une indéfectible fidélité[92].

L'unique Tradition et la pluralité des traditions.

En dernier ressort, la Tradition *(paradosis)* n'est rien d'autre que la communication que Dieu le Père fait de soi-même par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, en vue d'une présence toujours nouvelle dans la communauté de l'Église. Dès le début, cette Tradition vivante prend dans l'Église un grand nombre de formes différentes dans des traditions particulières *(traditiones)*. Sa richesse inépuisable s'exprime dans une pluralité de doctrines, chants, symboles, rites, disciplines et institutions. La Tradition montre aussi sa fécondité par son « inculturation » dans les Églises locales distinctes, selon leurs situations culturelles. Ces traditions variées sont orthodoxes dans la mesure où elles témoignent de l'unique Tradition apostolique et la transmettent.

Le discernement des esprits[93] fait donc aussi partie de l'œuvre du Saint-Esprit qui introduit « dans la vérité tout entière ». Il s'agit ici de distinguer la Tradition reçue du Seigneur[94] et les traditions des hommes[95]. Grâce à l'assistance permanente du Saint-Esprit qui maintient son indéfectibilité, la Tradition apostolique dans l'Église ne peut subir aucune corruption essentielle. Cependant, dans cette Église qui est l'Église sainte et en même temps Église de pécheurs, il arrive que se glissent des traditions humaines qui appauvrissent l'unique Tradition apostolique, ou en majorent certains aspects

d'une façon si disproportionnée que son noyau s'en trouve voilé. C'est pourquoi l'Église a sans cesse besoin de purification, de pénitence et de renouvellement à l'égard des traditions qu'on y trouve[96].

Les critères d'un tel « discernement des esprits » découlent de la nature même de la Tradition :

– Puisque c'est l'unique Esprit qui agit dans toute l'histoire du salut, dans l'Écriture et la Tradition ainsi que dans toute la vie de l'Église à travers les siècles, un critère fondamental est la cohérence intrinsèque de la Tradition. Cette cohérence est assurée par le fait que Jésus-Christ est le centre de la révélation. Jésus-Christ lui-même est donc le foyer d'unité pour la Tradition et pour ses multiples formes ; il est le critère du discernement et de l'interprétation. C'est à partir de ce centre que, dans leur correspondance réciproque, l'Écriture et la Tradition, aussi bien que les traditions particulières, doivent être considérées et interprétées.

– Puisque la foi a été transmise une fois pour toutes[97], l'Église est liée de façon permanente à l'héritage des Apôtres. Par conséquent, l'apostolicité est un critère essentiel. L'Église doit se renouveler sans cesse par la mémoire vivante de son origine et interpréter les dogmes à la lumière de cette origine.

– L'unique foi apostolique, qui a été donnée à l'Église dans son entier, prend forme dans les diverses traditions des Églises locales. Un critère essentiel est la catholicité, c'est-à-dire l'accord au sein de la *communio* de l'Église. L'accord incontesté sur un point de doctrine de foi pendant une longue période constitue un signe pour reconnaître l'apostolicité de cette doctrine.

– Le rapport de la Tradition avec la *communio* ecclésiale se manifeste et s'actualise avant tout dans la célébration de la liturgie. C'est pourquoi la *lex orandi* est simultanément la *lex credendi*[98]. La liturgie est le lieu théologique vivant et englobant de la foi : elle l'est non seulement dans un sens extérieur (dans la mesure où les expressions liturgiques et les expressions doctrinales doivent se correspondre), mais la liturgie actualise aussi le « mystère de la foi ». La communion au Corps eucharistique du Christ sert l'édification et la croissance du Corps ecclésial du Seigneur, la communauté qu'est l'Église[99].

L'interprétation des dogmes au sein de la communion de l'Église.

L'Église est le sacrement, c'est-à-dire tout ensemble le lieu, le signe et l'instrument de la *paradosis*. Elle annonce l'Évangile des œuvres salvifiques de Dieu *(martyria)* ; elle transmet la confession de la foi à ceux qu'elle baptise[100], elle confesse sa foi lors de la fraction du pain et dans la prière[101] *(leiturgia)* ; elle sert Jésus-Christ dans les pauvres, les persécutés, les captifs, les malades et les mourants[102] *(diakonia)*. Les dogmes sont une expression de cette même tradition de la foi dans l'ordre doctrinal. On ne peut donc pas les isoler du contexte de la vie ecclésiale et les interpréter comme des formules purement conceptuelles. Le sens des dogmes et de leur interprétation est bien plutôt sotériologique : ils doivent protéger la communauté ecclésiale contre l'erreur, guérir les blessures de l'erreur et servir la croissance dans la foi vivante.

Le ministère de la *paradosis* et de son interprétation a été confié à l'Église dans son ensemble. Au sein de l'Église, c'est aux évêques qu'il appartient d'interpréter authentiquement la Tradition de la foi[103], car ils sont établis dans la succession apostolique[104]. En communion avec l'évêque de Rome, à qui le ministère de l'unité a été confié d'une façon particulière, ils ont collégialement pouvoir de définir des dogmes et de les interpréter authentiquement. Cela peut être fait par l'ensemble des évêques en union avec le pape, ou par le pape seul, chef du collège des évêques[105].

Dans l'Église, la tâche d'interpréter les dogmes revient aussi à des témoins et à des enseignants qui sont en communion avec les évêques. Le témoignage concordant des Pères de l'Église *(unanimis consensus Patrum)*[106], le témoignage de ceux qui ont subi le martyre pour la foi ainsi que celui des autres saints reconnus (canonisés) par l'Église, en particulier des saints Docteurs de l'Église, ont ici une importance toute particulière.

Au service du « consensus fidelium ».

Un critère essentiel pour le discernement des esprits est l'édification de l'unité du Corps du Christ[107]. C'est la raison pour laquelle l'action du Saint-Esprit dans l'Église se manifeste aussi dans la « réception mutuelle ». La sainte Écriture comme la Tradition livrent leur sens avant tout quand elles sont réalisées et actualisées dans la liturgie. Elles sont pleinement reçues par la communauté de l'Église quand elles sont célébrées au sein du « mystère de la foi ».

L'interprétation des dogmes est une forme du service du *consensus fidelium*, dans lequel le peuple de Dieu, « des évêques jusqu'au dernier des laïcs croyants » (saint Augustin), exprime son consentement général en matière de foi et de mœurs[108]. Les dogmes et leur interprétation doivent renforcer ce *consensus* des fidèles dans la confession de ce que nous avons « entendu dès le commencement[109] ».

c) Le dogme et son interprétation actuelle.

La nécessité d'une interprétation actuelle.

La Tradition vivante du peuple de Dieu pèlerin à travers l'histoire ne s'arrête pas à un point déterminé de cette histoire ; elle parvient au temps présent qu'elle traverse pour se prolonger dans l'avenir[110]. La définition d'un dogme n'est donc pas seulement le terme d'un développement mais elle est aussi toujours un nouveau commencement. Lorsqu'une vérité de foi est dogmatisée, elle s'intègre pour toujours dans la *paradosis* qui se poursuit. À la définition font donc suite la réception, c'est-à-dire l'appropriation vivante de ce dogme dans toute la vie de l'Église, et la pénétration plus profonde dans la vérité que ce dogme atteste. En effet, le dogme ne doit pas être un vestige des temps passés : il doit produire des fruits dans la vie de l'Église. Pour cette raison, il ne faut pas voir uniquement sa signification négative ou limitative ; il faut le saisir dans son sens positif qui est d'ouvrir à la vérité.

Une telle interprétation des dogmes pour le présent doit tenir compte de deux principes qui, de prime abord, semblent se contredire : la valeur permanente de la vérité et l'actualité présente de la vérité. Cela signifie qu'on ne peut ni renoncer à la Tradition ou la trahir, ni, sous l'apparence de la fidélité, ne transmettre qu'une tradition figée. Il faut que, de la mémoire de la Tradition, naisse l'espérance pour le présent et pour l'avenir. Une définition ne peut être vraiment signifiante pour le présent que parce qu'elle est vraie et en tant qu'elle est vraie. La validité permanente de la vérité et son actualité vont donc de pair. Seule la vérité rend libre[111].

Les principes directeurs de l'interprétation actuelle.

Puisque l'interprétation actuelle du dogme représente une partie de l'histoire de la Tradition et des dogmes qui poursuit son chemin, elle est guidée et spécifiée par les mêmes principes que cette histoire.

Cela signifie avant tout qu'une telle interprétation pour aujourd'hui n'est pas un processus purement intellectuel, ni non plus existentiel ou social. Semblablement, elle ne consiste pas seulement dans la définition plus exacte de concepts particuliers, ni dans des conclusions logiques, ni dans des refontes ou des reformulations. Elle est inspirée, soutenue et guidée par l'action du Saint-Esprit dans l'Église et dans le cœur de chaque chrétien. Elle s'effectue à la lumière de la foi ; elle reçoit son impulsion des charismes et du témoignage des saints que l'Esprit de Dieu donne à son Église pour une époque déterminée. Dans ce contexte se situent également le témoignage prophétique des mouvements spirituels et la sagesse intérieure jaillissant de l'expérience spirituelle des laïcs remplis de l'Esprit de Dieu[112].

Tout comme la *paradosis* intégrale de l'Église, l'interprétation actuelle des dogmes se fait dans et par la vie ecclésiale en sa totalité. Elle prend place dans la prédication et la catéchèse, dans la célébration de la liturgie, dans la vie de prière, dans la diaconie, dans le témoignage quotidien des chrétiens ainsi que dans l'ordre juridico-disciplinaire de l'Église. Le témoignage prophétique d'individus ou de groupes chrétiens doit être mesuré par ce critère : est-il, et jusqu'à quel point, en communion avec la vie de l'Église tout entière ? Peut-il être reçu et accepté par elle, dans un processus qui peut être long et parfois même douloureux ?

La foi et l'intelligence vive de la foi sont aussi des actes pleinement et authentiquement humains qui font intervenir toutes les facultés de l'homme : son intelligence, sa volonté et sa sensibilité[113]. La foi doit rendre compte *(apo-logia)*, devant tous les hommes, de la raison *(logos)* de l'espérance[114]. C'est pourquoi le travail théologique, l'étude historique des sources, le dialogue avec les sciences humaines et culturelles, l'herméneutique et la linguistique, tout comme la philosophie, ont aussi une grande importance pour l'interprétation actuelle des dogmes. Tous ces éléments peuvent stimuler le témoignage de l'Église et préparer sa présentation devant les instances de la raison ; ils ont cependant leur fondement et leur norme dans la prédication, l'enseignement et la vie de l'Église.

Valeur permanente des formules dogmatiques.

La question de l'interprétation actuelle des dogmes se cristallise dans le problème de la valeur permanente des formules dogmatiques[115]. Sans doute faut-il distinguer le contenu toujours valable des dogmes et la forme de leur expression. Le mystère du Christ dépasse les possibilités d'expression de toute époque historique et échappe donc à toute systématisation exhaustive[116]. Dans la rencontre avec les diverses cultures et les signes des temps qui changent, le Saint-Esprit rend, de manière toujours nouvelle, l'unique mystère du Christ présent dans sa nouveauté.

Cependant, on ne peut pas purement séparer contenu et forme d'expression. Le système symbolique du langage n'est pas qu'un revêtement extérieur mais il est en quelque sorte l'incarnation d'une vérité. Cela, sur le fond de l'incarnation de la Parole éternelle, vaut tout particulièrement de la profession de foi de l'Église. Par nature, celle-ci prend une forme concrète et formulable qui, comme expression « symbolique-réelle » du contenu de la foi, contient et rend présent ce qu'elle déclare. C'est pourquoi ses images et ses concepts ne sont pas interchangeables à volonté.

L'étude de l'histoire des dogmes montre clairement que, dans ces dogmes, l'Église n'a pas simplement repris une conceptualisation déjà donnée. Elle a plutôt soumis des concepts déjà existants (le plus souvent empruntés au langage

cultivé courant) à un processus de purification et de transformation ou de refonte. Ainsi a-t-elle créé le langage adapté à son message. Que l'on pense, par exemple, à la distinction entre « essence » (ou nature) et « hypostase », ou à l'élaboration du concept de « personne » qui n'était pas présent de cette manière dans la philosophie grecque mais qui est le résultat de la réflexion sur la réalité du mystère chrétien du salut et sur le langage biblique.

Pour une part, le langage dogmatique de l'Église s'est donc formé en débat avec certains systèmes philosophiques, mais il n'est d'aucune façon attaché à un système philosophique déterminé. Dans un processus d'expression verbale de la foi, l'Église s'est créé son propre langage par lequel elle a exprimé en mots des réalités qui n'avaient pas été envisagées auparavant mais qui appartiennent maintenant, précisément en raison de cette expression linguistique, à la *paradosis* de l'Église et par elle à l'héritage historique de l'humanité.

En tant que communauté de foi, l'Église est une communauté dans la parole de la confession. C'est pourquoi l'unité dans les paroles fondamentales de la foi fait aussi partie, de façon diachronique et synchronique, de l'unité de l'Église. Si l'on ne veut pas perdre de vue la réalité qu'elles expriment, ces paroles fondamentales de la foi ne peuvent pas être dépassées, bien qu'on doive s'efforcer de les assimiler toujours davantage et de développer leur explication dans une variété de modes de prédication. L'inculturation du christianisme dans d'autres cultures, en particulier, peut être l'occasion de cette tâche et en créer l'obligation. La vérité révélée demeure cependant toujours la même « non seulement dans son contenu substantiel mais aussi dans ses formulations linguistiques décisives[117] ».

Critères pour l'interprétation actuelle.

Tous les critères déjà développés dans les chapitres précédents s'appliquent à ce processus de *paradosis* qui se poursuit dans le temps présent. Il importe avant tout de préserver « l'axe christologique » afin que Jésus-Christ demeure le point de départ, le centre et la mesure de toute interprétation. Pour garantir cela, le critère de l'origine, c'est-à-dire de l'apostolicité, aussi bien que le critère de la communion *(koinonia)*, c'est-à-dire de la catholicité, revêtent une importance primordiale[118].

Outre ces deux critères, déjà traités, le « critère anthropologique » joue également un rôle important dans l'interprétation pour aujourd'hui. Cette affirmation ne signifie évidemment pas que l'homme lui-même, certains de ses besoins et intérêts, ou même des tendances à la mode, puissent être la mesure de la foi et de l'interprétation des dogmes. Cela est déjà exclu par le fait que l'homme est à ses propres yeux une question non résolue, à laquelle Dieu seul est la pleine réponse[119]. Le mystère de l'homme ne s'éclaire qu'en Jésus-Christ : en lui, l'Homme nouveau, Dieu a pleinement manifesté l'homme à l'homme et lui a découvert sa vocation la plus sublime[120]. L'homme n'est donc pas la mesure mais bien plutôt le point de référence de l'explication de la foi ainsi que de l'explication des dogmes. L'homme est le « chemin de l'Église » *(via Ecclesiae)*, dans l'explication de ses dogmes aussi[121].

Le premier concile du Vatican a déjà enseigné qu'une intelligence plus profonde des mystères de la foi est possible si on les considère dans leur analogie avec la connaissance naturelle et si on les met en rapport avec la fin ultime de l'homme[122]. Le deuxième concile du Vatican parle de « signes des temps » qui, d'une part, doivent être interprétés à partir de la foi, mais qui, d'autre part, peuvent aussi susciter une intelligence plus profonde de la foi transmise[123]. L'Église veut ainsi éclairer le mystère de l'homme à la lumière du Christ et coopérer à la recherche d'une solution aux questions les plus urgentes de notre époque[124].

Les sept critères de John Henry Newman.

J. H. Newman a élaboré une critériologie du développement des dogmes qui étend et complète ce que nous venons d'exposer. Corrélativement, cette critériologie peut aussi être appliquée à l'interprétation continue et actualisante des dogmes. Newman énumère sept principes ou critères.

(1) *Préservation du « type »*, c'est-à-dire de la forme fondamentale, des proportions et des rapports entre les parties et le tout. Quand la structure d'ensemble demeure, le type peut être préservé même si certains concepts particuliers changent. Mais cette structure d'ensemble peut être corrompue, même dans des cas où les concepts demeurent les mêmes, s'ils sont intégrés dans un contexte ou un système de coordonnées tout autre.

(2) *Continuité des principes :* chacune des diverses doctrines comporte des principes existant à un niveau plus profond, même si ceux-ci ne sont souvent connus que plus tard. Une même doctrine, si on la détache du principe qui la fonde, peut être interprétée de différentes façons et conduire à des conclusions opposées. La continuité des principes est donc un critère qui permet de distinguer un juste et légitime développement et une évolution erronée.

(3) *Capacité d'assimilation :* une idée vivante montre sa force par sa capacité de pénétrer le réel, d'intégrer d'autres idées, de stimuler la pensée et de se développer sans perdre son unité intérieure. Ce pouvoir d'intégration est un critère d'un développement légitime.

(4) *Cohérence logique :* le développement des dogmes est un processus vital trop englobant pour qu'on le considère seulement comme une explication logique ou une déduction à partir de prémisses données. Il faut néanmoins que, après-coup, il s'avère logiquement cohérent. Inversement, on peut juger d'un développement d'après ses conséquences et le reconnaître à ses fruits comme légitime ou illégitime.

(5) *Anticipation de l'avenir :* des orientations qui ne s'imposent pleinement et ne montrent leurs conséquences que plus tard peuvent se faire remarquer de bonne heure, même si elles sont isolées et manquent encore de clarté. De telles anticipations sont signes de l'accord du développement postérieur avec l'idée d'origine.

(6) *Préservation active de la valeur des développements du passé :* un développement est une corruption lorsqu'il contredit la doctrine originelle ou des développements antérieurs. Un vrai développement maintient et conserve les développements et les formulations qui l'ont précédé.

(7) *Vigueur durable :* la corruption conduit à la dissolution et ne peut pas demeurer durablement. À l'inverse, une vigueur vitale durable est un critère d'un développement fidèle.

L'importance du Magistère pour l'interprétation actuelle.

Les critères que nous venons d'énumérer ne seraient pas complets si nous omettions de rappeler la fonction du Magistère de l'Église auquel a été confiée l'interprétation authentique de la Parole de Dieu, écrite et transmise par la Tradition, et qui exerce son mandat au nom de Jésus-Christ et avec l'assistance du Saint-Esprit[125]. Sa mission ne consiste pas seulement à ratifier ou à confirmer, à la manière d'un « notaire » suprême, le processus d'interprétation dans l'Église. Le Magistère doit aussi le stimuler, l'accompagner, le guider et, pour autant que ce processus parvienne à un terme positif, lui donner par sa validation officielle une autorité objective qui oblige universellement. De cette façon, le Magistère donnera orientation et certitude aux chrétiens qui se trouvent confrontés à une cacophonie d'opinions et à d'interminables disputes théologiques ; cela peut se faire de diverses façons et selon différents degrés d'obligation, depuis la prédication quotidienne, l'exhortation ou l'encouragement jusqu'aux déclarations doctrinales authentiques ou même infaillibles.

« En face de présentations de la doctrine gravement ambiguës, voire incompatibles avec la foi de l'Église, celle-ci a la possibilité de discerner l'erreur et le devoir de l'écarter, en arrivant même au rejet formel de l'hérésie comme remède extrême pour sauvegarder la foi du peuple de Dieu[126]. » « Un christianisme qui ne pourrait plus dire ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, ni par où passent ses frontières, n'aurait plus rien à dire[127]. » La fonction apostolique de l'anathème est, aujourd'hui encore, un droit du Magistère de l'Église dont l'exercice peut devenir une obligation[128].

Toute interprétation des dogmes doit servir cette seule fin : que, dans l'Église et en chacun des croyants, la lettre des dogmes devienne « esprit et vie ». Dans l'aujourd'hui toujours renouvelé, l'espérance doit germer de la mémoire de la *Traditio* de l'Église ; dans la diversité des situations humaines, culturelles, économiques et politiques, dans la pluralité des races, l'unité et la catholicité de la foi doivent être renforcées et promues comme signe et instrument de l'unité et de la paix dans le monde. L'enjeu en est que les hommes obtiennent la vie éternelle en connaissant l'unique vrai Dieu et son Fils Jésus-Christ[129].

---

* Ce document de la Commission théologique internationale a été préparé sous la direction de S. ém. Walter Kasper, alors professeur à l'université de Tübingen, par une sous-commission composée des professeurs Jan Ambaum, Giuseppe Colombo, Jean Corbon, Joachim Gnilka, Adrien-Mutien Léonard, Stanislaw Nagy, Henrique de Noronha Galvao, Carl Peter, Christoph Schönborn et Felix Wilfred. Il a été discuté lors de la session plénière du 3 au 8 octobre 1988, et approuvé *in forma specifica* lors de la session plénière d'octobre 1989. Conformément aux statuts de la CTI, il a été publié avec l'autorisation de S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, président de la Commission.

Le texte original est en langue allemande. Voir « Die Interpretation der Dogmen », *Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »* 19 (1990), p. 246-266. Nous reprenons ici, avec des corrections, des modifications et des adaptations éditoriales, la traduction française de la CTI qui a été publiée dans *La Documentation catholique* 87 (1990), p. 489-502. Une version officielle latine a été publiée : « De interpretatione dogmatum », *Gregorianum* 72 (1991), p. 5-37.

[1] Jn 3, 21.

[2] Voir CTI, « Promotion humaine et salut chrétien » (1976), dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 155-172.

[3] He 1, 1-3 ; voir Ga 4, 4 ; Ep 1, 10 ; Mc 1, 15.

[4] Jn 1, 14-18.

[5] Jn 14, 6.

[6] Jn 14, 17.

[7] Jn 1, 14 ; Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 4.

[8] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 5.

[9] He 11, 1.

[10] 1 Tm 6, 20 ; 2 Tm 1, 14.

[11] Jn 16, 13.

[12] Ep 1, 13.

[13] 1 Tm 3, 15.

[14] 1 Co 13, 12 ; 1 Jn 3, 2.

[15] Rm 12, 4-8 ; 1 Co 12, 4 s.

[16] Jn 3, 21.

[17] Mt 16, 16 et par.

[18] Rm 10, 9 ; 1 Co 12, 3 ; Ph 2, 11.

[19] Mt 16, 16 ; 14, 33 ; Jn 1, 34.49 ; 1 Jn 4, 15 ; 5, 5, etc.

[20] 1 Co 15, 3-5 ; 1 Th 4, 14 ; Rm 8, 34 ; 14, 9, etc.

[21] Ga 4, 4.

[22] Rm 4, 25 ; 8, 32 ; Ga 2, 20, etc.

[23] 1 Th 1, 10 ; Ph 3, 20 s.

[24] Ph 2, 6-11 ; Col 1, 15-20 ; 1 Tm 3, 16 ; Jn 1, 1-18.

[25] *DS* 600, 602-603, 609.

[26] *DS* 1501, 1507.

[27] *DS* 3007.

[28] *DS* 3020, 3043.

[29] *DS* 3074.

[30] *DS* 3008.

[31] *DS* 3401-3408, 3420-3426, 3458-3466, 3483.

[32] *DS* 3881-3883.

[33] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 12.

[34] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.

[35] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n°s 8 et 10.

[36] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25.

[37] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25 ; voir Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, n^os^ 12-15.

[38] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 62. Voir Jean XXIII, *Discours d'ouverture du Concile Vatican II* (11 octobre 1962) ; *AAS* 54 (1962), p. 792.

[39] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Mysterium Ecclesiae* sur la doctrine catholique concernant l'Église, n° 5.

[40] Sur ce sujet, voir plus bas la section « Les dogmes au sens strict ».

[41] *DS* 3011.

[42] *DS* 1501, 3074 : « *fides et mores* » ; Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25 : « *fides credenda et moribus applicanda* ».

[43] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25 : « *tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum* ».

[44] Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 14.

[45] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25 ; voir *DS* 3044-3045.

[46] Jn I, 3-4.14.

[47] Ga 4, 4.

[48] Col 2, 9.

[49] Col 2, 3.

[50] Jn 14, 6.

[51] Jn 14, 26 ; 16, 13.

[52] Ep 3, 10-11 ; voir Rm 16, 25-27 ; Col 1, 26-28.

[53] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.

[54] Ep 3, 9.

[55] Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 1.

[56] Mt 28, 20.

[57] Rm 12, 7 ; 1 Co 12, 28 ; Ep 4, 11.

[58] Rm 6, 17.

[59] 1 Tm 1, 10 ; 2 Tm 4, 2 ; Tt 1, 9, etc.

[60] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 12.

[61] *DS* 3016.

[62] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25.

[63] Mt 16, 19 ; 18, 18.

[64] 1 Co 16, 22 ; Ga 1, 8-9 ; voir 1 Co 5, 2-5 ; 2 Jn 10, etc.

[65] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.

[66] *DS* 3016.

[67] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 11.

[68] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 2.

[69] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIa-IIae*, q. 1, a. 2, ad 2. [*Note de l'éditeur :* « L'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé mais à la réalité ».]

[70] Cité dans l'argument *sed contra* de la *Summa theologiae*, *IIa-IIae*, q. 1, a. 6. [*Note de l'éditeur :* « L'article de foi est une saisie de la vérité divine tendant à cette vérité même ».]

[71] *DS* 806.

[72] 2 Tm 3, 16.

[73] *DS* 1502-1504, 3006, 3029.

[74] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 21.

[75] *Ibid.*, n° 24 ; Décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres, n° 16.

[76] Mt 16, 16.

[77] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 12.

[78] Jn 1, 18.

[79] Jn 16, 13.

[80] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 10.

[81] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 12.

[82] *DS* 1501.

[83] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 7.

[84] 1 Tm 6, 20 ; 2 Tm 1, 14.

[85] 2 Co 3, 3.

[86] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.

[87] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n^{os} 9 et 10 ; voir plus haut les sections « Tradition et interprétation de la sainte Écriture » et « Crise et résultats positifs de l'exégèse moderne ».

[88] Mt 1, 20 ; Lc 1, 35.

[89] 1 Co 12, 13.

[90] Jn 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 13-15.

[91] 1 Jn 2, 20.27 ; Jn 6, 45.

[92] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 12 ; voir n° 35.

[93] 1 Co 12, 10 ; 1 Th 5, 21 ; 1 Jn 4, 1.

[94] 1 Co 11, 23.

[95] Mc 7, 8 ; Col 2, 8.

[96] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8.

[97] Jude 3.

[98] *DS* 246.

[99] 1 Co 10, 17.

[100] Rm 6, 17.

[101] Ac 2, 42.

[102] Voir Mt 25.

[103] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 10.

[104] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, nos 19 et 20.

[105] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 25.

[106] *DS* 1507, 3007.

[107] 1 Co 12, 4-11.

[108] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 12.

[109] 1 Jn 2, 7.24.

[110] [*Note de l'éditeur* : dans cette section, y compris dans les sous-titres, l'adjectif « actuel » traduit l'allemand « *heutig* » (« *heutige Interpretation* »), avec le sens de « pour aujourd'hui », « actualisé dans le présent », « contemporain », « actualisant ».]

[111] Voir Jn 8, 32.

[112] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.

[113] Voir Mc 12, 30 et par.

[114] Voir 1 P 3, 15.

[115] Voir CTI, « L'unité de la foi et le pluralisme théologique » (1972), dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 51-54, ici p. 53.

[116] Voir Ep 3, 8-10 ; voir le document de la CTI indiqué à la note précédente, p. 51.

[117] CTI, « L'unité de la foi et le pluralisme théologique », dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 53 (traduction modifiée).

[118] Voir plus haut la section « L'unique Tradition et la pluralité des traditions ».

[119] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 21.

[120] *Ibid.*, n° 22.

[121] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 14.

[122] *DS* 3016.

[123] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, nos 3-4, 10-11, 22, 40, 42-43, 44, 62, etc.

[124] *Ibid.*, n° 10.

[125] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 10.

[126] CTI, « L'unité de la foi et le pluralisme théologique » (1972), dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 51-54, ici p. 52.

[127] J. Ratzinger, Commentaire des thèses I-VIII de la CTI « Unité de la foi et pluralisme théologique » (1972), dans Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln, 1973, p. 50 : « *Ein Christentum, das schlechthin nicht mehr sagen könnte, was es ist und was es nicht ist, wo seine Grenzen verlaufen, hätte nichts mehr zu sagen* ».

[128] Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, p. 48 et p. 50-51.

[129] Jn 17, 3.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie (1992)*

Introduction : La perplexité, fréquente de nos jours, devant la mort et l'existence après la mort

[1] Sans l'affirmation de la résurrection du Christ, la foi chrétienne est vaine[1]. Mais, étant donné le lien intime entre le fait de la résurrection du Christ et l'espérance de notre future résurrection[2], le Christ ressuscité constitue aussi le fondement de notre espérance qui s'ouvre au-delà des limites de notre vie terrestre. En effet, « si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes[3] ». Sans cette espérance, il serait impossible de mener une vie chrétienne.

Le lien entre la ferme espérance de la vie future et la possibilité de répondre aux exigences de la vie chrétienne était déjà clairement perçu dans l'Église primitive. En effet, on se rappelait alors que les Apôtres étaient parvenus à la gloire en passant par la souffrance[4] ; de même, ceux que l'on menait au martyre trouvaient leur force dans l'espérance de rencontrer le Christ à travers la mort, et dans l'espérance de leur propre résurrection future[5]. Jusqu'à notre époque, poussés par cette espérance ou fondés sur elle, les saints ont donné leur vie dans le martyre ou l'ont mise au service du Christ et de leurs frères. Ils donnent un témoignage : en le regardant, les autres chrétiens deviennent plus forts dans leur marche vers le Christ. Cette espérance élève le cœur des chrétiens vers les choses célestes sans les détourner d'accomplir aussi leurs obligations en ce monde, car « l'attente de la terre nouvelle, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller[6] ».

Cependant, le monde contemporain pose de multiples embûches à l'espérance chrétienne. En effet, il est fortement marqué par le sécularisme qui « consiste en une vision autonomiste de l'homme et du monde qui fait abstraction de la dimension du mystère, bien plus : n'en tient pas compte ou la nie. Cet immanentisme est une réduction de la vision intégrale de l'homme[7] ». Le sécularisme constitue comme un climat dans lequel vivent de très nombreux chrétiens de notre temps. Ce n'est qu'au prix de grandes difficultés qu'ils peuvent se libérer de son influence. Aussi ne faut-il pas s'étonner que des doutes concernant l'espérance eschatologique naissent chez certains chrétiens aussi. Fréquemment, c'est avec anxiété qu'ils regardent la mort à venir ; ils sont tourmentés non seulement « par la souffrance et la déchéance progressive de [leur] corps, mais plus encore par la peur d'une destruction définitive[8] ». À toutes les époques de l'histoire, les chrétiens ont été exposés aux tentations du doute. Mais, de nos jours, les angoisses de nombreux chrétiens semblent indiquer une faiblesse de l'espérance.

Puisque « la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas[9] », il sera utile de garder à l'esprit, avec une grande constance, les vérités de la foi qui concernent notre future destinée. Nous chercherons à les rassembler dans une synthèse, en mettant principalement en évidence les aspects qui peuvent apporter une réponse directe aux angoisses contemporaines. Ainsi la foi soutiendra l'espérance.

Mais, avant d'entreprendre cette tâche, il nous faut discerner les principaux fondements d'où naissent, semble-t-il, les angoisses actuelles. Il faut reconnaître que, de nos jours, la foi des chrétiens n'est pas seulement ébranlée par des influences extérieures à l'Église : on peut découvrir aujourd'hui l'existence d'une certaine « pénombre théologique ». En effet, on ne manque pas d'interprétations nouvelles des dogmes que les fidèles perçoivent comme une mise en doute de la divinité même de Jésus et de la réalité de sa résurrection. Les fidèles ne reçoivent de ces opinions aucun soutien pour leur foi ; au contraire, ils y trouvent plutôt l'occasion de mettre en doute de nombreuses autres vérités de foi. L'image du Christ qu'ils retirent de ces réinterprétations ne peut pas protéger leur espérance. En ce qui concerne directement l'eschatologie, il faut rappeler les « controverses théologiques largement diffusées dans le public, et dont la plupart des fidèles ne sont en mesure de discerner ni l'objet précis, ni la portée. On entend discuter l'existence de l'âme, la signification d'une survie, on se demande ce qui se passe entre la mort du chrétien et la résurrection générale. Le peuple chrétien est désemparé de ne plus retrouver son vocabulaire et ses connaissances familières[10]. » Ces doutes théologiques exercent fréquemment une influence non négligeable sur la catéchèse et la prédication puisque, quand on enseigne la doctrine, soit ces doutes sont manifestés, soit ils amènent à garder le silence sur les vérités eschatologiques.

Le phénomène du sécularisme s'accompagne immédiatement de la conviction largement répandue (et cela, certainement, non sans l'influence des mass media) que l'homme, comme toutes les autres choses qui existent dans l'espace et le temps, n'est rien d'autre que de la matière et qu'il disparaîtra totalement avec la mort. De plus, la culture actuelle qui se développe dans ce contexte historique s'efforce par tous les moyens de faire oublier la mort et les questions qui l'accompagnent inévitablement. Par ailleurs, l'espérance est ébranlée par un pessimisme quant à la bonté

même de la nature humaine ; ce pessimisme est la source d'un accroissement des angoisses et des afflictions. Après l'immense cruauté que les hommes de notre siècle ont montrée au cours de la Seconde Guerre mondiale, l'espoir diffus s'était répandu que, instruits par cette dure expérience, ils instaureraient un ordre meilleur de liberté et de justice. Malgré cela, très rapidement, une amère désillusion est survenue : « Aujourd'hui en effet, de tous côtés dans le monde nous assistons à une montée en flèche de la faim, de l'oppression, de l'injustice et de la guerre, de la torture, du terrorisme et des autres formes de violence de tout genre[11]. » Dans les pays riches, très nombreux sont ceux qui sont attirés « par l'idolâtrie des biens matériels (ladite société de consommation)[12] » et qui ne se soucient pas de leur prochain. Il est facile de penser que l'homme contemporain est si asservi par ses instincts et la concupiscence, et si exclusivement assoiffé de biens terrestres qu'il n'est aucunement destiné à une fin supérieure.

Ainsi, beaucoup d'hommes sont dans le doute : la mort mène-t-elle au néant ou à une vie nouvelle ? Parmi ceux qui pensent qu'il existe une vie après la mort, beaucoup l'imaginent comme une vie menée à nouveau sur la terre, par la réincarnation, de sorte que le cours de la vie terrestre ne serait pas unique. L'indifférentisme religieux doute du fondement de l'espérance en une vie éternelle : est-elle fondée sur la promesse de Dieu en Jésus-Christ ou doit-on la fonder sur un autre sauveur qu'il nous faut encore attendre ? De plus, la « pénombre théologique » favorise cet indifférentisme en ceci que, concernant la véritable image du Christ, elle suscite des doutes qui pour beaucoup de chrétiens rendent difficile d'espérer en lui.

[2] aujourd'hui, d'autres motifs amènent également à passer l'eschatologie sous silence. Nous en indiquerons au moins un : la renaissance de la tendance à affirmer une eschatologie intramondaine. Il s'agit d'une tendance bien connue dans l'histoire de la théologie et qui constitue, après le Moyen Âge, ce qu'il est convenu d'appeler « la postérité spirituelle de Joachim de Flore[13] ».

Cette tendance est cultivée par certains théologiens de la libération qui insistent sur l'importance de construire le Royaume de Dieu déjà à l'intérieur de notre histoire, à tel point que le salut qui transcende l'histoire semble passer au second plan. Certes, ces théologiens ne nient absolument pas la vérité des réalités postérieures à la vie humaine et à l'histoire. Mais, puisque le Royaume de Dieu est situé dans une société sans classes, le « troisième âge » au cours duquel se réaliseront « l'Évangile éternel[14] » et le Royaume de l'Esprit est introduit sous une nouvelle forme par l'intermédiaire d'une version sécularisée[15]. On transfère ainsi à l'intérieur du temps historique un certain *eschaton*, même si celui-ci n'est pas présenté comme étant ultime de manière absolue mais de manière relative. Malgré cela, la pratique chrétienne est appelée à le réaliser d'une manière si exclusive qu'il en découle une lecture réductrice de l'Évangile dans laquelle ce qui concerne les réalités absolument ultimes est en grande partie passé sous silence. En ce sens, dans ce système théologique, l'homme « se situe dans la perspective d'un messianisme temporel qui est une des expressions les plus radicales de la sécularisation du Royaume de Dieu et de son absorption dans l'immanence de l'histoire humaine[16] ».

Quand elle est remplacée par un dynamisme politique, l'espérance théologale perd sa pleine force. Cela se vérifie lorsque la dimension politique devient « la dimension principale et exclusive qui conduit à une lecture réductrice de l'Écriture[17] ». Il faut remarquer que l'on ne peut admettre une manière de proposer l'eschatologie qui introduise une lecture réductrice de l'Évangile, même si l'on ne prend aucun élément du système marxiste difficilement conciliable avec le christianisme.

On sait que le marxisme classique considère la religion comme « l'opium » du peuple puisque celle-ci, « érigeant l'espérance de l'homme sur le mirage d'une vie future, le détournerait d'édifier la cité terrestre[18] ». Une telle accusation manque de fondement objectif. À l'inverse, c'est le matérialisme qui prive l'homme de motivations véritables pour édifier le monde. Pourquoi faut-il lutter s'il n'y a rien à espérer après la vie terrestre ? « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons[19]. » À l'inverse, en effet, il est certain que « l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs[20] ».

Nous ne pouvons cependant exclure qu'il y ait eu un certain nombre de chrétiens qui, pensant beaucoup au monde futur, aient choisi une voie piétiste, abandonnant leurs devoirs sociaux. Cette manière de procéder doit être rejetée. À l'opposé, il n'est pas davantage permis, par un oubli du monde futur, de mettre en œuvre une version purement « temporelle » du christianisme dans la vie personnelle ou dans l'exercice pastoral. La notion de libération « intégrale » proposée par le Magistère de l'Église[21] conserve, simultanément, l'équilibre et la richesse des divers éléments du message évangélique[22]. Aussi cette notion nous enseigne-t-elle la véritable attitude du chrétien et la manière correcte de l'action pastorale, en tant qu'elle indique qu'il faut mettre de côté et surmonter les oppositions fausses et inutiles entre la mission spirituelle et la diaconie pour le monde[23]. Enfin, cette notion est l'expression véritable de la charité à l'égard de nos frères, parce qu'elle cherche à les libérer absolument de tout esclavage et, en premier lieu, de l'esclavage du cœur. Si le chrétien se préoccupe de libérer les autres d'une manière intégrale, il ne pourra en aucune manière se renfermer sur lui-même.

[3] La réponse chrétienne à la perplexité de l'homme contemporain, comme à l'homme de tous les temps, a pour fondement le Christ ressuscité, et elle est contenue dans l'espérance de la glorieuse résurrection future de tous ceux qui appartiennent au Christ[24]. Ce sera une résurrection à l'image de celle du Christ lui-même : « Et de même que nous avons porté l'image du terrestre [Adam], nous porterons aussi l'image du céleste [Adam][25] », c'est-à-dire du Christ ressuscité lui-même. Notre résurrection constituera un événement ecclésial en lien avec la parousie du Seigneur, quand le nombre des frères sera complet[26]. Entre-temps, immédiatement après la mort, une communion des bienheureux s'établit avec le Christ ressuscité, laquelle, si c'est nécessaire, présuppose une purification eschatologique. La communion avec le Christ ressuscité, préalable à notre résurrection finale, implique une conception anthropologique déterminée et une vision de la mort typiquement chrétienne. C'est dans le Christ ressuscité et par lui que l'on comprend la « communion des biens[27] » qui existe entre tous les membres de l'Église dont le Seigneur ressuscité est le chef. Le Christ est la fin et le but de notre existence ; c'est vers lui que nous devons nous mettre en marche, avec l'aide de la grâce, au cours de notre brève vie terrestre. Nous pouvons comprendre le sérieux et la responsabilité de ce cheminement grâce à la grandeur infinie de celui vers qui nous nous dirigeons. Nous attendons le Christ et non pas une autre existence terrestre semblable à l'existence présente ; il sera l'accomplissement suprême de tous nos désirs.

L'espérance chrétienne de la résurrection

a) La résurrection du Christ et la nôtre.

[1] L'apôtre Paul écrivait aux Corinthiens : « Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures[28] ». Eh bien, non seulement le Christ est de fait ressuscité, mais il est « la résurrection et la vie[29] » et il est aussi l'espérance de notre résurrection. Aussi les chrétiens d'aujourd'hui, comme ceux d'autrefois, ajoutent-ils dans le Credo de Nicée-Constantinople, dans cette formule de « l'immortelle tradition de la sainte Église de Dieu[30] » par laquelle ils professent la foi en Jésus-Christ qui « ressuscita le troisième jour selon les Écritures » : « Nous attendons la résurrection des morts[31]. » Dans cette profession de foi résonnent les témoignages du Nouveau Testament : « Les morts ressusciteront dans le Christ[32]. »

« Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis[33]. » Cette manière de parler implique que l'événement de la résurrection du Christ n'est pas quelque chose de fermé sur soi-même mais s'étendra un jour à tous ceux qui appartiennent au Christ. Puisque notre résurrection future est « l'extension aux hommes de la résurrection même du Christ[34] », on comprend que la résurrection du Seigneur est le modèle de notre résurrection. La résurrection du Christ est également la cause de notre résurrection future « car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts[35] ». Par la naissance baptismale de l'Église et du Saint-Esprit, nous ressuscitons sacramentellement dans le Christ ressuscité[36]. On doit considérer la résurrection de ceux qui appartiennent au Christ comme le sommet du mystère qui a déjà commencé au baptême. Pour cette raison, elle se présente comme la communion suprême avec le Christ et avec nos frères, et aussi comme l'objet le plus élevé de l'espérance : « Ainsi, nous serons avec le Seigneur pour toujours » (1 Th 4, 17 ; « nous *serons* », au pluriel !). La résurrection finale glorieuse sera donc la communion la plus parfaite, y compris corporelle, entre ceux qui sont au Christ, déjà ressuscités, et le Seigneur glorieux. À partir de tout cela, il apparaît que la résurrection du Seigneur est comme l'espace de notre future résurrection glorieuse, et que notre résurrection future elle-même doit être interprétée comme un événement ecclésial.

À cause de cette foi, comme Paul à l'Aréopage, les chrétiens de notre temps sont eux aussi objet de dérision quand ils attestent la résurrection des morts[37]. Sur ce point, la situation actuelle n'est pas différente de celle qu'Origène décrivait en son temps : « Bien plus, le mystère de la résurrection, parce qu'il n'est point compris, est la risée incessante des incroyants[38] ». Ces attaques et moqueries n'ont pas réussi à faire que les chrétiens des premiers siècles aient cessé de professer leur foi en la résurrection ou que les théologiens de cette époque primitive aient renoncé à l'exposer. Tous les Symboles de la foi (comme celui que nous avons cité plus haut) ont leur sommet dans cet article sur la résurrection. La résurrection des morts est « le thème monographique le plus fréquent de la théologie pré-constantinienne ; on ne trouve guère d'œuvre de la théologie chrétienne primitive qui ne parle pas de la résurrection[39] ». L'opposition actuelle ne doit pas davantage nous effrayer.

Dès l'époque patristique, la profession de la résurrection est formulée d'une manière tout à fait réaliste. Il semble que la formule « résurrection de la chair » soit entrée dans l'ancien Symbole romain, et après lui dans beaucoup d'autres, pour éviter une interprétation spiritualiste de la résurrection qui, sous l'influence du gnosticisme, séduisait certains chrétiens[40]. Le concile de Tolède XI (en 675) expose la doctrine d'une manière réfléchie : il rejette l'opinion tenant que la résurrection se produirait « en une chair éthérée ou en une autre espèce de chair » ; la foi porte sur la résurrection « en cette [chair] en laquelle nous vivons, nous subsistons et nous nous mouvons ». Cette confession est faite selon le « modèle qui nous a été offert dans le Christ », « à l'exemple de *notre Chef* », c'est-à-dire à la lumière de la résurrection du Christ[41]. Cette dernière allusion au Christ ressuscité montre que le réalisme est maintenu sans exclure que les corps qui vivent sur terre soient transformés en corps glorieux. Mais un corps éthéré qui serait une création nouvelle ne correspondrait pas à la

réalité de la résurrection du Christ : il introduirait un élément mythique. Les Pères de ce concile présupposent que cette conception de la résurrection du Christ est la seule qui soit cohérente avec les affirmations bibliques sur le sépulcre vide et avec les apparitions du Seigneur ressuscité (rappelons-nous l'emploi du verbe *ôphthê* pour exprimer les apparitions du Seigneur ressuscité et, parmi les récits d'apparition, ceux que l'on appelle « scènes de reconnaissance »). Malgré cela, cette résurrection conserve la tension entre la continuité réelle du corps (le corps qui fut cloué sur la Croix est le même corps qui est ressuscité et qui se manifeste aux disciples) et la transformation glorieuse de ce même corps. Jésus ressuscité a non seulement invité les disciples à le toucher, car « un fantôme n'a pas de chair et d'os comme vous voyez que j'en ai », mais il leur a aussi montré ses mains et ses pieds pour qu'ils vérifient « que c'est bien moi[42] ». Cependant, dans sa résurrection, il n'a pas repris son état de vie terrestre et mortel. Ainsi, tout en maintenant le réalisme de la résurrection future, nous n'oublions aucunement que notre vraie chair, dans la résurrection, sera conformée au corps glorieux du Christ[43]. Le corps qui, actuellement, est configuré par l'âme *(psychê)* sera, lors de la résurrection glorieuse, configuré par l'esprit *(pneuma)*[44].

[2] Dans l'histoire de ce dogme, c'est un fait nouveau (au moins après que la tendance qui apparut au iie siècle sous l'influence des gnostiques fut surmontée) que, de nos jours, certains théologiens soumettent ce réalisme à la critique. La représentation traditionnelle de la résurrection leur apparaît trop grossière. Les descriptions trop physiques du fait de la résurrection suscitent spécialement des difficultés. Aussi cherche-t-on parfois refuge dans quelque explication spirituelle de la résurrection et, pour cette raison, on réclame une interprétation nouvelle des affirmations traditionnelles concernant la résurrection.

L'herméneutique théologique des affirmations eschatologiques doit être correcte[45]. Elles ne peuvent pas être traitées comme des affirmations qui se rapportent uniquement à l'avenir (affirmations qui, en tant que telles, ont un statut logique différent des affirmations concernant des réalités passées ou présentes, lesquelles peuvent être décrites comme des objets que l'on peut prouver) parce que si, en ce qui nous concerne, elles ne sont *pas encore* réalisées (en ce sens, elles sont à venir), dans le Christ, au contraire, elles sont *déjà* réalisées. Pour éviter les exagérations, tant par une description excessivement physique que par une spiritualisation des événements, on peut indiquer quelques lignes fondamentales.

(a) Il appartient à une herméneutique proprement théologique d'accepter pleinement les vérités révélées. Dieu possède la science du futur qu'il peut aussi révéler à l'homme comme vérité digne de foi.

(b) Cela s'est manifesté dans la résurrection du Christ à laquelle toute la littérature patristique se réfère quand elle parle de la résurrection des morts. Ce qui, chez le peuple élu, croissait dans l'espérance, est devenu réalité par la résurrection du Christ. Reçue par la foi, la résurrection du Christ signifie quelque chose de définitif également pour la résurrection des morts.

(c) Il faut avoir une conception de l'homme et du monde, fondée sur l'Écriture et la raison, qui soit apte à reconnaître la haute vocation de l'homme et du monde en tant que créatures. Mais il faut souligner davantage encore que « Dieu est la "réalité ultime" de la créature. En tant que l'on parvient à lui, il est le ciel ; en tant qu'on le perd, c'est l'enfer ; en tant qu'il discerne, il est le jugement ; en tant qu'il purifie, c'est le purgatoire. Il est Celui en qui le fini meurt, et Celui par qui le fini ressuscite vers Lui et en Lui. Et il est cela de la même manière qu'il est tourné vers le monde, c'est-à-dire en son Fils Jésus-Christ qui est la révélation de Dieu et, de ce fait, l'incarnation des "réalités ultimes"[46] ». Le nécessaire souci de conserver le réalisme de la doctrine du corps ressuscité ne doit pas faire oublier le caractère premier de cet aspect de communion et d'association avec Dieu dans le Christ (notre communion dans le Christ ressuscité sera complète lorsque, nous aussi, nous serons corporellement ressuscités) qui sont la fin ultime de l'homme, de l'Église et du monde[47].

(d) De même, le refus du « docétisme » eschatologique exige que l'on ne comprenne pas la communion avec Dieu, au stade eschatologique ultime, comme quelque chose de purement spirituel. Dieu qui, dans sa révélation, nous invite à une communion ultime, est en même temps le Dieu de la création de ce monde. Cette « œuvre première » sera aussi, à la fin, assumée dans la glorification. En ce sens, le concile Vatican II affirme que « la charité et ses œuvres demeureront, et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité[48] ».

(e) Il faut enfin souligner que les Symboles comportent des formules dogmatiques pleines de réalisme au sujet du corps de la résurrection. La résurrection aura lieu « dans cette chair en laquelle nous vivons maintenant[49] ». Aussi le corps qui vit maintenant et celui qui ressuscitera est-il le même. Cette foi apparaît clairement dans la théologie chrétienne primitive. Ainsi, saint Irénée admet la « transfiguration » de la chair car, « de mortelle et corruptible, elle devient immortelle et incorruptible » dans la résurrection finale[50]. Mais cette résurrection s'accomplira dans « [les mêmes corps] en lesquels ils étaient morts. Car, si ce ne fut pas en ceux-là, ce ne fut pas non plus ces morts mêmes qui ressuscitèrent[51] ». Les Pères pensent donc que, sans identité corporelle, on ne peut pas défendre l'identité de la personne. L'Église n'a jamais enseigné que la même matière soit nécessaire pour que l'on puisse dire que le corps est le même. Mais le culte des reliques, par lequel les chrétiens professent que les corps des saints « qui ont été des membres vivants du Christ et le

temple du Saint-Esprit [...] seront ressuscités et glorifiés par lui pour la vie éternelle[52] », montre que l'on ne peut pas expliquer la résurrection indépendamment du corps qui a vécu.

b) La parousie du Christ, notre résurrection.

[1] Dans le Nouveau Testament, on attribue à la résurrection des morts un moment temporel déterminé. Paul, après avoir affirmé que la résurrection des morts aura lieu par le Christ et dans le Christ, ajoute : « Mais chacun à son rang : comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son avènement » (1 Co 15, 23 : *en tê parousia autou*). Un événement concret (la parousie du Christ) est indiqué comme le moment de la résurrection des morts. Le mot grec*parousia* signifie « la seconde venue », encore à venir, du Seigneur dans la gloire, différente de la première venue dans l'humilité[53] : la manifestation de la gloire[54] et la manifestation de la parousie[55] se rapportent à la même venue. Le même événement est exprimé dans l'Évangile de Jean (6, 54) par les mots : « au dernier jour[56] ». La même relation des événements se trouve dans la description vivante de la première Lettre aux Thessaloniciens (4, 16-17) ; et la grande tradition des Pères affirme : « à sa venue, tous les hommes ressusciteront[57] ».

À cette affirmation s'oppose la théorie de la « résurrection dans la mort ». Sous une forme particulièrement répandue, cette théorie est exposée d'une manière qui paraît causer un grave dommage au réalisme de la résurrection, puisqu'elle affirme une résurrection sans relation au corps qui a vécu et qui, désormais, est mort. Les théologiens qui proposent la résurrection dans la mort veulent supprimer l'existence, après la mort, d'une « âme séparée » qu'ils considèrent comme un reste de platonisme. On comprend fort bien la crainte qui motive les théologiens favorables à la résurrection dans la mort : le platonisme serait une très grave déviation de la foi chrétienne. Pour la foi chrétienne, en effet, le corps n'est pas une prison dont il faut libérer l'âme. Mais, précisément pour cette raison, on ne comprend pas bien que les théologiens récusant le platonisme affirment la corporéité finale, c'est-à-dire la résurrection, d'une manière telle que l'on ne voit pas qu'il s'agit réellement de « cette chair dans laquelle nous vivons maintenant[58] ». Les anciennes formules de foi soutenaient, avec une tout autre force, que c'est le même corps vivant maintenant qui doit ressusciter.

La séparation conceptuelle entre « corps » et « cadavre », ou l'introduction de deux concepts différents pour la notion de corps (la différence est exprimée en allemand par les mots *Leib* et *Körper*, alors qu'en beaucoup d'autres langues il n'existe pas de mots pour l'exprimer), ne sont guère compréhensibles en dehors des cercles académiques. L'expérience pastorale enseigne que le peuple chrétien écoute avec une grande perplexité des homélies au cours desquelles, alors que l'on enterre un cadavre, on affirme que ce mort est déjà ressuscité. Il faut craindre que de telles homélies exercent une influence négative sur les fidèles, car elles peuvent favoriser la confusion doctrinale actuelle. En ce monde sécularisé où les fidèles sont sollicités par le matérialisme de la mort totale, il serait encore plus grave d'augmenter leur perplexité. Par ailleurs, dans le Nouveau Testament, la parousie est un événement concret qui conclut notre histoire. On fait violence à ses textes quand on cherche à expliquer la parousie comme un événement permanent qui ne serait rien d'autre que la rencontre de chaque individu, dans sa propre mort, avec le Seigneur.

[2] « Au dernier jour[59] », quand les hommes ressusciteront glorieusement, ils parviendront à la communion complète avec le Christ ressuscité. Cela est clair puisque la communion de l'homme avec le Christ sera alors une communion selon la réalité existentielle de chacun des deux. De plus, l'histoire étant désormais parvenue à sa fin, la résurrection de tous les compagnons de service et frères complétera le Corps mystique du Christ[60]. C'est pour cela qu'Origène affirmait : « Il y a un seul corps dont on dit qu'il ressuscite au jugement[61] ». Avec raison, donc, le concile de Tolède XI confessait que la résurrection glorieuse des morts se produira non seulement selon l'exemple du Christ ressuscité mais aussi « à l'exemple de notre Chef[62] ». Dans la théorie de la « résurrection dans la mort », cet aspect communautaire de la résurrection finale semble se dissoudre puisque cette résurrection serait plutôt un processus individuel. Aussi, il ne manque pas de théologiens favorables à la théorie de la « résurrection dans la mort » qui ont cherché la solution dans ce que l'on appelle l'*atemporalisme* : affirmant qu'après la mort le temps ne peut plus avoir aucune forme d'existence, ils reconnaissent que les morts des hommes sont successives en tant qu'on les considère du côté de ce monde, mais ils pensent que leurs résurrections sont simultanées dans la vie après la mort où il n'y aurait plus aucune espèce de temps. Cette tentative de l'atemporalisme, selon lequel les morts individuelles successives coïncideraient avec la résurrection collective, implique le recours à une philosophie du temps qui est étrangère à la pensée biblique. Le mode d'expression du Nouveau Testament concernant les âmes des martyrs ne paraît les soustraire ni à toute réalité de la succession ni à toute perception de la succession[63]. Semblablement, s'il n'y avait aucune espèce de temps après la mort, pas même un temps simplement analogue au temps terrestre, on ne comprendrait pas pourquoi Paul, aux Thessaloniciens qui l'interrogeaient sur le sort des morts, a parlé de leur résurrection avec des formules au futur *(anastêsontai)*[64]. En outre, une négation radicale de toute notion de temps pour ces résurrections, à la fois simultanées et successives selon la mort, ne paraît pas tenir suffisamment compte de la véritable corporéité de la résurrection ; en effet, un corps étranger à toute notion de temps ne peut pas être déclaré être un vrai corps. Même les âmes des bienheureux, puisqu'elles sont en communion avec le Christ qui est ressuscité d'une manière vraiment corporelle, ne peuvent pas être considérées comme n'ayant aucun lien avec le temps.

c) La communion avec le Christ sitôt après la mort, selon le Nouveau Testament.

[1] Les premiers chrétiens, qu'ils aient pensé que la parousie était proche ou qu'ils l'aient envisagée comme étant encore très lointaine, apprirent vite, par expérience, que certains d'entre eux avaient été enlevés par la mort avant la parousie. Puisqu'ils étaient préoccupés de leur sort[65], Paul les console en leur rappelant la doctrine de la résurrection future des fidèles défunts : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu[66] ». Cette conviction de foi laissait ouvertes d'autres questions qui se posèrent très rapidement ; par exemple : en quel état, entre-temps, se trouvent ces défunts ? Pour ce problème, il ne fut pas nécessaire d'élaborer une réponse complètement nouvelle parce que, dans toute la tradition biblique, on trouvait, depuis longtemps déjà, des éléments pour le résoudre. Le peuple d'Israël, dès les premiers stades de son histoire qui nous sont connus, pensait que quelque chose des hommes subsistait après la mort. Cette pensée apparaît déjà dans la plus ancienne représentation de ce que l'on appelle le *sheol*.

[2] L'ancienne conception juive du *sheol*, au premier stade de son évolution, était plutôt inachevée. On pensait que, par opposition au ciel, il se trouvait sous la terre. De là vint l'expression « descendre au shéol[67] ». Ceux qui l'habitent sont appelés *refaim*. Ce mot biblique n'a pas de forme au singulier : cela semble indiquer que l'on ne prêtait pas attention à leur vie individuelle. Ils ne louent pas le Seigneur et sont séparés de lui. Tous, comme une masse anonyme, connaissent le même sort. En ce sens, la persistance qui leur est attribuée après la mort n'inclut pas encore l'idée de rétribution.

[3] En même temps que cette représentation commença à apparaître la foi israélite qui croit que la toute-puissance de Dieu peut libérer quelqu'un du *sheol*[68]. Cette foi prépare l'idée de la résurrection des morts, exprimée en Daniel 12, 2 et en Isaïe 26, 19, et qui, au temps de Jésus, l'emporte largement parmi les juifs, à l'exception notable des Sadducéens[69].

La foi en la résurrection introduisit une évolution dans la manière de comprendre le *sheol*. Déjà, on ne conçoit plus le *sheol* comme le domicile commun des morts mais comme divisé en deux strates dont l'une est destinée aux justes et l'autre aux impies. Les morts s'y trouvent jusqu'au jugement final lors duquel la sentence définitive sera prononcée : mais, déjà en ces diverses strates, ils reçoivent, d'une manière initiale, la rétribution qui leur est due. Cette manière de concevoir apparaît dans l'*Hénoch éthiopien* 22[70] et elle est présupposée en Luc 16, 19-31.

[4] Le Nouveau Testament affirme un certain stade intermédiaire de ce genre puisque la survie immédiatement après la mort y est enseignée comme un thème différent de celui de la résurrection, laquelle n'est manifestement jamais posée par le Nouveau Testament au moment de la mort. Il faut ajouter que, lorsqu'on affirme cette survie, on souligne, comme idée centrale, la communion avec le Christ.

Ainsi, Jésus crucifié a promis au bon larron : « En vérité *(amên)*, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis[71]. » Le « paradis » est un terme technique juif qui correspond à l'expression *Gan Eden*. Mais il est affirmé sans description supplémentaire ; l'idée fondamentale est que Jésus veut accueillir le bon larron dans sa communion immédiatement après la mort. Au cours de sa lapidation, Étienne manifeste la même espérance par ces paroles : « Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu[72] » ; en même temps, sa dernière prière « Seigneur Jésus, reçois mon esprit[73] » affirme qu'il espère être accueilli immédiatement par Jésus dans sa communion.

En Jean 14, 1-3, Jésus parle à ses disciples des nombreuses demeures qui se trouvent dans la maison du Père. « Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que là où je suis, vous soyez vous aussi[74]. » On ne peut guère mettre en doute que ces paroles se rapportent au temps de la mort de ses disciples et non à la parousie qui, dans l'Évangile de Jean, passe au second plan (bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la première Lettre de Jean). À nouveau, l'idée de communion avec le Christ est centrale. Non seulement il est « le chemin, [mais aussi] la vérité et la vie[75] ». Il faut souligner la similitude verbale entre *monai* (demeures) et *menein* (demeurer). Parlant de la vie terrestre, Jésus nous dit : « Demeurez en moi, comme moi en vous[76] », « demeurez dans mon amour[77]». Sur cette terre déjà, « si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous nous ferons notre demeure *(monên)* chez lui[78] ». Cette « demeure », qui est communion, devient plus intense au-delà de la mort.

[5] Saint Paul mérite une attention spéciale. Concernant l'état intermédiaire, son passage principal est Philippiens 1, 21-24 : « Car pour moi, vivre c'est le Christ et mourir représente un gain. Cependant, si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fructueux travail, j'hésite à faire un choix… Je me sens pris dans cette alternative : d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable ; mais, de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien. » Au verset 21, « vivre » (« le vivre » : *to zên*) est le sujet et le Christ est le prédicat. Ainsi l'idée de communion avec le Christ se trouve toujours soulignée ; commencée sur terre, cette communion avec le Christ est proclamée comme l'unique objet d'espérance dans l'état après la mort : « être avec le Christ » (v. 23). Après la mort, la communion devient plus intense : aussi cet état après la mort est-il désirable.

Paul ne poursuit pas en méprisant la vie terrestre ; à la fin, il se décide pour demeurer « dans la chair » (voir le v. 25). Paul ne désire pas naturellement la mort[79]. Perdre son corps est douloureux. On a l'habitude d'opposer l'attitude de Socrate et celle de Jésus devant la mort. Socrate considère la mort comme une libération de l'âme par rapport à la prison ou au

tombeau *(sêma)* du corps *(sôma)* ; au jardin de Gethsémani, Jésus qui se livre pour les péchés du monde[80] éprouve même de la peur devant la mort qui approche[81]. L'attitude de Paul n'est pas sans ressemblance avec celle de Jésus. L'état après la mort n'est désirable que parce que, dans le Nouveau Testament (à l'exception de Lc 16, 19-31 dont le contexte est cependant tout à fait différent), il implique toujours l'union avec le Christ.

Il serait complètement faux d'affirmer que, chez Paul, il y aurait eu une évolution suivant laquelle il serait passé de la foi en la résurrection à l'espérance de l'immortalité. Les deux choses coexistent dès le commencement. Dans cette même Lettre aux Philippiens où il expose la raison pour laquelle on peut désirer l'état intermédiaire, il parle avec une grande joie de l'espérance de la parousie du Seigneur « qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire[82] ». Aussi l'état intermédiaire est-il conçu comme transitoire, sans doute désirable par l'union avec le Christ qu'il implique, mais de sorte que l'espérance suprême demeure toujours la résurrection des corps : « Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité[83]. »

d) La réalité de la résurrection dans le contexte théologique actuel.

[1] On comprend facilement que, à partir de cette double ligne doctrinale du Nouveau Testament, toute la tradition chrétienne, sans exception de grande importance, ait, pratiquement jusqu'à nos jours, conçu l'objet de l'espérance eschatologique comme constitué d'une double phase. Elle affirme que, entre la mort de l'homme et la fin du monde, un élément conscient de l'homme subsiste, qu'elle appelle « âme » *(psychê)*, nom également employé par la sainte Écriture[84] et qui, déjà dans cette phase, est sujet de rétribution. À la parousie du Seigneur qui surviendra à la fin de l'histoire, on espère la résurrection bienheureuse de « ceux qui sont au Christ[85] ». Alors commence la glorification éternelle de tout l'homme déjà ressuscité. La survie de l'âme consciente, préalable à la résurrection, assure la continuité et l'identité de la subsistance de l'homme qui a vécu et de l'homme qui ressuscitera, en ceci que, grâce à elle, l'homme concret ne cesse jamais totalement d'exister.

[2] Comme exceptions à cette tradition, il faut rappeler certains chrétiens du ii^e^ siècle qui, sous l'influence des gnostiques, s'opposaient au « salut de la chair », appelant « résurrection » la simple survie de l'âme dotée d'une certaine corporéité[86]. Une autre exception est le « thnétopsychisme » de Tatien et de quelques hérétiques arabes qui ont pensé que l'homme meurt totalement, de telle sorte que l'âme non plus ne survit pas. La résurrection finale était alors conçue comme une nouvelle création, à partir du néant, de l'homme mort[87].

Après eux, presque jusqu'à notre époque, il n'y a eu pratiquement aucune exception sur ce thème. Martin Luther ne constitue pas une exception car il admet la double phase eschatologique. Selon lui, la mort est « la séparation de l'âme et du corps[88] » ; il soutient que les âmes survivent entre la mort et la résurrection finale, bien qu'il ait exprimé des doutes sur la manière de concevoir l'état des âmes entre la mort et la résurrection : parfois, il admet que les saints du ciel prient peut-être pour nous[89] ; d'autres fois, au contraire, il pense que les âmes se trouvent dans un état de sommeil[90]. Il n'a donc jamais nié l'état intermédiaire ; il l'a seulement interprété d'une manière différente de celle de la foi catholique[91]. Une orthodoxie luthérienne a conservé la double phase, abandonnant l'idée du sommeil des âmes.

[3] La négation de la double phase a commencé à se répandre pour la première fois au xx^e^ siècle. La nouvelle tendance apparut chez certains théologiens évangéliques, et précisément sous la forme de la mort totale (*Ganztod*, comme le « thnétopsychisme » antique) et d'une résurrection à la fin des temps expliquée comme une création à partir du néant. Les raisons avancées étaient principalement confessionnelles : face à Dieu, l'homme ne pourrait rien présenter qui lui soit propre, non seulement les œuvres mais pas même l'immortalité naturelle de l'âme ; on ne pourrait maintenir le sérieux de la mort que si celle-ci concernait tout l'homme et non seulement le corps ; puisque la mort est la peine du péché et puisque l'homme tout entier est pécheur, l'homme tout entier doit être touché par la mort, sans que l'on puisse penser que l'âme, en laquelle réside la racine du péché, soit libérée de la mort. Peu à peu, de manière presque programmatique, un nouveau schéma eschatologique commença à être présenté : la résurrection *seule*, au lieu de l'immortalité *et* de la résurrection.

Cette première forme de la tendance indiquée présentait de très nombreuses difficultés : si tout l'homme disparaît à la mort, Dieu pourrait créer un homme complètement égal à celui-ci ; mais s'il n'y a aucune continuité existentielle entre les deux, le second homme ne peut pas être le même que le premier. On élabora donc de nouvelles théories qui affirment la résurrection *dans la mort* afin qu'il n'y ait pas d'espace vide entre la mort et la parousie. Il faut avouer que l'on introduit ainsi un thème inconnu du Nouveau Testament, puisque le Nouveau Testament parle toujours de la résurrection à la parousie et jamais à la mort de l'homme[92].

Quand la nouvelle tendance commença à passer chez certains théologiens catholiques, le Saint-Siège, dans une lettre adressée à tous les évêques[93], la jugea non conforme au légitime pluralisme théologique.

[4] Toutes ces théories devraient être passées au crible, dans un examen serein du témoignage biblique et de l'histoire de la tradition, aussi bien en ce qui concerne l'eschatologie elle-même que ses présupposés anthropologiques. En fait, on peut raisonnablement se demander si une théorie peut facilement faire abstraction de toutes les raisons qui se trouvent à son origine. Il faut particulièrement en tenir compte quand, de fait, un discours théologique déterminé provient de principes confessionnels non catholiques.

On devrait en outre tenir compte des inconvénients que cette conception nouvelle entraînerait pour le dialogue œcuménique. Bien que cette tendance soit née chez certains théologiens évangéliques, elle ne correspond pas à la grande tradition de l'orthodoxie luthérienne qui prévaut aujourd'hui encore parmi les fidèles de cette confession. Chez les chrétiens orientaux séparés [de Rome], la conviction concernant une eschatologie des âmes avant la résurrection des morts est encore plus forte. Tous ces chrétiens pensent que l'eschatologie des âmes est nécessaire parce qu'ils envisagent la résurrection des morts en lien avec la parousie du Christ[94]. Davantage encore, si nous regardons hors du cadre des confessions chrétiennes, il faut considérer que l'eschatologie des âmes est un bien presque commun des religions non chrétiennes.

Dans la pensée chrétienne traditionnelle, l'eschatologie des âmes est un état dans lequel, tout au long de l'histoire, les frères en Christ se réunissent successivement avec lui et en lui. L'idée d'une union familiale des âmes dans la mort, qui n'est pas tout à fait étrangère à de nombreuses religions africaines, fournit l'occasion d'un dialogue interreligieux avec celles-ci. Il faut également ajouter que, dans le christianisme, cette réunion atteint son sommet à la fin de l'histoire, lorsque la résurrection amène les hommes à leur pleine réalité existentielle, y compris corporelle.

[5] Dans l'histoire de ce problème, un autre mode d'argumentation en faveur de la phase unique s'est ensuite présenté. Il objecte que le schéma de la double phase serait né d'une contamination produite par l'hellénisme. L'unique idée biblique serait celle de la résurrection ; à l'opposé, l'immortalité de l'âme proviendrait de la philosophie grecque. En conséquence, on propose de purifier l'eschatologie chrétienne de tout ajout provenant de l'hellénisme.

Il faut reconnaître que l'idée de résurrection est plutôt tardive dans la sainte Écriture (Dn 12, 1-3 est le premier texte indiscutable à cet égard). La plus ancienne conception des juifs affirmait plutôt la persistance des ombres des hommes qui avaient vécu *(refaim)* en un lieu commun des morts *(sheol)*, différent des tombes. Ce mode de penser est assez semblable à la manière dont Homère a parlé des âmes *(psychai)* en enfer *(hadês)*. Ce parallélisme entre la culture juive et la culture grecque, que l'on trouve également à d'autres époques, fait douter de leur opposition supposée. Dans l'Antiquité, sur toute l'étendue des rives de la Méditerranée, les ressemblances culturelles et les influences réciproques furent beaucoup plus grandes qu'on ne le pense généralement, sans qu'elles constituent un phénomène postérieur à l'Écriture sainte qui aurait contaminé son message. Par ailleurs, on ne peut supposer que seules les catégories hébraïques aient été l'instrument de la révélation divine. Dieu a parlé « à maintes reprises et sous maintes formes[95] ». On ne peut pas penser que les Livres de l'Écriture sainte dans lesquels l'inspiration s'exprime avec des mots et des concepts culturels grecs aient une autorité moindre que ceux écrits en hébreu ou en araméen. Enfin, il n'est pas possible de parler des mentalités juive et grecque comme s'il s'agissait d'unités simples. Les conceptions eschatologiques inachevées des patriarches ont été peu à peu perfectionnées par la révélation postérieure. Pour sa part, la philosophie grecque ne se réduit pas au platonisme ou au néoplatonisme. Il ne faut pas l'oublier, car les Pères eurent de nombreux contacts non seulement avec le moyen-platonisme mais aussi avec le stoïcisme[96]. Pour cette raison, il faut tenir compte de nombreuses nuances lorsqu'on expose l'histoire de la révélation et de la tradition ainsi que les relations entre la culture hébraïque et la culture grecque.

e) L'homme appelé à la résurrection.

[1] Le concile Vatican II enseigne : « Corps et âme, vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur. […] En vérité, l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient quand il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales, bien au contraire, il atteint la vérité profonde de la réalité[97]. » Par ces paroles, le concile reconnaît la valeur de l'expérience spontanée et élémentaire par laquelle l'homme se perçoit comme supérieur à toutes les autres créatures terrestres ; et il en est ainsi parce que l'homme est capable de posséder Dieu par la connaissance et l'amour. La différence fondamentale entre l'homme et ces autres créatures se manifeste dans la tendance innée au bonheur qui fait que l'homme abhorre et repousse l'idée d'un anéantissement total de sa personne ; l'âme, c'est-à-dire « le germe de l'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort[98] ». Puisque cette âme immortelle est spirituelle, l'Église soutient que Dieu est son créateur en tout homme[99].

Cette anthropologie rend possible l'eschatologie déjà mentionnée de la double phase. Puisque cette anthropologie chrétienne inclut une *dualité* d'éléments (le schéma « corps-âme ») qui peuvent se séparer de telle sorte que l'un d'eux (« l'âme spirituelle et immortelle ») subsiste et survive séparément, elle a été parfois accusée de *dualisme* platonicien. On peut entendre le mot « dualisme » de bien des manières. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de l'anthropologie chrétienne, il vaut mieux employer le terme « dualité ». D'ailleurs, dans la tradition chrétienne, l'état de suivie de l'âme après la mort n'est ni définitif ni ontologiquement suprême, mais au contraire « intermédiaire » et transitoire, et finalement ordonné à la résurrection ; c'est pourquoi l'anthropologie chrétienne possède des caractéristiques qui lui sont tout à fait propres et elle diffère de l'anthropologie notoire des platoniciens[100].

[2] En outre, on ne peut pas confondre l'anthropologie chrétienne avec le dualisme platonicien, car pour elle l'homme n'est pas seulement l'âme, de sorte que le corps serait une détestable prison. Le chrétien n'a pas honte du corps comme Plotin[101]. L'espérance de la résurrection semblerait absurde aux platoniciens car on ne peut mettre son espérance dans un retour en prison. Cependant, cette espérance de la résurrection se trouve au centre du Nouveau Testament. Par conséquent, avec cette espérance, la théologie chrétienne primitive considérait l'âme séparée comme « la moitié d'un homme » et en déduisait qu'il convenait que la résurrection se produise par la suite. « Il serait indigne de Dieu de ramener au salut un demi-homme[102]. » Saint Augustin exprime bien la pensée commune des Pères quand il écrit, à propos de l'âme séparée : « Il y a dans l'âme un désir naturel de régir le corps ; […] ce désir la retarde […] tant que le corps n'est pas sous son influence : une fois qu'elle pourra le régir, ce désir trouvera son apaisement[103]. »

[3] L'anthropologie de la dualité se trouve en Matthieu 10, 28 : « N'ayez pas peur de ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps. » Compris à la lumière de l'anthropologie et de l'eschatologie de l'époque, ce *logion* nous enseigne que Dieu a voulu que l'homme survive après la mort terrestre afin que, dans la résurrection, il s'unisse à nouveau au corps. Il ne faut pas s'étonner que le Seigneur ait prononcé ces paroles à l'occasion d'un enseignement sur le martyre. L'histoire biblique montre que, en vérité, le martyre constitue bien le moment privilégié où, à la lumière de la foi, s'éclairent aussi bien la création faite par Dieu que la résurrection eschatologique future et la promesse de la vie éternelle[104]. Dans le Livre de la Sagesse également, la révélation de l'eschatologie des âmes se trouve dans un contexte où l'on parle de ceux qui « aux yeux des hommes, ont subi un châtiment[105] ». Si « aux yeux des insensés ils ont paru mourir et leur départ a été tenu pour un malheur[106] », en réalité « les âmes des justes sont dans les mains de Dieu[107] ». Cette eschatologie des âmes est liée, dans le même Livre, à la claire affirmation du pouvoir qu'a Dieu d'accomplir la résurrection des hommes[108].

[4] Accueillant fidèlement les paroles du Seigneur en Matthieu 10, 28, « l'Église affirme la continuité et la subsistance, après la mort, d'un élément spirituel doté de conscience et de volonté, en sorte que subsiste le "moi humain", manquant cependant de ce complément qu'est son corps[109] ». Cette affirmation se fonde sur la dualité caractéristique de l'anthropologie chrétienne. Pourtant, on oppose parfois à cette affirmation certaines paroles de saint Thomas qui soutient que « mon âme n'est pas moi[110] ». Mais le contexte de cette affirmation, constitué par les paroles qui précèdent immédiatement, souligne que l'âme est une partie de l'homme. Cette doctrine est constante dans la *Somme de théologie* de saint Thomas. à l'objection tenant que « l'âme séparée est une substance individuelle de nature rationnelle, mais elle n'est pas une personne », il répond : « L'âme est une partie de la nature humaine : et parce que, même séparée, elle garde son aptitude naturelle à être unie [au corps], on ne peut pas l'appeler une substance individuelle au sens de l'hypostase ou de la substance première, pas plus que la main ou toute autre partie de l'homme. Voilà pourquoi ni la définition ni le nom de "personne" ne lui conviennent[111]. » En ce sens, en tant que l'âme humaine n'est pas tout l'homme, on peut dire que l'âme n'est pas le « moi ». Plus encore, cela doit être maintenu afin de poursuivre la ligne traditionnelle de l'anthropologie chrétienne. Aussi saint Thomas en conclut-il que, dans l'âme séparée, il existe un désir envers le corps, c'est-à-dire vers la résurrection[112]. Cette position de saint Thomas manifeste le sens traditionnel de l'anthropologie chrétienne, tel que l'exprimait déjà saint Augustin[113].

Cependant, en un autre sens, on peut et on doit dire que « le même "moi" humain[114] » subsiste dans l'âme séparée puisque, étant l'élément conscient et subsistant de l'homme, elle nous permet de soutenir une véritable continuité entre l'homme qui a vécu sur terre et l'homme qui ressuscitera. Sans cette continuité d'un élément humain subsistant, l'homme qui a vécu sur terre et celui qui ressuscitera ne seraient pas le même « moi ». Grâce à elle, les actes d'intelligence et de volonté accomplis sur terre demeurent après la mort. Cette âme, même séparée, accomplit des actes personnels d'intelligence et de volonté. En outre, la subsistance de l'âme séparée apparaît clairement dans la pratique de l'Église qui adresse des prières aux âmes des bienheureux.

Il ressort de ces considérations que, d'une part, l'âme séparée est une réalité ontologiquement incomplète et que, d'autre part, elle est consciente. Plus encore, selon la définition de Benoît XII, les âmes des saints pleinement purifiées, « aussitôt après leur mort » et assurément déjà en tant que séparées (« avant même de reprendre leur corps »), possèdent la pleine félicité de la vision intuitive de Dieu[115]. En soi, cette béatitude est parfaite et il ne peut rien y avoir qui lui soit spécifiquement supérieur. La transformation glorieuse du corps à la résurrection est elle-même l'effet de cette vision sur le

corps. En ce sens, Paul parle d'un corps spirituel[116], c'est-à-dire configuré par l'influx de « l'esprit » et non pas seulement par l'âme (« corps psychique »).

La résurrection finale, si on la compare avec la béatitude de l'âme individuelle, implique aussi un aspect ecclésial, en ce sens qu'à la résurrection tous les frères qui sont au Christ parviendront à la plénitude[117]. Alors, toute la création sera soumise au Christ[118] et sera donc aussi « libérée de l'esclavage de la corruption[119] ».

f) La mort chrétienne.

[1] La conception typiquement chrétienne de l'homme offre une intelligence précise du sens de la mort. Dans l'anthropologie chrétienne, le corps n'est ni une prison dont un détenu désirerait s'échapper, ni un vêtement dont on pourrait aisément se défaire ; c'est pourquoi la mort considérée naturellement n'est désirable pour aucun homme, et elle n'est pas un événement que l'homme pourrait envisager avec un esprit tranquille sans surmonter d'abord une répugnance naturelle. Personne ne doit avoir honte des sentiments de répulsion naturelle éprouvés devant la mort, puisque le Seigneur lui-même a voulu souffrir face à sa propre mort, et Paul confesse qu'il a connu ces sentiments : « Nous ne voudrions pas en effet nous dévêtir, mais nous revêtir par-dessus[120]. » La mort sépare intrinsèquement l'homme.

Davantage encore, puisque la personne humaine n'est pas seulement l'âme, mais l'âme et le corps essentiellement unis, la mort frappe la personne. L'absurdité de la mort apparaît plus clairement si nous considérons que, dans l'ordre historique, elle existe contre la volonté de Dieu[121] : car « l'homme aurait été soustrait [à la mort corporelle] s'il n'avait pas péché[122] ». La mort doit être acceptée avec un certain sentiment de pénitence par le chrétien qui garde en mémoire les paroles de Paul : « Le salaire du péché, c'est la mort[123] ». Il est également naturel que le chrétien souffre de la mort des personnes qu'il aime. « Jésus se mit à pleurer[124] » pour son ami Lazare qui était mort. Nous aussi, nous pouvons et devons pleurer nos amis morts.

[2] La répugnance dont l'homme fait l'expérience face à la mort, et la possibilité de surmonter cette répugnance, sont une attitude typiquement humaine et tout à fait différente de celle de n'importe quel animal. Ainsi, la mort est une occasion où l'homme peut et doit se manifester comme homme. De plus, le chrétien peut surmonter la peur de la mort en s'appuyant sur d'autres motifs.

La foi et l'espérance nous montrent une autre face de la mort. Jésus a assumé la peur de la mort à la lumière de la volonté du Père[125]. Il est mort pour « affranchir tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort[126] ». C'est pourquoi saint Paul peut avoir le désir de s'en aller pour être avec le Christ ; cette communion avec le Christ après la mort est considérée par Paul, en comparaison avec l'état de la vie présente, comme quelque chose qui « serait, de beaucoup, bien préférable[127] ». L'avantage de la vie présente consiste dans le fait que « nous habitons notre corps » et que nous avons ainsi notre pleine réalité existentielle ; mais, par rapport à la pleine communion après la mort, « nous sommes en exil loin du Seigneur[128] ». Bien que, par la mort, nous sortions de ce corps et soyons ainsi privés de notre plénitude existentielle, si nous l'acceptons d'un cœur serein, nous pouvons encore davantage désirer, quand elle survient, « demeurer auprès du Seigneur[129] ». Ce désir mystique de communion avec le Christ après la mort, qui peut coexister avec la crainte naturelle de la mort, apparaît à maintes reprises dans la tradition spirituelle de l'Église, surtout chez les saints, et il doit être compris dans son véritable sens. Quand ce désir amène à louer Dieu pour la mort, cette louange ne se fonde absolument pas sur une valorisation positive de l'état dans lequel l'âme est privée de son corps, mais bien plutôt sur l'espérance de posséder le Seigneur à travers la mort[130]. La mort est alors vue comme une porte qui conduit à la communion avec le Christ après la mort, et non pas comme libérant l'âme d'un corps qui serait pour elle un poids.

Dans la tradition orientale, il est fréquent que l'on envisage la mort comme une bonne chose en tant qu'elle est une condition et un chemin vers la résurrection glorieuse à venir. « Si donc il est impossible que la nature parvienne à une beauté plus vive et à un état meilleur sans la résurrection, et si la résurrection ne peut avoir lieu sans qu'auparavant survienne la mort, la mort est une bonne chose, en tant qu'elle est pour nous le commencement et le chemin d'un changement vers ce qui est meilleur[131]. » Par sa mort et sa résurrection, le Christ a conféré cette bonté à la mort : « Dieu, s'étant penché sur notre cadavre en tendant pour ainsi dire la main à l'être qui gisait, s'est approché de la mort au point de prendre contact avec l'état de cadavre et de fournir à la nature, au moyen de son propre corps, le principe de la résurrection[132]. » En ce sens, le Christ « a changé le couchant en orient[133] ».

Même la souffrance et la maladie, qui sont un commencement de la mort, doivent être assumées par les chrétiens d'une manière nouvelle. On les endure déjà en elles-mêmes comme un tourment, mais plus encore quand elles sont le signe de la progression de la dissolution du corps[134]. Pourtant, par l'acceptation de la souffrance et de la maladie, permises par Dieu, nous devenons participants de la Passion du Christ et, par l'offrande de celles-ci, nous nous unissons à l'acte par lequel le Seigneur a offert sa propre vie au Père pour le salut du monde. Chacun de nous doit affirmer, comme le faisait déjà saint Paul : « Je complète en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps, qui est l'Église[135]. »

Par l'association à la Passion du Seigneur, nous sommes amenés à posséder la gloire du Christ ressuscité : « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps[136]. »

Semblablement, il ne nous est pas permis de nous attrister de la mort de nos amis « comme ceux qui n'ont pas d'espérance[137] ». Chez ces derniers, « avec des lamentations, des larmes et des gémissements [...], on a l'habitude de déplorer en ceux qui meurent une espèce de misère ou même une disparition totale » ; nous, au contraire, comme Augustin à l'occasion de la mort de sa mère, nous sommes consolés par cette pensée : « Elle [Monique] ne mourait ni misérablement ni totalement[138]. »

[3] On ne parvient à cet aspect positif de la mort que par la manière de mourir que le Nouveau Testament appelle « la mort dans le Seigneur » : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur[139]. » Cette « mort dans le Seigneur » est désirable en tant qu'elle mène à la béatitude et se prépare par une vie sainte : « Dès maintenant – oui, dit l'Esprit – qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent[140]. » Ainsi la vie est ordonnée à la communion avec le Christ après la mort : cette communion est déjà atteinte dans l'état de l'âme séparée[141], bien que cet état soit ontologiquement imparfait et incomplet. Puisque la communion avec le Christ est une valeur supérieure à la plénitude existentielle, on ne peut pas considérer la vie terrestre comme la valeur suprême. Cela justifie le désir mystique de la mort chez les saints : ce désir, comme nous l'avons dit, est fréquent.

Par une vie sainte, à laquelle la grâce de Dieu nous appelle et pour laquelle il nous apporte son aide, le lien originaire entre la mort et le péché est comme rompu, non pas parce que la mort serait supprimée physiquement mais en tant qu'elle conduit désormais à la vie éternelle. Cette nouvelle manière de mourir est une participation au mystère pascal du Christ. Les sacrements nous préparent à une telle mort. Le baptême, dans lequel nous mourons mystiquement au péché, nous consacre à participer à la résurrection du Seigneur[142]. Quand le chrétien reçoit l'Eucharistie, qui est « remède d'immortalité[143] », il reçoit la garantie de participer à la résurrection du Christ.

La mort dans le Seigneur implique la possibilité d'une autre manière de mourir : la mort hors du Seigneur, qui conduit à la seconde mort[144]. Dans cette mort, la force du péché, par lequel la mort est entrée dans le monde[145], manifeste au suprême degré sa capacité à séparer de Dieu.

[4] Très tôt, et assurément sous l'influence de la foi en la résurrection, apparurent les usages chrétiens pour l'ensevelissement des cadavres des fidèles. La manière d'en parler, avec les mots « cimetière » (en grec *koimêtêrion* : « lieu où l'on dort ensemble ») ou « déposition » (en latin *depositio* : droit du Christ à récupérer le corps du chrétien, par opposition à la « donation »), présuppose cette foi. Dans le soin que l'on prenait du cadavre, on voyait un « devoir d'humanité » ; or « si ceux qui ne croient pas à la résurrection de la chair accomplissent ce devoir, combien plus doivent s'appliquer à l'accomplir ceux qui croient que cet office que l'on remplit à l'égard du corps mort, mais destiné à ressusciter et à demeurer pour l'éternité, est aussi, d'une certaine manière, un témoignage de cette même foi[146] ».

Pendant longtemps, l'incinération des cadavres resta interdite[147] car, historiquement, on la percevait comme liée à la mentalité néoplatonicienne qui concevait la crémation comme la destruction du corps afin que l'âme fût totalement libérée de sa prison[148] (plus récemment, l'incinération a impliqué une attitude matérialiste ou agnostique). Désormais, l'Église ne l'interdit plus « à moins que celle-ci n'ait été choisie pour des motifs contraires à la doctrine chrétienne[149] ». Il faut veiller à ce que la diffusion actuelle de l'incinération, même chez les catholiques, n'obscurcisse d'aucune manière leur conception correcte dela résurrection de la chair.

g) La « communion de vie[150] » de tous les membres de l'Église dans le Christ.

[1] L'ecclésiologie de communion, qui est fort caractéristique du concile Vatican II, affirme que la communion des saints, c'est-à-dire l'union des frères dans le Christ qui consiste dans les liens de la charité, n'est pas interrompue par la mort : « Au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'échange des biens spirituels[151]. » La foi offre aux chrétiens qui vivent sur terre « la possibilité d'une communion dans le Christ avec nos frères bien-aimés qui sont déjà morts[152] ». Cette communication se réalise par diverses formes de prière.

La liturgie céleste constitue un thème très important de l'Apocalypse de Jean. Les âmes des bienheureux y participent. Dans la liturgie terrestre, « la célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Église du ciel, tandis que, unis dans une même communion, nous vénérons d'abord la mémoire de la glorieuse Marie toujours vierge, de saint Joseph, des bienheureux Apôtres et martyrs, et de tous les saints[153] ». Réellement, lorsqu'on célèbre la liturgie terrestre, on manifeste la volonté de l'unir à la liturgie céleste. Ainsi, dans l'anaphore romaine, cette volonté apparaît non seulement dans la prière « Dans la communion de toute l'église » (au moins dans sa formule actuelle) mais aussi dans le passage de la préface au Canon, ainsi que dans la prière du Canon « Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant » où l'on demande que l'offrande terrestre soit portée jusqu'au sublime autel céleste.

Mais cette liturgie céleste ne consiste pas seulement dans la louange. Son centre est l'Agneau qui se tient debout, comme immolé[154], c'est-à-dire « le Christ Jésus, celui qui est mort, que dis-je ?, ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous[155] ». Puisque les âmes des bienheureux participent à cette liturgie d'intercession, par elle, ils prennent soin de nous et de notre pèlerinage « en intercédant pour nous et en aidant notre faiblesse par leur sollicitude fraternelle[156] ». Puisque, dans cette union de la liturgie céleste et de la liturgie terrestre, nous prenons conscience que les bienheureux prient pour nous, « il est donc au plus haut point convenable que nous aimions ces amis et cohéritiers de Jésus-Christ, nos frères aussi et nos insignes bienfaiteurs, que nous rendions à Dieu pour eux les grâces qui leur sont dues[157] ».

De plus, l'Église nous exhorte instamment à « les invoquer avec ardeur, recourant à leurs prières, à leur secours et à leur aide pour obtenir de Dieu par son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, notre seul Rédempteur et Sauveur, les bienfaits que nous désirons[158] ». Cette invocation des saints est un acte par lequel le fidèle se confie avec confiance à leur charité. Puisque Dieu est la source de laquelle découle toute charité[159], toute invocation des saints est une reconnaissance de Dieu comme fondement suprême de leur charité, et cette invocation tend vers lui comme vers son terme ultime.

[2] L'idée de l'évocation des esprits est complètement différente du concept d'invocation. Le concile Vatican II, qui a recommandé d'invoquer les âmes des bienheureux, a également rappelé les principaux documents émanant du Magistère de l'Église « contre toute forme d'évocation des esprits[160] ». Cette interdiction constante a une origine biblique, dès l'Ancien Testament[161]. On connaît bien le récit de l'évocation de l'esprit de Samuel *('obot)* par le roi Saül[162], à laquelle l'Écriture attribue le rejet et même la mort de Saül : « Saül mourut pour s'être montré infidèle envers le Seigneur : il n'avait pas observé la parole du Seigneur et de plus il avait interrogé et consulté l'esprit d'un mort. Il n'avait pas consulté le Seigneur, qui le fit mourir et transféra la royauté à David, fils de Jessé[163]. » Les Apôtres maintiennent cette interdiction dans le Nouveau Testament en tant qu'ils refusent tous les arts magiques[164].

Au concile Vatican II, la Commission doctrinale a expliqué ce qu'il faut entendre par le mot « évocation » : il s'agit de toute méthode « par laquelle on cherche à provoquer, par des techniques humaines, une communication sensible avec les esprits ou les âmes séparées, pour obtenir des informations et diverses aides[165] ». On désigne généralement cet ensemble de techniques sous le nom de « spiritisme ». Fréquemment (comme le dit la réponse que nous venons de citer), par l'évocation des esprits, on s'efforce d'obtenir des informations cachées. En ce domaine, les fidèles doivent s'en remettre à ce que Dieu a révélé : « Ils ont Moïse et les Prophètes ; qu'ils les écoutent[166]. » Toute autre curiosité quant à ce qui se passe après la mort est malsaine et doit être repoussée.

Aujourd'hui, de nombreuses sectes refusent l'invocation des saints telle qu'elle est pratiquée par les catholiques, en appelant à l'interdiction biblique ; de la sorte, ils ne la distinguent pas de l'évocation des esprits. Pour notre part, quand nous exhortons les fidèles à invoquer les saints, nous devons leur apprendre à les invoquer d'une manière qui n'offre aux sectes aucune occasion d'entretenir une telle confusion.

[3] En ce qui concerne les âmes des défunts qui ont encore besoin de purification après la mort, « l'Église, en ses membres qui cheminent sur la terre, dès les premiers temps du christianisme, […] a offert aussi pour eux ses suffrages[167] ». En effet, elle croit que, pour cette purification, « leur sont utiles les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont l'habitude d'offrir pour les autres fidèles, selon les dispositions de l'Église[168] ».

[4] L'*Institutio generalis* (« Présentation générale ») du Missel romain, après le renouveau liturgique postconciliaire, explique très bien le sens de cette multiple « communication » de tous les membres de l'Église qui atteint son sommet dans la célébration liturgique de l'Eucharistie : par ces intercessions, on « exprime que l'Eucharistie est célébrée en union avec toute l'Église, celle du ciel comme celle de la terre, et que l'offrande est faite pour elle et pour tous ses membres vivants et morts, qui ont été appelés à participer à la rédemption et au salut qui lui ont été acquis par le Corps et le Sang du Christ[169] ».

h) La purification de l'âme pour la rencontre avec le Christ glorieux.

[1] Quand le Magistère affirme que, immédiatement après la mort, les âmes des saints jouissent de la vision béatifique de Dieu et de la communion parfaite avec le Christ, il présuppose toujours qu'il s'agit des âmes qui se trouvent purifiées[170]. Aussi, bien que les paroles du Psaume 14 [15], 1-2 se rapportent au sanctuaire terrestre, elles ont une profonde signification pour la vie après la mort : « Seigneur, qui séjournera sous ta tente ? Qui habitera ta sainte montagne ? Celui qui se conduit parfaitement[171]. » Rien de souillé ne peut être introduit dans la présence du Seigneur.

Ces paroles expriment la conscience d'une réalité si fondamentale que, dans la grande majorité des grandes religions historiques, sous une forme ou sous une autre, on trouve une certaine présomption de la nécessité d'une purification après la mort.

L'Église, elle aussi, confesse que toute souillure ou tache est un empêchement à la rencontre intime avec Dieu et avec le Christ. Ce principe ne doit pas être compris seulement quant aux taches qui rompent et détruisent l'amitié avec Dieu et qui, si elles demeurent à la mort, rendent donc la rencontre avec Dieu définitivement impossible (péchés mortels) ; mais il concerne aussi les taches qui obscurcissent cette amitié et qui doivent être préalablement purifiées pour que cette rencontre soit possible : de ces taches font partie ce que l'on appelle les « péchés quotidiens » ou péchés véniels[172], ainsi que les séquelles des péchés qui peuvent demeurer chez l'homme justifié après la rémission de la faute, rémission qui délivre de la peine éternelle[173]. Le sacrement de l'onction des malades a pour but la purification des séquelles des péchés avant la mort[174]. Ce n'est qu'en devenant conformes au Christ que nous pouvons être en communion avec Dieu[175].

Aussi sommes-nous invités à la purification. Même celui qui s'est lavé doit se débarrasser de la poussière de ses pieds[176]. Pour ceux qui ne l'ont pas fait suffisamment sur terre par la pénitence, l'Église croit qu'il existe un état de purification après la mort[177], c'est-à-dire « une purification préalable à la vision de Dieu[178] ». Puisque cette purification a lieu après la mort et avant la résurrection finale, cet état appartient au stade eschatologique intermédiaire ; plus encore, l'existence de cet état montre l'existence d'une eschatologie intermédiaire.

La foi de l'Église concernant cet état s'exprimait déjà de manière implicite dans les prières pour les défunts, dont de nombreux témoignages très anciens se trouvent dans les catacombes[179], et qui se fondent ultimement sur le témoignage de 2 Maccabées 12, 46[180]. Ces prières présupposent que, pour obtenir leur purification, les défunts peuvent être aidés par les oraisons des fidèles. La théologie concernant cet état a commencé à se développer au iii^e siècle, à propos de ceux qui furent réadmis dans la paix avec l'Église sans avoir accompli la pénitence complète avant leur mort[181].

Il est absolument nécessaire de conserver la pratique de la prière pour les défunts. Elle contient une profession de foi en l'existence de cet état de purification. C'est là le sens de la liturgie des funérailles que l'on ne doit pas éclipser : l'homme justifié peut avoir besoin d'une purification ultérieure. Dans la liturgie byzantine, on présente de manière magnifique l'âme elle-même du défunt qui crie vers le Seigneur : « Je reste l'image de ta gloire ineffable, même si elle est blessée par le péché[182]. »

[2] L'Église croit qu'il existe un état de condamnation définitive pour ceux qui meurent chargés d'un péché grave[183]. Il faut absolument éviter de comprendre l'état de purification avant la rencontre avec Dieu de manière trop semblable à celui de la condamnation, comme si la différence des deux ne consistait que dans le fait que l'un serait éternel et l'autre temporaire : la purification après la mort est « tout à fait différente du châtiment des damnés[184] ». En réalité, on ne peut pas comparer un état dont le centre est l'amour de Dieu et un autre dont le centre est la haine. Celui qui est justifié vit dans l'amour du Christ. Son amour devient plus conscient avec la mort. L'amour qui tarde à posséder la personne aimée souffre et, par cette souffrance, se purifie[185]. Saint Jean de la Croix explique que le Saint-Esprit, comme « Vive Flamme d'Amour », purifie l'âme pour qu'elle parvienne à l'amour parfait de Dieu, aussi bien ici sur terre qu'après la mort si c'est nécessaire ; en ce sens, il établit un certain parallélisme entre la purification qui a lieu dans ce qu'il appelle les « nuits » et la purification passive du purgatoire[186]. Dans l'histoire de ce dogme, le manque d'application à montrer cette profonde différence entre l'état de purification et l'état de condamnation a créé de graves difficultés dans le dialogue avec les chrétiens orientaux[187].

i) La non-réitérabilité et l'unicité de la vie humaine. Les problèmes de la réincarnation.

[1] Par le mot « réincarnation » (ou d'autres termes équivalents, tels les mots grecs *metempsychôsis* ou *metemsômatôsis*), on désigne une doctrine soutenant que, après la mort, l'âme humaine assume un autre corps et s'incarne ainsi de nouveau. Il s'agit d'une conception née du paganisme qui, puisqu'elle contredit complètement la sainte Écriture et la Tradition de l'Église, a toujours été rejetée par la foi et par la théologie chrétiennes[188].

La « réincarnation » se répand largement aujourd'hui, même dans le monde occidental et parmi ceux qui se désignent eux-mêmes comme chrétiens. De nombreux mass media la divulguent. De plus, l'influence des religions et des philosophies orientales qui soutiennent la réincarnation se renforce chaque jour ; il semble que la progression d'une mentalité syncrétiste doive être attribuée à cette influence. La facilité avec laquelle beaucoup de personnes acceptent la réincarnation est peut-être due, en partie, à une réaction spontanée et instinctive contre la montée du matérialisme. Dans le mode de pensée de beaucoup d'hommes de notre temps, cette vie terrestre est perçue comme trop brève pour permettre de réaliser toutes les possibilités d'un homme ou de surmonter et de corriger toutes les défaillances commises pendant cette vie terrestre.

La foi catholique offre pleinement réponse à cette manière de penser. Il est vrai que la vie est trop brève pour que toutes les défaillances commises pendant cette vie y soient surmontées ou corrigées ; mais la purification eschatologique sera

parfaite. De même, il n'est pas possible de réaliser toutes les possibilités d'un homme dans le temps si bref d'une unique vie terrestre ; mais la résurrection finale dans la gloire conduira l'homme à un état qui dépasse tout désir.

[2] Sans qu'il soit possible d'exposer ici en détail tous les aspects au moyen desquels les tenants de la réincarnation exposent leur système, la tendance actuelle au « réincarnationisme », principalement dans le monde occidental, peut être ramenée par manière de synthèse aux quatre points suivants[189].

(a) Il y a de nombreuses existences terrestres. Notre vie actuelle n'est pas notre première existence corporelle et ne sera pas la dernière. Nous avons déjà vécu auparavant et nous vivrons encore à plusieurs reprises dans des corps matériels toujours nouveaux.

(b) Il y a dans la nature une loi poussant à un continuel progrès vers la perfection. Cette même loi conduit les âmes à des vies toujours nouvelles et ne permet aucun retour ni, non plus, un arrêt définitif. Un état définitif de condamnation sans fin se trouve *a fortiori* exclu. Après un grand ou un petit nombre de siècles, tous parviendront à la perfection finale d'un pur esprit (négation de l'enfer).

(c) C'est par ses propres mérites que l'on parvient au but final : en toute nouvelle existence, l'âme progresse en proportion de ses efforts. Tout le mal commis sera réparé par des expiations personnelles, dont l'esprit souffrira au cours d'incarnations nouvelles et difficiles (négation de la rédemption).

(d) à la mesure selon laquelle l'âme progresse vers la perfection finale, elle prendra dans ses nouvelles incarnations un corps chaque fois moins matériel. En ce sens, l'âme possède une tendance vers une indépendance définitive à l'égard du corps. Par ce chemin, l'âme parviendra à un état définitif dans lequel elle vivra finalement libérée à jamais de son corps et indépendante de la matière (négation de la résurrection).

[3] Ces quatre éléments constitutifs de l'anthropologie réincarnationiste contredisent les affirmations centrales de la révélation chrétienne. Il n'est pas besoin d'insister davantage sur ses divergences par rapport à l'anthropologie proprement chrétienne. Le christianisme défend une *dualité*, tandis que la réincarnation soutient un *dualisme* dans lequel le corps est un pur instrument de l'âme que l'on abandonne après chaque existence terrestre pour en prendre un autre tout à fait différent. Dans le domaine de l'eschatologie, le réincarnationisme rejette la possibilité d'une condamnation éternelle et l'idée de la résurrection de la chair.

Mais sa principale erreur consiste dans le refus de la sotériologie chrétienne. L'âme se sauve par son propre effort. On soutient alors une sotériologie *auto-rédemptrice*, totalement opposée à la sotériologie *hétéro-rédemptrice* chrétienne. Si l'on supprime l'hétéro-rédemption, on ne peut absolument plus parler du Christ Rédempteur. Le noyau de la sotériologie du Nouveau Testament est contenu en ces mots : « À la louange de gloire de sa grâce, dont [Dieu] nous a gratifiés dans le Fils Bien-aimé. En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce qu'il nous a prodiguée[190]. » Avec ce point central tient ou tombe toute la doctrine sur l'Église, sur les sacrements et sur la grâce. La gravité des doctrines impliquées dans cette question est ainsi évidente et l'on comprend que le Magistère de l'Église ait réfuté ce système sous le nom de *théosophisme*[191].

Concernant le point spécifique de la réitérabilité de la vie humaine affirmée par les tenants de la réincarnation, on connaît l'affirmation de la Lettre aux Hébreux (9, 27) : « Les hommes ne meurent qu'une seule fois, après quoi il y a un jugement. » Le concile Vatican II a cité ce texte pour enseigner que le cours de notre vie terrestre est unique[192].

Dans le phénomène du réincarnationisme se manifestent peut-être certaines aspirations à se libérer du matérialisme. Cependant, cette dimension du mouvement « spiritualiste » ne permet en aucune façon de cacher combien le réincarnationisme contredit le message évangélique.

j) La grandeur du projet divin et le sérieux de la vie humaine.

[1] L'unicité de la vie humaine en montre clairement la gravité : la vie humaine ne peut pas être répétée. Puisque la vie terrestre est un chemin vers les réalités eschatologiques, la manière dont nous avançons au cours de la vie a des conséquences irrévocables. Aussi notre vie corporelle conduit-elle à un destin éternel.

L'homme ne commencera à connaître le sens de son destin ultime que s'il considère sa propre nature reçue de Dieu. Dieu a créé l'homme à son « image » et à sa « ressemblance[193] ». Cela implique qu'il a fait l'homme capable de connaître Dieu et de l'aimer librement, et que l'homme, comme seigneur, gouverne toutes les autres créatures, les soumet et s'en sert[194]. Cette capacité est fondée dans la spiritualité de l'âme humaine. Puisqu'en tout homme l'âme est créée immédiatement par Dieu[195], tout homme existe comme le fruit d'un acte concret de l'amour créateur de Dieu.

[2] Non seulement Dieu a créé l'homme, mais il l'a aussi placé au paradis[196]. Par cette image, l'Écriture sainte veut dire que le premier homme a été constitué dans la proximité et l'amitié avec Dieu[197]. On comprend alors que, par le péché commis contre un précepte grave de Dieu, le paradis ait été perdu[198], puisque ce péché détruit l'amitié de l'homme avec Dieu.

Le péché du premier homme fut suivi de la promesse du salut (voir Genèse 3, 15) qui, selon l'exégèse aussi bien juive que chrétienne, devait être apporté par le Messie (voir la Septante, en lien avec le mot *sperma : autos* et non pas *auto*).

De fait, à la plénitude des temps, Dieu « nous a réconciliés avec lui dans le Christ[199] », c'est-à-dire que « celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu[200] ». Poussé par la miséricorde, « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne meure pas, mais qu'il ait la vie éternelle[201] ». La rédemption nous permet de « dévoiler […] la profondeur de cet amour qui ne recule pas devant l'extraordinaire sacrifice du Fils pour satisfaire la fidélité du Créateur et Père envers les hommes créés à son image et choisis dès le "commencement", en ce Fils, en vue de la grâce et de la gloire[202] ».

Jésus est le véritable « Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde[203] ». Le pardon du péché, obtenu par la mort et la résurrection du Christ[204], n'est pas purement juridique mais renouvelle l'homme intérieurement[205] ; plus encore : il l'élève au-dessus de sa condition naturelle. Le Christ a été envoyé par le Père « pour que nous recevions l'adoption des fils[206] ». Si nous croyons en son nom d'une foi vive, il nous donne le « pouvoir de devenir enfants de Dieu[207] ». Nous entrons ainsi dans la famille de Dieu. Le projet du Père est que nous devenions « conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères[208] ». Par suite, le Père de Jésus-Christ devient notre Père[209].

Puisque nous sommes fils du Père dans le Fils, nous sommes aussi « héritiers : héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ[210] ». Le sens de la vie éternelle qui nous a été promise apparaît ainsi comme une participation à l'héritage du Christ : « Notre patrie est dans les cieux[211] » ; car par rapport au ciel, nous ne sommes pas « étrangers ni hôtes mais […] concitoyens des saints, de la famille de Dieu[212] ».

[3] En nous révélant les secrets du Père, Jésus veut faire que nous devenions ses amis[213]. Mais aucune amitié ne peut être imposée. L'amitié et l'adoption sont offertes pour être librement acceptées ou refusées. Le bonheur du ciel est la consommation de l'amitié offerte gratuitement par le Christ et librement acceptée par l'homme : « être avec le Christ[214] » dans la condition d'ami constitue l'essence de la béatitude céleste et éternelle[215]. Le thème de la vision de Dieu « face à face[216] » doit être compris comme l'expression de l'amitié intime (voir déjà Ex 33, 11 : « Le Seigneur s'entretenait avec Moïse *face à face*, comme un homme parle *avec son ami* »).

Cette amitié consommée, librement acceptée, implique la possibilité existentielle du refus. Tout ce qui s'accepte librement peut être refusé librement. Celui qui choisit alors le refus « n'a pas droit à l'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu[217] ». La condamnation éternelle a son origine dans le libre refus, jusqu'au bout, de l'amour et de la pitié de Dieu[218]. L'Église croit que cet état consiste dans la privation de la vision de Dieu et dans la répercussion éternelle de cette peine dans tout l'être du pécheur[219]. Cette doctrine de foi montre l'importance de la capacité humaine de refuser Dieu librement, ainsi que la gravité de ce libre refus. Tant que le chrétien demeure en cette vie, il se sait placé sous le jugement futur du Christ : « Car il faut que tous nous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun recouvre ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal[220]. » C'est seulement en présence du Christ, et par la lumière qu'il communique, que le mystère d'iniquité existant dans les péchés que nous commettons deviendra intelligible. Par le péché grave, l'homme en arrive, dans sa manière d'agir, à considérer « *Dieu comme un ennemi* de sa propre créature et, avant tout, comme un ennemi de l'homme, *comme une source de danger et de menace pour l'homme*[221] ».

Puisque le cours de notre vie terrestre est unique[222], et puisque l'amitié et l'adoption divines nous y sont gratuitement offertes avec le danger de les perdre par le péché, le sérieux de cette vie apparaît clairement. En effet, les décisions que nous y prenons ont des conséquences éternelles. Le Seigneur nous a placés devant « le chemin de la vie et le chemin de la mort[223] ». Bien que, par la grâce prévenante et adjuvante, il nous invite au chemin de la vie, nous pouvons choisir l'un des deux chemins[224]. Après notre choix, Dieu respecte sérieusement notre liberté, sans cesser d'offrir sa grâce salvifique ici sur terre même à ceux qui se séparent de lui. En réalité, il faut dire que Dieu respecte ce que nous avons voulu faire librement de nous-mêmes, soit en acceptant la grâce, soit en la refusant. En ce sens, on comprend que, d'une certaine manière, aussi bien le salut que la condamnation commencent ici sur terre, en tant que l'homme, par ses décisions morales, s'ouvre ou se ferme librement à Dieu. Par ailleurs, la grandeur de la liberté humaine et de la responsabilité qui en découle devient clairement manifeste.

Chaque théologien est conscient des difficultés que l'homme, celui de notre temps comme celui de toute autre époque de l'histoire, éprouve pour accepter la doctrine du Nouveau Testament sur l'enfer. Aussi faut-il grandement recommander un esprit attentif à la sobre doctrine de l'Évangile, tant pour l'exposer que pour y croire. Nous contentant de cette

sobriété, nous devons éviter la tentative de déterminer de façon concrète les voies par lesquelles l'infinie bonté de Dieu et la vraie liberté humaine peuvent être conciliées. L'Église prend au sérieux la liberté humaine et la miséricorde divine qui a accordé à l'homme la liberté comme condition pour obtenir le salut. Quand l'Église prie pour le salut de tous, elle prie en réalité pour la conversion de tous les hommes qui vivent. Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité[225] ». L'Église a toujours cru que cette volonté salvifique universelle de Dieu a, de fait, une grande efficacité. L'Église n'a jamais déclaré concrètement la damnation d'une personne. Mais, puisque l'enfer est une véritable possibilité bien réelle pour tout homme, il n'est pas permis (bien qu'aujourd'hui on l'oublie parfois dans les homélies des funérailles) de présupposer une sorte d'automatisme du salut. Aussi, en ce qui concerne cette doctrine, il est absolument nécessaire de s'approprier les paroles de saint Paul : « Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles[226] ! »

[4] Pour ceux qui tiennent la réincarnation, la vie terrestre semble trop brève pour pouvoir être unique. C'est pourquoi ils ont pensé qu'elle est réitérable. Le chrétien doit être conscient de la brièveté de cette vie terrestre dont il sait bien qu'elle est unique. Puisque « à maintes reprises, nous commettons tous des écarts[227] », et puisque le péché a déjà été fréquemment présent dans notre vie, il est nécessaire que, « tirant parti du temps présent[228] » et rejetant « tout fardeau et le péché qui nous assiège, nous courions avec constance l'épreuve qui nous est proposée, fixant nos yeux sur le chef de notre foi, Jésus, qui la mène à la perfection[229] ». « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir[230]. » Ainsi, comme un étranger et un pèlerin[231], le chrétien se hâte d'atteindre, par une vie sainte, la patrie[232] où il sera pour toujours avec le Seigneur[233].

k) « Lex orandi, lex credendi ».

[1] « La loi de la prière détermine la loi de la foi[234] » : c'est un principe théologique. Dans la liturgie, nous pouvons et nous devons chercher et trouver la foi de l'Église. Puisqu'il n'est pas possible de mener ici une recherche complète sur la doctrine eschatologique dans la liturgie, nous tenterons seulement d'exposer une brève synthèse des principales idées qui se trouvent dans la liturgie romaine après le concile Vatican II.

[2] Il faut souligner en premier lieu que, dans la liturgie des défunts[235], le Christ est la réalité ultime qui éclaire toutes les autres réalités eschatologiques. Il s'ensuit que l'espérance suprême réside dans la résurrection corporelle : « Puisque le Christ est ressuscité, premier-né d'entre les morts, lui qui transformera notre corps de misère en le conformant à son corps de gloire, recommandons notre frère au Seigneur pour qu'il l'accueille dans sa paix et qu'il ressuscite son corps au dernier jour[236]. » Il est clair que ce texte affirme non seulement que la résurrection est à venir, c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore accomplie, mais aussi qu'elle doit avoir lieu à la fin du monde.

[3] Puisqu'il faut attendre jusqu'à la fin du monde pour ressusciter, il existe entre-temps une eschatologie des âmes. Pour cette raison, lorsqu'on bénit une tombe, on dit une prière pour que, tandis que « nous mettons [le corps de ton serviteur] en terre, son âme accède au paradis[237] ». Avec des paroles bibliques tirées de Luc 23, 43, on rappelle qu'il y a pour l'âme une rétribution « immédiatement après la mort ». D'autres formes de prière confessent également cette eschatologie des âmes. Ainsi, le Rituel des funérailles *(Ordo exsequiarum)* contient cette prière que l'on dit en déposant le corps dans le cercueil : « Accueille, Seigneur, *l'âme* de ton serviteur N. que tu as voulu appeler de ce monde vers toi, pour que, libérée des liens de ses péchés, elle reçoive le bonheur éternel dans le repos et la lumière, et qu'elle mérite de se relever parmi tes élus et tes saints dans la gloire de la résurrection[238]. » On redit une prière pour « l'âme » du défunt à plusieurs reprises[239]. La formule que l'on doit dire pour le mourant, quand le moment de la mort semble désormais proche, est tout à fait traditionnelle et très ancienne : « Quitte ce monde, âme chrétienne, au nom de Dieu le Père Tout-Puissant qui t'a créée, au nom de Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, qui a souffert pour toi, au nom du Saint-Esprit qui a été répandu en toi. Prends ta place aujourd'hui dans la paix, et fixe ta demeure avec Dieu dans la sainte Sion[240]. »

Les formules que l'on emploie dans ces prières incluent une demande qui ne serait pas compréhensible s'il n'y avait pas une purification après la mort : « Que son âme ne souffre d'aucun mal, […], remets-lui toutes ses fautes et tous ses péchés[241]. » La mention des fautes et des péchés doit s'entendre des péchés quotidiens et des séquelles des péchés mortels puisque, dans l'Église, on ne fait aucune prière pour les damnés.

Une autre prière souligne opportunément que l'eschatologie des âmes est ordonnée à leur résurrection : « Père très bon, nous remettons entre tes mains l'âme de notre frère, dans la ferme espérance que, comme tous les défunts qui reposent dans le Christ, il ressuscitera avec le Christ au dernier jour[242]. » Cette résurrection est conçue d'une manière tout à fait réaliste, tant par le parallèle avec la résurrection du Christ lui-même que par l'affirmation du rapport du cadavre dans la tombe avec la résurrection : « Seigneur Jésus-Christ, toi qui, reposant trois jours au sépulcre, as sanctifié les tombes de tous ceux qui croient en toi de telle sorte […] qu'elles fassent aussi croître l'espérance de la résurrection, accorde à ton serviteur de reposer en paix dans cette tombe, jusqu'au jour où, ressuscitant, tu l'illumineras, toi qui est la résurrection et la vie, afin que, dans la lumière de ta face, il voie au ciel la lumière éternelle[243]. »

La Prière eucharistique III souligne également le réalisme de la résurrection des morts (en même temps, bien sûr, que l'idée de transformation glorieuse), son rapport avec la résurrection du Christ lui-même ainsi que son caractère futur : « Puisqu'il (elle) a été baptisé(e) dans la mort de ton Fils, accorde-lui de participer à sa résurrection le jour où le Christ, ressuscitant les morts, rendra nos pauvres corps pareils à son corps glorieux[244]. »

Conclusion

Nous avons voulu conclure cet exposé de quelques questions actuelles concernant l'eschatologie par le témoignage de la liturgie, car la foi de l'Église se manifeste dans la liturgie, lieu privilégié de sa proclamation. À la lumière de son témoignage, il est apparu que la liturgie maintient l'équilibre qui doit exister, dans l'eschatologie, entre les éléments individuels et les éléments collectifs, et qu'elle souligne le sens christologique des réalités ultimes, sans lequel l'eschatologie se dégraderait en une pure spéculation humaine. Qu'il nous soit permis, au terme de cet exposé, de citer comme synthèse doctrinale conclusive le paragraphe d'introduction des *Praenotanda* (« Préliminaires ») du *Rituel des funérailles* ; l'esprit de la nouvelle liturgie romaine y apparaît parfaitement :

« C'est le mystère pascal du Christ que l'église célèbre, avec foi, dans les funérailles de ses enfants. Ils sont devenus par leur baptême membres du Christ mort et ressuscité. On prie pour qu'ils passent avec le Christ de la mort à la vie, qu'ils soient purifiés dans leur âme et rejoignent au ciel tous les saints, dans l'attente de la résurrection des morts et la bienheureuse espérance de l'avènement du Christ. Aussi l'Église offre-t-elle pour les défunts le sacrifice eucharistique de la Pâque du Christ et elle leur accorde ses prières et ses suffrages ; ainsi, puisque tous les membres du Christ sont en communion, elle obtient pour les uns un secours spirituel en offrant aux autres la consolation de l'espérance[245]. »

---

* Ce document de la CTI a été préparé, sous la présidence du R.P. Cándido Pozo, s.j., par une sous-commission composée des professeurs Jan Ambaum, Joachim Gnilka, José Miguel Ibañez Langlois, Stanislaw Nagy, Carl Peter et de Leurs Excellences Karl Josef Bonaventura Kloppenburg, Jorge Arturo Medina Estévez et Christoph Schönborn, o.p. Il a été discuté lors de la session plénière de décembre 1990 et largement approuvé par écrit *in forma specifica*. Conformément aux statuts de la CTI, il a été publié avec l'autorisation de S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et président de la CTI.

Nous reproduisons ici, avec bon nombre de corrections et de modifications, ainsi que des adaptations éditoriales, la traduction publiée dans *La Documentation catholique* 90 (1993), p. 309-327, qui a été faite à partir du texte italien publié dans *La Civiltà Cattolica* 143 (1992), p. 458-494. Une version officielle latine a également été publiée : « *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam* », *Gregorianum* 73 (1992), p. 395-435.

[1] Voir 1 Co 15, 14.

[2] Voir 1 Co 15, 12.

[3] 1 Co 15, 19.

[4] Saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 5 (*SC* 167, p. 107-109).

[5] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Romains*, 4 (*SC* 10 *bis*, p. 111-113).

[6] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 39.

[7] *Rapport final* du Synode des évêques de 1985 (section II, A, 1), dans *Synode extraordinaire, Célébration de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 553.

[8] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 18.

[9] He 11, 1.

[10] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi* (« Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie », 17 mai 1979), Introduction ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[11] *Rapport final* du Synode des évêques de 1985, II, D, 1, dans *Synode extraordinaire, Célébration de Vatican II*, p. 564.

[12] *Ibid*., I, 4, dans *Synode extraordinaire, Célébration de Vatican II*, p. 551.

[13] Voir H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, Lethielleux, 1978 et 1981.

[14] Ap 14, 6-7.

[15] Pour le rapport entre Marx et Hegel, voir H. de Lubac, *La Postérité spirituelle*, vol. 2, p. 256-360.

[16] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Libertatis nuntius* sur quelques aspects de la « théologie de la libération » (6 août 1984), X, 6 ; *AAS* 76 (1984), p. 901.

[17] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Libertatis nuntius* X, 5 ; *AAS* 76 (1984), p. 900.

[18] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 20.

[19] Is 22, 13.

[20] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 21.

[21] Voir Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, n° 34.

[22] Voir CTI, « Promotion humaine et salut chrétien » (1976), dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 155-172.

[23] *Rapport final* du Synode des évêques de 1985, II, D, 6, dans *Synode extraordinaire, Célébration de Vatican II*, p. 566.

[24] Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer que les hommes peuvent être au Christ même sans appartenir visiblement à son Église ; voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os 15-16.

[25] 1 Co 15, 49.

[26] Voir Ap 6, 11.

[27] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 49.

[28] 1 Co 15, 3-4.

[29] Jn 11, 25.

[30] Paul VI, *Profession de foi*, n° 3 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1250.

[31] *DS* 150.

[32] 1 Th 4, 16.

[33] 1 Co 15, 20.

[34] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 2 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[35] 1 Co 15, 21.

[36] Voir Col 2, 12.

[37] Voir Ac 17, 32.

[38] Origène, *Contre Celse*, I, 7 (*SC* 132, p. 94-95).

[39] A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristlische Grabeskunst*, Bonn, 1957, p. 101.

[40] Voir J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1952, p. 163-165.

[41] *DS* 540.

[42] Lc 24, 39 : *oti egô eimi autos*.

[43] Voir Ph 3, 21.

[44] Voir 1 Co 15, 44.

[45] Sur l'herméneutique, voir le document XVI de la CTI : « L'interprétation des dogmes ».

[46] Hans Urs von Balthasar, « Eschatologie », dans *Fragen der Theologie heute*, J. Feiner, J. Trütsch et J. Böckle (éd.), Einsiedeln, Zurich, Cologne, 1957, p. 403-421, ici p. 407-408. [*Note de l'éditeur :* l'expression « réalités ultimes » traduit l'allemand « *die letzten Dinge* », les *novissima*.]

[47] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 2.

[48] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 39.

[49] *Fides Damasi*, *DS* 72.

[50] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 13, 3 (*SC* 153, p. 172). Ce fragment est conservé en grec ; pour le mot « transfiguration », il emploie le terme *metaschêmatismos*.

[51] *Ibid*., 13, 1 (*SC* 153, p. 162-164).

[52] Concile de Trente, session 25, *Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints*, *DS*1822.

[53] Voir le *Symbole de Nicée-Constantinople* : « Il viendra de nouveau dans la gloire » (*DS* 150).

[54] Voir Tt 2, 13.

[55] Voir 2 Th 2, 8.

[56] Voir aussi Jn 6, 39-40.

[57] Symbole *Quicumque*, *DS* 76.

[58] *Fides Damasi*, *DS* 72.

[59] Jn 6, 54.

[60] Voir Ap 6, 11.

[61] Origène, *Homélies sur le Lévitique*, 7, 2 (*SC* 286, p. 316-317).

[62] *DS* 540.

[63] Voir Ap 6, 9-11.

[64] Voir 1 Th 4, 13-18.

[65] Voir 1 Th 4, 13.

[66] 1 Th 4, 16.

[67] Gn 37, 35 ; Ps 55, 16, etc.

[68] 1 S 2, 6 ; Am 9, 2, etc.

[69] Voir Mc 12, 18.

[70] *GCS* 5, 51-55.

[71] Lc 23, 43.

[72] Ac 7, 56.

[73] Ac 7, 59.

[74] Jn 14, 3.

[75] Jn 14, 6.

[76] Jn 15, 4.

[77] Jn 15, 9.

[78] Jn 14, 23.

[79] Voir 2 Co 5, 2-4.

[80] Voir Jn 10, 15.

[81] Voir Mc 14, 33.

[82] Ph 3, 21.

[83] 1 Co 15, 53.

[84] Voir Sg 3, 1 ; Mt 10, 28.

[85] 1 Co 15, 23.

[86] Tertullien les combattit comme de nouveaux Sadducéens (*De resurrectione mortuorum*, 2, 2 ; *CCSL* 2, p. 922). Saint Irénée les réfute comme des personnes qui « ne veulent pas comprendre que, si les choses étaient telles qu'ils le prétendent, le Seigneur lui-même, en qui ils se targuent de croire, n'aurait pas opéré sa résurrection après trois jours, mais, après avoir expiré sur la Croix, serait aussitôt remonté dans les hauteurs en abandonnant son corps à la terre » (*Adversus Haereses*, V, 31, 1 ; *SC* 153, p. 388-390). Pour Irénée, toute « l'économie » de Dieu a son unité dans la *chair* : Dieu a fait l'homme de *chair* et il a envoyé son Fils unique dans la *chair*, pour sauver la *chair* de l'homme (*Adversus Haereses*, V, 14, 1 ; *SC* 153, p. 182). Rappelons que la formule « résurrection de la chair » est entrée dans le Symbole de foi pour exclure cette influence des gnostiques (voir J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1952, p. 163-165).

[87] Selon Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, 6, 37 ; *SC* 41, p. 139), Origène convainquit de leur erreur certains hérétiques arabes.

[88] M. Luther, *Vorlesungen über 1. Mose* 22, 11 (*WA* 43, 218).

[89] *Articuli Schmalkaldenses*, 2, 2, dans *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3e édition, Göttingen, 1956, p. 425.

[90] *Brief an Amsdorf* [Wartburg, 13 janvier 1522] (*WA*, *Briefwechsel*, 2, 422).

[91] Voir Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus* (*DS* 1000), qui affirme ceci : les âmes des saints, « aussitôt après la mort » et « avant même de reprendre leur corps et avant même le jugement général », « ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ; au contraire, l'essence divine se manifeste à eux immédiatement et à nu, clairement et ouvertement ; en la voyant ainsi, [les âmes des saints qui sont morts] jouissent de cette même essence divine ; et, en raison de cette vision et jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternels ».

[92] Nous avons déjà évoqué plus haut, au point b [1], les principales théories au moyen desquelles on propose la résurrection dans la mort. Nous avons également rappelé plus haut, au point d [2], quelques prédécesseurs peu nombreux de cette tendance ayant vécu à l'époque patristique.

[93] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi* (17 mai 1979) ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 708-710.

[94] Pour les protestants évangéliques, voir la *Confessio Augustana* 17, dans *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 73.

[95] He 1, 1.

[96] Voir M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.

[97] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 14.

[98] *Ibid*., n° 18.

[99] Paul VI, *Profession de foi*, n° 8 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1251. Voir également Pie XII, Lettre encyclique *Humani generis*, *DS* 3896.

[100] De nos jours encore, les juifs récitent au réveil une *berakah* dans laquelle on distingue « les âmes » et « les corps mortels », suivie d'une allusion à la résurrection, et dont le texte provient du Talmud de Babylone ; voir *Seder R. Amram Gaon*, *Part 1 : Hebrew Text with Critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction*, D. Hedegard (éd.), Lund, 1951, p. 13.

[101] Voir Porphyre, *De Plotini vita* 1, dans *Plotins Schriften*, R. Harder (éd.), t. V, Hambourg, 1958, p. 2. Pour la position de Porphyre, voir également saint Augustin, *De Civitate Dei*, XXII, 26 (*CCSL*48, p. 853).

[102] Tertullien, *De resurrectione mortuorum*, 34, 3 (*CCSL* 2, p. 964).

[103] Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, 12, 35 (*CSEL* 28/1, p. 432-433).

[104] Voir 2 M 7, 9.11.14.22-23.28.36.

[105] Sg 3, 4.

[106] Sg 3, 2.

[107] Sg 3, 1.

[108] Voir Sg 16, 13-14.

[109] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 3 ; *AAS*71 (1979), p. 941 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[110] Saint Thomas d'Aquin, *Super primam Epistolam ad Corinthios*, chap. 15, leçon 2, n° 924 : « *anima mea non est ego* » ; dans Id., *Super Epistolas Sancti Pauli lectura*, R. Cai (éd.), vol. 1, Turin, Rome, 1953, p. 411.

[111] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 29, a. 1, obj. 5 et ad 5. Quand saint Thomas estime qu'il est faux de « dire purement et simplement que le Christ est homme durant les trois jours de sa mort » (*Summa theologiae*, *IIIa*, q. 50, a. 4, corpus), il entend affirmer que l'union de l'âme et du corps appartient à l'essence de l'homme.

[112] Dans le passage indiqué plus haut (*Super primam Epistolam ad Corinthios*, chap. 15, leçon 2, n° 924), saint Thomas écrit : « Il est en effet manifeste que l'âme est naturellement unie au corps : c'est contre sa nature qu'elle est séparée du corps, et par accident. C'est pourquoi, lorsque l'âme a quitté le corps, aussi longtemps qu'elle demeure sans le corps, elle est imparfaite. Or il est impossible que ce qui est naturel et par soi, soit ainsi fini et comme rien ; et [il est impossible] que ce qui est contre nature et par accident soit infini, comme ce serait le cas si l'âme durait pour toujours sans le corps. »

[113] Voir le texte de saint Augustin (*De Genesi ad litteram*, 12, 35) indiqué plus haut.

[114] Voir le texte de la Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 3, cité plus haut.

[115] Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus* (*DS* 1000).

[116] Voir 1 Co 15, 44.

[117] Voir Ap 6, 11.

[118] Voir 1 Co 15, 27-28.

[119] Rm 8, 21.

[120] 2 Co 5, 4.

[121] Voir Sg 1, 13-14 ; 2, 23-24.

[122] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 18.

[123] Rm 6, 23.

[124] Jn 11, 35.

[125] Voir Mc 14, 36.

[126] He 2, 15.

[127] Ph 1, 23.

[128] Voir 2 Co 5, 6.

[129] 2 Co 5, 8.

[130] Voir saint François d'Assise, *Cantique de frère soleil*, 12-13 : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mort corporelle, […] heureux ceux qu'elle trouvera dans tes très saintes volontés, car la seconde mort ne leur fera pas mal *(Laudato si, mi Signore, per sora nostra morte corporale, […] beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati, ka la morte secunda nol farrà male)* » (*SC* 285, p. 344-345).

[131] Saint Grégoire de Nysse, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, A. Spira (éd.), dans *Gregorii Nysseni opera*, W. Jaeger et H. Langerbeck (éd.), vol. 9, Leiden, 1967, p. 472.

[132] Saint Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, 32 (*SC* 453, p. 284-285).

[133] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 11 (*SC* 2, 3e édition, 1976, p. 182).

[134] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 18.

[135] Col 1, 24.

[136] 2 Co 4, 10. Voir Jean-Paul II, Lettre apostolique *Salvifici doloris* (11 février 1984).

[137] 1 Th 4, 13.

[138] Saint Augustin, *Confessions*, IX, 12, 29 (*CCSL* 27, p. 150).

[139] Ap 14, 13.

[140] *Ibid*.

[141] Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus* (*DS* 1000).

[142] Voir Rm 6, 3-7.

[143] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens*, 20, 2 (*SC* 10 *bis*, p. 77).

[144] Voir Ap 20, 14.

[145] Voir Rm 5, 12.

[146] Saint Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, 18, 22 (*CSEL* 41, p. 658-659).

[147] Voir le Décret du Saint-Office du 15 décembre 1886 (*DS* 3195-3196) ; voir aussi l'Instruction du Saint-Office du 19 juin 1926 (*DS* 3680).

[148] Voir F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 390.

[149] *Code de droit canonique*, canon 1176 § 3.

[150] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 51 : « *vitale consortium* ».

[151] *Ibid.*, n° 49.

[152] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 18.

[153] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 50.

[154] Voir Ap 5, 6.

[155] Rm 8, 34 ; voir He 7, 25.

[156] Paul VI, *Profession de foi*, n° 29 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1258.

[157] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 50.

[158] Concile de Trente, *Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints* (*DS* 1821), cité en *Lumen gentium*, n° 50.

[159] Voir Rm 5, 5.

[160] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 49, n. 148 [ou 147 dans certaines éditions].

[161] Dt 18, 10-14 ; voir aussi Ex 22, 17 ; Lv 19, 31 ; Lv 20, 6.27.

[162] 1 S 28, 3-25.

[163] 1 Ch 10, 13-14.

[164] Ac 13, 6-12 ; 16, 16-18 ; 19, 11-20.

[165] *Ad caput VII de Ecclesia*, réponse *ad modum* 35, dans *Acta Synodalia*, vol. III-8, p. 144.

[166] Lc 16, 29.

[167] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 50.

[168] Concile de Florence, *Decretum pro graecis* (*DS* 1304).

[169] *Missel romain* (édition française 1978), *Présentation générale*, n° 55, § g.

[170] Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus* (*DS* 1000).

[171] Origène pense qu'il s'agit du sanctuaire céleste : *Homélies sur* l'Exode, 9, 2 (*SC* 321, p. 282-286). Saint Augustin en doute : *Enarrationes in Psalmos*,xvi, 1 (*CCSL* 38, p. 88).

[172] Pour la distinction des péchés, voir CTI, « La réconciliation et la pénitence » (1982), chapitre C.3, dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 285-287.

[173] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, canon 30 (*DS* 1580).

[174] Concile de Trente, *Doctrine sur le sacrement de l'extrême-onction*, chap. 2 (*DS* 1696).

[175] Voir Rm 8, 29.

[176] Voir Jn 13, 10.

[177] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, canon 30 (*DS* 1580).

[178] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 7 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[179] Voir également Tertullien, *De corona*, 3, 3 (*CCSL* 2, p. 1043).

[180] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 50.

[181] Voir saint Cyprien, *Correspondance*, *Lettre* 55, 20, 3, L. Bayard (éd.), 2e édition, vol. 2, Paris, 1961, p. 144 ; voir aussi *CCSL* 3B, p. 279-280.

[182] *Eulogitaria* des funérailles, avant l'Évangile.

[183] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 48.

[184] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 7 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[185] Voir sainte Catherine de Gênes, *Traité sur le purgatoire*.

[186] Voir saint Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'Amour*, I, 24 ; *La Nuit obscure*, 2, 6, 6, et 2, 20, 5.

[187] Les Latins, parlant du feu du purgatoire, passaient aux yeux des Orientaux pour des partisans du système origéniste qui explique les peines comme étant toujours purement médicinales. Aussi, au concile de Florence, la doctrine de la purification après la mort fut exposée avec une très grande sobriété (*Décret pour les Grecs*, *DS* 1304). Au xvie siècle, les Réformateurs trouvèrent dans l'idée de cette purification après la mort d'autres difficultés qui étaient liées à la doctrine de la justification forensique par la foi seule ; ce lien est expressément affirmé dans l'*Apologia Confessionis Augustanae*, 12 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 255). Il est caractéristique que le concile de Trente ait parlé dogmatiquement de cette purification après la mort lors de sa sixième session, dans le *Décret sur la justification* (canon 30, *DS* 1580) ; en effet, le *Décret sur le purgatoire*, lors de la 25e session, est disciplinaire et fait explicitement référence au décret dogmatique antérieur (*DS* 1820).

[188] Voir L. Scheffczyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, Munich, 1985.

[189] Dans bon nombre de cultures orientales, on propose la réincarnation en insistant davantage sur les aspects de purification, parfois même de châtiment, que la forme occidentale écarte. C'est pourquoi la réincarnation est ressentie comme quelque chose de douloureux à quoi l'homme aimerait échapper. La libération de ce cycle est considérée par certains comme le résultat de l'effort propre de l'homme, par d'autres comme un don de Dieu.

[190] Ep 1, 6-8.

[191] La réponse du Saint-Office sur les « doctrines théosophiques » (juillet 1919, *DS* 3648) se rapporte à cet ensemble d'idées.

[192] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 48. Il est historiquement bien connu que l'expression « quand s'achèvera le cours unique de notre vie terrestre » fut introduite lors de la dernière rédaction par un *modus* que 123 Pères proposèrent « dans le but d'affirmer l'unicité de cette vie terrestre contre les tenants de la réincarnation » (*Ad caput VII de Ecclesia, modus 30*, dans *Acta Synodalia*, vol. III-8, p. 143).

[193] Gn 1, 26.

[194] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 12.

[195] Voir plus haut le point (e), [1], avec la note indiquant quelques textes du Magistère de l'Église (Paul VI, Pie XII) sur ce point.

[196] Gn 2, 4.

[197] Pour la réalité de cet état, voir le concile de Trente, session 5, *Décret sur le péché originel*, n°1 (*DS* 1511).

[198] Gn 3, 23-24.

[199] 2 Co 5, 18.

[200] 2 Co 5, 21.

[201] Jn 3, 16.

[202] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dives in misericordia*, n° 7.

[203] Jn 1, 29.

[204] Voir Rm 4, 25.

[205] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7 (*DS* 1528).

[206] Ga 4, 5.

[207] Jn 1, 12.

[208] Rm 8, 29.

[209] Voir Jn 20, 17.

[210] Rm 8, 17.

[211] Ph 3, 20.

[212] Ep 2, 19.

[213] Voir Jn 15, 15.

[214] Ph 1, 23.

[215] Voir 2 Co 5, 6-8 ; 1 Th 4, 17.

[216] 1 Co 13, 12 ; voir 1 Jn 3, 2.

[217] Ep 5, 5.

[218] Paul VI, *Profession de foi*, n° 12 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1253.

[219] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Recentiores episcoporum Synodi*, n° 7 ; *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 709.

[220] 2 Co 5, 10.

[221] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, n° 38.

[222] He 9, 27 ; Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 48.

[223] Jr 21, 8.

[224] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 5 (*DS* 1525).

[225] 1 Tm 2, 4.

[226] Rm 11, 33.

[227] Jc 3, 2.

[228] Ep 5, 16.

[229] He 12, 1-2.

[230] He 13, 14.

[231] Voir 1 P 2, 11.

[232] Voir He 11, 14.

[233] Voir 1 Th 4, 17.

[234] *Indiculus*, chap. 8 (*DS* 246).

[235] Le mot latin *defunctus* (défunt) désigne quelqu'un qui s'est acquitté d'une tâche. Le « défunt » *existe* désormais comme sujet. Celui qui *remplit* ses obligations sur terre est admis dans le Royaume, soit immédiatement après la mort, soit après la purification eschatologique si celle-ci est nécessaire.

[236] *Ordo exsequiarum* (editio typica, Cité du Vatican, 1969), n° 55 (p. 25). On trouve exactement les mêmes expressions au n° 72 (p. 32) et au n° 184 (p. 73).

[237] *Ordo exsequiarum*, n° 195 (p. 77). [Traduction française : *Nouveau rituel des funérailles* II, Paris, 1972, n° 297 (p. 63).]

[238] *Ordo exsequiarum*, n° 30 (p. 16). [Avec quelques modifications, la traduction française du texte latin est tirée du *Nouveau rituel des funérailles* II, n° 233 (p. 26).]

[239] Voir *Ordo exsequiarum*, n°s 33, 46-48, 65, 67, 167, 174, 192-193, 195, 200, 230.

[240] *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* (editio typica, Cité du Vatican, 1972), n° 146 (p. 60). [La traduction française est tirée du *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1020 ; voir aussi *Sacrement pour les malades*, Pastorale et célébration, Paris, 1977, n° 217 (p. 137)].

[241] *Ordo exsequiarum*, n° 167 (p. 68). [Avec des modifications, la traduction française du texte latin est tirée du *Nouveau rituel des funérailles* II, n° 232 (p. 25).]

[242] *Ordo exsequiarum,* n° 48 (p. 22). [Avec des modifications, la traduction française du texte latin est tirée du *Nouveau rituel des funérailles* I, Paris, 1972, n° 125 (p. 51).]

[243] *Ordo exsequiarum*, n° 53 (p. 24). [Avec plusieurs modifications, la traduction française du texte latin est tirée du *Nouveau rituel des funérailles* II, n° 263 (p. 42).]

[244] *Missale Romanum* (editio typica, Cité du Vatican, 1970), p. 465. [Traduction française : *Missel romain*, Paris, 1978.]

[245] *Ordo exsequiarum*, « Praenotanda », n° 1. [Traduction française : *Nouveau rituel des funérailles* I, « Préliminaires. Notes doctrinales et pastorales », n° 1 (p. 8).]

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LE DIEU RÉDEMPTEUR : QUESTIONS CHOISIES*

(1995)

1. La condition humaine et la réalité de la rédemption

a) La situation de fait.

[1] Une approche adéquate de la théologie de la rédemption aujourd'hui doit commencer par une esquisse de l'authentique enseignement chrétien sur la rédemption et son impact sur la condition humaine, conforme à l'enseignement que l'Église a promulgué au long de sa tradition.

[2] Il faut en premier lieu affirmer que la doctrine de la rédemption intéresse ce que Dieu a accompli pour nous dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, à savoir la suppression des obstacles se trouvant entre Dieu et nous et l'offre de nous faire participer à la vie de Dieu. En d'autres termes, la rédemption porte sur Dieu (en tant qu'auteur de notre rédemption) avant de porter sur nous : c'est seulement pour cette raison que la rédemption peut vraiment signifier pour nous la libération, et qu'elle peut être pour toujours et à jamais la Bonne Nouvelle du Salut. Ainsi, c'est uniquement parce que la rédemption concerne primordialement la glorieuse bonté de Dieu, plutôt que nos besoins, qu'elle prend soin de ces besoins, c'est-à-dire qu'elle est pour nous une réalité libératrice. S'il fallait à l'inverse juger ou évaluer la rédemption d'après les besoins existentiels des hommes, comment pourrions-nous échapper au soupçon d'avoir simplement créé un Dieu-Rédempteur à l'image de nos propres besoins ?

[3] Il y a là un parallèle avec ce que nous trouvons dans la doctrine de la création. Dieu créa toutes choses, il créa les êtres humains à sa propre image et il trouva sa création « très bonne[1] ». Tout cela précède le commencement de notre histoire dans laquelle l'activité humaine ne s'avère pas aussi purement « bonne » que la création de Dieu. Pourtant, fondé sur les Écritures, l'enseignement de l'Église à travers les siècles a toujours été que l'image de Dieu dans l'homme, fût-elle souvent obscurcie et défigurée dans l'histoire à cause du péché originel et de ses effets, n'a jamais été complètement supprimée ou détruite. L'Église croit que les pécheurs n'ont pas été abandonnés par Dieu mais que Dieu, dans son amour rédempteur, destine le genre humain (et, en vérité, tout l'ordre créé) à un avenir glorieux qui est déjà présent en germe dans et par l'Église. Du point de vue chrétien, ces considérations étayent et confirment la conviction selon laquelle la vie, ici et maintenant, vaut la peine d'être vécue. Cependant, tout appel à « professer la vie » en général ou à « dire "oui" à la vie », pour pertinent et appréciable qu'il soit, n'épuise pas le mystère de la rédemption tel que l'Église essaie de le vivre.

[4] La foi chrétienne veille donc, d'une part, à ne pas diviniser ou idolâtrer les hommes en raison de leur grandeur, de leur dignité et de leurs réussites, et d'autre part à ne pas les condamner ni les écraser à cause de leurs échecs et de leurs méfaits. La foi chrétienne ne sous-estime pas le potentiel et le désir humains de développement et de plénitude, ni les réussites auxquelles l'actualisation de ce potentiel et de ce désir peut effectivement mener. Non seulement ces réussites ne sont pas regardées *a priori* par la foi comme des obstacles à dépasser ou comme des adversaires à vaincre, mais elles sont d'emblée évaluées positivement. Des premières pages du livre de la Genèse jusqu'aux encycliques des papes récents, l'invitation adressée aux hommes (et, bien sûr, aux chrétiens en premier lieu) est toujours d'organiser le monde et la société de façon à améliorer à tous les niveaux les conditions de la vie humaine et, au-delà, de favoriser le bonheur des individus, de promouvoir la justice et la paix parmi tous et, autant qu'il est possible, de stimuler un amour qui, traduit en paroles et en actes, n'exclue personne sur la surface de la terre.

[5] Quant au mal et à la souffrance des hommes, ils ne sont aucunement sous-estimés par la foi : il n'est absolument pas vrai que, sous prétexte que la foi proclame le bonheur éternel dans le monde à venir, elle tende à ignorer les multiples sortes de maux et de souffrances qui affligent les hommes ni l'évidente tragédie collective inhérente à maintes situations. Mais la foi ne se réjouit pas pour autant du mal ni des temps d'épreuve en eux-mêmes, comme si elle ne pouvait pas exister sans eux.

[6] Dans ce domaine, du moins dans un premier temps, la foi se borne à constater et à prendre note. Il n'est donc pas acceptable d'accuser la foi de fermer les yeux ; et il est tout aussi inacceptable de s'en prendre à la foi et de l'accuser de traiter le mal et la souffrance comme des faits déterminants sans lesquels la foi n'aurait pas de fondement crédible, comme si, en bref, l'unique fondement et la condition *sine qua non* de la foi devaient être la misère de la condition humaine ainsi que les effets et la reconnaissance d'une situation si dramatique.

[7] En réalité, le mal et la souffrance ne sont pas d'abord l'un des rouages de quelque interprétation théologique de la vie, mais ils sont une expérience universelle. Et le premier mouvement de la foi, face au mal et à la souffrance, n'est pas de les exploiter à ses propres fins ! Si la foi chrétienne les prend en compte, c'est *d'abord* dans le seul but d'établir une évaluation cohérente et honnête de la situation historique réelle et concrète du genre humain. Et le seul souci de la foi est de savoir si, comment et à quelles conditions sa vision de cette situation historique concrète est encore susceptible de gagner l'attention et l'adhésion de nos contemporains, tout en prenant en compte leurs propres analyses de cette condition et les attitudes qu'ils adoptent dans les différentes situations qu'ils doivent affronter.

[8] Il est vrai cependant que la foi chrétienne a une approche spécifique de la condition humaine, qui à maints égards éclaire ce que beaucoup de visions du monde non chrétiennes affirment à leur manière. Premièrement, la foi souligne que le mal apparaît comme étant *toujours déjà là dans l'histoire et dans l'humanité* : le mal transcende et précède toutes nos responsabilités individuelles et semble provenir de « puissances » et même d'un « esprit » qui sont présents avant que nous n'agissions et qui, dans une certaine mesure, sont extérieurs à toute conscience et volonté personnelles agissant ici et maintenant.

[9] Deuxièmement, la foi signale que le mal et la souffrance qui affectent la condition historique des êtres humains ont aussi, et même dans une large mesure, leur *source dans le cœur des hommes*, dans leurs réflexes égoïstes, leur soif de plaisir et de puissance, leur complicité silencieuse dans le mal, leur lâche capitulation devant le mal, leur terrible dureté de cœur. Cependant, la révélation biblique et la foi chrétienne ne désespèrent pas de l'homme ; au contraire, elles continuent à en appeler à son libre arbitre, à son sens de la responsabilité, à sa capacité d'agir résolument en vue d'un changement, et à ces moments de vive conscience dans lesquels ces facultés peuvent être exercées de manière efficace. La foi croit en effet que tous sont fondamentalement capables de se distancer de tout ce qui les conditionne négativement, et d'abandonner leur propre égoïsme et leur égocentrisme afin de s'engager au service des autres et par là de s'ouvrir eux-mêmes à une vivante espérance susceptible même de surpasser tous leurs désirs.

[10] Ainsi, pour la foi chrétienne, les hommes sont, par un état de fait historique, éloignés de la sainteté de Dieu à cause du péché, et cela au-delà du fait que nous sommes distincts de Dieu parce que nous sommes créés et non pas intrinsèquement divins. Cette double différence entre Dieu et l'humanité est attestée par les Écritures et présupposée par tous les écrits authentiquement chrétiens de la période post-biblique. Mais l'initiative divine de se tourner par amour vers l'humanité pécheresse est un trait constant des rapports de Dieu avec nous avant et durant l'histoire ; elle constitue le présupposé fondamental de la doctrine de la rédemption. La dialectique de la grâce et du péché présuppose ainsi qu'avant l'entrée du péché dans le monde, la grâce de Dieu avait déjà été offerte aux hommes. La logique interne de la conception chrétienne de la condition humaine veut aussi que Dieu soit l'auteur du salut, puisque ce qui a besoin d'être guéri et sauvé n'est rien de moins que la propre image de Dieu lui-même en nous.

[11] Pour la foi chrétienne, la valeur de la nature humaine créée est ainsi garantie dès le départ par Dieu lui-même ; elle est indestructible et, pareillement, la réalité de la rédemption a été obtenue et est aussi garantie par Dieu dans le Christ pour toujours. L'Église enseigne que la création comme le salut sont enracinés dans la bonté et la liberté gracieuses et insondables de Dieu, qui de notre point de vue demeurent incompréhensibles, inexplicables et merveilleuses. La recherche d'une intelligence de ces réalités jaillit d'un acte ou d'une attitude d'action de grâces qui sont préalables, non déductibles et par conséquent irréductibles[2].

[12] Même si une totale compréhension de la rédemption nous est assurément impossible, une certaine intelligence de la doctrine sur ce sujet est cependant non seulement possible mais exigée par la nature même de la rédemption qui intéresse la vérité, la valeur et la destinée ultime de tout le créé. Si nulle tentative d'intelligence de la rédemption n'était autorisée, le caractère raisonnable de la foi en serait ébranlé à la racine, on dénierait à la foi la légitime recherche d'intelligence, et le résultat en serait le fidéisme. En outre, puisque tout l'homme est sauvé par le Christ, il doit être possible d'en montrer la vérité dans l'ordre intellectuel[3].

[13] Pour la foi chrétienne, la vérité du salut a toujours spécialement éclairé les aspects de la condition humaine qui font ressortir avec le plus d'évidence le besoin de salut chez les hommes. Ceux-ci font l'expérience, à plusieurs niveaux, d'une vie éclatée avec ses insuffisances et ses frustrations. Dans la mesure où les hommes se jugent souvent responsables de la qualité fragmentaire et peu satisfaisante de leur expérience, ils confessent, en langage traditionnel, leur péché. Cependant, s'il faut peindre le tableau complet de la condition humaine, il faut aussi relever les aspects suivants de la vie qui défigurent et détruisent l'existence humaine et dont personne n'est apparemment directement responsable, car ces aspects parlent éloquemment du besoin de rédemption chez les hommes. Des réalités comme la famine, la peste, les catastrophes naturelles, la maladie, la souffrance physique, la souffrance mentale et la mort elle-même montrent que le mal, ainsi que la tradition chrétienne l'a bien sûr toujours considéré, n'est aucunement épuisé par ce qu'on appelle le *malum culpae* (le mal moral), mais il recouvre aussi le *malum poenae* (la souffrance), qu'il s'agisse là d'un mal en soi ou qu'il provienne des limites de la nature. Traditionnellement, pourtant, comme en témoigne la Bible elle-même, toute

souffrance (et d'ailleurs la mort elle-même) a été comprise comme découlant du péché, « le mystère d'iniquité » selon l'expression de saint Paul[4].

[14] Si les défis qui viennent d'être évoqués représentent les difficultés existentielles les plus fondamentales que rencontrent les hommes, il existe également tout un éventail de problèmes plus personnels auxquels les gens sont confrontés. D'abord, en tant qu'individus, ils ont des difficultés à atteindre un équilibre personnel et intérieur. En deuxième lieu, ils ont des difficultés à vivre en harmonie avec leurs semblables, comme le montre l'histoire des guerres avec son cortège de cruautés et d'horreurs. En troisième lieu, la question écologique reflète tragiquement dans le monde contemporain leur incapacité à vivre en harmonie avec le monde non humain. En quatrième lieu, lorsque les pressions de la vie s'intensifient, on peut facilement voir surgir le soupçon que l'existence humaine est vouée à l'échec et ultimement au non-sens. Derrière ces points critiques, la question est en définitive celle de la quête encore inachevée de l'humanité, une quête de paix avec Dieu entravée par la puissante et omniprésente réalité du péché.

[15] Cette esquisse préliminaire qui indique comment, pour la foi chrétienne, la vérité du salut éclaire la condition humaine, doit être complétée par une appréciation de la façon dont aujourd'hui les hommes voient eux-mêmes leur propre situation historique.

[16] Cependant, nous entreprendrons d'abord de passer brièvement en revue les conceptions de la rédemption mises en avant par les grandes religions du monde. Dans la section consacrée à cet examen, nous laisserons de côté le judaïsme dans lequel le christianisme s'enracine et avec lequel il partage une vision de la rédemption fondée sur la souveraine bienveillance du Dieu créateur envers le genre humain égaré, telle que l'exprime l'Alliance.

b) Rapports avec les religions universelles.

[17] L'*hindouisme* n'est pas une religion monolithique. C'est plutôt une mosaïque de croyances et de pratiques religieuses qui entendent offrir au genre humain rédemption et salut. Bien que l'hindouisme védique primitif fût polythéiste, la tradition védique tardive en vint à désigner la Réalité ultime, également connue sous le nom d'« Atman » ou « Brahman », comme l'Un d'où sortirent toutes choses sous un mode de manifestation spécifique, en forme de triade. Le « Brahman » lui-même est incompréhensible et sans forme mais il est également l'être conscient et existant par soi-même qui est la plénitude de la Béatitude. À un plan plus populaire et personnel, des divinités comme Shiva, destructeur de l'imparfait, Vishnu et ses « avatars » (« incarnations ») comme Ram l'illuminé, Krishna et la déesse mère Shakti, correspondent aux attributs de la Réalité suprême. Les « incarnations » de Dieu descendent sur terre pour s'occuper du mal quand il y devient puissant.

[18] En reconnaissant qu'il s'agit là d'une simplification outrancière, on pourrait dire que pour l'hindouisme, l'homme est une étincelle du divin, une âme *(atman)* enfermée dans un corps à cause de l'*avidya* ou « ignorance », qu'il s'agisse d'une espèce d'ignorance métaphysique de la vraie nature de chacun ou d'une espèce d'ignorance originelle. En conséquence, l'homme est soumis à la loi du *karma* ou « renaissance », le cycle des naissances et des renaissances étant connu sous le nom de *karma samsara* ou « loi de rétribution ». Le désir égoïste, menant à l'ignorance spirituelle, est la source de tout mal, du malheur et de la souffrance dans le monde.

[19] Pour l'hindouisme, la rédemption (exprimée par des mots comme *moksha* et *mukti*) est donc la libération de la loi du *karma*. Bien que les hommes puissent progresser vers leur salut de trois manières qui ne s'excluent pas mutuellement (par un agir désintéressé, par l'intuition spirituelle et par une piété aimante envers Dieu), la dernière étape de communion salvifique avec Dieu ne saurait être atteinte sans le secours de la grâce.

[20] Au sujet du *bouddhisme*, on peut commencer par dire que Bouddha, aux prises avec la souffrance du monde, rejeta l'autorité des Vedas et l'utilité des sacrifices, jugeant par ailleurs vaines les spéculations métaphysiques sur l'existence de Dieu et de l'âme. Il chercha la délivrance de la souffrance *à partir de l'intérieur de l'homme même*. Il eut pour intuition centrale que le désir de l'homme est la racine de tout mal et de tout malheur – engendrant à son tour l'« ignorance » *(avidya)* – et la cause ultime du cycle des naissances et des renaissances.

[21] Après le Bouddha se développèrent plusieurs écoles de pensée qui articulèrent ses simples enseignements de base en systèmes présentant la doctrine du *karma* comme la tendance, inhérente à l'agir, à renaître. Dans le déroulement de son histoire, la vie humaine n'a pas de fil existentiel unificateur personnel et consistant ; elle est seulement constituée par les fragments, sans lien existentiel, que sont la naissance, la croissance, le déclin et la mort. La doctrine de l'*anicca* ou de la « non-permanence » de toute réalité est centrale dans le bouddhisme. L'idée d'impermanence existentielle exclut la possibilité de l'existence d'un *atman*, d'où le silence du Bouddha sur l'existence de Dieu ou de l'*atman*. Tout est apparence *(maya)*. On ne peut rien dire du réel, ni positivement ni négativement.

[22] La rédemption, pour le bouddhisme, consiste donc en un état de libération *(nirvana)* de ce monde de l'apparence, une libération de la nature fragmentaire et de l'impermanence de l'existence, obtenue par la suppression de tout désir et

de toute conscience. Cette libération donne d'atteindre un état de vide, pur et indéterminé. Radicalement différent du tourment passager de ce monde de *maya*, le *nirvana* (littéralement « extinction » ou « épuisement », en l'occurrence de tout désir, à l'image de la flamme d'une bougie qui s'éteint quand la cire s'est consumée) échappe à toute définition terrestre mais il n'est pas simplement un état de *pure*extinction ou d'annihilation *totale*. Le *nirvana* n'est pas un objectif intellectuel mais une expérience indéfinissable. C'est la libération de tous les désirs et envies, l'affranchissement du cycle des renaissances et de la souffrance *(dukkha)*. La plus parfaite voie de libération, pour les bouddhistes, est le Chemin Octuple qui met principalement l'accent sur l'effort humain : la juste intelligence, la juste intention, la juste parole, la juste conduite, la juste action, le juste effort, la juste contemplation et le juste recueillement *(vinayana pitaka)*. Dans la perspective du bouddhisme, toutes les autres voies religieuses sont imparfaites et secondaires.

[23] Comme le judaïsme et le christianisme, l'*islam* (« soumission ») est une religion monothéiste et d'alliance, avec une ferme foi en Dieu Créateur de toutes choses. Comme son nom l'indique, il voit la clé de la vraie religion, et donc du salut, dans la foi, la confiance et la totale soumission à la volonté de Dieu, le Très-Miséricordieux.

[24] Selon la foi des musulmans, la religion de l'islam a été révélée par Dieu au tout début de l'humanité et confirmée par les alliances successives avec Noé, Abraham, Moïse et Jésus. L'islam se considère lui-même comme l'achèvement et l'accomplissement de toutes les alliances ayant existé depuis le commencement.

[25] L'islam ne connaît pas le concept de péché originel, et la signification chrétienne de la rédemption est étrangère à la pensée islamique. Simplement, tous les hommes sont vus comme ayant besoin d'un salut qu'ils ne peuvent obtenir qu'en se tournant vers Dieu avec une foi totale. Le concept de salut s'exprime également en termes de « réussite » ou de « prospérité ». Cependant, ce sont des termes comme « sécurité » ou « protection » qui rendent au mieux l'idée de salut : en Dieu, le genre humain trouve la sécurité parfaite. La plénitude du salut, conçue en termes de délices corporels et spirituels[5], n'est atteinte qu'au Dernier Jour avec le Jugement Dernier et la vie dans l'au-delà *(akhira)*. L'islam croit en une sorte de prédestination en matière de salut, qu'il s'agisse de béatitude au paradis ou de souffrance dans le feu de l'enfer *(nar)*, mais l'homme demeure libre de répondre par la foi et les bonnes œuvres. Les moyens d'atteindre le salut, outre la profession de foi, sont les suivants : la prière rituelle, l'aumône légale, le jeûne du Ramadan et le pèlerinage à la maison de Dieu, à La Mecque. Quelques traditions ajoutent à ces moyens le *jihad* ou « combat », comme la guerre sainte pour étendre ou défendre l'islam ou, plus rarement, comme le combat spirituel personnel.

[26] En dehors des grandes religions mondiales classiques, il y a d'autres religions, diversement appelées traditionnelles, primitives, tribales ou naturelles. Les origines de ces religions remontent à la nuit des temps. Leurs croyances, cultes et codes moraux sont transmis par tradition orale.

[27] Les adeptes de ces religions croient en un Être Suprême, identifié sous différents noms et reconnu comme le créateur de toutes choses, lui-même étant incréé et éternel. Cet Être Suprême a délégué la gérance des affaires du monde à des divinités inférieures connues comme esprits. Ces esprits exercent une influence sur le bien-être ou le malheur des hommes. Il est très important pour la félicité humaine de rendre ces esprits propices. Dans les religions traditionnelles, le sens de la communion d'un groupe avec les ancêtres du clan, de la tribu ou plus largement de la famille humaine, est important. Les ancêtres défunts sont révérés et vénérés de diverses manières sans être pour autant adorés.

[28] La plupart des religions traditionnelles comportent des mythes et des récits épiques qui parlent d'un état de béatitude avec Dieu, de la chute d'une condition idéale et de l'attente d'une sorte de sauveur-rédempteur qui rétablira la relation perdue et qui apportera la réconciliation et la béatitude. Le salut est conçu en termes de réconciliation et d'harmonie avec les ancêtres défunts, les esprits et Dieu.

c) La doctrine chrétienne de la rédemption et le monde moderne.

[29] Outre les conceptions de la rédemption avancées par les grandes religions universelles et les religions traditionnelles ancestrales (plus circonscrites) de beaucoup de cultures humaines, il faut encore prêter attention à d'autres mouvements et styles de vie alternatifs *contemporains* qui promettent le salut à leurs adeptes (par exemple, les cultes modernes, les nombreux et divers mouvements du *New Age* et les idéologies d'autonomie, d'émancipation et de révolution). La prudence est néanmoins de mise en ce domaine et, dans la mesure du possible, il faut éviter le risque d'une simplification outrancière.

[30] Il serait trompeur, par exemple, de laisser supposer que nos contemporains se répartissent nécessairement en deux catégories : celle d'une « modernité » sûre d'elle-même, croyant en la possibilité d'une auto-rédemption, et celle d'une « postmodernité » sans illusion, désespérant de toute amélioration de la condition humaine à partir « du dedans », pour ainsi dire, et n'attendant plus de salut que de « l'extérieur ». En réalité, on trouve plutôt un pluralisme culturel et intellectuel, un vaste éventail d'analyses diversifiées de la condition humaine et une diversité d'approches pour essayer d'en rendre compte. Parallèlement à une sorte de fuite dans le divertissement ou dans un hédonisme aux charmes fascinants mais

éphémères, on se replie sur diverses idéologies et sur de nouvelles mythologies. À côté d'un stoïcisme plus ou moins résigné, lucide et courageux, on rencontre un désabusement prétendant à la clarté d'esprit et au réalisme, aussi bien qu'une protestation résolue contre la réduction des hommes et de leur environnement à des ressources marchandes susceptibles d'être exploitées, et contre la corrélative relativisation, sous-estimation et finalement banalisation du côté sombre de l'existence humaine.

[31] Il est donc un fait parfaitement clair dans la situation contemporaine : *la condition concrète des hommes est pleine d'ambiguïtés*. Il serait possible de décrire de plusieurs façons les deux « pôles » entre lesquels sont en fait écartelés chaque individu et l'humanité en général. Par exemple, il y a en tout homme, d'une part, une irréductible soif de vie, de bonheur et de plénitude ; et d'autre part, l'inévitable expérience des limites, de l'insatisfaction, de l'échec et de la souffrance. Si l'on passe de l'individuel au général, on découvre le même tableau à une plus large échelle. Là aussi, on observe, d'une part, l'immense progrès qui a été rendu possible par la science et la technologie, par l'extension des moyens de communication, et par les progrès dans, par exemple, les domaines juridiques privé, public et international ; mais, d'autre part, il faudrait aussi relever tant de catastrophes dans le monde et, parmi les hommes, tant de corruption, avec pour conséquence l'oppression et l'exploitation terribles endurées par un très grand nombre de personnes qui deviennent les victimes impuissantes de ce qui ne peut en fait que leur apparaître comme un destin cruel. Il est clair que, avec des accents différents, tout optimisme béat face au progrès général et universel par la technologie a sensiblement perdu du terrain aujourd'hui. Et c'est dans le contexte contemporain d'extension de l'injustice et de manque d'espérance que la doctrine de la rédemption doit être proposée aujourd'hui.

[32] Il importe cependant de noter que la foi chrétienne ne s'empresse pas de juger : ni en faveur d'un rejet en bloc, ni en faveur d'un aval inconditionnel. Procédant avec bienveillance aussi bien qu'avec discernement, elle ne manque pas d'observer, dans la grande variété des analyses et des attitudes qu'elle rencontre, plusieurs intuitions fondamentales qui lui semblent correspondre en elles-mêmes à une profonde vérité sur l'existence humaine.

[33] La foi remarque aussi, par exemple, qu'en dépit de leurs limites et en eux-mêmes, les hommes ne laissent pas de rechercher un possible « accomplissement » de leur vie ; qu'ils font l'expérience du mal et de la souffrance comme d'une réalité, pour le dire en un mot, profondément « a-normale » ; que les différentes formes de protestation soulevées par cet horizon sont déjà par elles-mêmes le signe que les hommes ne peuvent s'empêcher de rechercher « quelque chose d'autre », « quelque chose de plus », « quelque chose de mieux ». Et finalement, par conséquent, la foi chrétienne voit que nos contemporains ne cherchent pas seulement une *explication* à leur condition mais qu'ils attendent ou espèrent (qu'ils l'avouent ou non) une *délivrance effective* du mal ainsi qu'une *confirmation* et un *accomplissement* de tout ce qui est positif dans leur vie : le désir du bien et du mieux, etc.

[34] Cependant, si l'Église reconnaît l'importance d'essayer de comprendre et d'évaluer les véritables problèmes rencontrés par les hommes dans le monde, les réactions divergentes qu'ils suscitent et les propositions concrètement faites pour y porter remède, elle reconnaît aussi le besoin de ne jamais perdre de vue la question essentielle sous-jacente à ces problèmes (et nécessairement aussi sous-jacente à toute proposition avancée pour les résoudre), la question de la vérité : quelle *est* la vérité de la condition humaine ? Quelle est la signification de l'existence humaine et, dans la perspective du présent lui-même, qu'est-ce que les hommes peuvent ultimement espérer ? En présentant au monde la doctrine de la rédemption, l'Église a l'occasion de toucher des points de vue divers et variés sur les questions ultimes en se concentrant sur l'aspect de la foi chrétienne en la rédemption qui est peut-être le plus décisif pour l'humanité : l'espérance. Car la rédemption est la seule réalité assez forte pour satisfaire le véritable besoin des hommes, et la seule réalité ayant assez de profondeur pour convaincre les hommes de ce qui est réellement en eux[6]. Ce salutaire message d'espérance repose sur les deux doctrines clés du christianisme : celle du Christ et celle de la Trinité. On trouve dans ces doctrines l'ultime fondement de la conception chrétienne de l'histoire humaine et de la personne humaine faite à l'image du Dieu Un et Trine – Unité dans la Communion –, sauvée par amour par le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, en vue de participer à la vie divine : c'est principalement pour cela que nous avons été créés. Et c'est cette participation que signifie la doctrine de la résurrection des corps, quand les hommes dans leur réalité totale auront part à la plénitude de la vie divine.

[35] L'évaluation chrétienne de la condition humaine ne se situe donc pas à part mais elle s'inscrit dans une vision plus large, centrée sur la conception chrétienne de Dieu et de la relation de Dieu envers le genre humain et tout l'ordre créé. Cette vision plus large s'entend d'une *Alliance* que Dieu a voulue et veut pour le genre humain. C'est une Alliance par laquelle Dieu entend associer les hommes à sa vie, accomplissant (même au-delà de ce qu'ils peuvent désirer ou concevoir) tout ce qui est positif en eux, et les libérant de tout ce qui est négatif en eux et qui entrave leur vie, leur bonheur et leur développement.

[36] Mais il est essentiel de remarquer que si la foi chrétienne parle en ces termes de Dieu et de sa volonté d'instaurer une Alliance avec les hommes, ce n'est pas parce que nous aurions été informés des intentions de Dieu par mode de simple enseignement. C'est parce que, de façon beaucoup plus radicale, Dieu est littéralement *intervenu dans l'histoire* et a agi au cœur même de cette histoire par ses « hauts faits », en premier lieu au long de toute l'Ancienne Alliance, mais

suprêmement et définitivement par et en Jésus-Christ, son propre et véritable Fils unique, entré par l'incarnation *dans* la condition humaine en sa forme pleinement concrète et historique.

[37] Strictement parlant, il s'ensuit que pour exposer ce qu'ils ont à dire sur la condition humaine, les croyants ne commencent pas par s'interroger sur elle pour ensuite se demander quel éclairage supplémentaire le Dieu qu'ils confessent peut bien lui conférer. Corrélativement, et toujours strictement parlant, les chrétiens ne commencent pas par poser Dieu en vertu d'un type d'argumentation ou, du moins, à la faveur d'une réflexion purement abstraite, pour ensuite, en un second temps, apprécier quel éclairage cette reconnaissance préalable de son existence pourrait finir par jeter sur la destinée historique de l'humanité.

[38] En réalité, pour la révélation biblique et donc pour la foi chrétienne, connaître Dieu, c'est le confesser sur la base de ce qu'il a fait lui-même pour les hommes, *les révélant pleinement à eux-mêmes* dans l'acte même de *sa propre révélation à eux*, précisément par son entrée en relation avec eux : en instaurant et en leur offrant une Alliance et, dans ce but, en allant jusqu'à entrer dans leur propre condition humaine et à s'incarner.

[39] C'est finalement dans cette perspective que la vision de l'homme et de la condition humaine mise en avant par la foi chrétienne acquiert toute sa spécificité et toute sa richesse.

[40] Enfin, il faut prêter attention à ce que l'on pourrait appeler le débat interne au christianisme sur la rédemption, spécialement à la question de savoir quel lien la souffrance et la mort du Christ entretiennent avec l'obtention de la rédemption du monde. L'importance de cette question s'intensifie aujourd'hui en de nombreux milieux qui perçoivent combien certaines façons traditionnelles de comprendre l'œuvre de rédemption accomplie par le Christ en termes de compensation ou de châtiment pour nos péchés sont insatisfaisantes, ou du moins exposées à de graves et dangereux malentendus. En outre, le problème du mal et de la souffrance n'a pas perdu de son acuité avec le temps ; il est même allé plutôt en s'intensifiant et, chez beaucoup durant ce siècle, face à la brutalité des faits, la capacité de croire qu'on *peut*en traiter convenablement a été sapée. Dès lors, il semble important de repenser la façon dont la rédemption révèle la gloire de Dieu. Il faut se demander si la tentative de comprendre la doctrine de la rédemption ne serait pas, au fond, un exercice de théodicée, un effort destiné à répondre de façon crédible au « mystère d'iniquité » (suivant l'expression paulinienne) à la lumière de la foi chrétienne. Dieu répond par le mystère du Christ et de l'Église. Bref, la rédemption est-elle la *justification* donnée par Dieu, c'est-à-dire la plus profonde *révélation*qu'il nous fait de lui-même et, par là, le don de la paix « qui surpasse toute intelligence[7] » ?

[41] L'objectif de ce document n'est pas de traiter exhaustivement tout le champ de la théologie de la rédemption mais d'affronter certaines questions choisies de la théologie de la rédemption qui se posent avec plus d'insistance dans l'Église aujourd'hui.

2. La rédemption biblique ou la possibilité de la liberté

[1] Le témoignage biblique reflète une interminable quête du sens ultime de la condition humaine[8]. Pour Israël, Dieu se fait connaître par la Torah ; et pour le christianisme, Dieu se fait connaître par la personne, l'enseignement, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. Cependant, la Loi aussi bien que l'Incarnation laissent encore l'humanité dans l'ambiguïté d'une révélation donnée mais assortie d'une histoire humaine qui ne correspond pas aux vérités révélées. Nous continuons « à gémir intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps[9] ».

[2] L'homme affronte une situation dramatique où tous les efforts pour se libérer de la souffrance et de l'esclavage qu'il s'impose à lui-même sont voués à l'échec. Finis de par notre origine d'êtres créés, infinis de par l'appel à ne faire qu'un avec le Créateur, nous ne sommes pas capables, au moyen de nos propres efforts, de passer du fini à l'infini. Ainsi, le chrétien regarde-t-il plus loin que la réussite humaine. « Notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi[10]. »

[3] Dans sa législation civile, Israël avait déjà l'idée d'un « rédempteur » *(go'el)*. Les familles pouvaient payer une rançon pour un parent afin de préserver l'unité familiale[11]. L'importance de cette unité familiale est sous-jacente à des institutions légales telles que le mariage lévirat[12], la vengeance du sang[13] et l'année jubilaire[14]. La Loi israélite permet à un condamné d'être racheté[15]. Le paiement du *kofer* libère la personne coupable, sa famille, la famille lésée et toute la communauté, dans la mesure où le conflit est résolu. Dans certains récits de l'Ancien Testament se déroulent des actes rédempteurs qui s'enracinent dans cet arrière-plan légal. Par l'offrande de soi de Juda, qui annule le crime contre Joseph[16], la famille est sauvée de la vengeance. Pareillement, Jacob, qui avait volé à ésaü sa bénédiction d'héritier, la compense avec une large part de son bien[17]. La vengeance est évitée.

[4] La religion d'Israël a développé une liturgie d'expiation. Elle consistait en un geste d'hommage symbolique par lequel le coupable couvre et règle une dette envers le Seigneur. Les principaux éléments de cette liturgie étaient les suivants.

(a) Les rites sont d'institution divine (lieux saints, clergé et rites ordonnés par le Seigneur).

(b) Le Seigneur est le seul qui pardonne[18].

(c) Tous les rites sont sacrificiels et comportent en général des sacrifices sanglants dans lesquels le sang qui représente la vie est versé. Le Seigneur donne le sang aux hommes pour le rite du pardon[19]. Le sang des sacrifices exprime la gratuité du pardon au plan de l'expression rituelle.

[5] Le peuple saint, et spécialement Moïse puis les prophètes après lui, avaient beaucoup de prix aux yeux de Dieu. Cela compensait la tare du mal et du péché des autres. Ils attachaient ainsi beaucoup d'importance à l'intercession pour le pardon des péchés[20]. La figure du Serviteur Souffrant en Isaïe 53, 4-12 sera maintes fois reprise dans le Nouveau Testament comme type du Christ, le Rédempteur.

[6] Les récits de la geste de Dieu dans l'Exode[21] et l'amour rédempteur d'Esther et de Ruth[22] montrent comment la liberté vient d'un don de soi sans réserve pour une nation ou une famille. On trouve de pareils sentiments dans la vie de prière d'Israël qui célèbre l'amour rédempteur de Dieu durant l'Exode[23], sa sollicitude et sa bonté qui apportent liberté et plénitude de vie au peuple[24].

[7] Ces anciens thèmes de la libération et de la rédemption deviennent encore plus prégnants en Jésus-Christ. Issu de ce monde et donné par Dieu à ce monde, Jésus de Nazareth indique le chemin d'une liberté authentique et durable. En sa personne, par ses paroles et ses actes, il a montré que le règne de Dieu était tout proche et il a appelé chacun à la conversion en vue de faire partie du Royaume[25]. Jésus de Nazareth a raconté des paraboles du Royaume qui ébranlaient les structures profondes de nos idées reçues[26]. Elles suppriment nos défenses et nous rendent vulnérables à Dieu. Ici, Dieu nous touche et le Royaume de Dieu arrive.

[8] Jésus racontant les paraboles du Royaume de Dieu était la vivante Parabole de Dieu. Son indéfectible ouverture à Dieu apparaît dans sa relation au Dieu de la tradition d'Israël, Dieu en tant que *Abba*[27]. Elle se montre dans sa prompte disposition à subir, comme Fils de l'Homme, toutes les insultes, la souffrance et la mort, dans la certitude qu'à la fin Dieu aura le dernier mot[28]. Il a rassemblé des disciples[29] et partagé sa table avec les pécheurs, renversant les valeurs admises en leur offrant le salut[30]. Il a persévéré dans son attitude et dans son enseignement, malgré la tension que cela créa autour de lui[31] et qui culmina dans sa « destruction » symbolique du Temple[32], son dernier repas qui promettait d'être le premier de beaucoup d'autres[33], et sa mort sur la croix[34]. Jésus de Nazareth fut l'être humain le plus libre qui ait jamais vécu. Il ne désirait nullement maîtriser son avenir car la confiance radicale qu'il mettait en son Père, *Abba*, le libérait de telles préoccupations.

[9] Le récit johannique de la Croix dit la révélation d'un Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son propre Fils[35]. C'est sur la Croix que Jésus a été « élevé[36] » pour glorifier Dieu et parvenir ainsi à sa propre gloire[37]. « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis[38]. » Puisque la Croix fait connaître Dieu, tous les croyants à venir devront « regarder celui qu'ils ont transpercé[39] ».

[10] Une grande part de la quête de libération, de liberté ou de ce qui, quels que soient les termes employés aujourd'hui, pourrait être appelé « rédemption » face aux ambiguïtés de la situation humaine, tend à éviter et à ignorer la souffrance et la mort. Le chemin de Jésus de Nazareth montre que le libre don de soi aux voies de Dieu, quel qu'en soit le prix, nous glorifie en même temps qu'il glorifie Dieu. La mort de Jésus n'est pas le fait d'un Dieu cruel exigeant le sacrifice suprême ; ce n'est pas le « remboursement » payé à quelque puissance aliénante qui asservit. C'est le temps et le lieu dans lesquels un Dieu qui est amour et qui nous aime est rendu visible. Jésus crucifié dit combien Dieu nous aime et proclame qu'en ce geste d'amour un homme a consenti inconditionnellement aux voies de Dieu.

[11] L'Évangile de Jésus crucifié a montré la solidarité de l'amour de Dieu avec la souffrance. Dans la personne de Jésus de Nazareth, cet amour sauveur de Dieu et sa solidarité avec nous reçoivent leur forme historique et corporelle. L'ignoble type de mort qu'est la crucifixion est devenu « Évangile ». Tandis qu'une bonne part de l'Ancien Testament considère la mort comme définitive et tragique[40], ce point de vue est progressivement dépassé avec l'apparition de l'idée d'une vie après la mort[41] et avec l'enseignement de Jésus selon lequel Dieu est le Dieu des vivants et non pas des morts[42]. Mais l'événement sanglant du Calvaire a réclamé de l'Église primitive qu'elle explique, à la fois pour elle-même et pour sa mission, l'efficacité expiatoire de la mort sacrificielle de Jésus sur la Croix[43].

[12] Le Nouveau Testament use d'images sacrificielles pour expliquer la mort du Christ. Le salut ne saurait être obtenu par la seule perfection morale et le sacrifice ne saurait être considéré comme le vestige d'une religion désuète. Le judaïsme fournit déjà le type de la mort expiatoire du parfait martyr[44], mais le Nouveau Testament va plus loin en raison de la signification décisive reconnue au « sang du Christ ». La Croix de Jésus, qui occupait une place centrale dans la prédication primitive, incluait le sang *versé*. La portée salvifique de la mort de Jésus fut expliquée en des termes tirés de la liturgie sacrificielle de l'Ancien Testament où le sang jouait un rôle important. En prolongeant la conception

vétérotestamentaire du sang comme marque essentielle de la vie, mais en transformant cette conception, le langage et la théologie du sacrifice apparurent dans l'Église primitive avec les aspects suivants.

(a) Suivant un argument typologique, le sang du Christ fut jugé efficace pour établir une alliance nouvelle et parfaite entre Dieu et le Nouvel Israël[45]. Mais à la différence des actes réitérés des prêtres de la première alliance, le sang de Jésus, seul moyen d'obtenir la rémission et la sanctification[46], ne coule qu'une seule fois, en un sacrifice qui est offert une fois pour toutes[47].

(b) Le terme « mort » ne saurait désigner par lui-même une œuvre de salut. Le « sang » implique davantage que la mort. Il connote activement la vie[48]. L'aspersion du sang sur l'autel était considérée comme le geste d'offrande essentiel et décisif (Lévitique) ; mais pour Paul, l'efficacité attribuée au sang du Christ (justification, rédemption, réconciliation et expiation) déborde très largement le champ revendiqué pour le sang dans le Lévitique, dont l'effet, négatif seulement, consiste à couvrir ou à supprimer ce qui interdit de rendre à Dieu un culte sûr ou acceptable[49]. Le Christ est tenu pour le *kaporeth* : à la fois offrande et propitiation.

(c) être en situation d'alliance signifie obéir[50]. L'idée d'obéissance et de fidélité à la Torah jusqu'à la mort était bien connue du judaïsme du ier siècle. Paul n'hésite pas à expliquer la mort de Jésus en termes d'obéissance aux exigences de Dieu[51]. Cette obéissance ne consiste pas à apaiser un Dieu de colère mais à s'offrir soi-même librement, de manière à rendre possible une Nouvelle Alliance ; le chrétien entre dans cette Nouvelle Alliance en imitant la patience et l'obéissance de Jésus[52].

(d) Comme l'ensemble de la vie terrestre de Jésus[53], sa mort sur la croix eut lieu en présence du Saint-Esprit et avec son assistance[54]. Ici, toute analogie avec l'Ancien Testament se montre insuffisante. C'est Jésus « qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même[55] ». Tout ce qui advient sur la croix rend témoignage au Père et, d'après Paul, personne ne peut appeler Dieu *Père* si ce n'est dans l'Esprit, et l'Esprit de Dieu témoigne de lui dans les croyants[56]. Dans le quatrième Évangile, l'Esprit est remis à l'Église quand Jésus s'écrie « tout est achevé » et qu'il remet l'Esprit (« *paredoken to pneuma*[57] »).

(e) La mort de Jésus fut louange et exaltation de Dieu. Il resta fidèle jusqu'à la mort ; il manifesta le règne de Dieu : ainsi, dans la mort de Jésus, Dieu était présent. C'est pourquoi la première Église attribua à la mort de Jésus une puissance rédemptrice : « Tout Fils qu'il était, il apprit de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech[58]. » Le sacrifice de Jésus sur la croix fut non seulement *passio* mais aussi *actio*. Ce dernier aspect, l'offrande volontaire de soi-même au Père, avec sa dimension pneumatique, est l'aspect le plus important de sa mort. Le drame n'est pas un conflit entre le destin et l'individu. Au contraire, la croix est une liturgie d'obéissance manifestant l'unité du Père et du Fils dans l'éternel Esprit.

[13] Jésus ressuscité proclame la gracieuse réponse de Dieu à un tel amour qui se donne lui-même. Au terme, le christianisme ne regarde qu'une croix vide. L'acceptation inconditionnelle par Jésus de Nazareth de tout ce que lui demandait le Père a conduit au « oui » inconditionnel du Père concernant tout ce que Jésus a dit et fait. C'est la résurrection qui proclame que la voie de Jésus est celle qui, triomphant du péché et de la mort, mène à une vie sans limites.

[14] Au christianisme incombe la tâche d'annoncer en paroles et en actes l'avènement d'une libération de tous les esclavages qui déshumanisent la création de Dieu. La révélation de Dieu dans et par Jésus de Nazareth, crucifié mais ressuscité, nous appelle à être tout ce en vue de quoi nous avons été créés. La personne qui participe à l'amour de Dieu révélé dans et par Jésus-Christ devient ce pour quoi elle a été créée : l'image de Dieu[59], comme Jésus est l'Icône de Dieu[60]. L'histoire de Jésus montre que cela ne coûtera rien de moins que tout. Et la réponse de Dieu à l'histoire de Jésus est tout autant extraordinaire : la mort et le péché ont été vaincus une fois pour toutes[61].

[15] Le pouvoir de détruire demeure entre nos mains ; l'histoire d'Adam est encore la nôtre[62]. Mais le don d'une obéissance semblable à celle du Christ offre au monde l'espérance d'une transformation, il le libère de la Loi en vue d'une féconde union avec le Christ[63]. Vivre sous la Loi rend une véritable liberté impossible[64], tandis que la vie dans l'Esprit permet une liberté qui provient du don gracieux de Dieu[65]. Mais pareille liberté n'est possible qu'en mourant au péché de telle sorte que nous soyons « vivants pour Dieu en Jésus-Christ[66] ».

[16] La vie rachetée des chrétiens possède un aspect historique manifeste et une immanquable dimension sociale. Les rapports entre maîtres et esclaves ne pourront plus jamais être les mêmes[67] ; il n'y a plus désormais d'esclave ni d'homme libre, de Grec ni de Juif, d'homme ni de femme[68]. Les chrétiens sont appelés à être authentiquement humains dans un monde divisé, l'expression propre de l'amour, de la joie, de la paix, de la patience, de la douceur, de la bonté, de la fidélité, de la bienveillance, de la maîtrise de soi, vivant par l'Esprit et se laissant conduire par l'Esprit[69].

[17] Dans la sotériologie de la Lettre aux Éphésiens et de la Lettre aux Colossiens se détachent les thèmes de la paix et de la réconciliation : « Il [le Christ] est notre paix[70]. » La paix *(shalom)* et la réconciliation deviennent ici le cœur et la meilleure expression de la rédemption. Mais cet aspect de la rédemption n'est pas nouveau. Le mot « paix » doit être compris à la lumière de son abondant usage dans la tradition biblique. Il revêt une triple dimension.

(a) Il désigne la paix avec Dieu : « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ[71]. »

(b) Il désigne la paix parmi les hommes. Il implique un *a priori* mutuel favorable. La paix, qui est le Christ, détruit les murs de haine, de division et de conflit ; elle repose sur la confiance réciproque.

(c) Il désigne la paix intérieure, primordiale, que l'être humain peut trouver en lui-même. Cet aspect de la paix du Christ a des conséquences de grande portée. En Romains 7, 14-25, Paul parle de l'homme divisé contre lui-même, dont la volonté et les actes sont en mutuel conflit. Cette personne, sans la force libératrice qui vient du don de la grâce et de la paix de Jésus, ne peut que s'écrier : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort[72] ? » Paul fournit immédiatement la réponse : « Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur[73] ! »

[18] Dans l'hymne au Christ qui ouvre la Lettre aux Colossiens[74], la rédemption apportée par le Christ est acclamée comme une rédemption universelle et cosmique. La création entière doit être libérée de son asservissement à la corruption pour obtenir la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Ce thème de toute la création intrinsèquement et essentiellement orientée vers Dieu, déjà formulé éloquemment par Paul dans sa Lettre aux Romains[75], nous rend conscients de nos responsabilités présentes envers la création.

[19] Dans la Lettre aux Hébreux, nous trouvons l'image du peuple de Dieu errant sur le chemin de la terre promise du repos de Dieu[76]. Le modèle en est la génération du temps de Moïse, voyageant à travers le désert durant quarante ans à la recherche de la terre promise de Canaan. En Jésus-Christ, nous avons cependant l'« initiateur du salut[77] » qui, en raison de sa qualité de Fils, est de beaucoup supérieur à Moïse[78]. Il est le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Sa prêtrise est non seulement supérieure à la prêtrise de l'Ancienne Alliance mais elle l'a abolie[79]. Jésus-Christ nous a libérés de nos péchés par son sacrifice. Il nous a sanctifiés et a fait de nous des frères. Il a sauvé ceux qui, par crainte de la mort, étaient tenus en esclavage leur vie durant[80]. Il se montre maintenant comme notre avocat devant la face de Dieu[81].

[20] Ainsi, le pèlerinage chrétien à travers l'histoire porte-t-il la marque d'une confiance inébranlable. Il est vrai que « voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer. Ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance[82] ». Peut-être ne voyons-nous pas, mais nous avons reçu la promesse de la Jérusalem Nouvelle, la demeure où « il habitera avec eux, et ils seront son peuple et Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toutes larmes de leurs yeux ; de mort, il n'y en aura jamais plus, car l'ancien monde s'en est allé. […] Vois, je fais toutes choses nouvelles[83] ». Possédant déjà la liberté et les arrhes de l'Esprit[84] qui proviennent de la mort et de la résurrection de Jésus, nous avançons avec confiance vers la fin des temps en nous écriant : « Viens, Seigneur Jésus[85] ! »

3. Perspectives historiques

a) Interprétations patristiques de la rédemption.

Introduction.

[1] Les Pères ont prolongé l'enseignement du Nouveau Testament sur la rédemption, développant et élaborant certains thèmes en fonction de leur propre situation religieuse et culturelle. Soulignant la libération du paganisme, de l'idolâtrie et des puissances diaboliques, et en accord avec la mentalité de leur temps, ils interprétèrent la rédemption principalement comme une libération de l'esprit et de l'âme. Cependant, ils ne pouvaient ignorer l'importance du corps montrant des signes évidents de dégradation et de mort à la suite du péché[86]. Se réclamant de l'axiome « *caro cardo salutis*[87] », ils répudièrent la conception gnostique du salut de l'âme seule.

[2] Les Pères ont une claire vision de l'œuvre « objective » de la rédemption et de la réconciliation qui apporte le salut au monde entier, ainsi que de l'œuvre « subjective » qui concerne chaque être humain individuel. L'œuvre « objective » est intimement liée à l'incarnation et à la christologie, tandis que l'œuvre « subjective » est spécialement liée aux sacrements et à la doctrine de la grâce qui accompagnent et dirigent l'histoire humaine vers l'*eschaton*.

Les Pères apostoliques et les Apologistes.

[3] Ignace d'Antioche emploie le titre sotériologique de *Christos iatros (Christus medicus)*. « Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur[88]. » Le Christ ne se contente pas de guérir la

maladie mais il embrasse la mort dans la mesure où elle est vie ; en effet, on trouve la vraie vie dans la mort. La guérison, qui fait partie de son œuvre de rédemption dans les Évangiles, exprime avant tout sa divine bonté : il voulait que ses guérisons et exorcismes soient des actions bonnes pour lesquelles les gens loueraient le Père. Ses guérisons reposaient sur son pouvoir divin de pardonner les péchés, la foi étant ici la seule condition requise. On trouve ce courant de pensée dans la *Première Lettre de Clément*[89], l'*Épître à Diognète*[90] et chez Origène[91].

[4] La pensée de Justin est intimement liée au Credo. Sa compréhension du *Christos didaskalos*et du *Logos didaskalos*[92] rappelle l'enseignement de Jésus sous Ponce Pilate. Les Apologistes mettent en valeur la figure du *Christus magister (Christos didaskalos)* et leur intérêt se concentre encore sur son enseignement et ses exorcismes, mais Justin dépend surtout de la pratique traditionnelle de l'Église et des formules du Credo pour expliquer la présence guérissante du Christ. Les paroles du *Logos* adviennent avec une force divine ; elles ont une puissance libératrice. Genèse 6, 1-4 a montré le commencement de l'action de forces maléfiques : l'histoire du salut est ponctuée de rencontres du Christ avec les démons dans une lutte contre une perversité toujours croissante, comme l'enseignent Justin dans son *Apologie*[93] et Athénagore[94]. L'article « descendit ad inferos » du Symbole des Apôtres décrit le point culminant de cette lutte à travers le baptême, les tentations, les exorcismes et la résurrection de Jésus. De la même façon, chez Justin, l'usage du nom *soter* pour parler de la continuation de l'œuvre de rédemption du Christ provient de formules de la liturgie et du Credo. Il en est de même pour sa conception de Jésus comme *Rédempteur* secourable, Fils de Dieu, Premier-né de toute la création, né d'une vierge, qui a souffert sous Ponce Pilate, est mort et ressuscité des morts, et qui est monté aux cieux, chassant, vainquant et soumettant tous les démons[95]. Tout en continuant la pensée des Pères apostoliques, Justin dépend aussi des Credos baptismaux, du Nouveau Testament et de la *soteria* déployée dans les sacrements de l'Église.

Irénée.

[5] Au début du cinquième livre de son *Adversus Haereses*, Irénée explique : Christ le Didascale *(Christus Magister) est* le Verbe fait chair qui a fait alliance avec nous, de sorte que nous puissions le voir, saisir sa parole, imiter ses actes, accomplir ses commandements et revêtir son incorruptibilité. En cela, nous sommes recréés à la ressemblance du Christ. Le Christ est le Verbe puissant et l'homme véritable *(Verbum potens et homo verus)* qui nous a rachetés intelligiblement *(rationabiliter)* par son sang, s'offrant en rançon *(redemptionem)* pour nous. Pour Irénée, la rédemption a été accomplie d'une manière que l'homme pouvait comprendre *(rationabiliter)* : le Verbe, dont la puissance est absolue, est aussi d'une parfaite justice. Le Verbe peut donc tenir tête à l'ennemi, non par la force mais par la persuasion et la bonté, assumant tout ce qui lui appartient légitimement *(sua proprie et benigne assumens)*. Irénée n'admet pas que Satan ait le moindre droit à dominer l'humanité après la chute. Au contraire, Satan règne injustement *(injuste)* car nous appartenons à Dieu par nature *(cum natura essemus Dei omnipotentis)*. En nous sauvant par son sang, le Christ a inauguré une nouvelle étape dans l'histoire du salut, envoyant l'Esprit du Père de sorte que Dieu et l'humanité soient unis et vivent en harmonie. Par son incarnation, de manière assurée, il a vraiment accordé l'incorruptibilité à l'humanité[96]. Le Rédempteur et la rédemption sont inséparables parce que la rédemption n'est rien d'autre que l'union des rachetés au Rédempteur[97]. La présence même du *Logos* divin dans l'humanité a un effet de guérison et d'élévation de la nature humaine en général.

[6] Chez Irénée, la notion de « récapitulation » *(anakephalaiosis)* implique la restauration de l'image de Dieu en l'homme. Bien que l'expression vienne de éphésiens 1, 10, la pensée d'Irénée possède une vaste assise biblique. Le *terminus a quo* de la rédemption est la délivrance de l'empire de Satan et la récapitulation de l'histoire antérieure de l'humanité. Le *terminus ad quem* en est l'aspect positif : le renouvellement de l'image et de la ressemblance de Dieu. Le premier Adam porte en lui-même le germe de tout le genre humain ; le second Adam, au moyen de l'incarnation, récapitule chaque homme qui vivait jusqu'alors et s'adresse à tous les peuples et à toutes les langues. Le salut ne regarde pas seulement vers le passé : il est une ouverture sur l'avenir. La récapitulation de l'image et de la ressemblance de Dieu ne peut se faire que par la présence du Verbe *(Verbum)* et de l'Esprit *(Spiritus)*. Le premier Adam préfigure le Verbe incarné en vue duquel le Verbe et l'Esprit avaient formé le premier homme, mais celui-ci demeura immobilisé dans une condition d'« enfance » parce que l'Esprit qui donne la croissance le quitta. Le don de la ressemblance du Saint-Esprit inaugure la nouvelle et dernière étape de l'*œconomia* qui s'est accomplie à la résurrection quand tout le genre humain reçut la forme du nouvel Adam[98]. La dimension pneumatique de l'*anakephalaiosis* est importante parce que la possession durable de la vie n'est possible que par l'Esprit[99]. Bien que l'incarnation résume le passé, le concentrant dans la récapitulation, en un sens elle met fin au passé. L'effusion du Saint-Esprit, inaugurée à la résurrection, oriente l'histoire vers l'*eschaton* et rend l'*anakephalaiosis* vraiment universelle.

Les traditions grecques.

[7] Athanase ne négligea jamais la portée du péché mais il vit clairement que le Rédempteur devait guérir non seulement la réalité du péché lui-même mais aussi ses conséquences : la perte de la ressemblance avec Dieu, la corruption et la mort[100]. Athanase considérait que si Dieu n'avait dû tenir compte que du péché, il aurait pu réaliser la rédemption autrement que par l'incarnation et la crucifixion. Il ne niait pas que le Christ fût entré en contact direct avec le péché,

mais il soutenait que, bien que le péché n'ait pas altéré la nature divine du Christ, celui-ci a éprouvé dans sa nature humaine les conséquences du péché. Il est entré dans le monde du péché et de la corruption parce que la corruption et la mort sont elles-mêmes péché[101].

[8] Grégoire de Nazianze enseigne que l'incarnation a eu lieu parce que l'humanité avait besoin d'un plus grand secours. Avant l'incarnation, la pédagogie de Dieu n'avait pas suffi[102]. Le Christ assuma la condition humaine intégrale pour nous libérer de l'emprise du péché[103], mais la source du salut, rendue possible par l'incarnation, est la crucifixion-résurrection du Christ[104]. Grégoire de Nazianze rejette totalement l'hypothèse selon laquelle Dieu aurait négocié avec Satan ainsi que la supposition selon laquelle une rançon aurait été payée au Père. Tout ce qui fut touché par la divinité fut sanctifié[105]. Cette idée est développée par Grégoire de Nysse qui fusionne des images johanniques pour affirmer que le Verbe s'est uni, comme Pasteur, à la centième brebis. établissant une analogie avec « le Verbe qui s'est fait chair », il affirme que « le pasteur est devenu la brebis[106] ». L'idée revient chez Augustin : *ipse ut pro omnibus pateretur, ovis est factus*[107].

Les traditions latines.

[9] Dans la tradition latine, Ambroise et Augustin puisèrent dans la richesse des « mystères » de l'église, de la vie liturgique, de la prière et surtout de la vie sacramentelle fleurissant dans l'église latine à partir du iv^e^ siècle. Ambroise, à qui sa connaissance du grec permit d'apporter en Occident une bonne part de la tradition orientale, fit reposer son enseignement sur les sacrements du baptême, de la pénitence et de l'Eucharistie. Cela nous fournit un inestimable témoignage non seulement de la vie sacramentelle de l'Église latine, mais aussi de la façon dont l'*Ecclesia orans* comprenait le mystère de l'action rédemptrice de Dieu dans l'événement du Christ, passé (rédemption objective), présent et futur (rédemption subjective)[108].

[10] Augustin n'innove pas en matière de réflexion chrétienne sur la rédemption. Pourtant, avec profondeur et finesse, il décrit et synthétise les traditions, les pratiques et les prières de l'Église dont il fut le dépositaire. Dieu seul peut aider l'humanité dans son impuissance[109]. Augustin met en évidence le profond abîme qui sépare notre situation concrète de notre vocation divine. Il ne saurait y avoir d'accord entre Dieu et Satan. La rédemption ne peut être qu'une oeuvre de grâce[110]. Dans le plan divin de salut, la mission du Christ est limitée à un certain temps mais elle constitue une réalité supraterrestre : l'amour du Dieu de colère pour l'humanité. Cet amour éternel, par la crucifixion et la mort de Jésus, procure la réconciliation et la filiation[111]. L'œuvre du salut doit être digne à la fois de Dieu et de l'homme, et ainsi Dieu ne pardonne et n'oublie le péché que si l'homme se repent et expie. Lorsque cela a lieu, Dieu supprime le péché et la mort. La réparation et la réconciliation reposent donc sur la justice car c'est seulement ainsi que l'humanité peut être impliquée de façon responsable dans l'histoire du salut. L'humanité est attirée vers la réconciliation dans la mesure où elle accueille activement le salut et la rédemption.

[11] La rédemption n'est pas un événement qui « arrive » tout simplement à l'homme. Nous y sommes activement impliqués à travers notre chef, Jésus-Christ. Le sacrifice rédempteur du Christ est le sommet de l'activité cultuelle et morale de l'humanité. C'est l'unique et singulier sacrifice méritoire *(sacrificium singulare)*. La mort de Jésus-Christ est un sacrifice parfait et un acte d'adoration. La crucifixion est la consommation de tous les sacrifices offerts jusqu'alors à Dieu. Agréée par le Père, elle obtient le salut aux frères et sœurs du Christ. Reprenant une idée qui, comme chez Ambroise, était liée à sa compréhension de l'effet salutaire de la vie sacramentelle de l'Église, spécialement du baptême, Augustin enseigna que tous les sacrifices, y compris celui de l'Église, ne sont jamais qu'une « figure[112] » du *sacrificium singulare*, le sacrifice du Christ[113].

[12] Bien qu'elle soit pure grâce, la rédemption inclut la *satis-factio* accomplie par l'obéissance du Fils de Dieu dont le sang est la rançon par laquelle il mérita et obtint la justification et la libération[114]. Jésus-Christ mène son combat en tant qu'homme et sauve ainsi l'honneur de l'humanité par sa réponse parfaite à Dieu (la *factio* requise de la part de l'humanité) tout en révélant la majesté de Dieu (le *satis* de la part de Dieu qui réalise pleinement la *satis-factio*). Ainsi, le Christ non seulement guérit mais aussi sanctifie : il sauve en sanctifiant. Prolongeant une tradition des premiers Pères, Augustin souligne que le Christ est la Tête de l'humanité, mais parce qu'il était aussi Sauveur de l'humanité dès avant tous les temps et avant l'incarnation, le Christ exerce son influence sur tous les individus comme sur l'humanité en général.

Conclusion.

[13] Les thèmes qui nous parviennent de la tradition biblique constituent le fondement de la réflexion patristique sur la rédemption. L'abîme entre la condition humaine et l'espérance de la liberté d'être fils et filles du seul vrai Dieu est clairement saisi et exposé. L'initiative de Dieu comble cet abîme par le sacrifice de Jésus-Christ et sa résurrection. Au sein des différentes écoles de pensée, ces éléments forment la base de la réflexion patristique. Aux yeux des Pères, la relation de l'histoire humaine et des individus humains avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ est également importante. Une vie d'amour et d'obéissance reflète la signification éternelle de la vie et de la mort de Jésus-Christ, et, d'une certaine

manière, nous implique en elle. Bien que s'exprimant selon des manières variées qui reflétaient leur conception personnelle du monde et leur problématique propre, les Pères de l'Église ont élaboré, sur la base du Nouveau Testament et du développement des « mystères » de la vie de l'église, de la prière et de la pratique de l'église, un solide corpus de traditions sur lequel la réflexion théologique ultérieure pourra bâtir.

b) Théories plus récentes de la rédemption.

[14] L'Écriture sainte et les Pères de l'Église offrent un fondement solide à la réflexion sur la rédemption du genre humain par la vie, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ, le Fils incarné de Dieu. Ils offrent également une profusion de métaphores et d'analogies permettant d'illustrer et de contempler l'œuvre rédemptrice du Christ. Parlant du Christ en termes de vainqueur, d'enseignant et de médecin, les Pères tendaient à souligner l'action « descendante » de Dieu mais ils ne négligèrent pas pour autant l'œuvre du Christ en tant qu'il a offert la satisfaction, « payant la dette » qui était due et offrant le seul sacrifice qui pût être agréé.

[15] Retracer l'histoire de la théologie de la rédemption à travers les siècles dépasserait les limites du présent document. Il suffira à notre propos de relever quelques traits saillants de cette histoire afin de pouvoir dégager les enjeux majeurs qu'une approche contemporaine se doit d'aborder.

Le Moyen Âge.

[16] La contribution médiévale à la théologie de la rédemption peut être étudiée chez Anselme, Abélard et Thomas d'Aquin. Dans son ouvrage classique *Cur Deus homo*, Anselme, sans oublier l'initiative « descendante » de Dieu dans l'incarnation, met l'accent sur l'œuvre « ascendante » de restitution légale. Il commence par la conception de Dieu comme Seigneur souverain dont l'honneur a été offensé par le péché. L'ordre de la justice commutative exige une réparation adéquate qui ne peut être donnée que par l'homme-Dieu. « Si grand était ce dû, que nul ne devait acquitter sinon l'homme et que nul ne pouvait sinon Dieu, que l'homme [devait] être le même que Dieu[115]. » En offrant une satisfaction adéquate, le Christ délivre l'humanité de la peine due au péché. Si Anselme souligne l'aspect satisfactoire de la mort du Christ, il garde le silence sur l'efficacité salvifique de la résurrection du Christ. Préoccupé par l'état coupable dont l'humanité devait être affranchie, il prête peu d'attention à l'aspect de la divinisation. Anselme concentre son attention sur la rédemption objective : il ne s'étend pas sur l'appropriation subjective des effets de la rédemption par les rachetés. Il reconnaît pourtant bien que le Christ a laissé un exemple de sainteté à suivre par tous[116].

[17] Sans nier la valeur satisfactoire de la mort du Christ, Pierre Abélard préfère parler du Christ enseignant par l'exemple. À son avis, Dieu aurait pu satisfaire à son honneur sans la croix du Christ, mais Dieu a voulu que les pécheurs se reconnaissent objets de l'amour crucifié de Jésus et qu'ainsi ils se convertissent. Abélard voit dans la passion du Christ une révélation de l'amour de Dieu, un exemple qui nous pousse à l'imiter. En fait de *locus classicus*, il se réfère à Jean 15, 13 : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis[117]. »

[18] Thomas d'Aquin emprunte à Anselme le concept de satisfaction mais il l'interprète en des termes qui rappellent Abélard. Pour l'Aquinate, la satisfaction est l'expression concrète du regret du péché. Il soutient que la passion du Christ a compensé le péché en étant principalement un acte d'amour, sans lequel il ne pourrait pas y avoir de satisfaction[118]. Par son sacrifice, le Christ a offert à Dieu davantage que ce qui était requis. Citant 1 Jean 2, 2, l'Aquinate déclare que la passion du Christ a surabondamment satisfait pour les péchés du monde entier[119]. La mort du Christ ne fut nécessaire qu'en raison du libre choix divin de racheter l'humanité de façon convenable, manifestant à la fois la justice et la miséricorde de Dieu[120]. Pour saint Thomas, le Christ rédempteur guérit et divinise les hommes pécheurs non seulement par sa croix mais aussi par son incarnation et par tous ses « acta et passa in carne[121] », y compris sa glorieuse résurrection. Par ses souffrances et par sa mort, le Christ ne se substitue pas purement aux pécheurs qui sont tombés : il est plutôt la tête qui représente l'humanité régénérée. Thomas d'Aquin « insiste sur le fait que le Christ est tête de l'Église, et que la grâce qu'il possède comme tête est transmise à tous les membres de l'Église en raison de la conjonction organique du corps mystique[122] ».

La Réforme et la Contre-Réforme.

[19] Les Réformateurs protestants reprirent la théorie anselmienne de la satisfaction mais, contrairement à Anselme, ils ne distinguèrent pas l'alternative de la satisfaction et du châtiment. Pour Luther, la satisfaction se produit précisément par le châtiment. Le Christ se trouve sous la colère de Dieu car, comme l'enseigne Paul en Galates 3, 13, il a pris sur lui non seulement les conséquences du péché mais le péché lui-même[123]. Selon Luther, le Christ est le plus grand voleur, meurtrier, adultère et blasphémateur qui ait jamais vécu[124]. Il arrive à Luther de parler du Christ, de façon paradoxale, comme étant totalement innocent et cependant le plus grand pécheur[125]. Puisque le Christ a pleinement payé la dette due à Dieu, nous sommes dispensés de toute œuvre à accomplir. Les pécheurs peuvent parachever l'« heureux échange

» s'ils cessent de s'appuyer sur leurs propres mérites pour se revêtir par la foi des mérites du Christ, exactement comme celui-ci s'est revêtu des péchés de l'humanité[126]. La justification a lieu par la foi seule.

[20] Suivant la conception de Calvin, le Christ est impliqué dans le péché dans la mesure où ce péché lui est imputé. Le Christ, dit Calvin, s'est vêtu de l'ignominie du péché par « imputation transférée[127] ». « Tout ce qui pouvait nous être imputé pour nous faire notre procès criminel devant Dieu a été transporté sur Jésus-Christ, tellement qu'il a réparé toutes nos fautes. Et cette récompense nous doit bien venir en mémoire[128] » afin d'être libérés de l'angoisse. Jésus est non seulement mort comme un malfaiteur : il est allé aussi en enfer et il a éprouvé les tourments des damnés[129].

[21] Au xvii^e^ siècle, Hugo Grotius conféra une forme plus juridique à la sotériologie de Calvin, expliquant assez longuement comment le sang versé du Christ manifeste la haine de Dieu pour le péché[130].

[22] Le concile de Trente traite brièvement de la rédemption dans son *Décret sur la justification*. Se fondant sur Augustin et Thomas d'Aquin, le concile affirme que le Christ, par son grand amour, a mérité notre justification et satisfait pour nous sur l'arbre de la croix[131]. La doctrine de la satisfaction est intégrée par le concile de Trente dans un cadre plus large qui inclut la divinisation conférée aux pécheurs justifiés par le Saint-Esprit, qui fait d'eux les membres vivants du Corps de Christ[132].

Le protestantisme libéral.

[23] Dans les envolées oratoires de certains types de sermons protestants et même catholiques, la théorie de la substitution pénale a presque dépeint Dieu sous les traits d'un souverain vengeur exigeant réparation pour offense à son honneur. L'idée que Dieu punisse l'innocent à la place du coupable semblait incompatible avec la conviction chrétienne que Dieu est éminemment juste et aimant. Il est donc compréhensible que les chrétiens libéraux aient adopté une approche très différente dans laquelle la justice vindicative de Dieu n'avait aucune place. Revenant sous certains aspects à Abélard, des théologiens du xix^e^ siècle mirent l'accent sur l'amour exemplaire de Jésus qui suscite une réponse de gratitude, permettant à d'autres d'imiter ses gestes d'amour et de parvenir ainsi à la justification. Sous l'influence de Kant, la doctrine de la rédemption fut purifiée de ses prétendues « corruptions sacerdotales » incluant les concepts de sacrifice et de satisfaction pénale. Se référant à Kant, Albrecht Ritschl redéfinit la rédemption en termes de liberté de collaborer, en vue du « Royaume de Dieu », dans une communauté de vertu[133].

[24] On peut trouver une variante de la théorie libérale chez Schleiermacher qui affirmait que Jésus nous amène à la perfection non pas tant par ce qu'il fait que par ce qu'il est : l'exemple parfait de la conscience humaine transformée par l'union au divin. Au lieu de ne parler que d'influence morale, Schleiermacher a employé des catégories de causalité, organiques ou même physiques. En conférant aux fidèles un nouveau principe vital, « le rédempteur accueille les croyants dans la communion de son bonheur sans trouble, et telle est son œuvre de réconciliation[134] ».

Courants du XX^e^ siècle.

[25] Plusieurs nouvelles théories de la rédemption ont vu le jour au xx^e^ siècle. Dans la théologie kérygmatique de Rudolf Bultmann, Dieu rachète l'humanité grâce à la proclamation de la croix et de la résurrection. La signification rédemptrice de la croix, chez Bultmann, ne réside pas en quelque théorie « ascendante » du sacrifice ou de la satisfaction vicaire (l'une comme l'autre sentant par trop la mythologie) mais dans le jugement « descendant » du monde et sa délivrance du pouvoir du mal. Le message paradoxal du salut par la croix suscite en ses auditeurs une réponse de soumission dans l'amour qui fait passer leur existence de l'inauthenticité à l'authenticité. « Croire à la croix du Christ, ce n'est pas considérer un événement mythique, qui se serait accompli à l'extérieur de notre monde et de nous-mêmes ; ce n'est pas un événement visible et objectif que Dieu mettrait à notre actif. Croire à la croix signifie recevoir la croix du Christ comme sa croix propre, se laisser crucifier avec le Christ[135]. »

[26] Paul Tillich développe une théorie existentielle similaire, sauf que chez lui le pouvoir de surmonter l'aliénation humaine se réfère à l'image biblique de Jésus comme Christ et spécialement au symbole de la croix. « La croix n'est pas la cause mais la manifestation efficace du fait que Dieu prend sur lui-même les conséquences de la faute de l'homme[136]. » Tout comme Dieu participe à la souffrance humaine, nous sommes rachetés en prenant librement part à la participation divine et en lui permettant de nous transformer[137].

[27] Dans ces deux formes, la théorie existentielle attribue la rédemption à la puissance de Dieu œuvrant dans les paroles et les symboles qui transforment la compréhension que l'homme a de lui-même. Seule une attention secondaire est prêtée à Jésus lui-même que l'on considère comme une figure obscure de l'histoire, grevée de mythologie.

[28] Réagissant contre ce manque d'intérêt pour le Jésus de l'histoire dans la théologie kérygmatique, et contre la piété ecclésiocentrique des siècles derniers, certains théologiens récents se sont efforcés de reconstruire la véritable histoire de Jésus et ont souligné comment sa mort a été la conséquence de sa lutte contre des structures oppressives et injustes, à la

fois politiques et religieuses. Jésus, affirme-t-on, défendait les droits des pauvres, des marginaux, des persécutés. Ses disciples doivent se rendre solidaires des opprimés. La vie et la mort de Jésus sont tenues pour rédemptrices dans la mesure où elles incitent d'autres à poursuivre la lutte pour une société juste. Ce type de sotériologie est caractéristique de la théologie de la libération et de certains types de théologie politique[138].

[29] La théologie de la libération peut paraître unilatérale par l'accent qu'elle place sur la réforme sociale. Comme le reconnaissent certains de ses partisans, on ne saurait atteindre la sainteté ni surmonter le péché par un simple changement des structures économiques et sociales. Puisque, pour une large part, le mal a sa source dans le cœur humain, il faut transformer les cœurs et les esprits et les investir de la vie d'en haut. Les théologiens de la libération divergent entre eux quant à l'importance qu'ils donnent à l'espérance eschatologique. Certains affirment explicitement que le Royaume de Dieu ne peut pas être pleinement instauré par l'action humaine à l'intérieur de l'histoire mais seulement par l'action de Dieu à la Parousie.

[30] Parmi les théologiens modernes qui souhaitent restaurer le sens de l'action « descendante » de Dieu en faveur de ses créatures indigentes, Karl Rahner mérite une mention spéciale. Il dépeint Jésus comme le symbole indépassable qui manifeste la volonté salvifique irrévocable et universelle de Dieu. En tant que réalité symbolique, le Christ représente effectivement l'auto-communication irrévocable de Dieu dans la grâce et, en même temps, l'accueil de cette auto-communication par l'humanité[139]. Rahner se montre très réservé envers l'idée d'un sacrifice expiatoire qu'il regarde comme une ancienne notion dont la validité était présupposée à l'époque du Nouveau Testament mais qui « ne nous offre aujourd'hui qu'une aide restreinte pour l'intelligence recherchée », à savoir le sens causal de la mort de Jésus[140]. D'après la théorie rahnérienne de la « causalité de type quasi sacramentel », la volonté salvifique de Dieu pose le signe, en l'occurrence la mort de Jésus avec sa résurrection, et dans et par ce signe, elle cause ce qui est signifié[141].

[31] Il semblerait que, pour Rahner, on puisse obtenir les bienfaits essentiels de la rédemption en accueillant l'auto-communication intérieure que Dieu fait de lui-même à tous, comme un « existential surnaturel », avant même que la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ soit entendue. Le message de l'Évangile, une fois connu, permet de mieux comprendre ce qui est déjà contenu dans la parole intérieure de grâce de Dieu. Tous ceux qui entendent et qui croient au message chrétien obtiennent l'assurance que le dernier mot de Dieu aux hommes n'est pas une parole de sévérité et de jugement, mais d'amour et de miséricorde.

[32] La théorie de Rahner possède l'incontestable mérite de mettre l'accent sur l'initiative aimante de Dieu et sur la réponse de confiance et de reconnaissance qui lui correspond. Elle s'écarte des limites légalistes et moralisantes de certaines théories d'autrefois. Certains se sont cependant demandé si cette théorie rend suffisamment compte de l'efficacité causale de l'événement « Christ » et spécialement de la nature rédemptrice de la mort de Jésus sur la Croix. Le symbole qu'est le Christ se limite-t-il à exprimer et à communiquer ce qui était déjà donné de manière antécédente dans la volonté salvifique universelle de Dieu ? La parole intérieure de Dieu (comme « révélation transcendantale ») est-elle soulignée aux dépens de la parole extérieure donnée dans la proclamation de l'Évangile comme Bonne Nouvelle ?

[33] Allant au-delà de Rahner, plusieurs théologiens contemporains ont introduit une distinction plus radicale entre les aspects transcendantaux et prédicamentaux de la religion. Pour eux, la révélation comme orientation transcendantale est toujours et partout donnée à l'esprit humain. Dans les diverses religions, y compris dans le judaïsme et le christianisme, ils discernent, liées au contexte historique et culturel, des symbolisations d'une expérience spirituelle commune à toutes les religions. Toutes les religions sont considérées comme rédemptrices dans la mesure où leurs « mythes » suscitent la prise de conscience de l'œuvre intérieure de la grâce et incitent leurs adeptes à un agir libérateur. On soutient alors que les diverses religions, malgré leurs divergences doctrinales, sont unies dans leur orientation au salut. « La dynamique générale demeure cependant *sotériologique*, la plupart des religions ayant pour souci la *libération (vimukti, moksa, nirvana)*[142]. » Sur la base de semblables raisonnements, un théologien contemporain a demandé que l'on passe du théocentrisme ou du christocentrisme à ce qu'il appelle le « sotériocentrisme[143] ».

[34] Ces approches interreligieuses sont de louables tentatives pour harmoniser différentes conceptions religieuses et pour remettre en valeur la place centrale de la sotériologie. Mais cela met en péril les identités distinctes des religions. Le christianisme, en particulier, est dénaturé si on le prive de sa doctrine tenant que la rédemption n'advient pas simplement par un travail intérieur de la grâce divine ou par l'engagement humain dans un agir libérateur, mais à travers l'œuvre salvifique du Verbe incarné dont la vie et la mort sont de véritables événements historiques.

[35] De la théologie transcendantale des religions aux théories du *New Age*, auxquelles il a été fait allusion dans la première partie, il n'y a qu'un pas. Partant du présupposé que le divin est partie intégrante de la nature humaine, certains théologiens préconisent une religion festive centrée sur la création au lieu de la traditionnelle insistance chrétienne sur la chute et la rédemption. On prétend que la rédemption consiste à découvrir et à actualiser la présence divine immanente, par une spiritualité cosmique, une liturgie joyeuse et des techniques psychologiques d'éveil de la conscience et de maîtrise de soi[144].

[36] On ne doit pas ignorer les méthodes d'éveil et d'ascèse spirituels qui ont été développées dans les grandes traditions religieuses et par certains mouvements contemporains du « potentiel humain », mais il ne faut pas les assimiler à la rédemption au sens chrétien du terme. Il n'y a pas de fondements valables pour minimiser l'universalité des effets du péché et l'incapacité de l'humanité à se racheter elle-même. L'humanité n'est rachetée et Dieu n'est convenablement glorifié que par l'agir miséricordieux de Dieu en Jésus-Christ.

Réappropriation de la tradition antérieure.

[37] Un certain nombre de théologiens catholiques contemporains cherchent à maintenir la tension entre les axes « descendant » et « ascendant » de la sotériologie classique. Penchant souvent vers une théologie narrative ou dramatique de la rédemption, ces auteurs ont repris d'importants thèmes des récits bibliques, d'Irénée, d'Augustin et de Thomas d'Aquin. L'esquisse composite qui suit repose sur des éléments empruntés à divers auteurs récents.

[38] Ces théories se différencient des théories légalistes de la restitution ou de la substitution pénale : elles mettent l'accent sur ce qu'on peut appeler le Chef en son rôle représentatif *(representative headship)*. Sans ignorer la distinction entre le Rédempteur et les rachetés, ces théories soulignent la manière suivant laquelle le Christ s'identifie lui-même à l'humanité déchue. Il est le nouvel Adam, l'auteur d'une humanité rachetée, la Tête ou la Vigne à laquelle les hommes doivent être incorporés comme membres ou sarments. C'est normalement la participation sacramentelle qui fait des hommes les membres du Corps du Christ et qui les fait grandir en union avec lui.

[39] La théorie de la représentativité du Chef conçoit la rédemption en termes d'intervention gracieuse de Dieu dans la situation humaine de péché et de souffrance. Le Verbe incarné devient le point de ralliement pour la constitution d'une humanité réconciliée et restaurée. Tout le parcours de Jésus, incluant les mystères de sa vie cachée et publique, est rédempteur ; mais il atteint son sommet dans le mystère pascal où Jésus, en se soumettant par amour à la volonté du Père, scelle une nouvelle relation d'alliance entre Dieu et l'humanité. La mort de Jésus, résultant inévitablement de sa courageuse opposition au péché de l'homme, constitue son acte suprême de don sacrificiel de soi qui, sous cet aspect, est agréable au Père et satisfait éminemment pour le désordre du péché. Sans être personnellement coupable ni châtié par Dieu pour les péchés des autres, Jésus s'identifie par amour à l'humanité pécheresse et éprouve la douleur de l'égarement de l'humanité par rapport à Dieu[145]. Dans sa douceur, Jésus permet à ses ennemis de vider sur lui leur ressentiment. Rendant l'amour pour la haine, et consentant à souffrir comme s'il était coupable, Jésus rend l'amour miséricordieux de Dieu présent dans l'histoire et ouvre une voie par laquelle la grâce de la rédemption peut se répandre sur le monde.

[40] L'œuvre de la rédemption s'accomplit dans la vie ressuscitée du Sauveur. En ressuscitant Jésus des morts, Dieu l'établit comme source de vie pour la multitude. La résurrection est l'effusion de l'amour créateur de Dieu dans l'espace vide créé par l'auto-abnégation « kénotique » de Jésus. Par le Christ ressuscité agissant dans le Saint-Esprit, le processus de la rédemption se poursuit jusqu'à la fin des temps chaque fois que de nouveaux individus sont pour ainsi dire « greffés » au Corps du Christ. Les pécheurs sont rachetés quand ils s'ouvrent à la généreuse auto-donation de Dieu dans le Christ ; quand, avec l'aide de sa grâce, ils imitent son obéissance et quand ils mettent leur espérance de salut dans l'incessante miséricorde de Dieu en son Fils. Bref, être racheté, c'est entrer en communion avec Dieu par solidarité avec le Christ. Dans le Corps du Christ, les murs de séparation sont progressivement détruits et la paix est atteinte.

4. Perspectives systématiques

a) L'identité du Rédempteur : qui est le Rédempteur ?

[1] Si l'on part, d'une part, des concepts de péché ou d'état déchu et, d'autre part, de ceux de grâce et de divinisation, il apparaît manifestement que la nature humaine déchue n'était pas en mesure de réparer par elle-même sa relation rompue avec Dieu ni de rentrer en amitié avec lui. Il fallait donc que le vrai Rédempteur fût divin. Il convenait pourtant hautement que l'humanité prît une part active dans la réparation de sa propre faute collective. Selon les mots de Thomas d'Aquin, « un pur homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain ; Dieu, quant à lui, ne devait pas satisfaire ; il fallait donc *(oportebat)* que Jésus-Christ fût à la fois Dieu et homme[146] ». Selon la foi chrétienne, Dieu n'a pas supprimé le péché de l'homme sans la participation de l'humanité en la personne du nouvel Adam, en qui tout le genre humain devait être régénéré.

[2] La rédemption est donc un processus impliquant à la fois la divinité et l'humanité du Christ. S'il n'était pas divin, il ne pourrait pas prononcer le jugement effectif de pardon de Dieu et il ne pourrait pas davantage donner part à l'intime vie trinitaire de Dieu. Et s'il n'était pas homme, Jésus-Christ ne pourrait pas faire réparation au nom de l'humanité pour les offenses commises par Adam et par la postérité d'Adam. C'est uniquement en raison de ses deux natures qu'il pouvait être la Tête, en son rôle représentatif, qui offre satisfaction pour tous les pécheurs et qui leur confère la grâce.

[3] En tant qu'œuvre de Dieu *ad extra*, la rédemption peut être attribuée aux trois personnes divines ensemble, mais considérée sous différents rapports elle est attribuée distinctement à chacune d'elles. L'initiative par laquelle le Fils et l'Esprit sont envoyés dans le monde est attribuée au Père, Source sans principe de qui découlent toutes bénédictions. Le Fils, dans la mesure où il s'incarne et meurt sur la croix, effectue le renversement par lequel nous passons de l'inimitié à l'amitié avec Dieu. Le Saint-Esprit, envoyé dans l'esprit et le cœur des croyants, les rend capables de participer personnellement aux bienfaits de l'action rédemptrice de Dieu. Après l'Ascension du Christ, le Saint-Esprit rend présents, dans et par l'Église, les fruits de l'œuvre rédemptrice du Christ[147].

[4] Qui est le Rédempteur ? On ne peut répondre à cette question que du sein de l'Église et par l'Église. Connaître le Rédempteur, c'est faire partie de l'Église. Augustin l'a souligné dans son enseignement sur le Christ total, *Christus totus*, Tête et membres ensemble. Comme l'a exprimé Grégoire le Grand, « notre Rédempteur s'est montré comme ne faisant qu'une seule et même personne avec l'Église qu'il a faite sienne[148] ». La vie de l'Église comme Corps du Christ ne doit pas être amputée de la vie de la Tête. Jean Eudes offre une première approche pour signifier la singularité du Rédempteur : « Nous devons continuer et accomplir en nous les états et mystères de Jésus, et le prier souvent qu'il les consomme et accomplisse en nous et en toute son Église […]. Car le Fils de Dieu a dessein de mettre une participation, et de faire comme une extension et continuation de ses mystères en nous et en toute son Église[149]. » La Constitution *Gaudium et spes* (n° 22) exprime cette singularité du Rédempteur embrassant toutes choses : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. […] Parce que, en lui, la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a agi avec une volonté d'homme ; il a aimé avec un cœur d'homme. » Le pape Jean-Paul II a fait écho à cet enseignement dans son encyclique *Redemptor hominis* (n° 13, § 3) : « Jésus-Christ s'est uni à chacun [à chaque homme], pour toujours, à travers ce mystère [de la rédemption]. »

[5] Par l'incarnation du Verbe, nous pouvons déjà discerner la singularité du Rédempteur dans sa puissance rédemptrice. Dans le mystère pascal, le Rédempteur a rendu le salut accessible à tous : « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes[150]. » Le don de la Pentecôte acheva de rendre ses apôtres et ses disciples capables de reconnaître *qui* était et *ce qu*'était Jésus, tandis que dans la vie fraternelle de l'Église (l'enseignement, la fraction du pain, les prières[151]) ils prenaient conscience de tout ce que Jésus avait fait pour eux, de ce qu'il leur avait enseigné et commandé. Tel est précisément le rôle du Saint-Esprit dans la théologie johannique[152].

[6] Comme hommes, nous pouvons par conséquent parvenir à savoir qui est le Rédempteur, mais seulement au sein de la communauté de l'Église et par elle. Le Christ ne peut pas être isolé de l'Église. Le Christ est précisément Celui qui nourrit son Corps comme Église et qui amène ainsi la communauté des croyants à travailler à la réalisation du salut. Il y aurait également erreur à faire peser sur l'Église une autonomie qu'elle ne pourrait assumer par elle-même.

[7] La singularité du Christ doit être comprise au sein de cette « constellation christologique » qui prend forme concrète dans l'Église. Le mystère de Pâques forme le cadre de l'année liturgique de l'Église[153]. En vertu de l'objectivité de leur foi *(fides quae)* et en accord avec leurs propres possibilités dans la communauté ecclésiale, les chrétiens sont invités à confesser et à prêcher le Christ comme le seul et unique Rédempteur du monde de telle manière que l'Église est le sacrement de salut universel. L'événement « Christ » sera rendu accessible par l'Église dans la mesure où cette Église perçoit, explique et prêche la singularité du Rédempteur.

[8] Communauté *(koinonia)* vivant du mystère de Pâques, l'Église rend présent le seul et unique Rédempteur quand elle accueille tous ceux qui font l'expérience de la justification en Christ dans le baptême ou dans le sacrement de la réconciliation, et qui veulent vivre de la rédemption. Mais ici nous devons également tenir compte du fait que la communion à l'offrande *(prosphora)* du Christ implique aussi de partager ses souffrances[154] ; cette souffrance avec le Christ, qui s'exprime à la fois sacramentellement et dans la vie effective des chrétiens, contribue à l'édification de l'Église et elle est donc rédemptrice.

[9] La signification de la rédemption et la singularité du Rédempteur sont révélées par les actes qui sont constitutifs de l'Église en ce monde : *martyria*, *diakonia* et *leiturgia*. Comme *koinonia* du Seigneur, l'Église appelle l'humanité à un mode de vie désintéressé et oblatif*(prosphora)* qui a pour fondement principal l'Eucharistie mais aussi la communion des saints où Marie occupe une place spéciale. La foi vécue de l'Église donne de savoir qu'il existe un lien intersubjectif entre les rachetés et le seul et unique Rédempteur : cela peut s'exprimer objectivement dans d'authentiques affirmations théologiques. Ces affirmations, quand elles partent de la réalité objective du Rédempteur, peuvent renforcer la vie de foi de chaque personne et lui donner une forme précise. Par exemple, la célébration du dimanche comme Jour de la Résurrection de Celui qui fut crucifié est très ancienne et indissociable de la connaissance de la singularité du Rédempteur.

[10] La part de l'Église dans l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ se vérifie éminemment en la personne de Marie, Mère de l'Église. Par une grâce particulière, elle fut préservée de tout péché ; son association à l'œuvre rédemptrice du Christ culmina lors de la crucifixion où « elle souffrit cruellement avec son Fils unique, associée d'un cœur maternel à son sacrifice, donnant à l'immolation de la victime, née de sa chair, le consentement de son amour[155] ». Pour reprendre les mots de Jean-Paul II, « par la mort rédemptrice de son Fils, la médiation maternelle de la servante du Seigneur a atteint une dimension universelle […]. La coopération de Marie *participe*, dans son caractère subordonné, à l'*universalité de la médiation du Rédempteur*, l'unique médiateur[156] ».

[11] Le Père a fait de nous ses enfants en ce sens qu'il nous a rachetés par la volonté humaine du Christ. Par le fait que le Christ a obéi à la volonté du Père et qu'il a donné sa vie pour la multitude[157], sa personne et son œuvre de rédemption dans le monde acquièrent une signification et une dignité uniques et incomparables. L'acte par lequel le Christ se livre pour nous est la continuation de son « être à partir du Père ». Cette relation singulière, de par sa nature même, ne peut être théologiquement intégrée à aucune autre religion, bien que l'œuvre de la rédemption soit accessible à tous. Que la volonté humaine du Christ comme Rédempteur soit historiquement conditionnée n'exclut pas de soi la possibilité qu'elle soit humainement *sui generis* ; c'est peut-être là ce qu'entend la Lettre aux Hébreux par l'expression « apprenant l'obéissance », une obéissance que le Christ accomplit radicalement dans le mystère de sa Pâque. Puisque cette volonté humaine du Christ comme Rédempteur est en plein accord avec la volonté divine (« non pas ma volonté, mais que ta volonté soit faite »), le Christ est aussi, comme médiateur incarné, notre avocat dans le sanctuaire céleste[158].

[12] La notion selon laquelle le Rédempteur se donne lui-même pour tous dépend indubitablement du mystère pascal, mais elle n'en dépend pas moins du mystère de l'incarnation et des mystères de la vie du Christ qui sont pour les chrétiens une invitation et un exemple à mener leur vie comme *filii in Filio*[159]. Ici, il devient clair que la vie chrétienne possède une dimension trinitaire. Dans le processus de la justification que le croyant peut recevoir dans l'Église, l'expérience chrétienne « passe » avec le Rédempteur dans la sanctification de la vie rachetée, qui est guidée et perfectionnée (de façon plus intense que dans la justification) par le Saint-Esprit. Cela signifie que, par le Christ dans l'Esprit, nous sommes invités à partager dès maintenant la vie divine de la Trinité. Le don du Père, c'est-à-dire la personne de son Fils et la participation au Saint-Esprit, interdit donc un pélagianisme qui voudrait que la nature humaine se justifie par ses propres ressources ; il exclut pareillement un quiétisme qui engagerait trop peu la personne humaine.

[13] La Tradition considère très justement la vie chrétienne comme une préparation à la communion éternelle avec Dieu. En ce sens, nous cheminons « dans la chair » vers notre seul et unique Seigneur, le Rédempteur, afin d'être un jour plus pleinement unis à lui. La singularité du Rédempteur se révèle cependant dans la vie des croyants ici et maintenant. En ce monde marqué à la fois par la bonté de la création et par le péché de la chute, les chrétiens s'efforcent, en imitant le Christ, de vivre la rédemption et de la transmettre. Leur vie vertueuse et l'exemple d'un mode de vie chrétien permettent à d'autres de découvrir, à toute époque, qui est le seul et unique Rédempteur de ce monde. L'évangélisation, c'est précisément cela.

b) L'humanité déchue et rachetée.

[14] La foi chrétienne en la rédemption est avant tout foi en Dieu. En Jésus-Christ, son propre et unique Fils incarné, « celui que les hommes appellent Dieu » (saint Thomas d'Aquin) se révèle en se révélant *lui-même* comme le seul et vrai Sauveur à qui tous peuvent s'en remettre. En même temps, cependant, il faut remarquer que ce Dieu Sauveur révèle aussi *l'humanité* à elle-même : sa propre condition est donc radicalement située et constamment appelée à se définir en rapport au salut qui est offert.

[15] Comment la condition humaine est-elle éclairée par le salut que Dieu lui offre en Jésus-Christ ? Comment l'humanité apparaît-elle au regard de la rédemption ? La réponse pourrait éclairer la situation humaine historique, mais comme nous l'avons remarqué dans notre première partie, elle est aussi fortement contrastée.

[16] On pourrait dire qu'en regard de la rédemption qu'offre Jésus, l'humanité découvre qu'elle est (1) fondamentalement orientée vers le salut et (2) profondément marquée par le péché.

L'humanité orientée vers le salut.

[17] Voici la première lumière que la rédemption apportée par le Christ jette sur l'humanité : il la révèle à elle-même comme simultanément *destinée* au salut et *capable* de l'accueillir.

[18] Toute la tradition biblique est remplie de situations dans lesquelles le peuple d'Israël, ou les groupes de pauvres qui sont appelés à devenir le peuple d'Israël, furent amenés à rechercher et à confesser leur Dieu grâce à des interventions par lesquelles Dieu les sauve de la détresse et de la perdition. Depuis les hauts faits de l'Exode où le Seigneur est intervenu

à main forte et à bras étendu, jusqu'au pardon donné au cœur brisé et contrit, il est clair pour le peuple de Dieu et pour tout croyant que Dieu se révèle lui-même dans la mesure où il apparaît comme apportant le *salut*.

[19] Mais, corrélativement, il est aussi clair que Dieu intervient et se révèle ainsi lui-même en fonction d'un *besoin* de salut clairement exprimé dans ses vraies dimensions à ceux qui bénéficient du salut que Dieu leur donne. Cette caractéristique générale de la révélation biblique trouvera son point culminant dans le Nouveau Testament.

[20] Dieu fut tellement fidèle à son « engagement » en faveur de l'humanité, à son dessein d'alliance avec l'humanité, qu'« au temps marqué » il envoya son Fils unique. Autrement dit, Dieu ne se contenta pas d'intervenir de « l'extérieur » au moyen d'intermédiaires, c'est-à-dire en restant à distance de ceux qu'il voulait sauver. En Jésus-Christ, Dieu vint parmi eux, Dieu devint l'un d'eux. Le Père envoya son Fils unique, dans le Saint-Esprit, pour partager la condition humaine en toutes choses (excepté le péché) de façon à établir la communication avec l'humanité. Cela devait permettre à l'humanité de recouvrer pleinement la faveur de Dieu et d'entrer pleinement dans la vie divine. Le résultat en est que la condition humaine se voit elle-même dans une perspective totalement nouvelle.

[21] La condition humaine apparaît d'abord comme *l'objet d'un amour* qui peut aller « jusqu'à l'extrême » : la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, « est mort pour nous[160] » ; et « si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, ne nous refusera pas toute faveur[161] ».

[22] C'est donc une destinée de plénitude qui attend l'humanité, conformément à la volonté salvifique que Dieu a manifestée à son égard en son Fils, lui qui s'est incarné, est mort et est ressuscité des morts. À cela s'ajoute la radicalité de la nature du salut que Dieu réserve à l'humanité en Jésus-Christ : l'humanité est invitée à entrer à son tour dans le dynamisme du mystère pascal de Jésus, le Christ. D'une part, ce salut prend la forme d'une *filiation* dans l'Esprit du Christ, Jésus le Fils. Attirés et soutenus par l'Esprit (auquel ils participent par les sacrements), les croyants sont appelés à vivre dans la foi et l'espérance leur condition de fils du Père qui est aux cieux, mais avec le devoir d'accomplir sa volonté sur la terre, en aimant et en servant leurs frères avec amour.

[23] D'autre part, si les expériences d'espoir et de tristesse, les souffrances même de ce monde ne leur sont pas épargnées, ils savent que la grâce de Dieu (la présence active de son amour et de sa miséricorde en eux) les accompagnera en toutes circonstances. Et, s'ils doivent aussi faire l'expérience de la mort, ils savent qu'elle ne mettra pas un terme à leur destinée car ils possèdent la promesse de la résurrection des corps et de la vie éternelle.

[24] Bien que l'humanité puisse sembler très pauvre et indigne, nous ne devons pas en conclure qu'elle n'aurait aucun prix aux yeux de Dieu. Au contraire, la Bible nous rappelle constamment que si Dieu intervient en faveur de l'humanité, c'est précisément parce qu'il considère que les êtres humains sont dignes de son intervention. On relèvera par exemple l'assurance donnée à Israël au fond de sa souffrance : « Parce que tu as du prix à mes yeux, que tu comptes beaucoup et que moi, je t'aime[162]. »

[25] En d'autres termes, selon la foi biblique et chrétienne, malgré tout ce qui est négatif dans l'humanité, il demeure en elle quelque chose qui est *capable d'être sauvé*, parce que *capable d'être aimé* par Dieu lui-même et, en conséquence, *aimé par lui*. Comment cela se peut-il et comment l'homme peut-il en prendre conscience ?

[26] La réponse biblique et chrétienne est donnée dans la doctrine de la création. Selon cette doctrine, l'humanité et le monde n'ont aucun droit à exister et pourtant ils ne sont pas le fruit du « hasard et de la nécessité ». Ils existent parce qu'ils ont été appelés à être. Ils ont été appelés quand ils n'existaient pas encore, de sorte qu'ils pussent advenir. Ils ont été appelés à partir du non-être pour être donnés à eux-mêmes et pour exister ainsi en eux-mêmes.

[27] Mais, si telle est la condition native de l'homme en ce monde, une condition qui le définit précisément comme prédicateur [de ce message], il en découle d'importantes conséquences que la foi explicite.

[28] Dieu ne crée pas l'humanité sans intention. Il la crée pour la même raison que les interventions divines dans l'histoire révèlent : par amour pour l'humanité et pour son bien. Disons-le plus précisément : Dieu crée la personne humaine pour faire alliance avec elle, en vue de la faire participer à sa vie même. En d'autres termes, s'il y a création, c'est *pour la grâce*, pour la vie de Dieu, avec Dieu et pour Dieu.

[29] Si Dieu nous appelle à une destinée qui dépasse manifestement nos forces humaines, puisqu'elle ne peut être que pure grâce, il n'en demeure pas moins vrai que cette destinée doit *correspondre à ce qu'est l'homme en tant que tel*. Sinon, la personne qui est appelée à être sauvée serait différente de celle qui reçoit le don de Dieu et qui bénéficie de la grâce ! En ce sens, tout en respectant la gratuité de la grâce, la nature humaine est ordonnée au surnaturel et s'accomplit dans et par lui, de telle manière que la nature de l'humanité est ouverte au surnaturel *(capax Dei)*.

[30] Cela n'ayant de sens que dans le contexte d'une alliance, il faut également remarquer que Dieu n'impose pas sa grâce à l'humanité : il l'offre simplement. Néanmoins, *cela comporte un risque*. Usant de la liberté que Dieu lui a donnée, l'homme peut ne pas toujours agir en harmonie avec les intentions de Dieu et détourner à ses propres fins et pour sa propre gloire les talents donnés par Dieu.

[31] Dieu a accordé ces dons afin que le désir qui pousserait l'humanité à le chercher et à le trouver comme unique accomplissement vienne de la personne humaine elle-même. Certes, l'homme peut toujours réorienter le dynamisme de sa nature et le mouvement de son cœur. Il reste pourtant vrai que l'homme a été et restera fait pour l'amour de Dieu : pour la grâce et le salut que Dieu veut pour lui.

L'humanité dans le péché.

[32] La rédemption apportée par le Christ nous fournit un second point de vue sur l'humanité dans sa condition historique : (1) si les aspects négatifs qui la caractérisent résultent aussi du péché de l'homme, (2) cela ne remet pas en cause la fidélité de Dieu à son amour créateur et sauveur.

[33] Comme en toute expérience commune, la foi doit tenir compte des aspects négatifs de la condition humaine. Elle ne peut ignorer que, dans l'histoire, tout ne se déroule pas conformément aux intentions de Dieu Créateur. Cela n'invalide pourtant pas la foi : le Dieu en qui nous proclamons notre foi est digne de confiance. Non seulement Dieu n'a pas renoncé à son intention première, mais il a pris les moyens de restaurer, d'une manière souverainement admirable, ce qui avait été compromis. Intervenant en Jésus-Christ, il s'est montré fidèle à lui-même malgré l'infidélité de l'homme, son partenaire.

[34] En envoyant son propre Fils sous forme humaine, Dieu Créateur du monde et Sauveur a supprimé tout motif de douter du dessein divin d'une alliance de salut.

[35] Cette manifestation de la fidélité de Dieu à son alliance fait ressortir les aspects négatifs de la condition humaine, et par conséquent dévoile l'étendue et la profondeur du besoin de salut du genre humain.

[36] En effet, si Dieu a dû envoyer son Fils unique pour *restaurer* son dessein de salut fondé dans l'acte même de la création, c'est parce que ce dessein avait été radicalement compromis : sa réussite est liée à ce « recommencement » qu'Irénée appelait « récapitulation ». Si le Fils s'est incarné pour réinstaurer l'alliance de Dieu, c'est parce que cette alliance avait été brisée non par la volonté de Dieu mais par la volonté des êtres humains. Et si, pour la réinstaurer, le Fils incarné a dû faire la volonté du Père, s'il a dû se faire *obéissant jusqu'à la mort* et même la mort de la croix, c'est parce que la véritable source du malheur humain réside dans sa désobéissance, son péché, son refus de marcher dans les voies de l'alliance offerte par Dieu.

[37] Ainsi, l'incarnation, la vie, la mort et la résurrection du propre Fils de Dieu, tout en révélant l'amour de Dieu Sauveur, révèlent en même temps la condition humaine à elle-même.

[38] Si Jésus apparaît comme l'unique voie de salut, c'est parce que l'humanité a besoin de lui pour être sauvée et parce que, sans lui, elle est perdue. Il nous faut donc reconnaître que tous les peuples et le monde entier ont été « enfermés dans le péché[163] » et qu'il en a été ainsi « dès le commencement ». Par conséquent, on peut dire que Jésus est apparu pour « restaurer » la condition humaine de façon radicale, c'est-à-dire parun nouveau commencement.

[39] On pourrait dire que le Christ constitue un « commencement » davantage qu'Adam lui-même. L'*Amour* « originaire » est plus important que le *péché* « originel », puisque le genre humain n'a pleinement pris connaissance de l'étendue et de la profondeur du péché qui affecte sa condition qu'au moment où, en Jésus, furent révélées « la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur[164] » de l'amour de Dieu pour tout le genre humain.

[40] Si Dieu a envoyé son Fils pour rouvrir les portes du salut à tous, c'est bien parce qu'il n'a pas changé d'attitude envers eux ; le changement n'est intervenu que du côté du genre humain. L'alliance que le Dieu d'amour a voulue dès le commencement fut compromise par le péché de l'homme : un conflit est donc apparu entre, d'une part, le plan de Dieu, et, d'autre part, les désirs et la conduite des hommes[165].

[41] En refusant l'invitation de Dieu dès le commencement, l'humanité a dévié de sa véritable destinée et les événements de l'histoire portent la marque d'un éloignement par rapport à Dieu et à son projet d'amour ; l'histoire, de fait, porte la marque d'un refus de Dieu.

[42] La venue du Fils unique de Dieu au cœur de l'histoire humaine révèle que Dieu veut poursuivre la mise en œuvre de son dessein malgré les oppositions qu'il rencontre. Tout en prenant en compte la gravité du péché et ses conséquences

du côté de l'homme (le « mystère d'iniquité »), le mystère du Christ, particulièrement sa Croix, est la claire et définitive révélation de la nature gratuite, radicalement miséricordieuse et eschatologiquement victorieuse de l'amour de Dieu.

[43] On peut mentionner ici le thème traditionnel, patristique et augustinien, des « deux Adam ». On ne peut certes pas les mettre au même plan mais leur rapprochement traditionnel est pourtant riche de sens. Les principaux passages pauliniens qui établissent ce parallèle[166]l'emploient pour mettre en relief la dimension universelle tant du péché que du salut. Dans sa mise en œuvre, ce parallèle est dominé par l'idée du « combien davantage » qui fait pencher la balance en faveur du Christ et du salut : si le premier Adam possède une dimension universelle dans l'ordre de la chute, combien davantage le second Adam a-t-il acquis cette dimension *dans l'ordre du salut*. Cela s'applique à la portée universelle aussi bien qu'à l'efficacité eschatologique du salut qu'il communique.

[44] C'est donc ainsi qu'apparaît la condition humaine : divisée entre les deux Adam. Et c'est ainsi que la foi chrétienne interprète la situation « contrastée » que chacun, même en dehors du contexte de la foi, peut reconnaître comme une caractéristique de la condition historique de la personne humaine. Immergée dans une histoire de péché, de désobéissance et de mort résultant de ses origines en Adam, l'humanité est appelée à entrer dans la solidarité du nouvel Adam que Dieu a envoyé : son propre Fils, qui est mort pour nos péchés et qui est ressuscité pour notre justification. La foi chrétienne affirme clairement qu'avec le premier Adam le péché a proliféré, et qu'avec le second Adam la grâce a surabondé[167].

[45] Le cours entier de l'histoire humaine et le cœur de chaque personne sont la scène où se joue, entre les deux Adam, le drame du salut et de la vie de tous les hommes, ainsi que de la grâce et de la gloire de Dieu.

c) Le monde sous la grâce rédemptrice.

L'humanité sous le signe de la Rédemption.

[46] Ce fut d'abord pour secourir les hommes que le Fils de Dieu s'est fait notre frère[168], semblable à nous en toutes choses excepté le péché[169]. En accord avec certains auteurs patristiques (parmi lesquels Irénée et Athanase, comme nous l'avons signalé plus haut dans la troisième partie), on peut affirmer que, bien qu'une « incarnation collective » soit exclue, l'incarnation du *Logos* affecte la nature humaine dans son entier. Dans la mesure où l'un des membres de la famille humaine est le propre Fils de Dieu, tous les autres ont été élevés à la nouvelle dignité d'être ses frères et sœurs. La nature humaine que le Christ a assumée a conservé son identité de créature : pour cette raison précisément, la nature humaine a été elle-même élevée à un rang supérieur. Comme on le lit dans la *Constitution pastorale* sur l'Église dans le monde de ce temps : « Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme[170] ». En tant que « second Adam », le Christ récapitule l'humanité devant Dieu, il devient la Tête d'une famille renouvelée et restaure l'image de Dieu dans sa vérité première. En révélant le mystère de l'amour du Père, le Christ révèle pleinement l'humanité à elle-même et dévoile la vocation suprême de tout homme[171].

[47] Dans son rapport à leur destinée ultime, l'œuvre rédemptrice du Christ affecte tous les hommes car tous sont appelés à la vie éternelle. En versant son sang sur la croix, le Christ a fondé une nouvelle alliance, un régime de grâce qui est destiné à toute l'humanité. Chacun de nous peut dire avec l'Apôtre : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi[172]. » Chacun est appelé à partager, par adoption, la propre filiation du Christ. Dieu n'adresse pas cet appel sans donner la capacité d'y répondre. C'est ainsi que Vatican II peut enseigner qu'il n'est pas un homme, pas même celui qui n'a jamais entendu parler de l'évangile, qui ne soit touché par la grâce du Christ[173]. « Nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal[174]. » Tout en respectant pleinement les voies mystérieuses de la Providence divine à l'égard de ceux qui n'ont pas été évangélisés, l'attention se concentre ici sur la révélation du plan du salut qui manifeste les intentions miséricordieuses de Dieu et la façon dont Dieu est glorifié comme il convient.

La réponse de la foi.

[48] La première condition pour entrer dans la nouvelle alliance de grâce est d'avoir une foi modelée sur celle d'Abraham[175]. La foi est la réponse fondamentale à la Bonne Nouvelle de l'Évangile. Nul ne peut être sauvé sans la foi qui est le fondement et la racine de toute justification[176].

[49] Pour la vie de la foi, il ne suffit pas d'acquiescer mentalement au contenu de l'Évangile ou de mettre sa confiance en la miséricorde divine. La rédemption ne se saisit de nous que lorsque nous acquérons une existence nouvelle fondée dans une obéissance aimante[177]. Une telle existence correspond à la conception classique de la foi vivifiée par la charité[178].

[50] Par le baptême, sacrement de la foi, le croyant est intégré au Corps du Christ, délivré du péché originel et assuré de la grâce rédemptrice. Le croyant « revêt » le Christ et marche dans la vie nouvelle[179]. Une prise de conscience

renouvelée du mystère du baptême, comme mort au péché et résurrection à la vie véritable dans le Christ, peut permettre aux chrétiens de faire l'expérience de la réalité de la rédemption et d'obtenir la joie et la liberté de la vie dans le Saint-Esprit.

Libération.

[51] Le baptême est le sacrement de la libération du péché et de la renaissance dans la liberté nouvellement choisie. Libéré du péché par la grâce de Dieu qui suscite la réponse de la foi, le croyant commence le parcours de la vie chrétienne. Par la foi suscitée par la grâce, le croyant est libéré du pouvoir du mal et confié à Jésus-Christ, le maître qui accorde la liberté intérieure. Il ne s'agit pas d'une simple liberté d'indifférence qui autorise tout choix possible, mais d'une liberté de conscience qui invite les hommes, illuminés par la grâce du Christ, à obéir à la loi la plus profonde de leur être et à observer la règle de l'Évangile.

[52] C'est seulement par la lumière de l'Évangile que la conscience peut être formée à suivre la volonté de Dieu sans contrainte pour sa liberté. Comme l'enseigne Vatican II : « Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles. De même encore, le saint concile déclare que ces devoirs concernent la conscience de l'homme et l'obligent, et que la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance[180]. »

[53] Les membres vivants du Corps du Christ sont constitués amis de Dieu et héritiers dans l'espérance de la vie éternelle[181]. Ils reçoivent les prémices du Saint-Esprit[182] dont la charité est répandue dans leur cœur[183]. Une telle charité, fructifiant en obéissance et en bonnes œuvres[184], renouvelle les croyants de l'intérieur, les rendant capables d'adhérer librement à la loi nouvelle de l'Évangile[185]. La grâce du Saint-Esprit donne la paix intérieure ; elle procure la joie et l'aisance à croire et à observer les commandements.

Réconciliation.

[54] La libération du péché par la rédemption en Christ réconcilie la personne avec Dieu, avec le prochain et avec toute la création. Puisque le péché originel et le péché actuel sont essentiellement une révolte contre Dieu et contre la volonté divine, le salut réinstaure la paix et la communication entre l'homme et le Créateur : on fait l'expérience de Dieu comme Père qui pardonne et qui accueille son enfant revenu. Saint Paul insiste éloquemment sur cet aspect de la réconciliation : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là. Et tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ […]. Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation. […] Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu[186]. »

[55] La parole de l'Évangile réconcilie ceux qui se sont révoltés contre la loi de Dieu et indique un nouveau chemin d'obéissance au plus profond d'une conscience éclairée par le Christ. Les chrétiens doivent se réconcilier avec leur prochain avant de se présenter eux-mêmes à l'autel[187].

[56] Le sacrement de pénitence et de réconciliation permet un retour sanctifiant au mystère du baptême ; il constitue la forme sacramentelle de la réconciliation avec Dieu et représente la réalité effective de son pardon grâce à la rédemption donnée dans le Christ.

[57] Dans l'Église, les chrétiens font continuellement l'expérience du mystère de la réconciliation. Recouvrant la paix avec Dieu et obéissant aux commandements de l'Évangile, ils mènent une existence réconciliée avec les autres personnes, avec lesquelles ils sont appelés à faire communauté. Réconciliés avec le monde, ils ne violent plus sa beauté ni ne redoutent ses pouvoirs. Ils cherchent plutôt à protéger et à contempler ses merveilles.

Communion.

[58] Affermie par la réconciliation avec Dieu, avec le prochain et avec la création, la libération du péché permet aux chrétiens de trouver la véritable communion avec leur Créateur qui est devenu leur Sauveur. Par cette communion, ils mettent en œuvre leurs potentialités latentes. Aussi grands que soient les pouvoirs créatifs et intellectuels de la nature humaine, ils ne peuvent réaliser la plénitude que la communion avec Dieu rend possible. Communier à la personne du Rédempteur revient à communier au Corps du Christ qui est la communion de tous les baptisés dans le Christ. La rédemption a donc un caractère social : c'est dans et par l'Église, le Corps du Christ, que l'homme est sauvé et trouve la communion avec Dieu.

[59] Uni aux croyants baptisés de tous les temps et de tous les lieux, le chrétien vit dans la communion des saints qui est une communion de personnes sanctifiées (les *sancti*) par la réception des réalités saintes (les *sancta*) : la Parole de Dieu et les sacrements de la présence et de l'action du Christ et du Saint-Esprit.

Lutte et souffrance.

[60] Tous ceux qui vivent dans le Christ sont appelés à participer activement au déploiement continu de la rédemption. Incorporés au Corps du Christ, ils prolongent son œuvre et entrent ainsi en union plus étroite avec lui. De la même façon que le Christ fut signe de contradiction, chaque chrétien et l'Église dans son ensemble deviennent signes de contradiction dans leur combat contre les forces du péché et de la destruction, au milieu de la souffrance et de la tentation. Les fidèles sont unis au Seigneur par leurs prières[188], leurs œuvres[189] et leurs souffrances[190], les unes et les autres ayant une valeur rédemptrice quand elles sont unies à l'action du Christ lui-même et assumées par elle. Puisque toute action méritoire de l'homme est inspirée et guidéepar la grâce divine, Augustin a pu affirmer que Dieu veut que ses dons deviennent nos mérites[191].

[61] La communion des saints comporte un échange de souffrances, d'honneurs et de joies, de prières et d'intercessions parmi tous les membres du Corps du Christ, y compris ceux qui nous ont précédés dans la gloire. « Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est à l'honneur, tous les membres se réjouissent avec lui. Or vous êtes le Corps du Christ, et membres chacun pour sa part[192]. »

[62] Dans la perspective de la réconciliation mutuelle des chrétiens dans le Corps du Christ, la souffrance de chacun est une participation à la souffrance rédemptrice du Christ. En souffrant au service de l'Évangile, le chrétien complète en sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ « pour son Corps qui est l'Église[193] ». Les fidèles ne fuient pas la souffrance mais ils trouvent en elle un réel moyen de s'unir à la croix du Christ. Elle devient pour eux une forme d'intercession par le Christ et l'Église. Accepter de souffrir avec le Crucifié fait partie de la rédemption. Les épreuves extérieures sont allégées par la consolation des promesses de Dieu et par un avant-goût des bienfaits éternels.

Solidarité ecclésiale.

[63] La rédemption comporte un aspect ecclésial dans la mesure où l'Église a été instituée par le Christ « afin de perpétuer l'œuvre salutaire de la rédemption[194] ». Le Christ a aimé l'Église comme son épouse et il s'est livré pour la sanctifier[195]. Par le Saint-Esprit, le Christ se rend présent dans l'Église qui est « le germe et le commencement du Royaume [de Dieu] sur terre[196] ». Bien qu'entachée par le péché et les divisions de ses membres qui souvent ne parviennent pas à refléter le vrai visage du Christ[197], l'Église demeure néanmoins, dans sa plus profonde réalité, le Temple saint dont les fidèles sont les « pierres vivantes[198] ». Elle cherche constamment à se purifier afin d'apparaître clairement comme le « sacrement universel » du salut[199], signe et instrument de l'union des hommes entre eux et avec Dieu[200]. L'Église est chargée d'annoncer le message du salut et d'actualiser l'événement du salut dans la célébration des sacrements.

[64] Les différentes étapes de la rédemption se déploient dans l'Église où doivent se réaliser la libération, la réconciliation et la communion déjà décrites. La vie dans la sainte Église, Corps du Rédempteur, permet aux chrétiens d'obtenir une guérison progressive de leur nature blessée par le péché. En solidarité avec les autres croyants dans l'Église, le chrétien fait l'expérience d'une libération progressive de tous les esclavages qui l'aliènent et il découvre une vraie communauté qui triomphe de l'isolement.

[65] La vie de la foi fortifie les chrétiens dans l'assurance que Dieu a pardonné leurs péchés et qu'ils ont trouvé communion et paix entre eux. La vie spirituelle de chacun s'enrichit par le partage de la foi et de la prière dans la communion des saints.

[66] Dans la célébration de l'Eucharistie, le chrétien trouve la plénitude de la vie de l'Église et de la communion au Rédempteur. Dans ce sacrement, les fidèles rendent grâce pour les dons de Dieu, ils s'unissent à l'offrande que Jésus a faite de lui-même et prennent part au mouvement salvifique de sa vie et de sa mort. Dans l'Eucharistie, la communauté est affranchie du poids du péché et revivifiée à la source même de son existence. « Toutes les fois que se célèbre sur l'autel le sacrifice de la croix, dans lequel "le Christ notre Pâque a été immolé" (1 Co 5, 7), s'accomplit l'œuvre de notre rédemption[201]. » La participation à l'Eucharistie nourrit chaque chrétien et l'intègre au Corps du Christ, l'insérant plus profondément dans la communion libératrice de l'Église.

[67] La communion eucharistique confère le pardon des péchés dans le sang du Christ. Remède d'immortalité, ce sacrement supprime les effets du péché et procure la grâce d'une vie plus haute[202].

[68] L'Eucharistie comme sacrifice et communion est une anticipation du Royaume de Dieu et du bonheur de la vie éternelle. Cette joie s'exprime dans la liturgie eucharistique qui permet au chrétien de vivre, au plan du mémorial sacramentel, les mystères du Rédempteur qui libère, pardonne et unit les membres de l'Église.

Sanctification.

[69] Libérés du péché, réconciliés et vivant en communion avec Dieu et avec l'Église, les fidèles font l'expérience d'un processus de sanctification qui commence au baptême par la mort au péché et l'entrée dans la vie nouvelle avec le Christ ressuscité. En écoutant la Parole de Dieu et en participant aux sacrements et à la vie de l'Église, le chrétien est progressivement transformé selon la volonté de Dieu et configuré à l'image du Christ pour porter les fruits de l'Esprit.

[70] La sanctification est une participation à la sainteté de Dieu qui, par la grâce reçue dans la foi, modifie peu à peu l'existence humaine pour la configurer au Christ. Cette transfiguration peut connaître des hauts et des bas, selon que l'homme obéit aux incitations de l'Esprit ou succombe à nouveau aux séductions du péché. Même après le péché, le chrétien est relevé par la grâce des sacrements et amené à progresser en sainteté.

[71] Toute la vie chrétienne est comprise et résumée dans la charité, l'amour désintéressé pour Dieu et le prochain. Saint Paul appelle la charité « fruit du Saint-Esprit[203] » et il indique ensuite tout ce qu'implique cette charité, tant dans sa liste des fruits du Saint-Esprit[204] que dans son hymne à la charité[205].

Société et cosmos.

[72] Les effets de la rédemption débordent le cadre de la vie intérieure et des relations mutuelles parmi les chrétiens dans l'Église. Ces effets se déploient à l'extérieur dans la mesure où la grâce du Christ tend à apaiser tout ce qui conduit au conflit, à l'injustice et à l'oppression, et ils apportent ainsi leur contribution à ce que le pape Paul VI appelait la « civilisation de l'amour ». Les « structures de péché » érigées par la soif de profit personnel ne peuvent être vaincues qu'« en se dépensant pour le bien du prochain et en étant prêt, au sens évangélique du terme, à "se perdre" pour l'autre[206] ». L'amour désintéressé du Christ, transformant la vie des croyants, brise le cercle vicieux de la violence humaine. La véritable amitié crée un climat favorable à la paix et à la justice, contribuant ainsi à la rédemption de la société.

[73] Il reste vrai que, comme plusieurs papes l'ont fait observer, la rédemption ne peut pas être réduite à la libération dans l'ordre socio-politique[207]. « Ces cas de *péché social* sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux *péchés personnels*[208]. » Les changements de structures sociales, s'ils améliorent le sort des pauvres, ne peuvent pas par eux-mêmes vaincre le péché ou infuser la sainteté, ce qui est au cœur du dessein rédempteur de Dieu et qui est aussi, en un sens, son but[209]. Corrélativement, ceux qui souffrent de la pauvreté et de l'oppression, autant de maux qui n'ont pas été épargnés au Christ lui-même, peuvent recevoir en abondance la grâce rédemptrice de Dieu et être comptés parmi les pauvres que le Christ a appelés bienheureux[210].

[74] La rédemption a une dimension cosmique parce qu'il plaît à Dieu, par le Christ, « de se réconcilier tous les êtres, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix[211] ». Paul parle de la création entière qui, dans les douleurs de l'enfantement, gémit intérieurement dans l'attente de la rédemption qui la libérera pour partager la glorieuse liberté des enfants de Dieu[212]. Le Livre de l'Apocalypse, à la suite d'Isaïe, parle d'« un ciel nouveau et une terre nouvelle » comme effet ultime de la rédemption[213]. L'Église, dans sa liturgie du Vendredi Saint, chante que les cieux et les mers ont été purifiés par le sang du Christ *(terra, pontus, astra, mundus / quo lavantur flumine : Pange lingua)*.

Perspectives eschatologiques.

[75] La réception de la rédemption dans la vie présente est fragmentaire et incomplète. Nous possédons les prémices de l'Esprit mais nous gémissons encore avec toute la création « dans l'attente de la rédemption de notre corps. Car c'est en espérance que nous sommes sauvés. Or voir ce qu'on espère n'est plus espérer. Ce que l'on voit, comment l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance[214] ».

[76] Bien que les fidèles chrétiens reçoivent le pardon des péchés et l'infusion de la grâce de telle sorte que le péché ne règne plus en eux[215], leurs tendances au péché ne sont pas totalement vaincues. Les marques du péché, y compris la souffrance et la mort, demeureront jusqu'à la fin des temps. Ceux qui conforment leur vie à celle du Christ dans la foi sont assurés que, à travers leur propre mort, il leur sera accordé de participer définitivement à la victoire du Sauveur ressuscité.

[77] Les chrétiens doivent constamment combattre la présence du mal et de la souffrance sous de multiples formes dans le monde et la société, en promouvant la justice, la paix et l'amour, et en essayant de procurer bonheur et bien-être à tous.

[78] La rédemption n'atteindra son plein accomplissement que lorsque le Christ réapparaîtra pour établir son Royaume final. Alors, il présentera au Père les fruits impérissables de son combat. Les saints du ciel partageront la gloire de la nouvelle création. La présence divine imprégnera toute la réalité créée ; toutes choses rayonneront de la splendeur de l'Éternel, de telle sorte que « Dieu soit tout en tous[216] ».

* L'étude de la théologie de la rédemption fut proposée aux membres de la Commission théologique internationale par Sa Sainteté le pape Jean-Paul II en 1992. Une sous-commission fut constituée pour préparer cette étude, composée des professeurs Jan Ambaum, Joseph Doré, Avery Dulles, Joachim Gnilka, Sebastian Karotemprel, Mgr Michael Ledwith (président), Francis Moloney, Max Thurian et Lászlo Vanyo. Des débats de caractère général eurent lieu sur ce thème lors de plusieurs rencontres de la sous-commission et lors des sessions plénières de la Commission théologique internationale tenues à Rome en 1992, 1993 et 1994. Ce texte a été approuvé *in forma specifica* par vote de la Commission le 29 novembre 1994 puis soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et président de la Commission théologique internationale, qui en autorisa la publication. La Commission théologique internationale n'entend pas apporter ici de nouveaux éléments théologiques mais plutôt, en fournissant une synthèse des approches théologiques contemporaines, offrir un point de référence sûr au débat et à l'exploration en cours de cette question.

Le texte original de ce document est en anglais. Nous reproduisons ici, avec un bon nombre de corrections et de modifications, ainsi que des adaptations éditoriales, la traduction publiée dans *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 707-731. Une version officielle latine a été publiée : « *Quaestiones selectae de Deo Redemptore* », *Gregorianum* 78 (1997), p. 421-476.

[1] Gn 1, 31.

[2] « *Fides quaerens intellectum*. »

[3] Voir 2 Co 10, 5.

[4] 2 Th 2, 7.

[5] Le jardin *(genna)* de la suprême béatitude.

[6] Voir Jn 2, 25.

[7] Ph 4, 7.

[8] Voir par exemple Gn 1-11 ; Mc 13, 1-37 ; Ap 22, 20.

[9] Rm 8, 23.

[10] Saint Augustin, *Confessions*, I, 1, 1 (*CCSL* 27, p. 1).

[11] Voir Ex 21, 2.7 ; Dt 25, 7-10.

[12] Voir Dt 25.

[13] Voir Lv 25 ; Nb 35, 9-34.

[14] Voir Ex 21, 2 ; Lv 25 ; Jr 34, 8-22 ; Dt 15, 9-10.

[15]Voir Ex 21, 29-30 (hébreu : *kofer* ; grec : *lutron*).

[16] Voir Gn 37, 26-27 ; 44, 33-34.

[17] Voir Gn 32, 21.

[18] Voir Lv 17, 10.12.

[19] Voir Lv 17, 11.

[20]Voir Ex 32, 7-14.30-34 ; 33, 12-17 ; 34, 8-9 ; Nb 14, 10-19 ; Dt 9, 18-19 ; Am 7 ; Jr 15, 1 ; Is 53, 12 ; 2 M 15, 12-16.

[21] Ex 1-15.

[22] Voir notamment Est 14, 3-19 ; Rt 1, 15-18.

[23] Voir par exemple Ps 74, 2 ; 77, 16.

[24] Voir par exemple Ps 103, 4 ; 106, 10 ; 107 ; 111, 9 ; 130, 7.

[25] Voir Mc 1, 5.

[26] Voir par exemple Lc 15.

[27] Voir Mc 14, 36.

[28]Voir Mc 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 32-34.

[29] Voir Mc 1, 16-20.

[30]Voir Mc 2, 15-17 ; 14, 17-31 ; Lc 5, 29-38 ; 7, 31-35.36-50 ; 11, 37-54 ; 14, 1-24 ; 19, 1-10.

[31] Voir Mc 2, 15-17 ; Lc 5, 27-32 ; 15, 2 ; 19, 7.

[32] Mc 11, 15-19 ; Mt 21, 12-13 ; Lc 19, 45-48 ; Jn 2, 13-22.

[33] Voir Mc 14, 17-31 ; Mt 26, 20-35 ; Lc 24, 14-34.

[34] Voir Jn 19, 30 : *Consummatum est !*

[35] Voir Jn 3, 16.

[36] Voir Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32-33.

[37] Voir Jn 11, 4 ; 12, 23 ; 13, 1 ; 17, 1-4.

[38] Jn 15, 13.

[39] Jn 19, 37.

[40] Voir par exemple Jb 2, 4 ; Qo 9, 4 ; Is 38, 18 ; Ps 6, 5 ; 16, 10-11 ; 73, 27-28.

[41] Voir Dn 12, 5-13 ; Sg 3, 1-13.

[42] Voir Mt 22, 31-32.

[43] Voir 1 Co 1, 22-25.

[44] Voir 4 M.

[45] Voir Ex 24 ; Mt 26, 27-28 ; 1 Co 11, 23-26 ; He 9, 18-21.

[46] Voir He 9, 22.

[47] « *Ephapax* » : voir Rm 6, 10 ; He 7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10.

[48] Voir Rm 5, 8-10.

[49] Rm 3, 24-25.

[50] Voir Ps 2, 8.

[51] Voir Rm 5, 13-18 ; Ph 2, 8 ; voir également He 10, 5.

[52] Voir également 1 P 1, 18-20.

[53] Voir Mt 1, 21 ; 3, 17 ; 4, 1.10 ; Lc 1, 35 ; 4, 14.18 ; Jn 1, 32.

[54] Voir Lc 23, 46.

[55] He 9, 14.

[56] Voir Rm 8, 15 ; Ga 4, 6.

[57] Jn 19, 30.

[58] He 5, 8-10.

[59] Voir Gn 1, 26-27.

[60] Voir Col 1, 15.

[61] Voir Rm 6, 5-11 ; He 9, 11-12 ; He 10, 10.

[62] Voir Rm 5, 12-21.

[63] Voir Rm 6, 1-21.

[64] Rm 7, 7-25.

[65] Rm 8, 1-13.

[66] Voir Rm 6, 10-11.

[67] Voir Phm, notamment 15-17.

[68] Voir Ga 3, 28.

[69] Voir 1 Co 13 ; Ga 5, 22-26.

[70] Ep 2, 14.

[71] Rm 5, l.

[72] Rm 7, 24.

[73] Rm 7, 25.

[74] Col 1, 15-20.

[75] Voir Rm 8, 18-23.

[76] He 4, 11.

[77] He 2, 10.

[78] Voir He 3, 5-6.

[79] He 7, 1-28.

[80] He 2, 10-15.

[81] He 9, 24 ; 7, 25.

[82] Rm 8, 24-25.

[83] Ap 21, 3-5.

[84] Voir 2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; Ep 1, 13-14.

[85] Ap 22, 20.

[86] Voir Rm 5, 12.

[87] « La chair est la charnière du salut. »

[88] Saint Ignace d'Antioche, *Aux éphésiens*, 7, 2 (*SC* 10 *bis*, p. 64-65).

[89] Saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 59, 4 (*SC* 167, p. 196-197).

[90] *Lettre à Diognète*, IX, 6 (*SC* 33, p. 74-75).

[91] Origène, *Contre Celse*, II, 67 (*SC* 132, p. 442-445).

[92] « Christ enseignant » (« Christ maître »), « Verbe enseignant » (« Verbe maître »).

[93] Saint Justin, *Apologie* II, 5 [6], 6 (*SC* 507, p. 334-335).

[94] Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, XXV, 3-4 (*SC* 379, p. 168-169).

[95] Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 30, 3. [Pour une édition critique avec trad. française récente, voir Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, éd. et trad. Ph. Bobichon, Fribourg (Suisse), 2003, p. 256-257.]

[96] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 1, 1 (*SC* 153, p. 16-21).

[97] *Ibid*., V, Praefatio (*SC* 153, p. 14) : « *uti nos perficeret esse quod est ipse* ».

[98] *Ibid*., I, 10, 1 (*SC* 264, p. 154-157) ; *ibid*., III, 16, 6 (*SC* 211, p. 310-315).

[99] *Ibid*., V, 7, 2 (*SC* 153, p. 90-91).

[100] Saint Athanase, *De Incarnatione Verbi*, 7 (*SC* 199, p. 286-289).

[101] Saint Athanase, *Oratio II contra Arianos*, 68-69 (*PG* 26, col. 292A-296A).

[102] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* 38, 13 (*SC* 358, p. 130-135) ; Id., *Lettre* 101, 13-15 (*SC* 208, p. 40-43).

[103] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* 30, 21 (*SC* 250, p. 272-273).

[104] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* 12, 4 (*SC* 405, p. 354-357) ; Id., *Discours* 30, 6 (*SC* 250, p. 236-239).

[105] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* 12, 4 (*SC* 405, p. 354-357) ; Id., *Lettre* 101, 32 (*SC* 208, p. 50-51).

[106] Saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adversus Apolinarium*, 16 (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3/1, éd. F. Müller, Leyde, 1958, p. 151-152).

[107] Saint Augustin, *In Iohannis Evangelium Tractatus* CXXIII, 5 (*CCSL* 36, p. 680). [« Lui-même s'est fait brebis afin de souffrir pour tous. »]

[108] Voir par exemple saint Ambroise, *De Incarnationis Dominicae sacramento* (*CSEL* 79, p. 225-281) ; Id., *De Mysteriis* (*CSEL* 73, p. 89-116) ; Id., *De Sacramentis* (*CSEL* 73, p. 15-85) ; Id., *De Paenitentia* (*CSEL* 73, p. 119-206) ; Id., *De sacramento regenerationis sive de philosophia* (*Sancti Ambrosii Opera*, éd. P. A. Ballerini, t. 4, Milan, 1879, p. 905-908).

[109] Saint Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali*, XXV, 29 (*CSEL* 42, p. 188-189).

[110] Saint Augustin, *De natura et gratia*, XXIII, 25 et XXX, 34 (*CSEL* 60, p. 250-251 et p. 258) ; Id., *De Trinitate*, XIV, 15, 21 (*CCSL* 50, p. 449).

[111] Saint Augustin, *Enchiridion*, X, 33 (*CCSL* 46, p. 67-68).

[112] En latin : *figura* ; en grec : *heterosis*.

[113] Saint Augustin, *Enchiridion*, X, 33 et XIII, 41 (*CCSL* 46, p. 67-68 et p. 72-73).

[114] Saint Augustin, *De Trinitate*, XIII, 14, 18 - 15, 19 (*CCSL* 50, p. 406-408).

[115] Saint Anselme, *Cur Deus homo (Pourquoi un Dieu homme)*, livre II, chap. 18. [Trad. française tirée de : *L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, t. III, trad. Michel Corbin, Paris, 1988, p. 458-461.]

[116] Saint Anselme, *ibid.* [p. 460-461].

[117] Pierre Abélard, *Sermo* 9 (*PL* 178, col. 447).

[118] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 14, a. 1, ad 1 ; voir *Supplementum*, q. 14.

[119] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 48, a. 2, corpus.

[120] *Ibid*., q. 46, a. 1, corpus et ad 3.

[121] Tout ce qu'il « a fait et reçu (souffert) dans la chair ».

[122] CTI, « Questions choisies de christologie » (1979), dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 220-241, ici p. 237.

[123] M. Luther, *Commentaire sur les Galates* (1535), dans Id., *Œuvres*, t. XV, Genève, 1969, p. 282-283 (*WA* 40/1, 434, 7-9).

[124] *Ibid*., p. 282 (*WA* 40/1, 433, 26-29).

[125] *Ibid*., p. 283 (*WA* 40/1, 435, 17-19).

[126] *Ibid*., p. 282 (*WA* 40/1, 434, 7-9).

[127] J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre II, chap. 16, 6 (Genève, 1955, p. 264-265).

[128] *Ibid*., livre II, chap. 16, 5 (p. 263).

[129] *Ibid*., livre II, chap. 16, 10 (p. 268-269).

[130] H. Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617) ; voir B. Sesboüé, *Jésus Christ l'unique médiateur*, t. I : *Problématique et relecture doctrinale*, Paris, 1988, p. 71.

[131] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7 (*DS* 1528-1531).

[132] *Ibid*. ; voir également le canon 11 (*DS* 1561).

[133] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. 3, Bonn, 1874.

[134] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Zweite Auflage (1830-1831)*, § 101 (réédition critique : Walter de Gruyter, Berlin, 2003, p. 112) : « *Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit* ».

[135] R. Bultmann, « Nouveau Testament et mythologie », dans Id., *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Paris, 1955, p. 139-183, ici p. 175. [Original allemand : « Neues Testament und Mythologie », 1941.]

[136] P. Tillich, *L'Existence et le Christ, Théologie systématique, Troisième partie*, Lausanne, 1980, p. 207. [Original anglais : *Systematic Theology*, vol. 2, Chicago, 1957, p. 176.]

[137] P. Tillich, *L'Existence et le Christ, Théologie systématique, Troisième partie*, p. 207-208. [*Systematic Theology*, vol. 2, p. 176.]

[138] La doctrine de la rédemption dans la théologie de la libération peut être étudiée dans des ouvrages comme ceux de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971), Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador* (1972) et Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (1976).

[139] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983, p. 220-223. [Original allemand : *Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-en-Brisgau, 1976, p. 193-195.]

[140] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 317. [*Grundkurs des Glaubens*, p. 276-277.]

[141] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 319. [*Grundkurs des Glaubens*, p. 278.]

[142] A. Pieris, « The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology », dans *Irruption of the Third World : Challenge to Theology*, V. Fabella et S. Torres (éd.), Maryknoll (N. Y.), 1983, p. 133.

[143] P. F. Knitter, « Toward a Liberation Theology of Religions », dans *The Myth of Christian Uniqueness : Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. Hick et P. F. Knitter (éd.), Maryknoll (N. Y.), 1987, p. 178-200, ici p. 187.

[144] Les ouvrages de Matthew Fox illustrent beaucoup de ces thèmes, notamment son livre *La Grâce originelle*, Introduction à la spiritualité de la création, Paris, Québec, 1995. [Original américain : *Original Blessing : A Primer in Creation Spirituality*, Santa Fe (N. M.), 1983 ; édition augmentée, 1990.]

[145] Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 603.

[146] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 1, a. 2, corpus.

[147] Les rapports entre les missions du Fils et du Saint-Esprit dans le mystère de la rédemption sont explorés par Jean-Paul II dans la Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, spécialement aux n^os^ 11, 14, 24, 28 et 63.

[148] Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, Préface VI, 14 (*SC 32 bis*, p. 162-163, traduction légèrement modifiée) ; pour de plus amples références, voir le *Catéchisme de l'église catholique*, n° 795.

[149] Cité dans le *Catéchisme de l'église catholique*, n° 521 ; pour l'ensemble de cette question, voir les n^os^ 512-570.

[150] Jn 12, 32.

[151] Ac 2, 42.

[152] Voir Jn 16, 13-15.

[153] Voir Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n^os^ 102-104.

[154] Voir Col 1, 24.

[155] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 58.

[156] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, n° 40.

[157] Voir Mc 14, 24 ; 10, 45. Voir CTI, « La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission » (1985), *Deuxième proposition*, dans Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 369-372.

[158]He 5, 8-9 ; 9, 24 ; voir les Prières eucharistiques.

[159] Voir Rm 8, 15-17.

[160] Rm 5, 8.

[161] Rm 8, 31-32.

[162] Is 43, 4.

[163] Ga 3, 22.

[164] Ep 3, 18.

[165] Rm 5, 12.

[166] Rm 5, 12-15 et 1 Co 15, 21-22.45-47.

[167] Voir le *Catéchisme de l'église catholique*, n° 412 (qui cite Rm 5, 20), et saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 1, a. 3, ad 3.

[168] He 2, 17.

[169] He 4, 15.

[170] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22 ; voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n^os 8, 13 et *passim*.

[171] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 2.

[172] Ga 2, 20.

[173] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16.

[174] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.

[175] Rm 4, 1-25.

[176] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 8 (*DS* 1532).

[177] Rm 16, 26 ; voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n^os 66 et 88.

[178] Voir le concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7-9 (*DS* 1530-1534).

[179] Rm 6, 4.

[180]Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 1 ; voir n° 10.

[181] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7 (*DS* 1528-1531).

[182] Rm 8, 23.

[183] Rm 5, 5 ; voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.

[184] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7-10 (*DS* 1530-1535).

[185] *Ibid*., chap. 11 (*DS* 1536).

[186] 2 Co 5, 17-20.

[187] Voir Mt 5, 24.

[188] 2 Co 1, 11 ; 1 Tm 2, 1-4.

[189] 1 Co 3, 9-14.

[190] Voir 2 Co 4, 10-11 ; Col 1, 24.

[191]Saint Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 20 (*PL* 44, col. 893) ; voir concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 16 (*DS* 1548).

[192] 1 Co 12, 26-27.

[193] Col 1, 24.

[194] Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aeternus* sur l'église, Préambule (*DS* 3050).

[195] Ep 5, 25-26.

[196] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 5.

[197] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 19.

[198] 1 P 2, 5 ; voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 6.

[199] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 48.

[200]*Ibid*., n° 1.

[201] *Ibid*., n° 3.

[202] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens*, 20, 2 (*SC* 10 *bis*, p. 77).

[203] Ga 5, 22.

[204] Ga 5, 22-23.

[205] 1 Co 13, 4-7.

[206] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, n° 38.

[207] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, n°s 32-35.

[208] Jean Paul II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, n° 16.

[209]Voir 1 Th 4, 3 ; Ep 1, 4.

[210] Mt 5, 3.

[211] Col 1, 20.

[212] Rm 8, 19-25.

[213] Ap 21, 1 ; voir Is 65, 17 ; 66, 22.

[214] Rm 8, 23-25.

[215] Rm 5, 21 ; voir 8, 2.

[216] 1 Co 15, 28.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

*LE CHRISTIANISME ET LES RELIGIONS**

(1997)

Introduction

[1] La question des relations entre les religions acquiert chaque jour une importance plus grande. Divers facteurs contribuent à donner une actualité à ce problème. Avant tout, l'interdépendance croissante entre les différentes parties du monde, qui se manifeste à différents niveaux : l'information à laquelle accède un nombre toujours plus grand de personnes dans la plupart des pays ; les migrations sont loin d'être un souvenir du passé ; la technologie et l'industrie modernes ont provoqué des échanges jusqu'alors inconnus dans de nombreux pays. Il est clair que ces facteurs affectent de manières diverses les différents continents et pays ; mais, d'une façon ou d'une autre, aucune partie du monde ne peut s'estimer étrangère à ceux-ci.

[2] Ces facteurs de communication et d'interdépendance entre les différents peuples et cultures ont provoqué une plus grande conscience de la pluralité des religions de la planète, avec les dangers et en même temps les chances que cela comporte. Malgré la sécularisation, la religiosité des hommes de notre temps n'a pas disparu. Les divers phénomènes sous lesquels se manifeste cette religiosité sont bien connus, malgré la crise qui, à divers niveaux, affecte les grandes religions. L'importance du religieux dans la vie humaine et les rencontres croissantes entre les hommes et entre les cultures rendent le dialogue interreligieux nécessaire, sur fond des problèmes et des besoins qui affectent l'humanité, pour un éclairage sur le sens de la vie et pour une action commune en faveur de la paix et de la justice dans le monde. De fait, le christianisme ne reste pas et ne peut pas rester en marge de cette rencontre et du dialogue entre les religions qui en découle. Si les religions ont parfois été et peuvent encore être des facteurs de division et de conflit entre les peuples, il faut souhaiter que, dans notre monde, elles apparaissent aux yeux de tous comme des éléments de paix et d'union. Le christianisme doit contribuer à ce que cela soit possible.

[3] Pour que ce dialogue puisse porter des fruits, il est nécessaire que le christianisme, et concrètement l'Église catholique, cherche à clarifier comment il apprécie les religions du point de vue théologique. De cette appréciation dépendront en grande partie la relation des chrétiens avec les différentes religions et leurs adeptes, ainsi que le dialogue qui s'ensuivra et qui s'établira avec elles de diverses manières. Les réflexions qui suivent ont pour principal objet l'élaboration de quelques principes théologiques pour aider à cette appréciation. Nous proposons ces principes avec la claire conscience qu'il reste de nombreuses questions encore ouvertes, qui requièrent une recherche ultérieure et une discussion. Avant de passer à l'exposition de ces principes, nous estimons nécessaire de dessiner les lignes fondamentales du débat théologique actuel. À partir de là, on pourra mieux comprendre les propositions qui seront formulées ensuite.

1. Théologie des religions *(status quaestionis)*

a) Objet, méthode et finalité.

[4] La théologie des religions ne présente pas encore un statut épistémologique bien défini. C'est en cela que réside l'une des raisons principales de la discussion actuelle. Dans la théologie catholique antérieure à Vatican II, on repère deux lignes de pensée en lien avec le problème de la valeur salvifique des religions. L'une, représentée par Jean Daniélou, Henri de Lubac et d'autres, pense que les religions ont leur fondement dans l'alliance avec Noé, une alliance cosmique qui comporte la révélation de Dieu dans la nature et dans la conscience, et qui est différente de l'alliance avec Abraham. En tant que les religions conservent les contenus de cette alliance cosmique, elles contiennent des valeurs positives mais elles n'ont pas de valeur salvifique en tant que telles. Elles sont des « pierres d'attente » mais également des « pierres d'achoppement » à cause du péché. Par elles-mêmes, elles vont de l'homme à Dieu. C'est seulement dans le Christ et dans son Église qu'elles atteignent leur accomplissement ultime et définitif. L'autre ligne, représentée par Karl Rahner, affirme que l'offre de la grâce, dans l'ordre actuel, atteint tous les hommes et que ceux-ci ont une certaine conscience, pas nécessairement réfléchie, de son action et de sa lumière. Étant donné la caractéristique de socialité propre à l'être humain, les religions, en tant qu'expressions sociales de l'homme avec Dieu, aident leurs adeptes à accueillir la grâce du Christ *(fides implicita)* nécessaire au salut, et ainsi à s'ouvrir à l'amour du prochain que Jésus a identifié avec l'amour de Dieu. En ce sens, elles peuvent avoir une valeur salvifique, bien qu'elles contiennent des éléments d'ignorance, de péché et de perversion.

[5] On perçoit actuellement de manière croissante que, avant de pouvoir élaborer une théologie des religions, une plus grande connaissance de chacune d'elles est exigée. Puisqu'on trouve dans chaque tradition religieuse des éléments d'origine et de portée bien différentes, la réflexion théologique doit se limiter à considérer des phénomènes concrets et bien définis afin d'éviter les jugements globaux et *a priori*. Ainsi certains défendent-ils une théologie de l'histoire des religions ; d'autres prennent en considération l'évolution historique des religions, leurs spécificités respectives, parfois incompatibles entre elles ; d'autres reconnaissent l'importance des données phénoménologiques et historiques, sans totalement invalider la méthode déductive ; d'autres enfin se refusent à une reconnaissance positive globale des religions.

[6] À une époque où l'on valorise le dialogue, la compréhension mutuelle et la tolérance, il est naturel qu'apparaissent des tentatives d'élaborer une théologie des religions à partir de critères qui soient acceptés par tous, c'est-à-dire qui ne soient pas exclusifs à une tradition religieuse déterminée. Pour cette raison, on ne fait pas toujours clairement la distinction entre (1) les conditions pour le dialogue interreligieux et (2) les présupposés de base d'une théologie chrétienne des religions. Dans le but d'éviter le dogmatisme, on va rechercher des aunes extérieures qui permettraient d'apprécier la vérité d'une religion. Les efforts réalisés dans ce sens ne parviennent pas à convaincre. Si la théologie est *fides quaerens intellectum*, on ne voit pas comment on pourrait abandonner le « principe dogmatique » ou réfléchir théologiquement en faisant fi de ses propres sources.

[7] Face à cette situation, une théologie chrétienne des religions doit affronter diverses tâches. En premier lieu, le christianisme devra chercher à se comprendre et à s'évaluer lui-même dans le contexte d'une pluralité des religions ; il devra réfléchir concrètement sur la vérité et l'universalité qu'il revendique. En deuxième lieu, il devra rechercher le sens, la fonction et la valeur propre des religions dans la totalité de l'histoire du salut. Enfin, la théologie chrétienne devra étudier et examiner les religions concrètes, avec leurs contenus bien définis qui devront être confrontés aux contenus de la foi chrétienne. Pour cela, il est nécessaire d'établir des critères qui permettent une discussion critique de ces données et une herméneutique qui les interprète.

b) La discussion sur la valeur salvifique des religions.

[8] La question fondamentale est la suivante : les religions sont-elles des médiations de salut pour leurs membres ? Certains donnent à cette question une réponse négative ; il en est même qui ne voient aucune signification au fait de la poser. D'autres donnent une réponse affirmative, qui à son tour fait apparaître d'autres questions : s'agit-il de médiations salvifiques autonomes ou du salut de Jésus-Christ qui se réalise en elles ? Il s'agit donc de définir le statut du christianisme et des religions en tant que réalités socioculturelles en rapport avec le salut de l'homme. On ne doit pas confondre cette question avec celle du salut des individus, chrétiens ou non. On n'a pas toujours pris en compte cette distinction autant qu'il le fallait.

[9] On a essayé de classer de plusieurs manières les différentes positions théologiques face à ce problème. Passons en revue quelques-unes de ces classifications : (a) le Christ contre les religions, dans les religions, au-dessus des religions, avec les religions ; (b) univers ecclésiocentrique ou christologie exclusive, univers christocentrique ou christologie inclusive, univers théocentrique avec une christologie normative, univers théocentrique avec une christologie non normative ; (c) certains théologiens adoptent la division tripartite « exclusivisme, inclusivisme, pluralisme » qui s'avère être parallèle à une autre : « ecclésiocentrisme, christocentrisme, théocentrisme ». Puisque nous devons choisir l'une de ces classifications pour avancer dans notre réflexion, nous nous tiendrons à cette dernière, quand bien même nous la compléterons par les autres lorsque cela sera nécessaire.

[10] L'ecclésiocentrisme exclusiviste, fruit d'un système théologique déterminé ou d'une compréhension erronée de la formule *extra Ecclesiam nulla salus* (« hors de l'église, pas de salut ») n'est plus défendu désormais par les théologiens catholiques, après les affirmations claires de Pie XII et de Vatican II sur la possibilité de salut pour ceux qui n'appartiennent pas de manière visible à l'Église[1].

[11] Le christocentrisme accepte que le salut puisse advenir dans les religions, mais il leur refuse une autonomie salvifique à cause de l'unicité et de l'universalité du salut de Jésus-Christ. Cette position est sans doute la plus commune parmi les théologiens catholiques, bien qu'il y ait des différences entre eux. Elle cherche à concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec le fait que tout homme se réalise en tant que tel à l'intérieur d'une tradition culturelle, qui trouve dans la religion correspondante son expression la plus élevée et son fondement ultime.

[12] Le théocentrisme prétend être un dépassement du christocentrisme, un changement de paradigme, une révolution copernicienne. Cette position provient, parmi d'autres motifs, d'une certaine mauvaise conscience due aux liens de l'action missionnaire du passé avec la politique coloniale, même si l'on oublie parfois l'héroïsme qui a accompagné l'action évangélisatrice. Elle essaie de reconnaître les richesses des religions et le témoignage moral de leurs membres, et, en ultime instance, elle prétend rendre plus facile l'union de toutes les religions en vue d'un travail commun pour la paix et

la justice dans le monde. On peut établir une distinction entre un théocentrisme dans lequel Jésus-Christ, sans être constitutif, est considéré comme normatif pour le salut, et un autre dans lequel on ne reconnaît pas même cette valeur normative à Jésus-Christ. Dans le premier cas, sans nier que d'autres puissent également être médiateurs du salut, on reconnaît en Jésus-Christ le médiateur qui l'exprime le mieux ; l'amour de Dieu se révèle le plus clairement dans sa personne et dans son œuvre, et il est ainsi le paradigme pour les autres médiateurs. Sans lui, cependant, nous nous retrouverions non pas sans salut, mais sans sa manifestation la plus parfaite. Dans le second cas, Jésus-Christ n'est considéré ni comme constitutif ni comme normatif pour le salut de l'homme. Dieu est transcendant et incompréhensible de telle sorte que nous ne pouvons pas juger de ses desseins à nos aunes humaines. De la même manière, nous ne pouvons pas davantage évaluer ou comparer les divers systèmes religieux. Le « sotériocentrisme » radicalise davantage encore la position théocentrique, puisqu'il porte son intérêt moins sur la question de Jésus-Christ (orthodoxie) que sur l'engagement effectif de chaque religion avec l'humanité qui souffre (orthopraxie). De cette manière, la valeur des religions réside dans le fait de promouvoir le Royaume, le salut, le bien-être de l'humanité. Cette position peut ainsi être caractérisée comme pragmatique et immanentiste.

c) La question de la vérité.

[13] Le problème de la vérité des religions est sous-jacent à toute cette discussion. On observe aujourd'hui une tendance à le reléguer à un second plan, en le détachant de la réflexion sur la valeur salvifique. La question de la vérité pose de sérieux problèmes d'ordres théorique et pratique, étant donné qu'elle a eu dans le passé des conséquences négatives sur la rencontre entre les religions. De là, la tendance à diminuer ou à privatiser ce problème, avec l'affirmation que tels critères de vérité valent uniquement pour telle religion. Certains introduisent une notion plus existentielle de la vérité, considérant seulement la juste conduite morale de la personne, sans accorder d'importance au fait que ses croyances puissent être condamnées. Une certaine confusion apparaît entre « être dans le salut » et « être dans la vérité ». On devrait davantage tenir compte de la perspective chrétienne du *salut comme vérité*, et de l'*être dans la vérité comme salut*. L'omission du discours sur la vérité entraîne la mise en équivalence superficielle de toutes les religions en les vidant fondamentalement de leur potentiel salvifique. Affirmer que toutes les religions sont vraies équivaut à déclarer que toutes sont fausses. Sacrifier la question de la vérité est incompatible avec la conception chrétienne.

[14] La conception épistémologique sous-jacente à la position pluraliste emploie la distinction de Kant entre *noumène* et *phénomène*. Dieu (ou la Réalité ultime) étant transcendant et inaccessible à l'homme, on ne pourra en faire l'expérience que comme phénomène, exprimé par des images et des notions culturellement conditionnées ; cela explique que différentes représentations de la même réalité ne s'excluent pas nécessairement *a priori* l'une l'autre. La question de la vérité se relativise encore davantage par l'introduction du concept de « vérité mythologique » qui n'implique pas une adéquation avec une réalité, mais qui éveille simplement dans le sujet une disposition en adéquation avec les énoncés. Il faut cependant observer que des expressions aussi contrastées du *noumène* finissent en réalité par le dissoudre, vidant de son sens la vérité mythologique. Il y a ici, également sous-jacente, une conception qui sépare radicalement le Transcendant, le Mystère, l'Absolu, de ses représentations : toutes choses étant relatives, puisqu'elles sont imparfaites et inadéquates, elles ne peuvent pas revendiquer d'exclusivité dans la question de la vérité.

[15] La recherche d'un critère pour la vérité d'une religion qui, pour être accepté par les autres religions, doive se situer en dehors d'elle, est une sérieuse tâche pour la réflexion théologique. Certains théologiens évitent les termes chrétiens pour parler de Dieu (on parle alors de l'*éternel*, de la *réalité ultime*, du *Réel*[2]) ou pour désigner la conduite juste (on parle alors d'*être centré sur la Réalité* et non pas d'*être centré sur soi*[3]). Mais on remarque que de telles expressions, ou bien manifestent une dépendance à l'égard d'une tradition déterminée (chrétienne), ou bien deviennent si abstraites qu'elles en perdent leur utilité. Le recours à l'*humanum* ne convainc pas car il s'agit d'un critère purement phénoménologique qui rendrait la théologie des religions dépendante de l'anthropologie dominante d'une époque. On souligne également qu'il faut considérer comme religion véritable celle qui réussit le mieux (1) soit à concilier la finitude, le caractère provisoire et changeant de son autocompréhension avec l'infini vers lequel elle pointe, (2) soit à réduire à l'unité (force d'intégration) la pluralité des expériences de la réalité et des conceptions religieuses.

d) La question de Dieu.

[16] La position pluraliste prétend éliminer du christianisme toute prétention d'exclusivité ou de supériorité par rapport aux autres religions. Dans ce but, elle doit affirmer que la réalité ultime des différentes religions est identique et, simultanément, relativiser la conception chrétienne de Dieu en ce qu'elle a de dogmatique et d'obligeant. De cette manière, elle fait la distinction entre Dieu en lui-même, inaccessible à l'homme, et Dieu manifesté dans l'expérience humaine. Les images de Dieu sont constituées par l'expérience de la transcendance et par le contexte socioculturel qui lui correspond. Elles ne sont pas Dieu mais elles pointent correctement vers lui ; cependant, cela peut également se dire des représentations non personnelles de la divinité. Par conséquent, aucune d'elles ne peut se considérer comme exclusive. Il s'ensuit que toutes les religions sont relatives, non pas en tant qu'elles pointent vers l'Absolu mais dans leurs expressions et leurs silences. Puisqu'il y a un Dieu unique et un même plan salvifique pour l'humanité, les expressions religieuses sont ordonnées les unes

aux autres et sont mutuellement complémentaires. Le Mystère étant universellement actif et présent, aucune de ses manifestations ne peut prétendre être la dernière ni définitive. La question de Dieu se trouve ainsi en intime connexion avec celle de la Révélation.

[17] En rapport avec la même question, il y a également le phénomène de la prière qui se retrouve dans les différentes religions. Est-ce en définitive le même destinataire qui est invoqué sous divers noms dans les prières des croyants ? Divinités et puissances religieuses, forces personnifiées de la nature, de la vie et de la société, projections psychiques ou mythiques représentent-elles toutes la même réalité ? Ne fait-on pas ici un pas indu, passant d'une attitude subjective à un jugement objectif ? Il peut y avoir une prière polythéiste qui s'adresse au Dieu véritable, étant donné qu'un acte salvifique peut avoir lieu à travers une médiation erronée. Cela ne signifie pas pour autant la reconnaissance objective de cette médiation religieuse comme une médiation salvifique, même si cette prière authentique a été suscitée par le Saint-Esprit[4].

e) Le débat christologique.

[18] Derrière la problématique théologique que nous venons d'observer, la question christologique que nous abordons maintenant a toujours été présente. Les deux sont intimement liées. Nous les traitons séparément en raison de la complexité du problème. La plus grande difficulté du christianisme a toujours été concentrée dans « l'incarnation de Dieu » qui confère à la personne et à l'action de Jésus-Christ les caractéristiques d'unicité et d'universalité par rapport au salut de l'humanité. Comment un événement particulier et historique peut-il avoir une prétention universelle ? Comment entrer dans un dialogue interreligieux, en respectant toutes les religions et sans les considérer par avance comme imparfaites et inférieures, si nous reconnaissons en Jésus-Christ et seulement en lui le Sauveur unique et universel de l'humanité ? Ne pourrait-on pas concevoir la personne et l'action salvifique de Dieu à partir d'autres médiateurs en plus de Jésus-Christ ?

[19] Le problème christologique est essentiellement lié à la valeur salvifique des religions, à laquelle nous avons déjà fait référence. Nous nous concentrons ici un peu plus précisément sur l'étude des conséquences christologiques des positions théocentriques. Une de leurs conséquences est ce qu'on appelle le « théocentrisme salvifique » qui accepte un pluralisme de médiations salvifiques légitimes et véritables. Au sein de cette position, comme nous l'avons déjà observé, un groupe de théologiens attribue à Jésus-Christ une valeur normative puisque sa personne et sa vie révèlent, de la manière la plus claire et la plus décisive, l'amour de Dieu pour les hommes. La plus grande difficulté de cette conception réside en ce qu'elle n'offre pas de fondement de cette normativité attribuée à Jésus, ni pour l'intérieur ni pour l'extérieur du christianisme.

[20] Un autre groupe de théologiens défend un théocentrisme salvifique avec une christologie non normative. Détacher le Christ par rapport à Dieu prive le christianisme de toute prétention universaliste concernant le salut (et cela rendrait donc possible un dialogue authentique avec les religions), impliquant de devoir s'affronter à la foi de l'Église et concrètement au dogme de Chalcédoine. Ces théologiens considèrent le dogme de Chalcédoine comme une expression historiquement conditionnée par la philosophie grecque et qui doit être actualisée parce qu'elle empêche le dialogue interreligieux. L'incarnation serait une expression non pas objective mais métaphorique, poétique, mythologique. Elle prétendrait seulement signifier l'amour de Dieu qui s'incarne dans des hommes et des femmes dont les vies reflètent l'action de Dieu. Les affirmations de l'exclusivité salvifique de Jésus-Christ pourraient s'expliquer par le contexte historico-culturel : culture classique (il n'y aurait qu'une vérité certaine et immuable), mentalité eschatologico-apocalyptique (prophète final, Révélation définitive) et attitude de minorité (langage de survie, sauveur unique).

[21] La conséquence la plus importante de cette conception est que Jésus-Christ ne peut pas être considéré comme le médiateur unique et exclusif. C'est pour les chrétiens seulement qu'il est la forme humaine de Dieu, rendant adéquatement possible la rencontre de l'homme avec Dieu, quoique sans exclusivité. Il est *totus Deus*, parce qu'il est l'amour actif de Dieu sur cette terre, mais non pas *totum Dei*, puisqu'il n'épuise pas en lui l'amour de Dieu. Nous pourrions dire également : *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Le *Logos* étant plus grand que Jésus, il peut s'incarner également dans les fondateurs d'autres religions.

[22] Cette même problématique revient quand on affirme que Jésus est le Christ mais que le Christ est davantage que Jésus. Cela facilite grandement l'universalisation de l'action du *Logos*dans les religions. Mais les textes néotestamentaires ne conçoivent pas le *Logos* de Dieu indépendamment de Jésus. Une autre manière d'argumenter dans cette même ligne consiste à attribuer au Saint-Esprit l'action salvifique universelle de Dieu qui ne conduirait pas nécessairement à la foi en Jésus-Christ.

f) Mission et dialogue interreligieux.

[23] Les différentes positions concernant les religions entraînent des compréhensions diversifiées de l'activité missionnaire de l'Église et du dialogue interreligieux. Si les religions sont, sans autre détermination, des chemins pour le salut (position

pluraliste), alors l'objectif premier de la mission n'est plus la conversion, puisque ce qui importe, c'est que chacun, encouragé par le témoignage de l'autre, vive profondément sa propre foi.

[24] La position inclusiviste ne considère plus désormais la mission comme une tâche pour éviter la condamnation des non-évangélisés (position exclusiviste). Même en reconnaissant l'action universelle du Saint-Esprit, elle observe que celle-ci, dans l'économie salvifique voulue par Dieu, possède une dynamique incarnatoire qui la conduit à s'exprimer et à s'objectiver. De cette manière, la proclamation de la Parole amène cette même dynamique à sa plénitude. Elle ne signifie pas seulement une thématisation de la transcendance mais la plus grande réalisation de celle-ci, qui place l'homme devant une décision radicale. L'annonce et l'acceptation explicite de la foi font croître les possibilités de salut ainsi que la responsabilité personnelle. De plus, on considère aujourd'hui la mission comme devant s'adresser non seulement aux individus mais à tous les peuples et toutes les cultures.

[25] Le dialogue interreligieux se fonde théologiquement soit dans l'origine commune de tous les êtres humains créés à l'image de Dieu, soit dans le destin commun qui est la plénitude de vie en Dieu, soit dans l'unique plan salvifique divin par Jésus-Christ, soit dans la présence active de l'Esprit divin parmi les adeptes d'autres traditions religieuses[5]. La présence de l'Esprit ne se réalise pas de la même manière dans la tradition biblique et dans les autres religions, car Jésus-Christ est la plénitude de la Révélation. Mais des expériences et des perceptions, des expressions et des compréhensions différentes, provenant peut-être du même « événement transcendantal », valorisent grandement le dialogue interreligieux. C'est précisément au moyen de ce dialogue que peut se développer le processus même d'interprétation et de compréhension de l'action salvifique de Dieu.

[26] « Une foi qui ne s'est pas faite culture est une foi qui n'a pas été pleinement reçue, n'a pas été pleinement pensée, n'a pas été fidèlement vécue. » Ces paroles de Jean-Paul II dans une lettre au cardinal secrétaire d'État (20 mai 1982) montrent clairement l'importance de l'inculturation de la foi. On constate que la religion est le cœur de toute culture en tant qu'instance de signification ultime et force structurante fondamentale. De cette manière, l'inculturation de la foi ne peut pas se passer de la rencontre avec les religions qui devrait surtout avoir lieu à travers le dialogue interreligieux[6].

2. Les présupposés théologiques fondamentaux

[27] Le *status quaestionis* qui précède a montré comment les différentes approches de la théologie des religions et de la valeur salvifique de ces religions dépendent en grande partie de ce que l'on pense au sujet de la volonté salvifique universelle de Dieu le Père : c'est à lui que le Nouveau Testament attribue l'initiative du salut, la médiation unique du Christ, l'universalité de l'action du Saint-Esprit et sa relation avec Jésus, ainsi que la fonction de l'Église comme sacrement universel de salut. La réponse aux questions posées demande une brève réflexion sur ces questions théologiques fondamentales.

a) L'initiative du Père dans le salut.

[28] Ce n'est qu'à la lumière du dessein divin de salut des hommes, qui ne connaît pas de frontières de peuples ni de races, qu'aborder le problème de la théologie des religions a un sens. Le Dieu qui veut sauver tous les hommes est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Le dessein du salut dans le Christ précède la création du monde[7] et se réalise avec l'envoi de Jésus dans le monde, preuve de l'amour infini et de la tendresse que le Père a pour l'humanité[8]. Cet amour de Dieu va jusqu'à la « remise » du Christ à la mort pour le salut des hommes et pour la réconciliation du monde[9]. La paternité de Dieu, que le Nouveau Testament pose généralement en relation avec la foi en Jésus, s'ouvre dans certains passages à des perspectives plus larges[10]. Dieu est le Dieu des juifs et des gentils[11]. Le salut de Dieu qu'est Jésus se présente à toutes les nations[12].

[29] L'initiative du Père dans le salut est affirmée en 1 Jean 4, 14 : « Le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. » Dieu, « le Père de qui tout provient[13] », est l'origine de l'œuvre de salut réalisée par le Christ. Le titre de « Sauveur », par lequel le Christ est fréquemment nommé[14], est donné en priorité à Dieu dans certains écrits du Nouveau Testament[15], sans que, pour autant, on l'exclue pour le Christ[16]. Selon 1 Timothée 2, 3-4, « Dieu, notre Sauveur, […] veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » Sa volonté salvifique ne connaît pas de restrictions mais elle va de pair avec le désir que les hommes connaissent la vérité, c'est-à-dire adhèrent à la foi[17]. D'une part, cette volonté de salut a pour conséquence la nécessité de l'annonce. D'autre part, elle est liée à la médiation unique du Christ[18] que nous aborderons plus bas.

[30] Dieu le Père est en même temps le terme vers lequel tout se meut. La fin ultime de l'action créatrice et salvifique se réalisera quand toutes choses auront été soumises au Fils ; « alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en toutes choses[19]».

[31] L'Ancien Testament connaît déjà quelques préfigurations de cette universalité qui ne se révélera pleinement que dans le Christ. Tous les hommes, sans exception, ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu[20] ; puisque dans le Nouveau Testament l'image de Dieu est le Christ[21], on peut penser à une détermination de tous les hommes en vue du Christ. L'alliance de Dieu avec Noé embrasse tous les êtres vivants de la terre[22]. En Abraham « seront bénies toutes les familles de la terre[23] » ; cette bénédiction pour tous s'effectue également par les descendants d'Abraham, à cause de l'obéissance d'Abraham lui-même[24]. Le Dieu d'Israël a été reconnu en tant que tel par certains étrangers[25]. On trouve également dans le Deutéro-Isaïe et le Trito-Isaïe des textes qui font référence au salut des peuples dans le contexte du salut du peuple d'Israël[26]. Il s'agit d'une universalité ayant Israël comme centre. La Sagesse s'adresse également à tous, sans distinction de peuples ou de races[27].

b) L'unique médiation de Jésus.

Quelques textes néotestamentaires.

[32] Nous avons déjà noté que la volonté salvifique de Dieu le Père est liée à la foi en Jésus. C'est en lui seul que le dessein salvifique se réalise : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés[28]. » Que le salut ne s'acquière que par la foi en Jésus, c'est une affirmation constante dans le Nouveau Testament. Ce sont précisément ceux qui croient dans le Christ qui sont la véritable descendance d'Abraham[29]. La bénédiction de tous en Abraham trouve son sens dans la bénédiction de tous dans le Christ.

[33] Selon l'Évangile de Matthieu, Jésus s'est compris comme spécialement envoyé au peuple d'Israël[30]. Cela correspond à la présentation particulière de l'histoire du salut chez Matthieu : l'histoire d'Israël est orientée vers son accomplissement dans le Christ[31] et la perfection des promesses divines se réalisera quand le ciel et la terre auront passé et que tout sera accompli[32]. Cet accomplissement a déjà commencé dans les événements eschatologiques de la mort[33] et de la résurrection[34] du Christ. Mais Jésus n'exclut pas les gentils du salut : il loue la foi de certains d'entre eux qu'on ne trouve pas en Israël[35] ; ils viendront de l'Orient et de l'Occident pour s'asseoir à la table du Royaume, tandis que les fils du royaume seront jetés dehors[36]. Jésus ressuscité donne aux onze disciples une mission universelle[37]. L'Église primitive commence rapidement la mission chez les gentils, par inspiration divine[38]. Dans le Christ, il n'y a pas de différence entre juifs et gentils[39].

[34] En un premier sens, l'universalité de l'œuvre salvifique de Jésus est fondée sur le fait que son message et son salut s'adressent à tous les hommes, et que tous peuvent l'accueillir et le recevoir dans la foi. Mais nous trouvons dans le Nouveau Testament d'autres textes qui semblent montrer que la signification de Jésus va au-delà, que d'une certaine manière elle est préalable à l'accueil de son message de la part des fidèles.

[35] Nous devons d'abord noter que tout ce qui existe a été fait par le Christ[40]. Selon Colossiens 1, 15-20, tout a été créé en lui, par lui, et tout est orienté vers lui. Ce même texte montre que cette causalité du Christ dans la création est en rapport avec sa médiation salvifique, vers laquelle elle pointe. Jésus est le premier-né de la création et le premier-né d'entre les morts ; il apparaît que c'est dans la seconde « proto-naissance » que la première reçoit tout son sens. La récapitulation de toutes choses dans le Christ est le dessein ultime de Dieu le Père[41]. À l'intérieur de cette universalité, on distingue l'action spéciale du Christ dans l'Église : « Il a tout mis sous ses pieds et, le plaçant plus haut que tout, il a fait de lui la Tête de l'Église qui est son corps, et l'Église est l'accomplissement total du Christ, lui que Dieu comble totalement de sa plénitude[42]. » Le parallélisme paulinien entre Adam et le Christ[43] semble aller dans la même direction. Si, en tant que premier homme et premier pécheur, le premier Adam possède une signification universelle, le Christ doit lui aussi avoir une signification salvifique pour tous, bien que les termes de cette dernière ne soient pas clairement explicités. La vocation de tout homme portant aujourd'hui l'image de l'Adam terrestre est de devenir image de l'Adam céleste.

[36] « [La Parole] était la lumière véritable qui éclaire tout homme ; [elle] venait dans le monde[44]. » C'est Jésus, en tant que *Logos* incarné, qui éclaire tous les hommes. Le *Logos* a déjà exercé la médiation créatrice, non sans référence à l'incarnation et au salut à venir, et c'est pour cela que Jésus vient chez les siens, qui ne le reçoivent pas[45]. Jésus annonce un culte rendu à Dieu en esprit et en vérité qui s'étend au-delà de Jérusalem et du mont Garizim[46] ; ce culte est reconnu par la confession des Samaritains : « C'est vraiment lui le Sauveur du monde[47]. »

[37] La médiation unique de Jésus-Christ se trouve en relation avec la volonté salvifique de Dieu en 1 Timothée 2, 5-6 : « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour nous. » L'unicité du médiateur[48]correspond à l'unicité du Dieu qui veut sauver tous les hommes. L'unique médiateur est l'*homme*Jésus-Christ ; ici aussi, il s'agit de la signification universelle de Jésus en tant qu'il est le Fils incarné de Dieu. Il est le médiateur entre Dieu et les hommes parce qu'il est le Fils fait homme qui s'est livré à la mort en rançon pour tous.

[38] Le discours de Paul à l'Aréopage[49] montre clairement que la conversion au Christ implique une rupture avec le passé. Les religions ont de fait conduit les hommes à l'idolâtrie. Mais ce discours semble en même temps reconnaître l'authenticité d'une recherche philosophique qui, si elle n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu véritable, n'était pas pour autant sur une route totalement erronée. La recherche de Dieu « à tâtons » répond aux desseins de la providence ; il semble qu'elle doive aussi avoir des aspects positifs. Y a-t-il une relation avec le Dieu de Jésus-Christ même avant la conversion[50] ? On ne trouve pas d'attitude fermée de la part du Nouveau Testament à l'égard de tout ce qui ne provient pas de la foi dans le Christ ; l'ouverture peut se manifester également à l'égard des valeurs religieuses[51].

[39] Le Nouveau Testament nous montre simultanément l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et le lien que le salut possède avec l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, l'unique médiateur. Les hommes atteignent le salut dans la mesure où, dans la foi, ils reconnaissent et acceptent Jésus, le Fils de Dieu. Toutefois certains passages semblent suggérer l'existence d'une valeur salvifique de Jésus pour tout homme, qui peut même atteindre ceux qui ne le connaissent pas. Ni une limitation de la volonté salvifique de Dieu, ni le fait d'admettre des médiations parallèles à celle de Jésus, ni l'attribution de cette médiation universelle au *Logos* éternel qui ne serait pas identifié à Jésus, ne sont compatibles avec le message néotestamentaire.

Thèmes de la Tradition repris dans le Magistère récent de l'Église.

[40] La signification universelle du Christ s'est exprimée de diverses manières dans la Tradition de l'Église, et cela depuis les temps les plus anciens. Sélectionnons quelques thèmes qui ont trouvé écho dans les récents documents magistériels et surtout au concile Vatican II.

[41] *Les semina verbi*. En dehors des limites de l'Église visible, et concrètement dans les différentes religions, on peut repérer des « semences du Verbe » ; ce motif se combine fréquemment avec celui de la lumière qui éclaire tout homme et avec celui de la préparation évangélique[52].

[42] La théologie des semences du Verbe provient de saint Justin. Face au polythéisme du monde grec, Justin voit dans la philosophie une alliée du christianisme parce qu'elle a suivi la raison ; toutefois cette raison ne se trouve en sa totalité qu'en Jésus-Christ, le *Logos* en personne. Seuls les chrétiens le connaissent en son intégralité[53]. Mais à ce *Logos*, c'est tout le genre humain qui a participé. De ce fait, il y a toujours eu des hommes ayant vécu en accord avec le *Logos* ; en ce sens, il y a eu des « chrétiens », bien qu'ils n'aient eu qu'une connaissance partielle du *Logos*séminal[54]. Il y a une grande différence entre la semence de quelque chose et la chose elle-même. Mais de toute manière, la présence partielle et séminale du *Logos* est don et grâce divine. Le *Logos* est le semeur de ces « semences de vérité[55] ».

[43] Pour Clément d'Alexandrie, l'homme est rationnel en tant qu'il participe à la raison véritable qui régit l'univers, le *Logos*. Il a plein accès à cette raison s'il se convertit et suit Jésus, le *Logos*incarné[56]. Avec l'incarnation, le monde s'est rempli de semences du salut[57]. Mais, depuis le commencement des temps, il existe également des semailles divines ayant fait que diverses parties de la vérité se trouvent parmi les Grecs et parmi les barbares, spécialement dans la philosophie considérée dans son ensemble[58], même si, mêlée à la vérité, l'ivraie n'a pas manqué[59]. La philosophie a eu pour les Grecs une fonction semblable à celle de la loi pour les Hébreux ; elle a été une préparation en vue de la plénitude du Christ[60]. Il existe cependant une claire différence entre l'action de Dieu dans les philosophes et dans l'Ancien Testament. Par ailleurs, c'est seulement en Jésus, la lumière qui éclaire tout homme, que l'on peut contempler le *Logos* parfait, la vérité entière. Les fragments de la vérité appartiennent au tout[61].

[44] Justin et Clément se rejoignent pour affirmer que ces fragments de la vérité totale connus par les Grecs proviennent, au moins en partie, de Moïse et des prophètes. Ceux-ci sont plus anciens que les philosophes[62]. C'est chez eux, selon les plans de la Providence, que les Grecs ont « volé », eux qui n'ont pas su rendre grâces pour ce qu'ils ont reçu[63]. Cette connaissance de la vérité n'est donc pas sans rapport avec la Révélation historique qui trouvera sa plénitude dans l'incarnation de Jésus.

[45] Irénée ne fait pas directement usage de l'idée de semences du Verbe. Mais il souligne fortement que, à tous les moments de l'histoire, le *Logos* a été avec les hommes, qu'il les a accompagnés en prévision de l'incarnation[64] ; par son incarnation, en se donnant lui-même, Jésus a apporté toute nouveauté. Le salut est donc attaché à l'apparition de Jésus, bien qu'il ait déjà été annoncé et que ses effets aient d'une certaine manière été anticipés[65].

[46] *Le Fils de Dieu s'est uni à tout homme*[66]. Cette idée revient fréquemment chez les Pères, qui s'inspirent de certains passages du Nouveau Testament. L'un de ceux qui a donné lieu à cette interprétation est la parabole de la brebis perdue[67] : celle-ci est identifiée au genre humain égaré que Jésus est venu chercher. Avec l'assomption de la nature humaine, le Fils a pris sur ses épaules l'humanité entière pour la présenter au Père. Ainsi s'exprime Grégoire de Nysse : « Cette brebis, c'est nous, les hommes. […] Le Sauveur prend sur ses épaules la brebis tout entière car, […] puisqu'elle s'était perdue tout entière, elle est ramenée tout entière. Le pasteur la porte sur ses épaules, c'est-à-dire dans sa divinité. […]

Ayant pris sur lui cette brebis, il la rend une avec lui[68]. » Le verset de Jean 1, 14 également (« le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ») a été interprété en plusieurs occasions dans le sens d'habiter « en nous », c'est-à-dire à l'intérieur de chaque homme ; de « l'être en nous », on passe facilement à « notre être en lui[69] ». Nous contenant tous en lui, il peut tous nous réconcilier avec le Père[70]. Dans son humanité glorifiée, nous pouvons tous trouver la résurrection et le repos[71].

[47] Les Pères n'oublient pas que cette union des hommes dans le Corps du Christ se produit surtout dans le baptême et l'Eucharistie. Mais l'union de tous dans le Christ, par son assomption de notre nature, constitue un présupposé objectif à partir duquel le croyant grandit dans l'union personnelle avec Jésus. La signification universelle du Christ se donne également à voir, pour les premiers chrétiens, dans le fait qu'il libère l'homme des princes de ce monde qui l'enferment dans le particulier et le national[72].

[48] *La dimension christologique de l'image*. Selon le concile Vatican II, Jésus est « l'homme parfait » à la suite duquel l'homme devient davantage homme[73]. Il explique en outre que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » *(nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit)*[74]. Entre autres fondements de cette affirmation, il cite un passage de Tertullien selon lequel Dieu, lors de la formation d'Adam à partir de la glaise de la terre, pensait déjà au Christ qui devait s'incarner[75]. Irénée déjà avait montré que le Verbe, artisan de toutes choses, avait préfiguré en Adam la future économie de l'humanité de laquelle lui-même se revêtirait[76]. Même si les interprétations patristiques de l'image sont très variées, on ne peut négliger la valeur de ce courant qui voit dans le Fils devant s'incarner (et devant mourir et ressusciter) le modèle selon lequel Dieu a fait le premier homme. Si le destin de l'homme est de porter l'image de l'homme céleste[77], il ne semble pas erroné de penser qu'en tout homme il doit y avoir une certaine disposition interne à cette fin.

Conclusions.

[49] (a) C'est seulement en Jésus que les hommes peuvent être sauvés ; pour cette raison, le christianisme a une claire prétention d'universalité. Le message chrétien s'adresse donc à tous les hommes et il doit être annoncé à tous.

(b) Certains textes du Nouveau Testament et de la tradition la plus ancienne laissent entrevoir une signification universelle du Christ qui ne se réduit pas à celle que nous venons de mentionner. Par sa venue dans le monde, Jésus éclaire tout homme, il est l'Adam ultime et définitif auquel nous sommes tous appelés à nous conformer, etc. La présence universelle de Jésus apparaît de manière un peu plus élaborée dans la doctrine ancienne du *Logos spermatikos*. Mais même là, les auteurs anciens font clairement la différence entre l'apparition plénière du *Logos* en Jésus, et la présence de ses semences en ceux qui ne le connaissent pas. Cette présence est réelle mais elle n'exclut pas l'erreur et la contradiction[78]. À partir de la venue de Jésus dans le monde, et surtout à partir de sa mort et de sa résurrection, on comprend le sens ultime de la proximité du Verbe envers tous les hommes. Jésus conduit l'histoire entière à son accomplissement[79].

(c) Si le salut est attaché à l'apparition historique de Jésus, l'adhésion personnelle à Jésus dans la foi ne peut être indifférente pour personne. Ce n'est que dans l'Église, qui est en continuité historique avec Jésus, que l'on peut vivre pleinement son mystère. Cela implique l'indispensable nécessité de l'annonce du Christ par l'Église.

(d) Jamais d'autres possibilités de « médiation » salvifique ne peuvent être vues comme détachées de l'homme Jésus, l'unique médiateur. Il est plus difficile de déterminer comment les hommes qui ne connaissent pas Jésus, et comment les autres religions, sont en relation avec lui. Il nous faut alors évoquer les chemins mystérieux de l'Esprit qui donne à tous les hommes la possibilité d'être associés au mystère pascal[80], et dont l'œuvre ne peut pas ne pas se rapporter au Christ[81]. C'est dans le contexte de l'action universelle de l'Esprit du Christ qu'il faut situer la question de la valeur salvifique des religions en tant que telles.

(e) Jésus étant l'unique médiateur qui mène à son accomplissement le dessein salvifique de l'unique Dieu Père, le salut est unique et le même pour tous les hommes : c'est la pleine configuration à Jésus et la communion avec lui dans la participation à sa filiation divine. On doit par conséquent exclure l'existence d'économies différentes pour ceux qui croient en Jésus et pour ceux qui ne croient pas en lui. Il ne peut pas y avoir des chemins pour aller à Dieu qui ne convergent pas dans l'unique Chemin qu'est le Christ[82].

c) L'universalité du Saint-Esprit.

[50] L'universalité de l'action salvifique du Christ ne peut pas se comprendre sans l'action universelle du Saint-Esprit. Un premier élément de cette universalité de l'œuvre de l'Esprit se trouve déjà dans la création. L'Ancien Testament nous montre l'Esprit de Dieu sur les eaux[83]. Et le Livre de la Sagesse dit que « l'Esprit du Seigneur remplit l'univers, lui qui tient ensemble tous les êtres, il entend toutes les voix[84] ».

[51] Si cela peut se dire de tout l'univers, cela vaut spécialement pour l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu selon Genèse1, 26-27. Dieu fait l'homme pour être présent en lui, pour avoir en lui sa demeure. Regarder quelqu'un avec bienveillance, se tenir près de lui, signifie être son ami. Ainsi peut-on parler de l'amitié originelle, *amicitia originalis*, de l'homme avec Dieu et de Dieu avec l'homme[85] comme fruit de l'action de l'Esprit. La vie en général et celle de l'homme en particulier sont mises en relation plus ou moins explicite avec l'Esprit de Dieu en différents endroits de l'Ancien Testament[86]. Jean-Paul II met la création de l'homme à l'image de Dieu et dans l'amitié divine en relation avec la communication de l'Esprit[87].

[52] La tragédie du péché consiste en ce que, au lieu de la proximité de Dieu et de l'homme, s'instaure la distance. L'esprit des ténèbres a présenté Dieu comme l'ennemi de l'homme, comme une menace[88]. Mais Dieu s'est approché de l'homme à travers les différentes alliances dont l'Ancien Testament nous parle déjà. L'image et la ressemblance signifient depuis le début la capacité de relation personnelle avec Dieu, et donc la capacité d'alliance. Ainsi Dieu s'est approché graduellement de l'homme, au travers des différentes alliances, avec Noé[89], avec Abraham et Moïse dont Dieu s'est fait l'ami[90].

[53] Dans la Nouvelle Alliance, Dieu s'est tellement approché de l'homme qu'il a envoyé dans le monde son Fils, incarné par l'œuvre du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie. La Nouvelle Alliance, à la différence de la précédente, n'est pas celle de la lettre mais celle de l'Esprit[91]. C'est l'alliance nouvelle et universelle, l'alliance de l'universalité de l'Esprit. L'universalité signifie *versus unum*, « vers un seul ». Le mot même d'« esprit » signifie un mouvement qui inclut le « vers », la direction. L'Esprit est appelé *dynamis* [force, puissance][92] et la *dynamis* inclut la possibilité d'une direction. Des paroles de Jésus sur le Saint-Esprit, on conclut que « l'être vers » se rapporte à Jésus.

[54] Le lien étroit entre l'Esprit et le Christ se manifeste dans l'onction de Jésus. *Jésus-Christ* signifie précisément que Jésus est l'Oint de Dieu par l'onction qui est l'Esprit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction[93]. » Dieu a conféré à Jésus l'onction « d'Esprit Saint et de puissance » et ainsi « il est passé partout en faisant le bien, il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis[94] ». Comme le dit Irénée : « Dans le nom de "Christ" est sous-entendu Celui qui a oint, Celui-là même qui a été oint, et l'Onction dont il a été oint : celui qui a oint, c'est le Père ; celui qui a été oint, c'est le Fils ; et il l'a été dans l'Esprit, qui est l'Onction. Comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaïe : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint" [Is 61, 1] : ce qui indique tout ensemble et le Père qui a oint, et le Fils qui a été oint, et l'Onction qui est l'Esprit[95]. »

[55] L'universalité de l'alliance de l'Esprit est donc celle de l'alliance en Jésus. Il s'est offert au Père par l'Esprit éternel[96] qui l'a oint. Cette onction s'étend au Christ total, aux chrétiens oints par l'Esprit et à l'Église. Ignace d'Antioche affirmait déjà que Jésus avait reçu l'onction « afin d'exhaler pour son Église un parfum d'incorruptibilité[97] ». Jésus, selon Irénée, a été oint dans le Jourdain « afin que, recevant nous-mêmes de la surabondance de cette Onction, nous soyons sauvés[98] ». Grégoire de Nysse a exprimé cette réalité au moyen d'une image belle et profonde : « La notion d'onction suggère […] qu'il n'y a aucune distance entre le Fils et l'Esprit. De fait, comme entre la surface du corps et l'onction de l'huile, ni la raison ni la sensation ne connaissent d'intermédiaires, de même le contact du Fils avec l'Esprit est immédiat ; donc, celui qui est sur le point d'entrer en contact avec le Fils par la foi doit nécessairement entrer auparavant en contact avec l'huile. Le Saint-Esprit ne manque à aucune partie[99]. » Le Christ total inclut en un certain sens tout homme car le Christ s'est uni à tous les hommes[100]. Jésus dit encore : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait[101]. »

[56] L'Église est le lieu privilégié de l'action de l'Esprit. En elle, qui est le Corps du Christ, l'Esprit suscite les divers dons pour l'utilité commune[102]. On connaît la formule d'Irénée : « Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce[103]. » Et saint Jean Chrysostome dit pour sa part : « Si le Saint-Esprit n'était pas présent, l'Église n'existerait pas ; si l'Église existe, c'est un signe évident de la présence de l'Esprit[104]. »

[57] Certains passages du Nouveau Testament semblent laisser entendre la portée universelle de l'action de l'Esprit, toujours en rapport avec la mission évangélisatrice de l'Église qui doit atteindre tous les hommes. Le Saint-Esprit précède et guide la prédication, il est à l'origine de la mission vers les païens[105]. Le dépassement du péché de Babel aura lieu dans l'Esprit. À l'inverse de la tentative des constructeurs de la tour de Babel qui veulent atteindre le ciel par leurs propres efforts, la demeure de Dieu est maintenant le Saint-Esprit qui descend du ciel comme un don, qui donne la possibilité de parler toutes les langues et qui donne à chacun d'entendre dans sa propre langue les merveilles de Dieu[106]. La tour de Babel était un effort pour réaliser l'unité sans l'universalité : « Faisons-nous un nom [une renommée, un signe d'unité] pour ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre[107]. » La Pentecôte fut le don de l'universalité dans l'unité : « Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer[108]. » Dans le don de l'Esprit de Pentecôte, il faut également voir la perfection de l'alliance du Sinaï[109] qui devient ainsi universelle.

[58] Le don de l'Esprit est le don de Jésus ressuscité et monté au ciel à la droite du Père[110] ; il s'agit d'un enseignement constant dans le Nouveau Testament. La résurrection de Jésus elle-même se réalise par l'intervention de l'Esprit[111]. Le

Saint-Esprit nous est donné comme l'Esprit du Christ, l'Esprit du Fils[112]. On ne peut donc pas concevoir une action du Saint-Esprit qui ne soit pas en rapport avec l'action universelle de Jésus. Les Pères nous ont laissé de quoi mettre cela en relief[113]. Ce n'est que par l'action de l'Esprit que nous, les hommes, nous pouvons être conformés à l'image de Jésus ressuscité, le nouvel Adam en qui l'homme acquiert définitivement la dignité à laquelle il était appelé depuis les origines : « Et nous tous qui, le visage découvert, reflétons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, de par le Seigneur qui est Esprit[114]. » L'homme qui a été créé à l'image de Dieu est, par la présence de l'Esprit, renouvelé à l'image de Dieu (ou du Christ) en vertu de l'action de l'Esprit. Le Père est le peintre ; le Fils est le modèle selon lequel l'homme est peint ; le Saint-Esprit est le pinceau par lequel l'homme est peint dans la création et dans la rédemption.

[59] Pour cette raison, le Saint-Esprit conduit au Christ. Le Saint-Esprit dirige tous les hommes vers le Christ, l'Oint. Le Christ, à son tour, les dirige vers le Père. Personne ne va au Père si ce n'est par Jésus, car il est le chemin[115], mais c'est le Saint-Esprit qui guide les disciples vers la vérité tout entière[116]. Le mot « guidera » *(hodegesei)* inclut le chemin *(hodos)*. Le Saint-Esprit guide donc sur le chemin qu'est Jésus qui conduit au Père. C'est pourquoi personne ne peut dire « Jésus est Seigneur » si ce n'est sous l'action du Saint-Esprit[117]. Et la terminologie du « Paraclet » employée par Jean nous indique que l'Esprit est l'avocat dans le jugement qui a commencé à Jérusalem et qui continue dans l'histoire. L'Esprit Paraclet défendra Jésus des accusations dont il est l'objet en ses disciples : « Il rendra lui-même témoignage de moi, et à votre tour vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement[118]. »

[60] L'Esprit est ainsi le don de Jésus et il conduit à Jésus, quand bien même le chemin concret par lequel il conduit les hommes est connu de Dieu seul. Vatican II l'a exprimé clairement : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal[119]. » Il n'y a aucun sens à affirmer une universalité de l'action de l'Esprit qui ne soit pas en rapport avec le rôle de Jésus, le Fils incarné, mort et ressuscité. Plus encore, en vertu de l'œuvre de l'Esprit, tous les hommes peuvent entrer en relation avec Jésus qui a vécu, est mort et est ressuscité en un lieu et en un temps concrets. Par ailleurs, l'action de l'Esprit ne se limite pas aux dimensions intimes et personnelles de l'homme mais elle concerne également ses dimensions sociales : « Ce même Esprit a agi dans l'incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit dans l'Église. Il ne se substitue donc pas au Christ, et il ne remplit pas une sorte de vide, comme, suivant une hypothèse parfois avancée, il en existerait entre le Christ et le Logos. Ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique et cela ne peut pas être sans relation au Christ[120]. »

[61] Le lieu privilégié de l'action de l'Esprit est l'Église, Corps du Christ. Mais tous les peuples sont appelés, de diverses manières, à l'unité du peuple de Dieu que promeut l'Esprit : « Ce caractère d'universalité qui brille sur le peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit. […] à cette unité catholique du Peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité appartiennent sous diverses formes, ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut[121]. » C'est l'universalité même de l'action salvifique du Christ et de l'Esprit qui amène à s'interroger sur la fonction de l'Église comme sacrement universel du salut.

d) « Ecclesia, universale salutis sacramentum ».

[62] On ne peut pas développer une théologie des religions sans prendre en compte la mission salvifique universelle de l'Église, attestée par l'Écriture sainte et par la tradition de foi de l'Église. L'appréciation théologique des religions a été rendue pendant longtemps impossible à cause du principe *extra Ecclesiam nulla salus* (« hors de l'église, pas de salut ») entendu dans un sens exclusiviste. Avec la doctrine sur l'Église comme « sacrement universel du salut » ou « sacrement du Royaume de Dieu », la théologie essaie de répondre à la nouvelle manière de poser le problème. Cet enseignement, qui a aussi été repris par le concile Vatican II, épouse la vision sacramentelle de l'Église dans le Nouveau Testament.

[63] La première question aujourd'hui n'est plus de savoir si les hommes peuvent atteindre le salut même s'ils n'appartiennent pas à l'Église catholique visible ; cette possibilité est considérée comme théologiquement certaine. La pluralité des religions dont les chrétiens sont toujours plus conscients, la meilleure connaissance de ces religions elles-mêmes et le nécessaire dialogue avec elles, sans sous-estimer la plus claire conscience des frontières spatiales et temporelles de l'Église, nous interrogent sur la possibilité de parler encore de la nécessité de l'Église pour le salut, et sur la compatibilité de ce principe avec la volonté salvifique universelle de Dieu.

« Extra Ecclesiam nulla salus ».

[64] Jésus a uni l'annonce du Royaume de Dieu à son Église. Après la mort et la résurrection de Jésus, la réunion du peuple de Dieu s'est refaite, cette fois au nom de Jésus-Christ. L'Église des juifs et des gentils s'est comprise comme une œuvre de Dieu et comme la communauté dans laquelle on fait l'expérience de l'action du Seigneur exalté aux cieux et de son Esprit. À la foi en Jésus-Christ, le médiateur universel du salut, se joint le baptême en son nom, qui est le moyen de participer à sa mort rédemptrice, de recevoir le pardon des péchés et d'entrer dans la communauté du salut[122]. C'est pour cela que le baptême est comparé à l'arche du salut[123]. Selon le Nouveau Testament, le salut a pour fondement l'unique médiation salvifique de Jésus-Christ.

[65] On parle de la nécessité de l'Église pour le salut en deux sens : (1) la nécessité de l'appartenance à l'Église pour ceux qui croient en Jésus ; (2) la nécessité, pour le salut, du ministère de l'Église qui, par charge reçue de Dieu, doit être au service de la venue du Royaume de Dieu.

[66] Dans sa Lettre encyclique *Mystici Corporis*, Pie XII aborde la question du rapport avec l'Église de ceux qui atteignent le salut hors de la communion visible avec elle. Il dit d'eux qu'ils sont ordonnés au corps mystique du Christ par un désir inconscient[124]. L'opposition du jésuite américain Leonard Feeney, qui insistait sur l'interprétation exclusiviste de la formule *extra Ecclesiam nulla salus*, fut l'occasion d'une lettre du Saint-Office adressée à l'archevêque de Boston, le 8 août 1949, qui rejette l'interprétation de Feeney et qui précise l'enseignement de Pie XII. Cette lettre distingue entre la nécessité de l'appartenance à l'Église pour le salut *(necessitas praecepti)* et la nécessité des moyens indispensables pour le salut *(intrinseca necessitas)* ; par rapport à ces derniers, l'Église est une aide générale pour le salut[125]. Dans le cas d'une ignorance invincible, il suffit du désir implicite d'appartenir à l'Église ; ce désir sera toujours présent lorsqu'un homme aspire à conformer sa volonté à celle de Dieu[126]. Mais la foi (au sens de Hébreux 11, 6) et l'amour sont toujours nécessaires d'une nécessité intrinsèque[127].

[67] Le concile Vatican II reprend à son compte la formule *extra Ecclesiam nulla salus*. Mais avec elle, il s'adresse explicitement aux catholiques et il limite sa validité à ceux qui connaissent la nécessité de l'Église pour le salut. Le concile considère que l'affirmation est fondée sur la nécessité de la foi et du baptême, affirmée par le Christ[128]. De cette manière, le concile se situe dans la continuité de l'enseignement de Pie XII mais il met en relief, avec davantage de clarté, le caractère originel parénétique de cette formule.

[68] À la différence de Pie XII, le concile renonce à parler de *votum implicitum* et n'applique le concept de *votum* qu'au désir explicite des catéchumènes d'appartenir à l'Église[129]. Concernant les non-chrétiens, Vatican II dit qu'ils sont diversement ordonnés au peuple de Dieu. Selon les différentes manières par lesquelles la volonté salvifique de Dieu embrasse les non-chrétiens, le concile distingue quatre groupes : en premier lieu, les juifs ; en deuxième lieu, les musulmans ; en troisième lieu, ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et ne connaissent pas l'Église mais cherchent Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent d'accomplir sa volonté connue au moyen de la conscience ; en quatrième lieu, ceux qui, sans faute de leur part, n'ont pas encore atteint la reconnaissance expresse de Dieu mais travaillent néanmoins à mener une vie droite[130].

[69] Selon le concile, les dons que Dieu offre à tous les hommes pour les conduire au salut se fondent sur sa volonté salvifique universelle[131]. Le fait que les non-chrétiens sont également ordonnés au peuple de Dieu est fondé sur le fait que l'appel universel au salut inclut la vocation de tous les hommes à l'unité catholique du peuple de Dieu[132]. Le concile considère que le rapport intime des deux vocations est fondé sur la médiation unique du Christ qui, dans son Corps qu'est l'Église, se rend présent au milieu de nous[133].

[70] Ainsi rend-on à la formule *extra Ecclesiam nulla salus* son sens originel, celui d'exhorter les membres de l'Église à la fidélité[134]. Intégrée dans la formule plus générale *extra Christum nulla salus* (« hors du Christ, pas de salut »), elle ne se trouve plus en contradiction avec l'appel de tous les hommes au salut.

« Paschali mysterio consociati ».

[71] La Constitution dogmatique *Lumen gentium* parle d'une ordination graduelle à l'Église du point de vue de l'appel universel au salut qui inclut l'appel à l'Église. En contrepartie, la Constitution pastorale *Gaudium et spes* ouvre une perspective christologique, pneumatologique et sotériologique plus vaste. Ce qu'on dit des chrétiens vaut également pour tous les hommes de bonne volonté dans les cœurs desquels la grâce agit de manière invisible. Eux aussi peuvent être associés par le Saint-Esprit au mystère pascal, et ils peuvent par conséquent être conformés à la mort du Christ et marcher à la rencontre de la résurrection[135].

[72] Quand les non-chrétiens, justifiés par la grâce de Dieu, sont associés au mystère pascal de Jésus-Christ, ils le sont aussi au mystère de son Corps qui est l'Église. Le mystère de l'Église dans le Christ est une réalité dynamique dans le Saint-Esprit. Bien qu'à cette union spirituelle il manque l'expression visible de l'appartenance à l'Église, les non-chrétiens justifiés sont inclus dans l'Église « Corps mystique du Christ » et « communauté spirituelle[136] ». C'est en ce sens que les Pères de l'Église

peuvent dire que les non-chrétiens justifiés font partie de l'*Ecclesia ab Abel*. Tandis que ces derniers sont réunis dans l'Église universelle avec le Père[137], ceux qui appartiennent certes « de corps » à l'Église mais non pas « de cœur » ne seront pas sauvés, parce qu'ils n'ont pas persévéré dans la charité[138].

[73] Ainsi, on peut parler non seulement en général d'une ordination des non-chrétiens justifiés à l'Église, mais aussi d'un lien avec le mystère du Christ et de son Corps, l'Église. On ne devrait cependant pas parler d'appartenance à l'Église, ni d'appartenance graduelle à l'Église, ni d'une communion imparfaite avec l'Église, expression réservée aux chrétiens non catholiques[139] ; car l'Église est par essence une réalité complexe, constituée de l'union visible et de la communion spirituelle. Bien évidemment, par la mise en pratique de l'amour envers Dieu et le prochain, les non-chrétiens qui ne sont pas coupables de ne pas appartenir à l'Église entrent dans la communion de ceux qui sont appelés au Royaume de Dieu ; cette communion se révélera comme *Ecclesia universalis* lors de la consommation du Royaume de Dieu et du Christ.

« Universale salutis sacramentum ».

[74] Tant que l'on partait du présupposé que tous les hommes entraient en contact avec l'Église, la nécessité de l'Église pour le salut a été comprise essentiellement comme la nécessité de lui appartenir. Dès lors que l'Église a pris conscience de sa condition minoritaire, aux plans tant diachronique que synchronique, la nécessité de la fonction salvifique universelle de l'Église est passée au premier plan. Cette mission universelle et cette efficacité sacramentelle par rapport au salut ont trouvé leur expression théologique dans la dénomination de l'Église comme « sacrement universel du salut ». En tant que telle, l'Église est au service de la venue du Royaume de Dieu, dans l'union de tous les hommes avec Dieu et dans l'unité des hommes entre eux[140].

[75] Dieu s'est révélé, de fait, comme amour ; non seulement parce qu'il nous donne part dès maintenant au Royaume de Dieu et à ses fruits, mais également parce qu'il nous appelle et nous libère pour collaborer à la venue de son Royaume. Ainsi, l'Église n'est pas seulement un signe mais aussi un instrument du Royaume de Dieu qui fait irruption avec force. L'Église, en tant que sacrement universel du salut, mène à bien sa mission par la *martyria*, la *leiturgia* et la *diakonia*.

[76] Par la *martyria* de l'Évangile de la rédemption universelle accomplie par Jésus-Christ, l'Église annonce à tous les hommes le mystère pascal du salut qui leur est offert ou dont ils vivent déjà sans le savoir. Comme sacrement universel du salut, l'Église est essentiellement une Église missionnaire. Car, dans son amour, non seulement Dieu a appelé les hommes à obtenir leur salut final dans la communion avec lui ; mais plus encore, il appartient à la vocation plénière de l'homme que son salut se réalise non pas dans le service de « l'ombre des choses à venir[141] » mais dans la pleine connaissance de la vérité, dans la communion du peuple de Dieu et dans la collaboration active à la venue de son Royaume, une connaissance renforcée par l'espérance assurée de la fidélité de Dieu[142].

[77] Dans la *leiturgia* (la célébration du mystère pascal), l'Église accomplit sa mission de service sacerdotal en représentation de toute l'humanité. D'une manière qui, selon la volonté de Dieu, est efficace pour tous les hommes, elle rend présente la représentation du Christ qui « s'est fait péché » pour nous[143] et qui a été « pendu au gibet[144] » à notre place pour nous libérer du péché[145]. Enfin, dans la *diakonia*, l'Église rend témoignage de la donation aimante de Dieu aux hommes et de l'irruption du règne de justice, d'amour et de paix.

[78] À la mission de l'Église comme sacrement universel du salut, il appartient également de faire en sorte « que toute trace de bien, quelle qu'elle soit, présente dans le cœur et la pensée des hommes, non seulement ne périsse pas, mais soit, au contraire, purifiée, élevée et portée à la perfection[146] ». Car l'action de l'Esprit précède, parfois même de manière visible, l'activité apostolique de l'Église[147] ; et son action peut également se manifester dans la recherche et l'inquiétude religieuses des hommes. Le mystère pascal auquel, d'une manière que Dieu connaît, tous les hommes peuvent être incorporés, est la réalité salvifique qui embrasse toute l'humanité, qui unit par avance l'Église aux non-chrétiens auxquels elle s'adresse, et au service de la révélation duquel elle doit toujours être. Dans la mesure où l'Église reconnaît, discerne et assume le vrai et le bien que le Saint-Esprit a accomplis dans les paroles et les actes des non-chrétiens, elle devient toujours davantage l'Église catholique véritable « qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel[148] ».

[79] « C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et de salut. Établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité, il est entre ses mains l'instrument de la rédemption de tous les hommes ; au monde entier il est envoyé comme lumière du monde et sel de la terre (voir Mt 5, 13-16)[149]. »

3. Quelques conséquences pour une théologie chrétienne des religions

[80] Ayant étudié l'initiative salvifique du Père, la médiation universelle du Christ, l'universalité du don de l'Esprit et la fonction de l'Église dans le salut de tous, nous disposons des éléments pour ébaucher une théologie des religions. Face à la nouvelle situation créée par le pluralisme religieux, se reposent la question de la signification universelle de Jésus-Christ et de son rapport avec les religions, ainsi que celle de la fonction que ces religions peuvent avoir dans le dessein de Dieu, dessein qui n'est rien d'autre que récapituler toutes choses dans le Christ[150]. Il n'est pas étonnant que d'anciens thèmes de la tradition soient employés pour éclairer des situations nouvelles. Sur le plan positif, il faut retenir la signification universelle de Jésus et de son Esprit, ainsi que de l'Église. En effet, l'Église annonce l'évangile, elle est au service de la communion entre tous et elle représente toute l'humanité par son service sacerdotal dans la célébration liturgique du mystère pascal. Sur le plan négatif, cette universalité est exclusive : il n'y a pas de *Logos* qui ne soit Jésus, pas plus qu'il n'y a d'Esprit qui ne soit l'Esprit du Christ. C'est à l'intérieur de ces coordonnées que s'inscrivent les problèmes concrets qui vont être traités dans ce qui suit. Nous étudierons certains des points déjà signalés dans le *status quaestionis*.

a) La valeur salvifique des religions.

[81] Pour ceux qui vivent selon leur conscience, la possibilité de salut hors de l'Église n'est pas objet de discussion. Ce salut, comme on l'a vu lors de la présentation qui précède, ne se réalise pas indépendamment du Christ et de son Église. Il se fonde sur la présence universelle de l'Esprit qui ne peut pas être détachée du mystère pascal de Jésus[151]. Certains textes de Vatican II traitent spécifiquement des religions non chrétiennes : ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont ordonnés de diverses manières au peuple de Dieu, et l'appartenance aux différentes religions ne semble pas indifférente aux effets de cette « ordination[152] ». On reconnaît qu'il y a dans les différentes religions des rayons de la vérité qui éclaire tout homme[153], des semences du Verbe[154], que par la disposition de Dieu il y a en elles des choses bonnes et véridiques[155], qu'il y a des éléments de vérité, de grâce et de bien non seulement dans les cœurs des hommes mais aussi dans les rites et les coutumes des peuples, même si tout doit être « purifié, élevé et porté à sa perfection[156] ». Quant à dire que les religions en tant que telles peuvent avoir une valeur dans l'ordre du salut, c'est là un point qui reste ouvert.

[82] L'encyclique *Redemptoris missio*, qui suit et développe la ligne du concile Vatican II, a souligné avec davantage de clarté la présence du Saint-Esprit non seulement dans les hommes de bonne volonté pris individuellement mais aussi dans la société et l'histoire, dans les peuples, les cultures, les religions – toujours en référence au Christ[157]. Il y a une action *universelle* de l'Esprit qui ne peut pas être séparée de l'action *particulière* qu'il exerce dans le Corps du Christ qu'est l'Église, ni être confondue avec cette action particulière[158]. De la structure du troisième chapitre de cette encyclique, intitulé « L'Esprit Saint, protagoniste de la mission », il semble qu'on puisse déduire que ces deux modes de présence et d'action de l'Esprit dérivent du mystère pascal. Il y est en effet question de présence universelle[159] après un développement concernant la mission lancée par l'Esprit[160]. À la fin du n° 28, cette encyclique affirme clairement que c'est Jésus ressuscité qui agit dans le cœur des hommes en vertu de son Esprit, et que c'est l'Esprit lui-même qui distribue les semences du Verbe présentes dans les rites et dans les religions. La différenciation des deux modes d'action du Saint-Esprit ne peut conduire à les séparer comme si seul le premier était en rapport avec le mystère sauveur du Christ.

[83] La même encyclique, aux n^{os} 55 et 56, parle à nouveau de la présence de l'Esprit et de l'action de Dieu dans les religions, dans le contexte du dialogue avec les frères d'autres religions. Les religions constituent un défi pour l'Église car elles la stimulent à reconnaître les signes de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit. « Dieu appelle à lui toutes les nations dans le Christ ; il veut leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour ; il ne manque pas non plus de manifester sa présence de beaucoup de manières, non seulement aux individus mais encore aux peuples, par leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elles comportent "des lacunes, des insuffisances et des erreurs" » (n° 55). Dans ce contexte, la différence avec la présence de Dieu apportée par le Christ et son Évangile est également signalée.

[84] En raison de cette reconnaissance explicite de la présence de l'Esprit du Christ dans les religions, on ne peut exclure la possibilité que celles-ci exercent, en tant que telles, une certaine fonction salvifique, c'est-à-dire que, même malgré leur ambiguïté, elles aident les hommes à atteindre leur fin ultime. Dans les religions, la relation de l'homme avec l'Absolu (sa dimension transcendante) est explicitement thématisée. Il serait difficilement pensable que ce que le Saint-Esprit réalise dans le cœur des hommes pris individuellement ait une valeur salvifique, mais que ce que ce même Esprit réalise dans les religions et dans les cultures ne l'ait pas. Le magistère récent ne semble pas autoriser une différenciation si radicale. En outre, il faut remarquer que beaucoup de textes auxquels nous avons fait référence ne parlent pas seulement des religions mais mentionnent avec elles les cultures, l'histoire des peuples, etc. Elles toutes, aussi, peuvent être « touchées » par des éléments de grâce.

[85] L'Esprit qui agit dans les religions est le même que celui qui guide l'Église. Mais la présence universelle de l'Esprit ne peut se comparer à sa présence particulière dans l'Église du Christ. Bien qu'on ne puisse exclure la valeur salvifique des religions, cela ne signifie pas que *tout* en elles soit salvifique. On ne peut oublier la présence de l'esprit du mal, l'héritage du péché, l'imperfection de la réponse humaine à l'action de Dieu, etc.[161]. Seule l'Église est le Corps du Christ et c'est

seulement en elle que la présence de l'Esprit se donne dans toute son intensité. Par conséquent, personne ne peut rester indifférent à l'appartenance à l'Église du Christ et à la participation à la plénitude des dons salvifiques qui ne se trouvent qu'en elle[162]. Les religions peuvent exercer un rôle de *praeparatio evangelica*, elles peuvent préparer les différents peuples et cultures à l'accueil de l'événement salvifique qui a déjà eu lieu. En ce sens, leur fonction ne peut pas être comparée à celle de l'Ancien Testament qui fut la préparation de l'avènement même du Christ.

[86] Le salut s'obtient par le don de Dieu dans le Christ, mais non sans la réponse et l'acceptation humaines. Les religions peuvent également aider la réponse humaine en tant qu'elles incitent l'homme à rechercher Dieu, à agir selon sa conscience, à mener une vie droite[163]. En son sens ultime, la recherche du bien est une attitude religieuse[164]. C'est la réponse humaine à l'invitation divine qui est toujours reçue dans et à travers le Christ[165]. Il semble que ces dimensions objectives et subjectives, descendantes et ascendantes, constituent une unité, comme il en va dans le mystère du Christ. Les religions peuvent donc être, dans les termes indiqués, un moyen qui aide au salut de leurs adeptes ; mais elles ne peuvent pas être comparées à la fonction que l'Église réalise pour le salut des chrétiens et de ceux qui ne le sont pas.

[87] En elle-même, l'affirmation de la possibilité de l'existence d'éléments salvifiques dans les religions n'implique pas un jugement sur la présence de ces éléments dans chacune de ces religions concrètes. De plus, l'amour de Dieu et du prochain, rendu possible en ultime instance par Jésus l'unique médiateur, est le seul chemin pour parvenir à Dieu lui-même. Les religions ne peuvent être porteuses de la vérité salvifique que dans la mesure où elles conduisent les hommes à l'amour véritable. S'il est vrai que cela peut se produire également chez ceux qui ne pratiquent pas une religion, il semble que le véritable amour pour Dieu doive conduire à l'adoration et à la pratique religieuse en union avec les autres hommes.

b) La question de la Révélation.

[88] La spécificité et le caractère non réitérable de la Révélation divine en Jésus-Christ sont fondés sur le fait que c'est seulement en sa personne que se réalise l'autocommunication de Dieu Trinité. De là vient qu'on ne peut parler de Révélation de Dieu au sens strict que lorsque Dieu se donne lui-même. Le Christ est ainsi, en même temps, le médiateur et la plénitude totale de la Révélation[166]. Le concept théologique de révélation ne peut pas être confondu avec celui de la phénoménologie religieuse (« religions de révélation », c'est-à-dire celles qui se considèrent comme fondées sur une révélation divine). Ce n'est que dans le Christ et dans son Esprit que Dieu s'est donné totalement aux hommes ; par conséquent, ce n'est que lorsque cette autocommunication se donne à connaître que se produit la Révélation de Dieu au sens plénier. La donation que Dieu fait de lui-même et sa Révélation sont deux aspects inséparables de l'« événement Jésus ».

[89] Avant la venue du Christ, Dieu s'est révélé d'une manière particulière au peuple d'Israël comme le Dieu Unique, Vivant et Vrai. Les Livres de l'Ancien Testament, en tant que témoignage de cette Révélation, sont Parole de Dieu et gardent une valeur perpétuelle[167]. Ce n'est que dans le Nouveau Testament que les Livres de l'Ancien Testament reçoivent et manifestent leur signification complète[168]. Mais la vraie Révélation divine de l'Ancien Testament persiste dans le judaïsme. Certains éléments de la révélation biblique ont été recueillis par l'islam, qui les a interprétés dans un contexte différent.

[90] Dieu s'est donné à connaître et continue de se faire connaître aux hommes de nombreuses manières : à travers les œuvres de la création[169], à travers les jugements de la conscience[170], etc. Dieu peut éclairer les hommes sur des chemins divers. La fidélité de Dieu peut donner lieu à une certaine connaissance par connaturalité. Les traditions religieuses ont été marquées par « bien des personnes sincères, inspirées par l'Esprit de Dieu[171] ». L'action de l'Esprit ne cesse pas d'être perçue d'une certaine manière par l'être humain. Si, selon l'enseignement de l'Église, on trouve dans les religions des « semences du *Verbe* » et des « rayons de la *vérité* », on ne peut exclure en elles des éléments d'une véritable connaissance de Dieu, même avec des imperfections[172]. La dimension de connaissance ne peut être totalement absente là où nous reconnaissons des éléments de grâce et de salut.

[91] Cependant, bien que Dieu ait pu éclairer les hommes de différentes manières, nous n'avons jamais la garantie d'un accueil et d'une interprétation droits de ces lumières chez qui les reçoit. Ce n'est qu'en Jésus que nous avons la garantie du plein accueil de la volonté du Père. L'Esprit a assisté de manière spéciale les Apôtres dans leur témoignage de Jésus et dans la transmission de son message ; de la prédication apostolique a surgi le Nouveau Testament, et c'est aussi grâce à elle que l'Église a reçu l'Ancien Testament. L'inspiration divine que l'Église reconnaît aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments assure qu'ils ont recueilli tout ce que Dieu voulait qu'il fût écrit et seulement ce que Dieu voulait qu'il fût écrit.

[92] Les religions n'ont pas toutes des livres sacrés. Bien qu'on ne puisse exclure, dans les termes qui ont été exposés, une certaine illumination divine dans la composition de ces livres (pour les religions qui en ont), il est plus adéquat de réserver le qualificatif « inspirés » aux Livres canoniques[173]. La dénomination « Parole de Dieu » a été réservée dans la Tradition aux écrits des deux Testaments. La distinction est claire, y compris chez les anciens auteurs ecclésiastiques qui ont reconnu

des semences du Verbe dans des écrits philosophiques et religieux. Les livres sacrés des différentes religions, même quand ils peuvent faire partie d'une préparation évangélique, ne peuvent être considérés comme équivalents à l'Ancien Testament qui constitue la préparation immédiate de la venue du Christ dans le monde.

c) La vérité comme problème entre la théologie des religions et la position pluraliste.

[93] Le dialogue interreligieux n'est pas seulement un désir qui provient du concile Vatican II et qui est entretenu par le pape actuel. C'est aussi une nécessité dans la situation actuelle du monde. Nous savons que ce dialogue est la préoccupation centrale de la théologie pluraliste des religions durant ces derniers temps. Pour rendre ce dialogue possible, les représentants de ces théologies pensent qu'il faut éliminer, chez les chrétiens, toute prétention de supériorité et d'absoluité : il faut considérer que toutes les religions ont une égale valeur. Ils pensent que considérer Jésus comme le Sauveur et l'unique médiateur de tous les hommes constitue une prétention de supériorité.

[94] On considère alors que l'abandon de cette prétention est essentiel pour pouvoir parvenir au dialogue. C'est là sans doute le point le plus important auquel nous devons nous confronter. Face à ces affirmations, il faut montrer que l'enseignement de la théologie catholique, suivant lequel tout ce qui est véridique et digne d'appréciation dans les autres religions vient du Christ dans le Saint-Esprit, ne signifie en aucun cas un mépris ou une dépréciation. Telle est la meilleure manière, pour le chrétien, d'exprimer son estime pour ces religions.

[95] Si nous comparons certaines des perspectives théologiques exposées dans notre premier chapitre avec les conceptions magistérielles actuelles et leur fondement dans l'Écriture et dans la Tradition, qui ont fait l'objet du deuxième chapitre, on constate que les unes et les autres ont en commun l'intention fondamentale de reconnaître avec respect et gratitude les vérités et les valeurs qui se trouvent dans les différentes religions. Toutes deux recherchent le dialogue avec elles, sans préjugés ni désir de polémique.

[96] Mais la différence fondamentale entre les deux perspectives réside dans la position qu'elles adoptent face au problème théologique de la vérité, et en même temps face à la foi chrétienne. L'enseignement de l'Église sur la théologie des religions argumente à partir du centre de la vérité de la foi chrétienne. D'une part, il prend en compte l'enseignement paulinien sur la connaissance naturelle de Dieu ; d'autre part, il exprime aussi la confiance dans l'action universelle de l'Esprit. Il voit ces deux lignes ancrées dans la tradition théologique. Il apprécie le vrai, le beau et le bon des religions à partir du plus profond de la vérité de sa propre foi, mais il n'attribue pas de façon générale la même validité à la prétention de vérité des autres religions. Cela conduirait à l'indifférentisme, c'est-à-dire à ne pas prendre au sérieux la prétention de vérité, tant la sienne que celle des autres.

[97] La théologie des religions que nous trouvons dans les documents officiels argumente à partir du centre de la foi. En ce qui concerne la manière de procéder des théologies pluralistes, et malgré les différentes opinions et les changements constants qui se produisent chez elles, on peut affirmer que sur le fond elles ont une stratégie « œcuménique » de dialogue, c'est-à-dire qu'elles se soucient d'une unité renouvelée avec les différentes religions. Mais cette unité ne peut se construire qu'en éliminant certains aspects de leur propre autocompréhension. On veut atteindre l'unité en ôtant leur valeur aux différences, considérées comme une menace ; on considère au moins que ces différences doivent être éliminées comme des particularités ou des réductions propres à telle culture spécifique.

[98] Dans la théologie pluraliste des religions, le changement de compréhension de sa propre foi présente plusieurs facettes. Notons les plus importantes.

(a) Au plan historique, on suggère un schéma en trois phases qui aboutit au pluralisme comme point terminal : exclusivisme, inclusivisme, pluralisme ; on y présuppose de manière erronée que seule la dernière position conduit à prêter une attention véritable aux autres religions et, par là, à la paix religieuse.

(b) Au plan de la théorie de la connaissance, on réduit la capacité de vérité des affirmations théologiques (conçues comme des modes d'expression spécifiques à une culture) ou l'on en vient même à la supprimer (les affirmations théologiques sont mises sur le même pied que des affirmations mythologiques).

(c) Au plan théologique, on recherche une plateforme pour l'unité ; la possibilité de la reconnaissance de l'égale dignité s'établit au prix d'une parcellisation et d'une réduction méthodologiques (de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme, de celui-ci au théocentrisme, en suggérant un concept indéterminé de Dieu), ainsi que d'une modification et d'une réduction des contenus spécifiques de la foi, spécialement en christologie.

[99] À une époque marquée par l'idée d'un pluralisme de marché, cette théologie acquiert un haut degré de plausibilité, mais seulement tant qu'on ne l'applique pas également à la position de l'interlocuteur de ce dialogue. Le dialogue religieux prend fin à l'instant où se produit l'une des trois possibilités suivantes : (a) l'interlocuteur reconnaît la thèse de « l'égale dignité » historiquement plurielle ; (b) il accepte pour sa propre religion la thèse de la limitation ou de la

suppression de la capacité de vérité de toutes les affirmations théologiques ; (c) il modifie sa propre méthode théologique et le contenu de ses propres affirmations de foi de telle sorte que celles-ci n'ont de valeur qu'en relation avec les canons de sa propre religion. En effet, il ne reste alors plus rien à constater sinon cette pluralité indistincte. Par conséquent, la théologie pluraliste, comme stratégie de dialogue entre les religions, non seulement ne se justifie pas face à la prétention de vérité de sa propre religion, mais dissout en même temps la prétention de vérité de l'autre partie.

[100] Face à la simplification historique, épistémologique ou théologique de la relation entre le christianisme et les autres religions dans la théologie pluraliste, il est nécessaire de partir de la vision différenciée des religions de la Déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II. On y décrit ce que les religions du monde ont fondamentalement en commun, à savoir l'effort pour « aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés[174] », mais sans effacer les différences tout aussi fondamentales : les différentes formes du bouddhisme indiquent à l'homme des chemins par lesquels celui-ci perçoit la signification de l'être dans la reconnaissance de la radicale insuffisance de ce monde contingent ; dans la richesse des mythes de l'hindouisme, dans ses exigences ascétiques et ses profondes méditations, s'exprime la recherche confiante d'un refuge en Dieu ; l'Église a davantage d'éléments communs avec l'islam, car elle reconnaît que ses adeptes « adorent le Dieu Un, […] créateur du ciel et de la terre[175] ». Tout en reconnaissant clairement ce qui nous sépare, on ne peut négliger les éléments communs d'histoire et de doctrine. Le christianisme est uni au judaïsme par son origine et par un riche héritage commun. L'histoire de l'alliance avec Israël, la confession d'un seul Dieu Unique qui se révèle dans cette histoire, l'espérance dans le Dieu qui vient et dans son Royaume à venir, sont communes aux juifs et aux chrétiens[176]. Une théologie chrétienne des religions doit être capable d'exposer théologiquement les éléments communs et les différences entre sa propre foi et les convictions des différents groupes religieux. Le concile situe cette tâche dans une tension entre deux aspects. D'une part, il considère l'unité du genre humain, fondée dans une origine commune[177]; pour cette raison, appuyée sur la théologie de la création, « l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions[178] ». Mais d'autre part, l'Église insiste sur la nécessité d'annoncer la vérité qui est le Christ lui-même : « Elle annonce et elle est tenue d'annoncer sans cesse le Christ qui est *le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses[179]. »

[101] Tout dialogue vit de la prétention de vérité de ceux qui y participent. Mais le dialogue entre les religions se caractérise en outre par le fait que la structure profonde de la culture d'origine de chacun se trouve appliquée à la prétention de vérité d'une culture étrangère. Il est clair que ce dialogue est exigeant et qu'il demande une sensibilité spéciale à l'égard de l'autre culture. Durant les dernières décennies, on a spécialement développé cette sensibilité à l'égard du contexte culturel, tant des différentes religions que du christianisme et de ses théologies. Il suffit de rappeler ici les « théologies contextuelles » ainsi que la signification croissante du thème de l'inculturation dans le Magistère et dans la théologie. La Commission théologique internationale s'est déjà prononcée sur ces thèmes[180], de sorte qu'il semble suffire d'apporter ici deux indications. En premier lieu, une théologie différenciée des religions, qui se fonde sur sa propre prétention à la vérité, est la base de tout dialogue sérieux et le présupposé nécessaire pour comprendre la diversité des positions et leurs moyens culturels d'expression. En second lieu, les contextes littéraire, socioculturel, etc., sont des moyens importants, et parfois les seuls, pour comprendre les textes et les situations ; ils sont un lieu possible de la vérité, mais ils ne s'identifient jamais à la vérité elle-même. Cela indique l'importance et les limites du contexte culturel. Le dialogue interreligieux traite avec précaution et respect les « coïncidences et convergences » avec les autres religions. Pour traiter les « différences », il faut tenir compte de ceci : un tel traitement ne doit pas annuler les coïncidences et les éléments de convergence ; en outre, le dialogue sur ces différences doit s'inspirer de la doctrine propre à chacun et de l'éthique qui lui correspond ; en d'autres termes, le mode de dialogue ne peut invalider le contenu de la foi propre à chacun et le contenu de l'éthique qui lui correspond.

[102] L'interrelation croissante des cultures dans la société mondiale actuelle, et leur constante interpénétration par les moyens de communication, font que la question de la vérité des religions est passée au centre de la conscience quotidienne de l'homme d'aujourd'hui. Les présentes réflexions prennent en compte certains présupposés de cette situation, mais nous n'entrerons pas dans des discussions de contenus avec les différentes religions. Cela devrait se réaliser dans la théologie que l'on développe dans les différents lieux, c'est-à-dire dans les différents centres d'études qui sont en contact culturel direct avec les autres religions. Face à la situation de changement de conscience de l'homme contemporain, et face à la situation des croyants, il est clair que la discussion sur la prétention de vérité des religions ne peut pas être un aspect marginal ou partiel de la théologie. La confrontation respectueuse avec cette prétention doit jouer un rôle central dans le travail quotidien de la théologie, elle doit être partie intégrante de cette dernière. Avec elle, le chrétien d'aujourd'hui doit apprendre à vivre, dans le respect de la diversité des religions, une forme de cette communion qui a son fondement dans l'amour de Dieu pour les hommes et qui se fonde sur son respect de la liberté de l'homme. Ce respect de « l'altérité » des différentes religions est en même temps conditionné par la prétention de vérité de chacune.

[103] Tout comme l'amour, l'intérêt pour la vérité de l'autre a pour présupposé structurel l'estime de soi-même. La base de toute communication, dans le dialogue entre les religions également, est la reconnaissance de l'exigence de vérité. Mais

la foi chrétienne possède sa propre structure de vérité : les religions parlent « du » Saint, « de » Dieu, « sur » lui, « à sa place » ou « en son nom ». Ce n'est que dans la religion chrétienne que Dieu lui-même parle à l'homme par sa Parole. Seule cette manière de parler rend possible pour l'homme son être personnel au sens propre, ainsi que la communion avec Dieu et avec tous les hommes. Le Dieu tripersonnel est le cœur de cette foi. Seule la foi chrétienne vit du Dieu Un et Trine. Et c'est du fond de sa culture qu'a surgi la différenciation sociale qui caractérise la modernité.

[104] La position pluraliste attribue une prétention de supériorité à l'unique médiation salvifique du Christ pour tous les hommes ; pour cette raison, elle réclame que le christocentrisme théologique, duquel elle déduit cette prétention comme une conséquence nécessaire, soit remplacé par un théocentrisme plus acceptable. Face à cela, on doit affirmer que la vérité de la foi n'est pas à notre disposition. Face à une stratégie de dialogue qui demande de réduire le dogme christologique afin d'exclure du christianisme cette prétention de supériorité, nous optons plutôt, dans le but d'exclure une « fausse » prétention de supériorité, pour une application radicale de la foi christologique au mode d'annonce qui lui est propre. Toute forme d'évangélisation qui ne correspond pas au message, à la vie, à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ compromet ce message et, en ultime instance, compromet Jésus-Christ lui-même. La vérité comme vérité est toujours « supérieure » ; mais la vérité de Jésus-Christ, dans la clarté de son exigence, est toujours service de l'homme ; c'est la vérité de celui qui donne sa vie pour les hommes afin de les faire entrer définitivement dans l'amour de Dieu. Tout mode d'annonce qui recherche avant tout et par-dessus tout à s'imposer aux auditeurs, ou à disposer d'eux par les moyens d'une rationalité instrumentale ou stratégique, s'oppose au Christ, Évangile du Père, et à la dignité de l'homme dont parle le Christ.

d) Dialogue interreligieux et mystère du salut.

[105] Depuis Vatican II, l'Église catholique s'est résolument engagée dans le dialogue interreligieux[181] ; le présent document a été élaboré en vue d'un tel dialogue, même si ce dialogue n'en constitue pas le thème fondamental. L'état de la question sur le christianisme et sa relation aux religions, les présupposés théologiques et les conséquences qui en découlent concernant la valeur salvifique des religions et la Révélation divine, toutes ces réflexions sont destinées à éclairer les chrétiens dans leurs dialogues avec les croyants des autres religions.

[106] Que ces dialogues soient le fait de spécialistes ou qu'ils surviennent dans la vie quotidienne à travers des paroles ou des comportements, ils engagent non seulement les personnes humaines qui dialoguent mais aussi, et d'abord, le Dieu que ces personnes professent. Le dialogue interreligieux en tant que tel comporte trois partenaires. C'est pourquoi le chrétien y est interpellé par deux questions fondamentales desquelles dépend le sens du dialogue : le sens de Dieu et le sens de l'homme.

Le sens de Dieu.

[107] Dans le dialogue interreligieux, chaque partenaire s'exprime de fait selon un certain sens de Dieu et pose implicitement à l'autre la question : quel est ton Dieu ? Le chrétien ne peut écouter l'autre et le comprendre sans se poser à lui-même cette question. En effet, la théologie chrétienne est davantage qu'un discours sur Dieu : elle tente de dire Dieu en langage humain, comme le *Logos* incarné le fait connaître[182]. De là découlent quelques discernements nécessaires dans le dialogue.

[108] (a) Si l'on se réfère à la divinité comme valeur transcendante et absolue, s'agit-il d'une Réalité impersonnelle ou d'un Être *personnel* ?

(b) La transcendance de Dieu implique-t-elle qu'il soit un mythe intemporel ou est-elle compatible avec son action *dans l'histoire* avec les hommes ?

(c) Dieu est-il connu par la seule raison ou est-il aussi connu par la foi parce qu'il *se révèle* aux hommes ?

(d) Puisqu'une « religion » est une certaine relation entre Dieu et l'homme, exprime-t-elle un Dieu *à l'image de l'homme* ou implique-t-elle que l'homme est *à l'image de Dieu* ?

(e) Si l'on admet comme exigence de la raison que Dieu est unique, que signifie professer qu'il est Un ? Un Dieu *unipersonnel* est acceptable par la raison, mais c'est seulement par son autorévélation dans le Christ que le mystère du Dieu Un peut être accueilli dans la foi comme *Uni-Trinité* consubstantielle et indivisible. Ce discernement est capital en raison des conséquences qui en découlent pour l'anthropologie et la sociologie inhérentes à chaque religion.

(f) Les religions reconnaissent à la divinité des attributs essentiels tels que la toute-puissance, l'omniscience, la bonté, la justice. Mais, pour comprendre la cohérence doctrinale de chaque religion et dépasser les ambiguïtés d'un vocabulaire apparemment commun, il importe de saisir l'*axe* autour duquel s'articulent ces noms divins. Un tel discernement concerne

spécialement le vocabulaire biblique dont l'axe est l'Alliance entre Dieu et l'homme, telle qu'elle est accomplie dans le Christ.

(g) Un autre discernement s'avère nécessaire concernant le vocabulaire spécifiquement *théologique* dans la mesure où il est tributaire de la culture de chaque partenaire et de sa philosophie implicite. Il importe donc d'être attentif à la *particularité culturelle* des deux partenaires même s'ils participent à une même culture d'origine.

(h) Le monde contemporain semble soucieux des droits de l'homme, au moins en théorie. Certains intégrismes, même chez des chrétiens, leur opposent les *droits de Dieu*. Dans cette opposition, de quel Dieu s'agit-il et, finalement, de *quel homme* ?

Le sens de l'homme.

[109] Le dialogue interreligieux engage aussi une anthropologie implicite, pour deux raisons principales. D'une part, le dialogue met en communication des personnes dont chacune est le sujet de sa parole et de son comportement. D'autre part, lorsque des croyants de religions différentes dialoguent, un événement bien plus profond que leur communication verbale se produit : une rencontre entre humains, vers laquelle chacun s'achemine en portant le poids de sa condition humaine.

[110] Dans un dialogue interreligieux, les partenaires ont-ils la même conception de la personne ? La question n'est pas théorique mais elle interpelle les uns et les autres. Le partenaire chrétien sait sans doute que la personne humaine est « à l'image de Dieu », c'est-à-dire en appel constant d'un Dieu essentiellement relationnel, et capable d'ouverture « à l'autre ». Mais tous les partenaires sont-ils conscients du mystère de la personne humaine et du mystère de Dieu « au-delà de tout[183] » ? Le chrétien est ainsi amené à se mettre lui-même en question : quand il dialogue, d'où parle-t-il ? Du devant de la scène de son propre personnage social et religieux ? Du haut de son « surmoi » ou de son image idéale ? Puisqu'il doit témoigner de son Seigneur et Sauveur, dans quelle « demeure » de son âme celui-ci réside-t-il ? Dans le dialogue interreligieux, plus qu'en toute relation interpersonnelle, la relation de chaque personne au Dieu Vivant et Véritable est impliquée.

[111] Ici apparaît l'importance de la prière dans le dialogue interreligieux. « L'homme est en quête de Dieu. […] Toutes les religions témoignent de cette quête essentielle des hommes[184]. » Or la prière, comme relation vivante et personnelle avec Dieu, est l'acte même de la vertu de religion et s'exprime dans toutes les religions. Le chrétien sait que « le Dieu vivant et vrai appelle inlassablement chaque personne à la rencontre mystérieuse de la prière[185] ». Si Dieu ne peut être mieux connu que s'il prend l'initiative de se révéler, la prière s'avère tout à fait nécessaire parce qu'elle met l'homme dans la disposition de recevoir la grâce de la révélation. Ainsi, dans la recherche commune de la vérité qui doit motiver le dialogue interreligieux, « il y a synergie entre la prière et le dialogue. […] D'une part, la prière est la condition du dialogue ; d'autre part, elle en devient le fruit[186] ». Dans la mesure où le chrétien vit le dialogue en état de prière, il est docile à la motion du Saint-Esprit qui agit dans le cœur des deux partenaires. Le dialogue devient alors davantage qu'un échange : une rencontre.

[112] Plus profondément, en effet, au niveau du « non-dit », le dialogue interreligieux est une rencontre entre des êtres créés « à l'image de Dieu », bien que cette « image » soit obscurcie par le péché et par la mort. Autrement dit, chrétiens ou non, tous sont en attente d'être sauvés. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, chacune de leurs religions se présente comme une quête de salut et propose des chemins pour y parvenir. Cette rencontre des partenaires dans leur condition humaine commune les met sur un plan d'égalité plus vrai que leur discours religieux purement humain. Le discours est déjà une interprétation de l'expérience et passe par le filtre des mentalités confessionnelles. En revanche, les problèmes de maturation personnelle, l'expérience de la communauté humaine (homme et femme, famille, éducation, etc.) et toutes les questions qui gravitent autour du travail pour « gagner sa vie », loin d'être des thèmes de diversion du dialogue religieux, constituent le terrain « à découvert » pour ce dialogue. Dans cette rencontre, on se rend alors compte que le « lieu » de Dieu, c'est l'homme.

[113] Or, la constante qui sous-tend tous les autres problèmes de la condition humaine commune n'est autre que la *mort*. Souffrance, péché, échec, déception, manque de communication, conflits, injustices, etc., la mort apparaît partout et à chaque instant comme la trame opaque de la condition humaine. Certes, impuissant à exorciser la mort, l'homme fait tout pour ne pas y penser. Pourtant, c'est en elle que retentit avec le plus d'intensité l'appel du Dieu Vivant : elle est le signe permanent de l'altérité divine, car seul Celui qui appelle le néant à l'existence peut donner la vie aux morts. Nul ne peut voir Dieu sans passer par la mort, ce lieu brûlant où le Transcendant atteint l'abîme de la condition humaine.

La seule question sérieuse, parce qu'elle est existentielle et inéluctable, et parce que sans elle les discours religieux sont des alibis, est donc celle-ci : le Dieu Vivant assume-t-il ou non la mort de l'homme ? Les réponses théoriques ne manquent pas, mais elles ne peuvent esquiver le scandale qui demeure : comment Dieu peut-il rester caché et silencieux devant

l'innocent blessé et le juste opprimé ? C'est le cri de Job et de toute l'humanité. La réponse est « cruciale », bien au-delà de toute parole : sur la Croix, le Verbe est silence. Se confiant à son Père, il lui remet son esprit. Or c'est ici que se rencontrent tous les humains : l'homme est dans sa mort, et Dieu s'unit à l'homme dans la mort. Seul le Dieu Amour est vainqueur de la mort, et c'est par la foi en lui que l'homme est libéré de l'esclavage de la mort. Le Buisson ardent de la Croix est ainsi le lieu caché de la rencontre. Le chrétien y contemple « celui qu'ils ont transpercé[187] ». Le témoignage de son expérience nouvelle sera celui du Christ ressuscité, vainqueur de la mort par la mort. Le dialogue interreligieux reçoit dès lors son sens dans l'économie du salut : il fait davantage que reprendre le message des prophètes et la mission du Précurseur ; il s'appuie sur l'événement du salut accompli par le Christ et tend vers le second avènement du Seigneur. Le dialogue interreligieux prend place dans l'Église en situation eschatologique.

4. Conclusion : dialogue et mission de l'Église

[114] En cette fin du deuxième millénaire, l'Église est appelée à témoigner du Christ crucifié et ressuscité « jusqu'aux extrémités de la terre[188] », dans de vastes mondes culturels et religieux. Le dialogue interreligieux est connaturel à la vocation chrétienne. Il s'inscrit dans le dynamisme de la Tradition vivante du mystère du salut dont l'Église est le sacrement universel ; il est un acte de cette Tradition.

[115] En tant que dialogue de l'Église, il a sa source, son modèle et sa fin dans la Trinité sainte. Il manifeste et actualise la mission du *Logos* éternel et du Saint-Esprit dans l'économie du salut. C'est par son Verbe que le Père appelle tous les hommes du néant à l'existence, et c'est son Souffle qui leur donne la vie. C'est par son Fils, assumant notre chair et oint par son Esprit, qu'il s'adresse à eux comme à des amis, « converse avec eux sur la terre » et leur révèle « la voie entière de la connaissance[189] ». C'est son Esprit vivifiant qui constitue l'Église Corps du Christ, envoyée aux nations pour leur annoncer la Bonne Nouvelle de la résurrection.

[116] Le Verbe peut nous faire connaître le Père parce qu'il a tout appris du Père et a consenti à apprendre à tout connaître de l'homme. Ainsi doit-il en être dans l'Église pour ceux et celles qui cherchent à rencontrer leurs frères et sœurs d'autres religions et à dialoguer avec eux. Ce ne sont pas des chrétiens qui sont envoyés mais l'Église ; ce ne sont pas leurs idées qu'ils présentent mais le Christ ; ce n'est pas leur rhétorique qui touchera les cœurs mais l'Esprit Paraclet. Pour être fidèle au « sens de l'Église », le dialogue interreligieux demande l'humilité du Christ et la transparence du Saint-Esprit.

[117] La pédagogie divine du dialogue ne consiste pas seulement en des paroles mais aussi en des actes ; les paroles manifestent la « nouveauté chrétienne », celle de l'Amour du Père dont les actes témoignent. En agissant ainsi, l'Église se montre comme le sacrement du mystère du salut. En ce sens, le dialogue interreligieux fait partie, selon les temps et les moments fixés par le Père, de la « préparation évangélique ». En effet, le témoignage mutuel est inhérent au dialogue entre des personnes de différentes religions. Ici, le témoignage chrétien n'est pas encore l'annonce de l'Évangile mais il fait déjà partie intégrante de la mission de l'Église, comme rayonnement de l'Amour répandu en elle par le Saint-Esprit. Ceux et celles qui, dans les divers modes de dialogue interreligieux, témoignent de l'amour du Christ Sauveur, réalisent au plan de la « préparation évangélique » l'ardent désir de l'Apôtre : « Être un officiant *(leitourgon)* de Jésus-Christ auprès des nations, accomplissant le service cultuel *(hierourgounta)* de l'Évangile de Dieu, afin que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint[190]. »

---

* L'étude du thème « Le christianisme et les religions » a été proposée à une grande majorité par les membres de la Commission théologique internationale. Cette étude a été confiée à une sous-commission composée des membres suivants : S. Exc. Mgr Norbert Strotmann Hope, m.s.c. ; Rév. Barthélemy Adoukonou ; Rév. Jean Corbon ; R.P. Mário de França Miranda, s.j. ; Rév. Ivan Golub ; R.P. Tadahiko Iwashima, s.j. ; R.P. Luis F. Ladaria, s.j. (qui en assurait la présidence) ; Rév. Hermann J. Pottmeyer ; R.P. Andrzej Szostek, m.i.c. Les discussions générales sur le sujet ont été menées lors de plusieurs réunions de cette sous-commission et durant les sessions plénières de la CTI tenues à Rome en 1993, 1994 et 1995. Le texte présenté ici a été approuvé *in forma specifica* par un vote de la Commission le 30 septembre 1996. Il a été ensuite soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui a donné son approbation pour la publication.

Nous reproduisons ici, avec certaines corrections, un bon nombre de modifications ainsi que des adaptations éditoriales, le texte publié aux éditions du Cerf : Commission théologique internationale, *Le Christianisme et les Religions*, Paris, 1997, p. 23-99 (traduit de l'espagnol par Patrick Simonnin, o.f.m., sous la responsabilité de Joseph Doré).

[1] Voir par exemple Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16 ; Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[2] En anglais : « *Eternal One* », « *Ultimate Reality* », « *Real* ».
[3] En anglais : « *Reality-centredness* » et non pas « *Self-centredness* ».
[4] Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et annonce* (19 mai 1991), n° 27 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 879.
[5] Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et annonce*, n° 28 (p. 879).

[6]Voir le document XV de la Commission théologique internationale (« Foi et inculturation »), chap. 3 (« Problèmes actuels d'inculturation »), § 10.
[7] Voir Ep 1, 3-10.
[8] Voir Jn 3, 16-17 ; 1 Jn 4, 9-10, etc.
[9] Voir Rm 5, 8-11 ; 8, 3.32 ; 2 Co 5, 18-19, etc.
[10] Voir Ep 3, 14-15 ; 4, 6.
[11] Voir Rm 3, 29.
[12] Voir Lc 2, 30 ; 3, 6 ; Ac 28, 28.
[13] 1 Co 8, 6.
[14] Voir Lc 2, 11 ; Jn 4, 42 ; Ac 5, 31, etc.
[15] Voir 1 Tm 1, 1 ; 2, 3 ; 4, 10 ; Tt 1, 3 ; 2, 10 ; 3, 4 ; Jude 25.
[16] Voir Tt 1, 4 ; 2, 13 ; 3, 6.
[17] Voir 1 Tm 4, 10 : Dieu est « le sauveur de tous les hommes, des croyants surtout ».
[18] Voir 1 Tm 2, 5-6.
[19] 1 Co 15, 28.
[20] Voir Gn 1, 26-27 ; 9, 6.
[21] 2 Co 4, 4 ; Col 1, 15.
[22] Voir Gn 9, 9.12.17-18.
[23] Gn 12, 3 ; voir 18, 18.
[24] Voir Gn 22, 17-18 ; 26, 4-5 ; 28, 14.
[25] Voir Jos 2 ; 1 R 10, 1-13 ; 17, 17-24 ; 2 R 5, 1-27.
[26] Voir Is 42, 1-4 ; 49, 6-8 ; 66, 18-21, etc. : les offrandes des peuples seront acceptées par Dieu comme les offrandes des Israélites ; voir également Ps 87 ; 47, 10 : « Les princes des peuples s'unissent ; c'est le peuple du Dieu d'Abraham. »
[27] Voir Pr 1, 20-23 ; 8, 2-11 ; Sg 6, 1-10.21 ; etc.
[28] Ac 4, 12.
[29] Voir Rm 9, 6-7 ; Ga 3, 29 ; Jn 8, 31-58 ; Lc 1, 55.
[30] Mt 15, 24 ; voir 10, 5-6.
[31] Voir Mt 1, 22-23 ; 2, 5-6.15.17-18.23.
[32] Voir Mt 5, 18.
[33] Voir Mt 27, 51-53.
[34] Voir Mt 28, 2-4.
[35] Voir Mt 8, 10 ; Lc 7, 9 : le centurion ; Mt 15, 21-28 ; Mc 7, 24-30 : la Syro-Phénicienne.
[36] Mt 8, 11-12 ; Lc 13, 18-29 ; voir 11, 20-24.
[37] Voir Mt 28, 16-20 ; Mc 16, 15-18 ; Ac 1, 8.
[38] Ac 10, 34.
[39] Ga 4, 24 ; Col 3, 11.
[40] Voir 1 Co 8, 6 ; Jn 1, 3.10 ; He 1, 2.
[41] Voir Ep 1, 10.
[42] Ep 1, 22-23 ; voir Col 1, 17.
[43] Voir 1 Co 15, 20-22.44-49 ; Rm 5, 12-21.
[44] Jn 1, 9. Il semble qu'il faille préférer cette lecture à celle de la Vulgate, « *omnem hominem venientem in mundum* ». La Néovulgate traduit « *veniens in mundum* ».
[45] Voir Jn 1, 3-4.10.11.
[46] Voir Jn 4, 21-24.
[47] Jn 4, 42.
[48] Voir également He 8, 6 ; 9, 15 ; 12, 24.
[49] Ac 17, 22-31.
[50] Voir Ac 10, 34.
[51] Voir Ph 4, 8.
[52] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n^os^ 11 et 15 ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os^ 16 et 17 ; Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n^o^ 2 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n^o^ 56.
[53]Voir saint Justin, *Apologie* I, 5, 4 ; II, 6, 7 ; II, 7, 2-3 (*SC* 507, p. 140-141, 338-339 et 340-341).
[54]Voir saint Justin, *Apologie* I, 46, 2-4 ; II, 7, 1-3 (*SC* 507, p. 250-251 et 338-341).
[55]Saint Justin, *Apologie* I, 44, 10 (*SC* 507, p. 244-245) ; voir *Apologie*II, 10, 2 ; II, 13, 2-6 (*SC* 507, p. 348-349 et 360-365).
[56]Voir Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, I, 6, 4 ; X, 98, 4 (*SC* 2 *ter*, p. 60 et 166) ; *Le Pédagogue*, I 96, 1 (*SC* 70, p. 280).
[57]Voir Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, X, 110, 1-3 (*SC* 2 *ter*, p. 178).
[58]Voir Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, vii, 37, 1-6 (*SC* 30, p. 73-74).
[59]Voir Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VI, viii, 67, 2 (*SC* 446, p. 196-197).
[60]Voir Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, v, 28, 1-3 ; I, v, 32, 4 (*SC* 30, p. 65 et 69) ; VI, xvii, 153-154 (*SC* 446, p. 336-371).

[61]Voir Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, xii, 56-57 (*SC* 30, p. 89-92).
[62]Saint Justin, *Apologie*I, 44, 8-9 ; 59-60 (*SC* 507, p. 244-245 et 282-287).
[63]Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, VI, 70 (*SC* 2 *ter*, p. 135) ; *Les Stromates*, I, xiv, 59-60 ; I, xvii, 87, 2 (*SC* 30, p. 93-94 et 113) ; II, i, 1 (*SC* 38, p. 32-33).
[64]Voir saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 16, 6 ; 18, I (*SC* 211, p. 312 et 342) ; IV, 6, 7 ; 20, 4 ; 28, 2 (*SC* 100, p. 454-455, 634-637 et 758-759) ; V, 16, 1 (*SC* 153, p. 214-215) ; *Démonstration de la prédication apostolique*, 12 (*SC* 406, p. 100-101).
[65] Voir saint Irénée, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1 (*SC* 100, p. 846-849).
[66]Parmi d'autres nombreux documents, voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 6.
[67] Voir Mt 18, 12-24 ; Lc 15, 1-7.
[68] Saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adversus Apolinarium*, 16 (*Gregorii Nysseni Opera*, t. III/1, éd. F. Müller, Leiden, 1958, p. 151-152 ; voir *PG* 45, col. 1153). Voir également saint Irénée,*Adversus Haereses*, III, 19, 3 (*SC* 211, p. 380-381) ; V, 12, 3 (*SC* 153, p. 150-151) ; *Démonstration de la prédication apostolique*, 33 (*SC* 406, p. 130-131) ; saint Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, 18, 6 (*SC*258, p. 80-81).
[69]Voir saint Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, II, 24-25 (*SC* 443, p. 314-316) ; saint Athanase, *Oratio III contra Arianos*, 25 et 33-34 (*PG* 26, col. 376 et 393-397) ; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, I, ix et V, ii (*PG* 73, col. 161 et 753). On pourrait également introduire ici l'idée de « l'échange » ; voir saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, Préface (*SC* 153, p. 14-15), etc.
[70] Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, I, ix (*PG* 73, col. 164).
[71]Voir saint Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, XIII, 4 ; XIV, 5 ; XIV, 17 ; LI, 3 (*CSEL* 22, p. 81 ; p. 87-88 ; p. 96 ; p. 98).
[72]Voir Origène, *Homélie sur Luc*, 35 (*SC* 87, p. 418-423) ; *Traité des principes*, IV, 3, 11-12 (*SC* 268, p. 382-391) ; saint Augustin, *De Civitate Dei*, V, 13 et 19 (*CCSL* 47, p. 146-147 et 154-156).
[73] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 41 ; voir aussi n°s 22, 38 et 45.
[74] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[75] Tertullien, *La Résurrection des morts*, VI, 3 (*CCSL* 2, p. 928, cité dans la note 20 de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22, § 1) : « Tout ce que le limon [dont fut formé Adam] exprimait, présageait l'homme qui devait venir, le Christ » *(Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus)*. Et Tertullien ajoute presque aussitôt (VI, 4-5, p. 928) : « Dieu fit l'homme, c'est-à-dire ce qu'il façonna, à l'image de Dieu, c'est-à-dire du Christ. […] Ainsi ce limon, revêtant dès ce moment-là l'image du Christ qui devait venir dans la chair, n'était pas seulement l'ouvrage de Dieu, mais en était aussi le gage » *(id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi. […] Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum dei opus erat sed et pignus)*. Voir encore Tertullien, *Contre Praxéas*, XII, 4 (*CCSL* 2, p. 1173).
[76] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 22, 3 (*SC* 211, p. 438-439).
[77] 1 Co 15, 49.
[78]Outre les textes déjà cités, voir saint Augustin, *Lettre* 137, 12 (*CSEL* 44, p. 11-14) ;*Retractationes*, I, 13, 3 (*CCSL* 57, p. 37).
[79] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n°s 10 et 45.
[80] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[81]Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 29.
[82] Voir Jn 14, 6.
[83] Gn 1, 2.
[84] Sg 1, 7.
[85]Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 7 (*DS* 1528).
[86] Voir Ps 104, 29-30 ; Jb 34, 14-15 ; Qo 12, 7.
[87] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, n°s 12 et 34.
[88] Voir Gn 3, 4-5 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem*, n° 38.
[89] Voir Gn 7, I s.
[90] Jc 2, 23 ; Ex 33, 11.
[91] 2 Co 3, 6.
[92] Ac 1,8.
[93] Lc 4, 18 ; Is 61, 1-2.
[94] Ac 10, 38.
[95] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 18, 3 (*SC* 211, p. 350-353). Cette idée est répétée de manière presque littérale par saint Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, XII, 28 (*SC* 17 *bis*, p. 344-345) et par saint Ambroise de Milan, *De Spiritu Sancto*, I, 3, 44 (*CSEL* 79, p. 33).
[96] He 9, 14.
[97] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens*, 17, 1 (*SC* 10 *bis*, p. 72-73).
[98] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 9, 3 (*SC* 211, p. 112-113). Selon saint Irénée encore, l'Esprit descend sur Jésus pour « s'habituer » à habiter dans le genre humain : *Adversus Haereses*, III, 17, 1 (p. 330-331).
[99] Saint Grégoire de Nysse, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, 16 (*Gregorii Nysseni Opera*, t. III/1, éd. F. Müller, Leiden, 1958, p. 102-103 ; voir aussi *PG* 45, col. 1321).
[100] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.

[101] Mt 25, 40.
[102] Voir 1 Co 12, 4-11.
[103] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 24, 1 (*SC* 211, p. 473-475).
[104] Saint Jean Chrysostome, *De sancta Pentecoste homilia*, I, 4 (*PG* 49, col. 459).
[105] Ac 10, 19.44-47.
[106] Ac 2, 1-11.
[107] Gn 11, 4.
[108] Ac 2, 4.
[109] Voir Ex 19, l s.
[110] Ac 2, 32 ; voir Jn 14, 15.26 ; 15, 26 ; 16, 7 ; 20, 22.
[111] Voir Rm 1, 4 ; 8, 11.
[112] Voir Rm 8, 9 ; Ga 4, 6 ; Ph 1, 19 ; Ac 16, 7.
[113]Par exemple saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 17, 2 (*SC* 211, p. 334-335) : « Le Seigneur a reçu en don du Père ce qu'il a donné, à son tour, à ceux qui participent de lui, en envoyant le Saint-Esprit sur toute la terre » ; saint Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, LVI, 6 (*CSEL* 22, p. 172) : « *Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus sui gloria, subiecit :* et super omnem terram gloria tua (Ps 57 [56], 6.12) *: cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini protestaretur*. »
[114] 2 Co 3, 18.
[115] Jn 14, 6.
[116] Jn 16, 12-13.
[117] 1 Co 12, 3.
[118] Jn 15, 26-27.
[119] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[120]Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 29.
[121] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 13.
[122] Voir Mc 16, 16 ; Jn 3, 5.
[123] 1 P 3, 20-21.
[124]*DS* 3821.
[125]*DS* 3867-3869.
[126]*DS* 3870.
[127]*DS* 3872.
[128] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 14.
[129]*Ibid*.
[130] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16.
[131] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os^ 2, 3 et 16 ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 7.
[132] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 13.
[133] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 14.
[134]Voir Origène, *Homélies sur Josué*, III, 5 (*SC* 71, p. 140-145) ; saint Cyprien, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 6 (*CCSL* 3, p. 253-265) ; *Lettre* 73, 21 (*CCSL* 3C, p. 554-556).
[135] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[136] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8.
[137] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 2.
[138] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 14.
[139] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 3 ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 15.
[140] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 1.
[141] Col 2, 17.
[142] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n^os^ 1-2.
[143] 2 Co 5, 21.
[144] Ga 3, 13.
[145] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10.
[146] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 17.
[147] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 4.
[148] *Ibid*.
[149] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 9.
[150] Ep 1, 10.
[151] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 10 ; etc.
[152] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16.
[153] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.

[154] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 11.
[155] Vatican II, Décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres, n° 16.
[156] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 9 ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 17.
[157] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n^os 28 et 29.
[158] *Ibid*.
[159] *Ibid*.
[160] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n^os 21-27.
[161] Voir Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et annonce*, n^os 30-31 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 879.
[162] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 55.
[163] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 94 : le sens moral des peuples et les traditions religieuses mettent en relief l'action de l'Esprit de Dieu.
[164] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n^os 9 et 12.
[165] Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et annonce*, n° 29 : « C'est dans la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses, et en suivant les directives de leur conscience, que les membres des autres religions répondent positivement à l'appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s'ils ne le reconnaissent pas et ne le confessent pas comme leur Sauveur » ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 879.
[166] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 2.
[167] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 14.
[168] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 16.
[169] Voir Sg 13, 5 ; Rm 1, 19-20.
[170] Voir Rm 2, 14-15.
[171] Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Dialogue et annonce*, n° 30 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 879.
[172] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 55.
[173] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 11.
[174] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.
[175] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 3.
[176] Voir Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 4.
[177] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 1.
[178] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.
[179] *Ibid.* (avec, en note, une référence à 2 Co 5, 18-19).
[180] CTI, « Thèmes choisis d'ecclésiologie » (1984), spécialement au chap. 4 ; Commission théologique internationale, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 336-340. Voir surtout, parmi les autres documents de la CTI, le document XV : « Foi et inculturation ».
[181] Parmi les documents de Jean-Paul II, voir la Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n^os 55-57, et la Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n^os 52-53. Voir aussi le document *Dialogue et annonce* du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, déjà cité à plusieurs reprises.
[182] Voir Jn 1, 18 ; 17, 3.
[183] Saint Grégoire de Nazianze, *Poèmes*, livre I, section I, 29 (*PG* 37, col. 507).
[184] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2566.
[185] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2567.
[186] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, n° 33.
[187] Jn 19, 37 ; Za 12, 10.
[188] Ac 1, 8.
[189] Voir Ba 3, 36-38.
[190] Rm 15, 16.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Mémoire et réconciliation : l'église et les fautes du passé (2000)*

Introduction

La Bulle d'indiction de l'Année sainte de l'an 2000, *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998), indique parmi les signes « qui peuvent servir opportunément à vivre avec une plus grande intensité la grâce insigne du Jubilé », la *purification de la mémoire*. Celle-ci consiste en un processus visant à libérer la conscience personnelle et commune de toutes les formes de ressentiment ou de violence, héritage des fautes du passé. Ce processus s'opère au moyen d'une évaluation historique et théologique renouvelée des événements en question qui conduit (si elle se révèle juste) à la reconnaissance correspondante de la faute ; s'ouvre alors un chemin réel de réconciliation. Un tel processus peut agir de manière significative sur le présent, car les conséquences des fautes passées font souvent ressentir leur poids et demeurent encore comme autant de tentations pour aujourd'hui.

Aussi la purification de la mémoire demande-t-elle « un acte de courage et d'humilité dans le fait de reconnaître les manquements accomplis par ceux qui ont porté et portent le nom de chrétiens ». Elle se fonde sur la conviction qu'« en raison du lien qui, dans le corps mystique, nous unit les uns aux autres, nous tous, même sans avoir de responsabilité personnelle et sans nous substituer au jugement de Dieu qui seul connaît les cœurs, nous portons le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés ». Jean-Paul II ajoute : « En tant que successeur de Pierre, je demande que, au cours de cette année de miséricorde, l'Église, forte de la sainteté qu'elle reçoit de son Seigneur, s'agenouille devant Dieu et implore le pardon des péchés passés et présents de ses fils[1]. » En répétant encore que « les chrétiens sont invités à prendre en charge, devant Dieu et devant les hommes offensés par leur comportement, les fautes qu'ils ont commises », le pape conclut : « Qu'ils le fassent sans rien demander en échange, forts du seul "amour de Dieu [qui] a été répandu dans nos cœurs" (Rm 5, 5)[2]. »

Les demandes de pardon faites par l'évêque de Rome dans un tel esprit d'authenticité et de gratuité ont suscité des réactions diverses. La confiance inconditionnelle que le pape a montrée dans la force de la vérité a généralement rencontré un accueil favorable, à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté ecclésiale. Nombreux sont ceux qui ont souligné la crédibilité accrue qu'ils accordaient aux déclarations de l'Église à la suite de ce geste. Certaines réserves n'ont pas manqué cependant, exprimant un malaise lié à des contextes historiques et culturels particuliers pour lesquels le seul fait d'admettre la reconnaissance de fautes commises par les fils de l'Église peut signifier céder devant les accusations de ceux qui lui sont hostiles par principe. Entre consensus et malaise se fait sentir le besoin d'une réflexion qui éclaire les raisons, les conditions et le contenu exact des demandes de pardon concernant les fautes du passé.

En élaborant le présent texte, c'est ce besoin que la Commission théologique internationale a décidé de prendre en compte. Dans la Commission sont représentées des cultures et des sensibilités différentes à l'intérieur de l'unique foi catholique. Ce texte propose une réflexion théologique sur la possibilité des actes de « purification de la mémoire » liés à la reconnaissance des fautes du passé. Les demandes auxquelles nous cherchons à répondre sont : Pourquoi poser de tels actes ? Quels en sont les thèmes appropriés ? Quel en est l'objet et comment le déterminer en conjuguant correctement jugement historique et jugement théologique ? Quels en sont les destinataires ? Quelles en sont les implications morales et quels effets possibles en attendre sur la vie de l'Église et de la société ? Le but de ce texte n'est donc pas d'examiner des cas historiques particuliers mais d'éclairer les présupposés qui fondent le repentir relatif à des fautes passées.

Préciser dès le début le genre de réflexion que l'on présente ici permet aussi de savoir à quoi l'on se réfère quand on parle de l'Église : il ne s'agit ni de la seule institution historique, ni de la seule communion spirituelle des cœurs illuminés par la foi. Par Église, on entendra toujours la communauté des baptisés, inséparablement visible et opérant dans l'histoire sous la conduite des pasteurs, unifiée dans la profondeur de son mystère par l'action de l'Esprit vivifiant, cette Église qui, selon les paroles du concile Vatican II, « en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, est comparée au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social qui constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps[3] ». Cette Église, qui embrasse ses fils du passé comme ceux du présent en une réelle et profonde communion, est l'unique Mère dans la grâce, qui prend sur elle le poids des fautes même passées pour purifier la mémoire et vivre le renouvellement du cœur et de la vie selon la volonté du Seigneur. Elle peut le faire dans la mesure où le Christ Jésus, dont elle est le corps mystiquement prolongé dans l'histoire, a assumé en lui, une fois pour toutes, les péchés du monde.

La structure de ce texte reflète les demandes formulées : il part d'une brève reconstitution historique du thème (chap. 1) afin de pouvoir rechercher le fondement biblique (chap. 2) et approfondir les conditions théologiques des demandes de pardon (chap. 3). La conjugaison exacte du jugement historique et du jugement théologique constitue l'élément décisif pour parvenir à des énoncés corrects et efficaces qui rendent compte avec justesse des temps, des lieux et des contextes dans lesquels se situent les actes considérés (chap. 4). Aux implications morales (chap. 5), pastorales et missionnaires (chap. 6) de ces actes de repentir pour les fautes du passé sont consacrées les considérations finales, qui ont naturellement une valeur spécifique pour l'Église catholique. En prenant toutefois conscience que la reconnaissance de leurs propres fautes est une exigence pour tous les peuples et toutes les religions, nous souhaitons que les réflexions proposées puissent les aider à avancer sur un chemin de vérité, de dialogue fraternel et de réconciliation.

En conclusion de cette introduction, il n'est pas inutile de rappeler la finalité ultime de tout acte possible de « purification de la mémoire » accompli par les croyants, car c'est elle qui a inspiré le travail de la Commission : il s'agit de la glorification de Dieu, car vivre l'obéissance à la vérité divine et à ses exigences conduit à confesser, en même temps que nos fautes, la miséricorde et la justice éternelles du Seigneur. La *confessio peccati*, soutenue et illuminée par la foi en la Vérité qui libère et sauve *(confessio fidei)*, devient *confessio laudis* adressée à Dieu devant qui seulement il est possible de reconnaître les fautes du passé, comme celles du présent, pour se laisser réconcilier par lui et avec lui en Jésus-Christ, unique sauveur du monde, afin de devenir capables d'offrir le pardon à ceux qui nous ont offensés. Cette offre de pardon apparaît particulièrement significative si l'on pense à toutes les persécutions subies par les chrétiens au cours de l'histoire. Dans cette perspective, les actes accomplis et demandés par le pape concernant les fautes du passé revêtent une valeur exemplaire et prophétique, aussi bien pour les religions que pour les gouvernements et les nations, au-delà de l'Église catholique qui pourra ainsi être aidée à vivre de manière plus efficace le grand Jubilé de l'Incarnation comme événement de grâce et de réconciliation pour tous.

1. Le problème : hier et aujourd'hui

a) Avant Vatican II.

Le Jubilé a toujours été vécu dans l'Église comme un temps de joie pour le salut donné dans le Christ, et comme une occasion privilégiée de pénitence et de réconciliation pour les péchés présents dans la vie du peuple de Dieu. Depuis sa première célébration sous Boniface VIII, en 1300, le pèlerinage pénitentiel à la tombe des apôtres Pierre et Paul a été associé à l'obtention d'une indulgence exceptionnelle pour accorder, avec le pardon sacramentel, la rémission totale ou partielle des peines temporelles liées aux péchés[4]. Dans ce contexte, aussi bien le pardon sacramentel que la rémission des peines revêtent un caractère personnel. Au cours de « l'année de pardon et de grâce[5]», l'Église dispense de manière particulière le trésor des grâces que le Christ a constituées en sa faveur[6]. Mais dans aucun des jubilés célébrés jusqu'à présent il n'y a eu prise de conscience d'éventuelles fautes du passé de l'Église, ni du besoin de demander pardon à Dieu pour les comportements d'un passé proche ou lointain.

De plus, dans toute l'histoire de l'Église, on ne rencontre aucun précédent de demandes de pardon formulées par le Magistère pour les fautes du passé. Certes, les conciles et les décrétales du pape sanctionnaient les abus dont s'étaient rendus coupables les clercs ou les laïcs, et de nombreux pasteurs s'efforçaient sincèrement de les corriger. Pourtant, très rares ont été les occasions où les autorités de l'Église (pape, évêques ou conciles) ont reconnu ouvertement les fautes ou les abus dont ils s'étaient eux-mêmes rendus coupables. Un exemple célèbre nous est fourni par le pape réformateur Adrien VI qui, dans un message à la Diète de Nuremberg le 25 novembre 1522, reconnut ouvertement « les abominations, les abus […] et les prévarications » dont s'était rendue coupable la cour romaine de son temps, « maladie […] profondément enracinée et développée, […] propagée de la tête aux membres[7] ». Adrien VI déplorait des fautes contemporaines, précisément celles de son prédécesseur immédiat, Léon X, et de sa curie, sans toutefois associer une demande de pardon.

Il faudra attendre Paul VI pour voir un pape exprimer une demande de pardon adressée aussi bien à Dieu qu'à des contemporains. Dans le discours d'ouverture de la deuxième session du concile, le pape « demande pardon à Dieu […] et aux frères séparés » d'Orient qui se sentiraient offensés « par nous » (Église catholique), et il se déclare prêt, pour sa part, à pardonner les offenses reçues. Dans l'optique de Paul VI, la demande et l'offre de pardon concernaient uniquement le péché de la division entre chrétiens, et ils supposaient la réciprocité.

b) L'enseignement du concile.

Vatican II se place dans la même perspective que Paul VI. Pour les fautes commises contre l'unité, affirment les Pères conciliaires, « nous demandons pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés[8] ». Outre les fautes contre l'unité, le concile signale d'autres épisodes négatifs du passé dans lesquels les chrétiens ont eu une responsabilité. Ainsi, il « déplore certaines attitudes qui parfois ne manquent pas chez les chrétiens » et qui ont pu faire penser à une opposition entre la science et la foi[9]. De même, il considère que « dans la genèse de

l'athéisme », les chrétiens peuvent avoir eu « une certaine responsabilité », dans la mesure où par leur négligence ils ont voilé, plutôt que révélé, l'« authentique visage de Dieu et de la religion[10] ». De plus, le concile « déplore » les persécutions et les manifestations d'antisémitisme accomplies « en tout temps et par qui que ce soit[11] ». Le concile n'associe pourtant pas une demande de pardon aux faits cités.

Du point de vue théologique, Vatican II distingue entre la fidélité indéfectible de l'Église et les faiblesses de ses membres, clercs ou laïcs, hier comme aujourd'hui[12]. Il distingue donc, d'une part, l'Épouse du Christ « sans tache ni ride […] sainte et immaculée[13] », et, d'autre part, ses fils, pécheurs pardonnés, appelés à une *metanoia* permanente et au renouvellement dans le Saint-Esprit. « L'Église contient des pécheurs en son propre sein, elle est donc à la fois sainte et appelée à se purifier en poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement[14]. »

Le concile a aussi élaboré quelques critères de discernement à l'égard de la culpabilité ou de la responsabilité des vivants pour les fautes du passé. Il a en effet souligné, dans deux contextes différents, la non-imputabilité aux contemporains des fautes commises dans le passé par des membres de la même communauté religieuse :

– « Ce qui a été commis durant la passion [du Christ] ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs qui vivaient alors, ni aux juifs de notre temps[15]. »

– « Des communautés considérables se sont détachées de la pleine communion de l'Église catholique, non sans faute des deux parties. Ceux qui naissent et sont maintenant instruits dans la foi au Christ dans de telles communautés ne peuvent être accusés du péché de séparation, et l'Église catholique les embrasse avec un respect fraternel et avec amour[16]. »

Paul VI avait donné pour thème à la première année sainte célébrée après le concile, en 1975, « Renouveau et réconciliation[17] », en précisant dans l'Exhortation apostolique *Paterna cum benevolentia* que la réconciliation devait avant tout s'opérer entre les fidèles de l'Église catholique[18]. Comme à son origine, l'Année sainte restait une occasion de conversion et de réconciliation des pécheurs avec Dieu, au moyen de l'économie sacramentelle de l'Église.

c) Les demandes de pardon de Jean-Paul II.

Non seulement Jean-Paul II ravive le regret pour les « souvenirs douloureux » qui scandent l'histoire des divisions entre chrétiens, comme l'avaient fait Paul VI et le concile Vatican II[19], mais il étend aussi la richesse du pardon à une multitude de faits historiques dans lesquels l'Église ou des groupes particuliers de chrétiens ont été impliqués à des titres divers[20]. Dans la Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*[21], le pape souhaite que le Jubilé de l'An 2000 soit l'occasion de purifier la mémoire de l'Église de « toutes les formes de contre-témoignage et de scandale » qui se sont succédé au cours du millénaire passé[22].

L'Église est invitée à « prendre en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses fils ». Elle « reconnaît comme siens ses fils pécheurs » et elle les incite à se purifier, par le repentir, des erreurs, des infidélités, des incohérences, des lenteurs[23]. La responsabilité des chrétiens dans les maux de notre temps est également évoquée[24], même si l'accent est surtout mis sur la solidarité de l'Église d'aujourd'hui avec les fautes du passé, dont certaines sont explicitement mentionnées, comme la division entre chrétiens[25] ou « les méthodes de violence et d'intolérance » utilisées dans le passé pour évangéliser[26].

Le même Jean-Paul II stimule l'approfondissement théologique au sujet de la prise en charge des fautes du passé et de l'éventuelle demande de pardon aux contemporains[27] quand, dans l'Exhortation *Reconciliatio et paenitentia*, il affirme que dans le sacrement de pénitence « le pécheur se trouve seul devant Dieu avec sa faute, son repentir et sa confiance. Personne ne peut se repentir à sa place ou demander pardon en son nom ». Le péché est donc toujours personnel, même s'il blesse l'Église entière qui, représentée par le prêtre, ministre de la pénitence, est la médiatrice de la grâce sacramentelle qui réconcilie avec Dieu[28]. Les situations de « péché social », que l'on rencontre à l'intérieur des communautés humaines quand la justice, la liberté et la paix se trouvent lésées, « sont toujours le résultat, l'accumulation et la concentration des péchés personnels ». Même si la responsabilité morale se diluait dans des causes anonymes, on ne pourrait parler de péché social que par analogie[29]. Il en résulte que, à proprement parler, l'imputabilité d'une faute ne peut pas être étendue au-delà d'un groupe de personnes qui ont consenti volontairement, à travers des actions ou des omissions, ou par négligence.

d) Les questions soulevées.

L'Église est une société vivante qui traverse les siècles. Sa mémoire n'est pas constituée seulement par la tradition qui remonte aux Apôtres, normative pour sa foi et sa vie elle-même ; elle est riche aussi de la variété des expériences historiques, positives ou négatives, qu'elle a vécues. Le passé de l'Église structure en grande partie son présent. Les traditions doctrinale, liturgique, canonique, ascétique, nourrissent la vie même de la communauté croyante, lui offrant un échantillonnage incomparable de modèles à imiter. Tout au long du pèlerinage terrestre, cependant, le bon grain

demeure inextricablement mêlé à l'ivraie, la sainteté côtoie l'infidélité et le péché[30]. C'est ainsi que le souvenir des scandales du passé peut faire obstacle au témoignage de l'Église d'aujourd'hui ; la reconnaissance des fautes commises par les fils de l'Église peut favoriser le renouveau et la réconciliation du temps présent.

La difficulté qui se présente est alors de définir quelles sont les fautes passées, en raison surtout du jugement historique que cette démarche exige ; car dans ce qui est advenu, il faut toujours distinguer la responsabilité ou la faute à attribuer aux membres de l'Église en tant que croyants, de celle qui se réfère aux siècles dits « de chrétienté » ou aux structures de pouvoir dans lesquelles le temporel et le spirituel étaient étroitement liés. Une herméneutique historique est donc plus nécessaire que jamais pour opérer une distinction adéquate entre l'action de l'Église en tant que communauté de foi, et celle de la société aux époques d'osmose entre ces données.

Les pas accomplis par Jean-Paul II pour demander pardon des fautes du passé ont été compris dans de nombreux milieux, ecclésiaux ou non, comme des signes de vitalité et d'authenticité de l'Église, propres à renforcer sa crédibilité. Il est juste, en outre, que l'Église contribue à modifier des images d'elle-même fausses et inacceptables, surtout dans des domaines où, par ignorance ou mauvaise foi, certains secteurs de l'opinion se plaisent à lui faire une réputation d'obscurantisme et d'intolérance. Les demandes de pardon formulées par le pape ont suscité une émulation positive dans le milieu ecclésial et même au-delà de celui-ci. Actuellement, des chefs d'État ou de gouvernement, des sociétés privées et publiques, des communautés religieuses demandent pardon pour des épisodes ou des périodes historiques marqués par des injustices. Cette démarche n'est pas du tout rhétorique, à tel point que certains hésitent à l'entreprendre après avoir calculé les coûts qu'entraînera (notamment sur le plan judiciaire) une affirmation de solidarité avec des fautes passées. De ce point de vue également, il est urgent d'opérer un discernement rigoureux.

Il ne manque pas toutefois de fidèles déconcertés, car leur loyauté envers l'Église s'en trouve perturbée. Certains d'entre eux se demandent comment transmettre l'amour de l'Église aux jeunes générations, si cette Église est imputée de crimes et de fautes. D'autres font observer que reconnaître des fautes est pour le moins unilatéral et que les détracteurs de l'Église en profitent, satisfaits qu'ils sont de voir confirmés les préjugés qu'ils ont nourris à son égard. D'autres encore mettent en garde contre la culpabilisation arbitraire des générations actuelles de croyants pour des manquements auxquels ils n'ont consenti d'aucune manière, bien qu'ils se déclarent prêts à assumer leurs responsabilités dans la mesure où des groupes humains se sentiraient aujourd'hui encore atteints par les conséquences des injustices subies par leurs prédécesseurs à une autre époque. D'autres encore estiment que l'Église pourra purifier sa mémoire, face aux actions ambiguës dans lesquelles elle a été impliquée dans le passé, en prenant simplement part au travail critique sur la mémoire qui s'est développé dans notre société. Elle pourrait ainsi affirmer qu'elle partage avec ses contemporains le refus de ce que la conscience morale actuelle réprouve, sans se poser comme l'unique coupable et responsable des maux du passé ; elle rechercherait alors simultanément le dialogue dans une compréhension réciproque avec ceux qui se sentiraient aujourd'hui encore blessés par des actes du passé imputables aux fils de l'Église. Enfin, on peut s'attendre à ce que certains groupes puissent réclamer une demande de pardon à leur égard, soit par analogie avec d'autres, soit parce qu'ils pensent avoir subi des torts. Dans tous ces cas, la purification de la mémoire ne pourra jamais signifier que l'Église renonce à proclamer la vérité révélée qui lui a été confiée, que ce soit dans le domaine de la foi ou dans celui de la morale.

On voit ainsi se profiler diverses interrogations : la conscience actuelle peut-elle se charger d'une faute liée à des phénomènes historiques singuliers, comme les croisades ou l'Inquisition ? N'est-il pas trop facile de juger les protagonistes du passé avec la conscience actuelle (comme le font les scribes et les pharisiens selon Matthieu 23, 29-32), comme si la conscience morale n'était pas située dans le temps ? Mais, par ailleurs, peut-on nier que le jugement éthique est toujours en jeu, du simple fait que la vérité de Dieu et ses exigences morales restent valables pour toujours ? Quelle que soit l'attitude à adopter, il faudra prendre en compte ces questions et rechercher des réponses fondées sur la révélation et sa transmission vivante dans la foi de l'Église. La question prioritaire est donc celle de clarifier dans quelle mesure les demandes de pardon pour les fautes du passé, surtout si elles s'adressent à des groupes humains actuels, entrent dans l'horizon biblique et théologique de la réconciliation avec Dieu et avec le prochain.

2. Approche biblique

Il y aurait diverses manières de mener une enquête sur la conscience qu'Israël a eue de ses fautes, dans l'Ancien Testament, et sur le thème de la confession des fautes selon les traditions du Nouveau Testament[31]. La nature de la réflexion théologique que nous menons ici nous conduit à privilégier une approche principalement thématique, partant de l'interrogation suivante : quel arrière-fond le témoignage de l'Écriture sainte fournit-il à l'invitation faite par Jean-Paul II à l'Église de confesser les fautes du passé ?

a) L'Ancien Testament.

On trouve des confessions de péchés liées à des demandes de pardon dans toute la Bible, aussi bien dans les récits de l'Ancien Testament que dans les Psaumes, chez les Prophètes et dans les Évangiles, ainsi que, plus sporadiquement, dans la littérature sapientielle et les Épîtres du Nouveau Testament. Étant donné l'abondance de ces témoignages et leur diffusion, on peut se demander comment sélectionner et cataloguer la masse de textes significatifs. Par exemple, autour des textes bibliques ayant trait à la confession des péchés, on peut se poser la question : qui confesse quoi et à qui (et quel genre de fautes) ? Poser la question de cette manière permet de distinguer deux catégories principales de « textes de confession », chacune d'elles comprenant diverses sous-catégories : premièrement, les textes de confession de péchés individuels ; deuxièmement, les textes de confession des péchés du peuple tout entier (et de ceux de ses ancêtres). Dans le contexte des pratiques ecclésiales récentes que nous étudions, il convient de limiter l'analyse à la seconde catégorie.

Dans cette catégorie, plusieurs possibilités s'offrent, selon qui confesse les péchés du peuple et qui est ou n'est pas associé à la faute collective, en laissant de côté la présence ou non d'une conscience de la responsabilité personnelle (celle-ci mûrira progressivement[32]). Sur la base de ces critères, on peut distinguer les cas suivants, au demeurant plutôt fluides.

[1] Une première série de textes représente le peuple entier (parfois personnifié par le singulier « je ») qui, à un moment particulier de son histoire, confesse ou fait allusion à ses péchés contre Dieu sans aucune référence (explicite) aux fautes des générations précédentes[33].

[2] Un autre groupe de textes place la confession – adressée à Dieu – des péchés actuels du peuple sur les lèvres d'un ou de plusieurs chefs (religieux) qui peuvent s'inclure explicitement ou non au sein du peuple pécheur pour lequel ils prient[34].

[3] Un troisième groupe de textes présente le peuple ou l'un de ses chefs en train d'évoquer les péchés des ancêtres, sans toutefois mentionner ceux de la génération présente[35].

[4] Assez fréquemment, les confessions qui mentionnent les fautes des ancêtres les relient expressément aux erreurs de la génération présente[36].

Au vu des témoignages recueillis, il apparaît que dans tous les cas où sont mentionnés les « péchés des pères », la confession est adressée uniquement à Dieu ; les péchés confessés par le peuple ou pour le peuple sont ceux commis directement contre lui, plutôt que ceux commis à l'encontre d'autres êtres humains (en Nombres 21, 7 uniquement, il est fait référence à un être humain lésé, Moïse)[37]. Se pose alors la question de savoir pourquoi les écrivains bibliques n'ont pas éprouvé le besoin de demandes de pardon adressées aux interlocuteurs présents, s'agissant des fautes commises par les pères, malgré leur sens élevé de la solidarité entre les générations dans le bien et dans le mal (que l'on pense à l'idée de « personnalité corporative »). En réponse à cette question, on peut avancer diverses hypothèses. Avant tout, le théocentrisme diffus de la Bible donne la préséance à la reconnaissance individuelle ou nationale des fautes commises envers Dieu. De plus, des actes de violence perpétrés par Israël contre d'autres peuples, qui sembleraient exiger une demande de pardon à ces peuples ou à leurs descendants, sont saisis comme l'exécution de directives divines à leur égard, par exemple : Josué 2-11 et Deutéronome 7, 2 (l'extermination des Cananéens), ou 1 Samuel 15 et Deutéronome 25, 19 (la destruction des Amalécites). Dans de tels cas, le commandement divin en question semblerait exclure toute demande possible de pardon[38]. Les expériences de mauvais traitements subis par Israël de la part d'autres peuples, et l'animosité ainsi suscitée, pourraient aussi avoir milité contre l'idée de demander pardon à ces peuples pour le mal qu'on leur a causé[39].

Selon le témoignage biblique, il existe de toute façon un sens de la solidarité entre les générations dans le péché (et dans la grâce), qui s'exprime dans la confession devant Dieu de « péchés des ancêtres ». Citant la splendide prière d'Azarias, Jean-Paul II a pu ainsi affirmer : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu de nos pères, […] nous avons péché, nous avons agi avec iniquité, en nous éloignant de toi, nous avons manqué de toutes les manières. Nous n'avons pas obéi à tes commandements (Dn 3, 26-29). Ainsi priaient les Hébreux après l'exil (voir aussi Ba 2, 11-13), en prenant sur eux les fautes commises par leurs pères. L'Église imite leur exemple et demande pardon pour les fautes, même historiques, de ses fils[40]. »

b) Le Nouveau Testament.

Un thème fondamental, lié à l'idée de faute et largement présent dans le Nouveau Testament, est celui de l'absolue sainteté de Dieu. Le Dieu de Jésus est le Dieu d'Israël[41], invoqué comme « Père saint[42] », appelé « le Saint » en 1 Jean 2, 20[43]. La triple proclamation de Dieu comme « saint » de Isaïe 6, 3 revient dans Apocalypse 4, 8, tandis que 1 Pierre 1, 16 insiste sur le fait que les chrétiens doivent être saints « parce qu'il est écrit : "Vous serez saints parce que je suis saint"[44] ». Tout cela reflète la notion vétérotestamentaire de l'absolue sainteté de Dieu. Pour la foi chrétienne cependant, la sainteté divine est entrée dans l'histoire en la personne de Jésus de Nazareth : la notion vétérotestamentaire n'a pas été abandonnée mais développée, au sens où la sainteté de Dieu se rend présente dans la

sainteté du Fils incarné[45] ; la sainteté du Fils est communiquée aux « siens[46] », rendus fils dans le Fils[47]. Il ne peut y avoir cependant aucune aspiration à la filiation divine de Jésus tant qu'il n'y a pas d'amour pour le prochain[48].

Ce motif décisif dans l'enseignement de Jésus devient le « commandement nouveau » de l'Évangile de Jean : les disciples devront aimer comme lui a aimé[49], c'est-à-dire parfaitement, « jusqu'au bout[50] ». Le chrétien est donc appelé à aimer et à pardonner selon une mesure qui transcende toute mesure humaine de justice et induit une réciprocité entre les êtres humains reflétant celle entre Jésus et le Père[51]. Dans cette optique, le thème de la réconciliation et du pardon des offenses prend un grand relief. À ses disciples, Jésus demande d'être toujours prêts à pardonner à ceux qui les auraient offensés, de même que Dieu lui-même offre toujours son pardon : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes les remettons à nos débiteurs[52]. » Celui qui est en mesure de pardonner au prochain montre qu'il a compris le besoin qu'il a personnellement du pardon de Dieu. Le disciple est invité à pardonner « jusqu'à soixante-dix fois sept fois » celui qui l'offense, même si celui-ci ne demande pas pardon[53].

Jésus insiste sur l'attitude requise de la personne offensée par rapport à ses offenseurs : elle est appelée à faire le premier pas, effaçant l'offense moyennant le pardon offert « du fond du cœur[54] », sachant qu'elle est elle-même pécheresse devant Dieu qui ne refuse jamais le pardon demandé avec sincérité. En Matthieu 5, 23-24, Jésus demande à l'offenseur d'« aller se réconcilier avec son propre frère qui a quelque chose contre lui », avant de présenter son offrande à l'autel : Dieu n'agrée pas un acte cultuel opéré par celui qui ne veut pas d'abord réparer le tort qu'il a causé à son prochain. Ce qui compte, c'est de changer son propre cœur et de montrer de manière appropriée que l'on veut réellement la réconciliation. Dans tous les cas, le pécheur, conscient que ses péchés blessent tout à la fois sa relation à Dieu et à son prochain[55], ne peut attendre le pardon que de Dieu seul, car Dieu seul est toujours miséricordieux et prêt à effacer les péchés. C'est là aussi la signification du sacrifice du Christ qui nous a purifiés une fois pour toutes de nos péchés[56]. Ainsi, l'offenseur et l'offensé sont réconciliés par Dieu dans sa miséricorde qui les accueille tous et pardonne.

Dans ce cadre, que l'on pourrait élargir par l'analyse des Lettres de Paul et des épîtres catholiques, rien n'indique que l'Église des origines ait porté son attention sur les péchés du passé pour demander pardon. On peut l'expliquer par la conscience forte qu'elle a eue de la nouveauté chrétienne, qui a projeté la communauté vers l'avenir plutôt que vers le passé. On rencontre toutefois une insistance plus large et plus subtile qui apparaît dans le Nouveau Testament : dans les Évangiles et dans les Épîtres, l'ambivalence propre à l'expérience chrétienne est largement reconnue. Pour Paul, par exemple, la communauté chrétienne est un peuple eschatologique qui vit déjà « la création nouvelle[57] », mais cette expérience, rendue possible par la mort et la résurrection de Jésus[58], ne nous libère pas de l'inclination au péché présent dans le monde en raison de la chute d'Adam. Le résultat de l'intervention divine dans et à travers la mort et la résurrection de Jésus entraîne deux scénarios possibles : l'histoire d'Adam et celle du Christ. Elles se déploient côte à côte, et le croyant doit compter sur la mort et la résurrection du Seigneur Jésus[59] pour participer à l'histoire dans laquelle « la grâce surabonde[60] ».

Une telle relecture théologique de l'événement pascal du Christ montre comment l'Église des origines devait avoir une conscience aiguë des manquements possibles des baptisés. On pourrait dire que le corpus paulinien tout entier appelle les chrétiens à reconnaître pleinement leur dignité, tout en ayant une vive conscience de la fragilité de leur condition humaine : « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés. Donc tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage[61]. » Un motif analogue se rencontre dans les récits des Évangiles. Il apparaît de manière incisive chez Marc, où les carences des disciples de Jésus sont l'un des thèmes dominants du récit[62]. Bien qu'il soit un peu estompé, le même motif revient dans tous les Évangiles. Judas et Pierre sont respectivement le traître et celui qui renie son Maître, même si Judas en arrive au désespoir pour l'acte accompli[63] tandis que Pierre se repent[64] et parvient à la triple confession d'amour[65]. Chez Matthieu, jusque dans l'apparition finale du Seigneur ressuscité, tandis que les disciples tombent en adoration, « certains doutaient encore[66] ». Le quatrième Évangile présente les disciples comme des gens à qui est donné un amour incommensurable, bien que leur réponse soit faite d'ignorance, de manquements, de reniement et de trahison[67].

Cette présentation constante des disciples appelés à suivre Jésus, qui vacillent dans leur consentement au péché, n'est pas seulement une relecture critique de l'histoire des origines. Les récits sont mis en scène de manière à s'adresser à chaque disciple successif du Christ en difficulté, qui regarde l'Évangile comme son propre guide et son inspiration. En outre, le Nouveau Testament est rempli de recommandations pour bien se comporter, vivre à un plus haut niveau d'engagement, éviter le mal[68]. Il n'y a toutefois aucun appel explicite adressé aux premiers chrétiens à confesser les fautes du passé, même si la réalité du péché et du mal est reconnue de manière significative à l'intérieur du peuple appelé à une existence eschatologique qui est le propre de la condition chrétienne (que l'on pense aux reproches contenus dans les lettres aux sept Églises de l'Apocalypse). Selon la demande qui se trouve dans la prière du Seigneur, ce peuple invoque en ces termes : « Remets-nous nos péchés, car nous-mêmes remettons à quiconque nous doit[69]. » En somme, les premiers chrétiens montrent qu'ils sont bien conscients de pouvoir agir d'une manière qui ne correspond pas à la vocation reçue, en ne vivant pas le baptême de mort et de résurrection de Jésus dans lequel ils ont été baptisés.

c) Le Jubilé biblique.

La célébration du Jubilé représente un soubassement biblique significatif de la réconciliation liée au dépassement des situations passées, comme elle est instituée dans le livre du Lévitique (chap. 25). Dans une structure sociale composée de tribus, de clans et de familles, des situations de désordre surgissaient inévitablement lorsque des individus et des familles de condition défavorisée devaient « se racheter » eux-mêmes de leurs propres difficultés en remettant la propriété de leur terre ou de leur maison, de leurs serviteurs ou de leurs fils, à ceux qui jouissaient de conditions meilleures. Un tel système avait pour effet que certains Israélites en venaient à souffrir des situations intolérables de dettes, de pauvreté et d'esclavage, sur cette même terre qui leur avait été donnée par Dieu, et cela au profit d'autres fils d'Israël. Au bout de périodes plus ou moins longues, il arrivait qu'un territoire ou un clan tombât entre les mains de quelques riches, tandis que le reste des familles du clan se trouvait dans une telle situation de dette ou de servitude qu'elles devaient vivre dans une totale dépendance envers de plus aisés.

La législation de Lévitique 25 constitue une tentative pour renverser tout cela (au point que l'on peut douter qu'elle ait jamais été mise totalement en pratique !). Elle convoquait la célébration du Jubilé tous les cinquante ans, afin de préserver le tissu social du peuple de Dieu et de restituer son indépendance même à la plus petite famille du pays. La proclamation régulière de la confession de foi d'Israël en un Dieu qui avait libéré son peuple à travers l'Exode est décisive pour Lévitique 25. « Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, pour vous donner le pays de Canaan, pour être votre Dieu[70]. » La célébration du Jubilé revenait à admettre implicitement la faute et elle était une tentative pour rétablir un ordre juste. Tout système qui aliénerait n'importe quel Israélite, d'abord esclave et maintenant libéré par le bras puissant de Dieu, démentait en fait l'action divine salvifique dans et à travers l'Exode.

La libération des victimes et des souffrants fait partie d'un programme plus large des prophètes. Le Deutéro-Isaïe, dans les chants du Serviteur souffrant[71], développe les allusions à la pratique du Jubilé, avec les thèmes du rachat et de la liberté, du retour et de la rédemption. Isaïe 58 est une attaque contre l'observance rituelle qui ne se préoccupe pas de justice sociale, un appel à la libération des opprimés[72], centré de manière spécifique sur les obligations de la parenté[73]. Plus clairement, Isaïe 61 emploie les images du Jubilé pour représenter l'Oint comme le héraut de Dieu, envoyé pour « évangéliser » les pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et proclamer une année de grâce du Seigneur. Il est significatif que, pour présenter la mission de sa vie et de son ministère (Luc 4, 17-21), Jésus cite précisément ce texte avec une allusion à Isaïe 58, 6.

d) Conclusion.

De tout ce qui a été dit, on peut conclure que l'appel adressé par Jean-Paul II à l'Église, comme caractéristique de l'année jubilaire, pour reconnaître sa faute dans toutes les souffrances et les offenses dont ses fils se sont rendus responsables dans le passé[74], et les pratiques qui s'y rattachent, ne trouvent pas de correspondance univoque dans le témoignage biblique. Ils se fondent toutefois sur ce que la sainte Écriture affirme au sujet de la sainteté de Dieu, de la solidarité entre les générations de son peuple et de la reconnaissance de son état de pécheur. L'appel du pape recueille l'esprit authentique du Jubilé biblique qui demande d'accomplir des actes destinés à rétablir le dessein originel de Dieu envers la création. Cela exige que la proclamation de l'« aujourd'hui » du Jubilé, commencée par Jésus[75], soit poursuivie par la célébration jubilaire de son Église.

Cette expérience singulière de grâce pousse en outre le peuple de Dieu tout entier, comme chacun des baptisés, à prendre encore plus conscience du commandement reçu du Seigneur d'être toujours prêts à pardonner les offenses reçues.

3. Fondements théologiques

« Il est juste que, tandis que le second millénaire du christianisme arrive à son terme, l'Église prenne en charge avec une plus vive conscience le péché de ses fils, en se souvenant de toutes les circonstances dans lesquelles, dans le déroulement de l'histoire, ils se sont éloignés de l'esprit du Christ et de son Évangile, en offrant au monde, au lieu du témoignage d'une vie inspirée des valeurs de la foi, le spectacle de modes de penser et d'agir qui étaient de véritables formes de *contre-témoignages* et de *scandale*. L'Église, bien que sainte par son incorporation au Christ, ne se lasse pas de faire pénitence : elle *reconnaît toujours comme siens*, devant Dieu et devant les hommes, *ses fils pécheurs*[76]. » Ces paroles de Jean-Paul II soulignent comment l'Église est atteinte par le péché de ses fils : sainte, rendue telle par le Père au moyen du sacrifice du Fils et du don de son Esprit, elle est aussi, en un certain sens, pécheresse, car elle assume réellement en elle le péché de ceux qu'elle a elle-même engendrés dans le baptême, par analogie avec le Christ qui a assumé le péché du monde[77]. De plus, fait partie de la plus profonde conscience ecclésiale de notre temps la conviction que l'Église n'est pas seulement une communauté d'élus, mais comprend en son sein des justes et des pécheurs, appartenant au temps présent comme au passé, dans l'unité du mystère qui la constitue. Dans la grâce, en effet, comme dans la blessure du péché, les baptisés d'aujourd'hui sont proches et solidaires de ceux d'hier. C'est pourquoi l'on peut dire que

l'Église, qui est une dans le temps et l'espace dans le Christ et l'Esprit, est véritablement « à la fois sainte et ayant toujours besoin de purification[78] ». De ce paradoxe, caractéristique du mystère ecclésial, naît l'interrogation suivante : comment concilier les deux aspects, d'une part l'affirmation de la foi en la sainteté de l'Église, et d'autre part son besoin incessant de pénitence et de purification ?

a) Le mystère de l'Église.

« L'Église est dans l'histoire, mais elle la transcende en même temps. C'est uniquement "avec les yeux de la foi" que l'on peut voir en sa réalité visible en même temps une réalité spirituelle, porteuse de vie divine[79]. » L'ensemble de ses aspects visibles et historiques se réfère au don divin, par analogie avec la manière dont l'humanité, assumée dans le Verbe de Dieu incarné, est le signe et l'instrument de l'action de la personne divine du Fils : les deux dimensions de l'être ecclésial forment « une seule réalité complexe résultant d'un élément humain et d'un élément divin[80] » en une communion qui participe à la vie trinitaire et fait que les baptisés se sentent unis entre eux à travers la diversité des temps et des lieux de l'histoire. Forte de cette communion, l'Église se présente comme un sujet absolument unique dans les vicissitudes humaines, capable de se charger des dons, des mérites et des fautes de ses fils d'aujourd'hui comme de ceux d'hier.

Cette analogie avec le mystère du Verbe incarné n'est pas mince ; elle implique toutefois une différence fondamentale : « Tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (He 7, 26), ignore le péché (2 Co 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (voir He 2, 17), l'Église, elle, comporte des pécheurs dans son propre sein ; elle est donc à la fois sainte et toujours appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement[81]. » L'absence de péché dans le Verbe incarné ne peut pas être attribuée à son Corps ecclésial à l'intérieur duquel chacun, certes participant à la grâce donnée par Dieu, a néanmoins besoin d'une vigilance et d'une incessante purification, solidaire qu'il est de la faiblesse des autres : « Tous les membres de l'Église, ses ministres y compris, doivent se reconnaître pécheurs (voir 1 Jn 1, 8-10). En tous, l'ivraie du péché se trouve encore mêlée au bon grain de l'Évangile jusqu'à la fin des temps (voir Mt 13, 24-30). L'Église rassemble donc des pécheurs saisis par le salut du Christ mais toujours en voie de sanctification[82]. »

Paul VI avait déjà affirmé solennellement que « l'Église est sainte, tout en comprenant en son sein des pécheurs, car elle ne possède pas d'autre vie que celle de la grâce […]. C'est pourquoi l'Église souffre et fait pénitence pour ces fautes, dont elle a le pouvoir de guérir ses enfants par le sang du Christ et le don de l'Esprit Saint[83] ». En somme, l'Église dans son « mystère » est la rencontre de la sainteté et de la faiblesse continuellement rachetée, et qui a toujours besoin à nouveau de la force de la rédemption. Comme l'enseigne la liturgie, véritable *lex credendi*, le fidèle et le peuple des saints invoquent Dieu afin que son regard se pose sur la foi de son Église et non sur les péchés des individus qui sont la négation de cette foi vécue. *Ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuae !* Dans l'unité du mystère ecclésial à travers le temps et l'espace, il est alors possible de considérer l'aspect de la sainteté, le besoin de repentir et de réforme, et leur articulation dans l'agir de l'Église Mère.

b) La sainteté de l'Église.

L'Église est sainte parce que, sanctifiée par le Christ qui l'a acquise en se livrant à la mort pour elle, elle est maintenue dans la sainteté par le Saint-Esprit qui se répand sans cesse en elle. « Nous croyons que l'Église est indéfectiblement sainte. En effet, le Christ, Fils de Dieu, qui est proclamé avec le Père et l'Esprit "le seul saint", a aimé l'Église comme son épouse et s'est donné lui-même à elle, afin de la sanctifier (voir Ep 5, 25-26) ; il s'est uni à elle comme à son corps et l'a remplie du don du Saint-Esprit, pour la gloire de Dieu. Aussi tous, dans l'Église, sont appelés à la sainteté[84]. » En ce sens, depuis les origines, les membres de l'Église sont appelés les « saints[85] ». On peut distinguer cependant *la sainteté de l'Église* et *la sainteté dans l'Église*. La première, qui a son fondement dans les missions du Fils et de l'Esprit, garantit la continuité de la mission du peuple de Dieu jusqu'à la fin des temps, elle stimule et aide les croyants à poursuivre la recherche de la sainteté subjective et personnelle ; tandis que, dans la vocation que chacun reçoit, est enracinée la forme de sainteté qui lui a été donnée et que l'on attend de lui comme plein accomplissement de sa vocation et de sa mission propre. La sainteté personnelle est dans tous les cas projetée vers Dieu et vers les autres ; elle a donc un caractère essentiellement social : c'est la sainteté « dans l'Église », orientée vers le bien de tous.

À la sainteté *de* l'Église doit donc correspondre la sainteté *dans* l'Église : « Les disciples du Christ, appelés par Dieu non selon leurs œuvres, mais selon le dessein de sa grâce et justifiés dans le Seigneur Jésus, ont vraiment été faits fils de Dieu et participants de la nature divine dans le baptême de la foi et donc réellement saints. Ils doivent alors, avec l'aide de Dieu, maintenir et perfectionner dans leur vie la sainteté qu'ils ont reçue[86]. » Dans toute son existence, le baptisé est appelé à devenir ce qu'il est devenu pleinement par la consécration baptismale ; mais cela n'advient pas sans le consentement de sa liberté et l'aide de la grâce qui vient de Dieu. Quand cela advient, on peut percevoir dans l'histoire l'humanité nouvelle selon Dieu : personne ne devient pleinement lui-même autant que le saint qui accueille le plan divin et, avec l'aide de la grâce, conforme tout son être au projet du Très-Haut ! En ce sens, les saints sont comme des lumières suscitées par le Seigneur au milieu de son Église pour l'illuminer, une prophétie pour le monde entier.

c) La nécessité d'un renouveau continuel.

Sans offusquer cette sainteté, il faut reconnaître qu'en raison de la présence du péché, un renouvellement continuel est nécessaire, ainsi qu'une constante conversion de la part du peuple de Dieu : l'Église sur terre est « ornée d'une vraie sainteté » cependant « imparfaite[87]». Augustin observe contre les Pélagiens : « L'Église dans son ensemble dit : Remets-nous nos dettes ! Elle a donc des taches et des rides. Mais au moyen de la confession, les rides s'effacent ; au moyen de la confession, les taches sont lavées. L'Église se tient en prière pour être purifiée par la confession, et il en sera ainsi tant que les hommes vivront sur la terre[88]. » Et Thomas d'Aquin précise que la plénitude de la sainteté appartient au temps eschatologique, tandis que l'Église pérégrinante ne doit pas se faire illusion en s'affirmant sans péché : « Que l'Église soit glorieuse, sans tache ni ride, c'est le but final vers lequel nous tendons par la passion du Christ. Mais ceci s'obtiendra seulement dans la patrie éternelle et non dans l'état de pèlerinage ; ici […] nous nous tromperions si nous disions n'avoir aucun péché[89]. » En réalité, « bien que revêtus de la robe baptismale, nous ne cessons de pécher, de nous détourner de Dieu. Mais avec la demande : "Remets-nous nos dettes", nous retournons à lui, comme l'enfant prodigue (voir Lc 15, 11-32), et nous nous reconnaissons pécheurs devant lui, comme le publicain (voir Lc 18, 13). Notre demande commence par une "confession" où nous confessons en même temps notre misère et sa Miséricorde[90]. »

C'est donc l'Église entière qui, par la confession du péché de ses fils, confesse sa foi en Dieu et en célèbre l'infinie bonté en même temps que sa capacité de pardon : grâce au lien établi par le Saint-Esprit, la communion qui existe entre tous les baptisés dans le temps et dans l'espace devient telle que, en elle, chacun est lui-même, mais en même temps il est conditionné par les autres, il exerce sur eux une influence dans l'échange vital des biens spirituels ; de sorte que la sainteté des uns influe sur la croissance des autres dans le bien. De même, l'importance du péché n'est pas exclusivement individuelle, car celui-ci pèse et oppose une résistance sur le chemin du salut de tous. En ce sens, le péché touche vraiment l'Église en sa totalité, à travers la variété des temps et des lieux.

Cette conviction pousse les Pères à des affirmations nettes, comme celle de saint Ambroise : « Faisons bien attention que notre chute ne devienne pas une blessure de l'Église[91]. » Mais celle-ci, « tout en étant sainte par son incorporation au Christ ne se lasse pas de faire pénitence et elle reconnaît comme siens, devant Dieu et devant les hommes, ses enfants pécheurs[92] », ceux d'aujourd'hui comme ceux d'hier.

d) La maternité de l'Église.

La conviction que l'Église peut se charger du péché de ses fils, en vertu de la solidarité existant entre eux dans le temps et dans l'espace par leur incorporation au Christ et l'œuvre du Saint-Esprit, s'exprime d'une manière particulièrement opérante dans l'idée d'« Église Mère » *(Mater Ecclesia)*, qui « dans la conception des premiers Pères, résume toute l'aspiration chrétienne[93]». L'Église, affirme Vatican II, « à travers la Parole de Dieu accueillie avec foi, devient à son tour mère, puisque par la prédication et par le baptême elle engendre à une vie nouvelle et immortelle des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu[94] ». À cette très large tradition dont ces idées sont l'écho, se joint Augustin avec, par exemple, ces paroles : « Cette sainte mère digne de vénération, l'Église, est semblable à Marie : elle met au monde et elle est vierge, vous êtes nés d'elle ; elle engendre le Christ parce que vous êtes les membres du Christ[95]. » Cyprien de Carthage affirme nettement : « Celui qui n'a pas l'Église comme mère ne peut avoir Dieu pour père [96]. » Et Paulin de Nole de chanter ainsi la maternité de l'Église : « Comme mère, elle reçoit la semence de la Parole éternelle, porte les peuples en son sein et leur donne le jour[97]. »

Selon cette vision, l'Église se réalise continuellement dans l'échange et la communication du Saint-Esprit de l'un à l'autre des croyants ; elle constitue un milieu générateur de foi et de sainteté dans la communion fraternelle, l'unanimité de la prière, la participation solidaire à la Croix, le témoignage commun. En vertu de cette communication vitale, chaque baptisé peut être considéré en même temps fils de l'Église, en tant qu'il est engendré en elle à la vie divine, et Église Mère, en tant qu'il coopère par sa foi et sa charité à engendrer de nouveaux fils de Dieu : il est d'autant plus Église Mère que sa sainteté est plus grande et plus ardent son effort pour communiquer aux autres le don reçu. En outre, le baptisé qui, à cause de son péché, se séparerait du cœur de l'Église, ne cesse pas d'être son fils : il pourra toujours accéder de nouveau aux sources de la grâce et écarter le poids que sa faute fait peser sur toute la communauté de l'Église Mère. À son tour, celle-ci, comme une véritable Mère, ne pourra pas ne pas être blessée par le péché de ses fils d'aujourd'hui comme d'hier, tout en continuant toujours à les aimer, au point de se charger en tout temps du poids de leurs fautes. En ce sens, l'Église apparaît aux Pères comme Mère des douleurs, non seulement à cause des persécutions extérieures, mais surtout des trahisons, des manquements, des lenteurs et des souillures de ses fils.

La sainteté et le péché *dans* l'Église se reflètent donc dans leurs effets sur l'Église entière, même si c'est une conviction de la foi que la sainteté, en tant que fruit de la grâce divine, est plus forte que le péché. La preuve lumineuse en est donnée par les figures des saints, reconnus comme modèles et aides pour tous ! Il n'y a pas de parallélisme entre la grâce et le péché, ni une sorte de symétrie ou de rapport dialectique : l'influence du mal ne pourra jamais vaincre la force de la grâce et le rayonnement du bien, même le plus caché ! En ce sens, l'Église se reconnaît essentiellement sainte dans ses

saints. Alors qu'elle se réjouit de cette sainteté dont elle est bénéficiaire, elle ne confesse pas moins qu'elle est pécheresse, non pas en tant que sujet du péché, mais parce qu'elle assume avec une solidarité maternelle le poids des fautes de ses fils, afin de les aider à les surmonter sur le chemin de la pénitence et de la vie nouvelle. C'est pourquoi la sainte Église éprouve le devoir de « se repentir profondément des faiblesses de tant de ses fils qui ont défiguré son visage, en l'empêchant de refléter pleinement l'image de son Seigneur crucifié, témoin indispensable d'amour patient et d'humble douceur[98] ».

Cela peut être fait particulièrement par celui qui, par charisme et ministère, exprime dans la forme la plus dense la communion du peuple de Dieu. Au nom des Églises locales, les pasteurs respectifs pourront exprimer les éventuelles confessions de fautes et demandes de pardon. Au nom de l'Église entière, une dans le temps et dans l'espace, pourra se prononcer celui qui exerce le ministère universel de l'unité, l'Évêque de l'Église « qui préside à la charité[99] », le Pape. Voilà pourquoi il est particulièrement significatif que soit venue de lui l'invitation à ce que « l'Église prenne sur elle avec une plus vive conscience le péché de ses fils » et reconnaisse la nécessité de « faire amende honorable, en invoquant avec force le pardon du Christ[100] ».

4. Jugement historique et jugement théologique

L'identification des fautes du passé dont il faut s'amender implique avant tout un jugement historique correct ; celui-ci servira de fondement à l'évaluation théologique. On doit se demander : que s'est-il passé précisément ? Qu'a-t-on vraiment dit et fait ? Ce n'est que lorsqu'une réponse appropriée aura été donnée à ces interrogations, à la suite d'une démarche historique rigoureuse, que l'on pourra se demander si ce qui est advenu, qui a été dit et fait, peut être interprété comme conforme ou non à l'Évangile, et si, dans le cas où cela n'a pas été conforme à l'Évangile, les fils de l'Église ayant eu un tel comportement auraient pu s'en rendre compte dans le contexte où ils agissaient. C'est seulement lorsqu'on sera parvenu à la certitude morale que ce qui a été fait contre l'Évangile par certains fils de l'Église et en son nom aurait pu être jugé comme tel par eux, et aurait pu être évité, que demander pardon pour les fautes du passé peut avoir un sens pour l'Église.

Le rapport entre « jugement historique » et « jugement théologique » est donc aussi complexe que nécessaire et déterminant. C'est pourquoi il faut l'entreprendre sans prévention d'un côté ou de l'autre : il convient d'éviter aussi bien une apologie cherchant à tout justifier qu'une culpabilisation indue, fondée sur l'attribution de responsabilités historiquement insoutenables. Jean-Paul II a affirmé à propos de l'évaluation historico-théologique de l'action de l'Inquisition : « Le Magistère ecclésial ne peut certes pas se proposer d'accomplir un acte de nature éthique, telle que la demande de pardon, sans s'être informé exactement auparavant sur la situation de cette époque. Mais il ne peut non plus s'appuyer sur les images du passé véhiculées par l'opinion publique, car elles sont souvent surchargées d'une émotivité passionnelle qui empêche un diagnostic serein et objectif […]. Voilà pourquoi la première démarche consiste à interroger les historiens, auxquels on ne demande pas un jugement de nature éthique qui dépasserait les limites de leur compétence, mais d'apporter une aide à la reconstruction la plus précise des événements, des usages, des mentalités d'alors, à la lumière du contexte historique de l'époque[101]. »

a) L'interprétation de l'histoire.

Quelles sont les conditions d'une interprétation correcte du passé, du point de vue du savoir historique ? Pour les déterminer, il faut tenir compte de la complexité du rapport intervenant entre le sujet qui interprète et l'objet de l'interprétation qui, lui, est passé[102]. En premier lieu, on doit souligner leur *étrangeté* réciproque. Les événements ou les paroles du passé sont avant tout « passés » : comme tels, on ne peut pas les réduire totalement aux instances actuelles ; ils ont une épaisseur et une complexité objectives qui empêchent d'en disposer de manière uniquement fonctionnelle selon les intérêts du moment. Il faut donc les aborder par le biais d'une enquête historico-critique, cherchant à utiliser toutes les informations accessibles, en vue de reconstituer le milieu, les modes de penser, les conditionnements et le processus vital où se situent ces événements et ces paroles. On évaluera ainsi leur contenu et les défis que, précisément dans leur diversité, ils lancent à notre présent.

En second lieu, entre celui qui interprète et ce qui est interprété, on doit reconnaître une certaine *coappartenance*, sans laquelle aucun lien ni aucune communication ne pourraient subsister entre passé et présent. Ce lien de communication est fondé sur le fait que tout être humain d'hier et d'aujourd'hui se situe dans un ensemble de relations historiques et qu'il a besoin pour les vivre d'une médiation linguistique, toujours déterminée historiquement. Nous faisons tous partie de l'histoire ! Mettre en lumière la coappartenance entre l'interprète et l'objet interprété – qui doit être atteint à travers les multiples formes par lesquelles le passé a laissé des témoignages de lui-même (textes, monuments, traditions, etc.) – signifie juger de la justesse des correspondances possibles et des éventuelles difficultés de communication mises en évidence par notre propre intelligence, entre le présent, les paroles et les événements passés. Cela exige de tenir compte des motivations de la recherche et de leur incidence sur les réponses obtenues, du contexte de vie où l'on travaille, ainsi que de la communauté interprétante dont on parle le langage et à laquelle on entend parler. Dans ce but, il est

nécessaire de rendre la précompréhension (toujours incluse, en fait, dans une interprétation) aussi réfléchie et consciente qu'il est possible, afin de mesurer et de tempérer son incidence réelle sur le processus d'interprétation.

Enfin, entre celui qui interprète et le passé, objet de l'interprétation, s'accomplit, à travers l'effort cognitif et évaluatif, une *osmose* (« fusion des horizons ») qui constitue à proprement parler l'acte de compréhension. En elle, s'exprime ce que l'on juge être une intelligence correcte des événements et des paroles du passé, ce qui équivaut à relever la signification qu'ils peuvent avoir pour l'interprète et son univers. Grâce à cette rencontre des milieux de vie, la compréhension du passé devient possible au présent : le passé est bien saisi dans les potentialités qu'il ouvre et la stimulation qu'il offre pour modifier le présent ; la mémoire devient capable de susciter un nouveau futur.

On parvient à une osmose féconde avec le passé par l'articulation de certaines opérations herméneutiques fondamentales, correspondant aux moments indiqués de l'étrangeté, de la coappartenance et de la compréhension proprement dite. S'agissant d'un « texte » du passé (entendu en général comme un témoignage écrit, oral, monumental ou figuratif), ces opérations peuvent être exprimées de la façon suivante : « [1] comprendre le texte, [2] peser l'exactitude de sa compréhension du texte et [3] exposer ce qu'on estime être la juste compréhension du texte[103] ». Comprendre le témoignage du passé signifie le rejoindre le plus possible dans son objectivité, au moyen de toutes les sources dont on peut disposer ; juger de l'exactitude de sa propre interprétation signifie vérifier honnêtement et avec rigueur dans quelle mesure celle-ci a pu être orientée ou même conditionnée par la précompréhension et les préjugés possibles de l'interprète ; exposer l'interprétation obtenue signifie faire participer les autres au dialogue tissé avec le passé, soit pour en vérifier la pertinence, soit pour l'exposer éventuellement à d'autres interprétations.

b) Enquête historique et évaluation théologique.

Si ces opérations font partie de tout acte herméneutique, elles ne peuvent non plus être absentes de l'interprétation en laquelle s'intègrent le jugement historique et le jugement théologique. Cela exige en premier lieu que, dans ce type d'interprétation, on prête la plus grande attention aux éléments de *différenciation* et d'*étrangeté* entre le présent et le passé. Quand on entend juger des possibles fautes du passé, on doit en particulier avoir conscience que divers sont les temps historiques, et divers les temps sociologiques et culturels de l'action ecclésiale ; des paradigmes et des jugements propres à une société et à une époque pourraient être appliqués de manière erronée à l'évaluation d'autres phases de l'histoire, engendrant des équivoques non négligeables ; diverses sont les personnes, les institutions et leurs compétences respectives ; diverses les manières de penser et divers les conditionnements. Il faut donc préciser qui sont les responsables des événements et des paroles prononcées, en tenant compte du fait qu'une demande ecclésiale de pardon implique le même objet théologique (l'Église) avec une variété de modes et de degrés suivant lesquels les particuliers représentent la communauté ecclésiale, selon la grande diversité des situations historiques et géographiques. Il convient d'éviter toute généralisation. Les procédés d'actualisation doivent être effectués par les sujets plus directement en cause (l'Église universelle, les épiscopats nationaux, les Églises particulières, etc.).

En second lieu, la mise en relation du jugement historique et du jugement théologique doit tenir compte du fait que, pour l'interprétation de la foi, *le lien entre le passé et le présent* n'est pas seulement motivé par l'intérêt actuel et la commune appartenance de tout être humain à l'histoire et à l'expression de ses médiations ; il se fonde aussi sur l'action unificatrice de l'Esprit de Dieu et sur l'identité permanente du principe constitutif des croyants, qui est la révélation. L'Église, en vertu de la communion réalisée en elle par l'Esprit du Christ dans le temps et l'espace, ne peut pas ne pas se reconnaître dans son principe surnaturel, présent et opérant en tous les temps, comme sujet d'une certaine manière unique, appelé à correspondre au don de Dieu, dans des formes et des situations diverses, à travers les choix de ses fils, malgré les manquements qui peuvent les avoir caractérisés. La communion dans l'unique Saint-Esprit fonde aussi de manière diachronique une communion des « saints » en vertu de laquelle les baptisés d'aujourd'hui s'éprouvent liés aux baptisés d'hier. De même qu'ils bénéficient de leurs mérites et se nourrissent de leur témoignage de sainteté, ils éprouvent aussi le devoir d'assumer le poids actuel de leurs fautes, après avoir opéré un attentif discernement historique et théologique.

Grâce à ce fondement objectif et transcendant de la communion du peuple de Dieu dans ses diverses situations historiques, l'interprétation croyante reconnaît au passé de l'Église une signification toute particulière pour aujourd'hui : la rencontre avec ce passé, qui se produit dans l'acte de son interprétation, peut se révéler chargée de valeurs particulières pour le présent, riche d'une efficacité « performante » qui n'est pas toujours calculable à l'avance. Naturellement, la proximité très forte de l'horizon herméneutique et du sujet ecclésial qui interprète expose plus facilement le regard théologique au risque de céder à des lectures apologétiques ou instrumentales : c'est ici que l'exercice herméneutique cherchant à comprendre les événements et les paroles du passé, et à mesurer la justesse de leur interprétation pour maintenant, est plus que jamais nécessaire. En vue de telles fins, la lecture croyante se servira de toutes les contributions possibles offertes par les sciences historiques et les méthodes d'interprétation. Cependant, l'exercice de l'herméneutique historique ne devra pas empêcher l'évaluation par la foi qui interpelle les textes selon sa spécificité propre ; il s'agit d'opérer une interaction du présent et du passé dans la conscience de l'unité foncière du sujet ecclésial qui est impliqué. Cela met en garde contre tout historicisme qui relativise le poids des fautes passées et considère que l'histoire peut tout

justifier. Comme le fait observer Jean-Paul II, « un jugement historique correct ne peut pas faire abstraction d'une considération attentive des conditionnements culturels du moment [...]. Mais la considération des circonstances atténuantes n'exonère pas l'Église du devoir de se repentir profondément pour les faiblesses de tant de ses fils[104] ».

L'Église, en somme, « ne redoute pas la vérité qui émerge de l'histoire et elle est prête à reconnaître les erreurs là où elles sont assurées ; surtout quand il s'agit du respect dû aux personnes et aux communautés. Elle incline à se méfier des sentences généralisées d'absolution ou de condamnation à l'égard des différentes époques de l'histoire. Elle confie l'enquête sur le passé à une reconstitution scientifique patiente et honnête, libre de préjugés de type confessionnel ou idéologique, soit pour ce qui concerne les imputations qui lui sont faites, soit pour les torts qu'elle a subis[105]. » Les exemples présentés au chapitre suivant le démontreront de manière concrète.

5. Discernement éthique

Pour que l'Église fasse un examen de conscience historique approprié devant Dieu, en vue de son propre renouvellement intérieur et de l'accroissement de la grâce et de la sainteté en elle, il est nécessaire qu'elle sache reconnaître les « formes de contre-témoignage et de scandale » qui se sont présentées dans son histoire, en particulier durant le dernier millénaire. Il n'est pas possible de remplir une telle tâche sans être conscient de son implication morale et spirituelle. Cela exige de définir certains termes clés et de formuler certaines précisions sur le plan éthique.

a) Quelques critères éthiques.

Sur le plan moral, la demande de pardon présuppose que l'on admette une *responsabilité*, plus précisément la responsabilité d'une faute commise contre d'autres. La *responsabilité morale* se réfère habituellement à la relation entre une action et la personne qui l'accomplit : elle établit de qui relève l'acte et l'attribue à une personne donnée ou à plusieurs personnes. La responsabilité peut être *objective* ou *subjective* : la première se rapporte à la valeur morale de l'acte bon ou mauvais en lui-même, et donc à l'imputabilité de l'action ; la seconde concerne la perception, de la part de la conscience individuelle, de la bonté ou de la malice de l'acte accompli. La responsabilité subjective disparaît à la mort de celui qui a accompli l'acte ; elle ne se transmet pas par génération ; les descendants n'héritent donc pas de la responsabilité (subjective) des actes de leurs ancêtres. En ce sens, demander *pardon* présuppose une contemporanéité entre ceux qui sont offensés par une action et ceux qui l'ont accomplie. La seule responsabilité susceptible de se prolonger dans l'histoire ne peut être que de type objectif ; on peut y adhérer librement, au moins subjectivement. C'est ainsi que le mal survit souvent à celui qui l'a fait, à travers les conséquences des comportements ; ceux-ci peuvent devenir un fardeau pesant sur la conscience et la mémoire des descendants.

Dans ce contexte, on peut parler d'une *solidarité* qui unit le passé et le présent en un rapport de réciprocité. Dans certaines situations, le poids qui pèse sur la conscience peut être si lourd qu'il constitue une sorte de mémoire morale et religieuse du mal perpétré ; par nature, il s'agit d'une *mémoire collective*. De manière significative, elle témoigne de la solidarité objective entre ceux qui ont commis ce mal dans le passé et leurs héritiers du temps présent. C'est alors qu'il devient possible de parler d'une *responsabilité commune objective*. On se libère du poids d'une telle responsabilité en implorant avant tout le pardon de Dieu pour les fautes du passé, et donc, quand c'est le cas, à travers la « purification de la mémoire » qui culmine dans le pardon réciproque des péchés et des offenses au temps présent.

Purifier la mémoire signifie éliminer de la conscience personnelle et collective toutes les formes de ressentiment et de violence laissées par l'héritage du passé, sur la base d'un nouveau et rigoureux jugement historico-théologique, lui-même fondement d'un comportement moral renouvelé. Cela advient toutes les fois que l'on réussit à attribuer à des actes historiques passés une qualité différente impliquant une nouvelle incidence sur le présent. Son but est de promouvoir la réconciliation dans la vérité, la justice et la charité entre les êtres humains, en particulier entre l'Église et les différentes communautés religieuses, culturelles ou civiles avec lesquelles elle est en relation. Parmi les exemples emblématiques de cette incidence sur toute la vie de l'Église, à la suite d'une interprétation réévaluée, on peut citer la réception des conciles ou des actes comme la levée d'anathèmes réciproques. En effet, ces actes expriment une qualification nouvelle de l'histoire passée capable de conférer un caractère différent aux relations vécues dans le présent. La mémoire de la division et de l'opposition est purifiée et remplacée par une mémoire réconciliée. Tous, dans l'Église, sont invités à s'ouvrir à elle et à se laisser éduquer par elle.

La combinaison du jugement historique et du jugement théologique dans le processus d'interprétation du passé rejoint ici les répercussions éthiques qu'elle peut avoir sur le présent ; certains critères de nature morale se dégagent de la fonction herméneutique du rapport entre jugement historique et jugement théologique. Mentionnons-les :

[1] *Le principe de la conscience.* La conscience, aussi bien comme « jugement moral » que comme « impératif moral », constitue l'appréciation ultime d'un acte, qualifié de bon ou de mauvais devant Dieu. En effet, seul Dieu connaît la valeur

morale de chaque acte humain, même si l'Église, comme Jésus, peut et doit classer, juger et parfois condamner certains types d'action[106].

[2] *Le principe de l'historicité*. Dans la mesure précisément où chaque acte humain appartient à celui qui le pose, la conscience individuelle et la société opèrent leurs choix et agissent à l'intérieur d'un horizon déterminé de temps et d'espace. Aussi, pour comprendre vraiment les actes humains et les dynamiques qui leur sont liées, nous devrions entrer dans le monde propre de leurs agents ; ce n'est qu'ainsi que nous pourrions arriver à connaître leurs motivations et leurs principes moraux. Et cela, sans préjudice de la solidarité qui lie les membres d'une communauté donnée à travers le déroulement du temps.

[3] *Le principe du changement de « paradigme »*. Avant l'avènement des Lumières, il existait une sorte d'osmose entre Église et État, foi et culture, moralité et loi. À partir du xviiie siècle, cette relation a été notablement modifiée. Le résultat en a été le passage d'une société sacralisée à une société pluraliste ou, comme il est advenu en certains cas, à une société séculière : les modèles de pensée et d'action, ce qu'on appelle les « paradigmes » d'action et d'évaluation, ont changé. Une telle transition a un impact direct sur les jugements moraux, même si cette influence ne justifie en aucune manière la relativisation des principes moraux ou la nature de la morale elle-même.

Le processus complet de purification de la mémoire, en tant qu'il requiert une combinaison correcte de l'évaluation historique et du regard théologique, doit être vécu par les fils de l'Église non seulement avec une rigueur tenant compte des critères et des principes indiqués, mais aussi en invoquant l'assistance du Saint-Esprit, afin de ne pas tomber dans le ressentiment ou dans l'autoflagellation ; il s'agit de parvenir à confesser le Dieu dont « la miséricorde va de génération en génération[107] », qui désire la vie et non la mort, le pardon et non la condamnation, l'amour et non la crainte. Il faut ici mettre en évidence le caractère d'*exemplarité* que le fait d'admettre honnêtement les fautes passées peut exercer sur les mentalités, dans l'Église et dans la société civile. Cela demande un engagement renouvelé d'obéissance à la Vérité et, par conséquent, de respect pour la dignité et les droits des autres, surtout des plus faibles. En ce sens, les nombreuses demandes de pardon formulées par Jean-Paul II constituent un exemple qui met en évidence un bien et en stimule l'imitation, en appelant les individus et les peuples à un examen de conscience honnête et fructueux, en vue de tracer des chemins de réconciliation.

À la lumière de ces éclaircissements sur le plan éthique, nous pouvons maintenant approfondir quelques exemples (parmi ceux qui sont mentionnés par *Tertio millennio adveniente*[108]) impliquant des situations où le comportement des fils de l'Église semble avoir été en contradiction avec l'Église de Jésus-Christ de manière notable.

b) La division des chrétiens.

L'unité est la loi de la vie du Dieu trinitaire, révélée au monde par le Fils[109]. Dans la force du Saint-Esprit et en aimant jusqu'au bout[110], le Fils communique cette vie aux siens. Cette unité devra être la source et la forme de communion de la vie de l'humanité avec Dieu Trinité. Si les chrétiens vivent cette loi d'amour réciproque au point d'être un « comme le Père et le Fils sont un », il en résultera que « le monde croira que le Fils a été envoyé par le Père[111] » et que « tous sauront qu'ils sont ses disciples[112] ».

Malheureusement, il n'en a pas été ainsi, surtout au cours du millénaire qui s'achève : de grandes divisions sont apparues entre chrétiens, en contradiction ouverte avec la volonté explicite du Christ, comme si lui-même avait été divisé[113]. Rappelons le jugement du concile Vatican II : « Une telle division s'oppose ouvertement à la volonté du Christ. Elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature[114]. »

Les principales scissions qui, durant le millénaire écoulé, « ont porté atteinte à la tunique sans couture du Christ[115] », sont le schisme entre les Églises d'Orient et d'Occident au début de ce millénaire, puis, en Occident (quatre siècles plus tard), le déchirement causé par les événements « que l'on a coutume d'appeler la Réforme[116] ». Il est vrai que « ces diverses séparations diffèrent beaucoup entre elles, non seulement en raison de leur origine et des circonstances de lieu et de temps, mais surtout par la nature et la gravité des questions relatives à la foi et à la structure de l'Église[117] ». Dans le schisme du xie siècle, des facteurs culturels et historiques ont joué un rôle important ; l'aspect doctrinal concernant l'autorité de l'Église et l'évêque de Rome n'avait pas atteint à cette époque le degré de clarté qui est le sien aujourd'hui grâce au développement doctrinal de tout un millénaire. Avec la Réforme, au contraire, des pans entiers de la révélation et de la doctrine furent soumis à controverse.

Le chemin ouvert pour dépasser ces différences est celui du dialogue doctrinal animé par un amour réciproque. Les déchirements semblent avoir consisté en un manque d'amour surnaturel, commun aux deux parties, un manque d'*agapè*. Puisque la charité est le commandement suprême de l'Évangile, sans lequel tout le reste n'est qu'« airain qui sonne ou cymbale qui retentit[118] », ce manque doit être examiné avec le plus grand sérieux devant le Ressuscité,

Seigneur de l'Église et de l'histoire. C'est en reconnaissant ce manque que le pape Paul VI a demandé pardon à Dieu et aux « frères séparés » qui se sentiraient offensés « par nous » (l'Église catholique)[119].

En 1965, dans le climat engendré par le concile Vatican II, le Patriarche Athénagoras a mis en relief, dans son dialogue avec Paul VI, le thème de la restauration *(apokatastasis)* de l'amour réciproque, essentiel à la suite d'une histoire si lourde d'oppositions, de méfiance réciproque et d'antagonismes[120]. Ce qui était en jeu, c'était un passé encore présent dans les mémoires : les événements de 1965 (culminant le 7 décembre 1965 avec la levée des anathèmes de 1054 entre l'Orient et l'Occident) montrent que l'aveu de cette faute qu'ont représentée les exclusions réciproques peut purifier la mémoire et en susciter une nouvelle. Le fondement de cette *nouvelle mémoire* ne peut être que l'amour réciproque ou, mieux encore, l'engagement renouvelé à le vivre. C'est le commandement *ante omnia*[121] pour l'Église, en Orient comme en Occident. De la sorte, la mémoire se libère de la prison du passé et invite les catholiques et les orthodoxes, ainsi que les catholiques et les protestants, à être les architectes d'un avenir plus conforme au commandement nouveau. Le témoignage rendu à cette mémoire nouvelle par le pape Paul VI et par le Patriarche Athénagoras est, en ce sens, exemplaire.

La tentation de se laisser guider ou même déterminer par des facteurs culturels, des conditionnements historiques ou des préjugés qui alimentent la séparation et la méfiance réciproque entre chrétiens, peut se révéler particulièrement importante sur le chemin de l'unité entre chrétiens, même s'ils n'ont rien à voir avec la foi. Les fils de l'Église doivent examiner leur conscience avec sérieux pour voir s'ils sont activement engagés dans l'obéissance à l'impératif de l'unité et s'ils vivent « la conversion intérieure », puisque « les désirs de l'unité naissent et mûrissent par le renouveau de l'esprit, le renoncement à soi-même et l'effusion la plus libre de la charité[122] ». Au cours du temps écoulé entre la fin du concile et aujourd'hui, la résistance que l'on a opposée à son message a certainement attristé l'Esprit de Dieu[123]. Dans la mesure où certains catholiques se complaisent à demeurer liés aux séparations du passé, en ne faisant rien pour écarter les obstacles à l'unité, on pourrait parler, à juste titre, de solidarité dans le péché de division[124]. On pourrait dans ce contexte rappeler ces mots du Décret de Vatican II sur l'œcuménisme : « Par une humble prière, nous devons donc demander pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés[125]. »

c) L'usage de la violence au service de la vérité.

Au contre-témoignage de la division entre chrétiens, il faut ajouter celui des diverses occasions où, au cours du millénaire passé, des moyens douteux ont été utilisés pour obtenir des fins justes telles que la prédication de l'Évangile ou la défense de l'unité de la foi : « Il y a un autre chapitre douloureux sur lequel les fils de l'Église ne peuvent pas ne pas revenir en esprit de repentir : le consentement donné, surtout en certains siècles, à *des méthodes d'intolérance et même de violence* dans le service de la vérité[126]. » Nous faisons allusion aux formes d'évangélisation qui ont employé des instruments impropres pour annoncer la vérité révélée, ou qui n'ont pas opéré un discernement évangélique adapté aux valeurs culturelles des peuples, ou qui n'ont pas respecté les consciences des personnes à qui la foi était présentée, ainsi qu'aux formes de violence exercées dans la répression et la correction des erreurs.

On doit prêter une attention analogue aux omissions possibles dont les fils de l'Église se seraient rendus responsables dans diverses situations concernant la dénonciation des injustices et des violences : « Il y a aussi le manque de discernement de nombreux chrétiens face aux situations de violation des droits humains fondamentaux. La demande de pardon vaut aussi pour tout ce qui a été omis ou tu, par faiblesse ou évaluation erronée, pour ce qui a été fait ou dit de manière incertaine ou peu adaptée[127]. »

Comme toujours, il est décisif d'établir la vérité historique au moyen de la recherche historico-critique. Une fois les faits établis, il sera nécessaire d'évaluer leur valeur spirituelle et morale ainsi que leur signification objective. De cette manière seulement, il sera possible d'éviter toute mémoire mythique et de parvenir à une mémoire critique adéquate, capable (à la lumière de la foi) de produire des fruits de conversion et de renouveau. « Des traits douloureux du passé émerge une leçon pour l'avenir ; elle doit conduire chaque chrétien à s'en tenir fermement à la règle d'or définie par le concile : "La vérité ne s'impose qu'en vertu de la vérité elle-même ; elle pénètre dans les esprits avec suavité et avec vigueur tout à la fois[128]." »

d) Chrétiens et juifs.

L'un des domaines qui exige un examen de conscience particulier est le rapport entre chrétiens et juifs[129]. La relation de l'Église avec le peuple juif est différente de celle entretenue avec toute autre religion[130]. Pourtant, « l'histoire des relations entre juifs et chrétiens est une histoire tourmentée […]. En effet, le bilan de ces relations pendant deux millénaires a été plutôt négatif[131] ». L'hostilité ou la défiance de nombreux chrétiens envers les juifs, au cours des temps, est un fait historique douloureux, cause d'un profond regret de la part de chrétiens conscients que « Jésus était un descendant de David ; que c'est du peuple juif que naquirent la Vierge Marie et les Apôtres ; que l'Église tire sa nourriture des racines de

ce bon olivier sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage des Gentils (voir Rm 11, 17-24) ; que les juifs sont nos frères très aimés, et que, en un certain sens, ils sont vraiment "nos frères aînés"[132] ».

La Shoah fut certes le résultat d'une idéologie païenne, le nazisme, animée d'un antisémitisme sans pitié qui non seulement méprisait la foi mais niait aussi la dignité même du peuple juif. Cependant, « il faut aussi nous demander si la persécution du nazisme envers les juifs n'a pas été facilitée par les préjugés anti-juifs, présents dans les esprits et les cœurs de certains chrétiens […]. Les chrétiens ont-ils offert toute l'aide possible aux persécutés et, en particulier, aux juifs[133] ? ». Il y eut, sans aucun doute, beaucoup de chrétiens qui risquèrent leur vie pour sauver et aider des juifs de leur connaissance. Mais il semble également vrai « qu'à côté de tels hommes et femmes courageux, la résistance spirituelle et l'action concrète des autres chrétiens n'ont pas été celles que l'on aurait pu attendre de disciples du Christ[134]».

Ce fait constitue un appel à la conscience de tous les chrétiens d'aujourd'hui ; il exige un « acte de repentir » *(teshuva)*[135] et devient une incitation à redoubler les efforts en vue d'être « transformés par un renouvellement de l'intelligence[136] », et pour que soit maintenue la « mémoire morale et religieuse » de la blessure infligée aux juifs. Dans ce domaine, tout ce qui a déjà été fait pourra être confirmé et approfondi.

e) Notre responsabilité dans les maux d'aujourd'hui.

« L'époque actuelle, à côté de nombreuses zones de lumière, présente aussi beaucoup d'ombres[137]. » Parmi celles-ci, il faut signaler, en premier lieu, le phénomène de la négation de Dieu sous de nombreuses formes. Ce qui frappe particulièrement, c'est que cette négation, surtout en ses aspects les plus théoriques, est un processus qui est né dans le monde occidental. Liée à cette éclipse de Dieu, s'est ensuivie une série de phénomènes négatifs, comme l'indifférence religieuse, l'absence diffuse du sens de la transcendance de la vie humaine, un climat de sécularisme et de relativisme éthique, la négation du droit à la vie de l'enfant à naître, sanctionnée même par les lois abortives, et une large indifférence aux cris des pauvres venant de secteurs entiers de la famille humaine.

Dans quelle mesure les croyants sont-ils eux-mêmes responsables de ces formes d'athéisme théorique et pratique ? Cette question inquiétante doit être posée. *Gaudium et spes* répond avec des mots soigneusement choisis : « Les croyants eux-mêmes portent souvent à cet égard une certaine responsabilité. Car l'athéisme, considéré dans son ensemble, ne trouve pas son origine en lui-même ; il la trouve en diverses causes, parmi lesquelles il faut compter une réaction critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne. C'est pourquoi, dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince[138]. »

Du moment que le visage authentique de Dieu a été révélé en Jésus-Christ, la grâce incommensurable de connaître ce visage est offerte aux chrétiens : mais ils ont reçu aussi la *responsabilité* de vivre de manière à manifester aux autres le vrai visage du Dieu vivant. Ils sont appelés à faire rayonner dans le monde cette vérité : « Dieu est amour *(agapè)*[139]. » Si Dieu est amour, il est aussi Trinité de personnes dont la vie consiste dans la communication infinie et réciproque dans l'amour. Donc, la meilleure voie pour que les chrétiens fassent rayonner la vérité du Dieu amour, c'est l'amour réciproque. « À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres[140]. » Au point que l'on a pu dire que, souvent, les chrétiens « par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine, et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent[141] ».

Il faut enfin souligner que mentionner les fautes des chrétiens du passé ne revient pas seulement à les confesser au Christ Sauveur, mais aussi à louer le Seigneur de l'histoire pour son amour miséricordieux. En effet, les chrétiens ne se contentent pas de croire à l'existence du péché, ils croient encore et surtout au « pardon des péchés ». En outre, rappeler ces fautes signifie aussi accepter notre solidarité avec ceux qui, dans le bien et dans le mal, nous ont précédés sur le chemin de la vérité, offrir au temps présent un motif fort de conversion aux exigences de l'Évangile, et poser un préalable nécessaire à la demande de pardon à Dieu qui ouvre la voie à la réconciliation réciproque.

6. Perspectives pastorales et missionnaires

À la lumière des considérations qui viennent d'être faites, il est dès lors possible de se demander : quelles sont les finalités pastorales en vue desquelles l'Église prend en charge les fautes commises par ses fils dans le passé et en fait amende ? Quelles en sont les implications pour la vie du peuple de Dieu ? Quelles en sont les répercussions sur la mission de l'Église et son dialogue avec les cultures et les religions ?

a) Les finalités pastorales.

Parmi les multiples finalités pastorales qu'entraîne la reconnaissance des fautes du passé, on peut mettre en évidence les suivantes.

En premier lieu, ces actes tendent à la *purification de la mémoire*. Comme on l'a dit, le processus d'une évaluation renouvelée du passé peut avoir des incidences non négligeables sur le présent. Les péchés passés, en effet, font souvent ressentir encore leur poids ; ils demeurent comme autant de tentations pour aujourd'hui. S'il est mûri dans le dialogue et la recherche patiente de réciprocité avec ceux qui pourraient se sentir offensés par des événements ou des paroles du passé, le fait d'ôter à la mémoire personnelle et collective toute cause de ressentiment pour le mal subi, et toute influence négative de ces actes, peut contribuer à faire grandir la communauté ecclésiale dans la sainteté, à travers le chemin de la réconciliation et de la paix, dans l'obéissance à la vérité. « Reconnaître les faiblesses d'hier est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi et nous rend plus avertis et prêts à affronter les tentations et les difficultés d'aujourd'hui[142]. » Il est bon, dans ce but, que la mémoire de la faute inclue tous les manquements possibles qui ont été commis, même si certains d'entre eux seulement sont plus fréquemment mentionnés aujourd'hui. Il ne faudra en aucun cas oublier le prix payé par beaucoup de chrétiens pour leur fidélité à l'Évangile et au service du prochain dans la charité[143].

Une deuxième finalité pastorale, étroitement liée à la précédente, consiste en la mise en œuvre de la *réforme permanente du peuple de Dieu*. « Si donc il est arrivé, par suite des circonstances, qu'en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la manière d'énoncer la doctrine (qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi), certains points n'aient pas été observés attentivement, il faut y remédier en temps opportun avec la droiture qui convient[144]. » Tous les baptisés sont appelés à « examiner leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église et à entreprendre avec vigueur un effort soutenu de rénovation et de réforme[145] ». Le critère de la vraie réforme et du renouveau authentique ne peut être que la fidélité à la volonté de Dieu à l'égard de son peuple[146], ce qui suppose un effort sincère pour se libérer de tout ce qui s'éloigne d'elle, qu'il s'agisse de fautes présentes ou de l'héritage du passé.

Une autre finalité peut consister dans le *témoignage* que l'Église rend ainsi au Dieu de miséricorde et à sa vérité qui libère et qui sauve, à partir de l'expérience qu'elle a faite de lui dans l'histoire, et dans le *service* qu'elle rend à l'humanité pour surmonter les maux du présent. Jean-Paul II affirme qu'« un sérieux examen de conscience a été souhaité par beaucoup de cardinaux et d'évêques, en ce qui regarde surtout *l'Église d'aujourd'hui*. Au seuil du nouveau millénaire, les chrétiens doivent se mettre humblement en présence du Seigneur pour s'interroger *sur les responsabilités qu'ils ont, eux aussi, au regard des maux de notre temps*[147]», afin de les surmonter dans l'obéissance à la splendeur de la Vérité qui sauve.

b) Les implications ecclésiales.

Quelles implications un acte ecclésial de demande de pardon revêt-il pour la vie même de l'Église ? Plusieurs aspects peuvent être mentionnés.

Il faut tenir compte avant tout des processus de réception divers qu'impliquent ces actes de repentir ecclésial, car ils varient selon les contextes religieux, culturels, politiques, sociaux, personnels, etc. Il faut considérer, dans cette optique, que des événements ou des paroles liés à des contextes historiques n'ont pas forcément une portée universelle ; et, réciproquement, que des actes conditionnés par une perspective théologique et pastorale déterminée ont comporté des conséquences de grand poids pour la diffusion de l'Évangile (que l'on songe, par exemple, aux différents modèles historiques de la théologie de la mission). Il faut aussi évaluer le rapport entre les bienfaits spirituels et les coûts possibles de tels actes, en tenant compte des accents indus que les médias peuvent mettre sur certains aspects des déclarations ecclésiales ; se rappeler, en l'occurrence, l'admonition de l'apôtre Paul demandant d'accueillir, de considérer et de soutenir avec prudence et amour les « faibles dans la foi[148] » ; prêter particulièrement attention à l'histoire, à l'identité et aux contextes des Églises orientales et des Églises établies dans des continents ou des pays dans lesquels la présence chrétienne est largement minoritaire.

Il faut également préciser *quel est le sujet apte* à se prononcer sur les fautes du passé, qu'il s'agisse de pasteurs locaux, considérés individuellement ou collégialement, ou du Pasteur universel, l'Évêque de Rome. Sous cet aspect, dans la reconnaissance des fautes passées et des référents actuels qui pourraient en porter la charge, il est opportun de tenir compte de la distinction entre le Magistère et l'autorité dans l'Église. Tout acte d'autorité n'a pas valeur magistérielle. Un comportement contraire à l'Évangile, posé par une ou plusieurs personnes revêtues d'autorité, n'implique pas pour autant une intervention du charisme magistériel promis par le Seigneur aux pasteurs de l'Église ; il ne demande par conséquent aucun acte magistériel de réparation.

On soulignera enfin que *le destinataire* de toute demande de pardon est Dieu. Les destinataires humains éventuels, surtout pris collectivement, à l'intérieur ou hors de la communauté ecclésiale, doivent être identifiés avec le discernement historique et théologique nécessaire, soit pour accomplir les actes de réparation qui conviennent, soit pour témoigner à leur égard de la bonne volonté et de l'amour de la vérité des fils de l'Église. Cela se fera d'autant mieux qu'il y aura dialogue et réciprocité entre les parties sur le chemin de la réconciliation éventuelle, liée à la reconnaissance des fautes et au repentir exprimé à leur sujet ; sans ignorer toutefois que la réciprocité, parfois impossible en raison des convictions

religieuses de l'interlocuteur, ne peut être considérée comme une condition indispensable. La gratuité de l'amour s'exprime souvent par une initiative unilatérale.

Les gestes éventuels de *réparation* sont liés à la reconnaissance d'une responsabilité qui persiste dans le temps ; ils pourront avoir un caractère symbolico-prophétique, autant qu'une valeur de réconciliation effective (par exemple entre les chrétiens divisés). Même dans la définition de ces actes, une recherche commune avec leurs éventuels destinataires est souhaitable, car ces derniers peuvent présenter des requêtes légitimes.

Sur le plan *pédagogique*, il est opportun d'éviter de perpétuer les images négatives de l'autre, ou d'activer des processus d'auto-culpabilisation indue ; on soulignera à cet égard comment, pour celui qui croit, se charger des fautes passées est une sorte de participation au mystère du Christ crucifié et ressuscité, qui s'est chargé des fautes de tous. Cette perspective pascale se révèle particulièrement adaptée pour produire des fruits de libération, de réconciliation et de joie pour tous ceux qui, dans une foi vivante, sont impliqués dans la demande de pardon, comme sujets ou comme destinataires.

c) Les implications sur le plan du dialogue et de la mission.

À la suite d'une reconnaissance ecclésiale des fautes du passé, les implications prévisibles sur le plan du dialogue et de la mission peuvent être de diverses sortes.

Sur le plan *missionnaire*, il faut avant tout éviter que de tels actes contribuent à inhiber l'élan de l'évangélisation en exagérant les aspects négatifs. On ne doit pas moins tenir compte que ces mêmes actes pourront faire croître la crédibilité du message, dans la mesure où ils proviennent de l'obéissance à la vérité et ont pour objet des fruits effectifs de réconciliation. Les missionnaires *ad gentes*, en particulier, auront soin de situer dans son contexte la proposition de ces thèmes et de la mettre en relation avec leur capacité effective de réception dans les milieux où ils se trouvent (par exemple, les aspects de l'histoire de l'Église en Europe pourront sembler peu significatifs pour beaucoup de peuples non européens).

Sur le plan *œcuménique*, la finalité des éventuels actes ecclésiaux de repentir ne peut être que l'unité voulue par le Seigneur. Dans cette perspective, il est d'autant plus souhaitable qu'ils s'accomplissent dans la réciprocité, même si parfois des gestes prophétiques peuvent requérir une initiative unilatérale, absolument gratuite.

Sur le plan *interreligieux*, il faut souligner combien, pour ceux qui croient au Christ, la reconnaissance des fautes passées est conforme aux exigences de la fidélité à l'Évangile et constitue donc un témoignage lumineux de leur foi en la vérité et la miséricorde du Dieu révélé par Jésus. Ce qu'il faut éviter, c'est que de tels actes soient interprétés comme confirmant des préjugés à l'égard du christianisme. En outre, il serait souhaitable que ces actes de repentir incitent également les fidèles des autres religions à reconnaître les fautes de leur propre passé. Étant donné que l'histoire de l'humanité est remplie de violences, de génocides, de violations des droits de l'homme et des peuples, d'exploitation des faibles et de divinisation des puissants, l'histoire des diverses religions est également entachée d'intolérance, de superstition, de connivence avec les pouvoirs injustes et de négation de la dignité et de la liberté des consciences. Les chrétiens n'ont pas été une exception et ils sont bien conscients que tout le monde est pécheur devant Dieu !

Dans le dialogue avec *les cultures*, il convient de garder présentes à l'esprit la complexité et la pluralité des mentalités avec lesquelles on dialogue en ce qui concerne les notions de repentir et de pardon. Dans chaque cas, la prise en compte des fautes passées de l'Église doit être clarifiée à la lumière du message évangélique et, en particulier, par la présentation du Seigneur crucifié, révélation de la miséricorde et source de pardon, ainsi que de la nature particulière de la communion ecclésiale, une dans le temps et dans l'espace. Là où une culture se montre tout à fait étrangère à l'idée d'une demande de pardon, les raisons théologiques et spirituelles qui motivent cet acte doivent être présentées avec opportunité, en tenant compte de ses caractères critique et prophétique. Là où l'on se heurte au préjugé de l'indifférence envers la parole de foi, il faut tenir compte du double effet possible de ces actes de repentir : d'une part, ils peuvent confirmer les préjugés négatifs ou des attitudes de mépris et d'hostilité ; de l'autre, ils participent à l'attirance mystérieuse du « Dieu crucifié[149] ». En outre, il faut considérer que dans le contexte culturel actuel, en Occident surtout, l'invitation à la purification de la mémoire conduit à un engagement commun des croyants et des non-croyants. Ce travail commun constitue déjà un témoignage positif de docilité envers la vérité.

En ce qui concerne *la société civile*, il convient de considérer la différence existant entre l'Église, mystère de grâce, et toute société temporelle, et de ne pas manquer de souligner le caractère d'exemplarité que peut présenter la demande ecclésiale de pardon, ainsi que la stimulation qui peut en résulter pour accomplir des démarches analogues de purification de la mémoire et de réconciliation dans les situations les plus diverses où l'urgence se fait sentir. Jean-Paul II affirme : « La demande de pardon […] regarde en premier lieu la vie de l'Église, sa mission d'annonce du salut, son témoignage envers le Christ, son engagement pour l'unité, en un mot la cohérence qui doit être la marque de l'existence

chrétienne. Mais la lumière et la force de l'Évangile, dont vit l'Église, ont la capacité d'illuminer et de soutenir, comme par surcroît, les choix et les actions de la société civile, dans le plein respect de son autonomie [...]. Au seuil du troisième millénaire, il est légitime d'espérer que les responsables politiques et les peuples, surtout ceux qui sont impliqués dans des conflits dramatiques, alimentés par la haine et le souvenir de blessures souvent très anciennes, se laisseront guider par cet esprit de pardon et de réconciliation dont témoigne l'Église et s'efforceront de résoudre leurs désaccords par un dialogue loyal et ouvert[150]. »

Conclusion

Au terme de cette réflexion, soulignons une fois encore que toutes les formes de repentir pour les fautes du passé, et chacun des gestes qui leur sont liés dans l'Église, s'adressent avant tout à Dieu et entendent le glorifier, lui et sa miséricorde. C'est vraiment ainsi que l'Église pense célébrer la dignité de la personne humaine, appelée à la plénitude de la vie dans une alliance fidèle avec le Dieu vivant : « Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu[151]. » En agissant ainsi, l'Église témoigne aussi de sa confiance dans la vérité qui rend libre[152]. « Sa demande de pardon ne doit pas être comprise comme une affectation de feinte humilité, ni comme le reniement de son histoire bimillénaire, assurément riche de mérites dans les champs de la charité, de la culture et de la sainteté. Au contraire, elle répond à une exigence de vérité à laquelle elle ne peut renoncer : à côté d'aspects positifs, elle reconnaît les limites et les faiblesses humaines des différentes générations des disciples du Christ[153]. » Reconnaître la vérité est source de réconciliation et de paix car, ainsi que l'affirme le pape, « l'amour de la vérité, recherchée avec humilité, est l'une des grandes valeurs capables de réunir les hommes d'aujourd'hui à travers les diverses cultures[154] ». En raison même de sa responsabilité envers la Vérité, l'Église « ne peut pas passer le seuil du nouveau millénaire sans inciter ses fils à se purifier, dans la repentance, des erreurs, des infidélités, des incohérences, des lenteurs. Reconnaître les faiblesses d'hier, c'est faire acte de loyauté et de courage[155] ». Ce qui ouvre un lendemain nouveau pour tous.

---

* L'étude du thème « L'Église et les fautes du passé » a été proposée à la Commission théologique internationale par son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, dans la perspective de la célébration du Jubilé de l'an 2000. Cette étude a été confiée à une sous-commission composée des membres suivants : Rév. Christopher Begg ; Mgr Bruno Forte (qui en assurait la présidence) ; R.P. Sebastian Karotemprel, s.d.b. ; Mgr Roland Minnerath ; Rév. Thomas Norris ; R.P. Rafael Salazar Cárdenas, m.sp.s. ; Mgr Anton Strukelj. Les discussions générales sur le sujet ont nécessité de nombreuses réunions de cette sous-commission. Elles ont été également abordées lors des sessions plénières de la Commission théologique internationale qui se sont tenues à Rome en 1998 et 1999. Le texte présenté ici a été approuvé *in forma specifica* par un vote écrit de la Commission. Il a été ensuite soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui a donné son approbation pour la publication.

Nous reproduisons ici, avec quelques corrections et des adaptations éditoriales, le texte publié aux éditions du Cerf : Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation : l'église et les fautes du passé*, Paris, 2000, p. 9-92.

[1] Jean-Paul II, Bulle *Incarnationis mysterium*, n° 11.

[2] *Ibid*. Dans de nombreuses interventions, et notamment au n° 33 de sa Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, le pape avait déjà indiqué à l'Église le chemin à parcourir pour purifier sa propre mémoire en rapport avec les fautes du passé, et pour donner l'exemple du repentir aux particuliers et aux sociétés civiles.

[3] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8. Voir Ep 4, 16.

[4] Voir *Extravagantes communes*, livre V, Titre IX, chap. 1, dans *Corpus iuris canonici*, A. Friedberg (éd.), t. 2, Leipzig, 1881, col. 1303-1304.

[5] Voir Benoît XIV, Lettre *Salutis nostrae* (30 avril 1774), § 2 ; Léon XII, dans sa Lettre *Quod hoc ineunte* (24 mai 1824), § 2, parle d'« une année d'expiation, de pardon et de rédemption, de grâce, de rémission et d'indulgence ».

[6] C'est dans ce sens que va la définition de l'indulgence donnée par Clément VI, quand il institua, en 1343, la périodicité du jubilé tous les cinquante ans. Clément VI voit dans le jubilé ecclésial « l'accomplissement spirituel » du « jubilé de rémission et de joie » de l'Ancien Testament (Lv 25).

[7] « Chacun de nous doit examiner en quoi il est tombé et s'examiner lui-même avec plus de rigueur qu'il ne le sera par Dieu au jour de sa colère » (*Deutsche Reichstagsakten*, Jüngere Reihe, vol. 3 : *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, A. Wrede [éd.], Gotha, 1901, p. 397).

[8] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 7.

[9] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 36.

[10] *Ibid.*, n° 19.

[11] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 4.

[12] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 43, § 6.

[13] Voir Ep 5, 27.

[14] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8 ; voir le Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 6 : « L'Église pérégrinante est appelée par le Christ à cette continuelle réforme dont elle-même, en tant qu'institution humaine et terrestre, a toujours besoin. »

[15] Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 4.

[16] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 3.

[17] Voir Paul VI, Lettre apostolique *Apostolorum limina*, 23 mai 1974 (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, p. 304-305).

[18] Paul VI, Exhortation apostolique *Paterna cum benevolentia*, 8 décembre 1974 (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, p. 526-553).

[19] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, n° 88 : « Pour ce dont nous sommes responsables, j'implore le pardon. »

[20] Par exemple, le pape « demande pardon, au nom de tous les catholiques, pour les torts causés aux non-catholiques au cours de l'histoire », chez les Moraves (voir la canonisation de Jan Sarkander, en République tchèque, le 21 mai 1995). Il a désiré accomplir « un acte d'expiation » et demander pardon aux Indiens d'Amérique latine et aux Africains déportés comme esclaves (*Message aux Indiens d'Amérique*, Saint-Domingue, 13 octobre 1992, et *Discours* à l'audience générale du 21 octobre 1992). Dix ans auparavant, il avait déjà demandé pardon aux Africains pour la traite des Noirs (*Discours* à Yaoundé, 13 août 1985).

[21] Voir Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n^os^ 33-36.

[22] *Ibid.*, n° 33.

[23] *Ibid.*, n° 33.

[24] *Ibid.*, n° 36.

[25] *Ibid.*, n° 34.

[26] *Ibid.*, n° 35.

[27] Ce dernier aspect n'affleure dans la Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* qu'au n°33, là où il est dit que l'Église reconnaît comme siens ses *fils pécheurs* « devant Dieu et devant les hommes ».

[28] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), n° 31.

[29] *Ibid.*, n° 16.

[30] Voir Mt 13, 24-30.36-43 ; saint Augustin, *De Civitate Dei*, I, 35 (*CCSL* 47, p. 33), XI, 1 (*CCSL* 48, p. 321) et XIX, 26 (*CCSL* 48, p. 696).

[31] Sur les diverses méthodes de lecture de l'Écriture sainte, voir le document de la Commission biblique pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église* (1993).

[32] Voir Ez 14, 12-23 ; 18, 1-32 ; 33, 10-20.

[33] On peut donner comme exemples de cette première série : Dt 1, 41 (la génération du désert reconnaît avoir péché en refusant d'avancer pour entrer dans la Terre promise) ; Jg 10, 10.12 (au temps des Juges, le peuple dit par deux fois : « nous avons péché » contre le Seigneur, en rappelant qu'il a servi les Baals) ; 1 S 7, 6 (le peuple du temps de Samuel affirme

: « Nous avons péché contre le Seigneur ! ») ; Nb 21, 7 (ce texte se distingue en ce que le peuple de la génération mosaïque admet qu'en se lamentant au sujet de la nourriture, il s'est rendu coupable de « péché » ; parce qu'il a parlé contre le Seigneur et contre son guide humain, Moïse) ; 1 S 12, 19 (les Israélites de l'époque de Samuel reconnaissent que, en demandant d'avoir un roi, ils ont ajouté « à tous leurs péchés ») ; Esd 10, 13 (le peuple reconnaît devant Esdras qu'il a grandement « péché en cette matière » [en épousant des étrangères]) ; Ps 65, 2-4 ; 90, 8 ; 103, 10 (107, 10-11.17) ; Is 59, 9-15 ; 64, 5-9 ; Jr 8, 14 ; 14, 7 ; Lm 1, 14.18a.22 (« Je » = la personnification de Jérusalem) ; 3, 42 (4, 13) ; Ba 4, 12-13 (Sion évoque les fautes de ses fils qui l'ont conduite à la dévastation) ; Ez 33, 10 ; Mi 7, 9 (« Je ») ; 18-19.

[34] Par exemple Ex 9, 27 (le pharaon dit à Moïse et Aaron : « Cette fois, j'ai péché : le Seigneur a raison ; moi et mon peuple nous sommes coupables ») ; Ex 34, 9 (Moïse « pardonne notre faute et notre péché ») ; Lv 16, 21 (le grand prêtre confesse les péchés de son peuple sur la tête du « bouc émissaire », le jour de l'expiation) ; Ex 32, 11-13 (voir Dt 9, 26-29 : Moïse ; 32, 31 : Moïse) ; 1 R 8, 33 s. (voir 2 Ch 6, 22 s. ; Salomon prie pour que Dieu pardonne les futurs péchés éventuels du peuple) ; 2 Ch 28, 13 (les chefs des Israélites affirment : « Notre faute est déjà grande ») ; Esd 10, 2 (Shekanya dit à Esdras : « Nous avons été infidèles envers notre Dieu, en épousant des femmes étrangères ») ; Ne 1, 5-11 (Néhémie confesse les péchés commis par le peuple d'Israël, par lui et par la maison de son père) ; Est 4, 17n (Esther confesse : « Nous avons péché contre toi et tu nous as mis entre les mains de nos ennemis, pour avoir glorifié leurs dieux ») ; 2 M 7, 18-32 (les martyrs juifs affirment qu'ils sont en train de souffrir à cause de « nos péchés » contre Dieu).

[35] Parmi les exemples de ce type de confession nationale, on peut renvoyer à : 2 R 22, 13 (voir 2 Ch 34, 21 : Josué craint la colère du Seigneur « parce que nos pères n'ont pas écouté les paroles de ce livre ») ; 2 Ch 29, 6-7 (Ézéchias affirme : « Nos pères ont été infidèles ») ; Ps 78, 8 s. (un « je » réassume les péchés des générations passées à partir de l'Exode). Voir aussi le dicton populaire cité dans Jr 31, 29 et Ez 18, 2 : « Les pères ont mangé des raisins verts et les fils en ont eu les dents agacées. »

[36] C'est le cas des textes suivants : Lv 26, 40 (les exilés sont appelés à « confesser leur iniquité et l'iniquité de leurs pères ») ; Esd 9, 5b-15 (prière pénitentielle d'Esdras, v. 7 : « Depuis les jours de nos pères jusqu'à ce jour, nous avons été grandement coupables » ; voir Ne 9, 6-37) ; Tb 3, 1-5 (dans sa prière, Tobie implore : « Ne me punis pas pour mes péchés et pour mes erreurs et celles de mes pères » [v. 3], et il poursuit en constatant : « Nous n'avons pas observé tes décrets » [v. 5]) ; Ps 79, 8-9 (cette prière collective implore Dieu « de ne pas nous imputer les fautes de nos pères […] sauve-nous et pardonne nos péchés ») ; Ps 106, 6 (« Nous avons péché comme nos pères ») ; Jr 3, 25 (« nous avons péché contre le Seigneur notre Dieu […], nous et nos pères ») ; Jr 14, 19-22 (« Nous reconnaissons notre iniquité et l'iniquité de nos pères » [v. 20]) ; Lm 5, 7 (« Nos pères péchèrent et ils ne sont plus, nous portons le châtiment de leur iniquité ») ; Lm 5, 16b (« Malheur à nous, car nous avons péché ») ; Ba 1, 15 - 3, 18 (« Nous avons offensé le Seigneur » [1, 17 ; voir 1, 19.21 ; 2, 5-24] ; « Ne te souviens pas de l'iniquité de nos pères » [3, 5 ; voir 2, 33 ; 3, 4.7]) ; Dn 3, 26-45 (la prière d'Azarias : « C'est dans la vérité et dans le droit que tu nous as traités à cause de nos péchés » [v. 28]) ; Dn 9, 4-19 (« car à cause de nos péchés et des fautes de nos pères, Jérusalem […] est l'objet d'opprobre […] » [v. 16]).

[37] Ils incluent le manque de confiance en Dieu (ainsi, par exemple, Dt 1, 41 ; Nb 14, 10), l'idolâtrie (comme en Jg 10, 10-15), la demande d'un roi humain (1 S 12, 9), les mariages avec des femmes étrangères, en contradiction avec la Loi divine (Esd 9-10). Dans Is 59, 13b, le peuple dit de lui-même « qu'il profère violence et révolte, conçoit et médite le mensonge ».

[38] Voir le cas analogue de répudiation des épouses étrangères par les juifs, raconté en Esd 9-10, avec toutes les conséquences négatives qui s'ensuivaient pour les femmes impliquées. La question de la demande de pardon à leur encontre (et/ou à celle de leurs descendants) ne se pose pas vraiment dans la mesure où la répudiation est présentée comme une exigence de la Loi divine (voir Dt 7, 3) dans tous ces chapitres.

[39] À ce propos, vient à l'esprit le cas des relations constamment tendues entre Israël et Édom. Ce peuple, malgré sa condition de « frère » d'Israël, participa à la chute de Jérusalem causée par les Babyloniens, et s'en réjouit (voir par exemple Ab 10-14). Israël, en raison de l'outrage de cette trahison, ne ressentit aucun besoin de demander pardon pour le carnage des prisonniers édomites sans défense, perpétré par le roi Amasias, selon 2 Ch 25, 12.

[40] Jean-Paul II, *Discours* du 1er septembre 1999 ; *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, p. 4.

[41] Voir Jn 4, 22.

[42] Jn 17, 11.

[43] Voir Ap 6, 10.

[44] Voir Lv 11, 44-45 ; 19, 2.

[45] Voir Mc 1, 24 ; Lc 1, 35 ; 4, 34 ; Jn 6, 69 ; Ac 3, 14 ; 4, 27.30 ; Ap 3, 7.

[46] Voir Jn 17, 16-19.

[47] Voir Ga 4, 4-6 ; Rm 8, 14-17.

[48] Voir Mc 12, 29-31 ; Mt 22, 37-38 ; Lc 10, 27-28.

[49] Voir Jn 13, 34-35 ; 15, 12.17.

[50] Jn 13, 1.

[51] Voir Jn 13, 34-35 ; 15, 1-11 ; 17, 21-26.

[52] Mt 6, 12.14-15.

[53] Voir Mt 18, 21-22.

[54] Voir Mt 18, 35 ; Mc 11, 25.

[55] Voir Lc 15, 21.

[56] Voir He 9, 22 ; 10, 18.

[57] Voir 2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15.

[58] Voir Rm 3, 21-26 ; 5, 6-11 ; 8, 1-11 ; 1 Co 15, 54-57.

[59] Voir par exemple Rm 6, 1-11 ; Ga 3, 27-28 ; Col 3, 10 ; 2 Co 5, 14-15.

[60] Voir Rm 5, 12-21.

[61] Ga 5, 1.

[62] Voir Mc 4, 40-41 ; 6, 36-37.51-52 ; 8, 14-21.31-33 ; 9, 5-6.32-41 ; 10, 32-45 ; 14, 10-11.17-21.27-31.50 ; 16, 8.

[63] Voir Ac 1, 15-20.

[64] Voir Lc 22, 61-62.

[65] Voir Jn 21, 15-19.

[66] Mt 28, 17.

[67] Voir Jn 13, 1-38.

[68] Voir par exemple Jc 1, 5-8.19-21 ; 2, 1-7 ; 4, 1-10 ; 1 P 1, 13-25 ; 2 P 2, 1-22 ; Jude 3-13 ; 1 Jn 1, 5-10 ; 2, 1-11.18-27 ; 4, 1-6 ; 2 Jn 7-11 ; 3 Jn 9-10.

[69] Lc 11, 4 ; voir Mt 6, 12.

[70] Lv 25, 38 ; voir versets 42 et 45.

[71] Is 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11 ; 52, 13 - 53, 12.

[72] Is 58, 6.

[73] Is 58, 7.

[74] Voir Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n^os^ 33-36.

[75] Voir Lc 4, 21.

[76] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n^o^ 33.

[77] Voir Rm 8, 3 ; 2 Co 5, 21 ; Ga 3, 13 ; 1 P 2, 24. Que l'on pense au reproche fait à l'Église pour ses fautes, motif présent chez les auteurs chrétiens de diverses époques. Un exemple parmi les plus représentatifs est constitué par le *Liber asceticus* de Maxime le Confesseur (*PG* 90, col. 912-956).

[78] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8.

[79] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 770.

[80] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8.

[81] *Ibid.* Voir Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n^os 3 et 6.

[82] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 827.

[83] Paul VI, *Profession de foi*, n° 19 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1255.

[84] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 39.

[85] Voir Ac 9, 13 ; 1 Co 6, 1-2 ; 16, 1.

[86] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 40.

[87] *Ibid.*, n° 48.

[88] Saint Augustin, *Sermon* 181, 5, 7 (*PL* 38, col. 982).

[89] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 8, a. 3, ad 2.

[90] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2839.

[91] Saint Ambroise, *De virginitate*, 8, 48 (*PL* 16, col. 278D) : « *Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat* ». La Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 11, parle aussi de la « blessure » infligée à l'Église par le péché de ses fils.

[92] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 33.

[93] K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1964, p. 128. Voir aussi Hugo Rahner, *Mater Ecclesia, Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln, 1944.

[94] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 64.

[95] Saint Augustin, *Sermo* 25, 8 (*PL* 46, col. 938) : « *Mater ista sancta, honorata, Mariae similis, et parit et Virgo est. Ex illa nati estis et Christum parit : nam membra Christi estis.* »

[96] Saint Cyprien, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 6 (*CCSL* 3, p. 253) : « *Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* ». Le même Cyprien affirme ailleurs : « *Ut habere quis possit deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem* » (*Lettre* 74, 7 ; *CCSL* 3C, p. 572). Et saint Augustin : « Tenez donc, très chers, tenez tous unanimement Dieu comme père et l'Église comme mère » (*Enarrationes in Psalmos*, lxxxviii, *Sermo* II, 14 ; *CCSL* 39, p. 1244).

[97] Saint Paulin de Nole, *Carmen* 25, 171-172 (*CSEL* 30, p. 243) : « *Inde manet mater aeterni semine verbi / concipiens populos et pariter pariens.* »

[98] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 35.

[99] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Romains*, Salutation (*SC* 10 *bis*, p. 106-107).

[100] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 35.

[101] Jean-Paul II, *Discours* aux participants du Symposium international sur l'étude de l'Inquisition, organisé par la Commission théologico-historique du Comité central du Jubilé, n°4 (31 octobre 1998).

[102] Pour ce qui suit, voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, 2e édition, Paris, 1976.

[103] B. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*, Paris-Montréal, Éd. du Cerf - Fides, 1978, p. 181.

[104] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 35.

[105] Jean-Paul II, *Discours* du 1er septembre 1999 ; *L'Osservatore Romano* du 2 septembre 1999, p. 4.

[106] Voir Mt 18, 15-18.

[107] Lc 1, 50.

[108] Voir Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, nos 34-36.

[109] Voir Jn 17, 21.

[110] Jn 13, 1.

[111] Jn 17, 21.

[112] Jn 13, 35.

[113] Voir 1 Co 1, 13.

[114] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 1.

[115] *Ibid*., n° 13. Dans sa Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 34, Jean-Paul II dit que « encore plus que durant le premier millénaire, la communion ecclésiale a connu des déchirements douloureux ».

[116] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 13.

[117] *Ibid*.

[118] 1 Co 13, 1.

[119] Paul VI, *Discours d'ouverture de la seconde session du Concile*, le 29 septembre 1963 (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, p. 106, n° 176).

[120] Voir la documentation du dialogue de la charité entre le Saint-Siège et le Patriarcat œcuménique de Constantinople dans *Tomos Agapes : Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Istanbul, 1971.

[121] 1 P 4, 8.

[122] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 7.

[123] Ep 4, 30.

[124] 1 Co 1, 10-16.

[125] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 7.

[126] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 35.

[127] Jean-Paul II, *Discours* du 1er septembre 1999 ; *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, p. 4.

[128] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n° 35. La citation de Vatican II est tirée de la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 1.

[129] Le sujet est traité avec rigueur dans la Déclaration *Nostra aetate* de Vatican II sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes.

[130] Jean-Paul II, *Discours* du 13 avril 1986 à la synagogue de Rome, n° 4 ; *La Documentation catholique* 83 (1986), p. 437.

[131] C'est l'avis du récent document de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme, *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah* (16 mars 1998), nº 3. On pourra voir ce texte dans *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 336-340.

[132] *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah*, nº 5.

[133] *Ibid.*, nº 4.

[134] *Ibid.*, nº 4.

[135] *Ibid.*, nº 5.

[136] Rm 12, 2.

[137] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, nº 36.

[138] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, nº 19.

[139] 1 Jn 4, 8.16.

[140] Jn 13, 35.

[141] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, nº 19.

[142] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, nº 33.

[143] Que l'on pense seulement au signe du martyre ; voir *ibid*., nº 37.

[144] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, nº 6. Le même texte *(ibid.)* affirme que « l'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente *(ad hanc perennem reformationem)* dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre ».

[145] « *Opus renovationis nec non reformationis* » (*ibid*., nº 4).

[146] *Ibid*., nº 6 : « Toute rénovation de l'Église consiste essentiellement dans une fidélité grandissante à sa vocation. »

[147] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, nº 36.

[148] Voir Rm 14, 1.

[149] La formule, particulièrement forte, est de saint Augustin : *De Trinitate*, I, 13, 28 (*CCSL* 50, p. 69, ligne 13 : « *deus crucifixus* ») ; Id., *Lettre* 169, 2 (*CSEL* 344, p. 617) ; Id., *Sermo* Mai XXII, 1 (*Miscellanea Agostiniana*, vol. 1 : *Sancti Angustini Sermones post Maurinos reperti*, G. Morin [éd.], Rome, 1930, p. 314, ligne 22 : « *deus crucifixus est* » ; voir aussi *PL*, *Supplementum*, vol. II-2, col. 467).

[150] Jean-Paul II, *Discours* aux participants du Symposium international sur l'étude de l'Inquisition, dirigé par la Commission théologico-historique du Comité central du Jubilé (31 octobre 1998), nº 5 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 1006.

[151] Saint IrÉNÉe, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7 (*SC* 100-2, p. 648) : « *gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* ».

[152] Voir Jn 8, 32.

[153] Jean-Paul II, *Discours* du 1er septembre 1999, dans *L'Osservatore Romano*, 2 septembre 1999, p. 4.

[154] Jean-Paul II, *Discours* au Centre européen pour la recherche nucléaire, Genève (15 juin 1982), nº 8 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 660.

[155] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, nº 33.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Document XXI

Le diaconat : évolution et perspectives (2003) *

Introduction

En vue d'accomplir l'*aggiornamento* de l'Église, le concile Vatican II a cherché, dans les origines et l'histoire de l'Église, inspiration et moyens pour annoncer et rendre présent le mystère de Jésus-Christ d'une manière qui puisse porter de nombreux fruits. Parmi ces richesses de l'Église se trouve le ministère du diaconat dont témoignent les textes du Nouveau Testament et qui a prêté d'importants services à la vie des communautés chrétiennes, surtout au temps de l'Église ancienne. Entré en déclin au Moyen Âge, il a disparu comme ministère permanent et n'a subsisté que comme transition vers le presbytérat et l'épiscopat. Cela n'a pas empêché le fait que, de la scolastique jusqu'à nos jours, on s'est intéressé à sa signification théologique et notamment à la question de sa valeur sacramentelle comme degré de l'Ordre.

Après que Vatican II l'a restauré comme ministère effectif à la disposition des Églises particulières, on a assisté à un processus différencié de réception. Chaque Église a essayé de prendre conscience de la portée réelle de l'initiative conciliaire. Tenant compte des circonstances concrètes (variables selon les pays et les continents) de la vie ecclésiale en chaque milieu, les responsables ecclésiaux continuent d'évaluer l'opportunité ou non d'inclure le diaconat permanent dans la réalité des communautés.

Dans ce processus de réception, maintes questions ont été soulevées, soit à propos de l'interprétation des données néotestamentaires et historiques, soit à propos des implications théologiques de la décision conciliaire et de ses suites, en relation avec le Magistère ecclésial. De plus, bien que le concile ne se soit pas prononcé sur le ministère diaconal féminin dont le passé de l'église fait mention, il convient de l'étudier afin d'établir son statut ecclésial et l'actualité qu'on pourrait lui reconnaître.

La Commission théologique internationale s'est penchée sur ces questions afin de les éclairer par une meilleure connaissance des sources historiques et théologiques ainsi que de la vie actuelle de l'Église.

Si les faits doivent être établis rigoureusement par la méthode historique, il reste que leur compréhension ne devient *locus theologicus* que si elle est faite à la lumière du *sensus fidei*. Il faut distinguer ce qu'on peut reconnaître comme étant la Tradition elle-même dès les origines, et les formes de cette même Tradition liées à une région ou à une époque particulières[1]. Dans cette perspective, il est fondamental de bien noter la valeur des interventions qui, dans l'Église, sont de la compétence de la hiérarchie, c'est-à-dire les décisions des conciles œcuméniques et les déclarations du Magistère. En bref, pour arriver à des conclusions proprement théologiques il faut faire un effort de discernement à la lumière de ces interventions, tout en admettant que la connaissance de l'histoire dans sa généralité présente l'avantage inestimable de faire connaître la vie concrète de l'église au sein de laquelle se trouvent toujours un véritable élément humain et un véritable élément divin[2]. Mais seule la foi est capable d'y distinguer l'action de l'Esprit de Dieu. L'homme, être matériel et spirituel, historique et transcendant, devient le destinataire providentiel d'une ouverture de Dieu dans son Verbe fait chair et dans son Esprit qui, étant *pneuma* et *dynamis*, donne aux hommes la capacité d'identifier dans les phénomènes historiques un Dieu qui se communique par des paroles et des signes. Précisément parce qu'il ouvre son mystère à la communauté de foi par sa Parole et son Esprit, Dieu érige l'Église en communauté de témoins, dont le témoignage émane de la Révélation et la représente. Le dogme est la « verbalisation » du Verbe qui est Dieu et s'est fait chair, selon l'expression de la profession de foi de l'Église, réponse à la Révélation divine.

L'Écriture, règle suprême de la foi avec la Tradition[3], nous présente dans un langage vivant et souvent symbolique le mystère et la mission du Christ, langage que la théologie spéculative essaie d'interpréter avec rigueur. On ne peut cependant oublier que, en toutes ses formes, le langage théologique reste toujours analogique, son dernier critère de vérité résidant dans sa capacité de dire la Révélation. La *regula fidei* est la *regula veritatis*.

Notre investigation est restée attentive aux divergences qui caractérisent le ministère du diaconat au cours des diverses époques de l'histoire et qui, aujourd'hui encore, animent le débat qu'il suscite. La réflexion offerte dans notre document se fonde sur la vive conscience du don que Jésus-Christ a fait à son Église quand il a communiqué aux Douze une responsabilité particulière pour l'accomplissement de la mission que lui-même a reçue du Père. L'Esprit n'a jamais fait défaut à l'Église pour lui permettre de découvrir les richesses que Dieu met à sa disposition et qui, d'une manière toujours nouvelle, rendent témoignage de sa fidélité au projet de salut qu'il nous offre en son Fils. C'est par sa condition de

serviteur, par sa diaconie assumée en obéissance au Père et en faveur des hommes que, selon les Écritures et la Tradition, Jésus-Christ a accompli le dessein divin de salut. C'est seulement à partir de ce donné christologique premier que l'on peut comprendre la vocation et la mission du service ecclésial manifesté dans ses ministères. À cette lumière, nous nous demanderons d'abord quelle est la signification historique et théologique du ministère des diacres au cours de l'histoire de l'Église, quelles ont été les raisons de sa disparition, pour nous interroger ensuite sur la portée de l'introduction, aujourd'hui, d'un ministère diaconal effectif au service de la communauté chrétienne.

1. De la diaconie du Christ à la diaconie des Apôtres

a) Diaconie du Christ et existence chrétienne.

Par l'incarnation du Verbe, qui est Dieu et par qui tout a été fait[4], s'est réalisée la révolution la plus inimaginable : le *kyrios* est le *diakonos* de tous. Le Seigneur Dieu vient à notre rencontre dans son Serviteur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu[5] qui, étant dans le *morphè theou*, « n'a pas usé de son droit d'être traité comme Dieu, mais s'est dépouillé, prenant la *morphè doulou*. Devenu semblable aux hommes […], il s'est abaissé et s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix[6] ».

On peut ainsi saisir, dans une perspective christologique, ce qu'est l'essence du chrétien. L'existence chrétienne est une participation à la *diakonia* que Dieu lui-même a accomplie pour les hommes ; cela conduit également à saisir l'accomplissement de l'homme. Être chrétien signifie, à l'exemple du Christ, se mettre au service des autres jusqu'au renoncement et au don de soi, par amour.

Le baptême confère le « *diakonein* » à tout chrétien qui, en vertu de sa participation à la *diakonia*, à la *leiturgia* et à la *martyria* de l'Église, coopère au service du Christ pour le salut des hommes. En effet, étant membres du Corps du Christ, tous doivent devenir serviteurs les uns des autres avec les charismes qu'ils ont reçus pour l'édification de l'Église et celle des frères dans la foi et l'amour : « Si quelqu'un assure le service, que ce soit comme par un mandat reçu de Dieu[7]. »

Ce service des chrétiens en faveur des autres peut également se concrétiser dans des expressions diverses de charité fraternelle, de service auprès de personnes souffrant dans leur corps ou dans leur âme, auprès des nécessiteux, des prisonniers[8], dans l'aide apportée aux églises[9] ou dans diverses formes d'assistance aux apôtres, comme on le voit dans le cas des collaborateurs et collaboratrices de l'apôtre saint Paul qui leur adresse ses salutations[10].

b) Diaconie des Apôtres.

Puisque Jésus-Christ fut le *doulos* qui accomplit en toute obéissance la volonté de salut du Père, il fut institué Seigneur de toute la création. Il s'est fait le réalisateur de la souveraineté de Dieu par le don de sa vie : car « le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude[11] ». Et c'est aussi de cette manière que Jésus a institué les Douze « pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher, avec pouvoir de chasser les démons[12] ». De manière radicalement opposée aux seigneurs et aux puissants de ce monde qui abusent de leur pouvoir, oppriment et exploitent les hommes, le disciple doit être prêt à devenir *diakonos* et *doulos* de tous[13].

Le *diakonein* est la caractéristique essentielle du ministère d'Apôtre. Les Apôtres sont collaborateurs et serviteurs de Dieu[14], « serviteurs du Christ et intendants des mystères de Dieu[15] ». Ils sont « ministres d'une nouvelle alliance[16] » et ministres de l'Évangile[17], « serviteurs de la parole[18] ». Ils sont, dans leur fonction d'Apôtres, « ministres de l'Église », afin de réaliser en plénitude l'avènement de la parole du Christ chez les croyants[19] et d'organiser l'édification de l'Église, Corps du Christ, dans l'amour[20]. Les Apôtres deviennent serviteurs des croyants à cause du Christ, car ce n'est pas eux qu'ils annoncent, mais le Christ Jésus, Seigneur[21]. Ils sont envoyés au nom du Christ, la parole leur ayant été transmise pour qu'ils la proclament au service de la réconciliation. Par eux, Dieu lui-même exhorte et agit dans le Saint-Esprit et dans le Christ Jésus qui a réconcilié le monde avec lui[22].

c) Diaconie des collaborateurs des Apôtres.

Au sein des communautés pauliniennes se présentent (avec, aux côtés de, ou après saint Paul, saint Pierre et les onze autres Apôtres[23]) des collaborateurs directs de saint Paul dans le ministère apostolique (par exemple Sylvain, Timothée, Tite, Apollos), ainsi que de nombreuses personnes qui l'aident dans les activités apostoliques et dans le service des églises locales[24] ; c'est le cas d'épaphrodite[25], épaphras[26] et Archippe[27], nommés serviteurs du Christ. Dans l'adresse de l'Épître aux Philippiens (vers 50), saint Paul salue particulièrement « leurs épiscopes et leurs diacres[28] ». Il s'agit ici des services et des ministères qui prennent forme dans l'Église.

Certes, la terminologie des ministères n'est pas encore fixée. On parle des *proistamenoi*[29] « qui sont à votre tête dans le Seigneur et qui vous reprennent », et que les Thessaloniciens estiment « avec une extrême charité, en raison de leur travail[30] » ; on parle des chefs *(hegoumenoi)* « qui vous ont fait entendre la parole de Dieu » ; l'Épître aux Hébreux ajoute

: « Obéissez à vos chefs et soyez-leur dociles[31] » ; on parle des « hommes envoyés » qui conduisent les communautés[32], des apôtres, prophètes, docteurs[33], des « évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs[34] ». Saint Paul dit de Stephanas, de Fortunatus et d'Achaïcus, « prémices d'Achaïe », « qu'ils se sont rangés d'eux-mêmes au service des saints[35] » ; il exhorte les Corinthiens : « Rangez-vous sous de tels hommes, et sous quiconque travaille et peine avec eux[36]. »

L'activité exprimée dans ces termes annonce les titres officiels qui se cristalliseront peu après. Il ressort de ces documents que l'Église primitive attribue la formation des divers ministères à l'action du Saint-Esprit[37] et à l'initiative personnelle des Apôtres, qui tiennent leur envoi en mission du Très-Haut et Seigneur de ce monde, et dont la tâche de fortifier l'Église se fonde dans le pouvoir qu'ils ont reçu de Lui[38].

Le *diakonein* s'est révélé comme détermination radicale de l'*existence chrétienne* en s'exprimant dans le fondement sacramentel de l'être chrétien, de l'édification charismatique de l'Église, ainsi que de l'envoi en mission des Apôtres et du ministère (découlant de l'office apostolique) de proclamer l'Évangile, de sanctifier et de gouverner les Églises.

2. Le diaconat dans le Nouveau Testament et dans la Patristique

a) Le diaconat dans le Nouveau Testament.

Les difficultés terminologiques.

Le mot *diakonos* est quasi absent de l'Ancien Testament, contrairement à l'usage abondant de *presbyteros*. Dans la Septante, aux rares endroits où le mot *diakonos* est attesté, il signifie messager, courrier, serviteur[39]. La Bible latine (Vulgate) l'a traduit dans un sens général par *minister*, ou dans un sens spécifique en translittérant le mot grec par *diaconus*. Mais les termes *minister*, *ministerium*, *ministrare* correspondent aussi à d'autres termes grecs tels que *hyperetes* et *leitourgos*. La Vulgate présente trois emplois de *diaconus*[40]. Dans les autres cas, le mot est traduit par *minister*[41].

Outre les mots *diakoneo*, *diakonia* et *diakonos*, le grec pouvait choisir entre les mots suivants : *douleuo* (servir en tant que serviteur), *therapeuo* (s'engager volontairement à prendre soin de quelque chose), *latreuo* (être serviteur à gages), *leitourgeo* (celui qui est attaché à une charge publique), *hypereteo* (gouverner)[42]. Il est tout à fait caractéristique que la forme verbale *diakonein* soit ignorée par la Septante, les fonctions de service étant traduites par les mots*leitourgein* ou *latreuein*. Philon ne l'utilisait que dans le sens de « servir[43] ». Josèphe la connaît dans le sens de « servir », « obéir », et dans le sens du « service sacerdotal[44] ». Dans le Nouveau Testament, le mot *douleuo* signifie un service de caractère très personnel, le service de la charité. Dans le langage des Évangiles[45] ainsi qu'en Actes 6, 2, *diakoneo* signifie « le service de la table ». Faire une collecte dont Paul emportera le montant à Jérusalem est un service de ce genre[46]. L'apôtre va à Jérusalem pour « le service des saints[47] ».

Quant à l'emploi des mots *cheirotonia*, *cheirotesia* et *ordinatio*, il existe à leur sujet une incertitude terminologique[48].

Les données du Nouveau Testament.

La première donnée importante et fondamentale du Nouveau Testament est que le verbe *diakonein*désigne la mission même du Christ comme serviteur[49]. Ce mot ou ses dérivés désignent aussi l'exercice du service par ses disciples[50], les services de différents genres dans l'Église, notamment le service apostolique de prêcher l'Évangile, ainsi que d'autres dons charismatiques[51]. Les mots *diakonein* et *diakonos* sont très généraux dans le langage du Nouveau Testament[52].

Le *diakonos* peut signifier le serviteur de table[53], le serviteur du Seigneur[54], le serviteur d'un pouvoir spirituel[55], le serviteur de l'Évangile, du Christ, de Dieu[56] ; les autorités païennes sont aussi au service de Dieu[57] ; les *diakonoi* sont les serviteurs de l'Église[58]. Dans le cas où le *diakonos* appartient à l'une des Églises, la Vulgate n'utilise pas le mot *minister* mais retient le mot grec *diaconus*[59]. Ce fait montre bien que, dans Actes 6, 1-6, il ne s'agit pas de l'institution du diaconat[60].

« Diaconat » et « apostolat » sont parfois synonymes, comme dans Actes 1, 17-25 où, à l'occasion de l'adjonction de Matthias aux onze apôtres, Pierre nomme l'apostolat « part de notre service » (v. 17 : *ton kleron tes diakonias tautes*) et parle de service et d'apostolat (v. 25 : *ton topon tes diakonias kai apostoles*, ce que la *Traduction Œcuménique de la Bible* traduit par « le service de l'apostolat »). Ce texte des Actes cite aussi le Psaume 109, 8 : « Qu'un autre prenne sa charge *(ten episkopen)*. » La question se pose : *diakonia*, *apostole* et *episkope* sont-ils équivalents ou non ? Selon l'opinion de M. J. Schmitt et de J. Colson, l'« apostolat » [en Actes 1, 25] est « une clause rédactionnelle corrigeant *diakonias*[61] ».

Actes 6, 1-6 rapporte l'institution des « Sept[62] » « pour servir aux tables ». Le motif en est donné par Luc dans l'indication d'une tension interne à la communauté : « Les hellénistes se mirent à récriminer *(egeneto goggysmos)* contre les hébreux parce que leurs veuves étaient oubliées dans le service quotidien[63]. » Il reste à savoir si les veuves des « hellénistes »

appartenaient à la communauté ou non (en raison du strict respect de la pureté rituelle). Les Apôtres souhaitaient-ils envoyer en province les « hellénistes » frondeurs de Jérusalem qui, dans leur prédication à la synagogue, multipliaient les provocations ? Est-ce pour cela que les Apôtres ont choisi les Sept, chiffre correspondant au nombre de magistrats des communautés de province attachés à une synagogue ? Mais, en même temps, par l'acte de l'imposition des mains, ils voulaient préserver l'unité de l'Esprit et éviter la scission[64]. Les commentateurs des Actes n'expliquent pas la signification de cette imposition des mains des Apôtres.

Il est possible que les Apôtres aient destiné les Sept à être à la tête des chrétiens « hellénistes » (juifs baptisés parlant grec) pour accomplir la même tâche que les presbytres parmi les chrétiens « hébreux[65] ».

La raison donnée pour la désignation des Sept élus (les murmures chez les hellénistes) est en contradiction avec leur activité telle que Luc la décrit dans la suite. Nous ne savons rien du service des tables. À propos des Sept, Luc ne parle que de l'activité d'Étienne et de Philippe ; ou plus exactement : du discours d'Étienne à Jérusalem et de son martyre, ainsi que de l'apostolat en Samarie de Philippe qui a aussi baptisé[66]. Et les autres[67] ?

Dans les églises confiées au soin apostolique de saint Paul, les diacres apparaissent à côté des *episkopoi* comme exerçant un ministère qui leur est subordonné ou coordonné[68]. Dès les écrits apostoliques il est fait mention courante des diacres avec l'évêque, ou de l'évêque avec les presbytres. En revanche, rares sont les sources historiques qui citent les trois réunis : évêque, presbytre et diacre.

b) Les Pères apostoliques.

La première Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens (I^er^ siècle) indique que les épiscopes et les diacres ont une fonction spirituelle dans la communauté : « Les apôtres ont reçu pour nous la Bonne Nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les Apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu *(egenonto oun amphotera eutaktos ek thelematos Theou)*. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit Saint, ils sont partis annoncer la Bonne Nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient *(kathistanon)* les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les épiscopes et les diacres *(eis episkopous kai diakonous)* des futurs croyants. Et il n'y avait là rien de nouveau *(ou kainos)* ; car depuis bien longtemps l'Écriture parlait des épiscopes et des diacres *(egegrapto peri episkopon kai diakonon)* ; il est en effet écrit quelque part : "J'établirai leurs épiscopes dans la justice et leurs diacres dans la foi[69]." »

Quand l'auteur de l'Épître de Clément parle des fonctions liturgiques, il se réfère à l'Ancien Testament[70] ; quand il explique l'institution des *episkopoi kai diakonoi*, il se réfère à la volonté de Dieu, aux Apôtres[71]. L'ordre des évêques et des diacres n'est pas une innovation mais il se fonde dans la volonté de Dieu et il est donc un « bel ordre » ; leur envoi prend son origine en Dieu lui-même. Les successeurs élus par les Apôtres sont les prémices offertes à Dieu. Les Apôtres avaient éprouvé les élus par l'Esprit ; ceux qui leur succéderaient seront établis avec l'accord de l'assemblée tout entière[72]. Nous trouvons ici la tradition des Épîtres pastorales poursuivie à travers, premièrement, l'épreuve dans l'Esprit[73], et, deuxièmement, l'usage conjoint des mots *episkopos kai diakonos*[74], *episkopos* ne correspondant pas encore à la définition actuelle de l'évêque[75]. Il faut remarquer, chez saint Polycarpe, le rapprochement du service des diacres et du service du Christ : « Qu'ils marchent dans la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur *(diakonos)* de tous[76]. »

Le texte (avant 130) de la *Didachè* 15, 1 ne mentionne que les évêques et les diacres qui sont les successeurs des prophètes et des *didaskaloi*, faisant silence sur les presbytres : « élisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi près de vous l'office des prophètes et des docteurs[77]. » Jean-Paul Audet remarque : « Les deux mots, il est vrai, rendent un autre son à nos oreilles. Mais en grec, à l'époque où nous reporte la *Didachè*, un *episkopos* est un surveillant, un contremaître, un curateur, un modérateur, un gardien, un intendant […]. Un *diakonos*, d'autre part, est très simplement un serviteur susceptible de remplir diverses fonctions suivant les circonstances particulières de son service. Les deux termes sont généraux. […] Le mode concret de désignation *(cheirotonesate)* reste pour nous obscur. Ils sont choisis et nommés, peut-être par élection : c'est tout ce qu'on peut dire[78]. » La *Didachè* ne dit pas un mot sur l'ordination. Selon Kurt Niederwimmer, le terme *cheirotonein* signifie l'élection[79].

Il est sûr qu'à cette époque ancienne les diacres étaient responsables de la vie de l'Église concernant les œuvres de charité en faveur des veuves et des orphelins, comme c'était le cas dans la première communauté de Jérusalem. Leurs activités étaient sans doute en lien avec la catéchèse et probablement aussi avec la liturgie. Pourtant, les données sur ce sujet sont tellement succinctes[80]qu'il est difficile d'en déduire les domaines de leurs fonctions.

Les lettres de saint Ignace d'Antioche marquent une nouvelle étape. Ses affirmations sur la hiérarchie ecclésiastique avec ses trois degrés ressemblent à celles de Clément de Rome : « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, comme aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des apôtres : sans eux on ne peut parler d'Église[81]. » Et encore : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme les apôtres ; quant aux diacres, respectez-les comme la loi de Dieu[82]. » Les textes de saint Ignace parlent de l'évêque au singulier, des presbytres et des diacres au pluriel, mais ils ne disent rien sur le caractère du diaconat ; ils exhortent seulement à vénérer les diacres comme les mandatés de Dieu.

Saint Justin (+ 165) nous fournit des informations qui concernent avant tout l'activité liturgique des diacres. Il décrit le rôle des diacres dans l'Eucharistie pendant l'*oblatio* et la *communio* : « Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé […]. Quand il a achevé les prières et actions de grâces, tout le peuple présent exprime son accord par des acclamations, en disant : Amen. […] Quand le président de l'assemblée a achevé la prière d'action de grâces [Eucharistie] et que tout le peuple a exprimé son accord, ceux que nous appelons les diacres *(oi kaloumenoi par' emin diakonoi)* distribuent à chacun des assistants du pain et du vin mélangé d'eau, sur lesquels a été prononcée la prière de l'action de grâces [Eucharistie], et ils en portent aux absents[83]. »

c) La consolidation et le développement du diaconat aux IIIe et IVe siècles.

Selon Clément d'Alexandrie, il y a dans l'Église (comme dans la vie de la société civile) des compétences qui visent à améliorer soit le corps, soit les âmes *(therapeia beltiotike, hyperetike)*. Il y en a aussi qui, par elles-mêmes, sont ordonnées au service des personnes d'un rang supérieur. Au premier genre appartiennent les prêtres, au deuxième les diacres[84]. Chez Origène, la *diakonia* de l'évêque est toujours le service de toute l'Église *(ekklesiastike diakonia)* ; l'évêque est appelé « prince » et, en même temps, il est aussi appelé « serviteur de tous[85] ». Les diacres sont souvent l'objet de la critique d'Origène parce qu'ils sont particulièrement touchés par l'esprit de convoitise. En raison de leur charge caritative, ils étaient davantage en contact avec l'argent. Dans un texte sur l'expulsion des vendeurs du temple, Origène parle de ces « diacres qui n'administrent pas bien les tables de l'argent de l'Église [c'est-à-dire des pauvres] mais se trouvent toujours en fraude à leur égard[86] ». « Ils ramassent pour eux-mêmes des richesses en détournant l'argent des pauvres[87]. »

Dans la *Didascalie* (IIIe siècle) on trouve une certaine suprématie des diacres sur les prêtres car les diacres sont comparés au Christ tandis que les presbytres ne le sont qu'aux Apôtres[88]. Mais, d'un côté, les prêtres sont présentés comme le sénat de l'Église et les assesseurs de l'évêque : ils sont placés autour de l'autel et du trône épiscopal. Les diacres, de l'autre, sont nommés les « troisièmes », ce qui suggère vraisemblablement qu'ils viennent après l'évêque et les prêtres. En revanche, les diacres semblent bien avoir eu une action et un prestige qui dépassaient ceux des prêtres. Les laïcs devront avoir une grande confiance envers les diacres et ne pas importuner constamment le chef ; à ce dernier, ils communiqueront ce qu'ils désirent par les *hyperetai*, c'est-à-dire par les diacres, car personne ne peut non plus s'approcher du Seigneur Dieu tout-puissant si ce n'est par le Christ[89]. Dans la *Didascalie*, l'accroissement du prestige du diaconat dans l'Église est remarquable, ce qui aura pour conséquence la crise naissante des relations mutuelles entre les diacres et les presbytres. À la fonction sociale et caritative des diacres s'ajoute leur fonction d'assurer divers services pendant les rassemblements liturgiques : indication des lieux lors de l'accueil des étrangers et des pèlerins, soin des offrandes, surveillance de l'ordre et du silence, soin de la bienséance de l'habillement.

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (+ 235) présente pour la première fois le statut théologique et juridique du diacre dans l'Église. La *Tradition apostolique* compte les diacres dans le groupe des *ordinati* par l'imposition des mains *(cheirotonein)*, à la différence de ceux qui sont nommés *instituti* dans la hiérarchie. L'« ordination » des diacres se fait uniquement par l'évêque[90]. Ce lien définit l'étendue des tâches du diacre qui est à la disposition de l'évêque pour exécuter ses ordres mais qui est exclu de la participation au conseil des presbytres.

Il faut comparer les deux textes de l'ordination des diacres, celui du *Veronense* (L, version latine) et celui de la version sahidique, éthiopienne (S[AE]), parce qu'on trouve entre eux quelques différences. Le texte L dit : « *Diaconus uero cum* ordinatur, eligatur *secundum ea quae praedicta sunt, similiter imponens manus episcopus solus sicuti praecipimus*. » Le texte S(AE) est plus clair : « *Episcopus autem instituet* (kathistasthai) *diaconum qui electus est, secundum quod praedictum est*[91]. » Il y a en tout cas une différence entre *ordinatio* et *institutio*. Le dixième chapitre de la *Tradition apostolique*, relatif aux veuves, apporte quelques éléments significatifs : « *Non autem imponetur manus super eam, quia non offert oblationem neque habet liturgiam. Ordinatio*(cheirotonia) *autem fit cum clero* (kleros) *propter liturgiam* (leitourgia). *Vidua* (chera) *autem instituitur* (kathistasthai) *propter orationem : haec autem est omnium*[92]. » D'après ce texte, si l'imposition des mains est absente du rite, il ne peut s'agir que d'une institution *(katastasis,institutio)* et non d'une ordination *(ordinatio)*. Ainsi, au cours du IIIe siècle, l'imposition des mains constitue déjà le signe distinctif du rituel de l'ordination des ordres majeurs. Au IVe siècle, elle sera étendue aux ordres mineurs.

En ce qui concerne la liturgie, la tâche du diacre est d'apporter les offrandes et de les distribuer. Dans l'administration du baptême, son rôle était d'accompagner le presbytre et de lui servir l'huile des catéchumènes et le chrême, et aussi de

descendre dans l'eau avec celui qui allait recevoir le baptême[93]. Un autre domaine de l'engagement des diacres était l'enseignement : « Quand tous [les diacres] seront réunis, ils enseigneront ceux qui se trouvent à l'église[94]. » D'une façon spécifique, leur activité sociale est accentuée en étroite relation avec l'évêque.

Selon saint Cyprien, « les diacres ne doivent pas oublier que le Seigneur lui-même a choisi les Apôtres, c'est-à-dire les évêques et les chefs de l'Église, tandis que les diacres, ce sont les Apôtres qui après l'Ascension du Seigneur les ont institués pour être les ministres de leur épiscopat et de l'Église. Dès lors, ni plus ni moins que nous ne pouvons, nous, entreprendre quelque chose contre Dieu qui fait les évêques, ils ne peuvent, eux, entreprendre contre nous, qui les faisons diacres[95]». Il semble que, de temps à autre, même à Carthage, les diacres voulaient occuper la place des presbytres. Il a fallu les mettre en garde : les diacres viennent en troisième lieu dans l'énumération de la hiérarchie. Pendant la vacance du siège, ils tiennent aussi un rôle important dans la direction de l'Église. Cyprien, exilé, s'adresse normalement « aux prêtres et aux diacres » pour traiter des problèmes disciplinaires. Les prêtres et les diacres sont parfois désignés par le mot *clerus* ; moins fréquemment Cyprien les appelle *praepositi*[96]. Le prêtre Gaius Didensis et ses diacres sont censés offrir l'Eucharistie ensemble, mais la cinquième lettre signale qu'en réalité ce sont les prêtres qui l'offrent, assistés des diacres[97]. Aux diacres revient plutôt l'exercice de la charité en visitant les prisons. Ils sont présentés comme des « hommes bons et totalement dévoués à l'administration de l'église » *(boni uiri et ecclesiasticae administrationis per omnia obsequia deuoti*[98]*)*. Le mot *administratio* se retrouve dans l'expression *sancta administratio* appliquée au diacre Nicostratus à propos de l'argent de l'Église qu'il gérait. Ainsi les diacres étaient chargés non seulement de l'exercice de la charité envers les pauvres, mais aussi de l'administration des biens financiers appartenant à la communauté[99].

En résumant, on peut dire qu'au-delà du fait de l'existence du diaconat dans toutes les Églises dès le début du IIe siècle et de son caractère d'ordre ecclésiastique, les diacres jouent en principe partout le même rôle, bien que les accents mis sur les différents éléments de leur engagement soient répartis diversement dans les différentes régions. Le diaconat atteint sa stabilisation au cours du IVesiècle. Dans les directives synodales et conciliaires de cette période, le diaconat est regardé comme un élément essentiel de la hiérarchie de l'Église locale. Au synode d'Elvire (vers 306-309), on souligne avant tout son rôle prépondérant dans le secteur administratif de l'Église. Paradoxalement, en même temps que ce synode impose une certaine limitation de l'engagement des diacres dans le secteur liturgique, il leur attribue la possibilité de donner l'absolution des péchés dans les cas urgents. Cette tendance à envahir le champ de compétence des presbytres, qui se manifeste aussi dans la prétention de présider à l'Eucharistie (même si c'est à titre exceptionnel), est rejetée par le synode d'Arles (en 314) et surtout par le concile de Nicée (en 325, canon 18).

Les *Constitutions apostoliques*, qui sont la plus impressionnante des collections juridiques rédigées au IVe siècle, reprennent les différents éléments de la *Didachè* et de la *Didascalie* relatifs aux diacres en apportant des commentaires qui reflètent les points de vue de l'époque. On y intègre aussi les affirmations des lettres de saint Ignace, fournissant de cette manière des informations considérables. Une tendance à l'historicisme donne à ce texte sa spécificité, d'autant plus que l'auteur-rédacteur cherche des préfigurations dans les passages parallèles de l'Ancien Testament. Il introduit son discours par une formule solennelle[100] : « Écoute, Église sacrée et catholique [...]. Car ce sont eux [les évêques] vos pontifes ; vos prêtres, ce sont les presbytres, et vos lévites ce sont à présent les diacres, ce sont vos lecteurs, chantres et portiers, ce sont vos diaconesses, vos veuves, vos vierges et vos orphelins. [...] Le diacre assistera [l'évêque] comme le Christ assiste le Père[101]. » Il décrit la relation de l'évêque au diacre en s'appuyant sur les préfigurations de l'ancienne Alliance et sur des modèles célestes : « Pour vous maintenant, Aaron c'est le diacre, et Moïse l'évêque ; si donc Moïse a été appelé dieu par le Seigneur, chez vous l'évêque sera pareillement honoré comme un dieu et le diacre comme son prophète. [...] Et comme le Fils est l'ange et le prophète du Père, de même le diacre est l'ange et le prophète de l'évêque[102]. » Le diacre doit être l'œil, l'oreille et la bouche de l'évêque « pour que l'évêque n'ait pas à s'occuper de la multitude des affaires, mais seulement des plus importantes, comme Jéthro l'établit pour Moïse, et son conseil fut bien reçu[103] ». La prière d'ordination du diacre par l'évêque atteste que le diaconat est envisagé comme un degré transitoire vers le presbytérat : « Accorde-lui d'accomplir avec satisfaction le service qui lui a été confié, d'une façon agréable, sans déviation ni blâme ni reproche, pour être jugé digne d'un rang supérieur *(meizonos axiothenai bathmou)*, par la médiation de ton Christ, ton Fils monogène[104]. »

Dans l'*Euchologion* de Sérapion (vers la fin du IVe siècle) figure une prière d'ordination du diacre dont la terminologie s'apparente à celle de la version sahidique de la *Tradition apostolique*. Le texte de la prière fait allusion aux canons de l'Église, aux trois degrés de la hiérarchie, et il se réfère aux Sept de Actes 6 ; pour désigner l'ordination du diacre, il emploie le verbe *katisthanai* : « *Pater unigeniti, qui* filium misisti *tuum et ordinasti res super terra atque ecclesiae canones et ordines dedisti in utilitatem et salutem gregum, qui elegisti episcopos et presbyteros et diaconos in ministerium catholicae tuae ecclesiae, qui elegisti per unigenitum tuum septem diaconos eisque largitus es spiritum sanctum : constitue* (katasteson) *et hunc diaconum ecclesiae tuae catholicae et da in eo* spiritum cognitionis ac discretionis*, ut possit inter populum sanctum pure et immaculate ministrare in hoc ministerio per unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et imperium in sancto spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen*[105]. »

La prière de la consécration du diacre dans le *Sacramentarium Veronense* parle du service du saint autel et, comme le texte des *Constitutions apostoliques*, elle considère le diaconat comme un état transitoire : « *Oremus […] quos […] consecrationis indultae propitius dona conseruet. […] Quos ad officium leuitarum uocare dignaris, altaris sancti ministerium tribuas sufficienter implere […] trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens […] dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur*[106]. » Le *Sacramentarium Gregorianum*correspond en tout point aux textes précédemment cités. Il rappelle lui aussi les trois degrés et, pour désigner l'ordination du diacre, il emploie le verbe *constituere*[107].

Derrière leur apparente unanimité, les déclarations des Pères de l'Église, au IVe siècle, laissent apparaître quelques dissensions bien connues depuis le IIIe siècle, comme la prétention des diacres à s'approprier la place, le rang et les tâches des presbytres[108].

La conception selon laquelle les trois degrés (évêque, presbytre, diacre) étaient comme les éléments d'un seul et même Ordre jouait également un rôle. Le Pseudo-Athanase en parle dans son *De Trinitate* comme d'une « consubstantialité[109] ». De plus, le christianisme commençait à se répandre en province ; les évêques ou les presbytres quittant la ville à contrecœur, les diacres le faisaient bien volontiers, mais en abusant de la situation dans la mesure où ils s'appropriaient certains droits des presbytres. Le contexte historique contribua aussi à cette évolution. En effet, les Ariens avaient compromis le prestige de l'épiscopat. Par rapport aux évêques et aux presbytres avides de pouvoir et d'argent, la popularité des diacres connut un essor en raison de leur lien étroit avec les moines et avec le peuple. Selon l'opinion générale au IVe siècle, les diacres avaient été institués par les apôtres, et l'évêque les ordonnait au même titre que les presbytres. Les diacres appartenaient au clergé mais ne faisaient qu'assister à la liturgie[110].

Les sources montrent que même Jean Chrysostome n'a pas réussi à placer de manière convaincante les trois degrés de l'Ordre ecclésial dans une continuité historique. Le judaïsme offrait des modèles pour le presbytérat ; mais l'épiscopat et le diaconat ont été constitués avec les Apôtres. Ce que l'on doit entendre ici par ces notions n'est pas tout à fait clair[111]. Chrysostome fait remonter le diaconat à une institution par le Saint-Esprit[112]. Au cours de ce même siècle les Latins ont aussi repris le mot grec « diaconus », comme saint Augustin l'atteste[113].

Le IVe siècle marque l'aboutissement du processus qui conduisit à reconnaître le diaconat comme un degré de la hiérarchie ecclésiastique, situé après l'évêque et les presbytres, avec un rôle bien défini. Lié à la mission et à la personne de l'évêque, ce rôle englobait trois tâches : le service liturgique, le service de prêcher l'Évangile et d'enseigner la catéchèse, ainsi qu'une vaste activité sociale d'œuvres de charité et une activité administrative selon les directives de l'évêque.

d) Le ministère des diaconesses.

À l'époque apostolique, diverses formes d'assistance diaconale aux Apôtres et aux communautés, exercées par des femmes, semblent avoir eu un caractère institutionnel. C'est ainsi que Paul recommande à la communauté de Rome « notre sœur Phébée, servante *(he diakonos)* de l'Église de Cenchrées[114] ». Bien que ce texte emploie ici la forme masculine *diakonos*, on ne peut pas conclure que celle-ci désigne déjà la fonction spécifique de « diacre » : d'une part parce que, dans ce contexte, *diakonos* signifie encore serviteur dans un sens très général, et, d'autre part, parce que le mot « serviteur » n'est pas muni d'un suffixe féminin mais doté d'un article féminin. Ce qui paraît assuré, c'est que Phébée a exercé un service dans la communauté de Cenchrées, reconnu et subordonné au ministère de l'Apôtre. Ailleurs, chez Paul, les autorités du monde elles-mêmes sont appelées *diakonos*[115] et, en 2 Corinthiens 11, 14-15, il est question de *diakonoi* du diable.

Les exégètes sont divisés au sujet de 1 Timothée 3, 11. La mention des « femmes » à la suite des diacres peut laisser penser à des femmes-diacres (même présentation par « pareillement ») ou aux épouses des diacres dont il a été question plus haut. Cette Épître ne décrit pas les fonctions du diacre mais seulement les conditions de leur admission. Il est dit qu'une femme ne doit pas enseigner ni diriger l'homme[116]. Mais les fonctions de direction et d'enseignement sont de toutes manières réservées à l'épiscope[117] et aux presbytres[118], non aux diacres. Les veuves constituent un groupe reconnu dans la communauté dont elles reçoivent assistance en échange de leur engagement à la continence et à la prière. 1 Timothée 5, 3-16 insiste sur les conditions de leur inscription sur la liste des veuves secourues par la communauté et ne dit rien d'autre quant à leurs éventuelles fonctions. Plus tard, elles seront officiellement « instituées » mais « non ordonnées[119] » ; elles constitueront un « ordre » dans l'Église[120] et n'auront jamais d'autre mission que le bon exemple et la prière.

Au début du IIe siècle, une lettre de Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, mentionne deux femmes désignées par les chrétiens comme *ministrae*, équivalent probable du grec *diakonoi*[121]. Ce n'est qu'au IIIe siècle qu'apparaissent les termes spécifiquement chrétiens *diaconissa* ou *diacona*.

En effet, à partir du IIIe siècle, en certaines régions de l'Église[122] (et non pas toutes) est attesté un ministère ecclésial spécifique attribué aux femmes appelées diaconesses[123]. Il s'agit de la Syrie orientale et de Constantinople. Vers 240 paraît une compilation canonico-liturgique singulière, la *Didascalie des Apôtres*, qui n'a pas de caractère officiel. L'évêque y porte les traits d'un patriarche biblique omnipotent[124]. Il est à la tête d'une petite communauté qu'il dirige surtout avec l'aide de diacres et de diaconesses. Ces dernières font ici leur première apparition dans un document ecclésiastique. Selon une typologie empruntée à Ignace d'Antioche, l'évêque tient la place de Dieu le Père, le diacre la place du Christ et la diaconesse celle du Saint-Esprit (mot féminin dans les langues sémitiques), tandis que les presbytres (peu mentionnés) représentent les Apôtres, et les veuves l'autel[125]. Il n'y est pas question d'ordination pour ces services.

La *Didascalie* met l'accent sur le rôle caritatif du diacre et de la diaconesse. Le ministère de la diaconie doit apparaître comme « une seule âme en deux corps ». Il a pour modèle la diaconie du Christ qui a lavé les pieds de ses disciples[126]. Cependant, il n'y a pas de parallélisme strict entre les deux branches du diaconat quant aux fonctions exercées. Les diacres sont choisis par l'évêque pour « s'occuper de beaucoup de choses nécessaires », et les diaconesses seulement « pour le service des femmes[127] ». Il est souhaité que « le nombre des diacres soit proportionnel à celui de l'assemblée du peuple de l'Église[128] ». Les diacres administrent les biens de la communauté au nom de l'évêque. Comme l'évêque, ils sont entretenus à ses frais. Les diacres sont appelés l'oreille et la bouche de l'évêque[129]. Le fidèle doit passer par eux pour accéder à l'évêque, et de même les femmes doivent passer par les diaconesses[130]. Un diacre surveille les entrées dans la salle de réunion, tandis qu'un autre assiste l'évêque pour l'offrande eucharistique[131].

La diaconesse doit procéder à l'onction du corps des femmes lors du baptême, instruire les femmes néophytes, visiter chez elles les femmes croyantes et surtout les malades. Il lui est interdit de conférer le baptême lui-même ou de jouer un rôle dans l'offrande eucharistique[132]. Les diaconesses ont pris le pas sur les veuves. L'évêque peut toujours instituer des veuves, qui ne doivent ni enseigner ni administrer le baptême (des femmes) mais seulement prier[133].

Les *Constitutions apostoliques*, parues vers 380 en Syrie, utilisent et interpolent la *Didascalie*, la *Didachè* ainsi que la *Tradition apostolique*. Elles auront une influence durable sur la discipline des ordinations en Orient, même si elles n'ont jamais été considérées comme une collection canonique officielle. Le compilateur envisage l'imposition des mains avec l'épiclèse du Saint-Esprit non seulement pour les évêques, les presbytres et les diacres, mais aussi pour les diaconesses, les sous-diacres et lecteurs[134]. La notion de *klèros* est élargie à tous ceux qui exercent un ministère liturgique, qui reçoivent leur subsistance de l'Église et qui profitent des privilèges civils que la législation impériale accorde aux clercs, de sorte que les diaconesses font partie du clergé, tandis que les veuves en restent exclues.

L'évêque et le presbytre sont mis en parallèle respectivement avec le grand-prêtre et les prêtres de l'ancienne Alliance, tandis qu'aux lévites correspondent tous les autres ministères et états de vies : « diacres, lecteurs, chantres, portiers, diaconesses, veuves, vierges et orphelins[135] ». Le diacre est placé « au service de l'évêque et des presbytres » et ne doit pas empiéter sur les fonctions de ces derniers[136]. Le diacre peut proclamer l'Évangile et conduire la prière de l'assemblée[137], mais seuls l'évêque et les presbytres exhortent[138]. L'entrée en fonction des diaconesses se fait par une *epithesis cheirôn* ou « imposition des mains » qui confère le Saint-Esprit[139], comme pour le lecteur[140]. L'évêque prononce la prière suivante : « Dieu, éternel, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, créateur de l'homme et de la femme, toi qui as rempli d'esprit Myriam, Débora, Anne et Holda, qui n'as pas jugé indigne que ton Fils, le Monogène, naisse d'une femme, toi qui dans la tente du témoignage et dans le temple as institué des gardiennes pour tes saintes portes, toi-même regarde maintenant ta servante que voici, proposée pour le diaconat, donne-lui l'Esprit-Saint et purifie-la de toute souillure de la chair et de l'esprit pour qu'elle s'acquitte dignement de l'office qui lui a été confié, pour ta gloire et à la louange de ton Christ, par qui à toi gloire et adoration dans le Saint-Esprit pour les siècles, Amen[141]. »

Les diaconesses sont nommées avant le sous-diacre qui, lui, reçoit une *cheirotonia* comme le diacre[142], tandis que les vierges et les veuves ne peuvent pas être « ordonnées[143] ». Les *Constitutions* insistent pour que les diaconesses n'aient aucune fonction liturgique[144], mais elles étendent leurs fonctions communautaires au « service auprès des femmes[145] » et au rôle d'intermédiaires entre les femmes et l'évêque. Il est toujours dit qu'elles représentent le Saint-Esprit, mais elles « ne font rien sans le diacre[146] ». Elles doivent se tenir près des entrées des femmes dans les assemblées[147]. Leurs fonctions sont ainsi résumées : « La diaconesse ne bénit pas et elle n'accomplit rien de ce que font les presbytres et les diacres, mais elle garde les portes et elle assiste les presbytres lors du baptême des femmes, à cause de la décence[148]. »

À cette observation fait écho celle, presque contemporaine, d'Épiphane de Salamine dans son *Panarion*, vers 375 : « Il y a bien dans l'Église l'ordre des diaconesses, mais ce n'est pas pour exercer des fonctions sacerdotales, ni pour lui confier quelque entreprise, mais pour la décence du sexe féminin au moment du baptême[149]. » Une loi de Théodose, promulguée le 21 juin 390 et révoquée le 23 août suivant, fixait à 60 ans l'âge d'admission au ministère des diaconesses. Le concile de Chalcédoine (canon 15) le ramena à 40 ans en leur interdisant de se marier ensuite[150].

Au IVe siècle déjà, le genre de vie des diaconesses se rapproche de celui des moniales. On appelle alors « diaconesse » la responsable d'une communauté monastique de femmes, comme en témoigne, parmi d'autres, Grégoire de Nysse[151]. Ordonnées abbesses des monastères féminins, les diaconesses portent le *maforion* ou voile de perfection. Jusqu'au VIe siècle, elles assistent encore les femmes dans la piscine baptismale et pour l'onction. Bien qu'elles ne servent pas à l'autel, elles peuvent distribuer la communion aux femmes malades. Lorsque la pratique baptismale de l'onction du corps entier fut abandonnée, les diaconesses ne sont plus que des vierges consacrées qui ont émis le vœu de chasteté. Elles résident soit dans des monastères, soit chez elles. La condition d'admission est la virginité ou le veuvage ; leur activité consiste en une assistance caritative et sanitaire des femmes.

À Constantinople, la plus connue des diaconesses au IVe siècle est Olympias, higoumène d'un monastère de femmes et protégée de saint Jean Chrysostome ; elle avait mis ses biens au service de l'Église. Elle fut « ordonnée » *(cheirotonein)* diaconesse avec trois de ses compagnes par le patriarche. Le canon 15 de Chalcédoine (451) semble confirmer le fait que les diaconesses sont bien « ordonnées » par l'imposition des mains *(cheirotonia)*. Leur ministère est appelé *leitourgia* et il ne leur est plus permis de contracter mariage après l'ordination.

Au VIIIe siècle, à Byzance, l'évêque impose toujours les mains à la diaconesse et lui confère l'*orarion* ou étole (les deux pans se ramenant devant, l'un sur l'autre) ; il lui remet le calice qu'elle dépose sur l'autel sans faire communier personne. Elle est ordonnée au cours de la liturgie eucharistique dans le sanctuaire, comme les diacres[152]. Malgré les similitudes des rites d'ordination, la diaconesse n'aura accès ni à l'autel ni à aucun ministère liturgique. Ces ordinations visent surtout des higoumènes de monastères féminins.

Précisons qu'on ne trouve pas de trace de diaconesses en Occident durant les cinq premiers siècles. Les *Statuta ecclesiae antiqua* prévoyaient que l'instruction des femmes catéchumènes et leur préparation au baptême seraient confiées aux veuves et aux moniales choisies « ad ministerium baptizandarum mulierum[153] ». Certains conciles du IVe et du Ve siècles rejettent tout *ministerium feminae*[154] et interdisent toute ordination de diaconesse[155]. Selon l'*Ambrosiaster*(à Rome, à la fin du IVe siècle), le diaconat féminin était l'apanage des hérétiques montanistes[156]. Au VIe siècle, on désigne parfois comme diaconesses des femmes admises dans le groupe des veuves. Pour éviter toute confusion, le concile d'Epaone interdit « les consécrations de veuves qui se font appeler diaconesses[157] ». Le deuxième concile d'Orléans (en 533) décide de retrancher de la communion les femmes qui auraient « reçu la bénédiction du diaconat malgré l'interdiction des canons et qui se seraient remariées[158] ». On appelait aussi *diaconissae* des abbesses ou des épouses de diacres, par analogie avec les *presbyterissae* voire les *episcopissae*[159].

Cet aperçu historique montre qu'un ministère de diaconesses a bel et bien existé et qu'il s'est développé de façon inégale dans les diverses parties de l'Église. Il semble clair que ce ministère n'était pas perçu comme le simple équivalent féminin du diaconat masculin. Il s'agit à tout le moins d'une fonction ecclésiale, exercée par des femmes, parfois mentionnée avant celle du sous-diacre dans la liste des ministères de l'Église[160]. Ce ministère était-il conféré par une imposition des mains comparable à celle de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat masculin ? Le texte des *Constitutions apostoliques* le donnerait à penser, mais il s'agit là d'un témoignage à peu près unique et son interprétation est l'objet d'intenses discussions[161]. L'imposition des mains sur les diaconesses doit-elle être assimilée à celle faite sur les diacres ou se situe-t-elle plutôt dans la ligne de l'imposition des mains faite sur le sous-diacre et le lecteur ? Il est difficile de trancher la question à partir des seules données historiques. Dans les chapitres suivants, des éléments seront clarifiés et des questions resteront ouvertes. Un chapitre spécial examinera de plus près comment l'Église, dans sa théologie et son Magistère, a pris conscience de la réalité sacramentelle de l'Ordre et de ses trois degrés. Mais auparavant, il convient d'examiner les causes qui ont entraîné la disparition du diaconat permanent dans la vie de l'Église.

3. La disparition du diaconat permanent

a) Les mutations du ministère diaconal.

À Rome, depuis le IIIe siècle, les diacres sont chacun à la tête de l'une des sept régions pastorales, tandis que les presbytres ont un *titulus* (future paroisse) bien plus petit. Ils sont chargés d'administrer les biens et de diriger les services d'assistance. Le concile de Néocésarée, au début du IVe siècle, avait demandé que chaque Église, quelle que soit son importance numérique, ne possède pas plus de sept diacres, en mémoire de Actes 6, 1-6[162]. Cette mesure, encore rappelée par Isidore de Séville[163], mais peu observée (surtout en Orient)[164], rehaussait le prestige de l'ordre diaconal et poussait les diacres à abandonner encore plus leurs fonctions originelles à d'autres clercs. Ils vont se définir de plus en plus explicitement par leurs attributions liturgiques et entrer en conflit avec les presbytres.

Les fonctions des diacres sont de plus en plus exercées par d'autres ministres. Dans la *Tradition apostolique* déjà, les « sous-diacres » étaient nommés « pour qu'ils suivent le diacre[165] ». Ceux qui suivent le diacre sont rapidement devenus ses acolytes[166]. Les acolytes seront chargés de porter le *fermentum*, parcelle de l'Eucharistie de l'évêque, aux presbytres

des titres urbains. Ce sont eux aussi qui la portent aux absents. Les « portiers » remplissent aussi une fonction anciennement confiée aux diacres. On peut soutenir que les ministères inférieurs proviennent d'un éclatement des fonctions diaconales.

Plus précisément, la condition du sous-diacre se rapproche de celle du diacre. Vers 400, en Orient, le concile de Laodicée tente d'empêcher les sous-diacres d'empiéter sur les fonctions liturgiques des diacres. Ils doivent se contenter de garder les portes[167]. On voit les sous-diacres adopter la discipline de vie des diacres. Les conciles africains de la fin du IVe siècle exigent la continence de la part des clercs « qui servent à l'autel[168] ». Les *Canones in causa Apiarii* (419-425) étendent cette exigence aux sous-diacres « qui touchent aux mystères sacrés[169] ». Léon Ier (440-461) confirmera cette discipline pour le sous-diacre[170]. Léon distingue volontiers entre *sacerdotes*(évêque et presbytres), *levitae* (diacres et sous-diacres) et *clerici* (les autres ministres)[171].

Cyprien avait déjà dû rappeler que les diacres ont été institués par les Apôtres et non par le Seigneur lui-même[172]. Les diacres devaient, en certains endroits, être tentés de se substituer aux presbytres. Le concile d'Arles (en 314) leur rappelle qu'ils ne peuvent pas offrir l'Eucharistie (canon 15) et qu'ils doivent aux presbytres l'honneur qui leur est dû (canon 18). Le concile de Nicée leur interdit de donner la communion aux presbytres ou de la recevoir avant les évêques. Ils doivent recevoir la communion de l'évêque ou d'un presbytre et après eux. Ils ne doivent pas siéger parmi les prêtres. « Que les diacres restent dans les limites de leurs attributions, sachant qu'ils sont les serviteurs de l'évêque et se trouvent en un rang inférieur aux presbytres[173]. »

Vers 378, à Rome, l'anonyme *Ambrosiaster* témoigne de la tension persistante entre diaconat et presbytérat[174]. Jérôme renchérit : les diacres ne sont pas supérieurs aux prêtres[175] ! Les presbytres exercent de plus en plus des fonctions réservées aux diacres, alors même qu'ils reçoivent des responsabilités de plus en plus autonomes dans les *tituli* urbains et les paroisses rurales. Les diacres, qui ont voulu exercer des fonctions liturgiques et des tâches d'enseignement réservées aux presbytres, en subissent le contrecoup : subordonnés aux presbytres, leur lien direct avec l'évêque s'estompe et ils finissent par n'avoir plus de fonction spécifique. Le clergé de l'Église d'Empire oublie de plus en plus sa fonction de service et entretient une conception sacrale du sacerdoce vers lequel tendent tous les degrés de l'Ordre. Les diacres sont les premiers à en subir les conséquences.

Vers la fin du Ve siècle, la pensée du pseudo-Denys commence à exercer une influence durable tant en Orient qu'en Occident. Dans l'univers (céleste et ecclésiastique) hiérarchisé de Denys, les êtres reçoivent leur détermination et leur fonction de l'ordre dans lequel ils sont insérés. La hiérarchie ecclésiastique comporte deux triades. La première distingue l'ordre des hiérarques ou évêques, l'ordre des prêtres et l'ordre des « liturges » ou ministres. Ce dernier ordre comprend les ordres ecclésiastiques qui vont du diacre au portier. Le diaconat n'a plus de spécificité par rapport aux autres ordres inférieurs aux prêtres[176].

Toujours vers la fin du Ve siècle, le cursus clérical est défini en fonction des attributions liturgiques ainsi que de l'exigence de la continence pour ceux qui servent dans le sanctuaire ou qui s'en approchent. Pour Léon Ier, l'idéal avant d'accéder au presbytérat et à l'épiscopat est de parcourir tous les degrés du cursus en respectant des intervalles convenables[177]. Le nombre et la dénomination des degrés *(gradus)* du cursus sont fluctuants. Ils étaient huit à Rome au temps du pape Corneille[178]. Au Ve siècle, on n'y mentionne plus le portier ni l'exorciste[179]. L'auteur du *De septem ordinibus* du début du Ve siècle parle des fossoyeurs, portiers, lecteurs, sous-diacres, diacres, prêtres, évêques[180]. Les *Statuta ecclesiae antiqua*, composés aussi dans le sud de la Gaule vers 480, reproposent une liste de huit *officiales ecclesiae* qui reçoivent une *ordinatio* : évêque, presbytre et diacre reçoivent une imposition des mains, tandis que les candidats aux ordres inférieurs (sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur, portier) sont institués par un rite de porrection des instruments[181]. Des fonctions jadis autonomes et ayant leur consistance propre sont devenues ainsi les étapes d'un cursus vers le sacerdoce. Le sacramentaire de Vérone (vers 560-580) contient une prière de « consécration » pour l'évêque et le presbytre, et une prière de « bénédiction » pour le diacre. Ce dernier est essentiellement ordonné en vue du service liturgique : il doit être un exemple de chasteté[182].

La progression dans le cursus clérical se fait encore souvent *per saltum*. À Rome, au IXe siècle, le sous-diaconat est le seul passage obligatoire du cursus avant l'accès aux fonctions supérieures. Tous les papes entre 687 et 891 ont été sous-diacres. Cinq étaient devenus diacres avant d'être élevés à l'épiscopat, neuf sont passés du sous-diaconat au presbytérat puis à l'épiscopat.

L'une des plus anciennes compétences des diacres, la gestion des biens de la communauté, leur échappe également. Le concile de Chalcédoine (en 451) sanctionne cette évolution : chaque évêque confiera cette charge à un économe choisi « dans son propre clergé » (canon 26) et non pas nécessairement parmi les diacres. L'assistance aux pauvres est souvent assurée par les couvents. Sous Grégoire le Grand, le vaste Patrimoine de Saint Pierre est géré par des *defensores* ou des *notarii* qui sont cléricalisés, c'est-à-dire au moins tonsurés.

En Orient, le concile byzantin *in Trullo* de 692 en vient à s'interroger sur le modèle de Actes 6, 1-6. Les Sept, observe-t-il, n'étaient ni diacres, ni presbytres, ni évêques. Il s'agit de personnes « chargées d'administrer les besoins communs de l'assemblée […]. Ils sont un exemple de charité » (canon 7)[183]. À la fin du IXe siècle en Orient, les diacres forment toujours un ordre permanent de clercs, mais pour les besoins liturgiques seulement. Le rite byzantin connaît deux degrés préparatoires aux ministères sacrés : le lectorat (ou chantre) et le sous-diaconat, conférés par une chirothésie, obligatoires avant le diaconat[184]. Mais le sous-diaconat est souvent conféré en même temps que le lectorat ou juste avant le diaconat. Selon le rituel des *Constitutions apostolique*stoujours en vigueur en Orient, l'admission aux ordres inférieurs du sous-diaconat et du lectorat se fait par l'imposition des mains et la remise des instruments. En Occident aussi, l'activité des diacres est pratiquement réduite aux fonctions liturgiques[185]. Lorsque des paroisses rurales sont créées, les conciles insistent pour qu'elles soient dotées d'un prêtre. Ils ne songent pas à faire appel à des diacres[186].

À partir du Xe siècle, dans le Saint-Empire du moins, la règle est l'ordination *per gradum*. Le document de référence est le *Pontifical romano-germanique*[187] composé à Mayence vers 950. Il se situe sans rupture dans la tradition des *Ordines romani* des siècles précédents[188], tout en y insérant de nombreux éléments du rituel germanique. L'ordination du diacre comporte la remise de l'évangéliaire, signe de sa mission de proclamer liturgiquement l'Évangile. Le diacre y apparaît plus proche du sous-diacre que du prêtre. Ce dernier est l'homme de l'Eucharistie ; le diacre l'assiste à l'autel. Ce rituel fut introduit à Rome par la volonté réformatrice des empereurs germaniques de la fin du Xe siècle. Rome s'aligna sur le cursus clérical *per gradum* pratiqué dans l'Empire. À partir de ce moment, l'histoire des rites d'ordination atteste une parfaite continuité[189]. Le septième canon du concile de Latran I (en 1123) et le sixième canon de Latran II (en 1139) privent de leur office les clercs qui, à partir du sous-diaconat inclus, se marieraient. Le septième canon de Latran II décrète qu'un tel mariage serait nul[190]. Depuis lors, l'Église latine n'ordonne généralement plus que des hommes célibataires.

Les textes patristiques et liturgiques du premier millénaire ont tous mentionné l'ordination de l'évêque, du presbytre et du diacre, mais ils ne se posent pas encore la question explicite de la sacramentalité de chacune de ces ordinations.

L'histoire des ministères montre que les fonctions sacerdotales ont eu tendance à absorber les fonctions inférieures. Lorsque le cursus clérical est stabilisé, chaque degré possède des compétences supplémentaires par rapport au degré inférieur : ce que fait un diacre, un presbytre peut aussi le faire. Au sommet de la hiérarchie, l'évêque peut exercer la totalité des fonctions ecclésiastiques. Ce phénomène d'emboîtement des compétences et de substitution des fonctions inférieures par les fonctions supérieures, la fragmentation des compétences originelles des diacres en de multiples fonctions subalternes cléricalisées, ainsi que l'accès aux fonctions supérieures *per gradum*, expliquent que le diaconat, comme ministère permanent, ait perdu sa raison d'être. Il ne restait plus aux diacres que les tâches liturgiques exercées *ad tempus* par les candidats au sacerdoce.

b) Vers la disparition des diaconesses.

Après le Xe siècle, les diaconesses ne sont plus nommées qu'en lien avec des institutions de bienfaisance. Un auteur jacobite de cette époque constate : « Dans les temps anciens, on ordonnait des diaconesses ; elles avaient pour fonction de s'occuper des femmes adultes, afin qu'elles ne se découvrent pas devant l'évêque. Mais lorsque la religion s'étendit et qu'il fut décidé d'administrer le baptême aux enfants, cette fonction fut abolie[191]. » Nous trouvons la même constatation dans le Pontifical syrien du Patriarche Michel le Grand (1166-1199)[192]. Commentant le canon 15 de Chalcédoine, Théodore Balsamon, vers la fin du XIIe siècle, observe que « ce que traite le présent canon est tout à fait tombé en désuétude. Car aujourd'hui on n'ordonne plus de diaconesses, bien que l'on appelle abusivement diaconesses certaines qui font partie des communautés d'ascètes[193]». Les diaconesses sont devenues des moniales. Elles vivent dans des monastères qui ne pratiquent plus guère d'œuvres de diaconie, que ce soit dans le domaine de l'éducation, des soins hospitaliers ou des services paroissiaux.

La présence de diaconesses est encore attestée à Rome à la fin du VIIIe siècle. Tandis que les anciens rituels romains ignoraient les diaconesses, le sacramentaire *Hadrianum*, envoyé par le pape à Charlemagne et diffusé par celui-ci dans tout le monde franc, comporte une *Oratio ad diaconam faciendam*. Il s'agit en réalité d'une bénédiction placée en appendice parmi d'autres rites d'institution. Les textes carolingiens feront souvent l'amalgame entre diaconesses et abbesses.

Le concile de Paris de 829 interdit en général aux femmes toute fonction liturgique[194]. Les décrétales pseudo-isidoriennes ne mentionnent pas les diaconesses. Un Pontifical bavarois de la première moitié du IXe siècle les ignore aussi[195]. Un siècle plus tard, dans le *Pontifical romano-germanique* de Mayence, on retrouve la prière *ad diaconam faciendam*, placée après l'*ordinatio abbatissae*, entre la *consecratio virginum* et la *consecratio viduarum*. Il ne s'agit là, à nouveau, que d'une bénédiction accompagnée de la remise de l'étole et du voile par l'évêque, ainsi que de l'anneau nuptial et de la couronne. Comme les veuves, la diaconesse promet la continence. C'est la dernière mention de la « diaconesse » dans les rituels latins. En effet, le Pontifical de Guillaume Durand, à la fin du XIIIe siècle, ne parle plus des diaconesses qu'au passé[196].

Au Moyen Âge, les religieuses hospitalières et enseignantes remplissent de fait des tâches de diaconie sans être pour autant ordonnées en vue de ce service. Le titre, auquel ne correspond plus aucun ministère, reste attribué à des femmes qui sont instituées veuves ou abbesses. Jusqu'au XIIIe siècle, des abbesses sont quelquefois appelées diaconesses.

4. La sacramentalité du diaconat du XIIe au XXe siècle

La sacramentalité du diaconat est une question qui demeure *implicite* dans les témoignages bibliques, patristiques et liturgiques que nous venons d'exposer. Il nous faut maintenant voir comment l'Église en a pris une conscience *explicite*, et d'abord à une période où, sauf de rares exceptions, le diaconat ne constitue qu'une étape vers le presbytérat.

a) Dans la première scolastique.

Bien que la « sacramentalité » puisse avoir une signification ample et générique, elle s'identifie au sens strict avec les sept sacrements (signes visibles et efficaces de la grâce) parmi lesquels se trouve celui de l'« Ordre ». Et, au sein de l'Ordre, on peut distinguer divers « ordres » ou « degrés » dont le nombre comporte quelques variations (entre sept et neuf). Le diaconat et le presbytérat apparaissent toujours parmi les *ordines sacri* du sacrement et on commence à y inclure aussi le sous-diaconat en raison du célibat ; l'épiscopat en est le plus souvent exclu[197].

Selon Pierre Lombard (+ 1160)[198], le diaconat est un *ordo* ou *gradus officiorum* (le sixième). Bien que pour Pierre Lombard tous les *ordines* soient *spirituales* et *sacri*, il souligne l'excellence du diaconat et du presbytérat, les seuls qui existaient dans l'Église primitive et qui répondent au précepte apostolique, tandis que les autres ont été institués par l'Église au cours du temps. L'épiscopat ne jouit pas de cette excellence car il n'appartient pas aux *ordines* sacramentels mais plutôt au domaine des dignités et des offices[199].

b) De saint Thomas d'Aquin (+ 1274) à Trente (1563).

L'affirmation de la sacramentalité.

La doctrine de saint Thomas sur le diaconat[200] inclut sa sacramentalité en tant qu'il appartient à l'Ordre, l'un des sept sacrements de la loi nouvelle. Chacun des divers ordres constitue d'une certaine façon une réalité sacramentelle, mais trois seulement (prêtre, diacre et sous-diacre) peuvent être considérés *ordines sacri* au sens strict, en raison de leur rapport particulier à l'Eucharistie[201]. Et, de la sacramentalité du diaconat, il ne faut pas conclure que le sacerdoce et le diaconat soient des sacrements différents : la distinction propre des ordres ne correspond pas à un tout universel ou intégral mais à un tout potentiel[202].

La façon d'articuler cette unité et unicité du sacrement de l'Ordre en ses différents degrés repose sur leur référence à l'Eucharistie, le *sacramentum sacramentorum*[203]. Pour cette raison, les différents ordres requièrent une consécration sacramentelle correspondant au pouvoir concernant l'Eucharistie. Par leur ordination, les prêtres reçoivent le pouvoir de consacrer, tandis que les diacres reçoivent le pouvoir de servir les prêtres dans l'administration des sacrements[204].

Le rapport avec l'Eucharistie devient un critère décisif pour éviter de penser qu'à chaque ordre correspondrait l'administration d'un sacrement particulier. Le même critère sert aussi à exclure le psalmiste et le chantre des ordres sacramentels. Mais ce critère est également mis en œuvre pour exclure l'épiscopat de la sacramentalité[205]. Cependant, bien que saint Thomas refuse à l'épiscopat un pouvoir supérieur à celui du presbytre par rapport au *verum corpus Christi*, il considère d'une certaine manière l'épiscopat comme un *ordo* en raison des pouvoirs que l'évêque possède sur le *corpus mysticum*[206].

Puisque le diaconat est un sacrement, nous sommes en présence d'un *ordo* qui imprime un « caractère », doctrine que saint Thomas applique au baptême, à la confirmation et à l'Ordre. Sa pensée à ce sujet présente une évolution : elle part de la définition du seul caractère de l'Ordre à partir du sacerdoce du Christ *(In IV Sent.)* pour s'étendre à la définition de toute la doctrine du caractère en ces termes *(Somme de théologie)*[207].

Saint Thomas explique toutes les *potestates* du diaconat, en rapport à la *dispensatio* des sacrements, comme quelque chose qui semble se situer dans le domaine de la « licéité » plutôt que dans le domaine d'une capacité radicale en relation plus directe avec la « validité » des fonctions concernées[208]. Dans la *Somme de théologie*, il se demande si évangéliser et baptiser font partie de l'office diaconal ; il répond qu'aucune administration directe des sacrements ne revient *quasi ex proprio officio* aux diacres, pas plus que quelque fonction se rapportant au *docere*, mais seulement le *catechizare*[209].

La mise en question de la sacramentalité.

Durand de Saint-Pourçain (+ 1334) représente une ligne doctrinale qui réapparaîtra de façon intermittente jusqu'à nos jours. Pour lui, seule l'ordination sacerdotale est un « sacrement » ; les autres ordres, y compris le diaconat, ne sont que des « sacramentaux[210] ». Voici les raisons de sa position.

[1] Il fait valoir, en rapport à l'Eucharistie, la distinction entre le pouvoir de consacrer, qui appartient exclusivement à l'ordre sacerdotal (que l'on doit considérer comme sacrement), et les actions dispositives propres aux autres ordres (qu'il faut considérer comme de simples sacramentaux).

[2] Il y a, dans le baptême, une *potestas ad suscipiendum sacramenta* ; de même, ce n'est qu'au sacerdoce que l'on reconnaît une *potestas ordinis ad conficiendum vel conferendum ea*, une *potestas* qui n'est donnée à aucun des ordres inférieurs au sacerdoce, pas même au diaconat.

[3] L'ordination sacerdotale confère un pouvoir *ad posse* et non pas *ad licere*, si bien que l'ordonné peut réellement faire quelque chose qu'il ne pouvait pas faire avant l'ordination ; le diaconat, au contraire, accorde la capacité d'accomplir *licite* quelque chose que l'on pouvait déjà accomplir *de facto* auparavant quoique de façon illicite, et c'est pourquoi on peut le considérer comme une institution ou une députation ecclésiale pour l'exercice de certains offices.

[4] Cela est aussi exigé par l'unité du sacrement de l'Ordre et la reconnaissance du sacerdoce comme plénitude de ce sacrement ; de telle façon que, dans le cas contraire, on pourrait difficilement honorer l'intention de ce que saint Thomas disait de l'unité et de l'unicité du sacrement de l'Ordre[211].

[5] La distinction entre *sacramentum* et *sacramentalia* n'empêche cependant pas Durand de maintenir que chacun des ordres imprime un « caractère » ; car il distingue, d'une part, une *deputatio* qui a son origine en Dieu lui-même et qui fait de tel ordre un *sacramentum* (l'ordination sacerdotale), et, d'autre part, une *deputatio* ecclésiale instituée par l'Église, laquelle fait que les ordres concernés ne sont que des *sacramentalia* (tous les autres ordres). Dans ce dernier sens, on peut dire que le diaconat imprime un caractère ; le doute ou la discussion concernent le moment où cela se produit, puisque pour certains cela a lieu « *in traditione libri evangeliorum* » (opinion refusée par Durand), tandis que pour d'autres cela a lieu « *in impositione manuum* » (opinion qu'il semble prendre à son compte)[212].

La doctrine de Trente (1563).

Le concile de Trente a voulu définir dogmatiquement l'Ordre comme sacrement ; le sens de ses affirmations doctrinales ne laisse aucun doute à ce sujet. Toutefois, il n'est pas évident de savoir dans quelle mesure on doit considérer que cette définition dogmatique inclut la sacramentalité du diaconat. C'est là une question controversée jusqu'à nos jours, bien que le nombre de ceux qui la remettent en cause soit minoritaire. Dès lors, il est nécessaire d'interpréter les affirmations de Trente.

Face aux négations des Réformateurs, Trente déclare l'existence d'une *hierarchia in Ecclesia ordinatione divina* (ce qui amène à refuser l'affirmation selon laquelle « omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse ») et également d'une *hierarchia ecclesiastica* (ce qui amène à distinguer différents degrés au sein du sacrement de l'Ordre)[213].

C'est dans la doctrine générale du sacrement de l'Ordre qu'il faut situer les références explicites de Trente au diaconat. Pourtant, il n'est pas tout à fait sûr que les affirmations dogmatiques de Trente sur la sacramentalité et le caractère sacramentel du sacerdoce (auquel il se réfère directement) impliquent aussi l'intention conciliaire de définir dogmatiquement la sacramentalité du diaconat.

Selon Trente, on trouve une mention directe des diacres dans le Nouveau Testament, bien qu'il ne soit pas dit qu'ils aient été institués directement par Jésus-Christ. Conformément à la manière d'envisager les autres ordres, le diaconat est aussi conçu en tant qu'aide pour exercer « *dignius et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotii* » et pour servir *ex officio* le sacerdoce (on ne dit pas que ce soit « *ad ministerium episcopi* ») ; de plus, le diaconat apparaît comme une étape pour accéder au sacerdoce (il n'y a aucune mention explicite d'un diaconat permanent)[214]. Lorsque Trente définit dogmatiquement que l'*ordo* ou *sacra ordinatio* est « *vere sacramentum*[215]», il ne fait pas mention explicite du diaconat. Celui-ci est inclus parmi les *ordines ministrorum*[216]. Ainsi, si l'on devait aussi appliquer au diaconat l'affirmation dogmatique de la sacramentalité, on devrait peut-être procéder de même pour les autres *ordines ministrorum*, ce qui apparaît excessif et injustifié.

Un semblable jugement s'applique à la doctrine sur le « caractère sacramentel[217] ». Si l'on tient compte des expressions du concile, il n'y a aucun doute que Trente se réfère explicitement et directement aux « *sacerdotes* du Nouveau Testament » pour les distinguer clairement des « laïcs ». Des « diacres », aucune mention directe ou indirecte n'est faite ; il paraît donc difficile d'attribuer à ce texte de Trente l'intention d'établir dogmatiquement la doctrine du caractère du diaconat.

Le canon 6 (« *si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit*[218] ») mérite une attention particulière en raison de la difficulté d'interpréter correctement le sens du mot *ministris* : s'agit-il des diacres, ou des diacres et des autres ministres, ou encore de l'ensemble de tous les autres ordres ? Jusqu'à la veille de son approbation (14 juillet 1563), le texte disait « *et aliis ministris* ». Ce jour-là, en tenant compte des pétitions d'un groupe espagnol, on changea l'expression utilisée *(aliis ministris)* en éliminant le terme *aliis*. Mais les raisons et la portée de ce changement ne sont pas très claires[219].

Comment donc interpréter le terme *ministris* et l'inclusion de ces « ministres » dans la *hierarchia* ? Pour certains interprètes, l'élimination de *aliis* signifierait que la distinction au sein de la hiérarchie ecclésiastique concernerait, d'un côté, les *sacerdotes* (évêques et presbytres), et, de l'autre, les *ministri* ; en supprimant *aliis*, on aurait alors voulu accentuer une fois de plus le fait que les évêques et les presbytres ne sont pas de « purs ministres » *(nudi ministri)* mais des « sacerdotes Novi Testamenti ». L'histoire du texte, à la lumière des formulations antérieures, semblerait suggérer une compréhension ample de *ministri*, terme qui inclurait « *diaconos caeterosque ministros* » et correspondrait à une division tripartie de la hiérarchie (« *praecipue episcopi, deinde presbyteri, diaconi et alii ministri* »). Mais on ne peut négliger que, selon d'autres auteurs, la suppression du terme *aliis* équivaudrait à l'élimination du sous-diaconat et des autres ordres mineurs de la hiérarchie *divina ordinatione instituta*, expression qui comporte une note polémique[220].

En conclusion, que l'on en donne une interprétation exclusive ou inclusive, on ne peut pas mettre en doute que les diacres soient inclus dans le terme *ministri*. Mais les conséquences dogmatiques concernant la sacramentalité du diaconat et l'inclusion des diacres dans la hiérarchie ne seront pas les mêmes si le mot *ministri* ne désigne que les diacres ou s'il inclut également les autres ordres.

c) Les nuances de la théologie après Trente.

Après le concile de Trente, dans la théologie des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, l'opinion majoritaire soutient la sacramentalité du diaconat, la position de ceux qui la mettent en question ou qui la nient étant minoritaire. Cependant, la forme sous laquelle on défend cette sacramentalité comporte de nombreuses nuances et, généralement, on considère cette sacramentalité comme un point qui n'a pas été défini dogmatiquement par Trente ; la doctrine de Trente est reprise par le *Catéchisme romain* lorsque celui-ci décrit les fonctions du diacre[221].

Francisco de Vitoria (+ 1546), par exemple, considère comme *probabilissima* l'opinion selon laquelle « solum sacramentum est sacerdotium » et tous les autres ordres sont des sacramentaux. Quant à Domingo de Soto (+ 1560), bien que partisan de la sacramentalité tant du diaconat que du sous-diaconat, il estime que ceux qui suivent Durand ne doivent pas être censurés[222].

Robert Bellarmin (+ 1621) décrit bien le *status quaestionis* à ce moment-là. Il pose comme principe fondamental, admis par tous les théologiens catholiques, la sacramentalité de l'Ordre (« *vere ac proprie sacramentum novae legis* ») que nient les hérétiques (protestants). Mais, en ce qui concerne la sacramentalité de chacun des ordres, il croit nécessaire de faire une distinction, parce que s'il y a unanimité sur la sacramentalité du presbytérat, il n'y en a pas en ce qui concerne l'ensemble des autres ordres[223].

Bellarmin se déclare clairement en faveur de la sacramentalité de l'épiscopat (« *ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum* »), à la différence des premiers scolastiques qui la rejetaient ; et il considère son affirmation comme *assertio certissima*, fondée dans l'Écriture et la Tradition. De plus, il parle d'un caractère épiscopal distinct du caractère presbytéral et supérieur à celui-ci.

Quant à la doctrine de la sacramentalité du diaconat, Bellarmin l'adopte et la considère très probable ; pourtant, il ne lui attribue pas une certitude *ex fide*, car on ne peut la déduire avec évidence ni de l'Écriture, ni de la Tradition, ni d'aucune détermination explicite de la part de l'Église[224].

Bellarmin se prononce également en faveur de la sacramentalité du sous-diaconat ; il s'appuie pour cela sur la doctrine du caractère, sur le célibat et sur l'opinion commune des théologiens, bien qu'il reconnaisse que cet enseignement n'est pas aussi certain que celui qui concerne le diaconat[225]. Pour lui, enfin, la sacramentalité des autres ordres mineurs est encore moins certaine.

d) La sacramentalité du diaconat à Vatican II.

Pour ce qui est des diacres ou du diaconat dans les textes de Vatican II[226], on y présuppose la sacramentalité dans ses deux modalités (diaconat permanent ou transitoire). Parfois elle est simplement affirmée, de façon rapide, indirecte ou faible. Dans son ensemble, Vatican II recueille ce qui était l'opinion théologique majoritaire, mais sans aller plus loin. Le concile n'a pas non plus dissipé certaines incertitudes qui furent exprimées lors des débats.

Dans les débats conciliaires.

La sacramentalité du diaconat est un thème abordé dans diverses interventions de la deuxième période (1963) ; le résultat en fut une majorité favorable à cette sacramentalité, surtout parmi ceux qui soutenaient l'instauration du diaconat permanent, ce qui n'était pas le cas parmi ceux qui s'y opposaient[227].

La *relatio* de la Commission doctrinale offre quelques éclaircissements du texte qui sont intéressants pour son interprétation. On y donne la raison exégétique pour ne pas mentionner directement Actes 6, 1-6[228], et on explique aussi la mention réservée et prudente de la sacramentalité du diaconat comme étant le résultat du souhait de ne pas donner l'impression de condamner ceux qui la mettent en question[229]. Effectivement, dans le débat conciliaire, il n'y avait pas unanimité à propos de la nature sacramentelle du diaconat.

Les nuances introduites dans le résumé de la discussion sont également importantes pour l'interprétation. Parmi les arguments en faveur de la restauration du diaconat permanent, on fait surtout mention de la nature sacramentelle du diaconat, dont il ne faut pas priver l'Église. Parmi les arguments contre la restauration, le plus important était indubitablement celui du célibat. Mais d'autres arguments s'ajoutaient, notamment : faut-il recourir au diaconat pour des tâches qui peuvent être exercées par des laïcs ? Et ici surgissent encore des questions : s'agit-il de toutes les tâches ou seulement de quelques-unes ? Ces tâches ont-elles un caractère régulier ou extraordinaire ? Y aurait-il privation de grâces qui sont spécialement liées à la sacramentalité du diaconat ? Faut-il envisager des influences négatives ou positives pour l'apostolat des laïcs ? Convient-il de reconnaître ecclésialement, par l'ordination, les tâches diaconales qui sont déjà exercées *de facto* ? Comment faut-il apprécier la possible fonction de « pont » entre le haut clergé et le peuple qui reviendrait aux diacres, surtout à ceux qui sont mariés[230] ?

***Dans les textes de Vatican II*.**

Dans la Constitution *Lumen gentium*, n° 29, l'affirmation selon laquelle on impose les mains aux diacres « non pas en vue du sacerdoce, mais du ministère *(non ad sacerdotium, sed ad ministerium)*» deviendra une référence clé pour la compréhension théologique du diaconat. Cependant bien des questions sont demeurées ouvertes jusqu'à nos jours ; les raisons en sont la suppression de la référence à l'évêque dans la formule qui a été retenue[231], l'insatisfaction de certains devant l'ambiguïté de cette formule[232], l'interprétation donnée par la Commission[233] et la portée de la distinction entre *sacerdotium* et *ministerium*.

Dans la Constitution *Lumen gentium*, n° 28, § 1, le terme *ministerium* est employé d'une double manière : d'une part, il se rapporte au ministère des évêques qui, en tant que successeurs des Apôtres, participent à la « consécration » et à la « mission » que le Christ a reçues de son Père et que ces évêques transmettent selon divers degrés à différents sujets, sans qu'il soit fait mention explicite des diacres[234] ; d'autre part, il se rapporte au « ministère ecclésiastique » dans son ensemble, institué par Dieu et exercé dans la diversité des ordres par ceux que dès l'Antiquité on appelle évêques, prêtres et diacres[235]. En note, ce passage de Vatican II fait référence à Trente, session 23, chapitre 2 et canon 6[236]. De fait, on peut observer ici la même prudence que l'on trouve dans les expressions concernant la diversité des degrés : « divina ordinatione » (Trente) et « divinitus institutum » (Vatican II) ; « ab ipso Ecclesiae initio » (Trente) et « ab antiquo » ou « inde ab Apostolis[237] » (Vatican II)[238].

L'affirmation la plus directe concernant la sacramentalité du diaconat se trouve dans la Constitution *Lumen gentium*, n° 29, § 1 : « *gratia etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt*[239] » ; on trouve une semblable affirmation directe dans le Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire, n° 16 : « *ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant*[240] ». L'expression *gratia sacramentalis* est prudente, bien plus nuancée que la formule *ordinatio sacramentalis* (« ordination sacramentelle ») qui se trouvait dans un projet antérieur de *Lumen gentium* en 1963. Pourquoi cette prudence dans les expressions finalement adoptées ? La Commission doctrinale invoque le fondement traditionnel de ces formules et le souci d'éviter de donner l'impression d'une condamnation de ceux qui avaient des doutes à ce sujet[241].

La sacramentalité du diaconat dans les développements postconciliaires.

[1] Il faut mentionner en premier lieu le document d'application des décisions conciliaires, c'est-à-dire le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* de Paul VI (1967). En ce qui concerne la nature théologique du diaconat, il prolonge ce que Vatican II a dit de la *gratia* du diaconat, en ajoutant toutefois une référence au « caractère » indélébile (absent dans les textes du concile) et en comprenant le diaconat comme un service « permanent[242] ».

En tant que degré de l'Ordre, le diaconat donne la faculté d'exercer des tâches dont la plupart relèvent du domaine liturgique (huit parmi les onze tâches mentionnées). Certaines formulations donnent l'impression qu'il s'agit de tâches de suppléance ou de délégation[243]. Ainsi, on ne voit pas très clairement dans quelle mesure le « caractère » diaconal

confère des compétences ou des pouvoirs qui ne pourraient être exercés qu'en raison d'une ordination sacramentelle préalable. En effet, on pourrait les recevoir par d'autres voies (par délégation ou suppléance et non en raison du sacrement de l'Ordre).

[2] L'étape suivante consiste dans le Motu proprio *Ad pascendum* de Paul VI (1972). Il concerne l'instauration du diaconat permanent (sans exclure le diaconat transitoire) en tant qu'« ordre intermédiaire » *(medius ordo)* entre les degrés supérieurs de la hiérarchie et le reste du peuple de Dieu. En ce qui concerne la sacramentalité, outre le fait que ce document considère ce *medius ordo*comme « signe ou sacrement du Christ lui-même qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir *(signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare)* [244] », il en présuppose la sacramentalité et se borne à reprendre des expressions déjà connues, comme *sacra ordinatio* ou *sacrum ordinem*[245].

[3] À la suite de certaines positions déjà soutenues avant Vatican II, quelques auteurs ont aussi manifesté explicitement et de manière argumentée, après le concile, leurs doutes par rapport à la sacramentalité du diaconat. Leurs motifs sont divers. J. Beyer surtout (1980) présenta une analyse des textes conciliaires dont le silence sur la distinction entre pouvoir d'« ordre » et de « juridiction » lui apparaît comme une esquive plutôt que comme une solution de questions non résolues[246] ; il en va de même pour la fluctuation du sens que l'on peut attribuer au terme *ministerium* et le contraste de ce terme par rapport à *sacerdotium* ; enfin, Beyer voit dans la prudence conciliaire non seulement le souci d'éviter des condamnations mais aussi le résultat d'hésitations doctrinales[247]. C'est pourquoi il demeure nécessaire de clarifier la question suivante : « *estne diaconatus pars sacerdotii sicut et episcopatus atque presbyteratus unum sacerdotium efficiunt ?*[248] » Cette question ne trouve pas de solution dans le recours au « sacerdoce commun » des fidèles ni en excluant les diacres du « sacerdoce sacrificateur » (Philips). Selon la Tradition, le sacerdoce ministériel est « *unum* » et « *unum sacramentum* ». Si seul ce sacerdoce sacramentel rend capable d'agir *in persona Christi* avec une efficacité *ex opere operato*, alors il sera difficile d'appeler le diaconat « sacrement », car il n'est pas institué pour accomplir un acte *in persona Christi* et avec une efficacité *ex opere operato*.

Il faut aussi discerner plus précisément ce qui a été dit par Trente ainsi que la valeur normative de ses références au diaconat[249]. On doit encore relire attentivement les *Actes* de Vatican II, l'évolution des schémas, les diverses interventions et la *relatio* de la Commission concernée. De cette *relatio*, on peut conclure qu'une solution des difficultés relatives aux points suivants n'a pas vraiment été trouvée : (a) le fondement exégétique de l'institution des diacres (on renonce à Actes 6, 1-6 parce que ce texte est objet de discussion, et on se limite à la simple mention des diacres en Philippiens 1, 1 et 1 Timothée 3, 8-12) ; (b) la justification théologique de la nature sacramentelle du diaconat avec l'intention de rétablir sa modalité permanente.

En conclusion : si Vatican II a parlé avec prudence et *ex obliquo* de la nature sacramentelle du diaconat, cela ne fut pas seulement à cause du souci de ne condamner personne mais plutôt à cause de l'« incertitudo doctrinae[250] ». Donc, pour affirmer sa nature sacramentelle, ni l'opinion majoritaire des théologiens (elle a aussi existé au sujet du sous-diaconat), ni la seule description du rite de l'ordination (qu'il faut éclairer à la lumière d'autres sources), ni la seule imposition des mains (qui peut être de nature non sacramentelle) ne suffisent.

[4] Le nouveau *Code de droit canonique* de 1983 parle du diaconat dans la perspective de sa sacramentalité, en introduisant des développements qui méritent un commentaire.

D'après les canons 1008-1009, le diaconat est l'un des trois degrés de l'Ordre et le *Code* semble lui appliquer intégralement la théologie générale du sacrement de l'Ordre[251]. Si cette application est valable, il en résulte que le diaconat est une réalité sacramentelle, d'institution divine, qui fait des diacres des *sacri ministri* (dans le *Code de droit canonique* : des baptisés qui sont députés pour être des ministres spirituels), qui imprime en eux un « caractère indélébile » (cela reprend les affirmations de Paul VI) et qui en raison de leur consécration et de leur députation (« *consecrantur et deputantur* ») sont habilités à exercer *in persona Christi Capitis* et selon le degré qui leur correspond (« *pro suo quisque gradu* ») les tâches d'enseigner, de sanctifier et de gouverner, c'est-à-dire les fonctions propres à ceux qui sont appelés à conduire le peuple de Dieu.

Une telle intégration du diaconat dans la théologie générale du sacrement de l'Ordre suscite quelques questions. Peut-on soutenir théologiquement que le diacre, quoique *pro suo gradu*, exerce les « *munera docendi, sanctificandi et regendi* » *in persona Christi Capitis* comme l'évêque et le presbytre ? Cela n'est-il pas exclusivement propre à celui qui a reçu l'ordination sacramentelle avec le pouvoir de « *conficere corpus et sanguinem Christi* », c'est-à-dire de consacrer l'Eucharistie, ce qui n'appartient d'aucune façon au diacre ? Devrait-on comprendre l'expression *in persona Christi Capitis*, selon le *Code de droit canonique*, dans un sens plus large pour pouvoir l'appliquer également aux fonctions diaconales ? Comment interpréter alors l'affirmation conciliaire selon laquelle le diacre reçoit l'imposition des mains « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* » ? Peut-on considérer la tâche de « *pascere populum Dei* » (paître le peuple de Dieu) comme un effet de la sacramentalité du diaconat ? Discuter ses « pouvoirs » ne mènerait-il pas à une impasse ?

Il est tout à fait logique que, dans plusieurs canons[252], le *Code de droit canonique* s'occupe spécialement et amplement des facultés propres aux diacres. Les canons 517 (§ 2) et 519 mentionnent les diacres à propos de la coopération avec le curé en tant que « pastor proprius », et de la possibilité de leur octroyer une participation à l'exercice de la *cura pastoralis*[253]. Cette possibilité de participer à l'exercice de la *cura pastoralis paroeciae* (attribuable premièrement au diacre, bien qu'elle puisse aussi être octroyée aux laïcs) pose la question de la capacité du diacre à assumer la direction pastorale de la communauté, et elle prolonge avec des nuances différentes ce qui était déjà admis dans le Décret *Ad Gentes* (n° 16) et dans le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (V, 22) ; mais, tandis que ces textes parlaient directement de *regere*, le canon 517 (§ 2) parle en termes plus nuancés de « *participatio in exercitio curae pastoralis* ». En tout cas, par rapport à la possibilité ouverte par le canon 517, et présentée comme une ultime solution, il faut réfléchir de manière plus précise à la participation réelle du diacre, en vertu de son ordination diaconale, à la « *cura animarum* » et à la tâche de « *pascere populum Dei*[254] ».

[5] Le récent *Catéchisme de l'église catholique*, dans sa rédaction définitive de 1997, semble parler de façon plus décidée en faveur de la sacramentalité du diaconat.

Il affirme que la *potestas sacra* pour agir *in persona Christi* n'appartient qu'aux évêques et aux presbytres, tandis que les diacres détiennent « la force de servir le peuple de Dieu *(vim populo Dei serviendi)* » dans leurs différentes fonctions diaconales[255]. Il fait aussi mention des diacres quand, à propos du sacrement de l'Ordre, il considère l'« ordination » comme un « acte sacramentel » permettant d'exercer un « pouvoir sacré » qui procède, en dernier ressort, de Jésus-Christ seul[256].

D'une part, selon le *Catéchisme de l'église catholique*, il semble que les diacres pourraient aussi être inclus de quelque manière dans une compréhension générale du sacrement de l'Ordre sous des catégories sacerdotales, puisque le *Catéchisme* les mentionne sous cet aspect avec les évêques et les presbytres (dans les nos 1539-1543). D'autre part, dans la rédaction définitive du n° 1554, le *Catéchisme* justifie la restriction du terme *sacerdos* aux évêques et aux presbytres en excluant les diacres, tout en maintenant que ces derniers font aussi partie du sacrement de l'Ordre.

Enfin, l'idée de la sacramentalité se trouve renforcée par le fait que le *Catéchisme* attribue explicitement aux diacres la doctrine du « caractère » en tant que configuration particulière au Christ, diacre et serviteur de tous[257].

[6] La récente *Ratio fundamentalis* (« Normes fondamentales » de 1998), qui reconnaît les difficultés de comprendre la « germana natura » du diaconat, soutient toutefois de manière décidée la clarté des enseignements doctrinaux (« *clarissime definita*[258] ») en raison de la pratique diaconale ancienne et de l'enseignement du concile.

Il ne fait aucun doute que nous trouvons ici une façon de parler de l'identité spécifique du diacre qui offre certaines nouveautés par rapport au langage antérieur : le diacre a une configuration spécifique au Christ, Seigneur et Serviteur[259], à laquelle correspond une spiritualité marquée par la « serviabilité » en tant que signe distinctif qui rend le diacre, par l'ordination, « icône » vivante du Christ Serviteur dans l'Église[260]. Cela justifie le fait que la configuration au Christ Tête et Pasteur se restreint aux prêtres. Mais la configuration au Christ « Serviteur » et le « service » comme caractéristiques du ministère ordonné valent aussi pour les prêtres, de telle façon qu'on ne voit pas très bien ce qui est « spécifiquement diaconal » dans ce service et qui trouve son expression en des fonctions ou « *munera*[261] » qui sont de la compétence exclusive des diacres en vertu de leur habilitation sacramentelle.

Dans son ensemble, la *Ratio* affirme clairement la sacramentalité du diaconat ainsi que son caractère sacramentel, dans la perspective d'une théologie globale du sacrement de l'Ordre et du caractère qu'il imprime[262]. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un langage décidé et explicite, bien qu'on ne perçoive pas très clairement comment cela découle de développements théologiques consistants ou d'un fondement nouveau ou mieux justifié.

e) Conclusion.

La position doctrinale en faveur de la sacramentalité du diaconat se présente largement majoritaire dans l'opinion des théologiens depuis le XIIe siècle jusqu'à aujourd'hui ; elle est présupposée dans la pratique de l'Église et dans la plupart des documents du Magistère ; elle est soutenue par ceux qui défendent le diaconat permanent (pour un homme célibataire ou marié) et offre un élément qui intègre une grande partie des propositions en faveur du diaconat pour les femmes.

Cette position doctrinale se trouve pourtant confrontée à des questions qu'il faut clarifier avec davantage de précision, soit par le développement d'une théologie plus convaincante de la sacramentalité du diaconat, soit par une intervention plus directe et explicite du Magistère, soit par une articulation ecclésiologique mieux réussie des divers éléments en jeu. Le chemin qui a été suivi concernant la sacramentalité de l'épiscopat peut servir de référence décisive et instructive. Parmi les questions qui requièrent un approfondissement théologique ou un développement ultérieur, il faut mentionner les

points suivants : (a) le degré de valeur normative de la sacramentalité du diaconat tel qu'il a été fixé par les interventions doctrinales du Magistère, surtout à Trente et à Vatican II ; (b) l'« unité » et l'« unicité » du sacrement de l'Ordre dans la diversité de ses degrés ; (c) la portée de la distinction « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium (episcopi)* » ; (d) la doctrine du « caractère » et de la spécificité du diaconat comme configuration au Christ ; (e) les « pouvoirs » que le diaconat confère en tant que sacrement.

Réduire la sacramentalité à la question des *potestates* constituerait sans aucun doute une approche trop étroite ; l'ecclésiologie offre des perspectives plus amples et plus riches. Mais dans le cas du sacrement de l'Ordre, on ne peut pas omettre cette question en invoquant une telle étroitesse. Les deux autres degrés de l'Ordre, l'épiscopat et le presbytérat, confèrent une habilitation, en vertu de l'ordination sacramentelle, pour exercer des tâches qu'une personne non ordonnée ne peut pas (validement) accomplir. Pourquoi devrait-il en être autrement dans le cas du diaconat ? La différence réside-t-elle dans la *manière* (le « comment ») d'exercer les « munera », ou dans la *nature* personnelle de celui qui les exerce ? Mais comment rendre cela théologiquement crédible ? Si, de fait, ces fonctions peuvent être exercées par un laïc, comment justifier qu'elles aient leur source dans une ordination sacramentelle nouvelle et distincte ?

Des questions de caractère général apparaissent à nouveau concernant les pouvoirs diaconaux : la nature ou la condition de la *potestas sacra* dans l'Église, le rapport du sacrement de l'Ordre avec la « potestas conficiendi eucharistiam » et la nécessité d'élargir les perspectives ecclésiologiques au-delà d'une vision étroite de ce rapport.

5. La restauration du diaconat permanent à Vatican II

En trois contextes différents, Vatican II utilise des termes distincts pour décrire ce qu'il entend faire lorsqu'il parle du diaconat comme d'un rang permanent de la hiérarchie de l'Église. La Constitution *Lumen gentium* emploie la notion de *restitutio*[263], le Décret *Ad Gentes* celle de *restauratio*[264], tandis que le Décret *Orientalium Ecclesiarum* emploie le terme *instauratio*[265]. Tous les trois connotent l'idée de restaurer, de renouveler, de rétablir, de réactiver. Dans le présent chapitre, nous aborderons deux points. Il importe d'abord de connaître les raisons pour lesquelles le concile a restauré le diaconat permanent, puis d'examiner la forme qu'il a voulu lui donner.

a) Les intentions du concile.

L'idée de rétablir le diaconat comme degré permanent de la hiérarchie n'est pas née à Vatican II. Elle circulait déjà avant la Seconde Guerre mondiale mais elle s'est développée comme projet après 1945, surtout dans les pays de langue allemande[266]. Le défi consistait à répondre aux besoins pastoraux des communautés à un moment où les prêtres étaient menacés par l'emprisonnement, la dispersion ou la mort : il entraîna une considération sérieuse de cette idée. Divers spécialistes rédigèrent sans tarder des études sur les aspects théologiques et historiques du diaconat[267]. Quelques hommes qui pensaient à une vocation au diaconat fondèrent même un groupe appelé « Communauté du diaconat[268] ». Une théologie renouvelée de l'Église issue des mouvements biblique, liturgique et œcuménique ouvrit largement la voie à la possibilité de restaurer le diaconat comme un ordre permanent de la hiérarchie[269].

Ainsi, à la veille du concile, l'idée de rétablir le diaconat permanent était très vivante en certains secteurs significatifs de l'Église et elle a influencé un certain nombre d'évêques et d'experts durant le concile.

Les motivations qui ont amené Vatican II à ouvrir la possibilité de restaurer le diaconat permanent sont indiquées principalement dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église et dans le Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église. En raison de la nature doctrinale de *Lumen gentium*, nous considérerons en premier lieu la genèse de ses formulations concernant le diaconat permanent.

Durant la première période conciliaire (1962)[270], la question du diaconat comme thème particulier ne retint guère l'attention ; cela amena certains Pères à signaler l'absence de toute mention du diaconat dans le chapitre traitant de l'épiscopat et du presbytérat[271]. Mais durant la première intersession (1962-1963), un certain nombre de Pères du concile commencèrent à évoquer la possibilité d'une restauration du diaconat permanent, les uns signalant ses avantages dans les champs missionnaire ou œcuménique, les autres invitant à la prudence. La plupart d'entre eux envisageaient cependant des questions pratiques plutôt que des questions théoriques ; ils abordèrent particulièrement la question de l'admission d'hommes mariés et ses conséquences pour le célibat ecclésiastique[272].

Comparativement à la discussion de la première période, celle de la deuxième période (1963) prit une plus grande ampleur et se révéla essentielle pour clarifier les intentions du concile[273]. Trois interventions sur le diaconat permanent peuvent être considérées comme « fondatrices » en ce sens qu'elles établissent en quelque sorte les directions et les paramètres tant doctrinaux que pratiques pris au cours du débat. Ces interventions furent celles des cardinaux Julius Döpfner[274], Juan Landázuri Ricketts[275] et Léon-Joseph Suenens[276]. Les autres interventions reprirent les thèmes soulevés par ces trois interventions.

Pour commencer avec les Pères conciliaires qui ont favorisé le rétablissement d'un diaconat permanent, on constate qu'ils ont insisté sur le fait que le concile devait seulement examiner la *possibilité* de rétablir le diaconat permanent au moment et dans les endroits où l'autorité ecclésiastique compétente le jugerait opportun. Il n'y a pas d'indication allant dans le sens de l'instauration d'un diaconat permanent comme *obligatoire* pour toutes les Églises locales. Les mêmes intervenants considéraient la manière suivant laquelle, d'un point de vue pratique et pastoral, l'Église bénéficierait d'une telle décision. La présence de diacres permanents pourrait aider à résoudre des problèmes pastoraux causés par le manque de prêtres dans les pays de mission et dans les régions en butte à la persécution[277]. La promotion des vocations au diaconat pourrait aussi contribuer à mettre plus fortement en évidence le presbytérat[278]. Cela pourrait également aider à améliorer les relations œcuméniques de l'Église latine avec les autres Églises ayant conservé le diaconat permanent[279]. De plus, les hommes qui désireraient s'engager dans l'apostolat d'une façon plus profonde ou ceux qui se seraient déjà engagés dans une certaine forme de ministère pourraient appartenir à la hiérarchie[280]. Enfin, l'admission d'hommes mariés au diaconat pourrait faire en sorte que le célibat du prêtre brille davantage comme un charisme embrassé dans un esprit de liberté[281].

Les interventions indiquèrent aussi le fondement théologique d'un rétablissement du diaconat permanent. Quelques Pères du concile attirèrent l'attention sur le fait que la question du diaconat permanent n'était pas une simple matière disciplinaire mais qu'elle était proprement théologique[282]. En tant que degré au sein de la hiérarchie sacrée de l'Église, le diaconat a été une partie de la constitution de l'Église dès ses débuts[283]. Le cardinal Döpfner affirma avec vigueur : « *Schema nostrum, agens de hierarchica constitutione Ecclesiae, ordinem diaconatus nullo modo silere potest, quia tripartitio hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est juris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria*[284]. » S'il allait faire revivre le diaconat permanent, le concile n'altérerait pas les éléments constitutifs de l'Église mais il ne ferait que réintroduire ce qui avait été abandonné. L'enseignement du concile de Trente (session 23, canon 17) fut souvent invoqué. De plus, les Pères soutinrent que le diaconat est un sacrement conférant la grâce et un caractère[285]. On ne doit pas considérer le diacre comme égal à un laïc au service de l'Église, parce que le diaconat confère une grâce pour exercer un office particulier[286]. Ainsi, un diacre n'est pas un laïc élevé à un plus haut degré de l'apostolat laïc mais un membre de la hiérarchie en raison de la grâce sacramentelle et du caractère reçu au moment de l'ordination. Mais puisque les diacres permanents étaient supposés vivre et travailler au milieu de la population laïque et du monde séculier, ils pourraient exercer un rôle de « pont ou médiation » entre la hiérarchie et les fidèles[287]. Il y avait donc, chez les Pères, une intention de restaurer le diaconat comme degré permanent de la hiérarchie, mais destiné à pénétrer la société séculière à la façon des laïcs. Le diaconat permanent n'était pas compris comme un appel au presbytérat mais comme un ministère distinct pour le service de l'Église[288]. Ainsi, il pourrait être pour l'Église un signe de sa vocation à être la servante du Christ, la servante de Dieu[289]. La présence du diacre pourrait donc renouveler l'Église dans l'esprit évangélique d'humilité et de service.

Ces opinions favorables à la restauration du diaconat rencontrèrent des objections. Certains Pères soulignèrent l'inutilité du diaconat permanent pour résoudre le manque de prêtres, puisque les diacres ne peuvent pas remplacer complètement les prêtres[290]. Plusieurs exprimèrent la crainte que l'acceptation d'hommes mariés comme diacres puisse mettre en danger le célibat des prêtres[291]. Cela créerait un groupe de clercs inférieurs aux membres des instituts séculiers faisant vœu de chasteté[292]. Ils suggérèrent des solutions qui apparaissaient moins préjudiciables : faire participer à la pastorale un nombre plus grand d'hommes et de femmes, laïcs engagés et membres d'instituts séculiers[293].

Le texte définitif de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, promulgué le 21 novembre 1964, exprime quelques objectifs retenus par le concile rétablissant le diaconat comme un rang propre et permanent de la hiérarchie dans l'Église latine[294].

Premièrement, selon le n° 28 (§ 1) de *Lumen Gentium*, Vatican II rétablit le diaconat comme un degré propre et permanent de la hiérarchie en expliquant que le ministère ecclésiastique, qui s'est développé au long de l'histoire, est d'institution divine. Donc, un motif de foi, à savoir la reconnaissance du don du Saint-Esprit dans la réalité complexe des saints ordres en lesquels s'exerce le ministère, fournit l'ultime fondement de la décision conciliaire de rétablir le diaconat.

Le n° 29 de *Lumen gentium* présente de son côté ce que l'on pourrait appeler la « raison circonstancielle » de la restauration du diaconat permanent[295]. Vatican II prévoit que les diacres vont s'engager dans des fonctions *(munera)* qui sont au plus haut point nécessaires pour la vie de l'Église *(ad vitam Ecclesiae summopere necessaria)* mais qui en certains endroits seraient difficilement accomplies en raison de la discipline courante de l'Église latine. Les difficultés de la situation présente causées par le manque de prêtres appellent une réponse. Le soin des fidèles *(pro cura animarum)* est le facteur déterminant pour rétablir le diaconat permanent dans une Église locale. Le rétablissement du diaconat permanent est donc supposé répondre à des besoins pastoraux graves et non seulement périphériques. Cela explique en partie que la décision d'ordonner de tels diacres est de la responsabilité des conférences épiscopales territoriales et non de celle du pape, car ces conférences ont une compréhension plus immédiate des besoins des Églises locales.

Cela ouvre aussi indirectement à Vatican II la possibilité d'effectuer une clarification de l'identité du prêtre : le prêtre n'a pas à remplir toutes les tâches nécessaires pour la vie de l'Église. L'Église pourrait ainsi faire l'expérience de la richesse des saints ordres dans leurs divers degrés. En même temps, Vatican II permet à l'Église de dépasser une compréhension étroitement sacerdotale du ministère ordonné[296]. Puisque les diacres sont ordonnés « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* », il est possible de concevoir la vie cléricale, la hiérarchie sacrée et le ministère dans l'Église au-delà de la catégorie du sacerdoce.

Il importe également de noter que le diaconat permanent peut être conféré à des hommes d'âge mûr *(viris maturioris aetatis)*, y compris à ceux qui vivent dans l'état matrimonial, mais que la loi du célibat demeure en vigueur pour les candidats plus jeunes. La Constitution *Lumen gentium* ne donne pas les raisons de cette décision. Mais les débats conciliaires indiquent que les Pères désiraient faire du diaconat permanent un ordre qui unirait plus étroitement la hiérarchie sacrée et la vie séculière des laïcs.

De nouvelles motivations émergent dans le Décret *Ad Gentes* (n° 16). Ici, le concile ne rétablit pas le diaconat permanent à cause du seul manque de prêtres. Il y a des hommes qui, de fait, exercent déjà une fonction de service diaconal. Grâce à l'imposition des mains, ils seront « raffermis et associés plus étroitement à l'autel » *(corroborari et altari arctius conjungi)*. La grâce sacramentelle du diaconat les rendra capables d'exercer leur service plus efficacement. Ici, Vatican II n'est pas seulement motivé par les difficultés pastorales présentes mais par le besoin de reconnaître l'existence du ministère diaconal dans certaines communautés. Il désire fortifier par la grâce sacramentelle ceux qui exercent déjà le service diaconal ou en manifestent le charisme.

De la Constitution *Lumen gentium* au Décret *Ad Gentes*, il y a eu un déplacement dans les intentions du concile. Ces intentions peuvent revêtir une grande importance pour la compréhension non seulement du diaconat mais aussi de la véritable nature du sacrement. Nous pouvons discerner trois raisons principales en faveur de la restauration du diaconat permanent. Premièrement, la restauration du diaconat comme degré propre de l'Ordre permet de reconnaître les éléments constitutifs de la hiérarchie sacrée voulue par Dieu. Deuxièmement, c'est une réponse à la nécessité d'assurer le soin pastoral indispensable aux communautés qui en ont été privées à cause du manque de prêtres. Enfin, c'est une confirmation, un renforcement et une plus complète incorporation au ministère de l'Église de ceux qui exercent déjà *de facto* le service de diacres.

b) La forme du diaconat permanent restauré par Vatican II.

Six documents promulgués par Vatican II contiennent quelques enseignements concernant le diaconat : la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, le Décret *Ad Gentes*, la Constitution *Dei Verbum*, la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, le Décret *Orientalium Ecclesiarum* et le Décret *Christus Dominus*. Dans les paragraphes qui suivent, les éléments clés de l'enseignement de Vatican II vont être abordés afin de préciser la forme ou « figure » du diaconat permanent qui a été restauré.

[1] Vatican II reconnaît le diaconat comme l'un des ordres sacrés. *Lumen gentium* (n° 29, § 1) établit que les diacres appartiennent au degré le plus bas de la hiérarchie *(in gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi)*. Ils sont « fortifiés par la grâce sacramentelle *(gratia sacramentali roborati)* » et reçoivent l'imposition des mains « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* ». Mais cette expression importante tirée des *Statuta ecclesiae antiqua*, variation d'une expression plus ancienne provenant de la *Traditio Apostolica* d'Hippolyte[297], n'est nulle part expliquée dans les documents conciliaires.

Vatican II enseigne que le Christ a institué les ministères sacrés pour nourrir et faire croître le peuple de Dieu. Un pouvoir sacré est conféré aux ministres pour le service du Corps du Christ de façon que tous puissent obtenir le salut[298]. À l'instar des autres ministres sacrés, les diacres doivent donc se consacrer à la croissance de l'Église et à la poursuite de son dessein de salut.

Au sein du corps des ministres, les évêques, qui possèdent la plénitude du sacerdoce, assument le service de la communauté *(communitatis ministerium)* en présidant le troupeau à la place de Dieu comme enseignants, prêtres et pasteurs. Les diacres, avec les prêtres, aident les évêques dans leur ministère[299]. Appartenant à l'ordre inférieur du ministère, les diacres grandissent en sainteté par l'accomplissement fidèle de leur ministère comme participation à la mission du Christ, le Grand Prêtre. « *Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriis Christi et Ecclesiae servientes […]* [300]. » Bien qu'ils occupent des degrés divers au sein de la hiérarchie, les trois ordres méritent tous d'être appelés ministres du salut[301], exerçant dans la communion hiérarchique l'unique ministère ecclésiastique. Plus précisément, les diacres participent à la mission du Christ mais non à celle de l'évêque ou du prêtre. Cependant, les façons concrètes d'exercer cette participation sont déterminées par les exigences de la communion au sein de la hiérarchie. Loin de dégrader les ordres des prêtres et des diacres au sein de la hiérarchie, la communion hiérarchique les situe au sein de l'unique mission du Christ participée par des ordres variés suivant divers degrés.

[2] Les fonctions que le concile assigne au diacre fournissent aussi des indications concernant la façon dont il envisage l'ordre diaconal. Il est bon de rappeler que la fonction fondamentale de tous les ministres sacrés, selon Vatican II, est de nourrir le peuple de Dieu et de le conduire au salut. C'est ainsi que *Lumen gentium* (n° 29, § 2) déclare que le diaconat permanent peut être rétabli si les autorités compétentes décident qu'il est opportun de choisir des diacres, même parmi les hommes mariés, *pro cura animarum*. Toutes les tâches pour lesquelles les diacres sont établis sont au service du devoir fondamental d'édifier l'Église et de prendre soin des fidèles.

Pour ce qui est des tâches spécifiques, *Lumen gentium* (n° 29, § 1) présente le service que le diacre rend au peuple de Dieu dans les termes de la triple diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité. Les tâches particulières des diacres relèvent manifestement de l'un ou l'autre de ces services. Le ministère de la liturgie ou de la sanctification est longuement développé dans *Lumen gentium*. Il inclut la faculté d'administrer solennellement le baptême[302], de conserver et de distribuer l'Eucharistie, d'assister au mariage et de le bénir au nom de l'Église, de porter le Viatique au mourant, de présider le culte et la prière des fidèles, d'administrer les sacramentaux, et enfin d'accomplir les rites des funérailles et de la sépulture. La fonction d'enseignement comprend la lecture des saintes Écritures aux fidèles, l'instruction et l'exhortation du peuple. Les Constitutions *Dei Verbum* (n° 25, § 1) et *Sacrosanctum Concilium* (n° 35) comptent les diacres parmi ceux qui sont officiellement engagés dans le ministère de la parole. Le ministère du « gouvernement » n'est pas mentionné comme tel ; les tâches du service de la charité sont davantage mises en évidence. On mentionne au moins l'administration.

Il est clair que la fonction du diacre, telle qu'elle est décrite par *Lumen gentium*, est surtout de nature liturgique et sacramentelle. On ne peut éviter de s'interroger sur la qualification spécifique de l'ordination diaconale « *non ad sacerdotium sed ad ministerium* ». La forme du ministère diaconal basée sur *Lumen gentium* invite à explorer plus profondément le sens de *sacerdotium* et de *ministerium*.

Le Décret *Ad Gentes*, probablement parce que ce document part de l'expérience des terres de mission, présente une configuration différente du diaconat permanent, comme on peut le découvrir à partir des fonctions qu'il lui attribue. La première chose à remarquer est qu'on y dit peu de choses du ministère liturgique du diacre. La prédication de la Parole de Dieu apparaît à travers la mention du catéchisme. Ce que l'on appelle le ministère du « gouvernement » reçoit une élaboration plus ample (*Ad Gentes*, n° 16, § 6). Les diacres gouvernent *(moderantes)*, au nom du curé et de l'évêque, les communautés chrétiennes éloignées. Ils exercent aussi la charité dans les œuvres sociales ou caritatives.

Vatican II manifeste une hésitation dans la description du diaconat permanent qu'il restaure. Suivant la perspective plus doctrinale de *Lumen gentium*, il tend à mettre l'accent sur l'image liturgique du diacre et son ministère de sanctification. Dans la perspective missionnaire de *Ad Gentes*, le foyer se déplace vers l'aspect administratif, caritatif de la figure du diacre et son ministère de gouvernement. Il est toutefois intéressant de noter que le concile ne prétend nulle part que la forme de diaconat permanent qu'il propose soit la restauration d'une forme antérieure. Cela explique que certains théologiens évitent le terme de « restauration » parce qu'il peut facilement suggérer le fait de ramener une réalité à son état originel. Mais Vatican II ne prétend jamais faire cela. Ce qu'il rétablit, c'est *le principe de l'exercice du diaconat permanent* et non une forme particulière que le diaconat aurait eue dans le passé[303]. Ayant établi la possibilité de rétablir le diaconat permanent, le concile semble ouvert aux formes qu'il pourrait prendre dans le futur en fonction des besoins pastoraux et de la pratique ecclésiale, mais toujours dans la fidélité à la Tradition. On ne pouvait attendre de Vatican II qu'il fournît une figure précisément définie du diaconat permanent car il se trouvait devant un vide dans la vie pastorale de l'époque, contrairement au cas de l'épiscopat et du presbytérat. Ce qu'il pouvait faire était ouvrir la possibilité de réinstaurer le diaconat comme degré propre et permanent dans la hiérarchie et comme mode de vie stable, donner quelques principes théologiques généraux qui peuvent sembler hésitants, et établir quelques normes pratiques générales. Au-delà, il ne pouvait faire davantage qu'attendre l'évolution de la forme contemporaine du diaconat permanent. En fin de compte, l'apparente indécision et l'hésitation du concile peuvent servir d'invitation à l'Église pour qu'elle continue à discerner le type de ministère approprié au diaconat à travers la pratique ecclésiale, la législation canonique et la réflexion théologique[304].

6. La réalité du diaconat permanent aujourd'hui

Plus de trente-cinq ans après Vatican II, qu'en est-il de la réalité du diaconat permanent ?

Lorsqu'on examine les statistiques disponibles, on se rend compte de l'immense disparité qui existe dans la répartition des diacres à travers le monde. Sur un total de 25'122 diacres en 1998[305], l'Amérique du Nord en compte à elle seule un peu plus de la moitié, soit 12'801 (50,9 %), tandis que l'Europe en dénombre 7'864 (31,3 %) : cela représente un total de 20'665 diacres (82,2 %) pour les pays industrialisés du nord de la planète. Les 17,8 % restants se répartissent de la manière suivante. Amérique du Sud : 2'370 (9,4 %) ; Amérique centrale et Antilles : 1'387 (5,5 %) ; Afrique : 307 (1,22 %) ; Asie : 219 (0,87 %). C'est l'Océanie qui ferme la marche avec 174 diacres, soit 0,69 % du total[306].

Un fait ne peut manquer d'attirer notre attention : c'est surtout dans les sociétés industrielles avancées du Nord[307] que le diaconat s'est développé. Or cela n'avait pas du tout été prévu par les Pères conciliaires lorsqu'ils avaient demandé une « réactivation » du diaconat permanent. Ils s'attendaient plutôt à un développement rapide dans les jeunes Églises d'Afrique et d'Asie où la pastorale s'appuyait sur un grand nombre de catéchistes laïcs[308]. Mais ils avaient établi que « c'est à la compétence des groupements territoriaux d'évêques, sous leurs formes diverses, qu'il appartient, avec l'approbation du Souverain Pontife, de décider de l'opportunité, quant au principe et quant aux lieux, et pour le soin des âmes, de l'institution de ces diacres[309] ». Il est dès lors normal que le diaconat n'ait pas connu un développement uniforme dans toute l'Église, l'évaluation des besoins du peuple de Dieu faite par les différents épiscopats pouvant varier selon les situations concrètes des Églises et leurs modes d'organisation.

Ce que les statistiques nous montrent, c'est que l'on a dû réagir à deux situations fort différentes. D'un côté, après le concile, la plupart des Églises d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord ont fait face à une diminution très forte du nombre de prêtres et elles ont dû procéder à une réorganisation importante des ministères. De l'autre, les Églises issues majoritairement des anciens territoires de mission s'étaient, depuis longtemps, donné une structure faisant appel à l'engagement d'un grand nombre de laïcs, les catéchistes.

Il est nécessaire d'examiner séparément ces deux situations typiques, avec la claire conscience que bien des variables devraient être ajoutées ; avec la conscience aussi que dans l'un et l'autre cas, un certain nombre d'évêques ont pu vouloir instaurer le diaconat permanent dans leurs diocèses non tant pour des raisons pastorales que pour un motif théologique issu lui aussi de Vatican II : permettre au ministère ordonné de mieux s'exprimer à travers les trois degrés reconnus dans la Tradition.

a) Première situation type : Églises où le nombre des diacres est peu élevé.

Plusieurs Églises n'ont donc pas senti le besoin de développer le diaconat permanent. Ce sont surtout des Églises habituées depuis longtemps à œuvrer avec un nombre restreint de prêtres et à faire appel à l'engagement d'un très grand nombre de laïcs, principalement comme catéchistes. Le cas de l'Afrique est à cet égard exemplaire[310]. Il rejoint sans doute l'expérience d'autres jeunes Églises.

On se rappellera que, dans les années 1950, plusieurs missionnaires et évêques d'Afrique avaient demandé la réactivation du diaconat en pensant de façon particulière aux catéchistes des pays de mission : ils voyaient là une façon de répondre aux besoins liturgiques des missions et au manque de prêtres. Ces nouveaux diacres pourraient ainsi s'occuper de la liturgie dans les églises filiales, diriger les assemblées dominicales en l'absence du missionnaire, présider les funérailles, assister au mariage, assurer la catéchèse et la proclamation de la Parole de Dieu, se charger de la *caritas* et de l'administration de l'Église, conférer certains sacrements[311], etc. Cette perspective était présente à l'esprit de plusieurs Pères du concile Vatican II lorsque celui-ci évoquait « cette armée [de catéchistes] qui a si magnifiquement mérité de l'œuvre des missions auprès des nations[312] ».

Mais dans les années qui ont suivi le concile, les évêques africains se sont montrés beaucoup plus réservés et ne se sont pas engagés dans la voie d'une réactivation du diaconat. Un participant à la huitième Semaine théologique de Kinshasa tenue en 1973 constata que la proposition de restaurer le diaconat permanent en Afrique a suscité bien plus d'oppositions que d'enthousiasme. Les objections apportées ont été souvent reprises par la suite. Elles portent sur l'état de vie des diacres, la situation financière des jeunes Églises, les conséquences sur les vocations à la prêtrise, la confusion et l'incertitude au sujet de la nature de la vocation diaconale, la cléricalisation des laïcs engagés dans l'apostolat, le conservatisme et le manque d'esprit critique de certains candidats, le mariage d'un clerc et la dépréciation du célibat, ainsi que la réaction des fidèles qui pourraient voir le diaconat comme une limitation à une demi-mesure[313].

Les évêques congolais adoptèrent ainsi une attitude de prudence. Pourquoi ordonner les catéchistes comme diacres, si aucun nouveau pouvoir ne leur est accordé ? On s'engagera plutôt dans la ligne d'une revalorisation du laïcat et on travaillera à renouveler le rôle des catéchistes. D'autres pays feront appel à une plus grande participation des laïcs comme « serviteurs de la Parole » ou comme animateurs de petites communautés. Cela pourra se faire d'autant mieux que le concile a fortement mis en valeur la vocation de tous les baptisés à participer à la mission de l'Église.

On entendit donc souvent l'objection : « Que peut faire un diacre que ne peut pas faire un laïc ? » Il faut reconnaître que le lien sacramentel qui unit les diacres à l'évêque crée pour ce dernier des obligations particulières qui durent toute la vie et qui peuvent être difficiles à aménager, surtout dans le cas des diacres mariés[314]. Par ailleurs, il s'agit habituellement d'Églises où la place du ministère ordonné est bien marquée et garde son sens profond, même si les prêtres sont peu nombreux.

Cela doit être noté, même si l'on mentionne d'autres initiatives comme celle de Mgr Ruiz, évêque du diocèse indien de San Cristobal (Mexique). Étant donné que son diocèse n'avait jamais réussi à avoir des vocations sacerdotales parmi les

autochtones, il voulut promouvoir très activement le diaconat permanent ; il mit donc en place un long processus de formation capable de conduire au diaconat des hommes amérindiens mariés qui seraient ainsi associés sacramentellement à son ministère épiscopal, comme début d'une Église autochtone[315].

b) Deuxième situation type : Églises comportant de nombreux diacres.

Le deuxième type de situation est celui des Églises où le diaconat a connu sa plus grande expansion. Ce sont les Églises confrontées à une diminution considérable du nombre de prêtres : États-Unis, Canada, Allemagne, Italie, France, etc. Ici, la nécessité d'opérer un réaménagement des tâches pastorales pour répondre aux besoins de communautés chrétiennes habituées à une gamme importante de services, l'obligation de trouver de nouveaux collaborateurs, tout cela a stimulé l'émergence de nouveaux ministères et l'augmentation du nombre de laïcs engagés à plein temps dans les pastorales paroissiale ou diocésaine[316]. Cela a aussi favorisé l'expansion du diaconat. Mais en même temps, cela a exercé une pression très forte sur le genre de tâches confiées aux diacres. En effet, des tâches qui avaient été exercées longtemps et sans problèmes par des prêtres en raison de leur grand nombre durent être confiées à d'autres collaborateurs, les uns ordonnés (diacres), les autres non ordonnés (agents laïcs de pastorale). En raison de ce contexte, le diaconat fut alors souvent perçu comme un *ministère de suppléance presbytérale*.

C'est cette dynamique que reflète une vaste étude faite aux États-Unis[317], bien représentative de la situation qui existe dans plusieurs pays. Cette étude montre que les diacres font surtout ce que les prêtres faisaient sans aide avant la restauration du diaconat. Ils exercent leur ministère dans leur paroisse de résidence et y remplissent des fonctions principalement liturgiques et sacramentelles. Leurs curés les trouvent particulièrement appropriés pour les activités sacramentelles comme les baptêmes, les mariages et la liturgie. Il en est de même pour le soin des malades et les homélies. Là où les diacres interviennent le moins, c'est dans le ministère auprès des prisonniers et la promotion des droits civils et humains. Les responsables laïcs, pour leur part, considèrent que les diacres réussissent mieux dans les rôles plus familiers et traditionnels comme la liturgie et l'administration des sacrements. Et l'on prévoit que leur nombre s'accroîtra en raison de la diminution du nombre de prêtres. Accomplissant ainsi des tâches traditionnellement remplies par des prêtres, les diacres risquent d'apparaître comme des « prêtres incomplets » ou des « laïcs plus avancés ». Le danger est d'autant plus grand que les premières générations de diacres ont reçu une formation théologique beaucoup moins approfondie que celle des prêtres ou des permanents pastoraux.

Une évolution semblable se manifeste aussi en d'autres régions qui connaissent également une diminution notable du nombre de prêtres[318]. Il s'agit là d'un effort pour répondre à des besoins réels du peuple de Dieu. Il permet à ces Églises d'assurer une présence plus large du ministère ordonné au sein de communautés chrétiennes qui pourraient risquer de perdre de vue la signification propre de ce ministère. Avec l'évêque et le prêtre, le diacre leur rappelle que c'est le Christ qui fonde l'Église en chaque lieu et que, par l'Esprit, il agit aujourd'hui en elle.

Dans ce contexte, cependant, l'identité diaconale tend à prendre pour référence la figure du prêtre : le diacre est perçu comme celui qui aide le prêtre ou le remplace dans des activités que le prêtre exerçait régulièrement lui-même autrefois. Pour beaucoup, cette évolution demeure problématique car elle rend plus difficile l'émergence d'une identité propre au ministère diaconal[319]. C'est pourquoi on s'efforce ici et là de donner à cette évolution une autre direction en identifiant des charismes qui pourraient être propres au diaconat et des tâches qui seraient susceptibles de lui revenir en priorité.

c) Des lignes d'évolution.

Les textes les plus récents des Congrégations romaines énumèrent les tâches qui peuvent être confiées aux diacres en les regroupant autour de la triple diaconie reconnue : la liturgie, la parole et la charité[320]. Même si l'on conçoit que l'une ou l'autre de ces diaconies pourra absorber une part plus grande de l'activité du diacre, on insiste pour dire que l'ensemble de ces trois diaconies « constitue une unité au service du plan divin de Rédemption : le ministère de la parole conduit au ministère de l'autel, qui, à son tour, pousse à traduire concrètement la liturgie par une vie qui aboutit à la charité[321] ». Mais on reconnaît que, dans l'ensemble de ces tâches, « le service de la charité[322] » apparaît comme particulièrement caractéristique du ministère des diacres.

En plusieurs régions, on s'est donc efforcé d'identifier pour les diacres un certain nombre de tâches pouvant se rattacher d'une façon ou d'une autre au « service de la charité ». Le fait que la plupart de ces diacres sont des hommes mariés, assurant leur propre subsistance, insérés dans le milieu du travail, apportant avec leur épouse une expérience de vie originale, est particulièrement prometteur[323].

Par exemple, un texte des évêques de France publié en 1970 marque sa préférence « pour des diacres qui, quotidiennement au contact des hommes grâce à leur situation familiale et professionnelle, puissent en pleine vie témoigner du service que le peuple de Dieu doit rendre aux hommes à l'exemple du Christ. […] Les diacres permanents participeront ainsi d'une manière qui leur est propre à l'effort de l'Église hiérarchique pour rencontrer l'incroyance et la

misère, et pour se rendre plus présents au monde. Ils garderont leurs engagements antérieurs compatibles avec le ministère diaconal[324] ». Ils reçoivent donc une mission souvent située « dans le milieu professionnel et les engagements associatifs ou syndicaux (voire politiques, en particulier dans les municipalités). Elle est orientée vers le souci des pauvres et des exclus, dans ces lieux-là, mais aussi dans le quartier et la paroisse, à partir de l'habitat et de la vie familiale[325] ».

On s'efforce donc ici et là de faire que le diaconat soit un ministère « attaché au terrain » et qui tende à se préoccuper de « l'Église des frontières » : travail dans les milieux où le prêtre n'est pas présent et auprès des familles monoparentales, des couples, des prisonniers, des jeunes, des toxicomanes, des sidéens, des personnes âgées, des groupes en difficulté, etc. On oriente ainsi les tâches diaconales vers des activités d'ordre social, caritatif ou administratif, sans cependant négliger le rapport nécessaire avec les tâches liturgiques et les tâches d'enseignement. En Amérique latine, on parle de familles évangélisatrices au milieu de foyers en conflit ; de présence à des situations limites comme la drogue, la prostitution et la violence urbaine ; de présence active dans le secteur de l'éducation, le monde ouvrier et le milieu professionnel ; de présence plus grande dans les zones densément peuplées de même qu'à la campagne ; enfin, on évoque l'animation de petites communautés[326]. Et bien souvent on exige que ces diacres bénéficient d'une formation théologique et spirituelle de plus en plus solide.

À partir de ces expériences fort diverses, il ressort avec évidence qu'on ne peut espérer caractériser l'ensemble du ministère diaconal par des tâches qui reviendraient exclusivement au diacre, soit en s'appuyant sur la tradition ecclésiale (qui est loin d'être claire), soit en recourant à une stricte répartition entre les différents services ministériels[327]. Un texte de Vatican II semble en avoir eu l'intuition puisque l'une des raisons invoquées pour rétablir le diaconat « comme état de vie permanent » est de « fortifier par l'imposition des mains transmise depuis les apôtres » et d'unir plus étroitement à l'autel « des hommes qui *accomplissent un ministère vraiment diaconal*, soit en prêchant la Parole de Dieu, soit en gouvernant au nom du curé et de l'évêque des communautés chrétiennes éloignées, soit en exerçant la charité dans les œuvres sociales ou caritatives[328] ». Cela a amené certains à proposer que, pour caractériser le diaconat, il faille se tourner plutôt vers l'*être* même du diacre. « C'est du côté de l'*être* qu'il faut chercher la spécificité du diaconat permanent, et non pas du côté du *faire*. C'est ce qu'ils *sont* qui fait l'originalité de ce qu'ils *font*[329]. »

C'est dans cette perspective de configuration au Christ-Serviteur que s'élabore actuellement une réflexion théologique et pastorale sur les lignes d'évolution du diaconat permanent. On voit dans cette donnée théologique le lieu d'un approfondissement spirituel très approprié à notre époque. Elle peut aussi guider les pasteurs dans le choix des tâches confiées au diacre. On privilégiera donc celles qui exprimeront le mieux cette caractéristique du diaconat : le service des pauvres et des opprimés, un service qui n'est pas une simple assistance mais qui, à la suite du Christ, est un partage de vie avec les pauvres pour cheminer avec eux vers leur libération totale[330] ; le service de ceux qui sont au seuil de l'Église et qu'il faut conduire à l'Eucharistie. En plusieurs pays, cette perspective est très présente dans la pensée des responsables de formation des diacres et l'on voit se développer chez les diacres une spiritualité et une pastorale du « service de la charité ». La figure propre du diacre devrait ainsi émerger peu à peu au sein des divers ministères et se manifester par une certaine manière d'accomplir *dans un esprit de service* ce que tous sont appelés à faire, et aussi par la concentration sur certaines tâches ou fonctions particulières qui rendent le *Christ-Serviteur*davantage visible.

Il est bien clair que l'évolution de ce ministère qu'est le diaconat doit toujours être pensée en rapport avec les besoins concrets de la communauté chrétienne. Certaines Églises n'éprouveront pas le besoin d'en rechercher un large développement. D'autres Églises voudront, à l'occasion, requérir des diacres l'accomplissement d'autres tâches que celles qui ont été énumérées plus haut ; on peut penser à celles qui contribuent à l'animation pastorale des paroisses et des petites communautés chrétiennes. L'objectif essentiel pour les pasteurs demeure toujours, dans l'esprit de saint Paul, « d'organiser les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ[331] ». Au service de l'évêque et de son *presbyterium*, le diacre doit, de la façon qui lui est propre, aller là où la sollicitude pastorale le requiert.

7. Théologie du diaconat dans le sillage de Vatican II

Une approche théologique du diaconat dans le sillage de Vatican II doit partir des textes conciliaires, examiner comment ils ont été reçus et approfondis dans les documents magistériels après le concile, prendre en compte le fait que la restauration du diaconat s'est réalisée de façon très inégale dans la période postconciliaire et, par-dessus tout, prêter une attention particulière aux oscillations de nature doctrinale qui ont accompagné comme une ombre tenace les diverses propositions pastorales. Les aspects qui requièrent aujourd'hui un effort de clarification théologique sont nombreux et divers. Dans le présent chapitre, nous voulons contribuer à cet effort de clarification de la façon suivante. Nous identifierons d'abord les racines et les motifs qui, concernant certains aspects, font de l'identité théologique et ecclésiale du diaconat (permanent et transitoire) une véritable « question disputée » ; nous proposerons ensuite une théologie du ministère diaconal qui entend offrir une base commune et sûre, capable d'inspirer son rétablissement fécond dans les communautés chrétiennes.

a) Les textes de Vatican II et du magistère postconciliaire.

Dans les textes conciliaires où le diaconat est mentionné explicitement[332], Vatican II n'a prétendu dirimer dogmatiquement aucune des questions discutées dans l'aula conciliaire ni offrir une stricte systématisation doctrinale. Son intérêt véritable était de restaurer le diaconat permanent dans une optique ouverte à des réalisations plurielles. Peut-être est-ce pour cette raison que, dans l'ensemble des textes, on perçoit certaines fluctuations théologiques en fonction du lieu ou du contexte dans lesquels il est question du diaconat. Tant sur le plan des priorités pastorales que sur celui des difficultés doctrinales objectives, les textes reflètent une diversité d'accents théologiques qu'il n'est pas aisé d'harmoniser.

Le diaconat a fait l'objet de développements ou de mentions dans plusieurs documents du magistère postconciliaire : le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* de Paul VI (1967) ; la Constitution apostolique *Pontificalis romani recognitio* (1968) ; le Motu proprio *Ad Pascendum* de Paul VI (1972) [333] ; le nouveau *Code de droit canonique* (1983) et le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992 et 1997). Ces nouveaux documents prolongent les éléments fondamentaux de Vatican II et ajoutent parfois des précisions d'ordre théologique, ecclésial ou pastoral ; mais tous ne parlent pas dans la même optique et ne se situent pas au même plan doctrinal[334]. Ainsi donc, pour tenter une approche théologique dans la ligne de Vatican II, il convient de tenir compte de la relation possible entre les variations doctrinales et la diversité des approches théologiques perceptibles dans les propositions postconciliaires sur le diaconat.

b) Implications de la sacramentalité du diaconat.

Comme nous l'avons expliqué plus haut (au quatrième chapitre), la considération du diaconat comme une réalité sacramentelle constitue la doctrine la plus sûre et la plus cohérente avec la pratique ecclésiale. Si l'on niait sa sacramentalité, le diaconat représenterait une forme de service ministériel enracinée dans le baptême seulement ; il revêtirait un caractère fonctionnel et l'Église jouirait d'une grande latitude de décision pour son instauration ou sa suppression, de même que pour sa configuration concrète ; dans tous les cas, l'Église aurait alors une liberté d'action bien plus large que lorsqu'il s'agit de sacrements institués par le Christ[335]. La négation de la sacramentalité ferait ainsi disparaître les principaux motifs qui font du diaconat une question théologique disputée. Mais cette négation nous placerait en marge de la perspective de Vatican II. C'est donc à partir de sa sacramentalité qu'il faut traiter les autres questions concernant la théologie du diaconat.

L'enracinement du diaconat dans le Christ.

Étant une réalité sacramentelle, le diaconat doit être ultimement enraciné dans le Christ. L'Église, elle-même enracinée dans la grâce trinitaire, n'a par elle-même ni la capacité de créer les sacrements ni celle de leur conférer une efficacité salvifique[336]. Cet enracinement christologique du diaconat constitue une affirmation théologiquement nécessaire pour sa sacramentalité. De plus, il permet de comprendre les diverses tentatives de la théologie pour rattacher le diaconat directement au Christ (soit en relation avec la mission des Apôtres[337], soit en relation avec le lavement des pieds lors de la dernière Cène[338]). Mais cela n'implique pas qu'on doive soutenir que le Christ lui-même a directement « institué » le diaconat comme degré du sacrement. Dans son organisation concrète et historique, l'Église a joué un rôle décisif. Cela était implicitement reconnu dans l'opinion (aujourd'hui minoritaire) qui identifiait l'institution des Sept en Actes 6, 1-6 avec les premiers diacres[339]. Les études exégétiques et théologiques sur la complexité des développements historiques et sur le processus progressif de différenciation des ministères et des charismes jusqu'à la structuration tripartite « évêque-prêtre-diacre » l'ont bien manifesté[340]. Le langage prudent du concile de Trente *(divina ordinatione)* et de Vatican II *(divinitus institutum […] iam ab antiquo)* [341] manifeste l'impossibilité d'identifier absolument et en tout point l'action du Christ et celle de l'Église concernant les sacrements et la complexité des données historiques.

Le « caractère » sacramentel du diaconat et la « configuration » au Christ.

Vatican II ne pose aucune affirmation explicite concernant le caractère sacramentel du diaconat ; néanmoins, les documents postconciliaires le font. Ceux-ci en effet parlent du « caractère indélébile[342] » lié à la condition du service stable ou du « sceau » ineffaçable qui configure au Christ « diacre[343] ». La doctrine du « caractère » diaconal est cohérente avec la sacramentalité du diaconat ; elle applique explicitement au diaconat ce que le concile de Trente (en 1563) affirme au sujet du sacrement de l'Ordre dans son ensemble[344]. Elle s'appuie sur des témoignages de la tradition théologique[345]. Elle corrobore la fidélité de Dieu à ses dons ; elle implique la non-réitérabilité du sacrement et la stabilité durable dans le service ecclésial[346]. Enfin, elle confère au diaconat une consistance théologique qui ne peut pas être dissoute dans une pure fonctionnalité. Cependant, cette doctrine soulève quelques questions qui demandent d'autres éclaircissements théologiques : comment comprendre l'application au diacre de la distinction « essentia et non gradu tantum » (« une différence essentielle et non seulement de degré »), distinction que *Lumen gentium* (n° 10) pose entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel[347] ? En outre, comment préciser, au sein de l'unité du sacrement de l'Ordre, la particularité du caractère diaconal dans son rapport distinctif au caractère presbytéral et épiscopal ? Quelles ressources employer pour différencier symboliquement en chaque cas la configuration spécifique au Christ ?

Vatican II n'emploie pas le vocabulaire de la configuration mais, à sa place, il utilise des formules plus sobres incluant la sacramentalité[348]. Il parle aussi d'une participation spéciale à la mission et à la grâce du Souverain Prêtre[349]. Dans le Motu proprio *Ad pascendum* (1972), le diacre permanent est considéré comme le signe ou sacrement du Christ lui-même[350]. De son côté, le *Catéchisme de l'église catholique* recourt au vocabulaire explicite de la configuration et le rattache à la doctrine du caractère[351]. Nous sommes donc en présence d'un développement des textes conciliaires qui est la conséquence de la relation immédiate du diacre avec le Christ en vertu du sacrement de l'Ordre. Il reste à préciser sa portée.

Action diaconale « in persona Christi (Capitis) » ?

La formule technique « en la personne du Christ (Tête) *(in persona Christi [Capitis])* » connaît dans les textes de Vatican II un usage diversifié. Elle s'emploie en référence au ministère épiscopal, considéré soit dans son ensemble, soit dans l'une de ses fonctions propres[352]. L'application de cette formule au service eucharistique du ministère sacerdotal (presbytéral), comme expression maximale de ce ministère[353], est particulièrement notable ; car présider et consacrer l'Eucharistie relèvent de la compétence exclusive de ce ministère[354]. L'optique est beaucoup plus large dans d'autres textes où cette formule peut englober toute l'activité ministérielle du prêtre en tant qu'il personnifie le Christ Tête, ou s'appliquer à certaines fonctions concrètes distinctes[355]. Cependant, dans les textes conciliaires, cette formule n'est nulle part appliquée explicitement aux fonctions du ministère diaconal. Ce langage est pourtant introduit dans des documents postconciliaires[356]. Cela donne lieu à des divergences parmi les théologiens aujourd'hui (spécialement en ce qui concerne la représentation du Christ comme « Tête »), en fonction de la signification variable que la formule reçoit dans les documents du magistère et dans les affirmations théologiques.

Si l'on applique cette formule à l'ensemble du sacrement de l'Ordre en tant que participation particulière au triple « *munus* » du Christ, on pourrait dire que le diacre agit lui aussi « *in persona Christi (Capitis)* » (on pourrait aussi employer d'autres expressions qui désignent également une « représentation » particulière du Christ dans le ministère diaconal), dans la mesure où le diaconat constitue un degré de ce sacrement. Aujourd'hui, plusieurs théologiens vont dans cette direction : elle est en cohérence avec la sacramentalité et elle trouve un appui dans quelques documents du magistère et dans certains courants théologiques. D'autres théologiens, qui restreignent la formule aux seules fonctions « sacerdotales », spécialement celles de présider et de consacrer l'Eucharistie, ne l'appliquent pas au diacre et croient que cette opinion est corroborée par la dernière rédaction du *Catéchisme de l'église catholique*.

En effet, dans la rédaction finale du n° 875 du *Catéchisme de l'église catholique*, la formule « in persona Christi Capitis » n'est pas appliquée aux fonctions diaconales du service[357]. Ici, la capacité d'agir « in persona Christi Capitis » semble réservée aux évêques et aux prêtres. Cela signifie-t-il une exclusion définitive ? Les opinions théologiques ne présentent pas d'unanimité à ce sujet. D'une certaine manière, ce n° 875 du *Catéchisme* est un retour au langage de *Lumen gentium*, n° 28, § 1, de *Presbyterorum ordinis*, n° 2, § 3 (ministère presbytéral), et de *Lumen gentium*, n° 29, § 1 (triple diaconie). Par ailleurs, d'autres textes du même *Catéchisme* semblent appliquer la formule à l'ensemble du sacrement de l'Ordre[358], en reconnaissant un rôle prioritaire aux évêques et aux prêtres[359]. Nous nous trouvons ainsi en présence d'une diversité de tendances, difficiles à harmoniser, qui se reflètent clairement dans les diverses compréhensions théologiques du diaconat. Et même si l'on part du principe qu'il est théologiquement exact de comprendre le service diaconal comme un agir « *in persona Christi (Capitis)* », il reste encore à déterminer ce qui caractérise sa manière propre de rendre le Christ présent (sa spécificité), distincte du ministère épiscopal et du ministère presbytéral.

« In persona Christi Servi » comme spécificité du diaconat ?

Une possibilité consiste à accentuer l'aspect de « service » et à voir dans la représentation du Christ « Serviteur » la caractéristique propre ou l'élément particulièrement distinctif du diaconat. Cette orientation apparaît dans les documents plus récents[360] et dans quelques développements théologiques. Des difficultés surgissent cependant, non pas en raison de l'importance centrale de la catégorie du service pour tout ministère ordonné, mais parce qu'on en fait le critère spécifique du ministère diaconal. Peut-on séparer la « capitalité » et le « service » dans la représentation du Christ, pour faire de chacun de ces deux aspects un principe de différenciation spécifique ? Le Christ Seigneur est tout à la fois le Serviteur suprême et le serviteur de tous[361]. Les ministères de l'évêque[362] et du prêtre, précisément dans leur fonction de présidence et de représentation du Christ Tête, Pasteur et Époux de son Église, rendent aussi visible le Christ Serviteur[363] et doivent être exercés comme des services. C'est pourquoi il apparaît problématique de poser une dissociation qui établirait comme critère de différenciation du diaconat sa représentation exclusive du Christ comme Serviteur. Étant donné que le service doit être considéré comme une caractéristique commune de tout ministère ordonné[364], il faudrait voir comment ce service trouve une signification prioritaire et une consistance particulière dans le diaconat. S'il faut ici éviter des applications théologiques inappropriées, il faut aussi tenir compte de l'unité de la personne du Christ, de l'unité du sacrement de l'Ordre et du caractère symbolique des expressions de la représentation (tête, serviteur, pasteur, époux).

Des « fonctions » diaconales spécifiques ?

À Vatican II et dans les documents postconciliaires, les diacres reçoivent des fonctions nombreuses et diversifiées dans divers domaines ou, comme le dit la Constitution *Lumen gentium* (n° 29, § 1), « dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité ». Ces documents ne présentent pas de réflexion sur le fait que toutes ces tâches et fonctions peuvent être accomplies (comme c'est aujourd'hui le cas en bien des communautés) par des chrétiens qui n'ont pas reçu l'ordination diaconale. Selon le Décret *Ad Gentes*, il semblerait qu'il y ait un « ministère vraiment diaconal » antérieurement à l'ordination, laquelle ne ferait que fortifier, unir plus étroitement à l'autel et conférer une plus grande efficacité par la grâce sacramentelle[365]. Chez quelques-uns, cette affirmation renforce les doutes concernant la sacramentalité du diaconat : comment affirmer cette sacramentalité si elle ne confère aucune « potestas » spécifique, comparable à celle que confèrent le presbytérat et l'épiscopat ? Cette même affirmation est aussi une raison pour laquelle certaines Églises locales justifient leur méfiance et leur attitude négative face à la restauration du diaconat permanent : pourquoi une telle ordination si les mêmes fonctions peuvent être accomplies par des collaborateurs laïcs, et cela de façon peut-être plus efficace et plus flexible ? Nous sommes donc confrontés à une question théologique ayant des répercussions pratiques et pastorales que Vatican II ne traite pas explicitement et qu'il faut envisager dans la perspective d'une ecclésiologie de communion[366]. Le souhait du concile est que toute « potestas sacra » dans l'Église soit enracinée de façon sacramentelle ; c'est pourquoi il ne lui est pas indispensable de recourir à la distinction traditionnelle entre « pouvoir d'ordre » et « pouvoir de juridiction[367] ». Cela n'empêche pas que cette distinction ait réapparu dans les documents postconciliaires[368]. Ces oscillations expliquent peut-être la persistance de la question : qu'est-ce qu'un diacre « peut faire » qu'un laïc ne peut pas faire ?

c) Le diaconat dans la perspective de l'épiscopat comme « plénitude du sacrement de l'Ordre ».

Vatican II a affirmé de manière claire et authentique la sacramentalité de l'épiscopat en le considérant comme la « plénitude du sacrement de l'Ordre[369] ». Le renversement de perspective qu'implique cette affirmation ne fait pas de la « plénitude » épiscopale un motif pour priver le presbytérat et le diaconat de leur consistance propre, comme s'ils n'avaient de sens qu'en tant qu'étapes préparant à l'épiscopat. Dans la participation à l'unique sacerdoce du Christ et à la mission de salut, les prêtres coopèrent avec les évêques desquels ils dépendent dans l'exercice pastoral de leur ministère[370]. Dans ce qui suit, il s'agira de voir comment le diaconat peut être saisi théologiquement selon cette même optique.

L'unité du sacrement de l'Ordre.

L'affirmation de l'unité du sacrement de l'Ordre peut être considérée comme faisant partie du patrimoine théologique commun et cela dès le moment (à partir du XII^e siècle) où l'on s'est posé la question de la sacramentalité des divers degrés de l'Ordre[371]. Cette unité est tenue par Vatican II lorsqu'il parle des divers ordres (incluant le diaconat) dans lesquels le ministère ecclésiastique s'exerce[372]. Les documents postconciliaires se situent dans la même ligne. Les difficultés qui surgissent ne concernent pas l'affirmation de cette unité, mais la manière de la justifier théologiquement. Traditionnellement, cette unité se justifiait en référence au sacrement de l'Eucharistie, tout en respectant les diverses modalités propres à chaque degré[373]. Vatican II a modifié les perspectives et les formulations. De là, la nécessité de chercher une autre voie de justification. Celle-ci pourrait bien consister à prendre, comme point de départ de la réflexion, l'épiscopat en tant que « plénitude » du sacrement de l'Ordre et fondement de son unité.

« Profil » et « consistance » du diaconat.

La compréhension théologique du ministère ordonné qui saisit ce ministère comme « hiérarchie » a été conservée à Vatican II et dans les documents postérieurs. Cette compréhension[374] conduit à la doctrine des divers « degrés » de l'Ordre. Par rapport aux évêques et aux prêtres, les diacres se trouvent au degré « inférieur » dans l'échelle hiérarchique[375]. L'unité interne du sacrement de l'Ordre fait que chaque degré participe à sa manière (« *suo modo* ») à la triple fonction (« *munus* ») ministérielle, dans un schéma gradué où le degré supérieur inclut et dépasse la réalité et les fonctions du degré inférieur. La « participation » hiérarchisée et graduelle d'un même sacrement fait du diacre un ministre dépendant de l'évêque et du prêtre.

La difficulté de conférer au diaconat (permanent) un profil et une consistance propres dans ce schéma hiérarchisé a conduit à proposer d'autres modèles d'interprétation. Considérer l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat comme trois réalités sacramentelles totalement autonomes, juxtaposées et paritaires, ne serait évidemment pas compatible avec les textes du concile. L'unité du sacrement de l'Ordre en serait gravement affectée et cela ne permettrait pas de comprendre l'épiscopat comme « plénitude » du sacrement. C'est pourquoi certaines approches théologiques contemporaines font valoir la tradition des sources anciennes et les rites d'ordination dans lesquels le diaconat apparaît « au service *de l'évêque* » (« *ad ministerium* episcopi »). La relation directe et immédiate du diaconat avec le ministère

épiscopal[376] ferait des diacres les collaborateurs naturels de l'évêque ; cela leur ouvrirait la possibilité d'accomplir (de préférence) des tâches dans le domaine supraparoissial et diocésain.

Dans ce cas, il reste encore à mieux déterminer la relation du diaconat (permanent) avec le presbytérat. Selon certains, tant les prêtres que les diacres se trouveraient sur un plan symétrique par rapport à la « plénitude » du sacrement que représente le ministère épiscopal. Cela s'exprimerait dans la pratique ancienne des ordinations : un diacre pouvait être ordonné évêque sans passer nécessairement par le presbytérat, et un laïc pouvait devenir prêtre sans passer par le diaconat[377]. Il s'agit de données historiques dont, aujourd'hui, il faut tenir compte pour élaborer le profil ecclésiologique du diaconat. Il ne semble pourtant pas théologiquement justifié d'exclure les diacres de toute tâche d'aide et de coopération avec les prêtres[378], en particulier avec l'ensemble du « *presbyterium*[379] ». À ce propos, l'hypothèse d'un « collège diaconal » autour de l'évêque, en tant qu'expression de l'*ordo diaconorum*, comparable au « *presbyterium*[380] » et en communion avec lui, requiert un plus grand approfondissement théologique. Sur cette possibilité, les textes conciliaires et postconciliaires ne disent rien[381]. Cependant, des réflexions théologico-pastorales contemporaines soulignent que la perspective d'un collège diaconal contribuerait à consolider le profil ecclésial que requiert un ministère comportant l'exigence de la stabilité (diaconat permanent)[382].

Imposition des mains « non ad sacerdotium… ».

Selon la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (n° 29, § 1), les diacres reçoivent l'imposition des mains « non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère *(non ad sacerdotium, sed ad ministerium)* ». Sur ce point, Vatican II renvoie à des textes tels que les *Statuta ecclesiae antiqua*[383] dont la formulation est conservée jusqu'à nos jours dans le Pontifical romain[384]. Cependant, la formule remonte à la *Traditio Apostolica* (II^e^-III^e^ siècle) où elle contient une spécification absente des textes conciliaires (« *in ministerio* episcopi[385] »). De plus, l'interprétation du sens précis de cette différence est controversée dans la théologie actuelle du diaconat[386]. Nous traiterons d'abord ce que cette formule exclut (le « *sacerdotium* »), puis nous exposerons ce qu'elle affirme (le rapport au « *ministerium* »).

Le diaconat n'est pas « *ad sacerdotium* ». Comment interpréter cette exclusion ? Dans un sens strict, le « *sacerdotium* » ministériel a été traditionnellement lié au pouvoir de « faire l'Eucharistie » (« *conficiendi eucharistiam*[387] »), d'offrir le sacrifice dans l'église (« *offerendi sacrificium in Ecclesia*[388] »), ou de consacrer le vrai corps et le vrai sang du Christ (« *consecrandi verum corpus et sanguinem Domini*[389] »). C'est sur cet étroit rapport entre le sacerdoce et l'Eucharistie que, pendant des siècles, l'on a fondé l'égalité sacramentelle des évêques et des presbytres dans leur condition de « prêtres[390] » et que l'on a tenu la distinction des deux comme étant de nature juridictionnelle seulement[391]. C'est sur cette même raison que se fonderait le fait que les diacres ne sont pas ordonnés « *ad sacerdotium* » et qu'ils ne peuvent ni présider ni consacrer l'Eucharistie validement, car ce pouvoir est exclusivement réservé aux « prêtres ». Cette restriction implique-t-elle également que le diaconat soit exclu du « *sacerdotium* », entendu cette fois dans un sens moins strict ? En effet, Vatican II a placé la relation entre le sacerdoce ministériel et l'Eucharistie dans un contexte plus large : celui d'une ecclésiologie centrée sur l'Eucharistie vue comme « source et sommet de toute la vie chrétienne *(totius vitae christianae fons et culmen)*[392] » et celui d'un sacerdoce ministériel dont la relation constitutive avec l'Eucharistie s'enracine dans une « *potestas sacra* » bien plus large, en rapport, elle aussi, avec les autres « *munera* » ministériels[393]. Si l'on exclut totalement le diaconat du « sacerdoce » dans tous les sens de ce terme, il faudra alors repenser l'unité du sacrement de l'Ordre comme « sacerdoce ministériel ou hiérarchique[394] » ainsi que l'usage des catégories « sacerdotales » comme qualification cohérente et englobante du sacrement. On peut constater ici diverses tendances dans les textes conciliaires, dans le développement postérieur et dans les efforts de compréhension théologique du diaconat.

D'un côté, les textes de Vatican II qui mentionnent explicitement le diaconat ne lui appliquent pas des catégories sacerdotales mais plutôt des catégories ministérielles[395]. C'est dans la même ligne que se situent les précisions introduites dans la dernière rédaction du *Catéchisme de l'église catholique* qui distingue nettement, au sein de l'unique sacrement de l'Ordre, un degré de participation sacerdotale (épiscopat et presbytérat) et un degré de service (diacres), et qui exclut l'application du terme « sacerdos » aux diacres[396]. De l'autre côté, lorsque Vatican II parle dans la perspective de l'unique sacrement de l'Ordre, il semble considérer les catégories « sacerdotales » comme englobantes et les étendre au-delà de la distinction entre « *sacerdotium* » et « *ministerium* ». C'est le cas du n° 10 (§ 2) de la Constitution *Lumen gentium* qui affirme une différence essentielle et non seulement de degré entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique[397]. Dans la même ligne, lorsqu'au n° 41 (§ 4) de *Lumen gentium* le concile parle de la spiritualité des différents états de vie, il semble attribuer un rôle intermédiaire aux diacres dans l'ensemble des divers ministères (il faut noter qu'à ce moment les ordres mineurs n'avaient pas encore été supprimés) en leur attribuant une participation particulière à la mission et à la grâce du Prêtre suprême[398]. De son côté, le *Code de droit canonique* de 1983, dans ses canons 1008 et 1009, intègre les diacres au sein des « *sacri ministri* », lesquels sont habilités par leur consécration à paître le peuple de Dieu et à exécuter « chacun selon son degré *(pro suo quisque gradu)* » les fonctions d'enseigner, de sanctifier et de régir « en la personne du Christ Tête *(in persona Christi Capitis)*[399] ».

Dans cet état de choses, il n'est pas étonnant de voir que les efforts postconciliaires pour saisir théologiquement le diaconat soient marqués par des tensions qui résultent du fait d'exclure ou d'inclure le diaconat dans les catégories sacerdotales. Tant que, concrètement, le diaconat était un simple degré pour accéder à la prêtrise, ces tensions n'entraînaient pas de grave conséquence. Mais du moment où il a été instauré comme diaconat permanent et qu'il s'est consolidé comme réalité en expansion dans de nombreuses Églises[400], les tensions théologiques se sont accentuées et se sont développées dans deux lignes d'orientations différentes.

S'appuyant sur l'unité du sacrement de l'ordre et convaincus d'être fidèles aux textes conciliaires et postconciliaires, certains insistent sur l'unité du sacrement et appliquent au diaconat des principes théologiques qui seraient proportionnellement valables pour les trois degrés du sacrement ; avec quelques nuances, ils tiennent sa compréhension et sa dénomination globale comme « *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*[401] », ce qui serait étayé par l'usage linguistique de la tradition ecclésiale ancienne[402]. Dans cette logique d'argumentation, le diaconat est une réalité sacramentelle qui implique une différence essentielle et non seulement de degré (« *essentia, non gradu tantum*[403] ») par rapport au sacerdoce commun des fidèles. L'affirmation suivant laquelle le diaconat est « *non ad sacerdotium* » exclurait donc seulement les propriétés relatives à la consécration eucharistique (et au sacrement de la pénitence)[404]. Mais en raison de son intégration dans l'unique sacrement de l'Ordre et de sa relation particulière avec le ministère eucharistique, en raison aussi de la signification « sacerdotale » large des « *munera* » d'enseignement et de gouvernement, et en vertu de sa participation spécifique à la mission et à la grâce du Prêtre Suprême, le diaconat devrait être inclus au sein du « sacerdoce ministériel ou hiérarchique » distinct du « sacerdoce commun » des fidèles.

D'autres tendances insistent fortement sur la distinction exprimée par la formule « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* ». Dans une logique d'argumentation opposée à la précédente, on tend ici à exclure de la compréhension du diaconat toute conceptualisation ou terminologie sacerdotales. Dans le même temps, on met cette distinction en valeur car on la considère comme un moyen décisif pour surmonter la « sacerdotalisation » du sacrement de l'Ordre : celui-ci comporterait trois degrés, dont deux (l'épiscopat et le presbytérat) appartiendraient au « *sacerdotium* » et un (le diaconat) serait seulement « *ad ministerium* ». De cette manière, on évite de saisir théologiquement le diacre sur le modèle du prêtre (presbytre) dont les compétences seraient – encore – limitées. Cela permet également de reconnaître au diacre une plus grande consistance et une identité propre en tant que ministre de l'Église. Cependant, il reste à préciser son identité à la lumière de *Lumen gentium*, n° 10, § 2, car, en tant que réalité sacramentelle, le diaconat n'est pas identifiable avec les fonctions, services et ministères enracinés dans le baptême.

« … sed ad ministerium (episcopi) ».

Certaines recherches théologico-pastorales sur le diaconat (permanent) voient dans la spécification « *in ministerio* episcopi[405] » un motif fondé pour faire valoir un lien direct avec le ministère épiscopal[406]. Vatican II a bien affirmé ce lien[407] mais l'a affaibli par rapport à la *Traditio Apostolica* en disant que le diaconat était seulement « *ad ministerium* », c'est-à-dire un service pour le peuple exercé dans le domaine de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et avec son presbyterium[408]. Jean-Paul II a accentué cette dimension de service du peuple de Dieu[409]. Cependant, lorsqu'il s'agit de préciser la portée théologique de la formule « *ad ministerium (episcopi)* » et la possibilité d'intégrer le diaconat dans le ministère de la succession apostolique, on retombe d'une certaine façon dans les divergences déjà mentionnées. Ici aussi, les textes conciliaires et postconciliaires se montrent ambivalents.

À la lumière de la Constitution *Lumen gentium* (nos 20 et 24, § 1), on a affirmé que les évêques étaient les successeurs des Apôtres afin de prolonger la mission apostolique des origines jusqu'à la fin des temps[410]. *Lumen gentium* (n° 28, § 1) semble aussi inclure les diacres dans la ligne de succession qui prolonge la mission du Christ dans celle des Apôtres, des évêques et du ministère ecclésiastique[411]. Le *Catéchisme de l'église catholique* définit le sacrement de l'Ordre dans ses trois degrés comme « le sacrement du ministère apostolique[412] ». En s'appuyant sur ces textes, malgré leurs variations terminologiques (ministère « ecclésiastique », « apostolique »)[413], on pourrait considérer le diaconat comme partie intégrante du ministère de la succession apostolique. Cela serait en cohérence avec l'unité du sacrement de l'Ordre, avec son enracinement ultime dans le Christ et avec la participation propre des diacres à la mission que les Apôtres et leurs successeurs ont reçue du Christ[414].

Mais cette conclusion n'est pas partagée par ceux qui retiennent la distinction entre « *sacerdotium* » et « *ministerium* » comme une différence qualitative et qui attribuent une importance décisive aux dernières modifications du n° 1554 du *Catéchisme de l'église catholique* (le terme « *sacerdos* » y est réservé aux évêques et aux prêtres) : ils y voient un dépassement de ce qui a été dit auparavant et une référence pour les développements futurs. Le ministère apostolique se comprend comme la continuation de la « diaconie » du Christ, laquelle n'est pas dissociable de son « sacerdoce » : l'offrande sacerdotale qu'il fait de sa vie constitue en effet son service diaconal pour le salut du monde. Dans ce sens, la « diaconie » ou service caractérise le « *munus* » des pasteurs (évêques) du peuple de Dieu[415] ; il ne serait donc pas adéquat de présenter les diacres comme les héritiers spécifiques de la dimension diaconale du ministère. Le diaconat devrait être reconnu comme apostolique quant à sa fondation et non pas quant à sa nature théologique. C'est donc dire

que le ministère de la succession apostolique devrait se restreindre aux « prêtres[416] » (évêques et presbytres), tandis que les diacres feraient partie du ministère « ecclésiastique[417] » et devraient être considérés, par conséquent, comme collaborateurs auxiliaires du ministère de la succession apostolique, duquel, en toute rigueur, ils ne seraient pas partie intégrante.

Le diaconat dans le rôle de médiation ou « medius ordo » ?

Lors des interventions faites dans l'aula conciliaire et dans les observations de la Commission conciliaire, on avait déjà attribué au diaconat permanent une fonction de médiation ou de « pont » entre la hiérarchie et le peuple[418]. Cette idée ne fut pas introduite dans les textes définitifs mais elle s'exprima d'une certaine façon par la manière de procéder : à la fin du troisième chapitre de la Constitution *Lumen gentium*, dans le n° 29 consacré aux diacres, le texte parle des diacres en tant que degré inférieur de la hiérarchie juste avant d'aborder le thème des laïcs dans le quatrième chapitre. On retrouve le même procédé dans le Décret *Ad Gentes*, n° 16. Appliquée explicitement au diaconat (permanent), l'expression même de « *medius ordo* » ne se trouve que dans le Motu proprio *Ad Pascendum* (1972) et elle y est présentée comme étant une manière de traduire les souhaits et les intentions qui avaient amené Vatican II à le restaurer[419]. L'idée a connu une grande diffusion dans la théologie contemporaine et a donné lieu à différentes façons de concevoir cette fonction de médiation : entre le clergé et les laïcs, entre l'Église et le monde, entre le culte et la vie ordinaire, entre les tâches caritatives et l'Eucharistie, entre le centre et la périphérie de la communauté chrétienne. En tout état de cause, cette idée mérite quelques précisions théologiques.

Il serait théologiquement erroné d'identifier le diaconat en tant que « medius ordo » avec une espèce de réalité (sacramentelle ?) intermédiaire entre les baptisés et les ordonnés ; son appartenance au sacrement de l'Ordre est une doctrine sûre. Théologiquement, le diacre n'est pas un « laïc ». Vatican II considère qu'il est membre de la hiérarchie et le *Code de droit canonique* le traite comme « *sacer minister* » ou « *clericus*[420] ». Il revient certes au diacre d'accomplir une certaine tâche de médiation, mais il ne serait pas théologiquement exact de voir dans cette tâche l'expression de sa nature théologique ou de sa spécificité. Par ailleurs, on ne peut pas négliger le risque que la détermination ecclésiologique du diaconat et son institutionnalisation pastorale comme « *medius ordo* » finissent par sanctionner et par agrandir, précisément en raison de cette fonction, le fossé qu'il doit combler.

Ces précisions théologiques n'impliquent pas le refus total de toute fonction médiatrice du diacre. L'idée trouve des appuis dans les témoignages de la tradition ecclésiale[421]. D'une certaine façon, elle se reflète dans la position ecclésiologique que la législation canonique actuelle (le *Code de droit canonique* de 1983) attribue aux diacres, c'est-à-dire entre la mission des laïcs et celle des prêtres. D'une part, les diacres (permanents) vivent au milieu du monde avec un style de vie semblable à celui des laïcs (bien que la possibilité d'un diaconat permanent religieux existe aussi) et avec certaines « concessions » qui ne sont pas (toujours) reconnues à tous les clercs et prêtres[422]. D'autre part, dans certaines fonctions exercées conjointement par les diacres et les prêtres, tous les deux ont la même préséance sur les laïcs[423]. Cela ne signifie pas que les diacres puissent exercer toutes les fonctions qui appartiennent aux prêtres (Eucharistie, pénitence, onction des malades). Cependant, sauf en certains cas d'exception déterminés, on applique en principe aux diacres ce que le *Code de droit canonique* établit pour les « clercs » en général[424].

d) Le diaconat dans une « ecclésiologie de communion ».

Bien que les textes de Vatican II en constituent le fondement, c'est à partir du Synode de 1985 que s'est développée, avec davantage de vigueur, ce qu'on appelle « l'ecclésiologie de communion[425] ». Cette ecclésiologie permet de préciser la signification de l'Église comme « sacrement universel du salut[426] » qui trouve sa source et le modèle de tout dynamisme salvifique dans la communion de Dieu Trinité. La « diaconie » en constitue la réalisation dans l'histoire. Il s'agit maintenant d'intégrer dans la « diaconie », qui revient à tout le peuple de Dieu, la configuration sacramentelle qu'elle revêt dans le ministère du diaconat.

Les « munera » du diaconat : pluralité de fonctions et variation de priorités.

La Constitution *Lumen gentium* (n° 29, § 1) énumère et explicite les fonctions diaconales dans le domaine de la liturgie (où des tâches de présidence sont attribuées aux diacres), de la parole et de la charité, en rattachant à cette dernière les tâches administratives[427]. Le Décret *Ad Gentes* (n° 16, § 6) suit un autre ordre : ministère de la parole, du gouvernement des communautés et de la charité[428]. De son côté, le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* énumère onze tâches dont huit appartiennent au domaine liturgique (qui demeure ainsi prioritaire) bien qu'elles aient parfois un caractère de suppléance. Les tâches caritatives et sociales sont exercées au nom de la hiérarchie et comprennent aussi le devoir de favoriser l'apostolat laïc[429]. Le *Code de droit canoniques*'occupe en détail des facultés et des tâches propres aux diacres ; on y remarque la possibilité de conférer aux diacres une participation à l'exercice de la « cura pastoralis » de la paroisse[430]. En référence aux textes conciliaires de *Lumen gentium* (n° 29), *Sacrosanctum Concilium* (n° 35) et *Ad Gentes* (n° 16), le *Catéchisme de l'église catholique* prolonge l'énumération déjà faite concernant la vie liturgique (avec

une mention explicite de l'assistance prêtée à l'évêque et aux prêtres), la vie pastorale ainsi que les tâches caritatives et sociales[431]. Les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* présentent le ministère diaconal comme un exercice des trois « *munera* » à la lumière spécifique de la « diaconie », en suivant l'énumération du « *munus docendi*», du « *munus sanctificandi* » (avec l'Eucharistie comme point de départ et d'arrivée) et du « *munus regendi* » (qui intègre la fonction caritative comme une caractéristique prioritaire du ministère diaconal)[432]. Quant au *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, il reprend la triple diaconie de *Lumen gentium* (n° 29) mais en en modifiant la séquence : parole, liturgie, charité. De cette façon, il tient la diaconie de la parole comme la fonction principale du diacre ; il met en valeur la diaconie de la liturgie comme une aide intrinsèque et organique apportée au ministère presbytéral, et considère la diaconie de la charité comme une façon distincte de participer aux tâches pastorales de l'évêque et des prêtres[433].

Les diverses tâches que les textes conciliaires et postconciliaires attribuent au diaconat (permanent) sont généralement issues de l'ancienne tradition liturgique, des rites d'ordination et de la réflexion théologique qui leur est associée. Ces tâches sont aussi ouvertes aux situations et aux besoins pastoraux contemporains, bien que, dans ce cas, les documents manifestent une certaine réserve. En général, la structure fondamentale de l'ensemble des fonctions diaconales adopte le schéma d'une triple « diaconie » ou d'un triple « *munus* ». Dans ces documents et dans de nombreuses élaborations théologiques, une certaine prééminence revient aux tâches caritatives [434] ; il serait pourtant problématique de considérer les tâches caritatives comme étant spécifiques au diaconat, car elles font aussi partie des responsabilités propres aux évêques et aux prêtres, dont les diacres sont les auxiliaires. De plus, les témoignages de la tradition ecclésiale invitent à intégrer les trois fonctions en un tout. Dans cette perspective, la figure du ministère diaconal peut recevoir divers accents. Le ministère diaconal peut se concentrer plus intensément soit sur la charité, soit sur la liturgie, soit sur l'évangélisation ; il peut s'exercer soit dans un service directement lié à l'évêque, soit en milieu paroissial ; on peut aussi envisager tout ensemble le diaconat permanent et le diaconat transitoire, ou prendre une option claire en faveur d'une seule forme. Dans quelle mesure une telle diversité pourra se montrer plausible et viable à long terme ? Cela dépendra non seulement de la compréhension théologique que l'on aura du diaconat, mais aussi de la situation concrète des diverses églises locales.

La communion dans la pluralité des services.

L'exercice concret du diaconat dans les divers milieux contribuera aussi à déterminer son identité ministérielle ; si cela est nécessaire, on peut aussi songer à modifier un cadre ecclésial dans lequel sa relation propre avec le ministère de l'évêque n'apparaît guère, ou dans lequel toutes les tâches du ministère sont concentrées dans le prêtre. La vive conscience de l'Église comme « communion » contribuera à cette évolution. À vrai dire, la voie pratique ne pourra guère suffire à elle seule pour répondre aux questions théologiques concernant les « pouvoirs » spécifiques du diaconat. Personne ne considère ces questions comme une difficulté insoluble. On observe ainsi, dans la théologie contemporaine, diverses propositions cherchant à conférer au diaconat solidité théologique, acceptation ecclésiale et crédibilité pastorale.

Certains relativisent l'importance de cette question des « pouvoirs ». En faire une question centrale constituerait une réduction et défigurerait le véritable sens du ministère ordonné. Par ailleurs, la constatation (déjà ancienne) qu'un laïc peut exercer les tâches du diacre n'a pas empêché que, dans la pratique ecclésiale, ce ministère ait été considéré à tout point de vue comme sacramentel. D'ailleurs, il ne serait pas davantage possible de réserver dans le détail aux évêques et aux prêtres l'exclusivité de certaines fonctions, sauf dans le cas de la « *potestas conficiendi eucharistiam*[435]», du sacrement de la pénitence[436] et de l'ordination des évêques[437]. D'autres distinguent, d'un côté, ce qui est ou devrait être l'exercice normal et ordinaire de l'ensemble des fonctions attribuées aux diacres, et, de l'autre, ce qui pourrait être considéré comme un exercice extraordinaire de la part de fidèles[438] en raison de nécessités ou d'urgences pastorales, même de caractère durable. On pourrait faire valoir ici une certaine analogie avec les compétences normales et ordinaires de l'évêque concernant la confirmation (que le prêtre peut aussi administrer)[439] et l'ordination presbytérale (qui, selon certaines bulles pontificales, semble avoir été accomplie de façon extraordinaire par des prêtres aussi)[440].

Enfin, d'autres doutent aussi qu'un fidèle non ordonné accomplisse exactement les mêmes « *munera* », de la même façon et avec la même efficacité salvifique qu'un diacre ordonné. Celui-ci exerce les « *munera* » propres au ministère ordonné dans la perspective spécifique de la « diaconie[441] ». Même s'il s'agit apparemment des mêmes tâches qu'un fidèle non ordonné exerce, « l'être » est plus déterminant que le « faire » : l'action du diacre réalise une présence particulière du Christ Tête et Serviteur, propre à la grâce sacramentelle, à la configuration au Christ, et à la dimension communautaire et publique des tâches exercées au nom de l'Église. La perspective croyante et la réalité sacramentelle du diaconat permettent par conséquent de découvrir et d'affirmer sa spécificité, non pas en relation à des tâches mais en relation à sa nature théologique et à son symbolisme de représentation.

Conclusion

Quant à sa signification théologique et à son rôle ecclésial, le ministère du diaconat constitue un défi pour la conscience et la pratique de l'Église, en particulier par les questions qu'il soulève aujourd'hui encore. De nombreux témoins de la Tradition ont rappelé, au sujet des diacres, que le Seigneur a choisi des gestes d'humble service pour exprimer et rendre présente la réalité de la *morphe doulou*[442] qu'il a assumée pour sa mission du salut. Concrètement, le diaconat a été institué comme aide aux Apôtres et à leurs successeurs, ceux-ci s'étant eux-mêmes compris comme serviteurs à la suite du Christ. Si Vatican II a rétabli le diaconat comme ministère permanent, c'est avant tout pour répondre à des besoins concrets[443] ou pour conférer la grâce sacramentelle à ceux qui accomplissent déjà des tâches diaconales[444]. Mais il reste encore à déterminer plus précisément ces besoins et ces tâches dans les communautés chrétiennes, bien que l'on dispose déjà d'une riche expérience d'Églises particulières qui, après le concile, ont intégré le ministère permanent du diaconat dans leur pastorale.

Dans la conscience actuelle de l'Église, il n'y a qu'un seul sacrement de l'Ordre. Reprenant l'enseignement de Pie XII[445], le concile Vatican II a corroboré cette unité qui inclut l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Selon la détermination de Paul VI, seuls ces trois ministères ordonnés constituent l'état clérical[446]. Avec prudence cependant, en ce qui concerne le diaconat, le concile ne parle que de « grâce sacramentelle ». Après Vatican II, Paul VI[447] et le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1570) enseignent que, par l'ordination, le diacre reçoit le caractère du sacrement de l'Ordre. Le canon 1008 du *Code de droit canonique* affirme que les trois ministères ordonnés sont exercés « *in persona Christi Capitis*[448] ». À la suite du n° 29 de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* qui attribue au diacre d'administrer solennellement le baptême[449], le canon 861 (§ 1) présente chacun des trois ministres ordonnés comme ministre ordinaire de ce sacrement ; et le canon 129 reconnaît le « pouvoir de gouvernement *(potestas regiminis)* » à tous ceux qui ont reçu l'ordre sacré[450].

Par ailleurs, la différence entre les ministères sacerdotaux et le ministère diaconal est aussi soulignée. L'affirmation conciliaire selon laquelle le diacre est ordonné « non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère » a été reçue par les divers documents du Magistère postconciliaire. Le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1554) distingue très clairement, au sein de l'acte sacramentel de l'« ordination », les « degrés de participation ministérielle au sacerdoce du Christ *(gradus participationis ministerialis sacerdotii Christi)* » que sont l'épiscopat et le presbytérat, et le « degré du service *(gradus servitii)* » qu'est le diaconat. Le diaconat, avec son mode de participation à l'unique mission du Christ, réalise en effet cette mission de manière sacramentelle à la façon d'un service auxiliaire. Le diacre est « icône vivante du Christ serviteur dans l'Église *(icona vivens Christi servi in Ecclesia)*[451] », mais en tant que tel il conserve précisément un lien constitutif au ministère sacerdotal auquel il prête son aide[452]. Ce n'est pas un service quelconque qui est attribué au diacre dans l'Église : son service fait partie du sacrement de l'Ordre dans la mesure où il constitue une collaboration étroite avec l'évêque et les presbytres, dans l'unité de la même actualisation ministérielle de la mission du Christ.
Le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1554) cite saint Ignace d'Antioche : « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, comme aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des apôtres : sans eux on ne peut parler d'Église[453]. »

Concernant l'ordination de femmes au diaconat, il faut observer deux éléments importants résultant de ce que nous avons exposé. Premièrement, les diaconesses dont il est fait mention dans la tradition de l'Église ancienne (selon ce que le rite d'institution et les fonctions exercées suggèrent) ne peuvent pas être assimilées purement et simplement aux diacres. Deuxièmement, la tradition ecclésiale, surtout dans la doctrine du concile Vatican II et dans l'enseignement du Magistère postconciliaire, souligne fortement l'unité du sacrement de l'Ordre, dans la claire distinction entre les ministères de l'évêque et des presbytres d'une part et le ministère diaconal d'autre part. À la lumière de ces éléments mis en relief par la présente recherche historico-théologique, il revient au ministère de discernement que le Seigneur a établi dans son Église de se prononcer avec autorité sur la question.

Au-delà de toutes les questions que le diaconat soulève, il est bon de rappeler que, depuis le concile Vatican II, la présence active du ministère diaconal dans la vie de l'Église suscite, en mémoire de l'exemple du Christ, une conscience plus vive de la valeur du service pour la vie chrétienne.

---

* L'étude du thème du diaconat avait déjà été entreprise par la Commission théologique internationale au cours de son précédent *quinquennium* (1992-1997). Les travaux s'étaient déroulés au sein d'une sous-commission destinée à analyser quelques questions ecclésiologiques, présidée par le Rév. Max Thurian et composée des membres suivants : S. Exc. Mgr Christoph Schönborn, o.p. ; S. Exc. Mgr Joseph Osei-Bonsu ; Rév. Charles Acton ; Mgr Giuseppe Colombo ; S. Exc. Mgr Joseph Doré, p.s.s. ; Prof. Gösta Hallonsten ; R.P. Stanislaw Nagy, s.c.i. ; Rév. Henrique de Noronha Galvão. Mais puisque cette sous-commission n'avait pu mener ses travaux jusqu'à la production d'un texte, l'étude fut reprise au cours du *quinquennium* suivant sur la base du travail accompli antérieurement. Pour ce faire, on forma une nouvelle sous-commission présidée par le Rév. Henrique de Noronha Galvão et composée des membres suivants : Rév. Santiago Del Cura Elena ; Rév. Pierre Gaudette ; Mgr Roland Minnerath ; S. Exc. Mgr Gerhard Ludwig Müller ; S. Exc. Mgr Luis Antonio G. Tagle ; Rév. László Vanyo. Les discussions générales sur ce thème se sont déroulées au cours des nombreuses rencontres de la sous-commission ainsi que durant les sessions plénières de la Commission elle-même qui se sont tenues à Rome de

1998 à 2002. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* par un vote unanime de la Commission le 30 septembre 2002 ; il a été par la suite soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui en a autorisé la publication.
Nous reproduisons ici, avec de nombreuses corrections et modifications, ainsi que des adaptations éditoriales, le texte qui a été publié aux éditions du Cerf : Commission théologique internationale, *Le Diaconat, évolution et perspectives*, Paris, 2003, p. 7-141.

[1] Voir W. Kasper, *La Théologie et l'église*, Paris, 1990, p. 166 : « Des témoignages isolés n'ont une importance théologique normative que dans la mesure où il s'agit d'expressions déterminantes de la foi commune de l'église. Il s'agira donc de trouver le "fil rouge" dans la diversité et l'abondance des témoignages de la tradition. L'érudition historique, aussi indispensable qu'elle soit, ne suffira pas. Pour pouvoir reconnaître la tradition unique et commune présente dans les nombreuses traditions, il faut au contraire une sensibilité et un flair spirituels. Seul le *sensus fidei*est à même d'établir si on est en présence d'un réel *consensus fidei* et non pas d'une opinion, peut-être très répandue, mais liée à une époque. » L'œuvre classique sur ce sujet reste celle de Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, 2 vol., Paris, 1960 et 1963.

[2] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 8.
[3] Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 21.
[4] Voir Jn 1, 1-18.
[5] Jn 3, 16.
[6] Ph 2, 6-8.
[7] 1 P 4, 11-12 ; voir Rm 12, 8 ; 1 Co 12, 5.
[8] Mt 25.
[9] Rm 15, 25 ; 1 Tm 5, 3-16.
[10] Rm 16, 3-5 ; Ph 4, 3.
[11] Mc 10, 45.
[12] Mc 3, 14-15.
[13] Mc 10, 42-43.
[14] Voir 1 Th 3, 2 ; 1 Co 3, 9 ; 2 Co 6, 1.
[15] 1 Co 4, 1.
[16] 2 Co 3, 6.
[17] Col 1, 23 ; Ep 3, 6-7.
[18] Ac 6, 4.
[19] Voir Col 1, 25.
[20] Voir Ep 4, 12.
[21] 2 Co 4, 5.
[22] Voir 2 Co 5, 19-20.
[23] Voir 1 Co 15, 3-5 ; Ga 2.
[24] 2 Co 8, 23.
[25] Ph 2, 25.
[26] Col 4, 12.
[27] Col 4, 17.
[28] Ph 1, 1.
[29] Rm 12, 8.
[30] 1 Th 5, 12-13.
[31] He 13, 7.17 ; voir 13, 24 ; voir aussi saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 1, 3 et 21, 6 (*SC* 167, p. 100-101 et p. 138-139).
[32] Voir Ac 15, 22.
[33] Voir 1 Co 12, 28 ; Ga 6, 6 ; Ac 13, 1 ; 14, 4.14.
[34] Ep 4, 11.
[35] 1 Co 16, 15.
[36] 1 Co 16, 16.
[37] 1 Co 12, 28 ; Ep 4, 11 ; Ac 20, 28.
[38] Mc 3, 13-19 ; 6, 6-13 ; Mt 28, 16-20 ; Ac 1, 15-26 ; Ga 1, 10-24.
[39] Ne 1, 10 : « Ils sont tes serviteurs et ton peuple que tu as rachetés par ta grande puissance et par la force de ta main » ; 6, 3 : « Je leur envoyai des messagers pour leur dire […] » ; 6, 5 : « Sânballat m'envoya son serviteur […] » ; Pr 10, 4a (LXX) ; 1 M 11, 58 ; 4 M 9, 17 ; Esther grec 6, 13.
[40] Ph 1, 1 ; 1 Tm 3, 8.12.
[41] Voir E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica, Testi patristici dei primi tre secoli*, Milan, 1997, p. 33-35 ; J. Lécuyer, *Le Sacrement de l'ordination*, Paris, 1983, p. 131.
[42] H. W. Beyer, « diakoneo, diakonia, diakonos », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, Stuttgart, 1935, p. 81-93.
[43] Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, 70 et 75.

[44] Flavius Josèphe, *Antiquitates*, VII, 365 ; X, 72.
[45] Lc 17, 8 ; 12, 37 ; 22, 26 ; Jn 12, 2.
[46] 2 Co 8, 19.
[47] Rm 15, 25.
[48] J. Ysebaert, « The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and Their Origin », dans *Eulogia*, Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen, Steenbrugis, 1991, p. 423 : « *The meaning of the laying on of the hands in Acts 6, 6 and 13, 3 has been much disputed, but the stress laid on this gesture in both texts makes it difficult to see it as a mere act of blessing and not as an ordination rite. […] The usual verb to denote the election of a minister by the community is*eklegein*, Latin* eligere. *The verb* cheirotonein *may have the same meaning, "to choose by stretching out the hand" (Did. 15, 1), but it becomes a technical term for the appointment, i.e., the ordination of a minister, in Latin* ordinare. *In this meaning it is synonymous with* kathistanai*, Latin*instituere. *Another synonym is* procheiridzein. *It is less usual and sometimes denotes the aspect of election and appointment by God. All these verbs are synonymous with* cheira(s) epitheinai*, but whereas the former group denotes the juridical aspect, the latter lays emphasis on the liturgical act. Moreover all the terms of the former group can be used for an appointment/ordination wich does not include an imposition of hands, but there is apparently a preference for*cheirotonein/cheirotonia*, as they are composed with* cheir-*, when the imposition of the hand (or of both hands) is included. A first attempt for such a distinction is made by Hippolytus,* Trad. Ap. *10.*»
[49] Mc 10, 45 et par. ; voir Mt 12, 18 ; Ac 4, 30 ; Ph 2, 6-11.
[50] Mc 10, 43 s. ; Mt 20, 26 s. ; 23, 11 ; Lc 8, 3 ; Rm 15, 25.
[51] Rm 11, 13 ; 12, 6 s. ; 1 Co 12, 5 ; 2 Co 4, 1 ; Ep 4, 11 s. ; He 1, 14 : « *leitourgica pneumata* » ; Ac 21, 19 ; Col 4, 17.
[52] E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994, p. 37 : « *Amt im Sinne Jesu muss immer "diakonia" sein ; nicht zufällig, nicht nebenbei, sondern sehr bewusst und ausdrücklich wählt die Heilige Schrift dieses Wort zu seiner Wesensbestimmung. Die griechische Sprache bot eine ganze Reihe von Möglichkeiten, das Amt in einer menschlichen Gemeinschaft – auch im religiös-kultischen Bereich – zu charakterisieren* (archai, exousiai, archontes). *Das Neue Testament wählte keine davon, sondern entschied sich für eine Bezeichnung, die weder in der jüdischen, noch in der hellenistischen Umwelt üblich war*. »
[53] Par exemple Jn 2, 5 et 9.
[54] Mt 22, 13 ; Jn 12, 26 ; Mc 9, 35 ; 10, 43 ; Mt 20, 26 ; 23, 11.
[55] 2 Co 11, 14 ; Ep 3, 6 ; Col 1, 23 ; Ga 2, 17 ; Rm 15, 8 ; 2 Co 3, 6.
[56] 2 Co 11, 23.
[57] Rm 13, 4.
[58] Col 1, 25 ; 1 Co 3, 5.
[59] Ph 1, 1 : « *cum episcopis et diaconis* » ; 1 Tm 3, 8.12 : « *diaconos similiter […] (sicut episcopi) […] diacones sint […]* ».
[60] H. W. Beyer, « diakoneo, diakonia, diakonos », p. 90 : « *Dieser Tatbestand zeigt, dass der Ursprung des Diakonenamtes nicht in Apg 6 zu finden ist […]. Der Diakonos ist nicht nur Diener seiner Gemeinde, sondern auch seines Bischofes*. » Voir M. Dibelius, « "Bischöfe" und "Diakonen" in Philippi » (1937), dans *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, K. Kertelge (éd.), Darmstadt, 1977, p. 413-417 ; E. Schweizer, « Das Amt », dans Id., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich, 1959, p. 154-164, ici p. 157-158 : « *Als allgemeine Bezeichnung dessen, was wir "Amt" nennen, also des Dienstes Einzelner innerhalb der Gemeinde, gibt es mit wenigen Ausnahmen nur ein einziges Wort : "diakonia", Diakonie. Das NT wählt also durchwegs und einheitlich ein Wort, das völlig unbiblisch und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschliesst. Im griechischen AT kommt das Wort nur einmal rein profan vor. […] In der griechischen Sprachentwicklung ist die Grundbedeutung "zu Tische dienen" auch zum umfassenderen Begriff "dienen" ausgeweitet worden. Es bezeichnet fast durchwegs etwas Minderwertiges, kann aber im Hellenismus auch die Haltung des Weisen gegen Gott (nicht gegen den Mitmenschen) umschreiben*. » Voir encore K. H. Schelke, « Dienste und Diener in den Kirchen der Neutestamentlichen Zeit », *Concilium* 5 (1969), p. 158-164 ; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn, 1951 ; B. Kötting, « Amt und Verfassung in der Alten Kirche », dans Id.,*Ecclesia peregrinans, Das Gottesvolk unterwegs*, vol. 1, Münster, 1988, p. 409-436, spécialement p. 429 ; G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Münster, 1998, p. 93.
[61] J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile*, Paris, 1966, p. 191.
[62] C'est chez saint Irénée que les « Sept » sont pour la première fois nommés « diacres » (*Adversus Haereses*, III, 12, 10 ; *SC* 211, p. 224-225).
[63] Ac 6, 1.
[64] H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2, Munich, 1924, p. 641 : « *Die Siebenzahl wohl nach Analogie der sieben Mitglieder, aus denen in den jüdischen Gemeinden meist der Ortsvorstand sich zusammensetzte. Dieser hieß deshalb geradezu "die Sieben einer Stadt" oder "die Sieben Besten einer Stadt", während seine einzelnen Mitglieder […] "Hirten" oder "Vorsteher" gennant wurden.* »
[65] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte, Neu übersetzt und erklärt*, 12e édition révisée, Göttingen, 1959, p. 228-232 ; E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994, p. 232 : « *Über die Entstehung des Diakonenamtes sind keine genauere Angaben bekannt, seitdem feststeht, daß Apg 6 nicht die Bestellung von Diakonen, sondern von Beauftragten für die griechisch sprechende Gruppe der Urgemeinde beschreibt*. »

[66] Voir Ac 8, 12.26-40 et 21, 8, où Philippe est nommé « évangéliste » : « Repartis le lendemain, nous avons gagné Césarée où nous nous sommes rendus à la maison de Philippe l'évangéliste, l'un des Sept *(Philippou tou euaggelistou, ontos ek ton heptai)*, et nous avons séjourné chez lui. »
[67] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, I, 26, 3 (*SC* 100-2, p. 348-349) : « Les Nicolaïtes ont pour maître Nicolas, l'un des sept premiers diacres qui furent constitués par les apôtres *[unum ex vii qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt]*. Ils vivent sans retenue. » Voir aussi Hippolyte,*Philosophumena*, VII, 36 ; Tertullien, *De praescriptione*, 33. Clément d'Alexandrie (*Les Stromates*,II, 118, 3 et III, 25, 5 - 26, 2) pense autrement.
[68] Ph 1, 1 ; 1 Tm 3, 1-13.
[69] Saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 42, 1-5 (*SC* 167, p. 168-171). Voir Is 60, 17 qui, même dans la Septante, ne mentionne pas les « diacres » ; cela doit être une addition de Clément.
[70] Saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 40, 1 et 41, 2-4 (*SC* 167, p. 166-169).
[71] J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile*, p. 228-244.
[72] Saint Clément de Rome, *Aux Corinthiens*, 44, 3 (*SC* 167, p. 172-173).
[73] Voir 1 Tm 3, 1-7 et 8, 10 s.
[74] Voir Ph 1, 1.
[75] H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief, Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Göttingen, 1998, p. 446 : « *Von den zwei erwähnten Ämtern,* episkopoi *und* diakonoi*, wurde das erste mit "Episkopen" wiedergegeben, um das sehr missverständliche "Bischöfe" zu vermeiden. Denn auf keinen Fall handelt es sich dabei um die Institution des Monepiskopats*. » Voir E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, p. 40.
[76] Saint Polycarpe, *Aux Philippiens*, 5, 2 (*SC* 10 *bis*, p. 182-183).
[77] *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 15, 1 (*SC* 248 *bis*, p. 192-193). Voir aussi J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, p. 240-241.
[78] J.-P. Audet, *La Didachè*, p. 465.
[79] K. Niederwimmer, *Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, vol. 1 : *Die Didache*, Göttingen, 1989, p. 241 : « *"Cheirotonein" heisst hier (natürlich) "wählen" und nicht "ernennen"*. »
[80] *Didachè*, 14, 1-3 ; 15, 1.
[81] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Tralliens*, 3, 1 (*SC* 10 *bis*, p. 96-97).
[82] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes*, 8, 1 (*SC* 10 *bis*, p. 138-139).
[83] Saint Justin, *Apologie* I, 65, 3-5 (*SC* 507, p. 302-305).
[84]Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VII, i, 3, 3 (*SC* 428, p. 44-45).
[85] Origène, *Commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu*, 16, 8 (*GCS* 40, p. 496).
[86] Origène, *Commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu*, 16, 22 (p. 552).
[87] *Ibid.* (p. 553).
[88] *Didascalia Apostolorum*, The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments, R. H. Connolly (éd.), Oxford, 1969, p. 89.
[89] Voir A. Vilela, *La Condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris, 1971.
[90] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 8 (*SC* 11 *bis*, p. 58-61).
[91] *Ibid*. (p. 58). C'est nous qui soulignons.
[92] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 10 (*SC* 11 *bis*, p. 66-67) : « Mais on n'imposera pas la main [à la veuve], parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas de service liturgique. Or l'ordination se fait, pour les clercs, en vue du service liturgique. La veuve, elle, est instituée pour la prière, qui est [le rôle commun] de tous. »
[93] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 21 (*SC* 11 *bis*, p. 82-85).
[94] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 39 (*SC* 11 *bis*, p. 122-123).
[95] Saint Cyprien, *Lettre* 3, 3, dans Id., *Correspondance*, texte établi et traduit par le chanoine Baillard, t. I, Paris, 1925, p. 7. Pour l'édition critique du texte latin, voir *CCSL* 3B, p. 14 : « *Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid audere contra deum possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt.* »
[96] Saint Cyprien, *Lettre* 15, 2 et 16, 3 (*CCSL* 3B, p. 87 et p. 93).
[97] Saint Cyprien, *Lettre* 34, 1 et 5, 2 (*CCSL* 3B, p. 167-169 et p. 28).
[98] Saint Cyprien, *Lettre* 43, 1 ; voir aussi *Lettre* 15, 1 (*CCSL* 3B, p. 200 ; voir p. 85-86).
[99] Saint Cyprien, *Lettre* 52, 1 (*CCSL* 3B, p. 244).
[100] Voir Dt 5, 31 et 27, 9.
[101] *Les Constitutions apostoliques*, II, 26, 2-3 et 5 (*SC* 320, p. 236-239).
[102] *Ibid*., 30, 1-2 (*SC* 320, p. 248-251).
[103] *Ibid*., 44, 4 (*SC* 320, p. 284-285).
[104] *Les Constitutions apostoliques*, VIII, 18, 3 (*SC* 336, p. 220-221).
[105] *Sacramentarium Serapionis*, XXVI, dans *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, F. X. Funk (éd.), vol. 2 : *Testimonia et Scripturae propinquae*, Paderborn, 1905, p. 188. La citation est reproduite dans la traduction latine de l'éditeur. On trouve le même emploi du mot *(constituat)* dans le canon 3 (XXXIII : *De diaconis*) des *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* (p. 103-104).

[106] *Sacramentarium Veronense*, L. C. Mohlberg (éd.), 2e édition, Rome, 1966, p. 120-121.
[107] *Le Sacramentaire Grégorien*, t. I, J. Deshusses (éd.), 2e édition revue et corrigée, Fribourg (Suisse), 1979, p. 96-98.
[108] Saint Jérôme, *Epistola* 146, 1 (*PL* 22, col. 1192-1193) : « *Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut Diaconos, Presbyteris, id est Episcopis anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse Presbyteros quos Episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi Corpus Sanguinisque conficitur ?* » ; Id.,*Comment. in Ezechielem*, livre VI, chap. 18 (*PL* 25, col. 175) : « *Quod multos facere conspicimus, clientes et pauperes, et agricolas ; ut taceam de militantium et iudicum violentia, qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant, et in suis sceleribus glorientur. Publiceque diaconus in Ecclesiis recitet offerentium nomina : tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi, torquente eos conscientia* » [voir aussi *CCSL* 75, p. 238].
[109] Pseudo-Athanase, *De Sancta Trinitate Dialogus*, I, 27 (*PG* 28, col. 1157B) : « *episkopos, presbyteros, kai diakonos homoousioi eisin* ».
[110] Voir Origène, *Homélies sur Jérémie*, XI, 3 (*SC* 232, p. 418-423) ; concile d'Ancyre, canon 13 (voir C. J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. I, Paris, 1907, p. 311-312).
[111] Saint Jean Chrysostome, *Homilia* XIV, 3 *in Acta Apostolorum* (*PG* 60, col. 116) : « *Quam ergo dignitatem habuerunt illi* [les diacres et les évêques] *[…]. Atqui haec in Ecclesiis non erat ; sed presbyterorum erat oeconomia. Atqui nullus adhuc episcopus erat, praeterquam apostoli tantum. Unde puto nec diaconorum nec presbyterorum tunc fuisse nomen admissum nec manifestum […].* »
[112] Saint Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, III, 4, lignes 3-8 (*SC* 272, p. 142-143) : « Et c'est à juste titre : car ce n'est pas un homme, ni un ange, ni un archange, ni aucune autre puissance créée, mais le Paraclet lui-même qui a institué cet ordre en persuadant à des hommes qui sont encore dans la chair d'imiter le service des anges. »
[113] Saint Augustin, *Sermo* 319, 3 (*De Stephano martyre* ; *PL* 38, col. 1441) : « *Graecum codicem legite, et diaconum invenietis. Quod enim interpretatus est latinus, Minister ; graecus habet, Diaconus ; quia vere diaconus graece, minister est latine ; quomodo martyr graece, testis latine ; apostolus graece ; missus latine. Sed iam consuevimus nominibus graecis uti pro latinis. Nam multi codices Evangeliorum sic habent : "Ubi sum ego, illic et diaconus meus"*. »
[114] Voir Rm 16, 1-4.
[115] Rm 13, 4.
[116] 1 Tm 2, 8-15.
[117] 1 Tm 3, 5.
[118] 1 Tm 5, 17.
[119] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 10 (*SC* 11 *bis*, p. 67).
[120] Voir Tertullien, *À son épouse*, I, 7, 4 (*SC* 273, p. 114-117) ; Id., *Exhortation à la chasteté*, 13, 4 (*SC* 319, p. 116-117).
[121] Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96 [97], 8, dans Id., *Lettres*, t. IV : livre X, M. Durry (éd.), Paris, 1947, p. 96.
[122] A. G. Martimort, *Les Diaconesses*, Essai historique, Rome, 1982, p. 31 : « C'est au *limes*oriental de l'Empire romain que nous voyons enfin apparaître des diaconesses : le premier document qui les présente et qui en est en quelque sorte l'acte de naissance, c'est la *Didascalie des Apôtres*. […] La *Didascalie des Apôtres* n'est connue que depuis la publication en 1854 […] de son texte syriaque. »
[123] La collection la plus étendue de tous les témoignages sur ce ministère ecclésiastique, accompagnée d'une interprétation théologique, est celle de Jean Pinius, « De diaconissarum ordinatione », dans *Acta Sanctorum*, *Septembris*, t. I : *De diaconissis*, Anvers, 1746, p. IV-XIV. La plupart des documents grecs et latins mentionnés par Pinius sont reproduits par J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, Bonn, 1938. Voir R. Gryson, *Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972.
[124] *Didascalia Apostolorum*, II, 33-35, 3.
[125] *Ibid*., II, 26, 4-7.
[126] *Ibid*., III, 13,1-7.
[127] *Ibid*., III, 12, 1.
[128] *Ibid*., III, 13, 1. Norme reprise par les *Constitutions apostoliques*, III, 19, 1. Sur les origines de la professionnalisation du clergé, voir G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Münster, 1998.
[129] *Didascalia Apostolorum*, II, 44, 3-4.
[130] *Ibid*., III, 12, 1-4.
[131] *Ibid*., II, 57, 6.
[132] *Ibid*., III, 12, 1-4.
[133] *Ibid*., III, 5, 1 - 6, 2.
[134] Voir *Les Constitutions apostoliques*, VIII, 16-23. Pour une traduction française de ce texte : *Les Constitutions apostoliques*, Introduction, traduction et notes par Marcel Metzger, Paris, Éd. du Cerf, 2012, ici p. 318-321. Le compilateur est attentif aux nuances de vocabulaire. Dans *Les Constitutions apostoliques*, III, 11, 3, il dit : « Nous ne permettons pas aux presbytres d'ordonner *(cheirotonein)* des diacres, des diaconesses, des lecteurs, des servants, des chantres ou des portiers, cela revient aux seuls évêques » (trad. Metzger, p. 139). Il réserve le terme « *cheirotonia* » à l'ordination de l'évêque, du presbytre, du diacre et du sous-diacre (VIII, 4-5 ; 16-17 ; 21 ; trad. Metzger, p. 290-293, p. 318-319, p. 320). Il emploie l'expression littérale « *epitithenai ten (tas) cheira(s)* » (« imposer la [les] main[s] ») pour les diaconesses et le lecteur (VIII, 16,

2 et 17, 2 ; trad. Metzger, p. 318-319). Il ne semble pas vouloir y mettre une différence de sens, car toutes ces impositions des mains sont accompagnées d'une épiclèse du Saint-Esprit. Pour les confesseurs, les vierges, les veuves et les exorcistes, il précise qu'il n'y a pas de « *cheirotonia* » (VIII, 23-26 ; trad. Metzger, p. 321-322). Le compilateur distingue par ailleurs entre « *cheirotonia* » et « *cheirothesia* » qui est un geste de simple bénédiction (voir VIII, 16, 3 et VIII, 28, 2-3 ; trad. Metzger, p. 318 et p. 323). La chirothésie peut être pratiquée par les prêtres, dans le rituel baptismal, la réintégration des pénitents ou la bénédiction des catéchumènes (voir II, 32, 3 ; II, 18, 7 ; VII, 39, 4 ; trad. Metzger, p. 89-90, p. 68, p. 271).
[135] *Les Constitutions apostoliques*, II, 26, 3 (voir trad. Metzger, p. 84) ; VIII, 1, 21 (p. 287).
[136] Voir *ibid*., III, 20, 2 ; VIII, 16, 5 ; VIII, 28, 4 ; VIII, 46, 10-11 (trad. Metzger, p. 146, p. 319, p. 323, p. 339).
[137] *Ibid*., II, 57, 18 (trad. Metzger, p. 115).
[138] *Ibid*., II, 57, 7-9 (trad. Metzger, p. 113).
[139] Le canon 19 du concile de Nicée (325) pourrait être interprété non comme refusant l'imposition des mains à toutes les diaconesses en général, mais comme la simple constatation que les diaconesses du parti de Paul de Samosate ne recevaient pas l'imposition des mains, « étaient de toute façon comptées parmi les laïcs », et qu'il fallait aussi les réordonner après les avoir rebaptisées, comme les autres ministres de ce groupe dissident revenus à l'église catholique. Voir *Les Conciles œcuméniques*, G. Alberigo (éd.), t. II-1 : *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 54.
[140] *Les Constitutions apostoliques*, VIII, 20 et 22 (trad. Metzger, p. 320-321).
[141] *Ibid*., VIII, 20, 1-2 (*SC* 336, p. 220-223 ; voir aussi trad. Metzger, p. 320).
[142] *Ibid*., VIII, 21 (*SC* 336, p. 222-223 ; voir aussi trad. Metzger, p. 320).
[143] *Ibid*., VIII, 24-25 (*SC* 336, p. 226-227 ; voir aussi trad. Metzger, p. 322).
[144] *Ibid*., III, 9, 1-4 (trad. Metzger, p. 137-138).
[145] *Ibid*., III, 16, 1 (trad. Metzger, p. 142).
[146] *Ibid*., II, 26, 6 (trad. Metzger, p. 84).
[147] *Ibid*., II, 57, 10 (trad. Metzger, p. 113).
[148] *Ibid*., VIII, 28, 6 (*SC* 336, p. 230-231 ; voir aussi trad. Metzger, p. 323-324).
[149] Saint Épiphane de Salamine, *Panarion*, 79, 3, 6 (*GCS* 37, p. 478).
[150] *Les Conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les Décrets*, p. 214.
[151] Saint GrÉgoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, 29, 1 (*SC* 178, p. 236-237).
[152] Rituel d'ordination des diaconesses byzantines : *Euchologe* du manuscrit grec *Barberini 336*(Bibliothèque Vaticane, f. 169r-170v) ; cité par J.-M. Aubert, *Des femmes diacres*, Paris, 1987, p. 118-119.
[153] Voir le canon 100 chez Ch. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, p. 99. De plus, il est expressément interdit aux femmes « même instruites et saintes » d'enseigner à des hommes et de baptiser (voir les canons 37 et 41 ; p. 86).
[154] Concile de Nîmes (en 394/396), canon 2 (*SC* 241, p. 126-129).
[155] Premier concile d'Orange (en 441), canon 26.
[156] Voir *CSEL* 81/3, p. 268.
[157] Concile d'Epaone (en 517), canon 21 (*CCSL* 148A, p. 29). Les bénédictions diaconales données à des femmes ont pu se multiplier, car le rituel ne prévoyait pas de bénédiction des veuves, comme le rappellera le deuxième concile de Tours (en 567), canon 21 (*CCSL* 148A, p. 187).
[158] Concile d'Orléans (en 553), canon 17 (*CCSL* 148A, p. 101).
[159] Voir le deuxième concile de Tours, canon 20 (*CCSL* 148A, p. 184).
[160]De nombreux commentateurs ont repris le modèle de l'*Ambrosiaster* dans son Commentaire de 1 Tm 3, 11 (*CSEL* 81/3). G. L. Müller (éd.), *Der Empfänger des Weihesakraments : Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg, 1999, p. 89 : « *Weil der Apostel nach den Diakonen Frauen anredet, ergreifen die Kataphrygier die günstige Gelegenheit zur Irrlehre und halten mit aller Anmassung daran fest, dass auch Diakonissen geweiht werden müssen ; und das, obwohl sie wissen, dass die Apostel sieben Männer als Diakone gewählt haben (vgl. Apg 6, 1-6). Hat man damals etwa keine geeignete Frau gefunden, wo wir doch lesen, dass bei den elf Aposteln heilige Frauen gewesen sind ? (vgl. Apg 1, 14) […]. Er schreibt jedoch der Frau vor, in der Kirche zu schweigen (vgl. 1 Kor 14, 34–35)*. » Voir aussi saint Jean Chrysostome, *In epistolam primam ad Timotheum*, *Homilia* 11 (*PG* 62, col. 555) ; saint Épiphane de Salamine, *Panarion*, 79, 3 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 88) ; concile d'Orange (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 98) ; concile de Dovin (Arménie, en 527), canon 17 : « *Feminis non licet ministeria diaconissae praestare nisi ministerium baptismi*» (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 105) ; saint Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II, 18, 11 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 109) ;*Decretum Gratiani*, causa 15, q. 3 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 115) ; Magister Rufinus, *Summa Decretorum*, causa 27, q. 1 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 320) ; Robert de Flamborough, *Liber poenitentialis*, q. 6, 42 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 322) ; saint Thomas d'Aquin, *In primam epistolam ad Timotheum*, chap. 3, v. 11 (G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments*, p. 333) ; etc.
[161] Voir P. Vanzan, « Le diaconat permanent féminin. Ombres et lumières », *La Documentation catholique* 96 (1999), p. 440-446. L'auteur évoque les discussions qui ont eu lieu entre R. Gryson, A. G. Martimort, C. Vagaggini et C. Marucci. Voir L. Scheffczyk (éd.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien, 2002, en particulier la contribution de M. Hauke, « Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen », p. 321-376.

[162] Concile de Néocésarée (314 ou 319), canon 15, dans *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. Mansi (éd.), t. II, Florence, 1759, col. 543-544.
[163] Saint Isidore de SÉville, *De ecclesiasticis officiis*, II, 8.
[164] Il y a cent diacres à Constantinople au temps de Justinien. Voir Justinien, *Novellae*, III, 1 (*Corpus Iuris civilis*, A. Kriegel [éd.], t. III, Leipzig, 1887, p. 20).
[165] Saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 13 (*SC* 11 *bis*, p. 68-69).
[166] Voir *Les Constitutions apostoliques*, II, 28, 6 (*SC* 320, p. 246-247).
[167] Voir les canons 21, 22 et 43 chez P.-P. Joannou, *Discipline générale antique IVe-IXe siècle*, t. I-2, Cité du Vatican, 1962, p. 139-148.
[168] Concile de Carthage de 390, canon 2 (*CCSL* 149, p. 13).
[169] Canon 25 (*CCSL* 149, p. 108-109).
[170] Saint LÉon le Grand, *Lettre* 14, 4 à Anastase de Thessalonique (*PL* 54, col. 672-673).
[171] *Ibid*.
[172] Voir plus haut le chapitre 2.
[173] Concile de Nicée, canon 19, dans *Les Conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les Décrets*, p. 54.
[174] Le petit traité *De iactantia Romanorum levitarum* (*CSEL* 50, p. 193-198) reproche aux diacres de vouloir se hisser au rang des presbytres, de refuser les charges de service et de ne s'occuper que de chant liturgique.
[175] Saint Jérôme, *Lettre* 146 à Evangelus (*PL* 22, col. 1192-1195).
[176] Pseudo-Denys, *Hiérarchie ecclésiastique*, V, 7 ; voir V, 6 (*PG* 3, col. 506-508).
[177] Saint Léon le Grand, *Lettre* 6, 6 à Anastase de Thessalonique (*PL* 54, col. 620). Lui-même était diacre quand il fut élu à l'épiscopat. Voir aussi L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, Paris, 1981, p. 238-239.
[178] Voir Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 43.
[179] Voir les décrétales de Sirice (*PL* 13, col. 1142-1143) ; les décrétales d'Innocent Ier (*PL* 20, col. 604-605).
[180] Pseudo-Jérôme, *Epistola XII de septem ordinibus ecclesiae* (*PL* 30, col. 150-162).
[181] Voir Ch. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, p. 95-99. L'auteur y ajoute le psalmiste. Saint Isidore de Séville (*étymologies*, VII, 12 ; *PL* 82, col. 290) parlera de neuf degrés, comprenant le psalmiste. Pour lui, les neuf *ordines* sont aussi appelés *sacramenta* ; voir *De ecclesiasticis officiis*, II, 121.
[182] Voir *Sacramentarium Veronense*, L. C. Mohlberg (éd.), 2e édition, Rome, 1966, p. 120-121.
[183] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique IVe-IXe siècle*, t. I-1 : *Les Canons des conciles œcuméniques*, Cité du Vatican, 1962, p. 132-134.
[184] Voir F. Mercenier et F. Paris, *La Prière des Églises de rite byzantin*, 2 vol., Prieuré d'Ainay s/Meuse, 1937. Dès le VIIIe siècle, le vocabulaire s'est fixé : le terme « *cheirotonia* » est désormais réservé aux ordinations de l'évêque, du prêtre et du diacre, tandis que le mot « *cheirothesia* » est employé pour les ordres inférieurs. Ainsi le canon 14 du concile de Nicée II (*Les Conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les Décrets*, p. 330-331). Voir C. Vogel, « Chirotonie et chirothésie », *Irenikon* 45 (1972), p. 7-21 et p. 207-238.
[185] Le Pseudo-Jérôme, *De septem ordinibus*, dit des diacres que « Dieu est leur part, ils ne doivent s'éloigner du temple du Seigneur ni le jour ni la nuit. […] Ils sont l'autel du Christ » (*PL*30, col. 153).
[186] Voir le concile d'Aix-la-Chapelle (en 817), canon 11, dans C. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, Paris, 1910, p. 27.
[187] C. Vogel, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Cité du Vatican, 1963-1972.
[188] Voir M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, Louvain, 1951.
[189] Les divers Pontificaux romains du XIIe siècle ont pour souche commune le *Pontificale Romano-Germanicum* du Xe siècle. Voir M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. I : *Le Pontifical du XIIe siècle*, Cité du Vatican, 1938. Ce dernier sera largement diffusé dans l'Église latine et sera mis au point par Innocent III. Voir M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. II : *Le Pontifical de la Curie romaine du XIIIe siècle*, Cité du Vatican, 1940. Il sera ensuite recueilli dans le Pontifical composé par Guillaume Durand, évêque de Mende à la fin du XIIIe siècle. Voir M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. III : *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Cité du Vatican, 1940. Il servira de modèle à l'édition imprimée par les soins de Burchard de Strasbourg en 1485.
[190] Voir *Les Conciles œcuméniques*, t. II-1 : *Les Décrets*, p. 419 et p. 435.
[191] Voir G. Khouri-Sarkis, « Le livre du guide de Yahya ibn Jarîr », *Orient Syrien* 12 (1967), p. 303-318.
[192] « La chirotonie ou ordination se faisait aussi jadis pour les diaconesses : et pour cette raison, le rite les concernant était transcrit dans les manuscrits anciens. On eut jadis en effet besoin des diaconesses, principalement pour le baptême des femmes » (cité dans A. G. Martimort, *Les Diaconesses*, p. 166-167).
[193] *Scholia in Concilium Chalcedonense* (*PG* 137, col. 441 ; cité dans A. G. Martimort, *Les Diaconesses*, p. 171).
[194] Chap. 45 ; A. Werminghoff (éd.), *Concilia aevi Karolini*, t. I, Hanovre, 1906, p. 639.
[195] Voir F. Unterkircher, *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817-848)*, Fribourg (Suisse), 1962.
[196] Entre le *De ordinatione abbatissae* et le *De benedictione et consecratione virginum*, le *De ordinatione diaconissae* se réduit à quelques lignes et s'exprime ainsi : « *Diaconissa olim, non tamen ante annum quadragesimum, ordinabatur hoc modo […].* » Voir M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. III (livre I, XXI-XXIII), p. 411.
[197] Pour ces oscillations, Voir L. Ott, *Das Weihesakrament*, « Handbuch der Dogmengeschichte, vol. IV-5 », Fribourg-en-Brisgau, 1969.

[198] Pierre Lombard introduit le traité *De ordinibus ecclesiasticis* dans la distinction 24 du quatrième livre de ses *Sententiae* ; à l'exception de quelques lignes, ce traité reprend Hugues de saint-Victor (+ 1141), Yves de Chartres (1040-1115) et le *Decretum Gratiani* ; tous ces auteurs dépendent à leur tour du *De septem ordinibus ecclesiae* (Ve-VIIe siècle), l'un des premiers traités de l'Église d'Occident (voir saint Isidore de Séville) consacrés à l'exposé des compétences des différents degrés de la hiérarchie.
[199] Pierre Lombard, *Sentences*, livre IV, dist. 24, chap. 14, dans Id., *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, Grottaferrata, 1981, p. 405.
[200] Voir saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24-25 (= *Supplementum*, qq. 34-40) ; *Summa contra Gentiles*, livre IV, chap. 74-77 ; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*.
[201] Saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 2, a. 1, quaestiuncula 3, dans Id., *Opera omnia*, éd. Vivès, vol. 11, Paris, 1882, p. 36.
[202] Saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 2, a. 1, quaestiuncula 1, éd. Vivès, p. 34 : « *totius potestativi* ».
[203] Saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 2, a. 1, quaestiuncula 2, éd. Vivès, p. 35.
[204] *Ibid*.
[205] Saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 3, a. 2, quaestiuncula 2, éd. Vivès, p. 44.
[206] *Ibid*.
[207] Voir saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 7, q. 2, a. 1 (*Scriptum Super Sententiis*, t. IV, M. F. Moos [éd.], Paris, 1947, p. 278-283) ; *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 63, a. 3.
[208] Voir saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 1, a. 2, quaestiuncula 2, éd. Vivès, p. 28.
[209] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 67, a. 1.
[210] En ce qui concerne l'épiscopat, il incline à admettre qu'il est « *ordo et sacramentum, non quidem praecise distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso, sicut perfectum et imperfectum* ». Durand de Saint-Pourçain, *Super Sententias theologicas Petri Lombardi commentatorium libri quatuor*, Paris, 1550, livre IV, dist. 24, q. 6.
[211] Pour les points 1, 2, 3 et 4, voir Durand de Saint-Pourçain, *Super Sententias theologicas Petri Lombardi commentatorium libri quatuor*, livre IV, dist. 24, q. 2.
[212] Durand de Saint-Pourçain, *Super Sententias theologicas Petri Lombardi commentatorium libri quatuor*, livre IV, dist. 24, q. 3.
[213] Concile de Trente, *Doctrine et canons sur le sacrement de l'Ordre* (*DS* 1767 et 1776).
[214] Voir *DS* 1765 ; 1772.
[215] Voir *DS* 1766 ; 1773.
[216] Voir *DS* 1765.
[217] Voir *DS* 1767 ; 1774.
[218] *DS* 1776 : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'église une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres, qu'il soit anathème. »
[219] Voir *Concilium Tridentinum*, t. III, p. 682-683, p. 686, p. 690 ; *Concilium Tridentinum*, t. VII-2, p. 603, p. 643.
[220] Voir K. J. Becker, *Der priesterliche Dienst*, vol. 2 : *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, Fribourg-en-Brisgau, 1970, p. 19-156 ; J. Freitag, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient, Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Innsbruck, 1991, p. 218 s.
[221] Voir *Catechismus Romanus (Catechismus ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini iussu Pii V. Pont. Max. editus)*, Partie II, chap. VII, no 20.
[222] Voir Francisco de Vitoria, *Summa sacramentorum*, no 226, Venise, 1579, f. 136v ; Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 4, concl. 5 (633ab).
[223] Voir saint Robert Bellarmin, *Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus*, dans Id., *Opera omnia*, t. V, Paris, 1873, p. 26.
[224] Saint Robert Bellarmin, *Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus*, p. 27-28.
[225] Saint Robert Bellarmin, *Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus*, p. 30.
[226] Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, no 86 ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, nos 20, 28, 29 et 41 ; Décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les églises orientales catholiques, no 17 ; Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, no 15 ; Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, no 25 ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, nos 15 et 16.
[227] Pour les positions en faveur de la sacramentalité du diaconat, voir *Acta Synodalia*, vol. II-2, p. 227-229, p. 314-316, p. 317-319, p. 359, p. 431 et p. 580 ; pour les positions manifestant des doutes ou mettant en question la sacramentalité du diaconat, voir *Acta Synodalia*, vol. II-2, p. 378, p. 406 et p. 447-449.
[228] *Acta Synodalia*, vol. III-1, p. 260 : « *Quod attinet ad* Act. 6, 1-6*, inter exegetas non absolute constat viros de quibus ibi agitur diaconis nostris correspondere […].* »
[229] *Ibid*. : « *de indole sacramentali diaconatus, statutum est, postulantibus pluribus […] eam in schemate caute indicare, quia in Traditione et Magisterio fundatur. Cf. praeter canonem citatum Tridentini : Pius XII, Const. Apost.* Sacramentum Ordinis*, 30 nov. 1947 : Denz. 2301 (3858-59). Ex altera tamen parte cavetur ne Concilium paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moverunt, condemnare videatur* ».
[230] Voir *Acta Synodalia*, vol. III-1, p. 260-264 ; vol. III-2, p. 214-218.

[231] Le texte originel parlait de « *in ministerio episcopi* ». Sur l'origine et les variations de cette formule, voir A. Kerkvoorde, « Esquisse d'une théologie du diaconat », dans *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, P. Winninger et Y. Congar (éd.), Paris, 1966, p. 155-183, spécialement p. 163-171, qui jugeait pour sa part : « On aurait tort, croyons-nous, de la mettre à la base d'une théologie future du diaconat » (p. 163).
[232] La formule est ambiguë, « *nam sacerdotium est ministerium* » ; *Acta Synodalia*, vol. III-8, p. 101.
[233] Les formules des *Statuta* y sont interprétées ainsi : « *significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum sed ad servitium caritatis in Ecclesia* » *(ibid)*.
[234]Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28, § 1 : « *Christus […] consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt*. »
[235] *Ibid*. : « *Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*. »
[236] *DS* 1765 et 1776 (Doctrine et canon sur le sacrement de l'Ordre).
[237] Suivant Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 16.
[238] Voir les diverses références à Trente dans les débats conciliaires : certains identifiaient *ministri* avec *diaconi*, bien que l'équivalence sémantique de ces termes ne justifie pas immédiatement leur identification théologique ; d'autres estimaient que Trente avait *dogmatiquement* défini que le diaconat constitue le troisième degré de la hiérarchie, ce qui semble dépasser les affirmations de Trente. Voir plus haut les deux dernières notes de la section consacrée à la doctrine de Trente.
[239] « La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium. »
[240] « […] Pour qu'ils s'acquittent de leur ministère plus efficacement par la grâce sacramentelle du diaconat. »
[241] Voir *Acta Synodalia*, vol. III-1, p. 260.
[242] Voir *AAS* 59 (1967), p. 698.
[243] Voir *AAS* 59 (1967), p. 702.
[244] « […] signe ou sacrement du Christ Seigneur lui-même qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir (voir Mt 20, 28) » ; *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 855.
[245] Voir *AAS* 64 (1972), p. 536, p. 534, p. 537. La traduction française de ce document a été publiée dans *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 854-857.
[246] Voir J. Beyer, « Nature et position du sacerdoce », *Nouvelle Revue Théologique* 76 (1954), p. 356-373 et p. 469-480 ; Id., « De diaconatu animadversiones », *Periodica* 69 (1980), p. 441-460.
[247] Beyer est surtout en désaccord avec l'appréciation de la prudence donnée par G. Philips. Puisque le concile veut agir *non dogmatice, sed pastoraliter*, même une affirmation bien plus explicite n'impliquerait pas *ipso facto* la condamnation de la position contraire. C'est pourquoi, selon Beyer, la prudence serait due au fait que, en ce qui concerne la sacramentalité du diaconat, la « *haesitatio* » est « *manifesta et doctrinalis quidem* ».
[248] « Le diaconat est-il une partie du sacerdoce, comme l'épiscopat et le presbytérat font un seul sacerdoce ? »
[249] Selon Beyer, le terme *ministri* a un sens général ; Trente n'a voulu affirmer dogmatiquement que ce que la Réforme protestante refusait. Le sens dans lequel on invoque Trente va souvent « *ultra eius in Concilio Tridentino pondus et sensum* ».
[250] La plus importante raison de cette incertitude réside dans l'affirmation « *diaconum non ad sacerdotium sed ad ministerium ordinari, atque nihil in hoc ministerio agere diaconum quin et laicus idem facere non possit* ».
[251] *Code de droit canonique*, canon 1008 : « Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont ainsi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement *(Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charactere indelebili suo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant)*. »
[252] Dans les canons 757, 764, 766 et 767 (l'homélie est réservée « *sacerdoti aut diacono* », tandis qu'on peut aussi admettre des laïcs « *ad praedicandum* »), 835, 861, 910, 911, 1003 (les diacres ne sont pas ministres de l'onction des malades car « *unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos* » : est-ce une application du principe qui parle du diacre « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* » ?), 1079, 1081, 1108, 1168, 1421, 1425, 1428 et 1435 (ils peuvent être « juges », ce qui fait partie du pouvoir de gouvernement ou de juridiction).
[253] *Code de droit canonique,* canon 517, § 2.
[254] Cette réflexion est nécessaire parce qu'on maintient le principe suivant lequel le « *pastor proprius* » et le dernier « *moderator* » de la « *plena cura animarum* » ne peut être que celui qui a reçu l'ordination sacerdotale (le « *sacerdos* »). Nous serions ainsi en présence d'un cas limite, constitué par la figure d'un « *sacerdos* » (qui, de fait, n'est pas « *parochus* », bien qu'il en ait toutes les attributions) et par la figure d'un « *diaconus* » (qui est un « *quasi-parochus* » car il a, de fait, la responsabilité de la « *cura pastoralis* », quoique non dans sa globalité parce qu'il n'a pas les pouvoirs sacramentels pour l'Eucharistie et la pénitence).
[255] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 875.
[256] *Ibid.*, n° 1538.
[257] *Ibid.*, n° 1570.

[258] Congrégation pour l'éducation catholique, *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* (22 février 1998), nº 10 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 410 : « Les lignes du profil ministériel […] du diaconat […] sont donc très bien définies. »
[259] *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, nº 5 (p. 409-410) : « […] une configuration spécifique au Christ, Seigneur et serviteur de tous. […] l'identité théologique propre au diacre : celui-ci, en participant à l'unique ministère ecclésiastique, est dans l'église signe sacramentel spécifique du Christ serviteur *(specificam configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium. […] specificam diaconi identitatem […] : is enim, prout unici ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi Servi)*. »
[260] *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, nº 11 (p. 411).
[261] Voir les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, nº 9 (p. 410).
[262]*Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, nº 7 (p. 410) : « En tant que degré de l'Ordre sacré, le diaconat imprime le caractère et communique une grâce sacramentelle spécifique. Le caractère diaconal est le signe configuratif et distinctif qui, gravé dans l'âme de façon indélébile, configure la personne qui est ordonnée au Christ, qui s'est fait diacre, c'est-à-dire serviteur de tous *(Prout gradus Ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat. Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod sacro ordine auctos configurat Christo, qui diaconus, ideoque servus omnium, factus est)*. »
[263]Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, nº 29, § 2 : « *Diaconatus in futurum tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae restitui poterit*. »
[264]Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, nº 16, § 6 : « *Ordo diaconatus ut status vitae permanens restauretur ad normam Constitutionis de Ecclesia*. »
[265] Vatican II, Décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les églises orientales catholiques, nº 17 : « *Exoptat haec Sancta Synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauretur*. »
[266] Voir J. Hornef et P. Winninger, « Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965) », dans *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, P. Winninger et Y. Congar (éd.), Paris, 1966, p. 205-222.
[267] Un vaste dossier d'études théologiques et historiques fut publié en Allemagne sous la direction de K. Rahner et de H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo : Über die Erneuerung des Diakonates*, Fribourg-en-Brisgau, 1962.
[268] Voir J. Hornef et P. Winninger, « Chronique de la restauration du diaconat », p. 207-208.
[269] Par exemple, Yves Congar explore l'impact de la théologie du peuple de Dieu et de l'ontologie de la grâce pour une compréhension renouvelée des ministères qui ouvrirait la possibilité de restaurer le diaconat. Voir Y. Congar, « Le diaconat dans la théologie des ministères », dans *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, p. 121-141, surtout p. 126-127.
[270] Le concile a discuté la première ébauche du *De ecclesia* à partir de la 31e Congrégation générale du 1er décembre 1962 jusqu'à la 36e Congrégation générale du 7 décembre 1962.
[271] Cardinal José Bueno y Monreal (31e Congrégation générale, 1er décembre 1962), dans *Acta Synodalia*, t. I-4, p. 131. Pour sa part, Mgr Raphael Rabban demanda pourquoi le schéma faisait mention « *de duobus gradibus ordinis, de episcopatu scilicet et de sacerdotio* » et non du diaconat « *qui ad ordinem pertinet* » (p. 236).
[272] Voir G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II : Il primo periodo 1962-1963*, Rome, 1968, p. 337, p. 410, p. 413, p. 494, p. 498, p. 501 et p. 536.
[273] Le concile discuta le chapitre sur la structure hiérarchique de l'Église du 4 au 30 octobre 1963.
[274] Cardinal Julius Döpfner (42e Congrégation générale, 7 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 227-230.
[275] Cardinal Joannes LandÁzuri Ricketts (43e Congrégation générale, 8 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 314-317.
[276] Cardinal Léon-Joseph Suenens (43e Congrégation générale, 8 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 317-320.
[277] Voir Mgr Franciscus Seper (44 e Congrégation générale, 9 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 359 ; Mgr Bernardus Yago (45e Congrégation générale, 10 octobre 1963), p. 406 ; Mgr Joseph Clemens Maurer (45e Congrégation générale, intervention écrite), p. 412 ; et Mgr Paul Yü Pin (45e Congrégation générale), p. 431.
[278] Voir cardinal Paul Richaud (44e Congrégation générale, 9 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 346-347 ; Mgr Bernardus Yago, p. 406.
[279] Mgr F. Seper, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 359.
[280] Cardinal J. LandÁzuri Ricketts, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 315 ; cardinal J. Döpfner, p. 229.
[281] Voir Mgr J. Maurer, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 411 ; Mgr Emmanuel Talamás Camandari (46e Congrégation générale, 11 octobre 1963), p. 450 ; et Mgr George KÉmÉrer (47e Congrégation générale, 14 octobre 1963), p. 534.
[282] Voir cardinal J. Döpfner, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 227 ; cardinal J. LandÁzuri Ricketts, p. 314.
[283] Voir cardinal L.-J. Suenens, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 317 ; Mgr Joseph Slipyj (46eCongrégation générale, 10 octobre 1963), p. 445.
[284] Cardinal J. Döpfner, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 227.
[285] Voir Mgr Armandus Fares (47e Congrégation générale, 14 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 530-531 ; Mgr Narcissus Jubany Arnau (48e Congrégation générale, 15 octobre 1963), p. 580 ; Mgr J. Maurer, p. 411.
[286] Cardinal J. LandÁzuri Ricketts, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 314-315 ; cardinal L.-J. Suenens, p. 318 ; Mgr F. Seper, p. 319.

[287] Mgr Paul Yü Pin, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 431.
[288] Mgr B. Yago, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 407.
[289] Mgr J. Maurer, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 410.
[290] P. Aniceto Fernandez, o.p. (45e Congrégation générale, 10 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 424 ; Mgr Joseph Drzazga (49e Congrégation générale, 16 octobre 1963), p. 624.
[291] Mgr Franciscus Franic (44e Congrégation générale, 10 octobre 1963), dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 378 ; Mgr Dinus Romoli (48e Congrégation générale, 15 octobre 1963), p. 598 ; Mgr Petrus Cule (47e Congrégation générale, 14 octobre 1963), p. 518.
[292] Mgr Joseph Carraro, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 525-526.
[293] Cardinal Francis Spellman, dans *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 83 ; P. Aniceto Fernandez, p. 424 ; Mgr Victorius Costantini, p. 447.
[294] Le 15 septembre 1964, Mgr Aloysius Eduardo Henríquez Jiménez lut la *Relatio* expliquant le texte de la Commission doctrinale sur le presbytérat et le diaconat avant que les Pères ne procèdent au vote sur le chapitre de *Lumen gentium* traitant la hiérarchie. En expliquant la position du texte, il affirma que le pouvoir dans l'Église était participé de différentes manières et à des degrés divers par les évêques, les prêtres et les diacres. Comme à Trente, le texte enseignait que le diaconat appartenait à la hiérarchie sacrée dont il occupe le degré inférieur. Ordonnés pour le ministère et non pour le sacerdoce, les diacres reçoivent la grâce sacramentelle et sont chargés du triple service de la liturgie, de la parole et de la charité. Le diaconat pourrait être conféré à des hommes mariés. Voir *Acta Synodalia*, t. III-2, p. 211-218. Mgr Franciscus Franic présenta les vues opposées, p. 193-201.
[295] K. Rahner, « L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration », dans *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, P. Winninger et Y. Congar (éd.), Paris, 1966, p. 227.
[296] Voir A. Borras et B. Pottier, *La Grâce du diaconat*, Bruxelles, 1998, p. 22-40.
[297] Voir A. Kerkvoorde, « Esquisse d'une théologie du diaconat », dans *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, P. Winninger et Y. Congar (éd.), Paris, 1966, p. 157-171.
[298] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, no 18, § 1.
[299] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, no 20, § 3.
[300] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, no 41, § 4 : « À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres qui, en servant le mystère du Christ et de l'Église […]. »
[301] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, no 16, § 1.
[302] Voir la Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, no 68.
[303] A. Borras et B. Pottier, *La Grâce du diaconat*, p. 20.
[304] Voir A. Kerkvoorde, « Esquisse d'une théologie du diaconat », p. 155-156.
[305] Ces renseignements et leur analyse nous ont été gracieusement transmis, lors de la session de la Commission en automne 1999, par le professeur Enrico Nenna, *Ufficio centrale statistica della Chiesa, Segretaria di Stato*.
[306] Si l'on compare le nombre de prêtres au nombre de diacres dans les différents continents, on retrouve les mêmes écarts. Tandis que dans l'ensemble de l'Amérique, il y a 7,4 prêtres pour un diacre (surtout en raison du grand nombre de diacres en Amérique du Nord), on compte en Asie 336 prêtres pour un diacre. En Afrique, il y a 87 prêtres par diacre permanent ; en Europe il y en a 27 et en Océanie 31. Le poids relatif des diacres dans l'ensemble du ministère ordonné est donc très variable d'une région à l'autre.
[307] Une autre source d'information nous donne la liste des pays où les diacres permanents sont les plus nombreux : États-Unis (11'589), Allemagne (1'918), Italie (1'845), France (1'222), Canada (824) et Brésil (826).
[308] Voir H. Legrand, « Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et aux ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II », dans *Diaconat, XXIe siècle*, A. Haquin et Ph. Weber (éd.), Bruxelles, Paris, Montréal, 1997, p. 13-41.
[309] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, no 29, § 2.
[310] Pour les points qui suivent, voir J. Kabasu Bamba, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa*, Ottawa, 1999, texte polycopié, 304 p.
[311] L'auteur (p. 90) cite ici Mgr W. Van Bekkum, Mgr Eugène D'Souza (Inde), Mgr J. F. Cornelis (Élisabethville) et, au moment de la préparation du concile, les Ordinaires (majoritairement européens) du Congo.
[312] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, no 17, § 1. On peut penser ici aux interventions de Mgr B. Yago et de Mgr Paul Yün Pin mentionnées plus haut.
[313] Voir J. Kabasu Bamba, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa*, p. 195, qui se réfère à M. Singleton, « Les nouvelles formes de ministère en Afrique », *Pro Mundi Vita* 50 (1974), p. 33.
[314] L'archevêque de Santiago du Chili rapporte ainsi les objections de certains prêtres : « Ils disent par exemple que le diaconat est un compromis non nécessaire, puisque des laïcs, hommes ou femmes, peuvent remplir ses fonctions pour une période donnée : si cela réussit, leur mandat est prolongé, sinon il n'est pas renouvelé. » Mgr C. Oviedo Cavada, « La promoción del diaconado permanente », *Iglesia de Santiago* (Chili) no 24 (septembre 1992), p. 25.
[315] Voir à ce sujet un long texte publié par le diocèse de San Cristóbal de Las Casas, *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente,* 1999, 172 p.

[316] Selon les pays, ces collaborateurs reçoivent différentes appellations : « permanents en pastorale », « travailleurs ou animateurs pastoraux », « auxiliaires pastoraux », « agents laïcs de pastorale », « auxiliaires de paroisse », « assistants paroissiaux », « assistants pastoraux » (en allemand : « Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen »), etc. Voir A. Borras, *Des laïcs en responsabilité pastorale ?*, Paris, 1998.
[317] National Conference of Catholic Bishops, « National Study of the Diaconate, Summary Report », *Origins* 25 (18 janvier 1996), p. 497-504. Traduction française : Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis, « Une étude nationale sur le diaconat » ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 428-434.
[318] Voir par exemple P. Maskens, « Une enquête sur les diacres francophones de Belgique », dans *Diaconat, XXIe siècle*, A. Haquin et Ph. Weber (éd.), p. 217-232.
[319] Dans ce sens, voir B. Sesboüé, « Quelle est l'identité ministérielle du diacre ? », dans *L'Église à venir*, Mélanges offerts à J. Hoffmann, J. Doré (éd.), Paris, 1999, p. 255-257.
[320] Voir par exemple le document de la Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* (22 février 1998), n° 22 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 428.
[321] *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, n° 39 (p. 432). Le texte ajoute au paragraphe suivant (p. 432-433) : « Il est très important que les diacres puissent accomplir, selon leurs possibilités, leur ministère en plénitude : dans la prédication, dans la liturgie et dans la charité ; et qu'ils ne soient pas cantonnés dans des emplois marginaux, dans des fonctions de suppléance ou dans des tâches qui peuvent être ordinairement accomplies par des fidèles non ordonnés. »
[322] Voir Congrégation pour l'éducation catholique, *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, n° 9, dans *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 410 : « Enfin, le *munus regendi* s'exerce dans le dévouement aux œuvres de charité et d'assistance et dans l'animation des communautés ou des secteurs de la vie ecclésiale, spécialement en ce qui regarde la charité. *Il s'agit là du ministère le plus caractéristique du diacre*. » (C'est nous qui soulignons.)
[323] « Ce n'est pas l'épouse qui est ordonnée et cependant la mission confiée au diacre oblige le couple à se redéfinir, en quelque sorte, en fonction de ce ministère » : M. Cacouet et B. Viole, *Les Diacres*, cité dans un document de réflexion sur le rôle de l'épouse du diacre, Québec, 1993. C'est pourquoi en plusieurs pays l'épouse est associée à son mari tout au long de sa formation initiale et participe avec lui aux activités de formation continue.
[324] Note de la Commission épiscopale du clergé citée par F. Deniau, « Mille diacres en France », *Études* n° 383/5 (novembre 1995), p. 523-533, ici p. 526.
[325] F. Deniau, « Mille diacres en France », p. 527-528. Cette orientation des évêques a été confirmée en 1996 lors de leur réunion à Lourdes où ils ont manifesté leur désir que « l'image donnée par les diacres ne soit pas celle de la suppléance des prêtres, mais de la communion avec eux dans l'exercice du sacrement de l'Ordre » ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 1012.
[326] J. G. Mesa Angulo, o.p., « Aportes para visualizar un horizonte pastoral para el diaconado permanente en América Latina, hacía el tercer milenio », dans Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), *Primer Congreso de diaconado permanente*, Lima, août 1998 (document de travail).
[327] Un certain nombre de tâches sont bien sûr réservées au diacre par le droit canonique, mais elles n'épuisent pas toute l'activité du diacre.
[328] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 16, § 6. Les italiques sont de nous.
[329] R. Pagé, *Diaconat permanent et diversité des ministères*, Perspectives du Droit Canonique, Montréal, 1988, p. 61.
[330] V. Gerardi, « El diaconado en la Iglesia », dans CELAM, *Primer Congreso de diaconado permanente*, p. 8, qui se réfère au premier Congrès international tenu à Turin en 1977.
[331] Ep 4, 12-13.
[332] Voir Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n° 35 ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, nos 20, 28, 29 et 41 ; Décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les églises orientales catholiques, n° 17 ; Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, n° 15 ; Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 25 ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, nos 15 et 16.
[333] Voir *AAS* 59 (1967), p. 697-704 ; *AAS* 60 (1968), p. 369-373 ; *AAS* 64 (1973), p. 534-540.
[334] Cela s'applique également aux deux récents documents de 1998 : Congrégation pour l'éducation catholique, *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* ; Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*. Selon le cardinal Pio Laghi, les *Normes fondamentales* sont un document « d'ordre éminemment pédagogique et non pas doctrinal » ; et selon le cardinal Darío Castrillón, le *Directoire* « entend présenter des lignes pratiques » ; voir *L'Osservatore Romano* du 11 mars 1998, p. 6-7.
[335] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1084 : « "Assis à la droite du Père" et répandant le Saint-Esprit en son Corps qui est l'Église, le Christ agit désormais par les sacrements, institués par Lui pour communiquer sa grâce. Les sacrements sont des signes sensibles (paroles et actions), accessibles à notre humanité actuelle. Ils produisent efficacement la grâce qu'ils signifient en vertu de l'action du Christ et par la puissance du Saint-Esprit. »
[336] *Catéchisme de l'église catholique*, nos 1127 et 1128 : « Les sacrements sont efficaces parce qu'en eux le Christ lui-même est à l'œuvre : c'est Lui qui baptise, c'est Lui qui agit dans ses sacrements afin de communiquer la grâce que le sacrement signifie. […] C'est là le sens de l'affirmation de l'Église : les sacrements agissent *ex opere operato* (littéralement : "par le fait même que l'action est accomplie"), c'est-à-dire en vertu de l'œuvre salvifique du Christ, accomplie une fois pour toutes. »

[337] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1536 : « L'Ordre est le sacrement grâce auquel la mission confiée par le Christ à ses Apôtres continue à être exercée dans l'Église jusqu'à la fin des temps : il est donc le sacrement du ministère apostolique. Il comporte trois degrés : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. »
[338] Sur l'application du passage du lavement des pieds aux diacres, voir la *Didascalie*, xvi, 13 (trad. F. Nau, Paris, 1902, p. 95) ; H. Wasserschleben, *Die irische Canonensammlung*, Leipzig, 1885, p. 26 : « *diaconus (fuit) Christus, quando lavit pedes discipulorum* ». Voir aussi K. Rahner et H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, Fribourg-en-Brisgau, 1962, p. 104. Récemment, W. Kasper a proposé de voir « la fondation du diaconat » *(die Stiftung des Diakonats)* dans le lavement des pieds et dans les paroles de Jésus en Jn 13, 15 : W. Kasper, « Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft », *Diakonia* 32/3-4 (1997), p. 13-33, ici p. 22. En réalité, la *Didascalie* xvi, 13 cite l'ensemble du passage de Mc 10, 43-45 à propos des diacres. De son côté, saint Ignace d'Antioche considère qu'on a confié aux diacres « le service de Jésus-Christ » (*Aux Magnésiens*, 6, 1 ; *SC* 10 *bis*, p. 84-85) ; et saint Polycarpe les exhorte à marcher dans la vérité du Seigneur qui s'est fait le « diakonos » de tous (*Aux Philippiens*, 5, 2 ; *SC* 10 *bis*, p. 182-183).
[339] La discussion exégétique actuelle sur la valeur de Ac 6, 1-6 comme origine du diaconat remonte aux textes patristiques. Saint IrÉnÉe, au IIe siècle, voit le début du diaconat dans l'ordination des « Sept » : *Adversus Haereses*, I, 26, 3 ; III, 12, 10 (*SC* 264, p. 348-349 ; *SC* 211, p. 224-225). Saint Jean Chrysostome, dans son *Homilia* XIV, 3 *in Acta Apostolorum* (*PG* 60, col. 115-116), vers l'an 400, ne considère pas les « Sept » comme diacres, bien qu'il interprète leur charge comme une ordination et une participation à la mission apostolique. Cette dernière opinion fut reprise par le deuxième concile *in Trullo* (691), qui a une valeur de concile œcuménique pour l'Église orthodoxe ; voir *Concilium Quinisextum*, canon 16, dans *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. Mansi (éd.), t. XI, Florence, 1765, col. 949 ; P.-P. Joannou, *Discipline générale antique IVe-IXe siècle*, t. I-1, Rome, 1962, p. 132-134.
[340] La différenciation en trois degrés apparaît clairement à l'époque post-apostolique, peut-être pour la première fois chez saint Ignace d'Antioche, *Aux Tralliens*, 3, 1 (*SC* 10 *bis*, p. 96-97). Sur cette question, voir E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994 ; E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica, Testi patristici dei primi tre secoli*, Milan, 1997.
[341] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28, § 1 : « *Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*. » Vatican II se réfère ici au concile de Trente,*Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 2 : « *in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines […] ab ipso Ecclesiae initio* » (*DS* 1765) ; canon 6 sur le sacrement de l'Ordre : « *hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris* » (*DS* 1776).
[342] Paul VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (1967) : « [Cet ordre] ne doit pas être considéré purement et simplement comme un degré menant au sacerdoce. Il reçoit une telle richesse par son caractère indélébile et sa grâce particulière que ceux qui y sont appelés peuvent se consacrer d'une façon stable aux mystères du Christ et de l'église *(non tamquam merus ad sacerdotium gradus est existimandus, sed indelebili suo charactere ac praecipua sua gratia insignis ita locupletatur, ut qui ad ipsum vocentur, ii mysteriis Christi et Ecclesiae stabiliter inservire possint)* » ; *La Documentation catholique* 64 (1967), col. 1280 ; *AAS* 59 (1967), p. 698.
[343] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1570 : « Les diacres participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ. Le sacrement de l'Ordre les marque d'une empreinte ("caractère ") que nul ne peut faire disparaître et qui les configure au Christ qui s'est fait le "diacre", c'est-à-dire le serviteur de tous *(Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat sigillo ["charactere"] quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est "diaconus", id est, omnium minister)*. » Voir aussi Congrégation pour l'éducation catholique, *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, n° 7. Dans la mesure où le canon 1008 du *Code de droit canonique* fait également référence au diaconat, on peut considérer que son caractère indélébile y est aussi affirmé.
[344] Concile de Trente, *Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 4 : « Puisque, dans le sacrement de l'Ordre *(in sacramento ordinis)*, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut être ni détruit ni enlevé *(character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest)*, le saint concile condamne à juste titre la pensée de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont seulement un pouvoir temporaire, et qu'une fois ordonnés selon les règles *(semel rite ordinatos)*, ils peuvent redevenir laïcs s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu » (*DS* 1767).
[345] Voir saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 7, q. 2, a. 1 ; *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 63, a. 3.
[346] Bien que le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* (document de la Congrégation pour le clergé) ne mentionne pas explicitement la doctrine du « caractère », il affirme au sujet du diaconat (n° 21) : « L'ordination sacrée, validement reçue, ne disparaît jamais. Cependant, la perte de l'état clérical peut intervenir conformément aux normes établies par le droit canonique *(Sacra ordinatio, semel valide recepta, numquam evanescit. Amissio tamen status clericalis fit iuxta normas iure canonico statutas)* » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 428.
[347]Le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, au n° 28, parle de la « différence essentielle » qui existe entre le ministère du diacre à l'autel et celui de tout autre ministre liturgique ; cependant, il ne renvoie pas à *Lumen gentium*, n° 10, mais à *Lumen gentium*, n° 29 : « Parce qu'elle prend sa source dans le sacrement de l'Ordre, la diaconie de l'autel diffère dans son essence de tout type de ministère liturgique que les pasteurs peuvent confier à des fidèles non ordonnés. Le ministère liturgique du diacre diffère également du ministère ordonné sacerdotal » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 430.

[348] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 29, § 1 : « *gratia etenim sacramentali roborati* » ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 16, § 6 : « *gratiam sacramentalem diaconatus* ».
[349] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 41, § 4 : « À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres qui, en servant le mystère du Christ et de l'Église […] *(Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriis Christi et Ecclesiae servientes […])*. »
[350] Paul VI, Motu proprio *Ad pascendum* : « Le diaconat permanent […] signe ou sacrement du Christ Seigneur lui-même qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir *(Diaconatus permanens […] signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare)* » ; *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 855 ; *AAS* 54 (1972), p. 536.
[351] En référence à *Lumen gentium* (n° 41) et à *Ad Gentes* (n° 16), le *Catéchisme de l'église catholique* enseigne (au n° 1570) : « Les diacres participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ. Le sacrement de l'Ordre les marque d'une empreinte ("caractère ") que nul ne peut faire disparaître et qui les configure au Christ qui s'est fait le "diacre", c'est-à-dire le serviteur de tous *(Ordinis sacramentum eos signat sigillo ["characterе"] quod nemo delere potest et quod eos configurat Cristo qui factus est "diaconus", id est, omnium minister)*. » De leur côté, Les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* (n^os^ 5 et 7) rattachent la configuration à l'effusion de l'Esprit et la spécifient en l'assimilant à la condition du Christ comme Serviteur de tous : « Le diaconat est conféré par une effusion spéciale de l'Esprit (ordination), qui réalise en celui qui la reçoit une configuration spécifique au Christ, Seigneur et serviteur de tous. […] Celui-ci [le diacre], en participant à l'unique ministère ecclésiastique, est dans l'Église signe sacramentel spécifique du Christ serviteur. […] Le caractère diaconal est le signe configuratif et distinctif qui, gravé dans l'âme de façon indélébile, configure la personne qui est ordonnée au Christ, qui s'est fait diacre, c'est-à-dire serviteur de tous. »
[352] Suivant *Lumen gentium*, n° 21, § 2, la sacramentalité de l'épiscopat implique que « les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife, et agissent en sa personne *(Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant)* ». En d'autres endroits, Vatican II utilise des formules analogues : « *Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam* » (*Lumen gentium*, n° 25) ; « *potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur* » (*Lumen gentium*, n° 27) ; « *munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi* » (*Apostolicam actuositatem*, n° 2, § 2) ; « *oves suas in nomine Domini pascunt* » (*Christus Dominus*, n° 11, § 2).
[353] À propos de la distinction essentielle entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel, *Lumen gentium* (n° 10, § 2) enseigne : « Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, en la personne du Christ *(in persona Christi)*, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier. » Au n° 28, § 1, *Lumen gentium* dit à nouveau au sujet des prêtres : « C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée : là, agissant en la personne du Christ *(in persona Christi agentes)*, […] représentant […] l'unique sacrifice […]. » Semblablement, *Presbyterorum ordinis* (n° 13, § 2) affirme : « Surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres agissent de manière spéciale en la personne du Christ *(personam specialiter gerunt Christi)*. »
[354] Le rapport du « *in persona Christi* » avec l'exclusivité du ministère sacerdotal pour consacrer l'Eucharistie a été accentué dans les documents postconciliaires. Le Synode de 1971 affirme que « *solus sacerdos in persona Christi agere valet ad praesidendum et perficiendum sacrificale convivium* » ; *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, p. 1166. La Lettre *Sacerdotium ministeriale* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (en 1983) insiste sur le fait que « *munus tam grave conficiendi mysterium eucharisticum adimplere valeant [episcopi et presbyteri] […] ut ipsi […] non communitatis mandato, sed agant in persona Christi* » ; *AAS* 75 (1983), p. 1006. Cela est repris dans le *Code de droit canonique* de 1983 (canon 900, § 1) : « Seul le prêtre validement ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie. »
[355] Vatican II, Décret *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres, n° 2, § 3 : « *Presbyteri, unctione Spiritus Sancti, speciali charactere signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant*. » L'expression équivalente de *Presbyterorum ordinis*, n° 12, § 1, va dans la même direction : « *Omnis sacerdos, suo modo, ipsius Christi personam gerat*. » L'ensemble du ministère presbytéral est inclus dans les indications de *Ad Gentes*, n° 39, § 1 (« *Presbyteri personam Christi gerunt […] in triplice sacro munere* ») et de *Lumen gentium*, n° 37, § 1 (« *illos, qui ratione sacri sui muneris personam Christi gerunt* »). En *Sacrosanctum Concilium*, n° 33, § 1, cela se concrétise dans la présidence de la célébration eucharistique : « *Immo preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest, […] dicuntur*. » Cet enseignement est repris dans les documents postconciliaires. Dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (n° 68), Paul VI applique la formule au ministère de l'évangélisation : « *Cum Episcopis in ministerium evangelizationis consociantur, […] ii qui per sacerdotalem ordinationem personam Christi gerunt*. » Jean-Paul II, dans son Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* (n° 29), l'emploie en référence au ministère spécifique de la réconciliation dans le sacrement de la pénitence : « *Sacerdos, Paenitentiae minister, […] agit in persona Christi*. » Selon l'Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* (n° 20), le prêtre représente le Christ Tête, Pasteur et Époux de l'Église : « *Connectuntur cum "consecratione", quae eorum propria est eosque ad Christum, Ecclesiae Caput et Pastorem configurat ; vel cum "missione" vel ministerio presbyterorum proprio, quod eos habiles efficit et instruit ut fiant "Christi Sacerdotis aeterni viva instrumenta" et ad agendum provehit "Ipsius Christi nomine et persona"*. » Dans la même Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* (n^os^ 21 et 22), Jean-Paul II écrit : « *Presbyter, per sacramentalem hanc consecrationem, configuratur Christo Iesu quatenus Capiti et Pastori Ecclesiae* » ; « *Sacerdos ergo advocatur ut sit imago vivens Iesu Christi, Ecclesiae sponsi :*

remanet ipse quidem semper communitatis pars, […] sed vi eiusdem configurationis ad Christum Caput et Pastorem, ipse presbyter positus est in eiusmodi relatione sponsali erga propriam communitatem. »
[356] Le *Code de droit canonique* de 1983 applique la formule à l'ensemble du sacrement de l'Ordre et, par conséquent, au diaconat également (canons 1008-1009) : « *Sacramento ordinis […] consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplendi, Dei populum pascant. Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus*. » Jean-Paul II, dans son *Discours* du 16 mars 1985 au Congrès pour le diaconat permanent en Italie, énonce l'idée de personnification, mais en référence au Christ Serviteur (voir plus bas). Le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* (n° 28) préfère la formule « au nom du Christ » à propos du ministère eucharistique du diacre (« *nomine ipsius Christi, inservit ad Ecclesiam participem reddendam fructuum sacrificii sui* ») et en relation avec la diaconie de la charité (n° 37 : « *Vi sacramenti Ordinis diaconus […] munera pastoralia participat, […] quae participatio, utpote per sacramentum peracta, efficit ut diaconi Populum Dei inserviant nomine Christi* »).
[357] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 875 : « De Lui [le Christ], les évêques et les prêtres reçoivent la mission et la faculté (le "pouvoir sacré ") d'agir *in persona Christi Capitis* ; les diacres, la force de servir le peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité. »
[358] *Ibid.*, n° 1581 : « Par l'ordination, on est habilité à agir comme représentant du Christ, Tête de l'Église *(Per ordinationem recipitur capacitas agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae)* » ; n° 1591 : « […] le sacrement de l'Ordre, dont la tâche est de servir au nom et en la personne du Christ Tête au milieu de la communauté *(sacramento ordinis, cuius munus est, nomine et in persona Christi Capitis, in communitate servire)* » ; n° 1548 : « Dans le service ecclésial du ministre ordonné, c'est le Christ lui-même qui est présent à son Église en tant que Tête de son corps *(In ecclesiali ministri ordinati servitio, Ipse Christus, Ecclesiae suae est praesens, quatenus Caput Sui corporis)*. »
[359] *Ibid.*, n° 1549 : « Par le ministère ordonné, spécialement des évêques et des prêtres, la présence du Christ comme Tête de l'Église est rendue visible dans la communauté des croyants *(Per ministerium ordinatum, praesertim Episcoporum et presbyterorum, praesentia Christi, tamquam Capitis Ecclesiae, in communitate credentium, visibilis fit)*. »
[360] Par exemple, les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* (n° 5) insistent sur la « configuration spécifique au Christ, Seigneur et serviteur de tous *(specificam […] configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium)* » et considèrent le diacre comme « signe sacramentel spécifique du Christ serviteur *(specificum signum sacramentale Christi Servi)*. » De son côté, dans son *Discours* du 16 mars 1985 aux participants du Congrès pour le diaconat permanent en Italie, Jean-Paul II a renchéri : « À son rang, le diacre personnifie le Christ Serviteur du Père, participant à la triple fonction du sacrement de l'Ordre » (le texte italien est disponible sur le site internet <vatican.va>, parmi les « Discours » de Jean-Paul II : « *Il diacono nel suo grado personifica Cristo servo del Padre, partecipando alla triplice funzione del sacramento dell'Ordine*»).
[361] Le texte de saint Polycarpe, *Aux Philippiens*, 5, 2 (*SC* 10 *bis*, p. 182-183), appliqué aux diacres par *Lumen gentium* (n° 29, § 1) et par les *Normes fondamentales* (n° 5), considère le Christ comme Seigneur et Serviteur *(minister)* : « Compatissants, zélés, marchant selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur de tous. »
[362] À propos des évêques, *Lumen gentium* (n° 24, § 1) déclare : « Cette charge *(munus)*, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service *(servitium)* qui, dans la sainte Écriture, est appelé expressément "diakonia" ou ministère *(ministerium)* (voir Ac 1, 17.25 ; 21, 19 ; Rm 11, 13 ; 1 Tm 1, 12). »
[363] Voir Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis*, n° 21 : « Le Christ est la Tête de l'Église, son Corps. Il est "Tête" dans le sens nouveau et original d'être "serviteur", selon ses paroles mêmes : "Aussi bien, le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude" (Mc 10, 45). Ce service ou ministère *(Quod servitium seu "ministerium")* de Jésus atteint sa plénitude par la mort sur la croix, c'est-à-dire par le don total de soi dans l'humilité et l'amour […] (Ph 2, 7-8). […] L'autorité *(auctoritas)* de Jésus-Christ Tête coïncide donc avec son service, avec le don total de lui-même, humble et plein d'amour, à l'Église. Et cela, en parfaite obéissance au Père : il est l'unique vrai Serviteur souffrant du Seigneur, en même temps Prêtre et Victime. »
[364] Le *Catéchisme de l'église catholique* affirme (n° 876) : « Intrinsèquement lié à la nature sacramentelle du ministère ecclésial est *son caractère de service*. En effet, entièrement dépendant du Christ qui donne mission et autorité, les ministres sont vraiment esclaves du Christ (voir Rm 1, 1), à l'image du Christ qui a pris librement pour nous "la forme d'esclave" (Ph 2, 7). Parce que la parole et la grâce dont ils sont les ministres ne sont pas les leurs, mais celles du Christ qui les leur a confiées pour les autres, ils se feront librement esclaves de tous (voir 1 Co 9, 19). »
[365] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 16, § 6 : « Il est utile en effet que les hommes qui accomplissent un ministère vraiment diaconal […] soient fortifiés par l'imposition des mains transmise depuis les Apôtres et plus étroitement unis à l'autel, pour qu'ils s'acquittent de leur ministère plus efficacement, au moyen de la grâce sacramentelle du diaconat. »
[366] Voir plus bas la section d) de ce chapitre (« Le diaconat dans une "ecclésiologie de communion" »).
[367] Vatican II n'emploie pas l'expression « potestas iurisdictionis ». Seul le Décret *Presbyterorum ordinis* (au n° 2, § 2) parle de « *sacra Ordinis potestas* ». Cependant, la *Note explicative* de la Constitution *Lumen gentium* (n° 2) affirme à propos de la consécration épiscopale : « Dans la *consécration* est donnée la participation *ontologique* aux fonctions ("*munera*") *sacrées*, comme il ressort de façon indubitable de la Tradition et aussi de la tradition liturgique. De propos délibéré on emploie le terme de *fonctions* ("*munera*") et non pas celui de *pouvoir* ("*potestas*"), parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir *apte à s'exercer* en acte. Mais pour qu'un tel pouvoir apte à s'exercer existe, doit intervenir la *détermination* canonique ou *juridique* de la part de l'autorité hiérarchique. Cette détermination du pouvoir

peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les normes approuvées par l'autorité suprême. Une telle norme ultérieure est requise par la *nature de la chose*, parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui, de par la volonté du Christ, coopèrent de façon hiérarchique. » Sur les différentes interprétations de la « *potestas sacra* », voir P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche : Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trèves, 1973, p. 38-39 ; A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra : Posizioni postconciliari*, Brescia, 1987.

[368] Le *Code de droit canonique*, au canon 966, distingue entre « *potestas ordinis* » et « *facultas eandem exercendi* ».

[369] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 21, § 2 : « Le saint concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre *(plenitudinem conferri sacramenti Ordinis)*, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré. » La *Relatio* sur le n° 21 de *Lumen gentium* explique la formule finalement employée *("plenitudo" sacramenti Ordinis)* comme « *totalitas, omnes partes includens* » ; *Acta synodalia*, t. III-1, p. 239. Au n° 41, § 2, *Lumen gentium* considère les évêques comme étant « à l'image du grand Prêtre éternel, Pasteur et Évêque », « choisis pour recevoir la plénitude du sacerdoce *(ad plenitudinem sacerdotii electi)* ».

[370] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28 : « Tout en n'ayant pas la charge suprême du pontificat et tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leurs pouvoirs, les prêtres leur sont cependant unis dans la dignité sacerdotale ; et par la vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ Prêtre suprême et éternel […] ils sont consacrés en vrais prêtres du Nouveau Testament. Participant, à leur degré de ministère, de la charge de l'unique Médiateur qui est le Christ (1 Tm 2, 5) […]. Les prêtres, coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal dont ils sont l'aide […]. »

[371] On pourra voir plusieurs références chez L. Ott, *Das Weihesakrament*, « Handbuch der Dogmengeschichte, vol. IV-5 », Fribourg-en-Brisgau, 1969. Le concile de Trente (*DS* 1763-1778) parle du « sacrement de l'Ordre » en partant du présupposé de son unité, comme dans le cas du baptême et de la confirmation (voir *DS* 1767).

[372] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28 : « C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que dès l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres. »

[373] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Supplementum*, q. 37, a. 2, corpus : « La distinction de l'Ordre doit se prendre selon la relation à l'Eucharistie. Car le pouvoir de l'Ordre est soit pour consacrer l'Eucharistie elle-même, soit pour quelque ministère ordonné à cela. Sous le premier aspect, il s'agit de l'ordre des prêtres […]. »

[374] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10, § 2 : « sacerdoce ministériel ou hiérarchique *(sacerdotium ministeriale seu hierarchicum)* ». Le *Catéchisme de l'église catholique* place la doctrine sur le ministère ecclésial, exposée aux n^{os} 874-896, sous le titre : « La constitution hiérarchique de l'Église *(Hierarchica Ecclesiae constitutio)* ».

[375] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 29, § 1 : « Au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres *(In gradu inferiori hierarchiae sistunt Diaconi)*. » Avec la suppression des autres degrés, dès le Motu proprio *Ministeria quaedam* de Paul VI (en 1972), le diaconat devient de fait le dernier degré.

[376] Le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* (1998), n° 8, parle explicitement de « participation » au ministère épiscopal : « Cette obligation [assumée par le diacre] se fonde sur la participation même au ministère épiscopal, conférée par le sacrement de l'Ordre et la mission canonique. » Plus loin, au n° 11, ce *Directoire* prévient contre la possible privation de la « relation directe et immédiate que chaque diacre doit avoir avec son évêque propre » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 426.

[377] Voir M. Andrieu, « La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge », *Revue des sciences religieuses* 21 (1947), p. 90-120.

[378] Concernant la relation avec les évêques, les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, au n° 8, parlent de « dépendance » dans l'exercice de l'autorité ; concernant la relation avec les prêtres, elles parlent d'une relation « spéciale » : « Dans l'exercice de leur autorité, les diacres, participant au degré inférieur du ministère ecclésiastique, dépendent nécessairement des évêques *(necessario ex Episcopis pendent)* qui ont reçu la plénitude du sacrement de l'Ordre. D'autre part, ils sont placés dans une relation spéciale avec les prêtres *(necessitudinem peculiarem cum presbyteris ineunt)*, et c'est en communion avec eux qu'ils sont appelés à servir le peuple de Dieu » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 410.

[379] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 29, § 1 : les diacres servent le peuple de Dieu « en communion avec l'évêque et son presbyterium *(in communione cum Episcopo eiusque presbyterio)* ». Le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (n° 23), qui applique les décisions conciliaires, met un accent sur la soumission à l'autorité de l'évêque et du prêtre : « Toutes ces fonctions doivent être accomplies en parfaite communion avec l'évêque et son presbyterium *(in perfecta cum episcopo eiusque presbyterio communione)*, c'est-à-dire sous l'autorité de l'évêque et du prêtre *(sub auctoritate episcopi et presbyteri)* qui président à la pastorale du territoire » ; *La Documentation catholique* 64 (1967), col. 1284. Dans le *Cérémonial des évêques* (Paris, 1998), au n° 24 (p. 19), il est écrit à propos des diacres : « Remplis de force par le don de l'Esprit Saint, ils apportent leur aide à l'évêque et à son presbyterium dans le ministère de la parole, de l'autel et de la charité. »

[380] Les diacres ne peuvent pas être membres du conseil presbytéral : voir *Lumen gentium*, n° 28 ; *Christus Dominus*, n° 27 ; *Presbyterorum ordinis*, n° 7 ; *Code de droit canonique*, canon 495, § 1. Ce point est clairement repris par le *Directoire*

pour le ministère et la vie des diacres permanents, n° 42 : « Cependant les diacres ne peuvent pas faire partie du Conseil presbytéral, car ce dernier représente exclusivement le presbyterium » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 433.
[381] Le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, au n° 6, rappelle la fraternité sacramentelle qui unit les diacres, l'importance des liens de charité, l'importance de la prière, de l'unité, de la coopération, l'opportunité de rencontres communes, mais il ne dit rien sur un possible « *ordo diaconorum* » collégial et il prévient contre les risques de « corporatisme » qui dans le passé contribuèrent à la disparition du diaconat permanent : « En vertu de l'ordre qu'ils ont reçu, les diacres sont unis entre eux dans une fraternité sacramentelle. […] C'est une bonne chose que les diacres, avec l'accord de l'évêque, en sa présence ou en présence de son délégué, se réunissent régulièrement […]. Il revient à l'évêque du lieu d'entretenir chez les diacres en activité dans son diocèse un esprit de communion, en évitant que naisse ce "corporatisme" qui a contribué autrefois à la disparition du diaconat permanent » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 425-426.
[382] *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, n° 5 : « La vocation spécifique du diacre permanent suppose la stabilité dans cet ordre. Aussi l'éventuelle accession à la prêtrise de diacres permanents célibataires ou devenus veufs sera-t-elle toujours une très rare exception, possible seulement si des raisons spéciales et graves la motivent » ; *La Documentation catholique*95 (1998), p. 425.
[383] La Constitution dogmatique *Lumen gentium* (n° 29, § 1) renvoie aux *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae*, III, 2 (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, F. X. Funk [éd.], vol. 2 : *Testimonia et Scripturae propinquae*, Paderborn, 1905, p. 103) et aux *Statuta ecclesiae antiqua*, 37-41 (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. Mansi [éd.], t. 3, col. 954). Mais il s'agit en réalité des *Statuta ecclesiae antiqua*, 4 (*ibid*., col. 951). Le texte des *Statuta*, 92 (4), dit : « *Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur* » (*CCSL* 148, p. 181).
[384] Voir *Pontifical romano-germanique* (950), vol. 1, Cité du Vatican, 1963, p. 24. Dans l'actuel *Pontificale Romanum* (editio typica de 1968, 1989), on trouve les expressions suivantes : « La mission du diacre est une aide pour l'évêque et ses prêtres *(episcopo eiusque presbyterio adiumentum)* dans le service de la parole, de l'autel et de la charité » (allocution d'ouverture de l'évêque) ; le diacre est ordonné « au service de l'Église *(ad ministerium Ecclesiae)* » et « pour aider l'ordre sacerdotal *(in adiutorium ordinis sacerdotalis)* » (interrogations de l'évêque aux ordinands). Dans la prière consécratoire, il est rappelé que les Apôtres ont choisi « sept hommes estimés de tous qui les aideraient dans le service quotidien ». On notera que pour le prêtre, la question posée est s'il veut « devenir prêtre, collaborateur des évêques dans le sacerdoce, pour servir et guider le peuple de Dieu sous la conduite de l'Esprit Saint ».
[385] La version latine (L) de la *Tradition apostolique*, 8 (*SC* 11 *bis*, p. 58-59) dit : « *In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur* » (« à l'ordination du diacre, l'évêque seul impose les mains, parce qu'il [le diacre] n'est pas ordonné au sacerdoce, mais au service de l'évêque pour faire ce que celui-ci lui indique »).
[386] L'interprétation donnée par la Commission conciliaire est aussi controversée : « *Verba desumuntur ex Statutis Eccl. Ant. […] et significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum, sed ad* servitium caritatis *in Ecclesia ordinari* » ; *Acta Synodalia*, t. III-8, p. 101.
[387] Concile de Latran IV (en 1215): « Et assurément, personne ne peut réaliser ce sacrement [l'Eucharistie], sinon le prêtre qui a été légitimement ordonné » (*DS* 802). Voir la *Tradition apostolique*, 4 (*SC* 11 *bis*, p. 46-53).
[388] Concile de Florence (en 1439) : « La forme du sacerdoce est la suivante : "Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'église pour les vivants et les morts […]" » (*DS* 1326).
[389] Concile de Trente (en 1563), canon 1 sur le sacrement de l'Ordre (*DS* 1771). Voir également la *Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 1 : « Aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés » (*DS* 1764).
[390] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Supplementum*, q. 37, a. 2, corpus : « La distinction de l'Ordre *(distinctio ordinis)* doit se prendre selon la relation à l'Eucharistie *(secundum relationem ad Eucharistiam)*. Car le pouvoir de l'Ordre est soit pour consacrer l'Eucharistie elle-même, soit pour quelque ministère ordonné à cela. Sous le premier aspect, il s'agit de l'ordre des prêtres. C'est pourquoi, lorsqu'ils sont ordonnés, ils reçoivent le calice avec le vin et la patène avec le pain, recevant le pouvoir de consacrer le Corps et le Sang du Christ *(potestatem accipientes consecrandi corpus et sanguinem Christi)*. »
[391] Saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 24, q. 3, a. 2, quaestiuncula 2 : « L'Ordre peut se prendre d'une double manière. Premièrement, en tant qu'il est un sacrement, et sous cet aspect […] tout ordre est ordonné à l'Eucharistie ; c'est pourquoi, puisqu'en cela l'évêque n'a pas un pouvoir *(potestas)* supérieur au prêtre, l'épiscopat n'est pas un ordre *(episcopatus non est ordo)*. »
[392] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 11, § 1. L'affirmation de la valeur centrale de l'Eucharistie revient à plusieurs reprises. Voir le Décret *Presbyterorum ordinis*sur le ministère et la vie des prêtres, n° 5, § 2 (« *in Sanctissima enim Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur* ») ; le Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 15, § 1 (« *celebrationem eucharisticam, fontem vitae Ecclesiae et pignus futurae gloria* ») ; le Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, n° 30, § 6 (« *ut celebratio Eucharistici Sacrificii centrum sit et culmen totius vitae communitatis christianae* »).

[393] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10, § 2 : « Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, en la personne du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier. »
[394]*Ibid*.
[395] Voir Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n° 35, § 3 (« *competens minister* », expression qui inclut aussi bien les diacres) ; Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 20, § 3 (« *adiutoribus […] diaconis* ») ; n° 28, § 1 (« *ministerium ecclesiasticum […] diaconi* ») ; n° 29, § 1 (« *ad ministerium* ») ; n° 41, § 4 (« *ministri, imprimis diaconi* ») ; Décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les églises orientales catholiques, n° 17 (« *institutum diaconatus* ») ; Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques, n° 15, § 1 (« *diaconi, qui ad ministerium ordinati* ») ; Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 25, § 1 (« *clericos omnes […] qui ut diaconi* ») ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 15, § 9 (« *munera […] diaconorum* ») ; n° 16, § 1 et § 6 (« *salutis ministros in ordine […] diaconorum […] ordo diaconatus* »).
[396] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1554 : « La doctrine catholique, exprimée dans la liturgie, le magistère et la pratique constante de l'Église, reconnaît qu'il existe deux degrés de participation ministérielle au sacerdoce du Christ : l'épiscopat et le presbytérat. Le diaconat est destiné à les aider et à les servir. C'est pourquoi le terme "*sacerdos*" désigne, dans l'usage actuel, les évêques et les prêtres, mais non pas les diacres. Néanmoins, la doctrine catholique enseigne que les degrés de participation sacerdotale (épiscopat et presbytérat) et le degré de service (diaconat) sont tous les trois conférés par un acte sacramentel appelé "ordination", c'est-à-dire par le sacrement de l'Ordre. » Les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* (n^os^4 et 5) évitent aussi la terminologie sacerdotale appliquée au diacre : « La pleine vérité [de l'identité de tout ministre ordonné] consiste en une participation spécifique et en une représentation du ministère du Christ. […] L'imposition des mains au diacre n'est pas "*ad sacerdotium, sed ad ministerium*", c'est-à-dire non pour la célébration eucharistique, mais pour le service. […] Celui-ci [le diacre], en participant à l'unique ministère ecclésiastique, est dans l'Église signe sacramentel spécifique du Christ serviteur » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 409-410.
[397] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10, § 2 : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré *(licet essentia et non gradu tantum differant)*, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ *(de uno Christi sacerdotio participant)*. »
[398] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 41, § 4 : « à la mission et à la grâce du Souverain Prêtre *(supremi Sacerdotis)* participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres […]. » En référence à ce texte, le *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1570, remplace l'expression « *supremus Sacerdos* » par le nom « Christus » : « Les diacres participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ *(Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali participant)*. »
[399]*Code de droit canonique*, canon 1008 : « Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés *(sacri ministri)* par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont aussi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré *(pro suo quisque gradu)*, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. » Canon 1009 : « Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. » Dans son langage, le *Code de droit canonique* de 1983 privilégie l'expression « *sacri ministri* » pour désigner les baptisés qui ont reçu une ordination sacramentelle. D'un côté, ses expressions sont plus concises que celles de Vatican II et ne citent pas *Lumen gentium*, n° 29 ; de l'autre, malgré la restriction « pro suo gradu », le *Code* va plus loin que les textes explicites de Vatican II lorsqu'il s'agit d'appliquer au diaconat la notion « *in persona Christi Capitis* ».
[400] Voir les données indiquées plus haut au chapitre 6.
[401] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10, § 2.
[402] Voir par exemple Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, VII,3-5 (*SC* 319, p. 92-95), où les évêques, prêtres et diacres constituent l'« *ordo sacerdotalis* » ou « *sacerdotium* » ; saint LÉon I^er^, *Lettre* 12, 5 et *Lettre* 14, 3-4 (*PL* 54, col. 652 et 672-673), qui ajoute les sous-diacres comme membres de l'« *ordo sacerdotalis* » ; Optat de Milève, *Traité contre les Donatistes*, I, 13, 2 (*SC* 412, p. 200), pour qui les diacres font partie du « troisième sacerdoce » (« *Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos ?* »). Voir aussi saint Jérôme, *Lettre* 48 [49], 21 (*CSEL* 54, p. 387) : « *Episcopi, presbyteri, diaconi aut uirgines eliguntur aut uidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici*. »
[403] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 10, § 2.
[404] Voir Concile de Trente, *Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 1 (*DS* 1764).
[405] Voir la note concernant cette formule dans la section précédente.
[406] Le *Catéchisme de l'église catholique* lui-même (n° 1569), qui cite la formule de la *Tradition apostolique* et *Lumen gentium* (n° 29), souligne que, lors de l'ordination, l'évêque seul impose les mains au diacre, comme signe d'une relation spéciale avec lui : « Pour l'ordination au diaconat, seul l'évêque impose les mains, signifiant ainsi que le diacre est spécialement rattaché à l'évêque dans les tâches de sa "diaconie". »
[407] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28 : « À leur tour, les évêques ont transmis légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets. »
[408] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 29 : « La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité, en

communion avec l'évêque et son presbyterium. » De son côté, le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, n° 22, parle d'une aide aux « évêques » et aux « prêtres » : « Ainsi, le diacre assiste et sert les évêques et les prêtres, qui président toute liturgie, qui veillent sur la doctrine et qui conduisent le Peuple de Dieu » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 428.

[409] Jean-Paul II, *Audience générale* du 13 octobre 1993 : « La formule "non pour le sacerdoce, mais pour le ministère" reprend un texte de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, mais le concile la place dans un horizon plus ample. Dans ce texte ancien, le "ministère" est précisé comme "service de l'évêque" ; le concile place l'accent sur le service du Peuple de Dieu. »

[410] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 20 : « Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique. […] C'est pourquoi le saint concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres comme pasteurs de l'Église […] » ; n° 24, § 1 : « Les évêques, étant successeurs des Apôtres, reçoivent du Seigneur […] la mission […]. » Voir, dans le même sens, *DS* 1768 et 3061 ; *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1555.

[411] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28, § 1 : « Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (Jn 10, 36), a fait les évêques successeurs des Apôtres et, par ces Apôtres eux-mêmes, participants de sa consécration et de sa mission. À leur tour, les évêques ont transmis légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets. C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres. »

[412] *Catéchisme de l'église catholique*, n° 1536 : « L'Ordre est le sacrement grâce auquel la mission confiée par le Christ à ses Apôtres continue à être exercée dans l'Église jusqu'à la fin des temps : il est donc le sacrement du ministère apostolique *(ministerii apostolici sacramentum)*. Il comporte trois degrés : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. »

[413] Voir aussi l'expression « sacerdoce ministériel ou hiérarchique » *(sacerdotium ministeriale seu hierarchicum)* de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 10, § 2.

[414] Vatican II, Décret *Apostolicam actuositatem* sur l'apostolat des laïcs, n° 2, § 2 : « Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. » Voir aussi la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 19, § 1.

[415] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 24, § 1 : « Cette charge *(munus)*, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service *(verum est servitium)* : dans la sainte Écriture, il est appelé expressément "*diakonia*" ou ministère *(ministerium)*. »

[416] Voir Concile de Trente, *Doctrine et canons sur le sacrement de l'Ordre* : « Aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer » (*DS* 1764) ; « un sacerdoce visible et extérieur » (*DS* 1771) ; « le ministère d'un si saint sacerdoce […], plusieurs ordres différents de ministères, qui seraient, par leur fonction, au service du sacerdoce » (*DS* 1765) ; « d'autres ordres, majeurs et mineurs, par lesquels, comme par degrés, on s'avance jusqu'au sacerdoce » (*DS* 1772).

[417] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 28, § 1.

[418] Par exemple, Mgr Yü Pin pensait que les diacres permanents pourraient exercer une fonction « *pontis seu mediationis inter hierarchiam et christifideles* » ; *Acta Synodalia*, t. II-2, p. 431. Semblablement, la Commission conciliaire retenait l'idée que les diacres mariés pourraient constituer « *quasi pontem* » entre le clergé et le peuple ; *Acta Synodalia*, t. III-1, p. 267.

[419] Paul VI, Motu proprio *Ad Pascendum* : « Finalement, le concile Vatican II accéda aux souhaits et aux demandes de restauration du diaconat permanent, lorsque le bien des âmes le demanderait, comme ordre intermédiaire entre les degrés supérieurs de la hiérarchie ecclésiastique et le reste du peuple de Dieu *(veluti medius ordo inter superiores ecclesiasticae hierarchiae gradus et reliquum populum Dei)*, en quelque sorte comme interprète des besoins et des aspirations des communautés chrétiennes, animateur du service ou de la "diaconie" de l'église auprès des communautés locales, signe ou sacrement du Christ lui-même qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » ; *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 855 ; *AAS* 54 (1972), p. 536.

[420] *Code de droit canonique*, canon 266 : « Par la réception du diaconat quelqu'un devient clerc *(aliquis fit clericus)* et est incardiné dans l'Église particulière ou à la prélature personnelle pour le service de laquelle il est ordonné. » Voir aussi les canons 1008 et 1009, auxquels fait écho le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents* de 1998, au n° 1 : « Par l'imposition des mains et la prière consécratoire, il devient ministre sacré et membre de la hiérarchie *(minister sacer et hierarchiae membrum constituitur)*. Cette condition détermine son statut théologique et juridique dans l'Église » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 425.

[421] Voir saint Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, 4, 8, 21 et 24 (*SC* 11 *bis*, p. 46-47, p. 58-61, p. 82-85, p. 90-91 et p. 98-99 : fonction de « pont » entre l'évêque et le peuple chrétien) ; saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 82, a. 3, ad 1 : « Les diacres sont entre le prêtre et le peuple *(diaconi sunt inter sacerdotem et populum)*. »

[422] Ainsi, ils peuvent être mariés (canon 281, § 3) ; ils ne sont pas obligés de se vêtir d'un habit ecclésiastique (canon 284), ni de s'abstenir d'occuper des charges publiques dans le domaine civil (canon 285, § 3) ou d'administrer des biens séculiers (canon 285, § 4) ; ils peuvent se vouer aux affaires et au commerce (canon 286) et participer activement aux partis politiques et aux associations syndicales (canon 287, § 2 ; voir canon 288). Sur ce sujet, voir les précisions apportées

par le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, nos 7-14 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 426-427.
[423] Par exemple : être habilités à exercer le pouvoir de gouvernement ou de juridiction en vertu de l'ordre sacré (canon 129) ; obtenir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou de gouvernement (canon 274, § 1), bien que les diacres ne puissent pas être vicaires généraux ni épiscopaux (canon 478) ; les diacres peuvent être nommés juges diocésains (canon 1421, § 1) et même seul juge (canon 1425, § 4) ; ils peuvent aussi conférer certaines dispenses (canons 89 et 1079, § 2) et avoir la faculté générale d'assister aux mariages (canons 1111-1112) ; ils sont ministres ordinaires du baptême (canon 861, § 1), de la communion (canon 910, § 1) et de l'exposition du très saint Sacrement (canon 943) ; ils peuvent prêcher partout (canon 764) ; l'homélie est réservée aux prêtres et aux diacres (canon 767, § 1).
[424] Voir les canons 273-289.
[425] Voir *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Fribourg-en-Brisgau, 1986 ; W. Kasper, « L'église comme "*communio*" », dans Id., *La Théologie et l'église*, Paris, 1990, p. 389-410.
[426] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, nos 1 et 9.
[427] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, no 29, § 1 : « Servir le Peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité, […] présider au culte et à la prière des fidèles […]. Consacrés aux offices de charité et d'administration […]. »La Commission conciliaire clarifie en ces termes : « *Indicantur officia diaconorum in primis modo generali, brevi sed gravi sententia, in triplici campo, scilicet "in diaconia liturgiae, verbi et caritatis" : quod deinde magis specificatur per "caritatis et administrationis officia"* » ; *Acta Synodalia*, t. III-1, p. 260. L'accent mis sur la dimension caritative apparaît aussi dans l'explication donnée par la même Commission à propos de la formule « *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*» : « *significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerentes, sed ad* servitium caritatis *in Ecclesia ordinari* » ; *Acta Synodalia*, t. III-8, p. 101.
[428] Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, no 16, § 6 : « Il est utile en effet que les hommes qui accomplissent un ministère vraiment diaconal, soit en prêchant la Parole de Dieu, soit en gouvernant au nom du curé et de l'évêque les communautés chrétiennes éloignées, soit en exerçant la charité dans les œuvres sociales ou caritatives, soient fortifiés par l'imposition des mains transmise depuis les Apôtres et plus étroitement unis à l'autel, pour qu'ils s'acquittent de leur ministère plus efficacement, au moyen de la grâce sacramentelle du diaconat. »
[429] Paul VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* : « Assister à la célébration des mariages et les bénir au nom de l'Église, par délégation de l'évêque ou du curé, lorsqu'il n'y a pas de prêtre […] ; présider les offices du culte et les prières lorsque le prêtre n'est pas présent […] ; s'acquitter, au nom de la hiérarchie, des obligations de charité et d'administration, ainsi que des œuvres sociales d'assistance […] ; promouvoir et soutenir les activités apostoliques des laïcs » ; *La Documentation catholique* 64 (1967), col. 1284 ; voir aussi *AAS* 59 (1967), p. 701-702.
[430] Pour les tâches attribuées aux diacres et les questions que soulève le canon 517, § 2, voir plus haut les notes relatives à ces thèmes.
[431] Lorsqu'il parle des diacres, le *Catéchisme de l'église catholique* dit simplement (no 1570) : « Il appartient entre autres aux diacres d'assister l'évêque et les prêtres dans la célébration des divins mystères, surtout de l'Eucharistie, de la distribuer, d'assister au mariage et de le bénir, de proclamer l'évangile et de prêcher, de présider aux funérailles et de se consacrer aux divers services de la charité. » Lorsque le *Catéchisme* mentionne explicitement le diaconat permanent (no 1571), il réaffirme, par une citation de *Ad Gentes* (no 16), la convenance et l'utilité d'ordonner « des hommes qui accomplissent dans l'Église un ministère vraiment diaconal, soit dans la vie liturgique et pastorale, soit dans les œuvres sociales et caritatives ».
[432] *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, no 9 : « Le "*munus docendi*" […] est exprimé dans la remise des évangiles, prévue dans le rite lui-même de l'ordination. Le "munus sanctificandi" du diacre […]. Il apparaît ainsi évident que le ministère diaconal a son point de départ et son point d'arrivée dans l'Eucharistie, et ne peut se ramener à un simple service social. Enfin, le "*munus regendi*" s'exerce dans le dévouement aux œuvres de charité et d'assistance […], spécialement en ce qui concerne la charité, qui constitue la note la plus caractéristique du ministère diaconal » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 410.
[433] *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, nos 24, 28 et 38 : « C'est l'office propre du diacre que de proclamer l'Évangile et de prêcher la Parole de Dieu. […] Cette faculté procède du sacrement […]. Il [le diacre] apporte au ministère de l'évêque et, de manière subordonnée, à celui des prêtres, une aide sacramentelle : elle est donc intrinsèque, organique et irremplaçable. […] Les œuvres de charité, au niveau du diocèse ou de la paroisse, sont parmi les premiers devoirs de l'évêque et des prêtres. Comme l'atteste la Tradition de l'Église, elles sont transmises aux serviteurs dans le ministère ecclésiastique : les diacres » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 429-432.
[434] Voir par exemple Paul VI, Motu proprio *Ad Pascendum* : « Ainsi le diaconat s'est-il étonnamment développé dans l'Église, en même temps qu'il rendait un remarquable témoignage d'amour au Christ et aux chrétiens dans l'accomplissement des œuvres caritatives, dans la célébration des mystères sacrés et dans l'exercice des charges pastorales » ; *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 855 ; voir *AAS* 54 (1972), p. 536.
[435] Nous l'avons déjà noté plus haut. Le rapport du « *in persona Christi* » avec l'exclusivité du ministère sacerdotal pour consacrer l'Eucharistie a été accentué dans les documents postconciliaires. Le Synode de 1971 affirme que « *solus sacerdos in persona Christi agere valet ad praesidendum et perficiendum sacrificale convivium* » ; *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, p. 1166. La Lettre *Sacerdotium ministeriale* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (en 1983) insiste sur le fait

que « *munus tam grave conficiendi mysterium eucharisticum adimplere valeant [episcopi et presbyteri] […] ut ipsi […] non communitatis mandato, sed agant in persona Christi* » ; *AAS* 75 (1983), p. 1006. Cela est repris dans le *Code de droit canonique* de 1983 (canon 900, § 1) : « Seul le prêtre validement ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie. » Voir encore le concile de Florence (en 1439) : « La forme du sacerdoce est la suivante : "Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'église pour les vivants et les morts […]" » (*DS* 1326) ; concile de Trente (en 1563), canon 1 sur le sacrement de l'Ordre (*DS* 1771) ; *Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 1 : « Aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés » (*DS* 1764).

[436] Nous l'avons aussi déjà noté plus haut. Voir le concile de Trente, canon 1 sur le sacrement de l'Ordre (*DS* 1771) ; *Doctrine sur le sacrement de l'Ordre*, chap. 1 (*DS* 1764, cité dans la note précédente).

[437] La Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 21, § 2, fait brièvement observer : « Aux évêques, il revient d'introduire, par le sacrement de l'Ordre, de nouveaux élus dans le corps épiscopal. »

[438] Voir par exemple le *Code de droit canonique*, canon 910 : « Les ministres ordinaires de la sainte communion sont l'Évêque, le prêtre et le diacre. Les ministres extraordinaires de la sainte communion sont l'acolyte et tout autre fidèle député selon les dispositions du canon 230, § 3. »

[439] *Code de droit canonique*, canon 882 : « L'Évêque est le ministre ordinaire de la confirmation ; le prêtre, muni de cette faculté en vertu du droit universel ou d'une concession particulière de l'autorité compétente, confère lui aussi validement ce sacrement. »

[440] La Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 26, § 3, considère les évêques comme ceux qui confèrent les saints ordres (« *dispensatores sacrorum ordinum* »). Le *Code de droit canonique*affirme au canon 1012 : « Le ministre de l'ordination sacrée est l'Évêque consacré *(sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus)*. » Dans le même sens, voir *DS* 1326 et 1777. Néanmoins, le problème soulevé par quelques documents pontificaux qui paraissent octroyer à un prêtre la faculté de conférer le diaconat (voir *DS* 1435) et même le presbytérat (voir *DS* 1145, 1146, 1290) ne semble pas avoir été tranché doctrinalement.

[441] Les *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents* disent à ce sujet (au n°9) : « Le ministère du diacre se caractérise par l'exercice des trois "*munera*" propres au ministère ordonné, selon la perspective spécifique de la "*diaconia*" » ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 410.

[442] Ph 2, 7.

[443] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 29, § 2.

[444] Voir Vatican II, Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 16, § 6.

[445] Pie XII, Constitution apostolique *Sacramentum ordinis*, n°s 4 et 5 (*DS* 3859-3861). Sur l'imposition des mains et la prière de consécration, voir également Grégoire IX, Lettre *Presbyter et diaconus* à l'évêque Olaf de Lund (*DS* 826 ; voir aussi *DS* 1326).

[446] Paul VI, Motu proprio *Ministeria quaedam* ; *La Documentation catholique* 69 (1972), p. 853.

[447] Paul VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* ; *La Documentation catholique* 64 (1967), col. 1280 ; voir aussi *AAS* 59 (1967), p. 698.

[448] La Commission théologique internationale a été informée de l'existence d'un projet de révision de ce canon, visant à distinguer les ministères sacerdotaux et le ministère diaconal. [*Note de l'éditeur :* le pape Benoît XVI, dans sa Lettre apostolique (donnée sous forme de Motu proprio) *Omnium in mentem*, du 26 octobre 2009, a effectivement établi une modification des canons 1008 et 1009 du *Code de droit canonique*.]

[449] Voir aussi Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte liturgie, n° 68.

[450] Voir P. Erdö, « Der ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen », *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 166 (1997), p. 69-84, ici p. 79-80.

[451] Congrégation pour l'éducation catholique, *Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents*, n° 11 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 411.

[452] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 41.

[453] Saint Ignace d'Antioche, *Aux Tralliens*, 3,1 (*SC* 10 *bis*, p. 95-96).

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004)*

Introduction

[1] L'explosion des connaissances scientifiques et des moyens techniques durant les temps modernes a apporté de nombreux avantages au genre humain mais elle pose également de sérieux défis. Notre connaissance de l'immensité de l'univers et de son âge a fait que les êtres humains se sentent plus petits et moins certains de leur place et de leur importance dans cet univers. Les avancées technologiques ont grandement accru notre capacité à contrôler et à diriger les forces de la nature, mais elles se sont aussi avérées avoir un impact inattendu et potentiellement incontrôlable sur notre environnement comme sur nous-mêmes.

[2] La Commission théologique internationale propose la méditation théologique suivante sur la doctrine de l'*imago Dei* dans le but d'orienter notre réflexion sur le sens de l'existence humaine face à ces défis. En même temps, nous voulons présenter la vision positive que ce thème doctrinal revisité permet d'offrir concernant la personne humaine au sein de l'univers.

[3] Depuis le concile Vatican II en particulier, la doctrine de l'*imago Dei* a reçu une importance accrue dans l'enseignement magistériel et dans la recherche théologique. Jusqu'alors, plusieurs facteurs avaient amené certains philosophes et théologiens modernes occidentaux à négliger la théologie de l'*imago Dei*. En philosophie, la notion même d'« image » a subi une profonde mise en cause de la part de théories de la connaissance qui, soit privilégiaient le rôle de l'« idée » au détriment de l'image (rationalisme), soit faisaient de l'expérience le critère ultime de la vérité sans référence au rôle de l'image (empirisme). De plus, des facteurs culturels tels que l'influence de l'humanisme séculier ou, plus récemment, la grande profusion d'images diffusées par les mass media, ont rendu difficile d'affirmer l'orientation humaine vers le divin et la référence ontologique de l'image, lesquelles sont essentielles à toute théologie de l'*imago Dei*. Les interprétations bibliques qui ont insisté sur la validité permanente de l'interdiction des images[1], ou celles qui ont attribué l'émergence de l'image de Dieu dans la Bible à une influence hellénistique, ont également contribué à l'oubli de ce thème dans la théologie occidentale.

[4] Ce ne fut qu'à la veille du concile Vatican II que les théologiens commencèrent à redécouvrir la fécondité de ce thème pour la compréhension et l'articulation des mystères de la foi chrétienne. En effet, les documents du concile reflètent et confirment ce développement significatif dans la théologie du vingtième siècle. Dans la ligne de cette redécouverte de la profondeur du thème de l'*imago Dei* depuis le concile Vatican II, la Commission théologique internationale entend, dans ces pages, réaffirmer la vérité du fait que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu afin de jouir de la communion personnelle avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et de la communion personnelle entre elles, et afin d'exercer, au nom de Dieu, une intendance responsable du monde créé. à la lumière de cette vérité, le monde n'apparaît pas comme une réalité simplement très étendue et peut-être vide de sens, mais comme un lieu créé pour la communion personnelle.

[5] Ainsi que nous chercherons à le montrer dans les chapitres suivants, ces profondes vérités n'ont perdu ni de leur pertinence ni de leur force. Après un rappel sommaire du fondement scripturaire et traditionnel de l'*imago Dei* (premier chapitre), nous poursuivrons par une exploration des deux grands thèmes de la théologie de l'*imago Dei* : l'*imago Dei* comme fondement de la communion avec Dieu Un et Trine et de la communion entre les personnes humaines (deuxième chapitre) ; puis l'*imago Dei* comme fondement de la participation au gouvernement que Dieu exerce sur le monde créé visible (troisième chapitre). Ces réflexions réunissent les principaux éléments de l'anthropologie chrétienne ainsi que certains éléments de théologie morale et d'éthique éclairés par la théologie de l'*imago Dei*. Nous sommes bien conscients de l'ampleur des thèmes que nous entendons aborder ici ; mais nous présentons ces réflexions pour nous rappeler à nous-mêmes et pour rappeler à nos lecteurs l'immense force explicative de la théologie de l'*imago Dei*, précisément pour réaffirmer la vérité divine au sujet de l'univers et du sens de la vie humaine.

1. La personne humaine créée à l'image de Dieu

[6] Ainsi que le témoignage de l'écriture, de la Tradition et du Magistère le montre clairement, la vérité de la création des êtres humains à l'image de Dieu se trouve au cœur de la révélation chrétienne. Les Pères de l'église et les grands théologiens scolastiques ont reconnu cette vérité et ils en ont montré les vastes implications. Bien que cette vérité ait été mise en cause par certains penseurs modernes influents (comme nous le verrons plus bas), aujourd'hui les biblistes et les théologiens se joignent au Magistère pour redécouvrir et réaffirmer la doctrine de l'*imago Dei*.

a) L'« imago Dei » dans l'écriture et dans la Tradition.

[7] à quelques exceptions près, la plupart des exégètes reconnaissent aujourd'hui que le thème de l'*imago Dei* occupe une place centrale dans la révélation biblique[2]. Ce thème apparaît comme la clé de la compréhension biblique de la nature humaine et de toutes les affirmations de l'anthropologie biblique, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament. Pour la Bible, l'*imago Dei* constitue presque une définition de l'homme : le mystère de l'homme ne peut pas être saisi en dehors du mystère de Dieu.

[8] La compréhension vétérotestamentaire de l'homme comme étant créé à l'*imago Dei* reflète en partie la conception du Proche-Orient ancien selon laquelle le roi est l'image de Dieu sur terre. Mais la compréhension biblique s'en distingue en étendant la notion d'image de Dieu à tous les hommes. Une autre différence par rapport à la pensée du Proche-Orient ancien réside dans le fait que la Bible voit l'homme comme ordonné non pas tout d'abord à l'adoration des dieux, mais bien plutôt à la culture de la terre[3]. En reliant plus directement le culte à la « cultivation », pour ainsi dire, la Bible comprend l'activité humaine pendant les six jours de la semaine comme ordonnée au Sabbat, jour de bénédiction et de sanctification.

[9] Deux thèmes convergent pour donner forme à la perspective biblique. En premier lieu, l'homme tout entier est considéré comme créé à l'image de Dieu. Cette perspective exclut les interprétations qui situent l'*imago Dei* dans tel ou tel aspect de la nature humaine (par exemple sa stature verticale ou son intellect) ou dans l'une de ses qualités ou fonctions (par exemple sa nature sexuée ou sa domination de la terre). En évitant aussi bien le monisme que le dualisme, la Bible présente une vision de l'être humain dans laquelle le « spirituel » est compris comme l'une des dimensions de l'homme, avec ses dimensions physique, sociale et historique.

[10] En second lieu, les récits de la création dans la Genèse montrent clairement que l'homme n'est pas créé comme un individu isolé : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa[4]. » Dieu mit les premiers êtres humains en relation l'un avec l'autre, chacun avec un partenaire de l'autre sexe. La Bible affirme que l'homme existe en relation avec d'autres personnes, avec Dieu, avec le monde et avec lui-même. Selon cette conception, l'homme n'est pas un individu isolé mais une personne : un être essentiellement relationnel. Loin d'impliquer un pur actualisme qui nierait son statut ontologique stable, le caractère fondamentalement relationnel de l'*imago Dei* constitue sa structure ontologique ainsi que le fondement de l'exercice de sa liberté et de sa responsabilité.

[11] Selon le Nouveau Testament, l'« image créée » affirmée par l'Ancien Testament doit s'accomplir dans l'*imago Christi*. Dans le développement néotestamentaire de ce thème, deux éléments distinctifs émergent : le caractère christologique et trinitaire de l'*imago Dei*, et le rôle de la médiation sacramentelle dans la formation de l'*imago Christi*.

[12] Puisque la parfaite image de Dieu est le Christ lui-même[5], l'homme doit lui être conformé[6] pour devenir fils du Père par la puissance du Saint-Esprit[7]. En effet, « devenir » l'image de Dieu requiert de la part de l'homme une participation active à sa transformation par conformation à l'image du Fils[8], lequel manifeste son identité par son action historique, de son incarnation jusqu'à sa glorification. Suivant le modèle révélé tout d'abord par le Fils, l'image de Dieu est constituée en chaque homme par son propre passage historique, à partir de la création, à travers la conversion et le renoncement au péché, vers le salut et la consommation. Tout comme le Christ a manifesté sa Seigneurie sur le péché et la mort par sa passion et sa résurrection, ainsi chaque homme parvient à sa « seigneurie » par le Christ dans le Saint-Esprit : non seulement sa seigneurie sur la terre et sur le règne animal (comme l'affirme l'Ancien Testament) mais principalement sur le péché et la mort.

[13] Selon le Nouveau Testament, cette transformation à l'image du Christ s'accomplit par les sacrements. Elle est tout d'abord un effet de l'illumination que procurent la parole du Christ[9]et le baptême[10]. La communion avec le Christ provient de la foi au Christ ainsi que du baptême au moyen duquel, par le Christ, on meurt au vieil homme[11] pour revêtir l'homme nouveau[12]. La pénitence, l'Eucharistie et les autres sacrements nous confirment et nous renforcent dans cette transformation radicale à l'image de la passion du Christ, de sa mort et de sa résurrection. Créés à l'image de Dieu et perfectionnés à l'image du Christ par la puissance du Saint-Esprit dans les sacrements, nous sommes saisis par le Père dans une étreinte d'amour.

[14] La vision biblique de l'image de Dieu a continué d'occuper une place de première importance dans l'anthropologie chrétienne chez les Pères de l'Église et dans la théologie ultérieure, jusqu'au début des temps modernes. Nous pouvons trouver une indication de la centralité de ce thème dans l'effort déployé par les premiers chrétiens pour interpréter, à la lumière de l'incarnation, l'interdiction biblique des représentations artistiques de Dieu[13]. En effet, le mystère de l'incarnation a montré la possibilité de représenter le Dieu fait homme dans sa réalité humaine et historique. Lors des controverses iconoclastes des septième et huitième siècles, la justification de la représentation artistique du Verbe incarné et des événements du salut s'est fondée sur une saisie profonde de l'union hypostatique : cette saisie refusait de séparer, dans l'« image », le divin et l'humain.

[15] La théologie patristique et médiévale a divergé de l'anthropologie biblique sur certains points, tandis qu'elle l'a développée sur d'autres. Par exemple, la majorité des représentants de la tradition n'a pas entièrement adopté la vision biblique qui situait l'image dans la totalité de l'être humain. Un développement significatif du récit biblique fut la distinction, introduite par saint Irénée, entre l'« image » et la « ressemblance » ; selon cette distinction, l'« image » désigne une participation ontologique *(methexis)* et la « ressemblance » une transformation morale *(mimêsis)*[14]. Suivant Tertullien, Dieu créa l'homme à son image et lui donna le souffle de vie à sa ressemblance ; tandis que l'image ne peut jamais être détruite, la ressemblance peut être perdue par le péché[15]. Saint Augustin ne reprit pas cette distinction mais il présenta une explication plus personnaliste, psychologique et existentielle de l'*imago Dei*. Pour lui, l'image de Dieu en l'homme possède une structure trinitaire qui se reflète soit dans la structure tripartite de l'âme humaine (esprit, connaissance de soi et amour), soit dans les trois aspects de la *psychè* (mémoire, intelligence et volonté). Pour saint Augustin, l'image de Dieu dans l'homme l'oriente vers Dieu dans l'invocation, la connaissance et l'amour[16].

[16] Chez Thomas d'Aquin, l'*imago Dei* possède un caractère historique puisqu'elle passe par trois étapes : l'image de création (nature), l'image de recréation (grâce) et l'image de similitude de gloire[17]. Pour Thomas d'Aquin, l'*imago Dei* est le fondement de la participation à la vie divine. L'image de Dieu s'accomplit principalement dans un acte de contemplation de l'intellect[18]. Cette conception peut être distinguée de celle de Bonaventure pour qui l'image s'accomplit principalement par la volonté dans l'activité religieuse de l'homme[19]. Dans une semblable vision mystique, mais avec une plus grande hardiesse, Maître Eckhart tend à spiritualiser l'*imago Dei* en la plaçant au sommet de l'âme et en la détachant du corps[20].

[17] Les controverses de la Réforme montrent que la théologie de l'*imago Dei* est restée importante tant pour les théologiens protestants que pour les théologiens catholiques. D'un côté, les réformateurs accusèrent les catholiques de réduire l'image de Dieu à une « *imago naturae* » qui présentait une conception statique de la nature humaine et encourageait le pécheur à se constituer lui-même devant Dieu. De l'autre côté, les catholiques accusèrent les réformateurs de nier la réalité ontologique de l'image de Dieu et de la réduire à une pure relation. De plus, les réformateurs tenaient avec insistance que l'image de Dieu a été ruinée par le péché, tandis que les théologiens catholiques considéraient le péché comme une blessure faite à l'image de Dieu en l'homme.

b) La critique moderne de la théologie de l'« imago Dei ».

[18] Jusqu'à l'aube de la modernité, la théologie de l'*imago Dei* garda sa position centrale dans l'anthropologie théologique. Au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, la force de ce thème et la fascination qu'il exerçait étaient telles qu'il avait pu résister aux critiques isolées (comme dans l'iconoclasme) qui prétendaient que son anthropomorphisme poussait à l'idolâtrie. Mais dans la modernité, la théologie de l'*imago Dei* subit une critique plus soutenue et plus systématique.

[19] La conception de l'univers promue par la science moderne remplaça la notion classique d'un cosmos fait selon un modèle divin ; elle défit ainsi une part importante du cadre conceptuel qui sous-tendait la théologie de l'*imago Dei*. Pour les empiristes, le thème était mal adapté à l'expérience et les rationalistes le considéraient comme ambigu. Mais le plus important des facteurs qui sapèrent la théologie de l'*imago Dei* fut la conception de l'homme comme sujet autonome qui se constitue lui-même hors de toute relation à Dieu. Ce développement ne permettait plus de soutenir la notion d'*imago Dei*. Ces idées n'étaient qu'à un pas du renversement de l'anthropologie biblique qui prit diverses formes dans la pensée de Ludwig Feuerbach, de Karl Marx et de Sigmund Freud : ce n'est pas l'homme qui est fait à l'image de Dieu, mais c'est Dieu qui n'est qu'une image projetée par l'homme. Finalement, pour tenir que l'homme s'autoconstitue, l'athéisme semblait requis.

[20] Le climat de la théologie occidentale du vingtième siècle fut d'abord défavorable au thème de l'*imago Dei*. Compte tenu des développements du dix-neuvième siècle que nous venons de mentionner, il était peut-être inévitable que certaines formes de théologie dialectique aient considéré ce thème comme une expression de l'arrogance humaine par laquelle l'homme se compare ou se rend égal à Dieu. La théologie existentielle, avec son insistance sur l'événement de la rencontre avec Dieu, sapa la notion d'une relation stable ou permanente avec Dieu contenue dans la doctrine de l'*imago Dei*. La théologie de la sécularisation rejeta la notion d'une référence objective situant l'homme, dans le monde, par rapport à Dieu. Le « Dieu sans qualités » (en réalité, un Dieu impersonnel) de certaines formes de théologie négative ne pouvait pas servir de modèle pour un homme fait à son image. Dans la théologie politique, avec son souci prédominant pour l'orthopraxie, le thème de l'*imago Dei*fut perdu de vue. Enfin, des critiques séculières et théologiques accusèrent la théologie de l'*imago Dei* de favoriser un mépris de l'environnement naturel et de la vie animale.

c) L'« imago Dei » au concile Vatican II et dans la théologie actuelle.

[21] En dépit de ces tendances défavorables, l'intérêt pour la redécouverte de la théologie de l'*imago Dei* s'accrut progressivement dès la moitié du vingtième siècle. Une intense étude des écritures, des Pères de l'Église et des grands

théologiens scolastiques aboutit à une conscience renouvelée de l'omniprésence et de l'importance du thème de l'*imago Dei*. Cette redécouverte était bien amorcée par les théologiens catholiques avant le deuxième concile du Vatican. Le concile donna un nouvel élan à la théologie de l'*imago Dei*, plus spécialement dans sa Constitution *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde moderne.

[22] Invoquant le thème de l'image de Dieu, le concile affirma la dignité de l'homme telle qu'elle est enseignée en Genèse 1, 26 et dans le Psaume 8, 6[21]. Selon la vision conciliaire, l'*imago Dei* consiste dans l'orientation fondamentale de l'homme vers Dieu, ce qui est le fondement de la dignité humaine et des droits inaliénables de la personne humaine. Puisque chaque être humain est une image de Dieu, il ne peut être subordonné à quelque finalité ou système intramondains que ce soit. Sa souveraineté au sein du cosmos, son aptitude à la vie sociale, sa connaissance et son amour du Créateur, tout cela s'enracine dans le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu.

[23] Un aspect fondamental de l'enseignement conciliaire est la détermination christologique de l'image : c'est le Christ qui est l'image du Dieu invisible[22]. Le Fils est l'Homme parfait qui restaure la ressemblance divine dans les fils et les filles d'Adam, ressemblance qui fut blessée par le péché des premiers parents[23]. Révélé par Dieu qui créa l'homme à son image, c'est le Fils qui donne à l'homme les réponses à ses questions sur le sens de la vie et de la mort[24]. Le concile souligne aussi la structure trinitaire de l'image : par la conformation au Christ[25] et grâce aux dons du Saint-Esprit[26], un homme nouveau est créé, capable d'accomplir le commandement nouveau[27]. C'est aux saints qu'il est donné d'être complètement transformés à l'image du Christ[28] ; en eux, Dieu manifeste sa présence et sa grâce comme un signe de son Royaume[29]. Sur la base de la doctrine de l'image de Dieu, le concile enseigne que l'activité humaine reflète la créativité divine qui est son modèle[30], et qu'elle doit être orientée vers la justice et la fraternité humaine afin de promouvoir l'établissement d'une seule famille dans laquelle tous sont frères et sœurs[31].

[24] L'intérêt renouvelé pour la théologie de l'*imago Dei* qui émergea au concile Vatican II se retrouve dans la théologie contemporaine où l'on peut observer des développements en plusieurs domaines. Tout d'abord, les théologiens s'efforcent de montrer comment la théologie de l'*imago Dei* éclaire les rapports entre l'anthropologie et la christologie. Sans nier le caractère tout à fait unique de la grâce donnée au genre humain par l'incarnation, les théologiens entendent reconnaître la valeur intrinsèque de la création de l'homme à l'image de Dieu. Les possibilités que le Christ ouvre à l'homme n'impliquent pas la suppression de la réalité humaine dans sa condition de créature, mais sa transformation et son accomplissement selon l'image parfaite du Christ. De plus, cette compréhension renouvelée du lien entre la christologie et l'anthropologie permet une compréhension plus profonde du caractère dynamique de l'*imago Dei*. Sans nier le don de la création initiale de l'homme à l'image de Dieu, les théologiens veulent reconnaître la vérité de fait que, à la lumière de l'histoire humaine et de l'évolution de la culture humaine, on peut réellement dire que l'*imago Dei* se trouve encore dans un processus de devenir. En outre, la théologie de l'*imago Dei* rattache aussi l'anthropologie à la théologie morale en montrant que, dans son être même, l'homme possède une participation à la loi divine. Cette loi naturelle oriente les personnes humaines à rechercher le bien dans leurs actions. Enfin, il s'ensuit que l'*imago Dei* revêt une dimension téléologique et eschatologique qui définit l'homme comme *homo viator*, orienté vers la *parousia* et la consommation du plan divin sur l'univers, tel qu'il se réalise dans l'histoire de la grâce : dans la vie de chaque individu et dans l'histoire de tout le genre humain.

2. à l'image de Dieu : des personnes en communion

[25] La communion et le service sont les deux grands fils dont est tissée l'étoffe de la doctrine de l'*imago Dei*. Le premier fil, que nous abordons dans ce chapitre, peut être résumé ainsi : le Dieu Un et Trine a révélé son dessein de partager la communion de la vie trinitaire avec les personnes créées à son image. En effet, c'est en vue de cette communion trinitaire que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu. C'est précisément cette ressemblance radicale avec le Dieu Un et Trine qui est le fondement de la possibilité de la communion d'êtres créés avec les personnes incréées de la bienheureuse Trinité. Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont par nature corporels et spirituels, hommes et femmes faits les uns pour les autres, personnes orientées vers la communion avec Dieu et vers la communion les unes avec les autres, blessées par le péché et ayant besoin de salut, destinées à être conformées au Christ, l'image parfaite du Père, par la puissance du Saint-Esprit.

a) Corps et âme.

[26] Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont des personnes appelées à jouir de la communion et à exercer l'intendance de l'univers physique. Les activités impliquées par la communion interpersonnelle et par une intendance responsable engagent les capacités spirituelles (intellectuelles et affectives) des personnes humaines, mais elles ne laissent pas le corps de côté. Les êtres humains sont des êtres physiques qui font partie du monde avec d'autres êtres physiques. La profonde vérité affirmant que le monde matériel crée les conditions pour l'engagement des personnes humaines les unes envers les autres fait implicitement partie de la théologie catholique de l'*imago Dei*.

[27] Cette vérité n'a pas toujours reçu l'attention qu'elle mérite. La théologie contemporaine s'efforce de surmonter l'influence d'anthropologies dualistes qui situent l'*imago Dei* en référence exclusive à l'aspect spirituel de la nature humaine. En partie sous l'influence d'anthropologies dualistes, d'abord platoniciennes puis cartésiennes, la théologie chrétienne elle-même a tendu à identifier l'*imago Dei*, dans les êtres humains, avec ce qui est le plus spécifiquement caractéristique de la nature humaine, à savoir les facultés mentales ou l'esprit. La redécouverte d'éléments d'anthropologie biblique et de certains aspects de la synthèse thomiste a grandement contribué à cet effort.

[28] La considération de la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle est fondamentale dans le témoignage de la révélation chrétienne, même lorsqu'elle n'est pas explicitement thématisée. L'anthropologie biblique exclut un dualisme corps-esprit. Elle parle de l'homme comme d'un tout. Parmi les termes hébreux les plus importants que l'Ancien Testament emploie pour désigner l'homme, *nèfèš* signifie la vie d'une personne concrète qui est vivante[32]. Mais l'homme n'a pas une *nèfèš* : il est une *nèfèš*[33]. *Basar* se rapporte à la chair des animaux et des hommes, et parfois au corps comme un tout[34]. à nouveau, on n'a pas une *basar* mais on est *basar*. D'un côté, le terme néotestamentaire *sarx* (chair) peut désigner la corporalité matérielle de l'homme[35], mais, de l'autre, il signifie également toute la personne[36]. Un autre terme grec, *soma* (corps), se rapporte à l'homme tout entier, en mettant l'accent sur sa manifestation extérieure. Ici non plus, l'homme n'*a* pas son corps mais il *est* son corps. L'anthropologie biblique présuppose clairement l'unité de l'homme et comprend la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle.

[29] Les dogmes centraux de la foi chrétienne impliquent que le corps est une partie intrinsèque de la personne humaine et participe ainsi à son être créé à l'image de Dieu. La doctrine chrétienne de la création exclut absolument tout dualisme métaphysique ou cosmique puisqu'elle enseigne que toutes choses dans l'univers spirituel et matériel ont été créées par Dieu et proviennent ainsi du Bien parfait. Dans le cadre de la doctrine de l'incarnation, le corps apparaît également comme une partie intrinsèque de la personne. L'Évangile de Jean affirme que « le Verbe s'est fait chair *(sarx)* » pour souligner, contre le docétisme, que Jésus avait un véritable corps physique et non pas un corps fantomatique. En outre, Jésus nous sauve par chacun des actes qu'il accomplit dans son corps. Son corps livré pour nous et son sang versé pour nous signifient le don de sa personne pour notre salut. L'œuvre rédemptrice du Christ est perpétuée dans l'Église, son Corps mystique, et elle est rendue visible et tangible par les sacrements. Les effets des sacrements, bien qu'étant premièrement spirituels en eux-mêmes, sont procurés au moyen de signes matériels perceptibles qui ne peuvent être reçus que dans et par le corps. Cela montre que ce n'est pas seulement l'esprit de l'homme qui est sauvé, mais aussi son corps. Le corps devient un temple du Saint-Esprit. Enfin, la doctrine de la résurrection des corps à la fin des temps implique que l'homme existera dans l'éternité comme une personne complète, physique et spirituelle : c'est à titre essentiel que le corps fait partie de la personne humaine.

[30] Pour maintenir l'unité du corps et de l'âme clairement enseignée dans la Révélation, le Magistère a adopté la définition de l'âme humaine comme « forme substantielle » *(forma substantialis)*[37]. Sur ce point, le Magistère s'est basé sur l'anthropologie thomiste qui, puisant dans la philosophie d'Aristote, comprend le corps et l'âme comme les principes matériel et spirituel d'un être humain singulier. On peut observer que cette explication n'est pas incompatible avec les conceptions scientifiques d'aujourd'hui. La physique moderne a démontré que la matière, dans ses particules les plus élémentaires, est en pure potentialité et qu'elle ne possède aucune tendance vers l'organisation. Mais le degré d'organisation dans l'univers, qui contient des formes hautement organisées d'entités vivantes et non vivantes, implique la présence de quelque « information ». Cette ligne de raisonnement suggère une analogie partielle entre le concept aristotélicien de « forme substantielle » et la notion scientifique moderne d'« information ». Par exemple, l'ADN des chromosomes contient l'information nécessaire pour que la matière soit organisée selon ce qui caractérise telle espèce ou tel individu. Par analogie, la forme substantielle fournit à la matière première l'information dont elle a besoin pour être organisée d'une manière particulière. Cette analogie doit être traitée avec la précaution requise, car les concepts métaphysiques et spirituels ne peuvent pas être simplement comparés aux données matérielles et biologiques.

[31] Ces indications bibliques, doctrinales et philosophiques convergent dans l'affirmation suivante : la corporéité humaine participe à l'*imago Dei*. Si l'âme, créée à l'image de Dieu, informe la matière pour constituer le corps humain, alors la personne humaine intégrale est porteuse de l'image de Dieu dans sa dimension spirituelle aussi bien que dans sa dimension corporelle. Cette conclusion est renforcée si l'on tient pleinement compte des implications christologiques de l'image de Dieu. « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. […] Le Christ […] manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation[38]. » Spirituellement et corporellement uni au Verbe incarné et glorifié, spécialement dans le sacrement de l'Eucharistie, l'homme parvient à sa fin : la résurrection de son propre corps et la gloire éternelle dans laquelle il participe, comme personne humaine complète, corps et âme, à la communion trinitaire partagée par tous les bienheureux dans la société du ciel.

b) Homme et femme.

[32] Dans son Exhortation *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II affirmait : « Puisque l'homme est un esprit incarné, c'est-à-dire une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel, il est appelé à l'amour dans sa

totalité unifiée. L'amour embrasse aussi le corps humain et le corps est rendu participant de l'amour spirituel[39]. » Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont appelés à l'amour et à la communion. Puisque cette vocation se réalise de manière spéciale dans l'union procréatrice des époux, la différence entre l'homme et la femme est un élément essentiel de la constitution des êtres humains faits à l'image de Dieu.

[33] « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa[40]. » Selon l'écriture, l'*imago Dei* se manifeste donc, dès le départ, dans la différence entre les sexes. On pourrait dire que l'être humain n'existe qu'en tant que masculin ou féminin, puisque la réalité de la condition humaine apparaît dans la différence et la pluralité des sexes. Ainsi, loin d'être un aspect accidentel ou secondaire de la personnalité, la différence sexuelle est constitutive de l'identité de la personne. Chacun de nous possède sa manière d'être au monde, sa manière de voir, de penser, de sentir, de s'engager dans un échange mutuel avec d'autres personnes qui sont, elles aussi, définies par leur identité sexuelle. Le *Catéchisme de l'Église catholique* enseigne : « La *sexualité* affecte tous les aspects de la personne humaine, dans l'unité de son corps et de son âme. Elle concerne particulièrement l'affectivité, la capacité d'aimer et de procréer, et, d'une manière plus générale, l'aptitude à nouer des liens de communion avec autrui[41]. » Les rôles attribués à l'un et l'autre sexe peuvent varier dans le temps et l'espace, mais l'identité sexuelle de la personne n'est pas une construction culturelle ou sociale. Elle fait partie de la manière spécifique suivant laquelle l'*imago Dei* existe.

[34] L'incarnation du Verbe renforce cette spécificité. Il a assumé la condition humaine dans sa totalité, en prenant l'un des sexes, et il devint « homme » dans les deux sens de ce terme, c'est-à-dire membre de la communauté humaine et être humain masculin. La relation de chaque personne au Christ est déterminée de deux manières : elle dépend de la propre identité sexuelle de chacun et de celle du Christ.

[35] De plus, l'incarnation et la résurrection étendent l'identité sexuelle originelle de l'*imago Dei* jusque dans l'éternité. Le Seigneur ressuscité continue d'être un homme en siégeant maintenant à la droite du Père. Nous pouvons aussi remarquer que la personne sanctifiée et glorifiée de la Mère de Dieu, maintenant assumée corporellement au ciel, continue d'être une femme. Quand, dans la Lettre aux Galates (3, 28), saint Paul annonce que dans le Christ toutes les barrières sont abolies, y compris celle entre l'homme et la femme, il affirme qu'aucune différence humaine ne peut empêcher notre participation au mystère du Christ. L'Église n'a pas suivi saint Grégoire de Nysse ni quelques autres Pères de l'Église qui pensaient que la résurrection annulerait les différences sexuelles comme telles. Les différences sexuelles entre l'homme et la femme, bien qu'elles se manifestent certainement dans des attributs physiques, transcendent en réalité le pur physique et touchent le mystère même de la personne.

[36] La Bible n'apporte aucun appui à l'idée d'une supériorité naturelle du sexe masculin sur le sexe féminin. Nonobstant leurs différences, les deux sexes jouissent d'une égalité intrinsèque. Comme l'écrivait le pape Jean-Paul II dans son Exhortation *Familiaris consortio* : « Au sujet de la femme, il faut noter avant tout sa dignité et sa responsabilité égales à celles de l'homme : cette égalité trouve une forme singulière de réalisation dans le don réciproque de soi entre les époux et dans le don d'eux-mêmes à leurs enfants ; un tel don est propre au mariage et à la famille. […] En créant l'être humain "homme et femme", Dieu donne la dignité personnelle d'une manière égale à l'homme et à la femme, en les enrichissant des droits inaliénables et des responsabilités propres à la personne humaine[42]. »L'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu de manière égale. Tous deux sont des personnes, dotées d'intelligence et de volonté, capables d'orienter leur vie par l'exercice de la liberté. Mais chacun le fait selon la manière propre et distincte de son identité sexuelle, de telle sorte que la tradition chrétienne peut parler de réciprocité et de complémentarité. Dans les temps récents, ces termes sont devenus quelque peu controversés ; ils sont néanmoins utiles pour affirmer que l'homme et la femme ont chacun besoin de l'autre pour parvenir à la plénitude de la vie.

[37] Certes, l'amitié originelle entre l'homme et la femme fut profondément compromise par le péché. Par son miracle aux noces de Cana[43], notre Seigneur montre qu'il est venu pour restaurer l'harmonie voulue par Dieu dans la création de l'homme et de la femme.

[38] L'image de Dieu, qui se trouve dans la nature de la personne humaine comme telle, peut se réaliser d'une manière spéciale dans l'union des êtres humains. Puisque cette union est orientée vers la perfection de l'amour divin, la tradition chrétienne a toujours affirmé la valeur de la virginité et du célibat qui promeuvent une chaste amitié entre les personnes humaines et qui, en même temps, sont le signe de l'accomplissement eschatologique de tout amour créé dans l'amour incréé de la sainte Trinité. Précisément dans ce contexte communautaire de l'image de Dieu, le concile Vatican II a posé une analogie entre la communion mutuelle des personnes divines et la communion que les êtres humains sont appelés à former sur la terre[44].

[39] Bien qu'il soit certainement vrai que l'union des êtres humains peut se réaliser de manières variées, la théologie catholique d'aujourd'hui affirme que le mariage constitue une forme élevée de la communion entre les personnes humaines et l'une des meilleures analogies de la vie trinitaire. Lorsqu'un homme et une femme unissent leurs corps et leurs esprits dans une attitude d'entière ouverture et de don total de soi, ils forment une nouvelle image de Dieu. L'union qui fait

d'eux une seule chair ne correspond pas simplement à une nécessité biologique, mais à l'intention du Créateur qui les conduit à partager la joie d'être faits à son image. La tradition chrétienne parle du mariage comme d'une voie éminente de sainteté. « Dieu est amour. Il vit en Lui-même un mystère de communion et d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image […], Dieu inscrit en elle la *vocation*, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, *à l'amour* et à la communion[45]. » Le concile Vatican II a aussi souligné la signification profonde du mariage : « Par la vertu du sacrement du mariage, qui leur donne de signifier le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église, et d'y participer (voir Ep 5, 32), les époux chrétiens s'aident mutuellement à atteindre la sainteté dans la vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants[46]. »

c) Personne et communauté.

[40] Les personnes créées à l'image de Dieu sont des êtres corporels que leur identité masculine ou féminine ordonne à un type spécial de communion l'un avec l'autre. Comme le pape Jean-Paul II l'a enseigné, le sens nuptial du corps trouve sa réalisation dans l'intimité et l'amour humains qui reflètent la communion de la bienheureuse Trinité dont l'amour mutuel est répandu dans la création et la rédemption. Cette vérité est au centre de l'anthropologie chrétienne. Les êtres humains sont créés à l'*imago Dei* précisément en tant que personnes capables d'une connaissance et d'un amour qui sont personnels et interpersonnels. Le fait que ces êtres personnels sont relationnels et sociaux, faisant partie d'une famille humaine dont l'unité est tout à la fois réalisée et préfigurée dans l'Église, appartient à l'essence de l'*imago Dei*qui se trouve en eux.

[41] Lorsqu'on parle de la personne, on fait référence à l'identité irréductible et à l'intériorité qui constituent l'être individuel particulier, ainsi qu'à la relation fondamentale avec d'autres personnes qui est le fondement de la communauté humaine. Dans la perspective chrétienne, cette identité personnelle qui est en même temps une orientation vers l'autre se fonde essentiellement dans la Trinité des personnes divines. Dieu n'est pas un être solitaire mais une communion de trois personnes. Constituée par l'unique nature divine, l'identité du Père est sa paternité, sa relation au Fils et à l'Esprit ; l'identité du Fils est sa relation au Père et à l'Esprit ; l'identité de l'Esprit est sa relation au Père et au Fils. La révélation chrétienne a suscité une explicitation du concept de « personne » et lui a donné une signification divine, christologique et trinitaire. De fait, aucune personne comme telle n'est seule dans l'univers, mais elle est toujours constituée avec d'autres, avec qui elle est appelée à former une communauté.

[42] Il s'ensuit que les êtres personnels sont aussi des êtres sociaux. L'être humain est vraiment humain dans la mesure où il actualise l'élément social, essentiel à sa constitution comme personne, au sein de groupes familiaux, religieux, civils, professionnels et autres qui, ensemble, forment la société ambiante dont il fait partie. Tout en affirmant le caractère fondamentalement social de l'existence humaine, la culture chrétienne a cependant reconnu la valeur absolue de la personne humaine, ainsi que l'importance des droits individuels et de la diversité culturelle. Dans l'ordre créé, il y aura toujours une certaine tension entre l'individu personnel et les exigences de l'existence sociale. Dans la bienheureuse Trinité, il y a une parfaite harmonie entre les personnes qui communient dans l'unique vie divine.

[43] Tout être humain individuel aussi bien que toute la communauté humaine sont créés à l'image de Dieu. Dans son unité originelle (dont Adam est le symbole), le genre humain est fait à l'image de la divine Trinité. Voulu par Dieu, il fait son chemin à travers les vicissitudes de l'histoire humaine vers une communion parfaite, également voulue par Dieu mais dont la pleine réalisation fait encore l'objet d'une attente. Dans ce sens, les êtres humains partagent la solidarité d'une unité qui, tout à la fois, existe déjà et doit encore être atteinte. Participant à la nature humaine créée et confessant le Dieu Un et Trine qui habite parmi nous, nous sommes néanmoins divisés par le péché et nous attendons la venue victorieuse du Christ qui, dans la rédemption finale de la création[47], restaurera et recréera l'unité que Dieu veut. Cette unité de la famille humaine attend encore son accomplissement eschatologique. L'Église est le sacrement du salut et du Royaume de Dieu : catholique, en tant qu'elle rassemble les hommes de toutes races et cultures ; une, en tant qu'elle est « l'avant-garde » de l'unité de la communauté humaine voulue par Dieu ; sainte, en tant qu'elle est elle-même sanctifiée par la puissance du Saint-Esprit et qu'elle sanctifie tous les hommes par les sacrements ; et apostolique, en tant qu'elle poursuit la mission des hommes choisis par le Christ pour accomplir progressivement l'unité du genre humain voulue par Dieu, la consommation de la création et celle de la rédemption.

d) Péché et salut.

[44] Créés à l'image de Dieu pour participer à la communion de la vie trinitaire, les êtres humains sont des personnes constituées de telle manière qu'elles ont la capacité d'embrasser librement cette communion. La liberté est le don divin qui rend les personnes humaines capables de choisir la communion que le Dieu Un et Trine leur offre comme leur bien ultime. Mais avec la liberté intervient la possibilité de son échec. Au lieu d'embrasser le bien ultime qui consiste dans la participation à la vie divine, les personnes humaines peuvent s'en détourner pour jouir de biens transitoires ou même purement imaginaires. Le péché est précisément cet échec de la liberté, ce refus de l'invitation divine à la communion.

[45] La structure de l'*imago Dei* est essentiellement dialogique et relationnelle ; dans cette perspective, le péché, comme rupture de la relation avec Dieu, défigure l'*imago Dei*. Les dimensions du péché peuvent être saisies à la lumière des dimensions de l'*imago Dei* que ce péché affecte. L'aliénation fondamentale par rapport à Dieu perturbe également les relations de l'homme avec les autres hommes[48] et, en un sens réel, elle produit une division intérieure entre le corps et l'esprit de l'homme, son intelligence et sa volonté, sa raison et ses émotions[49]. Le péché affecte aussi son existence physique, apportant la souffrance, la maladie et la mort. De plus, tout comme l'*imago Dei*, le péché possède une dimension historique. Le témoignage de l'Écriture[50] nous présente une vision de l'histoire du péché causée par le rejet de l'invitation divine à la communion, un rejet qui intervint au début de l'histoire du genre humain. Enfin, le péché affecte la dimension sociale de l'*imago Dei* ; il est possible de discerner des idéologies et des structures qui sont la manifestation objective du péché et qui empêchent la réalisation de l'image de Dieu de la part des êtres humains.

[46] Aujourd'hui, les exégètes catholiques et protestants s'accordent sur le fait que l'*imago Dei*ne peut pas être totalement détruite par le péché, puisqu'elle définit la structure d'ensemble de la nature humaine. De son côté, la tradition catholique a toujours insisté sur le fait que, bien que l'*imago Dei* soit affaiblie ou défigurée, elle ne peut pas être détruite par le péché. La structure dialogique et relationnelle de l'image de Dieu ne peut pas être perdue mais, sous la domination du péché, son orientation vers sa réalisation christologique est perturbée. En outre, la structure ontologique de l'image, bien qu'affectée en son historicité par le péché, demeure présente en dépit de la réalité d'actes peccamineux. Dans ce contexte (comme de nombreux Pères de l'Église l'ont affirmé en réponse au gnosticisme et au manichéisme), la liberté qui, comme telle, définit ce que signifie « être humain », et qui appartient à l'essence de la structure ontologique de l'*imago Dei*, ne peut pas disparaître, même si la situation dans laquelle la liberté s'exerce est en partie déterminée par les conséquences du péché. Enfin, contre l'idée d'une corruption totale de l'*imago Dei* par le péché, la tradition catholique a insisté sur le fait que la grâce et le salut seraient illusoires s'ils ne transformaient pas concrètement la réalité existante de la nature humaine, même pécheresse.

[47] Compris dans la perspective de la théologie de l'*imago Dei*, le salut procure la restauration de l'image de Dieu par le Christ qui est la parfaite image du Père. Ayant acquis notre salut par sa passion, sa mort et sa résurrection, le Christ nous conforme à lui par notre participation au mystère pascal et il reconfigure ainsi l'*imago Dei* dans son orientation propre vers la bienheureuse communion de la vie trinitaire. Dans cette perspective, le salut n'est rien moins qu'une transformation et un accomplissement de la vie personnelle de l'être humain, créé à l'image de Dieu et maintenant réorienté vers une participation réelle à la vie des personnes divines, par la grâce de l'incarnation et l'inhabitation du Saint-Esprit. La tradition catholique parle ici, à juste titre, d'une réalisation de la personne. Souffrant du manque de charité à cause du péché, la personne ne peut pas se réaliser en dehors de l'amour absolu et gracieux de Dieu dans le Christ Jésus. Par cette transformation salvifique de la personne qu'opèrent le Christ et le Saint-Esprit, tout dans l'univers se trouve aussi transformé et prend part à la gloire de Dieu[51].

[48] Pour la tradition théologique, l'homme affecté par le péché a toujours besoin de salut, mais il a pourtant un désir naturel de voir Dieu *(capax Dei)* qui, en tant qu'image du divin, constitue une orientation dynamique vers ce divin. Bien que cette orientation ne soit pas détruite par le péché, elle ne peut cependant pas trouver sa réalisation sans la grâce salvifique de Dieu. Le Dieu Sauveur s'adresse à une image de lui-même, une image dont l'orientation vers Dieu est perturbée mais qui est néanmoins capable de recevoir l'action divine de salut. Ces formulations traditionnelles affirment à la fois l'indestructibilité de l'orientation de l'homme vers Dieu et la nécessité du salut. La personne humaine créée à l'image de Dieu est ordonnée par nature à jouir de l'amour divin, mais seule la grâce divine rend possible et effective la libre acceptation de cet amour. Dans cette perspective, la grâce n'est pas simplement un remède au péché mais elle est une transformation qualitative de la liberté humaine, rendue possible par le Christ : une liberté libérée pour le Bien.

[49] La réalité du péché personnel montre que l'image de Dieu n'est pas ouverte à Dieu sans ambiguïté, mais qu'elle peut se fermer sur elle-même. Le salut procure une libération, par la croix, de cette glorification de soi. Le mystère pascal, originairement constitué par la passion, la mort et la résurrection du Christ, donne à chaque personne de pouvoir mourir au péché pour vivre dans le Christ. La croix n'implique pas la destruction de l'humain mais elle est le passage qui conduit à la vie nouvelle.

[50] L'homme créé à l'image de Dieu obtient les effets du salut par la grâce du Christ qui, en tant que second Adam, est la tête d'une humanité nouvelle et qui, par sa mort pour les pécheurs et par sa résurrection[52], crée pour l'homme un nouvel état de salut. Dans ce sens, l'homme devient une créature nouvelle[53], capable d'une nouvelle vie de liberté, une vie « libérée de » et « libérée pour ».

[51] L'homme est libéré du péché, de la loi, ainsi que de la souffrance et de la mort. Tout d'abord, le salut est une libération du péché ; il réconcilie l'homme avec Dieu, même au sein d'une continuelle lutte contre le péché, une lutte menée dans la puissance du Saint-Esprit[54]. De plus, le salut n'est pas une libération de la loi en tant que telle, mais une libération de tout légalisme qui s'oppose au Saint-Esprit[55] et à l'accomplissement de l'amour[56]. Le salut apporte une libération de la souffrance et de la mort qui reçoivent le sens nouveau d'une participation salvifique à la souffrance, à la

mort et à la résurrection du Fils. Par ailleurs, selon la foi chrétienne, « libéré de » signifie « libéré pour » : la libération du péché signifie une liberté pour Dieu dans le Christ et le Saint-Esprit ; la libération de la loi signifie une libération pour l'amour authentique ; la libération de la mort signifie une liberté pour une vie nouvelle en Dieu. Cette « liberté pour » est rendue possible par Jésus-Christ, la parfaite icône du Père qui restaure l'image de Dieu en l'homme.

e) « Imago Dei » et « imago Christi ».

[52] « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant[57]. » Ce fameux passage de la Constitution pastorale de Vatican IIsur l'église dans le monde de ce temps offre une bonne conclusion à notre résumé des principaux éléments de la théologie de l'*imago Dei*. Car c'est Jésus-Christ qui révèle à l'homme la plénitude de son être dans sa nature originelle, dans sa consommation finale et dans sa réalité présente.

[53] C'est dans le Christ que se trouvent les origines de l'homme, car l'homme est créé « par lui et pour lui[58] » ; « le Verbe [est] la vie […] et la lumière qui éclaire tout homme, venant dans le monde[59]. » Il est bien vrai que l'homme est créé à partir de rien *(ex nihilo)*, mais on peut aussi dire qu'il est créé à partir de la plénitude *(ex plenitudine)* du Christ lui-même qui est tout à la fois le créateur, le médiateur et la fin de l'homme. Le Père nous a destinés à être ses fils et ses filles et « à être conformés à l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères[60]. » Ainsi, ce que signifie le fait d'être créé à l'*imago Dei* ne nous est pleinement révélé que dans l'*imago Christi*. En lui, nous découvrons la réceptivité totale envers le Père qui devrait caractériser notre propre existence, l'ouverture à autrui dans une attitude de service qui devrait caractériser nos relations avec nos frères et sœurs dans le Christ, enfin la miséricorde et l'amour pour les autres que le Christ, en tant qu'image du Père, manifeste en notre faveur.

[54] Tout comme les origines de l'homme, sa finalité se découvre dans le Christ. Les êtres humains sont orientés vers le Royaume du Christ comme vers un avenir absolu, la consommation de l'existence humaine. Puisque « tout a été créé par lui et pour lui[61] », c'est en lui que toutes choses trouvent leur orientation et leur destination. Dieu veut que le Christ soit la plénitude de l'homme : cette volonté divine trouvera sa réalisation dans l'eschatologie. Le Saint-Esprit accomplira l'ultime configuration des personnes humaines au Christ lors de la résurrection des morts, mais les êtres humains participent déjà ici-bas, dans le temps et dans l'histoire, à cette ressemblance eschatologique au Christ. Par l'incarnation, la résurrection et la pentecôte, l'*eschaton* est déjà là ; elles l'inaugurent et l'introduisent dans le monde des hommes, ainsi qu'elles en anticipent la réalisation finale. Le Saint-Esprit œuvre mystérieusement dans tous les êtres humains de bonne volonté, dans les sociétés et dans le cosmos, pour transfigurer et diviniser les êtres humains. De plus, le Saint-Esprit agit par tous les sacrements, particulièrement l'Eucharistie qui est une anticipation du banquet céleste, la plénitude de la communion dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

[55] La condition existentielle présente du genre humain, dont le sens plénier ne réside également que dans le Christ, se situe entre les origines de l'homme et son avenir absolu. Nous avons vu que c'est le Christ (dans son incarnation, sa mort et sa résurrection) qui restaure l'image de Dieu dans l'homme en lui redonnant sa forme propre. « Par lui, Dieu s'est plu à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix[62]. » Au cœur de son existence pécheresse, l'homme est pardonné et, par la grâce du Saint-Esprit, il sait qu'il est sauvé et justifié par le Christ. Les êtres humains croissent dans leur ressemblance au Christ et coopèrent avec le Saint-Esprit qui, spécialement par les sacrements, les modèle à l'image du Christ. En ce sens, l'existence quotidienne de l'homme se définit comme une dynamique pour être toujours davantage conformé à l'image du Christ et pour consacrer sa vie au combat en vue de la victoire finale du Christ dans le monde.

3. À l'image de Dieu : intendants du monde créé visible

[56] Le premier grand thème de la théologie de l'*imago Dei* concerne la participation à la vie de la communion divine. Créés à l'image de Dieu, comme nous l'avons vu, les humains sont des êtres qui partagent le monde avec d'autres êtres corporels mais ils s'en distinguent par leur intellect, leur amour et leur liberté : en vertu de leur nature même, ils sont ordonnés à la communion interpersonnelle. Le principal mode de cette communion est l'union procréatrice de l'homme et de la femme qui reflète la communion créatrice de l'amour trinitaire. La défiguration de l'*imago Dei* par le péché, avec ses inévitables conséquences qui perturbent la vie personnelle et interpersonnelle, est vaincue par la passion, la mort et la résurrection du Christ. La grâce salvifique de la participation au mystère pascal reconfigure l'*imago Dei* suivant le modèle de l'*imago Christi*.

[57] Dans ce chapitre, nous allons considérer le deuxième thème principal de la théologie de l'*imago Dei*. Créés à l'image de Dieu pour prendre part à la communion de l'amour trinitaire, les êtres humains occupent une place unique dans

l'univers, conformément au plan de Dieu : ils jouissent du privilège de participer au gouvernement divin du monde créé visible. Ce privilège leur est accordé par le Créateur qui permet aux créatures faites à son image de participer à son œuvre, à son projet d'amour et de salut, à vrai dire de participer à sa propre Seigneurie sur l'univers. Puisque le rôle souverain de l'homme est une participation au gouvernement divin du monde créé, nous en parlons ici comme d'une forme d'intendance.

[58] Selon la Constitution *Gaudium et spes*, « l'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers : en sorte que, tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre[63]. » Cette notion de gouvernement ou de souveraineté de l'homme exerce un rôle important dans la théologie chrétienne. Dieu fait de l'homme son intendant à la manière du maître dans les paraboles de l'évangile[64]. La seule créature que Dieu a expressément voulue pour elle-même occupe une place unique au sommet de la création visible[65].

[59] Pour décrire ce rôle spécial, la théologie chrétienne emploie des images tant domestiques que royales. D'un côté, par les images royales, elle dit que les êtres humains sont appelés à « gouverner » dans le sens d'« exercer une ascendance », à la manière d'un roi, sur tout le monde créé visible. Mais comme Jésus le rappelle à ses disciples, le sens profond de cette royauté est celui du service : ce n'est qu'en acceptant volontairement de souffrir comme une victime sacrificielle que le Christ devient Roi de l'univers, avec la Croix pour trône. De l'autre côté, lorsque la théologie chrétienne emploie des images domestiques, elle parle de l'homme comme du régisseur d'un domaine à qui Dieu a confié le soin de tous ses biens[66]. L'homme peut déployer toutes les ressources de la création visible au moyen de son ingéniosité ; il exerce cette souveraineté participée sur la création visible par la science, la technologie et l'art.

[60] L'homme découvre au-dessus de lui, et pourtant dans l'intime de sa propre conscience, l'existence d'une loi que la tradition nomme la « loi naturelle ». Cette loi est d'origine divine ; la conscience qu'en a l'homme est elle-même une participation à la loi divine. Elle réfère l'homme à la véritable origine de l'univers aussi bien qu'à sa propre origine[67]. Cette loi naturelle amène la créature rationnelle à rechercher la vérité et le bien dans la souveraineté qu'elle exerce sur l'univers. Créé à l'image de Dieu, l'homme n'exerce cette souveraineté sur la création visible qu'en vertu du privilège que Dieu lui a conféré. Il imite le gouvernement divin mais il ne peut pas le remplacer. La Bible nous met en garde contre le péché qui consiste à usurper le rôle de Dieu. Gouverner la création visible en rompant les liens avec la loi la plus haute, la loi divine, est pour les êtres humains un grave échec moral. Les hommes agissent à la place du maître comme ses intendants[68] ayant la liberté nécessaire pour développer les dons qui leur ont été confiés et pour le faire avec une certaine hardiesse d'inventivité.

[61] L'intendant doit rendre compte de son service et le maître divin jugera ses actions. La légitimité morale et l'efficacité des moyens employés par l'intendant fournissent les critères de ce jugement. Ni la science ni la technologie ne sont des fins en soi ; ce qui est techniquement possible n'est pas nécessairement raisonnable ou éthique. La science et la technologie doivent être mises au service du dessein de Dieu sur la création entière et sur toutes les créatures. Ce dessein donne sens à l'univers aussi bien qu'aux entreprises humaines. L'intendance humaine du monde créé est précisément une intendance exercée par mode de participation à la souveraineté de Dieu ; elle est toujours subordonnée à cette souveraineté divine. Les êtres humains exercent cette intendance en progressant dans la connaissance scientifique de l'univers, en prenant un soin responsable du monde naturel (y compris des animaux et de l'environnement) et en préservant leur propre intégrité biologique.

a) Science et service de la connaissance.

[62] L'effort déployé pour comprendre l'univers a marqué la culture humaine à chaque époque et dans presque chaque société. Dans la perspective de la foi chrétienne, cet effort constitue précisément l'un des domaines de l'intendance que les êtres humains exercent conformément au plan de Dieu. Sans adopter un concordisme discrédité, les chrétiens ont la responsabilité de situer la compréhension scientifique moderne de l'univers dans le contexte de la théologie de la création. La place des êtres humains dans l'histoire de notre univers en évolution, telle que les sciences modernes en rendent compte, ne peut être saisie dans sa pleine réalité qu'à la lumière de la foi : c'est l'histoire personnelle de l'engagement du Dieu Un et Trine envers des personnes créées.

[63] D'après la théorie scientifique largement acceptée, l'univers apparut il y a quinze milliards d'années dans une explosion appelée le « Big Bang ». Depuis lors, il n'a cessé de s'étendre et de se refroidir. Plus tard émergèrent progressivement les conditions nécessaires à la formation d'atomes, plus tard encore la condensation des galaxies et des étoiles et, environ dix milliards d'années plus tard, la formation de planètes. Dans notre système solaire et sur la terre (formée il y a environ quatre milliards et demi d'années), les conditions furent favorables à l'émergence de la vie. Bien que les scientifiques ne présentent guère de consensus sur la manière d'expliquer l'origine de la première vie microscopique, ils s'accordent généralement pour reconnaître que le premier organisme apparut sur notre planète il y a environ trois

milliards et demi à quatre milliards d'années. Puisque l'on a démontré que tous les organismes vivants de la terre sont génétiquement reliés, il est pratiquement certain que tous les organismes vivants descendent de ce premier organisme. Des preuves convergentes établies par de nombreuses études scientifiques en physique et en biologie fournissent un appui toujours plus important à une théorie de l'évolution pour rendre compte du développement et de la diversification de la vie sur terre ; des divergences demeurent cependant au sujet du rythme et des mécanismes de l'évolution. Bien que l'histoire des origines de l'homme soit complexe et sujette à des révisions, l'anthropologie physique et la biologie moléculaire convergent pour situer de manière convaincante l'origine de l'espèce humaine en Afrique, il y a environ cent cinquante mille ans, dans une population humanoïde de lignage génétique commun. Quelle qu'en soit l'explication, le facteur décisif des origines de l'être humain fut l'augmentation continue de la taille du cerveau, culminant dans le cerveau de l'*homo sapiens*. Avec le développement du cerveau humain, la nature et le rythme de l'évolution se sont constamment modifiés ; et avec l'apparition des facteurs proprement humains de la conscience, de l'intentionnalité, de la liberté et de la créativité, l'évolution biologique prit la forme d'une évolution sociale et culturelle.

[64] Le pape Jean-Paul II a affirmé il y a quelques années que « de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse. Il est en effet remarquable que cette théorie se soit progressivement imposée à l'esprit des chercheurs, à la suite d'une série de découvertes faites dans diverses disciplines du savoir[69] ». Dans la continuité de l'enseignement de ses prédécesseurs du vingtième siècle sur l'évolution (spécialement de l'encyclique *Humani generis* du pape Pie XII), le message du Saint-Père reconnaît qu'il y a « *des* théories de l'évolution » et qu'« il existe des lectures matérialistes et réductionnistes, et des lectures spiritualistes » incompatibles avec la foi catholique[70]. Il apparaît ainsi que le message du pape Jean-Paul II ne peut pas être compris comme une approbation générale de toutes les théories de l'évolution, notamment de celles qui proviennent du néo-darwinisme et qui nient explicitement toute causalité effective de la providence divine dans le développement de la vie dans l'univers. Considérant principalement l'évolution en tant qu'elle « touche la conception de l'homme », le message de Jean-Paul II critique spécialement les théories matérialistes des origines de l'être humain et il insiste sur l'importance de la philosophie et de la théologie pour une compréhension adéquate du « saut ontologique » que constitue l'apparition de l'être humain, qui ne peut pas être expliqué en termes purement scientifiques. L'intérêt de l'église pour l'évolution se concentre ainsi particulièrement sur « la conception de l'homme » qui, en tant que créé à l'image de Dieu, « ne saurait être subordonné comme un pur moyen ou un pur instrument ni à l'espèce ni à la société[71] ». En tant que personne créée à l'image de Dieu, il est capable de former des relations de communion avec d'autres personnes et avec le Dieu Un et Trine, tout comme il est capable d'exercer un gouvernement et une intendance de l'univers créé. Ces remarques montrent que les théories de l'évolution et les théories sur l'origine de l'univers revêtent un intérêt théologique particulier lorsqu'elles touchent aux doctrines de la création *ex nihilo* et de la création de l'homme à l'image de Dieu.

[65] Nous avons vu que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu pour participer à la nature divine[72] et prendre ainsi part à la communion de la vie trinitaire et au gouvernement divin du monde créé visible. Au cœur de l'acte divin de création se trouve le dessein divin de faire entrer des personnes créées dans la communion des personnes incréées de la bienheureuse Trinité, par participation adoptive dans le Christ. De plus, l'ascendance commune et l'unité naturelle du genre humain sont le fondement de l'unité de grâce des personnes humaines rachetées par le nouvel Adam, dans la communion ecclésiale de personnes humaines unies les unes aux autres et unies au Dieu incréé, Père, Fils et Saint-Esprit. Le don de la vie naturelle est la base du don de la vie de la grâce. Il s'ensuit que, là où la vérité centrale concerne une personne agissant librement, il est impossible de parler d'une nécessité ou d'une obligation de créer ; et en fin de compte, il est inapproprié de parler du Créateur comme d'une force, d'une énergie ou d'un simple fondement. La création *ex nihilo* est l'action d'un agent transcendant *personnel* qui agit librement et intentionnellement en vue des objectifs intégraux que comporte un engagement personnel. Dans la tradition catholique, la doctrine de l'origine des êtres humains explicite la vérité révélée d'une telle conception fondamentalement relationnelle ou personnaliste de Dieu et de la nature humaine. La doctrine de la création exclut le panthéisme et l'émanatisme. À sa racine, une telle exclusion peut être interprétée comme une manière de préserver cette vérité révélée. La doctrine de la création immédiate et spéciale de chaque âme humaine ne se limite pas à exprimer la discontinuité ontologique entre la matière et l'esprit : elle pose aussi le fondement d'une intimité divine qui embrasse chaque personne humaine dès le premier instant de son existence.

[66] La doctrine de la *creatio ex nihilo* affirme ainsi clairement le caractère véritablement personnel de la création et son rapport à une créature personnelle, façonnée comme *imago Dei*, qui n'est pas établie en relation à un vague principe, à une force ou à une énergie, mais à un Créateur personnel. Les doctrines de l'*imago Dei* et de la *creatio ex nihilo* nous enseignent que l'univers existant est le cadre d'un drame *radicalement personnel* dans lequel le Créateur Un et Trine appelle hors du néant ceux qu'il convoque ensuite dans l'amour. Tel est le sens profond des paroles de la Constitution *Gaudium et spes* (n° 24) : l'homme est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ». Créés à l'image de Dieu, les êtres humains assument une fonction d'intendance responsable dans l'univers physique. Le genre humain, guidé par la providence divine et reconnaissant le caractère sacré du monde créé visible, donne une forme renouvelée à l'ordre naturel et devient un agent de l'évolution même de l'univers. En exerçant leur intendance dans le

domaine de la connaissance, les théologiens ont la responsabilité de préciser la place des découvertes scientifiques modernes dans la vision chrétienne de l'univers créé.

[67] S'agissant de la *creatio ex nihilo*, les théologiens peuvent remarquer que la théorie du Big Bang ne contredit pas cette doctrine, dans la mesure où l'on peut dire que l'idée d'un commencement absolu n'est pas scientifiquement inadmissible. étant donné que la théorie du Big Bang n'exclut pas la possibilité d'une étape antérieure de la matière, on peut observer que cette théorie n'apporte qu'un appui *indirect* à la doctrine de la *creatio ex nihilo* qui, comme telle, ne peut être connue que par la foi.

[68] En ce qui concerne l'évolution des conditions favorables à l'émergence de la vie, la tradition catholique affirme que, en tant que cause universelle transcendante, Dieu est non seulement la cause de l'*existence* mais aussi la cause des *causes*. L'agir de Dieu ne remplace pas ou ne supplante pas l'activité des causes créées mais il leur donne d'agir selon leur nature et de produire néanmoins les fins que lui-même a en vue. En voulant librement créer et conserver l'univers, Dieu veut mouvoir et soutenir en acte toutes les causes secondes dont l'activité contribue au déploiement de l'ordre naturel qu'il a l'intention de produire. Par l'activité des causes naturelles, Dieu fait surgir les conditions requises pour l'émergence et la conservation des organismes vivants, ainsi que pour leur reproduction et leur différenciation. Bien que le degré de finalité effective ou d'intention empiriquement observable dans ces développements fasse l'objet d'un débat scientifique, celles-ci ont *de facto* favorisé l'émergence et le développement de la vie. Les théologiens catholiques peuvent trouver dans un tel raisonnement un appui en faveur de l'affirmation contenue dans la foi en la création et en la providence divines. Dans son dessein providentiel de création, le Dieu Un et Trine n'avait pas seulement l'intention d'aménager un lieu pour les êtres humains dans l'univers, mais aussi et ultimement de leur préparer une place dans sa propre vie trinitaire. En outre, opérant en tant que causes véritables, quoique secondes, les êtres humains contribuent à donner une forme renouvelée à l'univers et à le transformer.

[69] Le débat scientifique actuel sur les mécanismes à l'œuvre dans l'évolution requiert un commentaire théologique dans la mesure où ce débat comporte parfois une méprise au sujet de la nature de la causalité divine. De nombreux scientifiques néo-darwiniens, ainsi que certains de leurs critiques, ont posé le raisonnement suivant : si l'évolution est un processus radicalement contingent et de type matérialiste, entraîné par une sélection naturelle et une variation génétique soumise au hasard, la causalité de la providence divine ne peut aucunement y trouver place. Un groupe croissant de critiques scientifiques du néo-darwinisme fait valoir des signes probants en faveur d'un dessein (par exemple, la complexité spécifique montrée par certaines structures biologiques) qui, d'après eux, ne peut pas être exprimé en termes de processus purement contingent et que les néo-darwiniens ont ignoré ou mal interprété. Le point central de ce vif désaccord actuel engage l'observation scientifique et le procédé de généralisation concernant la question suivante : les données disponibles offrent-elles un appui pour inférer un dessein ou le hasard ? La théologie ne peut trancher. Mais il importe de noter que, selon la compréhension catholique de la causalité divine, une réelle contingence dans l'ordre créé n'est pas incompatible avec la providence divine qui vise une fin. La causalité divine et la causalité créée diffèrent radicalement l'une de l'autre, non seulement en degré mais bien en nature. Ainsi, même le résultat d'un processus naturel réellement contingent peut néanmoins faire partie du plan providentiel de Dieu sur la création. Saint Thomas d'Aquin expliquait : « L'effet de la providence divine n'est pas uniquement qu'une chose se produise d'une façon quelconque, mais qu'elle se produise soit de façon contingente soit de façon nécessaire. Et c'est pourquoi l'effet qui a été disposé par la providence divine pour se produire infailliblement et nécessairement, se produit infailliblement et nécessairement ; et l'effet se produit de façon contingente lorsque le plan de la providence a disposé qu'il se produirait de façon contingente[73]. » Dans la perspective catholique, les néo-darwiniens, pour qui la variation génétique aléatoire et la sélection naturelle prouvent que le processus d'évolution est absolument non guidé, s'égarent au-delà de ce que la science peut démontrer. En effet, la causalité divine peut intervenir dans un processus qui est *à la fois*contingent *et* guidé. Un mécanisme d'évolution contingent ne peut être contingent que parce que Dieu l'a établi ainsi. Un processus d'évolution non guidé, c'est-à-dire un processus qui échapperait au domaine de la providence divine, ne peut simplement pas exister, parce que « la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs principes spécifiques mais aussi quant à leurs principes individuels […]. Il est donc nécessaire que toutes les choses, en tant qu'elles participent à l'existence, soient soumises, dans cette mesure même, à la providence divine[74]. »

[70] En ce qui concerne la création immédiate de l'âme humaine, la théologie catholique affirme qu'il y a des actions particulières de Dieu produisant des effets qui transcendent la capacité des causes créées agissant selon leur nature. Faire appel à la causalité divine pour rendre compte d'un saut proprement *causal*, distinct d'une simple lacune *explicative*, ce n'est pas recourir à l'opération divine pour combler les « trous » des connaissances scientifiques humaines (et introduire ainsi le prétendu « Dieu bouche-trou »). Les structures du monde peuvent être considérées comme ouvertes à une action divine, non contrariante, qui cause directement des événements dans le monde. La théologie catholique affirme que l'émergence des premiers membres de l'espèce humaine (qu'il s'agisse d'individus ou de populations) constitue un événement qui ne peut pas s'expliquer de manière purement naturelle et qu'il est approprié d'attribuer à une intervention divine. Agissant indirectement à travers des chaînes causales qui sont à l'œuvre depuis le début de l'histoire du cosmos, Dieu a préparé le chemin vers ce que le pape Jean-Paul II a appelé « un saut ontologique », « le moment du passage au

spirituel[75] ». Si la science peut étudier ces chaînes causales, il revient à la théologie de rendre compte de la création spéciale de l'âme humaine en la situant à l'intérieur du plan universel du Dieu Un et Trine : partager la vie trinitaire avec des personnes humaines créées *ex nihilo* à l'image et à la ressemblance de Dieu et qui, en son nom et conformément à son dessein, exercent une intendance et une souveraineté créatives sur l'univers physique.

b) Responsabilité à l'égard du monde créé.

[71] Les avancées scientifiques et technologiques toujours plus rapides des cent cinquante dernières années ont créé une situation radicalement nouvelle pour tous les êtres vivants de notre planète. Avec l'abondance des biens matériels, avec des conditions de vie plus élevées, une meilleure santé et une espérance de vie plus longue, sont arrivés la pollution de l'air et des eaux, le gaspillage industriel toxique, l'exploitation et parfois la destruction d'habitats naturels fragiles. Dans ces circonstances, les êtres humains ont développé une conscience plus aiguë du fait qu'ils sont organiquement liés aux autres êtres vivants. On considère maintenant la nature comme une biosphère dans laquelle tous les êtres vivants forment un réseau de vie complexe et soigneusement organisé. De plus, on reconnaît aujourd'hui que les ressources naturelles ne sont pas inépuisables et que la capacité de la nature à se remettre des dommages causés par l'incessante exploitation de ses ressources est limitée.

[72] Un aspect malheureux de cette nouvelle conscience écologique est que certains ont accusé le christianisme d'être en partie responsable de la crise de l'environnement, pour la raison que le christianisme a exalté le rôle qu'ont les êtres humains, créés à l'image de Dieu, de gouverner la création visible. Quelques critiques vont jusqu'à prétendre que la tradition chrétienne manque des ressources nécessaires pour proposer une saine éthique écologique parce qu'elle considère l'homme comme essentiellement supérieur au reste du monde naturel ; d'après ces critiques, il faudra se tourner vers les religions asiatiques et traditionnelles pour développer l'éthique écologique dont le monde a besoin.

[73] Mais cette critique provient d'une profonde méconnaissance de la théologie chrétienne de la création et de l'*imago Dei*. En parlant de la nécessité d'une « conversion écologique », le pape Jean-Paul II faisait remarquer : « La seigneurie de l'homme n'est pas absolue mais "ministérielle" […]. C'est la mission, non pas d'un maître absolu et sans appel, mais d'un intendant du Royaume de Dieu[76]. » La méconnaissance de cet enseignement peut avoir amené certains à agir avec un mépris téméraire de l'environnement naturel mais, dans l'enseignement chrétien au sujet de la création et de l'*imago Dei*, il n'y a pas d'encouragement à un développement effréné ni à un possible épuisement des ressources terrestres. Les remarques du pape Jean-Paul II reflètent le souci croissant du Magistère concernant la crise écologique, souci qui s'enracine dans une longue tradition d'enseignement que l'on trouve dans les encycliques sociales des pontificats modernes. Dans la perspective de cet enseignement, la crise écologique est un problème humain et social, lié au non-respect des droits de l'homme et à l'inégalité de l'accès aux ressources terrestres. Le pape Jean-Paul II a résumé cette tradition de l'enseignement social en écrivant : « à côté du problème de la consommation, *la question de l'écologie*, qui lui est étroitement connexe, inspire autant d'inquiétude. L'homme, saisi par le désir d'avoir et de jouir plus que par celui d'être et de croître, consomme d'une manière excessive et désordonnée les ressources de la terre et sa vie même. à l'origine de la destruction insensée du milieu naturel, il y a une erreur anthropologique, malheureusement répandue à notre époque. L'homme, qui découvre sa capacité de transformer et en un sens de créer le monde par son travail, oublie que cela s'accomplit toujours à partir du premier don originel des choses fait par Dieu[77]. »

[74] La théologie chrétienne de la création contribue directement à la résolution de la crise écologique en affirmant cette vérité fondamentale : la création visible est elle-même un don divin, le « don originel » qui établit un « espace » de communion personnelle. À vrai dire, nous pourrions affirmer qu'une théologie proprement chrétienne de l'écologie est une application de la théologie de la création. En remarquant que le terme « écologie » combine les deux mots grecs *oikos* (maison) et *logos* (parole), on peut concevoir l'environnement physique de l'existence humaine comme une sorte de « maison » pour la vie humaine. étant donné que la vie intime de la bienheureuse Trinité est une vie de communion, l'acte divin de création est la production gratuite de partenaires avec qui partager cette communion. En ce sens, on peut dire que la communion divine s'est maintenant donné une « maison » dans le cosmos créé. Pour cette raison, nous pouvons parler du cosmos comme d'un lieu de communion personnelle.

[75] La christologie et l'eschatologie réunies apportent un éclairage qui rend cette vérité encore plus profondément manifeste. Dans l'union hypostatique de la personne du Fils avec une nature humaine, Dieu vient dans le monde et assume la corporéité qu'il a lui-même créée. Dans l'incarnation, par le Fils unique-engendré que la Vierge a conçu par la puissance du Saint-Esprit, le Dieu Un et Trine établit la possibilité d'une communion personnelle intime avec les êtres humains. Puisque Dieu, dans sa gracieuse bonté, veut élever les personnes créées pour qu'elles participent à sa vie dans un dialogue, il est pour ainsi dire descendu au niveau des créatures. Certains théologiens parlent de cette condescendance divine comme d'une sorte d'« hominisation » par laquelle Dieu, dans sa liberté, rend notre divinisation possible. Dieu manifeste sa gloire dans le cosmos non seulement par des actes théophaniques mais aussi en assumant sa corporéité. Dans cette perspective christologique, l'« hominisation » de Dieu est un acte de solidarité, non seulement avec les personnes créées, mais avec tout l'univers créé et sa destinée historique. En outre, dans la perspective de

l'eschatologie, on peut considérer la seconde venue du Christ comme l'événement de l'inhabitation physique de Dieu dans l'univers achevé, événement qui portera le plan originel de la création à sa consommation.

[76] Loin d'encourager un mépris inconsidérément anthropocentrique de l'environnement naturel, la théologie de l'*imago Dei* affirme la collaboration cruciale de l'homme pour réaliser cette inhabitation divine impérissable dans l'univers achevé. Selon le dessein de Dieu, les êtres humains sont les intendants de cette transformation qu'attend toute la création. Non seulement les êtres humains mais encore l'ensemble du monde créé visible sont appelés à participer à la vie divine. « Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement ; et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps[78]. » Dans la perspective chrétienne, notre responsabilité éthique envers l'environnement naturel (notre existence « hébergée » dans la « maison » de notre environnement) s'enracine ainsi dans une profonde compréhension théologique du monde créé visible et de notre place au sein de ce monde.

[77] En référence à cette responsabilité, le pape Jean-Paul II écrivait dans un important passage de sa Lettre encyclique *Evangelium vitae* : « Appelé à cultiver et à garder le jardin du monde (voir Gn 2, 15), l'homme a une responsabilité propre à l'égard du *milieu de vie*, c'est-à-dire de la création que Dieu a placée au service de la dignité personnelle de l'homme, de sa vie, et cela, non seulement pour le présent, mais aussi pour les générations futures. C'est *la question de l'écologie* – depuis la préservation des "habitats" naturels des différentes espèces d'animaux et des diverses formes de vie jusqu'à l'"écologie humaine" proprement dite – qui trouve dans cette page biblique une claire et forte inspiration éthique pour que les solutions soient respectueuses du grand bien qu'est la vie, toute vie. […] Dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément[79]. »

[78] Enfin, nous devons dire que la théologie ne pourra pas nous offrir une recette technique pour la résolution de la crise écologique. Mais, comme nous l'avons vu, elle peut nous aider à voir notre environnement naturel comme Dieu le voit, comme l'espace d'une communion personnelle dans lequel les êtres humains, créés à l'image de Dieu, doivent rechercher la communion les uns avec les autres ainsi que la perfection finale de l'univers visible.

[79] Cette responsabilité s'étend au monde animal. Les animaux sont des créatures de Dieu et, selon les écritures, Dieu les entoure de son soin providentiel[80]. Les êtres humains doivent les accueillir avec gratitude et, adoptant une attitude eucharistique envers chaque élément de la création, rendre grâces à Dieu pour les animaux. Par leur existence même, les animaux bénissent Dieu et lui rendent gloire : « Vous tous, les oiseaux dans le ciel, bénissez le Seigneur ; vous tous, fauves et troupeaux, bénissez le Seigneur : à lui, haute gloire, louange éternelle[81]! » De plus, l'harmonie que l'homme doit établir ou restaurer dans la création tout entière inclut cette relation avec les animaux. Quand le Christ viendra dans sa gloire, il « récapitulera » la création tout entière dans un accomplissement eschatologique définitif d'harmonie.

[80] Il y a cependant une différence ontologique entre les êtres humains et les animaux, parce que seul l'homme est créé à l'image de Dieu et parce que Dieu lui a confié la souveraineté sur le monde animal[82]. Reprenant l'enseignement de la tradition chrétienne sur le juste usage des animaux, le *Catéchisme de l'Église catholique* affirme : « Dieu a confié les animaux à la gérance de celui qu'il a créé à son image. Il est donc légitime de se servir des animaux pour la nourriture et la confection des vêtements. On peut les domestiquer pour qu'ils assistent l'homme dans ses travaux et dans ses loisirs[83]. » Ce passage rappelle aussi l'emploi légitime d'animaux pour l'expérimentation médicale et scientifique, mais en reconnaissant toujours qu'« il est contraire à la dignité humaine de faire souffrir inutilement les animaux et de gaspiller leurs vies[84] ». Ainsi, tout usage des animaux doit constamment être guidé par les principes déjà expliqués : la souveraineté humaine sur le règne animal est essentiellement une gérance pour laquelle les êtres humains doivent rendre compte à Dieu qui est le Seigneur de la création au sens le plus vrai.

c) Responsabilité à l'égard de l'intégrité biologique des êtres humains.

[81] La technologie moderne ainsi que les derniers développements de la biochimie et de la biologie moléculaire continuent de fournir à la médecine contemporaine de nouvelles possibilités de diagnostic et de thérapie. Ces techniques ne procurent pas seulement de nouveaux traitements plus efficaces contre les maladies, mais elles apportent également le potentiel de modifier l'homme lui-même. Le fait que ces technologies soient disponibles et praticables rend plus urgente et brûlante la question de savoir jusqu'où l'homme a le droit de se refaire lui-même. L'exercice d'une intendance responsable dans le domaine bioéthique requiert une profonde réflexion morale sur nombre de technologies qui peuvent affecter l'intégrité biologique des êtres humains. Nous ne pouvons ici que proposer quelques brèves indications sur les défis spécifiquement moraux posés par les nouvelles technologies, et présenter quelques-uns des principes qu'il faut appliquer pour l'exercice d'une intendance responsable de l'intégrité biologique des êtres humains créés à l'image de Dieu.

[82] Le droit de disposer totalement du corps impliquerait que la personne pourrait utiliser le corps comme un moyen pour une fin qu'elle a elle-même choisie, c'est-à-dire qu'elle pourrait en remplacer les parties, le modifier ou lui mettre un terme. Autrement dit, une personne pourrait déterminer la finalité ou la valeur téléologique du corps. Or le droit de disposer de quelque chose ne s'étend qu'à des objets qui n'ont qu'une valeur instrumentale ; il ne s'étend pas à des objets qui sont en eux-mêmes bons, c'est-à-dire qui sont en eux-mêmes des fins. Créée à l'image de Dieu, la personne humaine est elle-même un tel bien. La question qui se pose, spécialement en bioéthique, est de savoir si ce principe s'applique également aux différents niveaux que l'on peut distinguer dans la personne humaine : le niveau biologico-somatique, le niveau émotionnel et le niveau spirituel.

[83] Dans la pratique clinique courante, on admet généralement, sous une forme limitée, la possibilité de disposer du corps et de certaines fonctions mentales afin de préserver la vie, par exemple dans le cas de l'amputation de membres ou de retrait d'organes. Une telle pratique est permise par le principe de totalité et d'intégrité (aussi connu sous le nom de « principe thérapeutique »). Le sens de ce principe est que la personne humaine développe toutes ses fonctions physiques et mentales, qu'elle en prend soin et les préserve de telle manière que : (1) les fonctions inférieures ne soient jamais sacrifiées, sauf pour un meilleur fonctionnement de toute la personne, et en s'efforçant alors de compenser ce qui a été sacrifié ; (2) les facultés fondamentales qui font partie de l'être humain à titre essentiel ne soient jamais sacrifiées, sauf lorsque cela est nécessaire pour lui sauver la vie.

[84] Les divers membres et organes dont l'ensemble constitue une unité physique sont, en tant que parties intégrantes, complètement assimilés au corps et subordonnés à ce corps. Mais des valeurs inférieures ne peuvent pas être purement et simplement sacrifiées en faveur de valeurs supérieures : c'est ensemble que ces valeurs constituent une unité organique ; elles dépendent mutuellement les unes des autres. Puisque le corps, en tant que partie intrinsèque de la personne humaine, est bon en lui-même, des facultés humaines fondamentales ne peuvent être sacrifiées que pour préserver la vie. Après tout, la vie est un bien fondamental qui engage la totalité de la personne humaine. Sans le bien fondamental qu'est la vie, les valeurs (par exemple la liberté) qui en soi sont plus hautes que la vie même, expirent aussi. étant donné que l'homme a été créé à l'image de Dieu jusque dans sa corporéité, il n'a pas le droit de disposer totalement de sa propre nature biologique. Ni Dieu lui-même ni l'être créé à son image ne peuvent être l'objet d'un agir humain arbitraire.

[85] Pour appliquer le principe de totalité et d'intégrité, il faut que les conditions suivantes soient remplies : (1) il doit s'agir d'une intervention sur une partie du corps qui est soit affectée, soit la cause directe d'un problème qui menace la vie ; (2) il doit ne pas y avoir d'autre solution pour préserver la vie ; (3) les chances de succès doivent être proportionnées aux dommages que l'intervention peut causer ; (4) le patient doit donner son consentement à l'intervention. Les dommages non intentionnels et les effets secondaires de l'intervention peuvent se justifier sur la base du principe du double effet.

[86] Certains ont tenté d'interpréter cette hiérarchie des valeurs dans le but de permettre le sacrifice de fonctions inférieures, comme la capacité de procréer, au nom de valeurs plus hautes comme la préservation de la santé mentale et l'amélioration des relations avec autrui ; dans ce cas la faculté reproductrice est sacrifiée pour préserver des éléments qui certes peuvent être essentiels à la personne comme à un tout qui *fonctionne*, mais qui ne sont pas essentiels à la personne considérée comme un tout *vivant*. En réalité, la personne comme un tout qui fonctionne est véritablement violée par la perte de la faculté reproductrice, et à un moment où la menace pour sa santé mentale n'est pas imminente et pourrait être évitée par d'autres moyens. En outre, cette interprétation du principe de totalité suggère la possibilité de sacrifier une partie du corps à des intérêts sociaux. Sur la base du même raisonnement, la stérilisation pour des motifs eugéniques pourrait être justifiée au nom de l'intérêt de l'état.

[87] La vie humaine est le fruit de l'amour conjugal (le don mutuel, total, définitif et exclusif d'un homme et d'une femme, l'un à l'autre) qui reflète le don mutuel d'amour des trois personnes divines dont la fécondité se montre dans la création ; il reflète aussi le don du Christ à son église dont la fécondité apparaît dans la nouvelle naissance de l'homme. Le don total de l'être humain engage à la fois son esprit et son corps ; cela constitue le fondement de l'inséparabilité des deux sens de l'acte conjugal qui, premièrement, est l'authentique expression de l'amour conjugal au plan physique et, deuxièmement, atteint sa pleine réalisation par la procréation durant la période fertile de la femme[85].

[88] Le don mutuel de l'homme et de la femme au plan de l'intimité sexuelle est rendu incomplet par la contraception ou la stérilisation. En outre, si l'on utilise une technique qui n'aide pas l'acte conjugal à atteindre son but mais qui le remplace, et si la conception s'effectue alors par l'intervention d'un tiers, dans ce cas l'enfant ne provient pas de l'acte conjugal qui est l'expression authentique du don mutuel des parents.

[89] Dans le cas du clonage, c'est-à-dire de la production d'individus génétiquement identiques par clivage embryonnaire ou par transplantation nucléaire, l'enfant est produit de manière asexuelle et ne peut aucunement être considéré comme le fruit d'un don mutuel d'amour. Le clonage, d'autant plus s'il concerne la production d'un grand nombre d'êtres humains à partir d'une seule personne, constitue une violation de l'identité de la personne. Comme nous l'avons vu, la communauté humaine doit aussi être conçue comme une image du Dieu Un et Trine : dans sa variété, elle

exprime quelque chose des relations des trois personnes divines en leur singularité, relations qui, dans une même nature, caractérisent leurs distinctions mutuelles.

[90] Pratiquée dans un but thérapeutique pour l'homme, la technique génique sur la lignée germinale pourrait être acceptable en soi, mais elle ne l'est pas pour la raison suivante : il est difficile d'imaginer comment on pourrait la mettre en œuvre sans courir des risques disproportionnés, spécialement dans la première étape expérimentale (des risques tels qu'une immense perte d'embryons et de fréquents résultats malheureux), et sans faire usage de techniques de reproduction. Un moyen possible serait l'usage de la thérapie génique sur les cellules souches qui produisent le sperme d'un homme : celui-ci pourrait alors engendrer une progéniture saine avec sa propre semence par le moyen de l'acte conjugal.

[91] Les techniques d'amélioration génétique ont pour but d'optimaliser certaines caractéristiques spécifiques. On pourrait invoquer l'idée de l'homme comme « cocréateur » avec Dieu pour tenter de justifier la gestion de l'évolution humaine par les moyens d'un tel génie génétique. Mais cela impliquerait que l'homme ait tous les droits de disposer de sa propre nature biologique. Changer l'identité génétique de l'homme en tant que personne humaine par la production d'un être infra-humain est radicalement immoral. Le recours à la modification génétique pour produire un surhomme ou un être doté de facultés spirituelles essentiellement nouvelles est impensable, puisque le principe de la vie spirituelle de l'homme (le principe qui informe la matière pour en faire le corps d'une personne humaine) n'est pas produit par des mains humaines et n'est pas sujet à la manipulation génétique. L'unicité de chaque personne humaine, en partie constituée par ses caractéristiques biogénétiques et développée par l'alimentation et la croissance, lui appartient intrinsèquement et ne peut pas être instrumentalisée dans le but d'améliorer certaines de ces caractéristiques. Un homme ne peut vraiment faire de progrès qu'en réalisant plus complètement l'image de Dieu en lui, en s'unissant au Christ et en l'imitant. Dans tous les cas, de telles modifications violeraient la liberté des personnes à venir qui n'auraient pris aucune part aux décisions ayant déterminé leur structure corporelle et leurs caractéristiques de manière importante et probablement irréversible. La thérapie génique, pratiquée dans le but de soulager des maladies congénitales telles que le syndrome de Down, affecterait certainement l'identité de la personne concernée au plan de son apparence et de ses dons mentaux, mais cette modification aiderait l'individu à donner pleine expression à son identité réelle qui est bloquée par un gène défectueux.

[92] Les interventions thérapeutiques servent à restaurer les fonctions physiques, mentales et spirituelles ; elles placent la personne au centre et respectent pleinement la finalité des différents niveaux qui se trouvent en l'homme, en rapport à ceux de la personne. Ayant un caractère thérapeutique, la médecine qui sert l'homme et son corps comme des fins en soi respecte l'image de Dieu en eux. Suivant le principe de proportionnalité, les thérapies extraordinaires visant à prolonger la vie doivent être entreprises lorsqu'il y a une juste proportion entre les résultats positifs procurés par ces thérapies et les éventuels dommages qu'elles peuvent causer au patient. On peut abandonner la thérapie lorsque cette proportion fait défaut, même si cela hâte la mort. Le fait de hâter la mort dans une thérapie palliative par l'administration d'analgésiques est un effet indirect qui, comme tous les effets secondaires en médecine, peut relever du principe du double effet, pour autant que le dosage soit adapté à la suppression des symptômes douloureux et non pas à une interruption active de la vie.

[93] Disposer de la mort est en réalité la manière la plus radicale de disposer de la vie. Dans le suicide assisté, l'euthanasie directe et l'avortement direct, quelque tragiques et complexes que soient les situations personnelles, la vie physique est sacrifiée pour une finalité que l'on a soi-même choisie. L'instrumentalisation de l'embryon dans des expérimentations non thérapeutiques pratiquées sur des embryons, tout comme dans des diagnostics préimplantatoires, fait partie de la même catégorie.

[94] Notre statut ontologique de créatures faites à l'image de Dieu impose certaines limites à notre capacité de disposer de nous-mêmes. La souveraineté dont nous jouissons n'est pas illimitée : nous exerçons une certaine souveraineté participée sur le monde créé et, au terme, nous devrons rendre compte de notre intendance au Seigneur de l'univers. L'homme est créé à l'image de Dieu mais il n'est pas Dieu.

Conclusion

[95] Tout au long de nos réflexions, le thème de l'*imago Dei* a montré sa force systématique pour éclairer de nombreuses vérités de la foi chrétienne. Il permet de développer une conception relationnelle et vraiment personnelle des êtres humains. C'est précisément cette relation avec Dieu qui définit les êtres humains et qui fonde leurs relations avec les autres créatures. Cependant, comme nous l'avons vu, le mystère de l'être humain ne s'éclaire pleinement qu'à la lumière du Christ qui est la parfaite image du Père et qui, par le Saint-Esprit, nous fait entrer dans la participation au mystère du Dieu Un et Trine. C'est au sein de cette communion d'amour que le mystère de tout être, embrassé par Dieu, reçoit son sens plénier. Tout à la fois sublime et humble, cette conception de l'être humain comme image de Dieu constitue une charte des relations humaines avec le monde créé et la base sur laquelle on peut évaluer la légitimité du progrès

scientifique et technique ayant un impact direct sur la vie humaine et sur l'environnement. Dans ces domaines, de même que les personnes humaines sont appelées à témoigner de leur participation à la créativité divine, elles doivent aussi reconnaître leur condition de créatures à qui Dieu a confié une précieuse responsabilité d'intendance de l'univers physique.

---

* Le thème de « l'homme créé à l'image de Dieu » a été soumis à l'étude de la Commission théologique internationale. La préparation de cette étude a été confiée à une sous-commission composée des membres suivants : R.P. Joseph Augustine Di Noia, o.p. ; S. Exc. Mgr Jean-Louis Bruguès, o.p. ; Mgr Anton Strukelj ; R.P. Tanios Bou Mansour, o.l.m. ; Rév. Adolphe Gesché ; S. Exc. Mgr Willem Jacobus Eijk ; R.P. Fadel Sidarouss, s.j. ; R.P. Shun'ichi Takayanagi, s.j. Les discussions sur ce texte se sont déroulées lors de plusieurs réunions de la sous-commission, ainsi que durant les sessions plénières de la Commission théologique internationale qui se sont tenues à Rome de 2000 à 2002. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* par vote écrit de la Commission théologique internationale. Il a été ensuite soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui en a autorisé la publication le 23 juillet 2004.

La langue originale de ce document est l'anglais. Sa traduction française a été effectuée par Camila Gross Nachef et Gilles Emery. Le titre original de ce document *(Communion and stewardship)* reprend l'expression « *communio et ministratio* » de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (n° 4). La traduction adéquate du mot anglais *stewardship* n'est pas aisée : dans le titre du document, ce terme a été traduit par « service » ; dans la suite, *stewardship* est généralement traduit par « intendance » (mais parfois aussi, suivant les contextes, par « service » ou « gérance »), et *steward* par « intendant ».

[1] Voir Ex 20, 3-4.
[2] Voir Gn 1, 26-27 ; 5, 1-3 ; 9, 6.
[3] Voir Gn 2, 15.
[4] Gn 1, 27.
[5] 2 Co 4, 4 ; Col 1, 15 ; He 1, 3.
[6] Rm 8, 29.
[7] Rm 8, 23.
[8] Col 3, 10.
[9] 2 Co 3, 18 - 4, 6.
[10] 1 Co 12, 13.
[11] Ga 3, 26-28.
[12] Ga 3, 27 ; Rm 13, 14.
[13] Voir Ex 20, 2-3 ; Dt 27, 15.
[14] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 6, 1 ; V, 8, 1 ; V, 16, 2 (*SC* 153, p. 72-81 ; p. 92-97 ; p. 216-217).
[15] Tertullien, *Traité du baptême*, V, 6-7 (*SC* 35, p. 74).
[16] Saint Augustin, *Confessions*, I, 1, 1 (*CCSL* 27, p. 1).
[17] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 93, a. 4 : « *Uno quidem modo […] in ipsa natura […]. Alio modo […] imago per conformitatem gratiae. Tertio modo […] imago secundum similitudinem gloriae.* »
[18] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 93, a. 4 et a. 7.
[19] Saint Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 16, a. 2, q. 3.
[20] Maître Eckhart, *Die deutschen Werke*, J. Quint (éd.), t. 1, Stuttgart, 1958, p. 5, lignes 5-7. [L'édition originale anglaise ajoute la référence : « Quint 5, 6, 9s ».]
[21] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 12.
[22] Col 1, 15 ; Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 10.
[23] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[24] *Ibid.*, n° 41.
[25] Rm 8, 29.
[26] Rm 8, 23.
[27] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[28] Voir 2 Co 3, 18.
[29] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n°s 22 et 24.
[30] *Ibid.*, n° 34.
[31] *Ibid.*, n° 24.
[32] Gn 9, 4 ; Lv 24, 17-18 ; Pr 8, 35.
[33] Gn 2, 7 ; Lv 17, 10.
[34] Lv 4, 11 ; 26, 29.
[35] 2 Co 12, 7.
[36] Rm 8, 6.
[37] Voir le concile de Vienne (*DS* 902) et le concile de Latran V (*DS* 1440).

[38] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[39] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n° 11 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 4.
[40] Gn 1, 27 ; voir Gn 5, 1-2.
[41] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2332.
[42] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 22 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 8.
[43] Jn 2, 1-11.
[44] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 24.
[45] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2331 ; voir Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 11 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 4.
[46] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 11 ; voir la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 48.
[47] Voir Rm 8, 18-19.
[48] Voir 1 Jn 3, 17.
[49] Rm 7, 14-15.
[50] Voir Rm 5, 12 s.
[51] Rm 8, 21.
[52] Voir 1 Co 15, 47-49 ; 2 Co 5, 2 ; Rm 5, 6 s.
[53] 2 Co 5, 17.
[54] Voir Ep 6, 10-20.
[55] 2 Co 3, 6.
[56] Rm 13, 10.
[57] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[58] Col 1, 16.
[59] Jn 1, 3-4.9.
[60] Rm 8, 29.
[61] Col 1, 16.
[62] Col 1, 20.
[63] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 34.
[64] Voir Lc 19, 12.
[65] Gn 1, 26 ; 2, 20 ; Ps 8, 6-7 ; Sg 9, 2-3.
[66] Voir Mt 24, 45.
[67] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n^os 12, 40 et 42-45 ; *La Documentation catholique* 90 (1993), p. 905 et 915-917.
[68] Voir Mt 25, 14-30.
[69] Jean-Paul II, *Message* du 22 octobre 1996 aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 951-953, ici p. 952.
[70] *Ibid*.
[71] *Ibid*.
[72] Voir 2 P 1, 3-4.
[73] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 22, a. 4, ad 1.
[74] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 22, a. 2.
[75] Jean-Paul II, *Message* du 22 octobre 1996 aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 953.
[76] Jean-Paul II, *Audience générale* du 17 janvier 2001, n° 3 ; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 114.
[77] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Centesimus annus*, n° 37 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 537.
[78] Rm 8, 22-23.
[79] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 42 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 373.
[80] Mt 6, 26.
[81] Dn 3, 80-81.
[82] Gn 1, 26.28 ; Gn 2, 19-20.
[83] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2417.
[84] *Ibid.*, n° 2418.
[85] Paul VI, Lettre encyclique *Humanae vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, n°12 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1447. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 32 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 12.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême (2007)*

Introduction

[1] Saint Pierre exhorte les chrétiens à être toujours prêts à rendre compte de l'espérance qui est en eux[1]. Le présent document traite de l'espérance que les chrétiens peuvent avoir quant au salut des enfants qui meurent sans baptême. Il indique comment une telle espérance s'est développée durant les dernières décennies et quels sont ses fondements, afin de permettre de rendre compte de cette espérance. Bien qu'à première vue ce sujet puisse apparaître périphérique dans les préoccupations théologiques, des questions extrêmement profondes et complexes sont impliquées pour l'expliquer correctement, et une telle explication est requise aujourd'hui par d'urgentes nécessités pastorales.

[2] De nos jours, le nombre d'enfants qui meurent sans baptême s'accroît beaucoup. Cette réalité est due en partie au fait que leurs parents sont non pratiquants, sous l'influence du relativisme culturel et du pluralisme religieux, mais aussi en partie aux conséquences de la fécondation *in vitro* et de l'avortement. Étant donné ces développements, la question du sort de ces enfants se pose avec une urgence nouvelle. Dans une telle situation, les voies par lesquelles un tel salut peut se réaliser paraissent toujours plus complexes et problématiques. L'Église, fidèle gardienne de la voie du salut, sait que celui-ci ne peut se réaliser que dans le Christ et par le Saint-Esprit. Cependant, en tant que Mère et Maîtresse, elle ne peut pas ne pas réfléchir à la destinée de tous les êtres humains, créés à l'image de Dieu[2], et spécialement des plus faibles. Les adultes, parce qu'ils sont doués de raison, de conscience et de liberté, sont responsables de leur propre destinée dans la mesure où ils acceptent ou rejettent la grâce de Dieu. En revanche, les petits enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, de la conscience et de la liberté ne peuvent pas décider pour eux-mêmes. Les parents, lorsqu'ils n'ont pas l'assurance morale du salut de leurs enfants, en éprouvent une profonde souffrance ainsi que des sentiments de culpabilité ; et on manifeste une difficulté toujours croissante à accepter que Dieu soit juste et miséricordieux s'il exclut de la béatitude éternelle les enfants qui n'ont pas de péchés personnels, qu'ils soient chrétiens ou non. D'un point de vue théologique, le développement d'une théologie de l'espérance et d'une ecclésiologie de communion, en même temps que la reconnaissance de la grandeur de la miséricorde divine, remettent en cause une vision indûment restrictive du salut. En fait, la volonté salvifique universelle de Dieu et la médiation corrélativement universelle du Christ signifient que toutes les notions théologiques qui, en définitive, remettent en question la toute-puissance de Dieu, et en particulier sa miséricorde, sont inadéquates.

[3] L'idée des limbes, que l'Église a employée pendant des siècles pour désigner le sort des enfants qui meurent sans baptême, n'a pas de fondement clair dans la Révélation, même si elle a été longtemps utilisée dans l'enseignement théologique traditionnel. De plus, penser que les enfants qui meurent sans baptême sont privés de la vision béatifique, ce qui a depuis si longtemps été considéré comme la doctrine commune de l'Église, suscite de nombreux problèmes pastoraux, à tel point que beaucoup de pasteurs d'âmes ont réclamé une réflexion plus approfondie sur les voies du salut. Cette nécessaire reconsidération des enjeux théologiques ne peut faire l'impasse sur les conséquences tragiques du péché originel. Le péché originel implique un état de séparation d'avec le Christ, et cela exclut assurément la possibilité de la vision de Dieu pour ceux qui meurent en cet état.

[4] Premièrement, dans sa réflexion sur la question du sort des enfants qui meurent sans baptême, la communauté ecclésiale doit garder à l'esprit le fait que Dieu est à proprement parler le « sujet » plutôt que l'objet de la théologie. La première tâche de la théologie consiste donc à écouter la Parole de Dieu. La théologie écoute la Parole de Dieu exprimée dans les Écritures afin de la communiquer avec amour à tous les hommes. Cependant, en ce qui concerne le salut de ceux qui meurent sans baptême, la Parole de Dieu dit peu de choses, voire rien. La discrétion de l'Écriture sur ce sujet doit donc être interprétée à la lumière des textes qui concernent le dessein universel de salut et les voies de salut. En bref, le problème qui se pose aussi bien à la théologie qu'à la pastorale est celui de sauvegarder et de réconcilier deux séries d'affirmations bibliques : celles qui ont trait à la volonté salvifique universelle de Dieu[3]et celles qui touchent à la nécessité du baptême comme voie pour être libéré du péché et conformé au Christ[4].

[5] Deuxièmement, en tenant compte du principe « lex orandi lex credendi », la communauté chrétienne remarque qu'il n'est pas fait mention des limbes dans la liturgie. De fait, la liturgie comporte une fête des saints Innocents qui sont vénérés comme martyrs, bien qu'ils ne fussent pas baptisés, parce qu'ils furent tués « à cause du Christ[5] ». Un développement liturgique important intervint même par l'introduction de funérailles pour les enfants morts sans baptême. Nous ne prions pas pour ceux qui sont damnés. Le *Missel romain* de 1970 a introduit une messe de funérailles pour les enfants non baptisés que leurs parents avaient l'intention de présenter au baptême. L'Église confie donc à la divine miséricorde ces enfants qui meurent sans être baptisés. Dans son *Instruction sur le baptême des petits enfants* de 1980, la Congrégation pour la

Doctrine de la Foi a de nouveau affirmé : « Quant aux petits enfants décédés sans avoir reçu le baptême, l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu, comme elle fait dans le rite des funérailles établi pour eux[6]. » Le *Catéchisme de l'Église catholique* ajoute que « la grande miséricorde de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (voir 1 Tm 2, 4), et la tendresse de Jésus envers les enfants, qui lui a fait dire "Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas" (Mc 10, 14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut pour les enfants morts sans baptême[7] ».

[6] Troisièmement, l'Église ne peut manquer d'encourager l'espérance d'un salut pour les enfants qui meurent sans le baptême par le fait même qu'elle « prie pour que personne ne se perde[8] » et qu'elle prie dans l'espérance que « tous les hommes soient sauvés[9] ». Sur la base d'une anthropologie de la solidarité[10], affermie par une compréhension ecclésiale de la personnalité corporative, elle connaît l'aide que peut apporter la foi des croyants. L'Évangile de saint Marc décrit de fait une occasion où la foi de certains a été efficace pour le salut d'un autre[11]. Ainsi, alors même qu'elle sait que la voie normale pour obtenir le salut dans le Christ est le baptême *in re*, l'Église espère qu'il puisse y avoir d'autres voies pour obtenir la même fin. Puisque « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme », et puisque le Christ est mort pour tous, et encore parce que tous sont en fait « appelés à une unique et même destinée, qui est divine », l'Église croit que « l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal[12] ».

[7] Enfin, dans sa réflexion théologique sur le salut des petits enfants qui meurent sans baptême, l'Église respecte la hiérarchie des vérités et commence par réaffirmer clairement la primauté du Christ et de sa grâce qui l'emporte sur Adam et le péché. Jésus-Christ, dans son existence pour nous et dans la puissance rédemptrice de son sacrifice, est mort et ressuscité pour tous. Par toute sa vie et son enseignement, il a révélé la paternité de Dieu et son amour universel. La nécessité du baptême est de foi ; pourtant, la tradition et les documents du Magistère qui ont réaffirmé cette nécessité ont besoin d'être interprétés. D'une part, s'il est vrai que la volonté salvifique universelle de Dieu ne s'oppose pas à la nécessité du baptême, il est également vrai que les petits enfants n'opposent aucun obstacle volontaire à la voie de la grâce rédemptrice. D'autre part, le baptême est conféré aux petits enfants qui sont exempts de péchés personnels, non seulement pour les libérer du péché originel, mais encore pour les insérer dans la communion de salut qu'est l'Église, au moyen de la communion à la mort et à la résurrection du Christ[13]. La grâce est entièrement gratuite parce qu'elle est toujours un pur don de Dieu. La damnation, toutefois, est méritée parce qu'elle est la conséquence du libre choix de l'homme[14]. L'enfant qui meurt avec le baptême est sauvé par la grâce du Christ et par l'intercession de l'Église, même sans sa coopération. On peut se demander si l'enfant qui meurt sans baptême, mais pour lequel l'Église exprime dans sa prière le désir qu'il soit sauvé, peut être privé de la vision de Dieu, même sans sa coopération.

1. *Historia quaestionis* : Histoire et herméneutique de la doctrine catholique

a) Fondements bibliques.

[8] Une saine enquête théologique se doit de commencer par une étude des fondements bibliques de toute doctrine ou pratique ecclésiales. Il en découle que, pour le sujet qui nous occupe, il faut poser la question de savoir si les saintes Écritures traitent, d'une façon ou d'une autre, de la question du sort des enfants non baptisés. Mais un coup d'œil, même rapide, à travers le Nouveau Testament fait voir clairement que les premières communautés chrétiennes n'étaient pas encore confrontées à la question de savoir si les nouveau-nés ou les enfants morts sans baptême recevraient le salut de Dieu. Quand le Nouveau Testament parle du baptême, il s'agit en général du baptême des adultes. Toutefois les témoignages apportés par le Nouveau Testament n'excluent pas la possibilité que des enfants soient baptisés. Dans les maisons *(oikos)* où il est fait mention du baptême, au Livre des Actes[15] et dans la première Épître aux Corinthiens[16], des enfants ont pu être baptisés en même temps que les adultes. L'absence de témoignages positifs peut s'expliquer par le fait que les écrits du Nouveau Testament concernent principalement la première diffusion du christianisme dans le monde.

[9] L'absence d'enseignement explicite du Nouveau Testament sur le sort des enfants non baptisés ne signifie pas que la discussion théologique de cette question ne soit pas éclairée par un certain nombre de doctrines bibliques fondamentales, en particulier les suivantes :

(a) le désir qu'a Dieu de sauver tous les hommes[17] par la victoire de Jésus-Christ sur le péché et la mort[18] ;

(b) la culpabilité universelle des êtres humains[19] et le fait qu'ils sont nés dans le péché[20]depuis Adam, et donc qu'ils sont destinés à mourir[21] ;

(c) la nécessité, pour être sauvé, tant de la foi du croyant[22] que du baptême[23] et de l'Eucharistie[24] administrés par l'Église ;

(d) le fait que l'espérance chrétienne dépasse infiniment tout espoir humain[25] ; l'espérance chrétienne est que le Dieu vivant, le Sauveur de toute l'humanité[26], donnera à tous les hommes de participer à sa gloire, et que tous vivront avec le Christ[27] ; et les chrétiens doivent être prêts à rendre compte de l'espérance qui est en eux[28] ;

(e) le fait que l'Église doit présenter « des demandes, des prières, des supplications […] pour tous les hommes[29] », fondées sur la foi dans le pouvoir créateur de Dieu à qui « rien n'est impossible[30] », et sur l'espérance que la création tout entière partagera au terme la gloire de Dieu[31].

[10] Il semble y avoir une tension entre deux des doctrines bibliques qui viennent d'être évoquées : la volonté salvifique universelle de Dieu d'une part, et la nécessité du baptême sacramentel d'autre part. Cette dernière semble limiter l'étendue de la volonté salvifique universelle de Dieu. D'où le besoin d'une réflexion herméneutique sur la façon dont les témoins de la Tradition (les Pères de l'Église, le Magistère, les théologiens) lisent et emploient les textes bibliques et les doctrines par rapport au problème qui nous occupe. De façon plus spécifique, il est nécessaire de préciser le type de « nécessité » qui s'applique au sacrement du baptême, afin d'éviter une erreur de compréhension. La nécessité du baptême sacramentel est une nécessité de deuxième ordre par rapport à la nécessité absolue de l'acte sauveur de Dieu par Jésus-Christ en vue du salut final de tout être humain. Le baptême sacramentel est nécessaire parce qu'il est le moyen ordinaire par lequel quelqu'un participe aux bienfaits procurés par la mort et la résurrection de Jésus. Dans ce qui suit, nous allons prêter attention à la façon dont les témoignages scripturaires ont été utilisés dans la tradition. En outre, quand nous traiterons des principes théologiques (deuxième chapitre) et de nos raisons d'espérer (troisième chapitre), nous examinerons plus en détail les doctrines bibliques et les textes concernés.

b) Les Pères grecs.

[11] Très peu de Pères grecs ont traité du sort des enfants qui meurent sans baptême, car il n'y a pas eu de controverse sur ce sujet en Orient. En outre, les Pères grecs avaient une vision différente de la condition présente de l'humanité. Pour les Pères grecs, les êtres humains, en conséquence du péché d'Adam, ont hérité de la corruption, la passibilité et la mortalité, et ils ont pu être restaurés par un processus de déification rendu possible par l'œuvre rédemptrice du Christ. L'idée (commune dans la tradition occidentale) d'un héritage du péché ou de la culpabilité était étrangère à cette perspective puisque, selon elle, le péché ne pouvait être qu'un acte libre et personnel[32]. Voilà pourquoi peu de Pères grecs ont explicitement traité le problème du salut des enfants non baptisés. Ils parlent cependant du statut ou de l'état (mais non du lieu) de ces enfants après leur mort. Dans cette perspective, le principal problème auquel ils sont confrontés est celui de la tension entre la volonté salvifique universelle de Dieu et l'enseignement de l'Évangile concernant la nécessité du baptême. Le Pseudo-Athanase affirme clairement qu'une personne non baptisée ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu. Il soutient également que les enfants non baptisés n'entreront pas dans le Royaume, mais qu'ils ne seront pas non plus perdus, car ils n'ont pas péché[33]. Anastase du Sinaï l'exprime encore plus clairement : pour lui, les enfants non baptisés ne vont pas dans la Géhenne. Mais il ne peut pas en dire davantage ; il ne formule pas d'opinion sur leur destinée mais il remet leur sort au jugement de Dieu[34].

[12] Seul parmi les Pères grecs, Grégoire de Nysse a écrit un ouvrage spécifique traitant du sort des enfants morts : *De infantibus praemature abreptis*[35]. L'angoisse de l'Église se manifeste dans les questions qu'il se pose : le sort de ces enfants est un mystère, « quelque chose de beaucoup plus grand que ce que l'esprit humain peut saisir[36] ». Il exprime son opinion en fonction de la vertu et de sa récompense ; selon lui, il n'y a pas de raison pour que Dieu accorde en récompense ce que l'on espère. La vertu ne vaut rien si ceux qui quittent cette vie prématurément sans avoir pratiqué la vertu sont immédiatement accueillis dans la félicité. Dans la même ligne, Grégoire demande : « Qu'adviendra-t-il à celui qui finit sa vie à un âge tendre, qui n'a rien fait, ni en bien ni en mal ? Est-il digne d'une récompense[37] ? » Il répond : « La béatitude espérée appartient aux êtres humains par nature et n'est appelée récompense qu'en un certain sens[38]. » La jouissance de la vraie vie (*zoe* et non pas *bios*) correspond à la nature humaine et elle est possédée au degré selon lequel la vertu a été pratiquée. Puisque l'enfant innocent n'a pas besoin de purification pour ses péchés personnels, il prend part à cette vie qui correspond à sa nature en une sorte de progression régulière, selon sa capacité. Grégoire de Nysse effectue une distinction entre le sort des enfants et celui des adultes qui ont mené une vie vertueuse. « La mort prématurée des enfants nouveau-nés ne fournit pas un fondement permettant de présupposer qu'ils souffriront les tourments ni qu'ils seront dans le même état que ceux qui ont été purifiés en cette vie par toutes les vertus[39]. » Enfin, il offre à la réflexion de l'Église cette perspective : « La contemplation apostolique renforce notre recherche, car l'Unique qui a tout bien fait avec sagesse (Ps 104, 24) est capable de tirer le bien du mal[40]. »

[13] Grégoire de Nazianze n'a rien écrit sur le lieu ni sur l'état, après la mort, des enfants qui meurent sans le baptême sacramentel ; mais il élargit le sujet par une autre considération. En effet, il écrit que ces enfants ne reçoivent ni gloire ni châtiment du juste Juge, parce qu'ils ont subi le mal plutôt qu'ils ne l'ont causé. « Celui qui ne mérite pas d'être châtié ne mérite pas dès lors d'être à l'honneur, et celui qui ne mérite pas d'être à l'honneur ne mérite pas dès lors d'être châtié[41]. » Le profond enseignement des Pères grecs peut se résumer dans l'opinion d'Anastase du Sinaï : « Il ne serait pas convenable de sonder par soi-même les jugements de Dieu[42]. »

[14] D'un côté, les Pères grecs enseignent que les enfants qui meurent sans baptême ne souffrent pas la damnation éternelle, bien qu'ils n'atteignent pas le même état que ceux qui ont été baptisés. De l'autre, ils n'expliquent pas en quoi consiste leur état, ni où ils vont. Sur ce sujet, les Pères grecs manifestent la sensibilité apophatique qui les caractérise.

c) Les Pères latins.

[15] En Occident, le sort des enfants non baptisés commença à faire l'objet d'une réflexion théologique soutenue lors des controverses antipélagiennes du début du v^e^ siècle. Saint Augustin aborda la question parce que Pélage enseignait que les enfants pouvaient être sauvés sans baptême. Pélage doutait que l'Épître de saint Paul aux Romains enseigne réellement que tous ont péché « en Adam[43] » et que la concupiscence, la souffrance et la mort soient une conséquence de la chute[44]. Puisqu'il niait que le péché d'Adam fût transmis à ses descendants, il considérait que les enfants nouveau-nés étaient innocents. Aux enfants qui mouraient sans baptême, Pélage promettait l'entrée dans la « vie éternelle » (mais non, toutefois, dans le « Royaume de Dieu[45] »). Il faisait valoir que Dieu ne condamnerait pas à l'enfer ceux qui n'étaient pas personnellement coupables de péché[46].

[16] En réaction contre Pélage, Augustin fut amené à affirmer que les enfants qui meurent sans baptême sont destinés à l'enfer[47]. Il en appelait au précepte du Seigneur en Jean 3, 5 ainsi qu'à la pratique liturgique de l'Église. Pourquoi les petits enfants sont-ils conduits aux fonts baptismaux, spécialement les enfants en danger de mort, si ce n'est pour leur assurer l'entrée dans le Royaume de Dieu ? Pourquoi reçoivent-ils les exorcismes et les exsufflations, s'ils n'ont pas besoin d'être délivrés du démon[48] ? Pourquoi sont-ils nés à nouveau, s'ils n'ont pas besoin d'être régénérés ? La pratique liturgique confirme la foi de l'Église selon laquelle tous ont hérité du péché d'Adam et doivent être transférés du pouvoir des ténèbres dans le royaume de lumière[49]. Il n'y a qu'un seul baptême, le même pour les enfants et pour les adultes, et il est conféré pour la rémission des péchés[50]. Si les petits enfants sont baptisés, c'est donc parce qu'ils sont pécheurs. Bien qu'ils ne soient évidemment pas coupables d'un péché personnel, ils ont péché « en Adam », selon Romains 5, 12 (suivant la version latine dont disposait Augustin)[51]. « Pourquoi donc le Christ est-il mort pour eux, s'ils ne sont pas coupables[52] ? » Tous ont besoin du Christ comme de leur Sauveur.

[17] Au jugement d'Augustin, Pélage sapait la foi en Jésus-Christ, l'unique Médiateur[53], et en la nécessité de la grâce salvifique qu'il nous a acquise sur la Croix. Le Christ est venu pour sauver les pécheurs. Il est le « grand Médecin » qui offre même aux enfants le remède du baptême pour les sauver du péché hérité d'Adam[54]. Le seul remède pour le péché d'Adam, transmis à tout homme par la génération humaine, est le baptême. Ceux qui ne sont pas baptisés ne peuvent pas entrer dans le Royaume de Dieu. Lors du Jugement, ceux qui n'entrent pas dans le Royaume[55] seront condamnés à l'enfer[56]. Il n'y a pas de « lieu intermédiaire » entre le ciel et l'enfer. « Il n'y a pas de place pour un lieu intermédiaire où vous pourriez mettre les petits enfants[57]. » Tout homme « qui n'est pas avec le Christ doit être avec le diable[58] ».

[18] Dieu est juste. S'il condamne les enfants non baptisés à l'enfer, c'est parce qu'ils sont pécheurs. Bien que ces enfants soient châtiés en enfer, ils ne souffriront que « la plus douce des peines *(mitissima poena)* [59] », « le plus léger de tous les châtiments[60] », car il y a diversité de châtiments en proportion de la culpabilité du pécheur[61]. Ces enfants étaient dans l'incapacité de se venir en aide, mais il n'y a pas d'injustice dans leur condamnation, car ils appartiennent tous à « la même masse », la masse destinée à la perdition. Dieu ne fait pas d'injustice à ceux qui ne sont pas élus, car tous méritent l'enfer[62]. Comment se fait-il que certains sont des vases de colère tandis que d'autres sont des vases de miséricorde ? Augustin convient qu'il « ne peut trouver une explication satisfaisante et valable ». Il ne peut que s'exclamer avec saint Paul : « Que les décrets [de Dieu] sont insondables et ses voies incompréhensibles[63] ! » Plutôt que de condamner l'autorité divine, il donne une interprétation restrictive de la volonté salvifique universelle de Dieu[64]. L'Église croit que si quelqu'un est sauvé, ce n'est que par la miséricorde imméritée de Dieu ; mais si quelqu'un est condamné, c'est par son jugement bien mérité. Nous découvrirons la justice de la volonté divine dans le monde à venir[65].

[19] Le concile de Carthage, en 418, rejeta l'enseignement de Pélage. Il condamna l'opinion selon laquelle les enfants « ne contractent d'Adam aucune trace du péché originel que le bain de la régénération qui mène à la vie éternelle aurait à expier ». Positivement, ce concile enseigna que « même les enfants qui n'ont pas pu commettre encore par eux-mêmes quelque péché sont cependant vraiment baptisés en rémission des péchés, si bien que la régénération purifie en eux ce qu'ils ont contracté par la génération[66] ». Il ajouta également qu'il n'y a pas « de lieu intermédiaire ou d'autre lieu de séjour heureux pour les enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême, sans lequel ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire la vie éternelle[67] ». Ce concile n'a toutefois pas explicitement souscrit à tous les aspects de la sévère vision d'Augustin sur le sort des enfants qui meurent sans le baptême.

[20] L'autorité d'Augustin fut cependant si grande en Occident que les Pères latins (par exemple Jérôme, Fulgence, Avit de Vienne et Grégoire le Grand) adoptèrent son opinion. Grégoire le Grand affirme que Dieu condamne même ceux qui n'ont que le péché originel dans leur âme ; même les enfants qui n'ont jamais péché par leur propre volonté iront dans « les tourments éternels ». Il cite Job 14, 4-5 (LXX), Jean 3, 5 et éphésiens 2, 3 concernant notre condition native « d'enfants de colère[68] ».

d) Les scolastiques du Moyen Âge.

[21] Sur cette question, Augustin fut la référence des théologiens latins tout au long du Moyen âge. Anselme de Cantorbéry en offre un bon exemple : il croit que les petits enfants qui meurent sans baptême sont damnés en raison du péché originel et conformément à la justice de Dieu[69]. La doctrine commune fut résumée par Hugues de Saint-Victor : les petits enfants qui meurent sans baptême ne peuvent pas être sauvés, premièrement parce qu'ils n'ont pas reçu le sacrement, et deuxièmement parce qu'ils ne peuvent pas poser un acte de foi personnel qui suppléerait le sacrement[70]. Cette doctrine implique qu'il faut être justifié durant sa vie terrestre pour pouvoir entrer dans la vie éternelle après la mort. La mort met un terme à la possibilité de choisir d'accepter ou de rejeter la grâce, c'est-à-dire d'adhérer à Dieu ou de se détourner de lui. Après la mort, les dispositions fondamentales envers Dieu ne reçoivent plus de modification.

[22] Mais la plupart des auteurs médiévaux postérieurs, à partir de Pierre Abélard, soulignent la bonté de Dieu et interprètent « la plus douce des peines » d'Augustin comme la privation de la vision béatifique *(carentia visionis Dei)*, sans espoir de pouvoir obtenir celle-ci mais sans peines supplémentaires[71]. Cet enseignement, qui modifiait l'opinion stricte de saint Augustin, fut répandu par Pierre Lombard : les petits enfants ne souffrent aucune peine sinon la privation de la vision de Dieu[72]. Cette position amena la réflexion théologique du xiii^e^siècle à attribuer aux enfants non baptisés un sort essentiellement différent de celui des saints du ciel, mais aussi en partie différent de celui des réprouvés, auxquels ils sont cependant associés. Cela n'empêcha pas les théologiens médiévaux de tenir l'existence de deux (et non pas trois) issues possibles de l'existence humaine : le bonheur du ciel pour les saints, et la privation de ce bonheur céleste pour les damnés et pour les enfants qui meurent sans être baptisés. Dans les développements de la doctrine médiévale, la privation de la vision béatifique *(poena damni)* fut comprise comme étant la punition propre pour le péché originel, tandis que « les tourments de l'enfer éternel » constituent la punition propre pour les péchés mortels actuellement commis[73]. Au Moyen Âge, le Magistère ecclésiastique a plus d'une fois affirmé que ceux « qui meurent en état de péché mortel » et ceux qui meurent « avec le péché originel seulement » reçoivent « des châtiments différents[74] ».

[23] Puisque les enfants ne commettent pas de péché actuel avant l'âge de raison, les théologiens en vinrent à considérer communément que ces enfants non baptisés n'éprouvent aucune souffrance, ou même qu'ils jouissent d'un plein bonheur naturel par leur union à Dieu dans tous les biens naturels (Thomas d'Aquin, Duns Scot)[75]. La contribution de cette dernière thèse théologique consiste spécialement à reconnaître une joie authentique à ces enfants qui meurent sans le baptême sacramentel : ils possèdent une réelle forme d'union à Dieu, proportionnée à leur condition. Cette thèse repose sur une certaine façon de conceptualiser les rapports entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, en particulier l'orientation vers le surnaturel. Elle ne doit cependant pas être confondue avec le développement ultérieur de l'idée de « nature pure ». Thomas d'Aquin, par exemple, insista sur le fait que seule la foi nous permet de connaître que la fin surnaturelle de la vie humaine consiste dans la gloire des saints, c'est-à-dire dans la participation à la vie du Dieu Un et Trine par la vision bienheureuse. Puisque cette fin surnaturelle transcende la connaissance humaine naturelle, et puisque les enfants non baptisés n'ont pas reçu le sacrement qui leur aurait donné le germe d'une telle connaissance surnaturelle, l'Aquinate en conclut que les enfants qui meurent sans baptême ne savent pas ce dont ils sont privés, et, par conséquent, ne souffrent pas de la privation de la vision bienheureuse[76]. Même lorsqu'ils adoptaient ce point de vue, les théologiens considéraient la privation de la vision bienheureuse comme une affliction (un « châtiment ») au sein de l'économie divine. On peut comprendre la doctrine théologique d'une « béatitude naturelle » (et l'absence de toute souffrance) comme une tentative pour rendre compte de la justice de Dieu et de sa miséricorde envers les enfants qui n'ont commis aucune faute actuelle, accordant ainsi plus de poids à la miséricorde de Dieu que la conception d'Augustin ne le faisait. Les théologiens qui soutiennent cette thèse de la béatitude naturelle pour les enfants qui sont morts sans baptême font preuve d'un sens très vif de la gratuité du salut, et du mystère de la volonté divine que la pensée humaine ne peut saisir entièrement.

[24] Les théologiens qui enseignaient, sous une forme ou sous une autre, que les enfants non baptisés sont privés de la vision de Dieu, soutenaient généralement en même temps une double affirmation : premièrement, Dieu veut que tous soient sauvés ; deuxièmement, Dieu qui veut le salut de tous veut également les moyens qu'il a lui-même établis pour ce salut et qu'il nous a fait connaître par sa révélation. La seconde affirmation n'exclut pas de soi d'autres dispositions de l'économie divine (comme il apparaît clairement, par exemple, dans le témoignage des saints Innocents). En ce qui concerne l'expression « limbes des enfants », elle fut forgée au tournant des xii^e^ et xiii^e^ siècles pour nommer le « lieu de repos » de ces enfants (la « bordure » de la région inférieure). Certains théologiens ont néanmoins pu discuter cette question sans utiliser le terme « limbes ». Leurs doctrines ne doivent donc pas être confondues avec l'emploi du mot « limbes ».

[25] L'affirmation principale de ces doctrines est que ceux qui ne sont pas capables d'un acte libre par lequel ils auraient pu consentir à la grâce, et qui sont morts sans avoir été régénérés par le sacrement du baptême, sont privés de la vision de Dieu à cause du péché originel dont ils ont hérité par la génération humaine.

e) L'ère moderne et post-tridentine.

[26] La pensée d'Augustin connut un renouveau au xvi^e siècle, et en même temps sa théorie concernant le sort des petits enfants non baptisés, comme en témoigne par exemple Robert Bellarmin[77]. L'une des conséquences de ce renouveau de l'augustinisme fut le jansénisme. Comme les théologiens catholiques de l'école augustinienne, les jansénistes s'opposèrent vigoureusement à la théorie des limbes. Durant cette période, d'une part, les papes (Paul III, Benoît XIV, Clément XIII)[78] défendirent le droit qu'avaient les catholiques d'enseigner l'austère conception d'Augustin, selon laquelle les enfants qui meurent avec le seul péché originel sont damnés et punis par les tourments éternels du feu de l'enfer, encore que ce soit avec une « peine très douce » (Augustin) par rapport à ce que souffrent les adultes punis pour leurs péchés mortels. D'autre part, lorsque le synode janséniste de Pistoie (en 1786) dénonça la théorie médiévale des « limbes », Pie VI défendit le droit qu'avaient les écoles catholiques d'enseigner que ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punis par la privation de la vision béatifique (« peine du dam ») mais non pas par la peine du sens (« peine du feu »). Dans sa bulle *Auctorem fidei* (1794), le pape condamna comme « fausse, téméraire et injurieuse pour les écoles catholiques » la doctrine janséniste « qui rejette comme une fable pélagienne *(fabula pelagiana)* ce lieu des enfers (que les fidèles appellent "les limbes des enfants") dans lequel les âmes de ceux qui sont morts avec la seule faute originelle sont punies de la peine du dam, sans la peine du feu, comme si ceux qui écartent la peine du feu introduisaient par là ce lieu et cet état intermédiaire, sans faute et sans peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle dont fabulaient les pélagiens[79] ». Les interventions pontificales durant cette période protégèrent donc la liberté des écoles catholiques de discuter cette question. Elles n'ont pas assumé la théorie des limbes comme une doctrine de foi. La théorie des limbes fut cependant la doctrine catholique commune jusque vers la moitié du xx^e siècle.

f) De l'époque de Vatican I à Vatican II.

[27] Avant le premier concile du Vatican, puis à nouveau avant le deuxième concile du Vatican, un grand intérêt s'est manifesté dans certains milieux en vue de définir la doctrine catholique sur ce sujet. Cet intérêt apparaît à l'évidence dans le premier schéma révisé de la Constitution dogmatique *De doctrina catholica* préparé pour Vatican I (mais qui ne fut pas voté par le concile), qui présente le sort des enfants qui meurent sans baptême comme se situant entre celui des damnés, d'une part, et celui des âmes du purgatoire et des bienheureux, d'autre part : « Même ceux qui meurent avec le seul péché originel seront pour toujours privés de la vision bienheureuse de Dieu *(Etiam qui cum solo originali peccato mortem obeunt, beata Dei visione in perpetuum carebunt)*[80]. » Au xx^e siècle, cependant, les théologiens se sont efforcés de trouver de nouvelles solutions, incluant la possibilité que le salut du Christ atteigne ces enfants dans toute sa plénitude[81].

[28] Durant la phase préparatoire de Vatican II, certains désiraient que le concile définît la doctrine commune affirmant que les enfants non baptisés ne peuvent pas atteindre la vision béatifique, afin que cette question fût dirimée. La Commission préparatoire centrale, consciente de nombreux arguments avancés contre la doctrine traditionnelle et du besoin de proposer une solution qui convînt mieux au développement du *sensus fidelium*, s'opposa à cette tendance. On jugea que la réflexion théologique sur cette question n'avait pas atteint une maturité suffisante ; c'est pourquoi la question ne fut pas mise à l'ordre du jour du concile : elle ne fut pas soumise aux délibérations du concile et fut laissée ouverte à de plus amples recherches[82]. La question soulevait un certain nombre de problèmes dont la solution était discutée parmi les théologiens, en particulier : le statut de l'enseignement traditionnel de l'Église en ce qui concerne les enfants morts sans baptême ; l'absence de toute indication explicite à ce sujet dans la sainte Écriture ; la relation entre l'ordre naturel et la vocation surnaturelle des êtres humains ; le péché originel et la volonté salvifique universelle de Dieu ; les « substitutions » du baptême sacramentel que l'on peut invoquer pour les petits enfants.

[29] La foi de l'Église catholique en la nécessité du baptême pour le salut fut énergiquement exprimée au concile de Florence en 1442, dans le décret pour les Jacobites : « Il n'est pas possible de porter secours [aux petits enfants] par un autre remède que par le sacrement du baptême, par lequel ils sont arrachés à la domination du diable et sont adoptés comme enfants de Dieu[83]. » Cet enseignement présuppose une perception très vive de la faveur divine manifestée dans l'économie sacramentelle instituée par le Christ ; l'Église n'a connaissance d'aucun autre moyen qui assurerait de façon certaine aux petits enfants l'entrée dans la vie éternelle. Cependant, l'Église a aussi reconnu traditionnellement certaines substitutions au baptême d'eau (qui est l'incorporation sacramentelle dans le mystère du Christ mort et ressuscité), à savoir le baptême de sang (l'incorporation au Christ par le témoignage du martyre pour le Christ) et le baptême de désir (l'incorporation au Christ par le désir ou vœu du baptême). Des théologiens du xx^e siècle, développant certaines thèses théologiques plus anciennes, ont proposé de reconnaître aux petits enfants soit une certaine sorte de baptême de sang (en considérant la souffrance et la mort de ces enfants), soit une certaine sorte de baptême de désir (en invoquant chez ces enfants un « désir inconscient » du baptême orienté vers la justification, ou encore le désir de l'Église)[84]. Les propositions qui invoquent une sorte de baptême de désir ou de baptême de sang suscitent toutefois des difficultés. D'une part, l'acte de désir du baptême de l'adulte ne peut guère être attribué aux enfants. Concrètement, le petit enfant n'est pas capable de fournir l'acte personnel entièrement libre et responsable qui constituerait une substitution au baptême sacramentel ; un tel acte entièrement libre et responsable s'enracine dans un jugement de la

raison et ne peut pas être accompli avant que la personne ait atteint un usage suffisant ou approprié de la raison (*aetas discretionis* : « l'âge de discrétion »). D'autre part, il est difficile de comprendre comment l'Église pourrait proprement « suppléer » pour les enfants non baptisés. Le cas du baptême sacramentel est très différent, parce que le baptême sacramentel administré aux enfants procure la grâce en vertu de ce qui est spécifiquement propre au sacrement en tant que tel, c'est-à-dire le don assuré de la régénération par la puissance du Christ lui-même. C'est pourquoi le pape Pie XII, rappelant l'importance du baptême sacramentel, expliquait dans son allocution aux sages-femmes d'Italie en 1951 : « L'état de grâce, au moment de la mort, est absolument nécessaire au salut. Sans cela, il n'est pas possible d'arriver au bonheur surnaturel, à la vision béatifique de Dieu. Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour acquérir la grâce sanctifiante et suppléer au manque du baptême. Pour celui qui n'est pas né, ou pour le nouveau-né, cette voie n'est pas encore ouverte[85]. » Cela suscita parmi les théologiens une réflexion renouvelée sur les dispositions des petits enfants en ce qui concerne la réception de la grâce divine, sur la possibilité d'une configuration extra-sacramentelle au Christ, et sur la médiation maternelle de l'Église.

[30] Parmi les questions débattues qui ont une incidence sur ce sujet, il faut également observer celle de la gratuité de l'ordre surnaturel. Avant Vatican II, en d'autres circonstances et à propos d'autres questions, Pie XII avait vigoureusement rappelé celle-ci à la conscience de l'Église, en expliquant que l'on détruit la gratuité de l'ordre surnaturel si l'on affirme que Dieu ne peut pas créer des êtres intelligents sans les ordonner ni les appeler à la vision béatifique[86]. La bonté et la justice de Dieu n'impliquent pas que la grâce soit nécessairement ni « automatiquement » octroyée. Parmi les théologiens, la réflexion sur le sort des enfants non baptisés impliqua, à partir de ce moment-là, une considération renouvelée de l'absolue gratuité de la grâce et de l'ordination de tous les êtres humains au Christ et à la Rédemption qu'il nous a acquise.

[31] Sans répondre directement à la question du sort des enfants non baptisés, le concile Vatican II posa beaucoup de jalons pour guider la réflexion théologique. Le concile rappela à de nombreuses reprises l'universalité de la volonté salvifique de Dieu qui s'étend à tous les hommes[87]. Tous « ont aussi une seule fin ultime, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous[88] ». De façon plus particulière, en présentant une conception de la vie humaine fondée sur la dignité de l'être humain créé à l'image de Dieu, la Constitution *Gaudium et spes* rappela que « la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu », en spécifiant que « [l']invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec lui commence avec sa venue au monde[89] ». La même Constitution proclama avec force que ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que le mystère de l'homme s'éclaire. De plus, le concile affirma dans une phrase célèbre : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal[90]. » Bien que le concile n'ait pas expressément appliqué cet enseignement aux enfants qui meurent sans baptême, ces passages ouvrirent une voie permettant de rendre compte de l'espérance en leur faveur[91].

g) éléments de nature herméneutique.

[32] L'étude de l'histoire montre une évolution et un développement de l'enseignement catholique concernant le sort des enfants qui meurent sans baptême. Ce progrès implique certains principes doctrinaux fondamentaux qui restent permanents, et certains éléments secondaires d'inégale valeur. Dans les faits, la révélation ne communique pas directement, de façon explicite, la connaissance du plan de Dieu concernant les enfants non baptisés, mais elle éclaire l'Église sur les principes de foi qui doivent guider sa pensée et son action. Une lecture théologique de l'histoire de l'enseignement catholique jusqu'à Vatican II montre en particulier que trois affirmations principales, faisant partie de la foi de l'Église, sont au cœur du problème du sort des enfants non baptisés.

(a) Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.

(b) Ce salut n'est donné que par la participation au mystère pascal du Christ, c'est-à-dire par le baptême pour la rémission des péchés, que ce baptême soit sacramentel ou de quelque autre sorte.

(c) Les petits enfants n'entreront pas dans le Royaume de Dieu sans avoir été libérés du péché originel par la grâce rédemptrice.

[33] L'histoire de la théologie et de l'enseignement du Magistère montre en particulier un développement quant à la manière de comprendre la volonté salvifique universelle de Dieu. La tradition théologique du passé (l'Antiquité, le Moyen Âge, le début des temps modernes), en particulier la tradition augustinienne, présente souvent ce qui, par rapport aux développements théologiques modernes, apparaît comme une conception « restrictive » de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu[92]. Dans la recherche théologique, la perception de la volonté salvifique divine comme « quantitativement » universelle est relativement récente. Au plan du Magistère, cette perception plus large s'est affirmée peu à peu. Sans essayer de la dater avec précision, on peut observer qu'elle s'est manifestée très clairement au

xixe siècle, spécialement dans l'enseignement de Pie IX sur la possibilité du salut pour ceux qui, sans faute de leur part, n'ont pas connaissance de la foi catholique : ceux qui « mènent ainsi une vie honnête et droite peuvent, avec l'aide de la lumière et de la grâce divines, acquérir la vie éternelle ; car Dieu, qui voit parfaitement, scrute et connaît les esprits, les âmes, les pensées et les qualités de tous, dans sa très grande bonté et sa patience, ne permet pas que quelqu'un soit puni des supplices éternels sans être coupable de quelque faute volontaire[93] ». Cette intégration et cette maturation de la doctrine catholique suscitèrent dès lors une réflexion renouvelée sur les voies possibles du salut pour les enfants non baptisés.

[34] Dans la tradition de l'Église, l'affirmation selon laquelle les enfants qui meurent sans baptême sont privés de la vision béatifique a été longtemps la « doctrine commune ». Cette doctrine commune découlait d'une certaine manière de concilier les principes reçus de la révélation, mais elle ne possédait pas la certitude d'un énoncé de foi, ni la même certitude que d'autres affirmations dont le rejet impliquerait la négation d'un dogme divinement révélé ou d'un enseignement proclamé par un acte définitif du Magistère. L'étude de l'histoire de la réflexion de l'Église sur ce sujet montre qu'il est nécessaire d'opérer des distinctions. Dans ce résumé, nous allons distinguer : premièrement, les énoncés de foi et ce qui appartient à la foi ; deuxièmement, la doctrine commune ; troisièmement, les opinions théologiques.

[35] (a) La compréhension pélagienne de l'accès des petits enfants non baptisés à la « vie éternelle » doit être considérée comme contraire à la foi catholique.

[36] (b) L'affirmation selon laquelle « la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu », formulée par Innocent III[94], appartient à la foi : le péché originel est de soi un obstacle à la vision béatifique. La grâce est nécessaire afin d'être purifié du péché originel et d'être élevé à la communion avec Dieu, permettant ainsi d'entrer dans la vie éternelle et de jouir de la vision de Dieu. Historiquement, la doctrine commune appliquait cette affirmation au sort des enfants non baptisés et concluait que ces enfants étaient privés de la vision béatifique. Mais l'enseignement du pape Innocent III, dans son contenu de foi, n'implique pas nécessairement que les enfants qui meurent sans le baptême sacramentel soient privés de la grâce et donc condamnés à la privation de la vision béatifique. Il permet d'espérer que Dieu, qui veut que tous soient sauvés, fournit quelque remède miséricordieux pour leur purification du péché originel et leur accès à la vision béatifique.

[37] (c) Dans les documents du Magistère au Moyen Âge, la mention de « différentes peines » pour ceux qui meurent dans le péché mortel actuel et ceux qui meurent avec le seul péché originel (« les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent immédiatement en enfer, où elles reçoivent cependant des peines inégales[95] ») doit être interprétée selon l'enseignement commun de l'époque. Historiquement, ces affirmations ont indubitablement été appliquées aux enfants non baptisés et on en a conclu que ces enfants souffraient la peine due au péché originel. Il faut cependant observer que, d'une façon générale, ces déclarations de l'Église ne portaient pas principalement sur l'absence de salut pour les enfants non baptisés, mais sur l'immédiateté du jugement particulier après la mort et l'assignation des âmes au ciel ou à l'enfer. Ces déclarations du Magistère ne nous obligent pas à penser que ces enfants meurent nécessairement avec le péché originel, de telle sorte qu'il n'y aurait aucune voie de salut pour eux.

[38] (d) La bulle *Auctorem fidei* du pape Pie VI n'est pas une définition dogmatique de l'existence des limbes : la bulle pontificale se limite à rejeter l'accusation des jansénistes selon laquelle « les limbes » enseignés par les théologiens scolastiques seraient identiques à « la vie éternelle » promise aux enfants non baptisés par les anciens pélagiens. Pie VI n'a pas condamné les jansénistes parce qu'ils niaient les limbes, mais parce qu'ils soutenaient que les défenseurs des limbes étaient coupables de l'hérésie de Pélage. En maintenant la liberté pour les écoles catholiques de proposer différentes solutions au problème du sort des enfants non baptisés, le Saint-Siège défendait la doctrine commune comme une position acceptable et légitime, sans l'assumer.

[39] (e) L'allocution de Pie XII au Congrès des sages-femmes d'Italie[96], qui déclare que, mis à part le baptême, « il n'y a pas d'autre moyen de communiquer la vie [surnaturelle] à l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison », exprime la foi de l'Église en ce qui concerne la nécessité de la grâce pour atteindre la vision béatifique et la nécessité du baptême comme moyen pour recevoir cette grâce[97]. La précision selon laquelle les petits enfants (à la différence des adultes) sont dans l'incapacité d'agir par eux-mêmes, c'est-à-dire incapables d'un acte raisonnable et libre qui pourrait « suppléer au baptême », ne constituait pas une déclaration sur le contenu des théories théologiques du moment et n'interdisait pas la recherche théologique concernant d'autres voies de salut. Pie XII rappelait plutôt les limites à l'intérieur desquelles le débat devait se tenir et réaffirmait fermement l'obligation morale de procurer le baptême aux enfants en danger de mort.

[40] En résumé : l'affirmation selon laquelle les enfants qui meurent sans baptême souffrent la privation de la vision béatifique a longtemps été la doctrine commune de l'Église, laquelle doit être distinguée de la foi de l'Église. Quant à la théorie selon laquelle la privation de la vision béatifique constitue leur seule punition, à l'exclusion de toute autre peine,

c'est une opinion théologique, bien qu'elle ait longtemps été tenue en Occident. La thèse théologique particulière concernant la « béatitude naturelle » que l'on attribue parfois à ces enfants constitue elle aussi une opinion théologique.

[41] Outre la théorie des limbes (qui demeure une opinion théologique possible), il peut donc y avoir d'autres manières d'intégrer et de sauvegarder les principes de foi fondés dans l'Écriture : la création de l'être humain dans le Christ et sa vocation à la communion avec Dieu ; la volonté salvifique universelle de Dieu ; la transmission du péché originel et ses conséquences ; la nécessité de la grâce pour entrer dans le royaume de Dieu et parvenir à la vision de Dieu ; l'unicité et l'universalité de la médiation salvifique du Christ Jésus ; et la nécessité du baptême pour le salut. Ces autres voies ne résultent pas d'une modification des principes de la foi ni d'une élaboration de théories hypothétiques ; elles recherchent plutôt une intégration et une articulation cohérentes des principes de la foi, sous la conduite du Magistère de l'Église, en donnant un plus grand poids à la volonté salvifique universelle de Dieu et à la solidarité dans le Christ[98], afin de rendre compte de l'espérance que les enfants morts sans baptême puissent jouir de la vie éternelle et de la vision béatifique. En vertu du principe méthodologique selon lequel on doit chercher à comprendre ce qui est moins bien connu à partir de ce qui est mieux connu, il apparaît que le point de départ de l'étude du sort de ces enfants doit être la volonté salvifique universelle de Dieu, la médiation du Christ et le don du Saint-Esprit, ainsi que la prise en considération de la condition des enfants qui reçoivent le baptême et qui sont sauvés par l'action de l'Église au nom du Christ. Le sort des enfants non baptisés demeure toutefois un cas limite pour la recherche théologique : les théologiens doivent garder à l'esprit la perspective apophatique des Pères grecs.

2. *Inquirere vias Domini* : chercher à discerner les voies de Dieu. Les principes théologiques

[42] Puisque le thème étudié concerne un sujet pour lequel la Révélation, telle qu'elle est contenue dans les saintes Écritures et dans la Tradition, ne fournit aucune réponse directe et explicite, le croyant catholique doit avoir recours à certains principes théologiques de base que l'Église, et spécialement le Magistère, gardien du dépôt de la foi, a énoncés avec l'assistance du Saint-Esprit. Comme l'affirme Vatican II : « Il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne[99]. » Aucun homme ne peut en dernier ressort se sauver lui-même. Le salut ne vient que de Dieu le Père par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. Cette vérité fondamentale (celle de « l'absolue nécessité » de l'acte sauveur de Dieu envers les hommes) se déploie dans l'histoire à travers la médiation de l'Église et son ministère sacramentel. L'*ordo tractandi* que nous adopterons ici suit l'*ordo salutis*, à une exception près : nous avons placé la dimension anthropologique entre la dimension trinitaire et les dimensions ecclésiologique et sacramentelle.

a) La volonté salvifique universelle de Dieu accomplie par l'unique médiation de Jésus-Christ dans le Saint-Esprit.

[43] Dans le contexte de la discussion sur le sort des enfants qui meurent sans baptême, le mystère de la volonté salvifique universelle de Dieu est un principe fondamental et central. La profondeur de ce mystère se reflète dans le paradoxe d'un amour divin qui se manifeste à la fois comme universel et comme préférentiel.

[44] Dans l'Ancien Testament, Dieu est appelé le sauveur du peuple d'Israël[100]. Mais son amour de préférence pour Israël a une portée universelle qui s'étend aux individus[101] et à tous les hommes : « Tu aimes tout ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé[102]. » Par Israël, les nations païennes trouveront le salut[103]. « Je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre[104]. »

[45] Cet amour préférentiel et universel de Dieu se réalise d'une façon unique et exemplaire en Jésus-Christ, qui est l'unique Sauveur de tous[105], mais en particulier de quiconque se fait petit ou humble *(tapeinôsei)* comme les « petits ». De fait, en tant qu'il est doux et humble de cœur[106], Jésus entretient une affinité et une solidarité mystérieuses avec ceux-ci[107]. Jésus affirme que le soin de ces petits est confié aux anges de Dieu[108]. « Ainsi on ne veut pas, chez votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ces petits se perde[109]. » Ce mystère de la volonté divine, selon le bon plaisir du Père[110], est révélé par le Fils[111] et dispensé par le don du Saint-Esprit[112].

[46] L'universalité de la volonté salvifique de Dieu le Père, accomplie par la médiation unique et universelle de son Fils Jésus-Christ, est exprimée avec force dans la première Épître à Timothée (1 Tm 2, 3-6) : « Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut *(thelei)* que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous. Tel est le témoignage rendu aux temps marqués. » La répétition emphatique du « tous » (aux versets 1, 4 et 6) et la justification de cette universalité par l'unicité de Dieu et de son Médiateur, qui est lui-même un homme, suggèrent que personne n'est exclu de cette volonté salvifique. Dans la mesure où elle est l'objet d'une prière[113], cette volonté salvifique *(thelèma)* se réfère à une volonté profondément sincère de la part de Dieu, mais à laquelle les hommes peuvent parfois résister[114]. Voilà pourquoi nous avons besoin de prier notre Père qui est dans les cieux pour que sa volonté *(thelèma)* soit faite sur terre comme elle l'est au ciel[115].

[47] Le mystère de cette volonté, révélé à Paul comme au « moindre de tous les saints[116] », s'enracine dans le dessein du Père de faire de son Fils non seulement « l'aîné d'une multitude de frères[117] » mais encore le « premier-né de toute créature […] et d'entre les morts[118] ». Cette révélation nous permet de découvrir dans la médiation du Fils des dimensions universelles et cosmiques qui dépassent toutes les divisions[119]. En ce qui concerne l'universalité de l'humanité, la médiation du Fils surmonte, premièrement, les diverses divisions culturelles, sociales et sexuelles : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme[120] » ; et, deuxièmement, les divisions causées par le péché, divisions intérieures[121] aussi bien qu'interpersonnelles[122] : « Comme en effet par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste[123]. » En ce qui concerne les divisions cosmiques, Paul explique : « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix[124]. » Les deux dimensions sont rassemblées dans l'Épître aux Éphésiens (1, 7-10) : « En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon […] ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, […] ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. »

[48] Assurément, nous ne voyons pas encore l'accomplissement de ce mystère du salut, « car notre salut est objet d'espérance[125] ». De fait, le Saint-Esprit témoigne qu'il n'est pas encore réalisé, et en même temps encourage les chrétiens à prier pour la résurrection finale et à l'espérer : « Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. […] Pareillement, l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables[126]. » Ainsi, le gémissement de l'Esprit non seulement nous aide à prier, mais encore il englobe pour ainsi dire la souffrance de tous les adultes, de tous les enfants, de la totalité de la création[127].

[49] Le concile de Quierzy (en 853) affirme : « Dieu tout-puissant veut que "tous les hommes" sans exception "soient sauvés" [1 Tm 2, 4], bien que tous ne soient pas sauvés. Que certains soient sauvés, c'est le don de celui qui sauve ; que certains se perdent, c'est le salaire de ceux qui se perdent[128]. » En développant les implications positives de cette affirmation pour ce qui est de la solidarité universelle de tous dans le mystère de Jésus-Christ, le même concile affirme également : « De même qu'il n'y a eu, qu'il n'y a ou qu'il n'y aura aucun homme dont la nature n'ait été assumée dans le Christ Jésus notre Seigneur, de même il n'y a, il n'y a eu et il n'y aura aucun homme pour qui il n'ait pas souffert, bien que tous pourtant ne soient pas [de fait] rachetés par le mystère de sa Passion[129]. »

[50] Cette conviction christocentrique s'exprime dans toute la tradition catholique. Irénée, par exemple, cite le texte paulinien affirmant que le Christ reviendra « récapituler toutes choses sous un seul Chef[130] » et que tout genou fléchira devant lui au ciel et sur la terre, et que toute langue confessera que Jésus-Christ est Seigneur[131]. Pour sa part, saint Thomas d'Aquin, en se fondant une fois de plus sur ce texte paulinien, explique : « Seul le Christ est le parfait médiateur de Dieu et des hommes, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu[132]. »

[51] Les documents de Vatican II ne se contentent pas de citer intégralement le texte de saint Paul[133] mais ils le prennent aussi comme référence[134] et, de plus, emploient à de multiples reprises l'expression « unicus Mediator Christus[135] ». Cette affirmation centrale de la foi christologique s'exprime aussi dans le Magistère pontifical postconciliaire : « "C'est par son nom et par nul autre que cet homme se présente guéri devant vous. […] Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés" (Ac 4, 10.12). Cette affirmation […] a une portée universelle, car pour tous […] le salut ne peut venir que de Jésus-Christ[136]. »

[52] La Déclaration *Dominus Iesus* résume brièvement la conviction et la position catholiques à ce sujet : « Il faut donc croire fermement comme vérité de foi catholique que la volonté salvifique universelle du Dieu Un et Trine est manifestée et accomplie une fois pour toutes dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu[137]. »

b) L'universalité du péché et le besoin universel de salut.

[53] La volonté salvifique universelle de Dieu par Jésus-Christ, en une mystérieuse relation avec l'Église, s'adresse à tous les hommes qui, selon la foi de l'Église, sont des pécheurs ayant besoin d'être sauvés. Déjà dans l'Ancien Testament, le caractère envahissant du péché de l'homme se retrouve dans pratiquement chaque livre. Le livre de la Genèse affirme que le péché n'a pas son origine en Dieu mais dans les hommes, car Dieu créa toutes choses et vit qu'elles étaient bonnes[138]. Dès le moment où le genre humain commença à s'accroître sur la terre, Dieu dut compter avec l'inclination de l'humanité au péché : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée. » Et encore, il « se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre » et il ordonna un déluge pour détruire toutes les choses vivantes, sauf Noé qui avait trouvé grâce à ses yeux[139]. Mais même le déluge ne modifia pas l'inclination de l'homme au péché : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance[140]. » Les écrivains de l'Ancien Testament sont persuadés que le péché est profondément enraciné en l'homme et qu'il s'étend partout dans l'humanité[141]. De là

de fréquents appels à l'indulgence divine, comme dans le Psaume 143, 2 : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur, nul vivant n'est justifié devant toi », ou dans la prière de Salomon : « Quand ils pécheront contre toi, car il n'y a aucun homme qui ne pèche, […] s'ils se repentent de tout leur cœur et de toute leur âme […], écoute leurs prières, au ciel où tu résides, pardonne à ton peuple les péchés qu'il a commis envers toi[142]. » Certains textes parlent de péché dès la naissance. Le psalmiste affirme : « Vois : mauvais je suis né, pécheur ma mère m'a conçu[143]. » Et la déclaration d'Éliphaz : « comment l'homme serait-il pur ? Resterait-il juste, l'enfant de la femme[144] ? » concorde avec les propres convictions de Job[145] et d'autres auteurs bibliques[146]. On trouve même, dans la littérature de sagesse, un début de réflexion concernant les effets du péché des ancêtres, Adam et Ève, sur l'ensemble de l'humanité : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent[147] » ; « C'est par la femme que le péché a commencé et c'est à cause d'elle que tous nous mourons[148] ».

[54] Pour Paul, l'universalité de la rédemption apportée par Jésus-Christ a son pendant dans l'universalité du péché. Quand Paul, dans son Épître aux Romains, affirme que « Juifs et Grecs, tous sont soumis au péché[149] », et que nul ne peut être exclu de ce jugement universel, il se fonde naturellement sur l'Écriture : « Comme il est écrit : "Il n'est pas de juste, pas un seul, il n'en est pas de sensé, pas un qui recherche Dieu. Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis ; il n'en est pas qui fasse le bien, non, pas un seul"[150]. » D'un côté, tous les hommes sont pécheurs et ont besoin d'être libérés par la mort et la résurrection rédemptrices de Jésus-Christ, le nouvel Adam. Ce ne sont pas les œuvres de la Loi, mais seulement la foi en Jésus-Christ qui peut sauver l'humanité, les Juifs comme les Gentils. De l'autre côté, la condition pécheresse de l'humanité est liée au péché du premier homme, Adam. Cette solidarité avec le premier homme, Adam, est exprimée dans deux textes pauliniens : 1 Corinthiens 15, 21 et spécialement Romains 5, 12 : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que [en grec : "*eph'hô*" : d'autres traductions possibles sont "parce que" ou "avec le résultat que"[151]] tous ont péché… ». Dans cette anacoluthe, la causalité première relative à la condition pécheresse et mortelle de l'humanité est attribuée à Adam, quelle que soit la façon dont on comprend l'expression « *eph'hô* ». La causalité universelle du péché d'Adam est présupposée en Romains 5, 15a.16a.17a.18a, et clairement exprimée en 5, 19a : « par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse ». Cependant, Paul n'explique jamais comment le péché d'Adam est transmis. Contre Pélage qui pensait que l'influence d'Adam sur l'humanité consistait en son mauvais exemple, Augustin objecta que le péché d'Adam était transmis par propagation ou hérédité, et amena ainsi la doctrine du « péché originel » à son expression classique[152]. Sous l'influence d'Augustin, l'Église d'Occident a interprété Romains 5, 12 de façon quasi unanime dans le sens du « péché héréditaire[153] ».

[55] Dans cette ligne, le concile de Trente a défini en sa cinquième session (1546) : « Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance, et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, il n'a transmis que la mort et les punitions du corps à tout le genre humain, mais non pas le péché qui est la mort de l'âme : qu'il soit anathème, puisqu'il est en contradiction avec l'Apôtre qui dit : "Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui" (Rm 5, 12 [Vulgate])[154]. »

[56] Le *Catéchisme de l'Église catholique* formule cela de la manière suivante : « La doctrine du péché originel est pour ainsi dire "le revers" de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ. L'Église qui a le sens du Christ (voir 1 Co 2, 16) sait bien qu'on ne peut pas toucher à la révélation du péché originel sans porter atteinte au Mystère du Christ[155]. »

c) La nécessité de l'Église.

[57] La tradition catholique a constamment affirmé que l'Église est nécessaire au salut, en tant que l'Église est la médiation historique de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Cette conviction a trouvé son expression classique dans l'adage de saint Cyprien : « *salus extra Ecclesiam non est*[156] ». Le concile Vatican II a répété cette conviction de foi : « Appuyé sur la sainte Écriture et sur la Tradition, il [le concile] enseigne que cette Église en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Église ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (voir Mc 16, 16 ; Jn 3, 5), c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Église catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés[157]. » Le concile a amplement exposé le mystère de l'Église : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain[158] » ; « Comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la Rédemption, l'Église elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut[159] » ; « Ressuscité des morts (voir Rm 6, 9), il [le Christ] a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut[160]. » Ce qui est frappant dans ces citations, c'est l'étendue universelle du rôle médiateur de l'Église dans la dispensation du salut de Dieu : « l'unité de tout le genre humain », « le salut de [tous] les hommes », « le sacrement universel du salut ».

[58] Confronté à de nouveaux problèmes et de nouvelles situations, et face à une interprétation exclusive de l'adage « *salus extra Ecclesiam non est*[161] », le Magistère, à une époque récente, a exprimé une compréhension plus nuancée de la manière selon laquelle une relation salvifique à l'Église peut se réaliser. L'allocution *Singulari quadam* (1854) du pape Pie IX en exprime clairement les enjeux : « Il faut bien sûr tenir de foi qu'en dehors de l'Église apostolique et romaine, personne ne peut être sauvé, qu'elle est l'unique arche du salut, que ceux qui n'y entreront pas périront dans le déluge ; cependant, il faut également tenir pour certain que ceux qui vivent dans l'ignorance de la vraie religion, si cette ignorance est invincible, ne sont liés par aucune culpabilité en cette matière aux yeux du Seigneur[162]. »

[59] Une Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston (en 1949) apporte des précisions supplémentaires. « Car pour que quelqu'un obtienne le salut éternel, il n'est pas toujours requis qu'il soit effectivement *(reapse)* incorporé à l'Église comme un membre, mais il est au moins requis qu'il lui soit uni par le vœu et le désir. Cependant, il n'est pas toujours nécessaire que ce vœu soit explicite, comme il l'est chez les catéchumènes, mais, quand l'homme est victime d'une ignorance invincible, Dieu accepte aussi un vœu implicite, ainsi appelé parce qu'il est inclus dans la bonne disposition d'âme par laquelle l'homme veut conformer sa volonté à la volonté de Dieu[163]. »

[60] La volonté salvifique universelle de Dieu, accomplie par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, qui inclut l'Église comme sacrement universel du salut, est exprimée à Vatican II : « Ainsi donc, à cette unité catholique du peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité appartiennent sous diverses formes ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut[164]. » Le Magistère pontifical postconciliaire a encore répété que l'unique et universelle médiation de Jésus-Christ s'effectue dans le contexte d'une relation à l'Église. Concernant les hommes qui n'ont pas eu l'occasion de parvenir à la connaissance ou à l'acceptation de la révélation évangélique, et même dans leur cas, l'encyclique *Redemptoris missio* déclare : « Le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui […] a une relation mystérieuse avec l'Église[165]. »

d) La nécessité du baptême sacramentel.

[61] Dieu le Père veut configurer tous les êtres humains au Christ par le Saint-Esprit qui les transforme et les fortifie par sa grâce. D'ordinaire, cette configuration à Jésus-Christ a lieu par le baptême sacramentel, par lequel l'homme est conformé au Christ, reçoit le Saint-Esprit, est libéré du péché et devient membre de l'Église.

[62] Dans leur diversité, les nombreux enseignements baptismaux du Nouveau Testament expriment les différentes dimensions du sens du baptême tel qu'il était compris dans la communauté chrétienne primitive. Tout d'abord, le baptême est désigné comme la rémission des péchés, comme une purification[166], ou comme une aspersion qui purifie le cœur des souillures d'une conscience mauvaise[167]. « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit[168]. » Les baptisés sont ainsi configurés à Jésus-Christ : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle[169]. »

[63] En outre, il est fait mention de façon répétée de l'action du Saint-Esprit en lien avec le baptême[170]. L'Église croit (c'est sa foi) que le Saint-Esprit est donné au baptême[171]. Le Christ ressuscité agit par son Esprit qui fait de nous des enfants de Dieu[172] ayant l'audace d'appeler Dieu « Père[173] ».

[64] Enfin, le Nouveau Testament comporte des affirmations concernant le fait d'être « adjoint » au peuple de Dieu dans le contexte du baptême, d'être baptisé « en un seul corps[174] ». Le baptême a pour effet l'incorporation de la personne humaine au peuple de Dieu, le Corps du Christ et le Temple de l'Esprit. Paul parle d'être « baptisés en un seul corps[175] ». Luc, de son côté, parle d'être « adjoint » à l'Église par le baptême[176]. Par le baptême, le croyant n'est plus seulement un individu mais il devient membre du peuple de Dieu. Il devient membre de l'Église que Pierre appelle « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis[177] ».

[65] La tradition de conférer le baptême sacramentel s'étend à tous, même aux petits enfants. Parmi les témoignages de baptêmes chrétiens dans le Nouveau Testament, le livre des Actes des Apôtres offre des exemples de « baptêmes de maison[178] » qui ont pu inclure des enfants. L'ancienne pratique de baptiser les enfants[179], soutenue par les Pères et le Magistère de l'Église, est reçue comme un élément essentiel de la compréhension que l'Église catholique a de sa foi. Le concile de Trente affirme : « C'est à cause de cette règle de foi venant de la tradition des apôtres que même les tout-petits, qui n'ont pas encore pu commettre aucun péché par eux-mêmes, sont pourtant vraiment baptisés pour la rémission des péchés, afin que soit purifié en eux par la régénération ce qu'ils ont contracté par la génération. En effet "nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu" [Jn 3, 5][180]. »

[66] La nécessité du sacrement du baptême est prêchée et professée comme partie intégrante de la compréhension de la foi chrétienne. Sur la base du commandement formulé en Matthieu 28, 19-20 et en Marc 16, 15, et de ce qui est prescrit

en Jean 3, 5[181], la communauté chrétienne a, depuis les premiers temps, cru en la nécessité du baptême pour le salut. Tout en considérant le baptême sacramentel comme nécessaire dans la mesure où il est la voie ordinaire établie par Jésus-Christ pour que les hommes lui soient configurés, l'Église n'a jamais enseigné la « nécessité absolue » du baptême sacramentel pour le salut ; la configuration au Christ peut se réaliser par d'autres voies. Dans la communauté chrétienne primitive, on considérait déjà le martyre, le « baptême de sang », comme un substitut au baptême sacramentel. De plus, on reconnaissait le baptême de désir. Saint Thomas d'Aquin explique bien à ce sujet : « Le baptême peut faire défaut à quelqu'un de deux manières. D'une première façon, le baptême fait défaut aussi bien de fait *(re)* qu'en désir *(voto)* : c'est le cas de ceux qui ne sont pas baptisés et qui ne veulent pas l'être. […] D'une seconde façon, une personne peut ne pas avoir de fait *(re)* le sacrement du baptême mais l'avoir par désir *(voto)*. […] Une telle personne, sans avoir reçu de fait le baptême, peut obtenir le salut en raison de son désir du baptême *(propter desiderium baptismi)*[182]. » Le concile de Trente reconnaît le baptême de désir comme une voie par laquelle on peut être justifié sans avoir actuellement reçu le sacrement du baptême : « Après la promulgation de l'Évangile, le transfert [du péché à la justice] ne peut se faire sans le bain de la régénération ou le désir *(voto)* de celui-ci, selon ce qui est écrit : "Nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint" (Jn 3, 5)[183]. »

[67] D'une part, l'affirmation de la foi chrétienne tenant la nécessité du baptême sacramentel pour le salut serait vidée de sa signification existentielle si on la réduisait à une simple affirmation théorique. D'autre part, il faut également respecter la liberté de Dieu concernant les moyens de salut qu'il a lui-même donnés. Il faut donc éviter d'opposer le baptême sacramentel, le baptême de désir et le baptême de sang comme s'ils étaient antithétiques. Il s'agit bien plutôt d'expressions de polarités créatives à l'intérieur du champ de réalisation de la volonté salvifique universelle de Dieu pour l'humanité, qui inclut tant une réelle possibilité de salut qu'un dialogue salvifique, dans la liberté, avec la personne humaine. C'est précisément ce dynamisme qui pousse l'Église, en tant que Sacrement universel du salut, à appeler chacun à la repentance, à la foi et au baptême sacramentel. Ce dialogue de grâce ne peut s'instaurer que lorsque la personne humaine est existentiellement capable d'une réponse concrète, ce qui n'est pas le cas des petits enfants. D'où la nécessité des parents, des parrains et marraines qui parlent au nom des petits enfants que l'on baptise. Qu'en est-il alors des petits enfants qui meurent sans avoir été baptisés ?

e) L'espérance et la prière pour le salut universel.

[68] Les chrétiens sont un peuple qui espère. Ils ont mis leur espérance « dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes, des croyants surtout[184] ». Ils désirent avec ardeur que tous les êtres humains, y compris les petits enfants non baptisés, puissent prendre part à la gloire de Dieu et vivre avec le Christ[185], suivant en cela la recommandation de Théophylacte : « S'il [notre Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés, toi aussi, tu devrais le vouloir et imiter Dieu[186]. » Cette espérance chrétienne est une « espérance contre toute espérance[187] » qui va bien au-delà de toute forme d'espoir humain. Elle prend exemple sur Abraham, notre père dans la foi. Abraham mit toute sa confiance dans les promesses que Dieu lui avait faites. Il eut confiance (« il espéra ») en Dieu contre toute assurance humaine et contre toute probabilité (« contre toute espérance »). Ainsi les chrétiens, même s'ils ne voient pas comment les enfants non baptisés peuvent être sauvés, osent néanmoins espérer que Dieu les inclura dans sa miséricorde salvifique. Ils sont aussi prêts à rendre compte à quiconque leur demandera raison de l'espérance qui est en eux[188]. Quand ils rencontrent des mères et des parents dans la détresse parce que leur enfant est mort avant ou après la naissance sans avoir été baptisé, ils se sentent pressés de leur expliquer pourquoi leur espérance du salut peut aussi s'étendre à ces tout-petits ou à ces enfants[189].

[69] Les chrétiens sont un peuple qui prie. Ils prennent à cœur l'exhortation de Paul : « Je recommande donc, avant tout, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes[190]. » Cette prière universelle est agréable à Dieu qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité[191] » et pour la puissance créatrice duquel « rien n'est impossible[192] ». Elle se fonde aussi sur l'espérance que la totalité de la création, au terme, prendra part à la gloire de Dieu[193]. Une telle prière s'accorde avec l'exhortation de saint Jean Chrysostome : « Imite Dieu. S'il veut que tous soient sauvés, il est donc raisonnable de prier pour tous[194]. »

3. *Spes Orans* : des raisons pour espérer

a) Un nouveau contexte.

[70] Les deux chapitres précédents, qui ont envisagé respectivement l'histoire de la réflexion chrétienne sur le sort des enfants non baptisés[195] et les principes théologiques se rapportant à cette question[196], ont présenté une situation en clair-obscur. D'un côté, par bien des aspects, les principes théologiques chrétiens fondamentaux semblent être en faveur du salut des enfants non baptisés, conformément à la volonté salvifique universelle de Dieu. De l'autre, cependant, on ne peut nier l'existence d'une longue tradition doctrinale (dont la valeur théologique n'est sans doute pas définitive) qui, par souci de sauvegarder sans compromission d'autres vérités de l'édifice théologique chrétien, a exprimé soit une certaine réticence à cet égard, soit même un refus clair et net d'envisager le salut de ces enfants. Dans la réflexion de l'Église sur le

mystère du salut, il y a une continuité fondamentale de génération en génération sous la conduite du Saint-Esprit. Au sein de ce mystère, le problème du sort éternel des petits enfants qui meurent sans baptême est « un de ceux dont la solution est la plus difficile en synthèse théologique[197] ». Il s'agit d'un « cas limite » où il peut aisément sembler qu'il y ait des tensions entre des données vitales de la foi, spécialement la nécessité du baptême pour le salut et la volonté salvifique universelle de Dieu. Avec un grand respect pour la sagesse et la fidélité de ceux qui, par le passé, ont approfondi cette question difficile, mais aussi avec une conscience aiguë du fait que le Magistère de l'Église a délibérément (et peut-être providentiellement) choisi de ne pas définir, à des moments clés de l'histoire de la doctrine[198], que ces enfants sont privés de la vision béatifique, mais qui a préféré laisser la question ouverte, nous avons examiné comment le Saint-Esprit peut guider l'Église à ce point de son histoire pour réfléchir à nouveaux frais sur ce sujet exceptionnellement délicat[199].

[71] Le concile Vatican II a appelé l'Église à lire les signes des temps et à les interpréter à la lumière de l'Évangile[200] « pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée[201] ». Autrement dit, l'engagement envers le monde pour lequel le Christ a souffert, est mort et est ressuscité, est toujours pour l'Église, qui est le Corps du Christ, l'occasion d'approfondir la compréhension qu'elle a de son Seigneur et de son amour, et aussi la compréhension qu'elle a d'elle-même. C'est encore l'occasion de pénétrer plus profondément le message de salut qui lui a été confié. On peut identifier divers signes de nos temps modernes qui incitent à une conscience renouvelée de certains aspects de l'Évangile et qui ont une incidence particulière sur la question que nous examinons. En un sens, ils offrent un nouveau contexte pour cet examen à l'aube du xxie siècle.

[72] (a) Les guerres et les bouleversements du xxe siècle, ainsi que l'aspiration de l'humanité à la paix et à l'unité (qui se manifeste dans la fondation, par exemple, des Nations unies, de l'Union européenne, de l'Union africaine) ont aidé l'Église à comprendre de façon plus profonde l'importance du thème de la communion dans le message de l'Évangile, et à développer en conséquence une ecclésiologie de communion[202].

[73] (b) Beaucoup d'hommes sont aujourd'hui aux prises avec la tentation du désespoir. La crise de l'espérance dans le monde contemporain amène l'Église à une perception plus profonde de l'espérance qui est au cœur de l'Évangile chrétien. « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu[203]. » Les chrétiens sont particulièrement appelés de nos jours à être les témoins de l'espérance et les ministres de l'espérance dans le monde[204]. L'Église, dans son universalité et dans sa catholicité, est porteuse d'une espérance qui s'étend à toute l'humanité, et les chrétiens ont pour mission d'offrir cette espérance à chacun.

[74] (c) Le développement global des communications mondiales, en montrant par l'image et de manière très vive toute la souffrance qu'il y a dans le monde, a été pour l'Église une occasion de comprendre plus profondément l'amour de Dieu, sa miséricorde et sa compassion, et de mettre en valeur le primat de la charité. Dieu est miséricordieux et, face à l'ampleur de la douleur dans le monde, nous apprenons à nous confier à Dieu et à le glorifier, lui « dont la puissance agissant en nous est capable de faire bien au-delà, infiniment au-delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir[205] ».

[75] (d) Partout, les hommes sont scandalisés par la souffrance des enfants et désirent donner à ceux-ci la possibilité de développer leurs potentialités[206]. Dans un tel contexte, l'Église se rappelle bien sûr, en y réfléchissant à nouveaux frais, divers textes du Nouveau Testament qui expriment l'amour préférentiel de Jésus : « Laissez les petits enfants […] venir à moi ; car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des cieux[207] » ; « Quiconque accueille un enfant comme celui-ci à cause de mon nom, c'est moi qu'il accueille[208] » ; « Si vous ne retournez à l'état des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux[209] » ; « Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là, celui-là est le plus grand dans le Royaume des cieux[210] » ; « Mais si quelqu'un doit scandaliser l'un de ces petits qui croient en moi, il serait préférable pour lui de se voir suspendre autour du cou une de ces meules que tournent les ânes et d'être englouti en pleine mer[211] » ; « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits : car, je vous le dis, leurs anges aux cieux voient constamment la face de mon Père qui est aux cieux[212]. » L'Église renouvelle donc son engagement à manifester l'amour et la sollicitude du Christ pour les enfants[213].

[76] (e) L'accroissement des voyages et des contacts entre des hommes de différentes croyances, ainsi que le grand développement du dialogue entre des hommes de différentes religions, ont encouragé l'Église à cultiver une conscience accrue des multiples et mystérieuses voies de Dieu[214] et de sa propre mission dans ces circonstances.

[77] Le développement d'une ecclésiologie de communion, une théologie de l'espérance, la valorisation de la divine miséricorde, avec un souci renouvelé du bien-être des enfants et un sens toujours croissant du fait que le Saint-Esprit opère dans les vies de tous « d'une façon que Dieu connaît[215] », toutes ces caractéristiques de notre époque moderne constituent un nouveau contexte pour l'examen de notre question. Ce peut être un moment providentiel pour une telle reconsidération. Par la grâce du Saint-Esprit, l'Église a tiré de son engagement envers le monde d'aujourd'hui des vues plus profondes sur la Révélation divine, qui peuvent jeter une lumière nouvelle sur notre question.

[78] L'espérance est le contexte global de notre réflexion et de notre exposé. L'Église d'aujourd'hui répond aux signes de notre temps par une espérance renouvelée pour le monde en général et, concernant notre question en particulier, pour les enfants qui meurent sans baptême[216]. Nous devons, ici et maintenant, rendre compte de cette espérance[217]. Durant les cinquante dernières années, le Magistère de l'Église a montré une ouverture croissante envers la possibilité du salut des enfants non baptisés, et le *sensus fidelium* semble s'être développé dans le même sens. Les chrétiens font constamment l'expérience, et avec plus de vigueur dans la liturgie, de la victoire du Christ sur le péché et sur la mort[218], de l'infinie miséricorde de Dieu et de la communion d'amour des saints au ciel, toutes choses qui accroissent notre espérance. Là, l'espérance qui est en nous, et que nous devons proclamer et expliquer, se renouvelle régulièrement : c'est à partir de cette expérience de l'espérance qu'il est maintenant possible de proposer diverses considérations.

[79] Il faut clairement reconnaître que l'Église n'a pas une connaissance certaine concernant le salut des enfants qui meurent sans avoir été baptisés. Elle connaît et célèbre la gloire des saints Innocents, mais le sort général des enfants qui meurent sans baptême ne nous a pas été révélé, et l'Église n'enseigne et ne juge que selon ce qui a été révélé. Ce que nous savons positivement de Dieu, du Christ et de l'Église nous donne des fondements pour espérer leur salut ; c'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer.

b) La miséricordieuse philanthropie de Dieu.

[80] Dieu est riche en miséricorde, *dives in misericordia*[219]. La liturgie byzantine célèbre fréquemment la philanthropie de Dieu : Dieu est « l'ami de l'homme[220] ». De plus, le dessein d'amour de Dieu qui nous a été révélé par l'Esprit se trouve au-delà de ce que nous pouvons imaginer : « ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » est quelque chose « que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, qui n'est pas monté au cœur de l'homme[221] ». Ceux qui s'affligent du sort des enfants morts sans baptême, spécialement leurs parents, sont souvent eux-mêmes des personnes qui aiment Dieu, des personnes que ces paroles peuvent consoler. On peut apporter, en particulier, les observations suivantes.

[81] (a) La grâce de Dieu est à la portée de tous les hommes et sa providence embrasse tout. Le concile Vatican II enseigne que Dieu ne refuse pas « les secours nécessaires à leur salut » à ceux qui, sans qu'il y ait faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu, mais qui, avec l'aide de la grâce, « travaillent à mener une vie droite ». Dieu illumine tous les hommes « pour que, finalement, ils aient la vie[222] ». Le concile enseigne encore que la grâce « agit invisiblement » dans les cœurs de tous les hommes de bonne volonté[223]. Ces paroles s'appliquent directement à ceux qui, ayant l'âge de raison, prennent des décisions responsables ; mais on peut difficilement nier qu'il soit aussi possible de les appliquer à ceux qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison. Les paroles suivantes, en particulier, semblent avoir une portée vraiment universelle : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation ultime de l'homme est réellement unique, à savoir divine *(cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina)*, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal[224]. » Cette affirmation profonde de Vatican II nous mène au cœur du dessein d'amour de la sainte Trinité et souligne le fait que les desseins de Dieu transcendent notre compréhension.

[82] (b) Dieu ne nous demande pas l'impossible[225]. En outre, la puissance de Dieu n'est pas restreinte aux sacrements : « Dieu n'a pas lié sa puissance aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux conférer l'effet des sacrements *(Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre)* [226]. » Dieu peut donc donner la grâce du baptême sans que le sacrement soit conféré, et cela doit être particulièrement rappelé lorsqu'il est impossible de conférer le baptême. La nécessité du sacrement n'est pas absolue. Ce qui est absolu est la nécessité, pour les hommes, du « sacrement primordial » *(Ursakrament)* qui est le Christ lui-même. Tout salut vient de lui, et donc, d'une certaine manière, par l'Église[227].

[83] (c) En tous temps et en toutes circonstances, Dieu procure à l'humanité un remède de salut[228]. Tel fut l'enseignement de Thomas d'Aquin[229], et avant lui d'Augustin[230] et de Léon le Grand[231]. On le trouve aussi chez Cajetan[232]. Le pape Innocent III porta une attention toute spéciale à la situation des petits enfants : « En effet, on ne peut pas admettre que tous les petits enfants, dont tant meurent chaque jour, périssent sans que le Dieu de miséricorde, qui veut que personne ne périsse, leur ait procuré à eux aussi un moyen de salut. […] Nous disons ainsi qu'il faut distinguer deux formes de péché, à savoir le péché originel et le péché actuel : l'originel qu'on contracte sans consentement, et l'actuel qui est commis avec consentement. L'originel donc, qui est contracté sans consentement, est remis sans consentement en vertu du sacrement [du baptême][233]. » Le pape Innocent défendait le baptême des petits enfants comme le moyen procuré par Dieu pour le salut de ces nombreux enfants qui meurent chaque jour. On peut néanmoins se demander, en se fondant sur une application plus approfondie de ce même principe, si Dieu a aussi procuré quelque remède pour ceux des enfants qui meurent sans baptême. Certes, on ne peut aucunement nier l'enseignement d'Innocent selon lequel ceux qui meurent avec le péché originel sont privés de la vision béatifique[234]. Ce qu'il est légitime de demander, et ce que nous nous demandons, c'est si les enfants qui meurent sans baptême meurent nécessairement avec le péché originel, sans aucun remède divin.

[84] Confiants qu'en toute circonstance Dieu pourvoit aux besoins des hommes, comment pouvons-nous donc imaginer un tel remède ? Dans ce qui suit, nous présentons quelques voies par lesquelles les enfants qui meurent sans avoir été baptisés peuvent peut-être recevoir d'être unis au Christ.

[85] (a) Nous pouvons discerner de façon générale, dans ces enfants qui souffrent et qui meurent, une conformité salvifique au Christ en sa propre mort ; la souffrance et la mort de ces petits enfants fait d'eux ses compagnons. Sur la croix, le Christ lui-même a porté le poids du péché et de la mort de toute l'humanité, de sorte que toute souffrance et toute mort est une lutte avec son propre ennemi[235], une participation à son propre combat, où nous le trouvons à nos côtés[236]. Sa résurrection est la source de l'espérance de l'humanité[237] ; en lui seul réside la vie en plénitude[238]. Et le Saint-Esprit offre à tous de participer au mystère pascal du Christ[239].

[86] (b) Certains petits enfants souffrent et meurent comme victimes de la violence. Dans leur cas, nous pouvons aisément nous référer à l'exemple des saints Innocents et discerner une analogie avec le baptême de sang, qui est porteur du salut. Bien que ce fût sans le savoir, les saints Innocents ont souffert et sont morts à cause du Christ ; leurs meurtriers cherchaient à tuer l'Enfant Jésus. De même que ceux qui ont ôté la vie aux saints Innocents l'ont fait pour des motifs de crainte et d'égoïsme, de même aujourd'hui les vies des enfants, particulièrement de ceux encore à naître, sont souvent mises en danger par la crainte et l'égoïsme d'autrui. En ce sens, ils entretiennent une relation de solidarité avec les saints Innocents. Bien plus, ils entretiennent une relation de solidarité avec le Christ, lui qui a affirmé : « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait[240] ». Il est absolument vital, pour l'Église, de proclamer l'espérance et la générosité qui sont au cœur de l'Évangile et qui sont essentielles à la protection de la vie !

[87] (c) Il se peut aussi que Dieu agisse simplement en donnant le salut aux enfants non baptisés d'une manière analogue au don du salut qu'il procure sacramentellement aux enfants baptisés[241]. Nous pouvons peut-être comparer ce cas au don immérité que Dieu a accordé à Marie dans son Immaculée Conception : il a simplement agi en lui accordant par avance la grâce du salut dans le Christ.

c) La solidarité avec le Christ.

[88] Il existe une unité et une solidarité fondamentales entre le Christ et tout le genre humain. Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte *(quodammodo)* uni à tout homme[242]. Il n'y a donc personne qui ne soit atteint par le mystère du Verbe fait chair. L'humanité (avec la création tout entière) a été objectivement transformée du fait même de l'incarnation, et objectivement sauvée par les souffrances, la mort et la résurrection du Christ[243]. Cependant, l'être humain doit s'approprier subjectivement ce salut objectif[244]. Cela se fait d'ordinaire par l'exercice personnel du libre arbitre qui consent à la grâce, avec ou sans le baptême sacramentel, chez les adultes ; ou, chez les petits enfants, par la réception du baptême sacramentel. Le cas des petits enfants non baptisés pose problème, précisément en raison du présupposé de l'absence d'exercice du libre arbitre de leur part[245]. Leur situation soulève avec acuité la question de la relation entre le salut objectif acquis par le Christ et le péché originel, ainsi que la question de la signification exacte de l'expression conciliaire « quodammodo ».

[89] Le Christ a vécu, est mort et est ressuscité pour tous. Saint Paul enseigne que « tout genou, au nom de Jésus, doit fléchir, et toute langue proclamer de Jésus-Christ qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père[246] » ; « car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants. […] Tous, en effet, nous comparaîtrons au tribunal de Dieu[247] ». De même, l'enseignement johannique souligne que « le Père ne juge personne ; il a donné au Fils le jugement tout entier, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père[248] » ; « J'entendis toute créature, dans le ciel, et sur la terre, et sous la terre, et sur la mer, l'univers entier, s'écrier : "À Celui qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau, la louange, l'honneur, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles"[249] ! »

[90] Les Écritures mettent toute l'humanité sans exception en relation avec le Christ. Une faiblesse majeure de la conception traditionnelle des limbes est qu'on n'y saisit pas clairement si les âmes de ceux qui sont aux limbes ont une relation quelconque avec le Christ ; dans cette théorie, la dimension christocentrique semble déficiente. Dans certaines conceptions, les âmes des limbes semblent posséder un bonheur naturel, d'un ordre différent de l'ordre surnaturel dans lequel les hommes effectuent un choix pour ou contre le Christ. Il semble que tel soit le cas dans la conception de Thomas d'Aquin, bien que Suarez et les scolastiques postérieurs aient souligné que le Christ restaure la nature humaine (la grâce du Christ est une « *gratia sanans* » qui guérit la nature humaine), permettant par là le bonheur naturel que saint Thomas attribue aux âmes des limbes. La grâce du Christ était donc implicitement présente dans la conception de saint Thomas, mais elle n'était pas développée. Les scolastiques postérieurs ont alors envisagé trois issues possibles de l'existence humaine (du moins en pratique, car en principe ils ne pouvaient accepter que deux issues : le ciel et l'enfer) et ils ont estimé, contre Augustin, que c'était par la grâce du Christ que les nombreux enfants se trouvant aux limbes n'étaient pas en enfer !

[91] Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé ! Tel est le vigoureux enseignement de l'Écriture. Or l'idée des limbes semble restreindre cette surabondance. « Il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. […] Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. […] Mais là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé[250]. »

« De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ[251]. » L'Écriture enseigne certes notre solidarité de péché en Adam, mais elle l'enseigne comme le revers de l'enseignement de notre solidarité de salut dans le Christ. « La doctrine du péché originel est pour ainsi dire "le revers" de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ[252]. » Beaucoup de conceptions traditionnelles du péché et du salut (ainsi que des limbes) ont davantage mis l'accent sur la solidarité avec Adam que sur la solidarité avec le Christ ; ou, du moins, ces conceptions se sont fait une idée restrictive de la façon dont les hommes bénéficient de la solidarité avec le Christ. Il semble en particulier que cela ait été une caractéristique de la pensée d'Augustin[253] : le Christ sauve un petit nombre d'élus sur la masse de ceux qui sont condamnés en Adam. L'enseignement de saint Paul nous pousserait plutôt à redresser l'équilibre et à centrer l'humanité sur le Christ Sauveur à qui tous, d'une certaine façon, sont unis[254]. « "Image du Dieu invisible" (Col 1, 15 ; voir 2 Co 4, 4), il est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale[255]. » Nous voulons insister : la solidarité de l'humanité avec le Christ (ou, plus précisément, la solidarité du Christ avec toute l'humanité) doit l'emporter sur la solidarité des hommes avec Adam. La question du sort des enfants qui meurent sans avoir été baptisés doit être traitée dans cette lumière.

[92] « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, […] tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté[256]. » Le plan de Dieu est de « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres[257] ». Cela comporte une appréciation renouvelée du grand mystère cosmique de la communion dans le Christ. Tel est, en fait, le contexte fondamental de notre question.

[93] Néanmoins, les êtres humains ont reçu le bienfait de la liberté : une libre acceptation du Christ est le moyen ordinaire du salut ; nous ne sommes pas sauvés sans que nous l'acceptions, et certainement pas contre notre volonté. Tous les adultes prennent une décision, explicite ou implicite, vis-à-vis du Christ qui s'est « uni » à eux[258]. Certains théologiens modernes considèrent que l'option pour ou contre le Christ est impliquée dans tous les choix. Cependant, c'est précisément l'absence d'exercice du libre arbitre et d'un choix responsable chez les petits enfants qui nous amène à nous demander quelle est leur position vis-à-vis du Christ s'ils meurent sans baptême. Le fait que les petits enfants puissent jouir de la vision de Dieu se trouve reconnu dans la pratique de les baptiser. Selon la conception traditionnelle, ce n'est que par le baptême sacramentel que les petits enfants deviennent solidaires du Christ et, par suite, ont accès à la vision de Dieu. Dans le cas contraire, la solidarité avec Adam l'emporte. Nous pouvons toutefois nous demander comment cette conception pourrait être modifiée si l'on rendait la priorité à notre solidarité avec le Christ (c'est-à-dire la solidarité du Christ avec nous).

[94] Le baptême en vue du salut peut être reçu soit *in re* soit *in voto*. On admet traditionnellement que le choix implicite du Christ, que les adultes non baptisés peuvent poser, constitue un *votum* du baptême et est salvifique. Dans la conception traditionnelle, un tel choix n'est pas accessible aux enfants qui n'ont pas atteint l'usage du libre arbitre. L'impossibilité supposée du baptême *in voto* pour les enfants forme le nœud de toute la question. Aussi, un grand nombre de tentatives ont été faites à l'époque moderne pour explorer la possibilité d'un *votum* dans le cas d'un enfant non baptisé, soit d'un *votum* émis au nom de l'enfant par ses parents ou par l'Église[259], soit, peut-être, d'un *votum* émis d'une certaine façon par l'enfant[260]. L'Église n'a jamais exclu une telle solution, et les tentatives qui eurent lieu en ce sens lors de Vatican II ont échoué de manière significative en raison d'un sentiment largement répandu que la recherche en cette matière n'avait pas dit son dernier mot, et en raison d'un désir largement répandu de confier ces enfants à la miséricorde divine.

[95] Il importe de reconnaître la « double gratuité » qui nous appelle à l'être et simultanément nous appelle à la vie éternelle. Même si un ordre purement naturel est concevable, de fait, aucune existence humaine ne se déroule dans un tel ordre. L'ordre réel est surnaturel ; les canaux de la grâce sont ouverts dès le commencement de toute vie humaine. Tous naissent avec cette humanité qui a été assumée par le Christ lui-même et tous vivent en une certaine relation avec lui, selon différents degrés d'explicitation[261] et d'acceptation, à tout instant. Pour un être humain placé dans cet ordre, il y a deux fins possibles : soit la vision de Dieu, soit l'enfer[262]. Bien que certains théologiens médiévaux aient soutenu la possibilité d'une destinée intermédiaire, naturelle, acquise par la grâce du Christ (« *gratia sanans* »), à savoir les limbes[263], nous considérons une telle solution comme problématique et nous désirons indiquer que d'autres approches

sont possibles, fondées sur l'espérance d'une grâce rédemptrice accordée aux enfants qui meurent sans baptême, et qui leur ouvre la voie du ciel. Nous estimons que, dans le développement de la doctrine, la solution des limbes peut être dépassée à la lumière d'une plus grande espérance théologale.

d) L'Église et la communion des saints.

[96] Puisque tous les hommes vivent dans une certaine relation au Christ[264], et puisque l'Église est le Corps du Christ, tous les hommes vivent ainsi à tout instant dans une certaine relation à l'Église. L'Église entretient une profonde solidarité ou communion avec toute l'humanité[265]. Elle vit dans une orientation dynamique vers la plénitude de la vie avec Dieu dans le Christ[266], et désire attirer tous les hommes dans cette plénitude de vie. L'Église est en vérité le « sacrement universel du salut[267] ». Le salut revêt une dimension sociale[268] ; l'Église vit déjà la vie de grâce de la communion des saints à laquelle tous sont appelés. Elle embrasse dans sa prière tous les hommes dans toutes les circonstances, très spécialement quand elle célèbre l'Eucharistie. L'Église inclut dans sa prière les adultes non chrétiens et les enfants qui meurent sans baptême. De façon très significative, on a suppléé depuis Vatican II à l'absence antérieure de prières liturgiques pour ces enfants[269]. Unie dans un *sensus fidei*commun[270], l'Église rejoint tous les hommes, sachant que Dieu les aime. Une raison importante de l'échec des tentatives pour obtenir de Vatican II la définition que les enfants morts sans baptême sont définitivement privés de la vision de Dieu[271] est le témoignage d'évêques ayant dit que telle n'était pas la foi de leur peuple : cela ne correspondait pas au *sensus fidelium*.

[97] Saint Paul enseigne que le conjoint non croyant d'une partie croyante est « sanctifié » par son époux ou son épouse, et, de plus, que leurs enfants eux aussi sont « saints[272] ». Cela constitue une indication précieuse du fait que la sainteté qui réside dans l'Église rejoint les hommes qui se trouvent hors de ses limites visibles, grâce aux liens de la communion humaine, en ce cas le lien matrimonial entre mari et femme et le lien entre parents et enfants. Saint Paul laisse entendre que le conjoint et l'enfant d'un chrétien croyant ont de ce fait même un lien avec l'appartenance à l'Église et avec le salut ; leur situation familiale « a une certaine valeur d'introduction dans l'Alliance[273] ». Les paroles de saint Paul ne donnent aucune assurance du salut du conjoint non baptisé[274] ni de l'enfant, mais assurément, là encore, des raisons d'espérer.

[98] Lorsqu'un petit enfant est baptisé, il ne peut faire personnellement une profession de foi. À ce moment, ce sont plutôt ses parents et l'Église dans son ensemble qui procurent le contexte de foi requis pour l'action sacramentelle. De fait, saint Augustin enseigne que c'est l'Église qui présente l'enfant au baptême[275]. L'Église professe sa foi et intercède avec puissance pour l'enfant, en suppléant l'acte de foi qu'il est incapable de poser ; là encore, les liens de communion, à la fois naturels et surnaturels, sont à l'œuvre et manifestes. Si un enfant non baptisé est incapable d'un *votum baptismi*, alors, par ces mêmes liens de communion, l'Église pourrait être à même d'intercéder pour cet enfant et d'exprimer en son nom un *votum baptismi* qui serait efficace devant Dieu. De plus, l'Église exprime effectivement un tel *votum* dans sa liturgie, par la charité même qu'elle manifeste envers tous les hommes et qui se renouvelle en elle dans chaque célébration de l'Eucharistie.

[99] Jésus a enseigné : « À moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu[276] » ; nous en concluons que le baptême sacramentel est nécessaire[277]. De même, il a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous[278] » ; nous en déduisons la nécessité (étroitement connexe) de participer à l'Eucharistie. Cependant, nous ne concluons pas de ces dernières paroles que celui qui n'a pas reçu le sacrement de l'Eucharistie ne peut pas être sauvé : de même, nous ne devons pas conclure des premières paroles que celui qui n'a pas reçu le sacrement du baptême ne peut pas être sauvé. Nous devons conclure que nul n'est sauvé sans rapport au baptême et à l'Eucharistie, et donc à l'Église qui se définit par ces sacrements. Tout salut possède un certain rapport au baptême, à l'Eucharistie et à l'Église. Le principe selon lequel « hors de l'Église, il n'y a point de salut » signifie qu'il n'est aucun salut qui ne vienne du Christ et qui ne soit, de par sa nature même, ecclésial. De même, l'enseignement scripturaire selon lequel « sans la foi il est impossible de plaire [à Dieu][279] » indique le rôle intrinsèque de l'Église, communion de foi, dans l'œuvre du salut. C'est spécialement dans la liturgie de l'Église que ce rôle devient manifeste, puisque l'Église prie et intercède pour tous, y compris pour les enfants morts sans baptême.

e) « *Lex orandi, lex credendi* ».

[100] Dans l'Église latine, avant Vatican II, il n'existait pas de rite des funérailles pour les enfants morts sans baptême et ils étaient enterrés en terre non consacrée. À proprement parler, il n'existait pas non plus de rite des funérailles pour les enfants baptisés, mais dans leur cas on célébrait une messe des Anges et on leur accordait bien sûr une sépulture chrétienne. Grâce à la réforme liturgique qui a suivi le concile, le *Missel romain* contient désormais une messe de funérailles pour un enfant qui meurt avant le baptême, et le *Rituel des funérailles*contient aussi des prières spéciales pour cette situation : dans les deux cas, la tonalité des prières est manifestement prudente ; mais c'est aujourd'hui un fait que l'Église exprime liturgiquement son espérance en la miséricorde de Dieu, et confie l'enfant à sa sollicitude d'amour. Cette prière liturgique reflète, en même temps qu'elle le façonne, le *sensus fidei* de l'Église latine en ce qui concerne le sort des

enfants qui meurent sans baptême : *lex orandi, lex credendi*. De façon significative, dans l'Église grecque-catholique il n'existe qu'un seul rite des funérailles pour les enfants, qu'ils soient baptisés ou qu'ils ne le soient pas encore, et l'Église prie pour tous les enfants afin qu'ils soient reçus dans le sein d'Abraham où il n'y a ni douleur ni tristesse, mais seulement vie éternelle.

[101] « Quant aux enfants morts sans baptême, l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu, comme elle le fait dans le rite des funérailles pour eux. En effet, la grande miséricorde de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (voir 1 Tm 2, 4), et la tendresse de Jésus envers les enfants, qui lui a fait dire : "Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas" (Mc 10, 14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut pour les enfants morts sans baptême. D'autant plus pressant est aussi l'appel de l'Église à ne pas empêcher les petits enfants de venir au Christ par le don du saint baptême[280]. »

f) L'espérance.

[102] Au sein de l'espérance que l'Église porte pour toute l'humanité, et qu'elle désire proclamer à nouveau au monde d'aujourd'hui, y a-t-il une espérance pour le salut des enfants morts sans baptême ? Nous avons attentivement réexaminé cette question complexe, avec gratitude et respect pour les réponses qui ont été données au cours de l'histoire de l'Église, mais aussi avec la conscience qu'il nous incombe de donner une réponse cohérente pour aujourd'hui. En réfléchissant au sein de l'unique tradition de foi qui unit l'Église à travers les âges, et en mettant toute notre confiance dans la conduite du Saint-Esprit que Jésus a promis à ses disciples pour les introduire « dans la vérité tout entière[281] », nous avons tenté de lire les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile. Notre conclusion est que les multiples éléments que nous avons examinés plus haut offrent des fondements théologiques et liturgiques solides pour espérer que les petits enfants qui meurent sans baptême seront sauvés et jouiront de la vision bienheureuse de Dieu. Nous soulignons que ce sont des raisons *d'espérer* dans la prière plutôt que des fondements d'une connaissance certaine. Il y a beaucoup de choses qui, tout simplement, ne nous ont pas été révélées[282]. Nous vivons de la foi et de l'espérance dans le Dieu de miséricorde et d'amour qui nous a été révélé en Jésus-Christ, et l'Esprit nous incite à prier dans une perpétuelle action de grâces et dans la joie[283].

[103] Ce qui nous a été révélé, c'est que la voie ordinaire du salut passe par le sacrement du baptême. Aucune des considérations présentées plus haut ne doit être comprise comme une atténuation de la nécessité du baptême ni comme une justification pour retarder l'administration de ce sacrement[284]. Au contraire, nous tenons à l'affirmer de nouveau en conclusion : ces considérations procurent de solides fondements à l'espérance que Dieu sauvera ces enfants lorsque nous n'avons pas été capables de faire pour eux ce que nous aurions voulu faire, à savoir les baptiser dans la foi et dans la vie de l'Église.

---

* Le thème « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême » a été confié à l'étude de la Commission théologique internationale. Afin de préparer cette étude, une sous-commission a été constituée ; elle comprenait les membres suivants : S. Exc. Mgr Ignazio Sanna ; S. Exc. Mgr Basil Cho Kyu-man ; Rév. Peter Damian Akpunonu ; Rév. Adelbert Denaux ; R.P. Gilles Emery, o.p. ; Mgr Ricardo Antonio Ferrara ; Rév. István Ivancsó ; Mgr Paul McPartlan ; R.P. Dominic Veliath, s.d.b. (président) ; Sœur Sara Butler, m.s.b.t. La discussion générale du thème a eu lieu durant les sessions plénières de la CTI qui se sont tenues à Rome en octobre 2005 et octobre 2006. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* par la Commission puis il a été soumis à son président, le cardinal William J. Levada ; celui-ci, après avoir reçu l'approbation du Saint-Père lors d'une audience qui lui a été accordée le 19 janvier 2007, en a approuvé la publication.

Le texte original est en anglais. Nous reproduisons ici, avec des corrections et des modifications, ainsi qu'un bon nombre d'adaptations éditoriales, la traduction effectuée par l'abbaye de Fontgombault et publiée aux éditions Pierre Téqui : Commission théologique internationale, *L'Espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, Paris, 2007, p. 11-75.

[1] Voir 1 P 3, 15-16.
[2] Voir le document XXII de la CTI : « Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu ».
[3] Voir 1 Tm 2, 4.
[4] Voir Mc 16, 16 ; Mt 28, 18-19.
[5] « Bethléem, ne t'attriste pas, mais prends courage pour le massacre des saints enfants, parce qu'ils furent offerts comme des victimes parfaites au Christ Roi : de même qu'ils furent sacrifiés à cause de lui, ils régneront avec lui » ; *Exapostilarion* des Matines dans la liturgie byzantine : *Anthologion di tutto l'anno*, vol. 1, Rome, 1999, p. 1199.
[6] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Pastoralis actio*, n° 13 ; *AAS* 72 (1980), p. 1144 ; *La Documentation catholique* 77 (1980), p. 1109.
[7] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1261.
[8] *Ibid.*, n° 1058.
[9] *Ibid.*, n° 1821.

[10] Voir Gn 22, 18 ; Sg 8, 1 ; Ac 14, 17 ; Rm 2, 6-7 ; 1 Tm 2, 4 ; concile de Quierzy, *DS* 623. Voir aussi Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 1.
[11] Voir Mc 2, 5.
[12] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[13] Voir Rm 6, 1-7.
[14] Concile de Quierzy, *DS* 623.
[15] Ac 16, 15.33 ; voir 18, 8.
[16] 1 Co 1, 16.
[17] Voir Gn 3, 15 ; 22, 18 ; 1 Tm 2, 3-6.
[18] Voir Ep 1, 20-22 ; Ph 2, 7-11 ; Rm 14, 9 ; 1 Co 15, 20-28.
[19] Voir Gn 6, 5-6 ; 8, 21 ; 1 R 8, 46 ; Ps 130, 3.
[20] Voir Ps 51, 7 ; Si 25, 24.
[21] Voir Rm 5, 12 ; 1 Co 15, 22.
[22] Voir Rm 1, 16.
[23] Voir Mc 16, 16 ; Mt 28, 19 ; Ac 2, 40-41 ; 16, 30-33.
[24] Voir Jn 6, 53.
[25] Voir Rm 4, 18-21.
[26] Voir 1 Tm 4, 10.
[27] Voir 1 Th 5, 9-11 ; Rm 8, 2-5.23-25.
[28] Voir 1 P 3, 15.
[29] 1 Tm 2, 1-8.
[30] Jb 42, 2 ; Mc 10, 27 ; 12, 24.27 ; Lc 1, 37.
[31] Voir Rm 8, 22-27.
[32] Voir D. Weaver, « The Exegesis of Romans 5, 12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin : The 5th-12th Centuries », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985), p. 133-159 et p. 231-257.
[33] Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, q. 101 (*PG* 28, col. 660C) ; q. 115 (*PG*28, col. 672A).
[34] Anastase du Sinaï, *Quaestiones et responsiones*, q. 81 (*PG* 89, col. 709C).
[35] Saint Grégoire de Nysse, *De infantibus praemature abreptis*, dans *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3/2, H. Hörner (éd.), Leiden, 1987, p. 65-97.
[36]*Ibid.*, p. 70.
[37]*Ibid.*, p. 81-82.
[38]*Ibid*., p. 83.
[39]*Ibid.*, p. 96.
[40]*Ibid.*, p. 97.
[41] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* 40, 23 (*SC* 358, p. 248-249).
[42] Anastase du Sinaï, *Quaestiones et responsiones*, q. 81 (*PG* 89, col. 709C).
[43] Rm 5, 12.
[44] Voir Pélage, *Expositio in epistolam ad Romanos*, dans Id., *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter (éd.), Cambridge, 1926.
[45] Jn 3, 5.
[46] Voir saint Augustin, *Epistula* 156 (*CSEL* 44, p. 448-449) ; 175, 6 (*CSEL* 44, p. 660-662) ; 176, 3 (*CSEL* 44, p. 666-667) ; Id., *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 20, 26 ; III, 5, 11 - 6, 12 (*CSEL* 60, p. 25-26 ; p. 137-139) ; Id., *De gestis Pelagii*, XI, 23-24 (*CSEL* 42, p. 76-78).
[47] Voir saint Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 16, 21 (*CSEL* 60, p. 20-21) ; Id., *Sermo* 294, 3 (*PL* 38, col. 1337) ; Id., *Contra Iulianum*, V, xi, 44 (*PL* 44, col. 809).
[48] Voir saint Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 34, 63 (*CSEL* 60, p. 63-64).
[49] Col 1, 13. Voir saint Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 40, 45 (*CSEL* 42, p. 202-203) ; Id., *De nuptiis et concupiscentia*, II, 18, 33 (*CSEL* 42, p. 286-287).
[50] Voir saint Augustin, *Sermo* 293, 11 (*PL* 38, col. 1334).
[51] Voir saintAugustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 9, 9 - 15, 20 (*CSEL* 60, p. 10-20).
[52]SaintAugustin, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 33, 56 (*CSEL* 42, p. 313) : « *Cur ergo pro illis Christus mortuus est, si non sunt rei ?* »
[53] 1 Tm 2, 5.
[54] Voir saint Augustin, *Sermo* 293, 8-11 (*PL* 38, col. 1333-1335).
[55] Mt 25, 34.
[56] Mt25, 41.
[57]SaintAugustin, *Sermo* 294, 3 (*PL* 38, col. 1337) : « *Nullus relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes.* »
[58]SaintAugustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 28, 55 (*CSEL* 60, p. 54 ; *PL* 44, col. 140) : « *Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.* »

[59]SaintAugustin, *Enchiridion*, XXIII, 93 (*CCSL* 46, p. 99) : « *Mitissima sane omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt.* » Voir aussi Id., *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 16, 21 (*CSEL* 60, p. 20-21).
[60]SaintAugustin, *Contra Iulianum*, V, xi, 44 (*PL* 44, col. 809) : « *in damnatione omnium levissima* ».
[61] Voir saint Augustin, *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 122 (*CSEL* 85, p. 141-142).
[62]SaintAugustin, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, 7, 13 (*CSEL* 60, p. 474).
[63]SaintAugustin, *Sermo* 294, 7, 7 (*PL* 38, col. 1339).
[64] Après avoir enseigné la volonté salvifique universelle de Dieu jusqu'au début de la controverse pélagienne (*De spiritu et littera*, 33, 57-58 [*CSEL* 60, p. 215-216]), Augustin réduisit par la suite l'universalité du « tous les hommes » de 1 Tm 2, 4 de diverses manières : tous les hommes (et seulement ceux-ci) qui seront *effectivement* sauvés ; ou des hommes de *tous les groupes* (juifs et gentils), mais non pas tous les individus ; ou *beaucoup*, c'est-à-dire non pas tous ; voir *Enchiridion*, XXVII, 103 (*CCSL* 46, p. 104-105) ; *Contra Iulianum*, IV, viii, 44 (*PL* 44, col. 760). À la différence du jansénisme, cependant, Augustin enseigna toujours que le Christ est mort pour tous les hommes, y compris les enfants ; voir *Contra Iulianum*, IV, viii, 42 (*PL* 44, col. 759) : « *Numquid [parvuli] aut homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est, omnes homines* [1 Tm 2, 4] *?* » ; *Contra Iulianum*, III, xxv, 58 (*PL* 44, col. 732) : « *Parvulos […] pro quibus Christus mortuus est […]. Et ideo Christus […] etiam pro parvulis mortuus est* » ; *Sermo* 293, 8 (*PL* 38, col. 1333). Augustin enseigna aussi toujours que Dieu ne demande pas l'impossible : *De Civitate Dei*, XXII, 2 (*CCSL* 48, p. 807-808) ; *De natura et gratia*, 43, 50 (*CSEL* 60, p. 270) : « *non igitur Deus impossibilia iubet* » ; *Retractationes*, I, 10, 2 (*CCSL* 57, p. 30). Pour davantage de détails sur cette question, voir *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, F. Moriones (éd.), Madrid, 1961, p. 327-328 et p. 474-481.
[65] Voir saint Augustin,*Enchiridion*, XXIV, 94-95 (*CCSL* 46, p. 99) ; Id., *De natura et gratia*, 3, 3 - 5, 5 (*CSEL* 60, p. 235-236).
[66] *DS* 223. Cet enseignement a été adopté par le concile de Trente : concile de Trente, *Décret sur le péché originel* (*DS* 1514).
[67]*DS* 224 : « *Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum : "In domo Patris mei mansiones multae sunt (Io 14, 2)", ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit.* » Voir Concilium carthaginense I. Maii 418, canon 3 (*CCSL* 149, p. 70). Ce canon se trouve dans certains manuscrits mais manque dans d'autres. L'*Indiculus* ne l'a pas repris ; voir *DS* 238-249.
[68] Saint Grégoire le Grand, *Moralia*, IX, 21, 32, qui commente Jb 9, 17 (*CCSL* 143, p. 479). Voir aussi *Moralia*, XII, 9, 13 (*CCSL* 143A, p. 639) et XIII, 44, 49 (*CCSL* 143A, p. 694).
[69] Voir saintAnselme de Cantorbéry, *Sur la conception virginale et le péché originel*, chap. 28, dans Michel Corbin (dir.), *L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, t. IV, Paris, 1990, p. 196-199.
[70] Voir Hugues de Saint-Victor, *Summa Sententiarum*, traité V, chap. 6 (*PL* 176, p. 132).
[71] Voir Pierre Abélard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, livre II [5, 19] (*CCCM* 11, p. 169-170).
[72] Voir Pierre Lombard, *Sentences*, livre II, dist. 33, chap. 2, dans Id., *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I-2, Grottaferrata, 1971, p. 520.
[73] Voir Innocent III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles (*DS* 780) : « *Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus.* » Cette tradition doctrinale identifiait « les tourments de l'enfer » avec les peines afflictives à la fois sensibles et spirituelles ; voir saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, dist. 44, q. 3, a. 3, quaestiuncula 3 ; dist. 50, q. 2, a. 3.
[74] Concile de Lyon II, *Profession de foi pour Michel Paléologue* (*DS* 858) ; Jean XXII, Lettre aux Arméniens *Nequaquam sine dolore* (*DS* 926) ; concile de Florence, Décret *Laetentur caeli* (*DS*1306).
[75] Saint Thomas d'Aquin, *In II Sent*., dist. 33, q. 2, a. 2 ; *De malo*, q. 5, a. 3. Jean Duns Scot, *Lectura* II, dist. 33, q. un. ; *Ordinatio* II, dist. 33, q. un.
[76] Saint Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 5, a. 3 : « *Anime puerorum […] carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. […] Et ideo se priuari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent* » ; voir aussi *ibid*., ad 4 (éd. Léonine, t. XXIII, p. 136).
[77] Voir saint Robert Bellarmin, *De amissione gratiae*, VI, chap. 2 et chap. 6, dans Id., *Opera*, vol. 5, Paris, éd. Vivès, 1873, p. 458 et p. 470.
[78] Voir Paul III, *Alias cum felicitate* (23 septembre 1535), dans Joannes Laurentius Berti Florentinus, *Opus de theologicis disciplinis*, vol. 5, Venise, Ex Typographia Remondiniana, 1760, p. 36 ; Paul III, *Cum alias quorumdam* (11 mars 1538), dans *Opus de theologicis disciplinis*, vol. 1, p. 167-168 ; Benoît XIV, *Dum praeterito mense* (31 juillet 1748), *Non sine magno* (30 décembre 1750), et *Sotto il 15 di Luglio* (12 mai 1751), dans *Benedicti XIV Acta sive nondum sive sparsim edita nunc autem primum collecta cura Raphaelis de Martinis*, vol. 1, Naples, Ex Typographia Puerorum Artificium, 1894, p. 554-557 ; vol. 2, p. 74 et p. 412-413. Pour d'autres textes et références, voir G. J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Mundelein (Illinois), 1955, p. 139-159 ; voir spécialement, aux p. 139-142, un compte rendu des discussions sous Clément XIII en 1758-1759, selon le manuscrit 1485 de la *Biblioteca Corsiniana*, Rome, cote 41.C.15 (« Cause trattate nella S. C. del Sant'Uffizio di Roma dal 1733 al 1761 »).
[79] Pie VI, Bulle *Auctorem fidei*, n° 26 (*DS* 2626). Sur cette question, voir G. J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, p. 159-170.
[80]*Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, chap. V, n° 6, dans *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum*, *Collectio Lacensis*, t. VII, Fribourg-en-Brisgau, 1890, col. 565.

[81] Pour une revue des discussions et de certaines solutions nouvelles proposées avant Vatican II, voir Y. Congar, « Morts avant l'aurore de la raison », dans Id., *Vaste monde ma paroisse*, Vérité et dimensions du salut, quatrième édition corrigée et augmentée, Paris, 1968, p. 169-177 ; G. Dyer, *Limbo : Unsettled Question*, New York, 1964, p. 93-182 (avec l'indication de nombreuses publications aux p. 192-196) ; W. A. Van Roo, « Infants Dying without Baptism : A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question », *Gregorianum* 35 (1954), p. 406-473 ; A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris, 1954 ; Ch. Journet, *La Volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris, 1958 ; L. Renwart, « Le baptême des enfants et les limbes », *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), p. 449-467 ; H. de Lavalette, « Autour de la question des enfants morts sans baptême », *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), p. 56-69 ; P. Gumpel, « Unbaptized Infants : May They be Saved ? », *The Downside Review* 72 (1954), p. 342-458 ; Id., « Unbaptized Infants : A Further Report », *The Downside Review* 73 (1955), p. 317-346 ; V. Wilkin, *From Limbo to Heaven : An Essay on the Economy of Redemption*, New York, 1961. Après Vatican II : E. Boissard, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris, 1974.
[82] Pour les références, voir *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, Sous la direction de G. Alberigo, t. I : *Le Catholicisme vers une nouvelle époque*, L'annonce et la préparation, Paris, 1997, p. 273-274 et p. 345-348.
[83]*DS* 1349.
[84] Sur ces propositions et les questions qu'elles soulèvent, voir G. J. Dyer, *The Denial of Limbo*, p. 102-122.
[85] Pie XII, *Discours* du 29 octobre 1951 aux sages-femmes d'Italie, dans *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, R. Kothen (éd.), vol. 13 : *1951*, Saint-Maurice, Paris, 1954, p. 478 ; voir aussi *AAS* 43 (1951), p. 841.
[86] Voir Pie XII, Lettre encyclique *Humani generis* (*DS* 3891) : « *Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.* » Pour ce texte, voir aussi *AAS* 42 (1950), p. 570.
[87] 1 Tm 2, 4. Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os^ 15 et 16 ; Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 1 ; Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 11 ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 7.
[88] Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n°1 ; voir Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 16.
[89] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 19.
[90] *Ibid*., n° 22.
[91] Voir par exemple, parmi d'autres études, les observations de K. Rahner, « Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils », dans Id., *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Zurich, Cologne, Einsiedeln, 1980, p. 303-318, ici p. 314-316. Avec d'autres nuances : J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique : De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Paris, 1985, p. 848-853. Voir aussi les observations de J. Ratzinger s'exprimant en tant que théologien privé dans : J. Ratzinger et V. Messori, *Entretien sur la foi*, Paris, 1985, p. 179-180.
[92] Voir plus haut, dans le présent chapitre, le § 18 consacré à saint Augustin, avec la note qui présente cette conception restrictive.
[93] Pie IX, Lettre encyclique *Quanto conficiamur* (10 septembre 1863) : « *qui […] honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntarie culpae reatum non habeat* » (*DS* 2866).
[94] Innocent III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles (*DS* 780). Voir plus haut le § 22 avec la note donnant un extrait de ce document.
[95] Concile de Lyon II, *Profession de foi pour Michel Paléologue* (*DS* 858) ; voir plus haut le § 22.
[96]*AAS* 43 (1951), p. 841.
[97] Voir plus haut le § 29, et plus bas la section 2. d) sur « la nécessité du baptême sacramentel ».
[98] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[99] Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 11.
[100] Voir Ex 6, 6 ; Dt 7, 8 ; 13, 5 ; 32, 15 ; 33, 29 ; Is 41, 14 ; 43, 14 ; 44, 24 ; Ps 78 ; 1 M 4, 30.
[101] Voir 2 S 22, 18.44.49 ; Ps 25, 5 ; 27, 1.
[102] Sg 11, 24.
[103] Voir Is 2, 1-4 ; 42, 1 ; 60, 1-14.
[104] Is 49, 6.
[105] Voir Ac 4, 12.
[106] Voir Mt 11, 29.
[107] Voir Mt 18, 3-5 ; 10, 40-42 ; 25, 40.45.
[108] Voir Mt 18, 10.
[109] Mt 18, 14.
[110] Voir Ep 1, 5.9 : « le bon plaisir *(eudokía)* de sa volonté ».
[111] Voir Lc 10, 22 : « celui à qui le Fils veut bien *(bouletai)* le révéler ».
[112] Voir 1 Co 12, 11 : « distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend *(bouletai)*».
[113] Voir 1 Tm 2, 1.
[114] Voir par exemple Mt 23, 37.
[115] Voir Mt 6, 10.

[116] Ep 3, 8-9.
[117] Rm 8, 29.
[118] Col 1, 15.18.
[119] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 13.
[120] Ga 3, 28.
[121] Voir Rm 7.
[122] Voir Ep 2, 14.
[123] Rm 5, 19.
[124] Col 1, 19-20.
[125] Rm 8, 24.
[126] Rm 8, 22-23.26.
[127] Voir le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 307.
[128]*DS* 623.
[129]*DS* 624.
[130] Ep 1, 10.
[131]SaintIrénée, *Adversus Haereses*, I, 10, 1 (*SC* 264, p. 156-157).
[132] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 26, a. 1, corpus.
[133] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 60 ; Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 7.
[134] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 49.
[135] *Ibid*., n^os 8, 14 et 62.
[136] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 5 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 154.
[137] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dominus Iesus*, n° 14 ; *La Documentation catholique* 97 (2000), p. 817.
[138] Voir Gn 1, 31.
[139] Voir Gn 6, 5-7.
[140] Gn 8, 21.
[141] Voir Pr 20, 9 ; Qo 7, 20.29.
[142] 1 R 8, 46-50.
[143] Ps 51, 7.
[144] Jb 15, 14 ; voir 25, 4.
[145] Voir Jb 14, 1.4.
[146] Voir Ps 58, 3 ; Is 48, 8.
[147] Sg 2, 24.
[148] Si 25, 24. D'autres attestations de la croyance juive à l'influence d'Adam, du temps de Paul, sont : 2 Ap. Bar. *(Apocalypse syriaque de Baruch)* 17, 3 ; 23, 4 ; 48, 42 ; 54, 15 ; 4 Esd 3, 7 ; 7, 118 : « Ô Adam, qu'as-tu fait ? Bien que ce soit toi qui aies péché, la chute ne fut pas seulement tienne, mais aussi nôtre, nous qui sommes tes descendants. »
[149] Rm 3, 9. Voir Rm 3, 23 : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. »
[150] Rm 3, 10-12, qui cite Qo 7, 20 et Ps 14, 1-3, identique au Ps 53, 1-3.
[151] Dans l'Église d'Occident, on comprit la formule grecque « *eph'hô* » comme introduisant une proposition relative, avec un pronom masculin désignant Adam ou un pronom neutre désignant le péché *(peccatum)* ; voir la *Vetus Latina* et la Vulgate : « *in quo* ». Augustin, au début, accepta les deux interprétations, mais lorsqu'il se rendit compte que le mot grec pour « péché » était féminin *(hamartia)*, il opta pour la première interprétation qui impliquait la notion d'incorporation de tous les hommes en Adam. Il fut suivi par de nombreux théologiens latins qui comprirent ces mots soit dans le sens de « *sive in Adamo, sive in peccato* », soit dans le sens de « *in Adamo* ». Cette dernière interprétation ne fut pas connue dans l'Église d'Orient avant Jean Damascène. Plusieurs Pères grecs comprirent « *eph'hô* » dans le sens de « à cause de qui », c'est-à-dire Adam, « tous ont péché ». La formule « *eph'hô* » a aussi été comprise comme une conjonction de subordination traduite par « puisque », « parce que », « à la condition que » ou « avec le résultat que », « en sorte que ». J. A. Fitzmyer (*Romans*, New York, 1992, p. 413-416) discute onze interprétations différentes et opte pour la dernière possibilité, celle d'une signification consécutive : « *Eph'hô*, donc, signifierait que Paul exprime un résultat, la suite de l'influence maléfique d'Adam sur l'humanité, par la ratification de son péché dans les péchés de tous les individus » (p. 416).
[152]SaintAugustin, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 12, 25 (*CSEL* 42, p. 278) : « *Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus.* »
[153] Le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 404) parle d'« un péché qui sera transmis par propagation à toute l'humanité, c'est-à-dire par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelles ». Et il ajoute : « Et c'est pourquoi le péché originel est appelé "péché" de façon analogique : c'est un péché "contracté" et non pas "commis", un état et non pas un acte. »
[154] Concile de Trente, *Décret sur le péché originel* (*DS* 1512). Le décret du concile de Trente fait écho au deuxième canon du deuxième concile d'Orange en 529 (*DS* 371-372).
[155]*Catéchisme de l'Église catholique*, n° 389.

[156] Saint Cyprien, *Epistula* 73, 21, 2 (*CCSL* 3C, p. 555) ; voir aussi le concile de Florence, Bulle *Cantate Domino* (*DS* 1351) : « [La sainte Église romaine] croit fermement, professe et prêche qu'"aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église catholique, non seulement païens", mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques ne peuvent devenir participants à la vie éternelle, mais iront "dans le feu éternel qui est préparé par le diable et ses anges" (Mt 25, 41), à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés *(aggregati)* […]. Et "personne ne peut être sauvé, si grandes que soient ses aumônes, même s'il verse son sang pour le nom du Christ, s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'Église catholique" » (les citations renvoient à saint Fulgence de Ruspe, *De fide ad Petrum*, 79-80 [*CCSL* 91A, p. 756-757]).
[157] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 14.
[158] *Ibid*., n° 1.
[159] *Ibid*., n° 8.
[160] *Ibid*., n° 48.
[161] Voir Boniface VIII, Bulle *Unam Sanctam* (*DS* 875) : « En conséquence, nous déclarons, disons et définissons qu'il est absolument nécessaire au salut, pour toute créature humaine, d'être soumis au pontife romain *(Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis)*. » à comparer avec *DS* 1351.
[162] Pie IX, Allocution *Singulari quadam* (*DS* 2865, introduction).
[163]*DS* 3870.
[164] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 13.
[165] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n° 10 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 156.
[166] Voir Ep 5, 26.
[167] Voir He 10, 22 ; 1 P 3, 21.
[168] Ac 2, 38 ; voir Ac 22, 16.
[169] Rm 6, 4.
[170] Voir Tt 3, 5.
[171] Voir 1 Co 6, 11 ; Tt 3, 5.
[172] Voir Rm 8, 14.
[173] Voir Ga 4, 6.
[174] Ac 2, 41.
[175] 1 Co 12, 13.
[176] Ac 2, 41.
[177] 1 P 2, 9.
[178] Voir Ac 16, 15 ; 16, 33 ; 18, 8.
[179] Il se peut que saint Polycarpe en soit un témoin indirect, puisqu'il déclare devant le proconsul : « Il y a quatre-vingt-six ans que je sers le Christ » (*Martyre de saint Polycarpe*, 9, 3 ; *SC* 10 *bis*, p. 222-223). Le martyre de Polycarpe eut probablement lieu sous les dernières années du règne d'Antonin le Pieux (156-160).
[180] Concile de Trente, *Décret sur le péché originel*, canon 4 (*DS* 1514). Ce canon fait écho au deuxième canon du concile de Carthage en 418 (*DS* 223).
[181] Si l'on prend en compte les textes de l'Ancien Testament qui concernent l'effusion de l'Esprit par Dieu, l'idée principale de Jn 3, 5 semble se rapporter au don divin de l'Esprit. La vie naturelle provient du fait que Dieu donne l'esprit aux hommes : de manière analogue, la vie éternelle commence lorsque Dieu donne son Saint-Esprit aux hommes. Voir R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, New York, 1966, p. 140. Brown fait remarquer à ce propos : « Le motif baptismal inséré dans la trame du texte de la scène est secondaire ; il se peut que la clausule "de l'eau", où le motif baptismal s'exprime le plus clairement, ait toujours fait partie de la scène, bien que ne faisant pas spécifiquement référence au baptême chrétien à l'origine ; il se peut aussi que la clausule ait été ajoutée plus tard à la tradition, afin de faire ressortir le motif baptismal » (p. 143). Le Seigneur insiste sur la nécessité d'une naissance « d'eau et d'Esprit » pour entrer dans le Royaume de Dieu. La tradition chrétienne a compris cela en référence au « sacrement du baptême », encore que la lecture « sacramentelle » soit une limitation du sens pneumatologique. Selon cette lecture, on peut se demander si le texte exprime ici un principe général sans exception. Il faut avoir conscience du léger déplacement d'interprétation.
[182] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 68, a. 2, corpus.
[183] Concile de Trente, *Décret sur la justification*, chap. 4 (*DS* 1524).
[184] 1 Tm 4, 10.
[185] Voir 1 Th 5, 9-11 ; Rm 8, 2-5.23-35.
[186] Théophylacte, *In primam epistolam ad Timotheum*, 2, 4 (*PG* 125, col. 32) : « *Ei pantas anthrôpous thelè sôthènai ekeinos, thele kai su, kai mimou ton theon.* »
[187] Rm 4, 18.
[188] Voir 1 P 3, 15.
[189] Il importe de noter que l'*editio typica* de la Lettre encyclique *Evangelium Vitae* du pape Jean-Paul II en a modifié le paragraphe 99. La première version disait : « Vous vous rendrez compte que rien n'est perdu et vous pourrez aussi demander pardon à votre enfant qui vit désormais dans le Seigneur » ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 401. Cette rédaction, qu'il était possible d'interpréter de façon erronée, a été remplacée par le texte définitif suivant :

« *Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere* » (*AAS* 87 [1995], p. 515), ce qui peut se traduire : « Vous pouvez confier avec espérance votre enfant à ce même Père et à sa miséricorde. »
[190] 1 Tm 2, 1.
[191] 1 Tm 2, 4.
[192] Jb 42, 2 ; Mc 10, 27 ; 12, 24-27 ; Lc 1, 37.
[193] Voir Rm 8, 22-27.
[194] Saint Jean Chrysostome, *In epistolam primam ad Timotheum*, *Homilia* 7, 2 (*PG* 62, col. 536) : « *Mimou ton Theon. Ei pantas anthrôpous thelei sôthènai, eikotôs huper hapantôn dei euchesthai.* »
[195] Voir plus haut le chapitre 1.
[196] Voir plus haut le chapitre 2.
[197] Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, p. 169.
[198] Voir plus haut les sections e) et f) du chapitre 1.
[199] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine, n° 8.
[200] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n^os^ 4 et 11.
[201] *Ibid*., n° 44.
[202] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os^ 4 et 9 ; Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n° 2 ; Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n^os^ 12 et 24.
[203] Ep 4, 4.
[204] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n^os^ 48 et 49 ; Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 1.
[205] Ep3, 20.
[206] Voir par exemple des événements tels « Live Aid » en 1985 et « Live 8 » en 2005.
[207] Mt 19, 14 ; voir Lc 18, 15-16 : « les tout-petits ».
[208] Mc 9, 37.
[209] Mt 18, 3.
[210] Mt 18, 4.
[211] Mt 18, 6.
[212] Mt 18, 10.
[213] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 11 ; Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n^os^ 48 et 50.
[214] Voir Vatican II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n^os^ 1 et 2.
[215] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[216]*Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1261.
[217] Voir 1 P 3, 15-16.
[218] « Le Christ est ressuscité des morts. Par sa mort, il a triomphé de la mort, et à ceux qui gisaient dans la tombe, il a donné la vie » (Tropaire de Pâques de la liturgie byzantine). Dans la tradition byzantine, ce verset pascal est chanté à de nombreuses reprises, chaque jour des quarante jours du temps pascal. C'est donc l'hymne pascale la plus importante.
[219] Ep 2, 4.
[220] Dans toutes ses cérémonies et célébrations, la liturgie byzantine loue l'amour miséricordieux de Dieu : « Tu es un Dieu miséricordieux qui aimes l'homme, et nous te glorifions, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et à jamais. »
[221] 1 Co 2, 9-10, citant Is 64, 4.
[222] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16.
[223] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[224] *Ibid*.
[225] Voir saint Augustin, *De natura et gratia*, 43, 50 (*CSEL* 60, p. 270) : « *non igitur Deus impossibilia iubet* ».
[226] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 64, a. 7 ; voir *IIIa*, q. 64, a. 3 ; q. 66, a. 6 ; q. 68, a. 2.
[227] Voir plus bas, dans ce chapitre, les sections d) et e).
[228]SaintThomas d'Aquin, *In IV Sent*., dist. 1, q. 2, a. 4, quaestiuncula 2, corpus :« *In quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur.* »
[229] Voir aussi saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIIa*, q. 64, a. 7 ; q. 64, a. 3 ; q. 66, a. 6 ; q. 68, a. 2.
[230] Voir saint Augustin, *Epistula* 102, 2, 12 (*CCSL* 31B, p. 15).
[231] Voir saint Léon le Grand, *Sermo in Nativitate Domini*, III, 4 et IV, 1 (*PL* 54, col. 202-203) : «*Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit. […] Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit, et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertiit.* »
[232] Voir Cajetan, *In Tertiam Partem Summae theologiae*, q. 68, a. 11 (dans l'édition Léonine des *Opera omnia* de saint Thomas d'Aquin, t. XII, p. 104) : « *Rationabile esse ut divina misericordia providerit homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis.* » (« Il est raisonnable que la miséricorde de Dieu fournît à l'homme, en quelque état naturel [qu'il fût], quelque remède de salut. ») En réalité, Cajetan avait en vue le temps avant le Christ où il y avait une sorte de *sacramentum naturae*, par exemple l'offrande d'un sacrifice qui était l'occasion (mais non la cause) de la grâce. Il considérait les hommes avant le Christ « au temps de la loi de nature » et il comprenait la situation des enfants non baptisés de façon analogue. Il appliqua donc son principe en faveur de l'idée des limbes qui constituent le sort de ces

enfants. Sa thèse fondamentale est cependant très importante et ne mène pas nécessairement à la conclusion des limbes ; à savoir qu'à toutes les époques de l'histoire et en toutes circonstances, Dieu prend soin de la situation des hommes et leur offre des possibilités adéquates de salut.
[233] Innocent III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles (*DS* 780) : «*Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipse misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem. […] Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex : originale scilicet et actuale : originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti.* »
[234]*Ibid*.
[235] Voir 1 Co 15, 26.
[236] Voir Dn 3, 24-25 [91-92] ; Rm 8, 31-39 ; 2 Tm 4, 17.
[237] Voir 1 Co 15, 20.
[238] Voir Jn 10, 10.
[239] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[240] Mt25, 40.
[241] Le cas des enfants non baptisés peut être considéré par analogie avec celui des enfants baptisés. Il est peut-être aussi possible, mais avec davantage de problèmes, de le considérer par analogie avec la situation des adultes non baptisés.
[242] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22. Les Pères de l'Église se réjouissent à la pensée de l'assomption de la totalité de l'humanité par le Christ. Par exemple saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 19, 3 (*SC* 211, p. 380-381) ; Id., *Démonstration de la prédication apostolique*, 33 (*SC* 406, p. 130-131) ; saint Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, 4, 12 (*SC*254, p. 130-131) et 18, 6 (*SC* 258, p. 80-83) ; Id., *La Trinité*, II, 24 (*SC* 443, p. 314-315) ; Id., *Tractatus super Psalmos*, 51, 17 et 54, 9 (*CCSL* 61, p. 104 et p. 146) ; etc. ; saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Canticorum*, *Oratio II* (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. 6, H. Langerbeck [éd.], Leiden, 1986, p. 61) ; Id., *Antirrheticus adversus Apolinarium* (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3/1, F. Müller [éd.], Leiden, 1958, p. 152) ; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, I, ix (*PG* 73, col. 161-164) ; saint Léon le Grand, *Tractactus* 64, 3 et 72, 2 (*CCSL* 138A, p. 392 et p. 442-443).
[243] Certains Pères considéraient l'incarnation elle-même comme étant salvifique ; par exemple saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, V, ii (*PG* 73, col. 753).
[244] Voir Ac 2, 37-38 ; 3, 19.
[245] Voir plus bas, au § 94, la note relative au *votum* de la part d'un enfant.
[246] Ph 2, 10-11.
[247] Rm 14, 9-11.
[248] Jn 5, 22-23.
[249] Ap 5, 13.
[250] Rm5, 15.18.20.
[251] 1 Co 15, 22.
[252]*Catéchisme de l'Église catholique*, n° 389.
[253] Saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, LXX, *Sermo* II, 1 (*CCSL* 39, p. 960) : « *Omnis autem homo Adam ; sicut in his qui crediderunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi.* » Ce texte montre combien Augustin trouvait difficile d'envisager la solidarité avec le Christ comme étant aussi universelle que la solidarité avec Adam. Tous sont solidaires en Adam ; ceux qui croient sont solidaires dans le Christ. Saint Irénée est plus équilibré avec sa doctrine de la récapitulation ; voir *Adversus Haereses*, III, 21, 10 ; V, 12, 3 ; V, 14, 2 ; V, 15, 4 ; V, 34, 2.
[254] Par le fait de l'incarnation ; voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[255] *Ibid*.
[256] Col 1, 15-18.
[257] Ep 1, 10.
[258] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[259] Voir la section suivante : « L'Église et la communion des saints ».
[260] En ce qui concerne la possibilité d'un *votum* de la part de l'enfant, on pourrait peut-être imaginer la croissance vers le libre arbitre comme un *continuum* qui se développe vers sa maturité à partir du premier instant de l'existence, plutôt qu'à la façon d'un brusque saut qualitatif vers l'exercice d'une décision mûre et responsable. L'existence des enfants encore à naître constitue un *continuum* de vie et de croissance humaine ; elle ne devient pas brusquement humaine à un certain point. En conséquence, il se peut que les tout-petits soient effectivement capables d'exercer une certaine forme rudimentaire de *votum*, par analogie avec celui des adultes non baptisés. Certains théologiens ont envisagé le sourire de la mère comme la médiation de l'amour de Dieu pour l'enfant, et ont ainsi vu dans la réponse de l'enfant à ce sourire une réponse à Dieu lui-même. Certains psychologues et neurologues modernes sont convaincus que l'enfant dans le sein de sa mère est déjà en un certain sens conscient, et qu'il a un certain usage de sa liberté. Voir V. Frankl, *Der unbewusste Gott, Psychotherapie und Religion*, Munich, 1979 ; D. Amen, *Healing the Hardware of the Soul*, New York, 2002.
[261] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 16.
[262] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[263] Voir plus haut le § 90.

[264] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
[265] Voir *ibid*., n° 1.
[266] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 7.
[267] *Ibid*., n° 48 ; voir aussi n^os 1 et 9.
[268] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 12.
[269] Voir la section suivante : « *Lex orandi, lex credendi* ».
[270] Voir Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 12.
[271] Voir plus haut la section f) du chapitre 1.
[272] 1 Co 7, 14.
[273] Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, p. 171.
[274] 1 Co 7, 16.
[275] Saint Augustin, *Première lettre à Boniface*, 22, 40 (*PL* 44, col. 570).
[276] Jn 3, 5.
[277] Voir plus haut, au § 66, la note sur Jn 3, 5.
[278] Jn 6, 53.
[279] He 11, 6.
[280]*Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1261.
[281] Jn 16, 13.
[282] Voir Jn 16, 12.
[283] Voir 1 Th 5, 18.
[284] Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1257.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Document XXIV

*À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle (2009)**

Introduction

[1] Y a-t-il des valeurs morales objectives capables d'unir les hommes et de leur procurer paix et bonheur ? Quelles sont-elles ? Comment les discerner ? Comment les mettre en œuvre dans la vie des personnes et des communautés ? Ces questions de toujours autour du bien et du mal sont aujourd'hui plus urgentes que jamais dans la mesure où les hommes ont davantage pris conscience de former une seule communauté mondiale. Les grands problèmes qui se posent aux hommes ont désormais une dimension internationale, planétaire, d'autant que le développement des techniques de communication favorise une interaction croissante entre les personnes, les sociétés et les cultures. Un événement local peut avoir un retentissement planétaire presque immédiat. émerge ainsi la conscience d'une solidarité globale qui trouve son fondement ultime dans l'unité du genre humain. Elle se traduit par le sens d'une responsabilité planétaire. Ainsi la question de l'équilibre écologique, de la protection de l'environnement, des ressources et du climat, est-elle devenue une préoccupation pressante qui interpelle toute l'humanité et dont la solution déborde largement les cadres nationaux. De même, les menaces que le terrorisme, le crime organisé et les nouvelles formes de violence et d'oppression font peser sur les sociétés ont une dimension planétaire. Les développements accélérés des biotechnologies, qui menacent parfois l'identité même de l'homme (manipulations génétiques, clonage…), appellent d'urgence une réflexion éthique et politique d'ampleur universelle. Dans ce contexte, la recherche de valeurs éthiques communes connaît un regain d'actualité.

[2] Par leur sagesse, leur générosité et parfois leur héroïsme, des hommes et des femmes témoignent en acte de ces valeurs éthiques communes. L'admiration qu'ils suscitent en nous est le signe d'une première saisie spontanée des valeurs morales. La réflexion des universitaires et des scientifiques sur les dimensions culturelles, politiques, économiques, morales et religieuses de notre existence sociale nourrit cette délibération sur le bien commun de l'humanité. Il y a aussi les artistes qui, par la manifestation de la beauté, réagissent contre la perte du sens et renouvellent l'espérance des hommes. De même, des hommes politiques travaillent avec énergie et créativité pour mettre en œuvre des programmes d'éradication de la pauvreté et de protection des libertés fondamentales. Très important est aussi le témoignage persévérant des représentants des religions et des traditions spirituelles qui veulent vivre à la lumière de la vérité ultime et du bien absolu. Tous contribuent, chacun à sa manière et dans un échange réciproque, à promouvoir la paix, un ordre politique plus juste, le sens de la responsabilité commune, une répartition équitable des richesses, le respect de l'environnement, la dignité de la personne humaine et ses droits fondamentaux. Toutefois, ces efforts ne peuvent aboutir que si les bonnes intentions prennent appui sur un solide accord de base quant aux biens et aux valeurs qui représentent les aspirations les plus profondes de l'homme, à titre individuel et communautaire. Seules la reconnaissance et la promotion de ces valeurs éthiques peuvent contribuer à la construction d'un monde plus humain.

[3] La recherche de ce langage éthique commun concerne tous les hommes. Pour les chrétiens, elle s'accorde mystérieusement à l'œuvre du Verbe de Dieu, « lumière véritable, qui éclaire tout homme[1] », et à l'œuvre du Saint-Esprit qui sait faire germer dans les cœurs « charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi[2] ». La communauté des chrétiens, qui partage « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps » et « se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire[3] », ne peut d'aucune manière se dérober à cette responsabilité commune. éclairés par l'Évangile, engagés dans un dialogue patient et respectueux avec tous les hommes de bonne volonté, les chrétiens participent à la recherche commune des valeurs humaines à promouvoir : « Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper[4]. » Ils savent que Jésus-Christ, « notre Paix[5] », lui qui a réconcilié tous les hommes avec Dieu par sa Croix, est le principe d'unité le plus profond vers lequel le genre humain est appelé à converger.

[4] La recherche d'un langage éthique commun est inséparable d'une expérience de conversion, par laquelle personnes et communautés se détournent des forces qui cherchent à emprisonner l'homme dans l'indifférence ou le poussent à dresser des murs contre l'autre ou l'étranger. Le cœur de pierre – froid, inerte et indifférent au sort du prochain et de l'espèce humaine – doit se transformer, sous l'action de l'Esprit, en un cœur de chair[6], sensible aux appels de la sagesse, à la compassion, au désir de la paix et à l'espérance pour tous. Cette conversion est la condition d'un vrai dialogue.

[5] Les tentatives contemporaines pour définir une éthique universelle ne manquent pas. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la communauté des nations, tirant les conséquences des complicités étroites que le totalitarisme avait entretenues avec le pur positivisme juridique, a défini dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) des droits inaliénables de la personne humaine qui transcendent les lois positives des États et doivent leur servir de référence et de norme. Ces droits ne sont pas simplement concédés par le législateur : ils sont déclarés, c'est-à-dire que leur existence objective, antérieure à la décision du législateur, est rendue manifeste. Ils découlent en effet de la « reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine » (Préambule).

La Déclaration universelle des droits de l'homme constitue une des plus belles réussites de l'histoire moderne. Elle « demeure l'une des expressions les plus hautes de la conscience humaine en notre temps[7] » et offre une base solide pour la promotion d'un monde plus juste. Cependant, les résultats n'ont pas toujours été à la hauteur des espérances. Certains pays ont contesté l'universalité de ces droits, jugés trop occidentaux, ce qui incite à en chercher une formulation plus compréhensive. En outre, une certaine propension à multiplier les droits de l'homme, davantage en fonction des désirs désordonnés de l'individu consumériste ou de revendications sectorielles que des exigences objectives du bien commun de l'humanité, n'a pas peu contribué à les dévaluer. Déconnectée du sens moral des valeurs qui transcendent les intérêts particuliers, la multiplication des procédures et des réglementations juridiques n'aboutit qu'à un enlisement qui ne sert en définitive que les intérêts des plus puissants. Surtout, une tendance se manifeste à réinterpréter les droits de l'homme en les séparant de la dimension éthique et rationnelle qui constitue leur fondement et leur fin, au profit d'un pur légalisme utilitariste[8].

[6] Pour expliciter le fondement éthique des droits de l'homme, certains ont cherché à élaborer une « éthique mondiale » dans le cadre d'un dialogue entre les cultures et les religions. L'« éthique mondiale » désigne l'ensemble des valeurs obligatoires fondamentales qui forment depuis des siècles le trésor de l'expérience humaine. Elle se trouve dans toutes les grandes traditions religieuses et philosophiques[9]. Ce projet, digne d'intérêt, est significatif du besoin actuel d'une éthique ayant une validité universelle et globale. Mais la recherche purement inductive, sur le mode parlementaire, d'un consensus minimal déjà existant satisfait-elle aux exigences de fonder le droit dans l'absolu ? En outre, cette éthique minimale n'aboutit-elle pas à relativiser les exigences éthiques fortes de chacune des religions ou sagesses particulières ?

[7] Depuis plusieurs décennies, la question des fondements éthiques du droit et de la politique a été comme mise entre parenthèses dans certains secteurs de la culture contemporaine. Sous le prétexte que toute prétention à une vérité objective et universelle serait source d'intolérance et de violence et que seul le relativisme pourrait sauvegarder le pluralisme des valeurs et la démocratie, on fait l'apologie du positivisme juridique qui refuse de se référer à un critère objectif, ontologique, de ce qui est juste. Dans cette perspective, le dernier horizon du droit et de la norme morale est la loi en vigueur, qui est censée être juste par définition puisqu'elle est l'expression de la volonté du législateur. Mais c'est ouvrir la voie à l'arbitraire du pouvoir, à la dictature de la majorité arithmétique et à la manipulation idéologique, au détriment du bien commun. « Dans l'éthique et la philosophie actuelle du Droit, les postulats du positivisme juridique sont largement présents. La conséquence en est que la législation ne devient souvent qu'un compromis entre divers intérêts ; on tente de transformer en droits des intérêts ou des désirs privés qui s'opposent aux devoirs découlant de la responsabilité sociale[10]. » Mais le positivisme juridique est notoirement insuffisant, car le législateur ne peut agir légitimement qu'à l'intérieur de certaines limites qui découlent de la dignité de la personne humaine et au service du développement de ce qui est authentiquement humain. Or, le législateur ne peut abandonner la détermination de ce qui est humain à des critères extrinsèques et superficiels, comme il le ferait, par exemple, s'il légitimait de soi tout ce qui est réalisable dans le domaine des biotechniques. Bref, il doit agir d'une manière éthiquement responsable. La politique ne peut s'abstraire de l'éthique, ni les lois civiles et l'ordre juridique d'une loi morale supérieure.

[8] Dans ce contexte où la référence à des valeurs objectives absolues reconnues universellement est devenue problématique, certains, désireux de donner tout de même une base rationnelle aux décisions éthiques communes, prônent une « éthique de la discussion » dans la ligne d'une compréhension « dialogique » de la morale. L'éthique de la discussion consiste à n'utiliser au cours d'un débat éthique que les normes auxquelles tous les participants concernés, renonçant aux comportements « stratégiques » pour imposer leurs vues, peuvent donner leur assentiment. Ainsi peut-on déterminer si une règle de conduite et d'action ou un comportement sont moraux parce que, en mettant entre parenthèses les conditionnements culturels et historiques, le principe de discussion offre une garantie d'universalité et de rationalité. L'éthique de la discussion s'intéresse surtout à la méthode par laquelle, grâce au débat, les principes et les normes éthiques peuvent être mis à l'épreuve et devenir obligatoires pour tous les participants. Elle est essentiellement un procédé pour tester la valeur des normes proposées et ne peut produire de nouveaux contenus substantiels. L'éthique de la discussion est donc une éthique purement formelle qui ne concerne pas les orientations morales de fond. Elle court aussi le risque de se limiter à une recherche du compromis. Certes, le dialogue et le débat sont toujours nécessaires pour obtenir un accord réalisable sur l'application concrète des normes morales dans une situation donnée, mais ils ne sauraient reléguer à la marge la conscience morale. Un vrai débat ne remplace pas les convictions morales personnelles, mais il les suppose et les enrichit.

[9] Conscients des enjeux actuels de la question, nous voudrions dans ce document inviter tous ceux qui s'interrogent sur les fondements ultimes de l'éthique ainsi que de l'ordre juridique et politique à considérer les ressources que recèle une présentation renouvelée de la doctrine de la loi naturelle. Celle-ci affirme en substance que les personnes et les communautés humaines sont capables, à la lumière de la raison, de discerner les orientations fondamentales d'un agir moral conforme à la nature même du sujet humain et de les exprimer de façon normative sous forme de préceptes ou commandements. Ces préceptes fondamentaux, objectifs et universels, ont vocation à fonder et à inspirer l'ensemble des déterminations morales, juridiques et politiques qui régissent la vie des hommes et des sociétés. Ils en constituent une instance critique permanente et garantissent la dignité de la personne humaine face aux fluctuations des idéologies. Au cours de son histoire, dans l'élaboration de sa propre tradition éthique, la communauté chrétienne, conduite par l'Esprit de Jésus-Christ et en dialogue critique avec les traditions de sagesse qu'elle a rencontrées, a assumé, purifié et développé cet enseignement sur la loi naturelle comme norme éthique fondamentale. Mais le christianisme n'a pas le monopole de la loi naturelle. En effet, fondée sur la raison commune à tous les hommes, la loi naturelle est la base de la collaboration entre tous les hommes de bonne volonté quelles que soient leurs convictions religieuses.

[10] Il est vrai que l'expression de « loi naturelle » est source de nombreux malentendus dans le contexte actuel. Parfois, elle n'évoque qu'une soumission résignée et toute passive aux lois physiques de la nature, alors que l'homme cherche plutôt, à juste titre, à maîtriser et orienter ces déterminismes pour son bien. Parfois, présentée comme un donné objectif qui s'imposerait de l'extérieur à la conscience personnelle, indépendamment du travail de la raison et de la subjectivité, elle est soupçonnée d'introduire une forme d'hétéronomie insupportable à la dignité de la personne humaine libre. Parfois aussi, au cours de son histoire, la théologie chrétienne a justifié trop facilement par la loi naturelle des positions anthropologiques qui, par la suite, sont apparues conditionnées par le contexte historique et culturel. Mais une compréhension plus profonde des rapports entre le sujet moral, la nature et Dieu, ainsi qu'une meilleure prise en compte de l'historicité qui affecte les applications concrètes de la loi naturelle permettent de dissiper ces malentendus. Il est aussi important aujourd'hui de proposer la doctrine traditionnelle de la loi naturelle dans des termes qui manifestent mieux la dimension personnelle et existentielle de la vie morale. Il faut aussi insister davantage sur le fait que l'expression des exigences de la loi naturelle est inséparable de l'effort de toute la communauté humaine pour dépasser les tendances égoïstes et partisanes et développer une approche globale de l'« écologie des valeurs », sans laquelle la vie humaine risque de perdre son intégrité et son sens de responsabilité, pour le bien de tous.

[11] L'idée de la loi morale naturelle assume de nombreux éléments qui sont communs aux grandes sagesses religieuses et philosophiques de l'humanité. Au premier chapitre, notre document commence donc par évoquer ces « convergences ». Sans prétendre à l'exhaustivité, il indique que ces grandes sagesses religieuses et philosophiques témoignent de l'existence d'un patrimoine moral largement commun, qui forme la base de tout dialogue sur les questions morales. Bien plus, elles suggèrent, d'une manière ou d'une autre, que ce patrimoine explicite un message éthique universel immanent à la nature des choses et que les hommes sont capables de déchiffrer. Le document rappelle ensuite quelques jalons essentiels du développement historique de l'idée de loi naturelle et mentionne certaines interprétations modernes qui sont partiellement à l'origine des difficultés que nos contemporains ressentent face à cette notion. Au deuxième chapitre (« La perception des valeurs morales communes »), notre document décrit comment, à partir des données les plus simples de l'expérience morale, la personne humaine saisit de façon immédiate certains biens moraux fondamentaux et formule en conséquence les préceptes de la loi naturelle. Ceux-ci ne constituent pas un code tout fait de prescriptions intangibles, mais un principe permanent et normatif d'inspiration au service de la vie morale concrète de la personne. Le troisième chapitre (« Les fondements théoriques de la loi naturelle »), passant de l'expérience commune à la théorie, approfondit les fondements philosophiques, métaphysiques et religieux, de la loi naturelle. Pour répondre à quelques objections contemporaines, il précise le rôle de la nature dans l'agir personnel et s'interroge sur la possibilité pour la nature de constituer une norme morale. Le quatrième chapitre (« La loi naturelle et la Cité ») explicite le rôle régulateur des préceptes de la loi naturelle dans la vie politique. La doctrine de la loi naturelle possède déjà cohérence et validité au plan philosophique de la raison commune à tous les hommes, mais le cinquième chapitre (« Jésus-Christ, accomplissement de la loi naturelle ») montre qu'elle prend tout son sens à l'intérieur de l'histoire du salut : envoyé par le Père, Jésus-Christ est en effet, par son Esprit, la plénitude de toute loi.

1. Convergences

a) Les sagesses et religions du monde.

[12] Dans les diverses cultures, les hommes ont progressivement élaboré et développé des traditions de sagesse dans lesquelles ils expriment et transmettent leur vision du monde, ainsi que leur perception réfléchie de la place que l'homme tient dans la société et dans le cosmos. Avant toute théorisation conceptuelle, ces sagesses, qui sont souvent de nature religieuse, véhiculent une expérience qui identifie ce qui favorise ou ce qui empêche le plein épanouissement de la vie personnelle et la bonne marche de la vie sociale. Elles constituent une sorte de « capital culturel » disponible pour la recherche d'une sagesse commune nécessaire pour répondre aux défis éthiques contemporains. Selon la foi chrétienne, ces traditions de sagesse, malgré leurs limites et parfois même leurs erreurs, captent un reflet de la sagesse divine à

l'œuvre dans le cœur des hommes. Elles appellent attention et respect et peuvent avoir valeur de *praeparatio evangelica*.

La forme et l'étendue de ces traditions peuvent considérablement varier. Elles n'en témoignent pas moins de l'existence d'un patrimoine de valeurs morales commun à tous les hommes, quelle que soit la manière dont ces valeurs sont justifiées à l'intérieur d'une vision du monde particulière. Par exemple, la « règle d'or » (« Ne fais à personne ce que tu n'aimerais pas subir[11] ») se retrouve sous une forme ou sous une autre dans la plupart des traditions de sagesse[12]. En outre, elles s'accordent généralement à reconnaître que les grandes règles éthiques non seulement s'imposent à un groupe humain déterminé mais valent universellement pour chaque individu et pour tous les peuples. Enfin, plusieurs traditions reconnaissent que ces comportements moraux universels sont appelés par la nature même de l'homme : ils expriment la manière dont l'homme doit s'insérer de façon à la fois créative et harmonieuse dans un ordre cosmique ou métaphysique qui le dépasse et donne sens à sa vie. Cet ordre est en effet imprégné par une sagesse immanente. Il est porteur d'un message moral que les hommes sont capables de déchiffrer.

[13] Dans les traditions hindoues, le monde – le cosmos comme les sociétés humaines – est régi par un ordre ou une loi fondamentale *(dharma)* qu'il faut respecter sous peine d'entraîner de graves déséquilibres. Le *dharma* définit alors les obligations socio-religieuses de l'homme. Dans sa spécificité, l'enseignement moral de l'hindouisme se comprend à la lumière des doctrines fondamentales des *Upanishads* : la croyance en un cycle indéfini de transmigrations *(samsāra)*, avec l'idée selon laquelle les actions bonnes ou mauvaises commises pendant la vie présente *(karman)* ont une influence sur les renaissances successives. Ces doctrines ont d'importantes conséquences sur le comportement vis-à-vis d'autrui : elles impliquent un haut degré de bonté et de tolérance, le sens de l'action désintéressée au bénéfice des autres, ainsi que la pratique de la non-violence *(ahimsā)*. Le courant principal de l'hindouisme distingue deux corps de textes : *śruti* (« ce qui est entendu », c'est-à-dire la révélation) et *smrti* (« ce dont on se souvient », c'est-à-dire la tradition). Les prescriptions éthiques se trouvent surtout dans la *smrti*, plus particulièrement dans les *dharmaśāstra* (dont le plus important est les *mānava dharmaśāstra* ou lois de Manu, vers 200-100 avant J.-C.). Outre le principe de base selon lequel « la coutume immémoriale est la loi transcendante approuvée par l'écriture sainte et les codes des divins législateurs ; en conséquence, tout homme, des trois principales classes, qui respecte l'esprit suprême qui est en lui, doit se conformer toujours avec diligence à la coutume immémoriale[13] », on y trouve un équivalent pratique de la règle d'or : « Je te dirai ce qu'est l'essence du plus grand bien de l'être humain. L'homme qui pratique la religion *(dharma)* de la non-nuisance *(ahimsā)* universelle acquiert le plus grand Bien. Cet homme qui se maîtrise dans les trois passions, la convoitise, la colère et l'avarice, y renonçant par rapport aux êtres, acquiert le succès. […] Cet homme qui considère toutes les créatures comme son "soi-même" et les traite comme son propre "soi", déposant la verge punitive et dominant complètement sa colère, celui-là s'assurera l'obtention du bonheur. […] On ne fera pas à autrui ce que l'on considère comme nuisible pour soi-même. C'est, en bref, la règle de la vertu. […] Dans le fait de refuser et de donner, dans l'abondance et le malheur, dans l'agréable et le désagréable, on jugera de toutes les conséquences en considérant son propre "soi"[14]. » Plusieurs préceptes de la tradition hindoue peuvent être mis en parallèle avec les exigences du Décalogue[15].

[14] On définit généralement le bouddhisme par les quatre « nobles vérités » enseignées par le Bouddha après son illumination : (1) la réalité est souffrance et insatisfaction ; (2) l'origine de la souffrance est le désir ; (3) la cessation de la souffrance est possible (par l'extinction du désir) ; (4) il existe un chemin menant à la cessation de la souffrance. Ce chemin est le « noble sentier octuple » qui consiste dans la pratique de la discipline, de la concentration et de la sagesse. Au plan éthique, les actions favorables peuvent se résumer dans les cinq préceptes *(śīla, sīla)* : (1) ne pas nuire aux êtres vivants ni retirer la vie ; (2) ne pas prendre ce qui n'est pas donné ; (3) ne pas avoir une conduite sexuelle incorrecte ; (4) ne pas user de paroles fausses ou mensongères ; (5) ne pas ingérer de produit intoxicant diminuant la maîtrise de soi. L'altruisme profond de la tradition bouddhiste, qui se traduit par une attitude délibérée de non-violence, par la bienveillance amicale et la compassion, rejoint ainsi la règle d'or.

[15] La civilisation chinoise est marquée en profondeur par le taoïsme de Lăozĭ ou Lao-Tseu (VI^e siècle av. J.-C.). Selon Lao-Tseu, la Voie ou *Dào* est le principe primordial, immanent à tout l'univers. C'est un principe insaisissable de changement permanent sous l'action de deux pôles contraires et complémentaires, le *yīn* et le *yáng*. Il revient à l'homme d'épouser ce processus naturel de transformation, de se laisser aller au flux du temps, grâce à l'attitude de non agir *(wú-wéi)*. La recherche de l'harmonie avec la nature, indissociablement matérielle et spirituelle, est donc au cœur de l'éthique taoïste. Quant à Confucius (551-479 av. J.-C.), « Maître Kong », il tente, à l'occasion d'une période de crise profonde, de restaurer l'ordre par le respect des rites, fondé sur la piété filiale qui doit être au cœur de toute vie sociale. Les relations sociales prennent en effet modèle sur les relations familiales. L'harmonie est obtenue par une éthique de la juste mesure, où la relation ritualisée (le *lĭ*), qui insère l'homme dans l'ordre naturel, est la mesure de toutes choses. L'idéal à atteindre est le *ren*, vertu parfaite d'humanité, faite de maîtrise de soi et de bienveillance pour autrui. « "Mansuétude *(shù)*", n'est-ce pas le maître mot ? Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne l'inflige pas aux autres[16]. » La pratique de cette règle indique le chemin du Ciel *(Tiān Dào)*.

[16] Dans les traditions africaines, la réalité fondamentale est la vie elle-même. Elle est le bien le plus précieux, et l'idéal de l'homme consiste non seulement à vivre à l'abri des soucis jusqu'à la vieillesse, mais avant tout à rester, même après la mort, une force vitale continuellement renforcée et vivifiée dans et par sa progéniture. La vie est en effet une expérience dramatique. L'homme, microcosme au sein du macrocosme, vit intensément le drame de l'affrontement entre la vie et la mort. La mission qui lui revient d'assurer la victoire de la vie sur la mort oriente et détermine son agir éthique. C'est ainsi que l'homme doit identifier, dans un horizon éthique conséquent, les alliés de la vie, les gagner à sa cause, et assurer par là sa survie qui est en même temps la victoire de la vie. Telle est la signification profonde des religions traditionnelles africaines. L'éthique africaine se révèle ainsi comme une éthique anthropocentrique et vitale : les actes censés être susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté, sont, de ce fait, considérés comme bons ; tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais. Les religions traditionnelles africaines apparaissent ainsi comme essentiellement anthropocentriques, mais une observation attentive jointe à la réflexion montre que ni la place reconnue à l'homme vivant ni le culte des ancêtres ne constituent quelque chose de clos. Les religions traditionnelles africaines atteignent leur sommet en Dieu, source de vie, créateur de tout ce qui existe.

[17] L'islam se comprend lui-même comme la restauration de la religion naturelle originelle. Il voit en Mahomet le dernier prophète envoyé par Dieu pour remettre définitivement les hommes dans la voie droite. Mais Mahomet a été précédé par d'autres : « Il n'existe pas de communauté où ne soit passé un avertisseur[17]. » L'islam s'attribue donc une vocation universelle et s'adresse à tous les hommes, qui sont considérés comme « naturellement » musulmans. La loi islamique, indissociablement communautaire, morale et religieuse, est comprise comme une loi donnée directement par Dieu. L'éthique musulmane est donc fondamentalement une morale de l'obéissance. Faire le bien, c'est obéir aux commandements ; faire le mal, c'est leur désobéir. La raison humaine intervient pour reconnaître le caractère révélé de la Loi et en tirer les implications juridiques concrètes. Certes, au IXe siècle, l'école mou'tazilite a proclamé l'idée selon laquelle « le bien et le mal sont dans les choses », c'est-à-dire que certains comportements sont bons ou mauvais en eux-mêmes, antérieurement à la loi divine qui les commande ou les défend. Les mou'tazilites estimaient donc que l'homme pouvait par sa raison connaître ce qui est bon et mauvais. Selon eux, l'homme sait spontanément que l'injustice ou le mensonge sont mauvais et qu'il est obligatoire de restituer un dépôt, d'éloigner de soi un dommage ou de se montrer reconnaissant envers ses bienfaiteurs, dont Dieu est le premier. Mais les ach'arites, qui dominent dans l'orthodoxie sunnite, ont soutenu une théorie adverse. Partisans d'un occasionalisme qui ne reconnaît aucune consistance à la nature, ils estiment que seule la révélation positive de Dieu définit le bien et le mal, le juste et l'injuste. Parmi les prescriptions de cette loi divine positive, beaucoup reprennent les grands éléments du patrimoine moral de l'humanité et peuvent être mises en relation avec le Décalogue[18].

b) Les sources gréco-romaines de la loi naturelle.

[18] L'idée qu'il existe un droit naturel antérieur aux déterminations juridiques positives se rencontre déjà dans la culture grecque classique avec la figure exemplaire d'Antigone, la fille d'Œdipe. Ses deux frères, Étéocle et Polynice, se sont affrontés pour le pouvoir et se sont entretués. Polynice, le rebelle, est condamné à rester sans sépulture et à être brûlé sur le bûcher. Mais, pour satisfaire aux devoirs de la piété envers son frère mort, Antigone en appelle, contre l'interdiction de sépulture portée par le roi Créon, « aux lois non-écrites et immuables ».

Créon : Et ainsi, tu as osé passer outre à mes lois ?
Antigone : Oui, car ce n'est pas Zeus qui les a proclamées
Ni la Justice qui habite avec les dieux d'en bas ;
Ni lui ni elle ne les ont établies chez les hommes.
Je ne pense pas que tes décrets soient assez forts
Pour que, toi, mortel, tu puisses passer outre
Aux lois non écrites et immuables des dieux.
Elles n'existent d'aujourd'hui, ni d'hier mais de toujours ;
Personne ne sait quand elles sont apparues.
Je ne devais pas par crainte des volontés d'un homme
Risquer que les dieux me châtient[19].

[19] Platon et Aristote reprennent la distinction opérée par les sophistes entre les lois qui ont leur origine dans une convention, c'est-à-dire une pure décision positive *(thesis)*, et celles qui sont valables « par nature ». Les premières ne sont ni éternelles ni valides d'une manière générale et elles n'obligent pas tout le monde. Les secondes obligent tout le monde, toujours et partout[20]. Certains sophistes, comme le Calliclès du *Gorgias* de Platon, recouraient à cette distinction pour contester la légitimité des lois instituées par les cités humaines. à ces lois, ils opposaient leur idée, étroite et erronée, de la nature, réduite à sa seule composante physique. Ainsi, contre l'égalité politique et juridique des citoyens dans la Cité, ils prônaient ce qui leur apparaissait comme la plus évidente des « lois naturelles » : le plus fort doit l'emporter sur le plus faible[21].

[20] Rien de tel chez Platon et Aristote. Ils n'opposent pas droit naturel et lois positives de la Cité. Ils sont convaincus que les lois de la Cité sont généralement bonnes et constituent la mise en œuvre, plus ou moins réussie, d'un droit naturel conforme à la nature des choses. Pour Platon, le droit naturel est un droit idéal, une norme pour les législateurs et les citoyens, une règle qui permet de fonder et d'évaluer les lois positives[22]. Pour Aristote, cette norme suprême de la moralité correspond à la réalisation de la forme essentielle de la nature. Est moral ce qui est naturel. Le droit naturel est invariable ; le droit positif change selon les peuples et les différentes époques. Mais le droit naturel ne se situe pas au-delà du droit positif. Il s'incarne dans le droit positif qui est l'application de l'idée générale de la justice à la vie sociale dans sa variété.

[21] Dans le stoïcisme, la loi naturelle devient le concept clé d'une éthique universaliste. Est bon et doit être accompli ce qui correspond à la nature, comprise en un sens à la fois physico-biologique et rationnel. Tout homme, quelle que soit la nation à laquelle il appartient, doit s'intégrer comme une partie dans le Tout de l'univers. Il doit vivre selon la nature[23]. Cet impératif présuppose qu'il existe une loi éternelle, un *Logos* divin, qui est présente aussi bien dans le cosmos, qu'elle imprègne de rationalité, que dans la raison humaine. Ainsi, pour Cicéron la loi est « la raison suprême insérée dans la nature qui nous commande ce qu'il faut faire et nous interdit le contraire[24] ». Nature et raison constituent les deux sources de notre connaissance de la loi éthique fondamentale, qui est d'origine divine.

c) L'enseignement de l'Écriture sainte.

[22] Le don de la Loi au Sinaï, dont les « Dix Paroles » constituent le centre, est un élément essentiel de l'expérience religieuse d'Israël. Cette Loi d'alliance comporte des préceptes éthiques fondamentaux. Ils définissent la manière dont le peuple élu doit répondre par la sainteté de sa vie au choix de Dieu : « Parle à toute la communauté des Israélites. Tu leur diras : "Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint"[25]. » Mais ces comportements éthiques sont aussi valables pour les autres peuples, de sorte que Dieu demande des comptes aux nations étrangères qui violent la justice et le droit[26]. De fait, Dieu avait déjà conclu en la personne de Noé une alliance avec la totalité du genre humain qui impliquait en particulier le respect de la vie[27]. Plus fondamentalement, la création elle-même apparaît comme l'acte par lequel Dieu structure l'ensemble de l'univers en lui donnant une loi. « Qu'ils [les astres] louent le nom du Seigneur : lui commanda, eux furent créés ; il les posa pour toujours sous une loi qui jamais ne passera[28]. » Cette obéissance des créatures à la loi de Dieu est un modèle pour les hommes.

[23] À côté des textes qui s'attachent à l'histoire du salut, avec les thèmes théologiques majeurs de l'élection, de la promesse, de la Loi et de l'alliance, la Bible contient aussi une littérature de sagesse qui ne traite pas directement de l'histoire nationale d'Israël mais qui s'intéresse à la place de l'homme dans le monde. Elle développe la conviction qu'il y a une manière correcte, « sage », de faire les choses et de conduire sa vie. L'homme doit s'appliquer à la rechercher et s'efforcer ensuite de la mettre en pratique. Cette sagesse ne se trouve pas tant dans l'histoire que dans la nature et la vie de tous les jours[29]. Dans cette littérature, la Sagesse est souvent présentée comme une perfection divine, parfois hypostasiée. Elle se manifeste de manière étonnante dans la création, dont elle est « l'ouvrière[30] ». L'harmonie qui règne entre les créatures lui rend témoignage. De cette sagesse qui vient de Dieu, l'homme est rendu participant de multiples manières. Cette participation est un don de Dieu qu'il faut demander dans la prière : « J'ai prié, et l'intelligence m'a été donnée, j'ai invoqué, et l'esprit de Sagesse m'est venu[31]. » Elle est encore le fruit de l'obéissance à la Loi révélée. En effet, la Torah est comme l'incarnation de la sagesse. « Convoites-tu la sagesse ? Garde les commandements, le Seigneur te la prodiguera. Car la crainte du Seigneur est sagesse et instruction[32]. » Mais la sagesse est aussi le résultat d'une observation sagace de la nature et des mœurs humaines dans le but de découvrir leur intelligibilité immanente et leur valeur exemplaire[33].

[24] À la plénitude des temps, Jésus-Christ a prêché l'avènement du Royaume comme manifestation de l'amour miséricordieux de Dieu qui se rend présent au milieu des hommes à travers sa propre personne et appelle de leur part une conversion et une libre réponse d'amour. Cette prédication n'est pas sans conséquence sur l'éthique, sur la manière de construire le monde et les relations humaines. Dans son enseignement moral, dont le sermon sur la montagne est un admirable condensé, Jésus reprend à son compte la règle d'or : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes[34]. » Ce précepte positif complète la formulation négative de la même règle dans l'Ancien Testament : « Ne fais à personne ce que tu n'aimerais pas subir[35]. »

[25] Au début de la Lettre aux Romains, l'Apôtre Paul, dans le dessein de manifester le besoin universel du salut apporté par le Christ, décrit la situation religieuse et morale commune à tous les hommes. Il affirme la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu : « Ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité[36]. » Mais cette connaissance s'est pervertie en idolâtrie. Plaçant juifs et païens sur le même plan, saint Paul affirme l'existence d'une loi morale non écrite inscrite dans les cœurs[37]. Elle permet de discerner par soi-même le bien et le mal. « Quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur

cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres[38]. » Pourtant la connaissance de la loi ne suffit pas par elle-même pour mener une vie juste[39]. Ces textes de saint Paul ont eu une influence déterminante sur la réflexion chrétienne relative à la loi naturelle.

d) Les développements de la tradition chrétienne.

[26] Pour les Pères de l'Église, le *sequi naturam* et la *sequela Christi* ne s'opposent pas. Au contraire, ils adoptent généralement l'idée stoïcienne selon laquelle la nature et la raison nous indiquent quels sont nos devoirs moraux. Les suivre, c'est suivre le *Logos* personnel, le Verbe de Dieu. La doctrine de la loi naturelle fournit en effet une base pour compléter la morale biblique. Elle permet en outre d'expliquer pourquoi les païens, indépendamment de la révélation biblique, possèdent une conception morale positive. Celle-ci leur est indiquée par la nature et correspond à l'enseignement de la Révélation : « De Dieu sont la loi de la nature et la loi de la révélation qui ne font qu'un[40]. » Cependant, les Pères de l'Église n'adoptent pas purement et simplement la doctrine stoïcienne. Ils la modifient et la développent. D'une part, l'anthropologie d'inspiration biblique qui voit l'homme comme l'*imago Dei*, dont la pleine vérité est manifestée dans le Christ, interdit de réduire la personne humaine à un simple élément du cosmos : appelée à la communion avec le Dieu vivant, elle transcende le cosmos tout en s'y intégrant. D'autre part, l'harmonie de la nature et de la raison ne repose plus sur la vision immanentiste d'un cosmos panthéiste mais sur la commune référence à la sagesse transcendante du Créateur. Se comporter de façon conforme à la raison revient à suivre les orientations que le Christ, comme *Logos* divin, a déposées grâce aux *logoi spermatikoi* dans la raison humaine. Agir contre la raison est une faute contre ces orientations. Fort significative est la définition de saint Augustin : « La loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu, ordonnant de conserver l'ordre naturel et interdisant de le troubler[41]. » Plus précisément, pour saint Augustin, les normes de la vie droite et de la justice sont exprimées dans le Verbe de Dieu, qui les imprime ensuite dans le cœur de l'homme « à la manière d'un sceau qui d'une bague passe à la cire, mais sans quitter la bague[42] ». En outre, chez les Pères, la loi naturelle est désormais comprise dans le cadre d'une histoire du salut qui amène à distinguer différents états de la nature (nature originelle, nature déchue, nature restaurée) dans lesquels la loi naturelle se réalise différemment. Cette doctrine patristique de la loi naturelle s'est transmise au Moyen Âge, ainsi que la conception, assez proche, du « droit des gens *(ius gentium)* » selon laquelle il existe, en dehors du droit romain *(ius civile)*, des principes universels de droit qui règlent les relations entre les peuples et sont obligatoires pour tous[43].

[27] Au Moyen Âge, la doctrine de la loi naturelle atteint une certaine maturité et prend une forme « classique » qui constitue l'arrière-fond de toutes les discussions ultérieures. Elle se caractérise par quatre traits. En premier lieu, conformément à la nature de la pensée scolastique qui cherche à recueillir la vérité partout où elle se trouve, elle assume les réflexions antérieures sur la loi naturelle, païennes ou chrétiennes, et tente d'en proposer une synthèse. En deuxième lieu, conformément à la nature systématique de la pensée scolastique, elle situe la loi naturelle dans un cadre métaphysique et théologique général. La loi naturelle est comprise comme une participation de la créature raisonnable à la loi divine éternelle, grâce à laquelle elle entre de façon consciente et libre dans les desseins de la Providence. Elle n'est pas un ensemble clos et complet de normes morales mais une source d'inspiration constante, présente et agissante dans les différentes étapes de l'économie du salut. Troisièmement, avec la prise de conscience de la densité propre de la nature, qui est en partie liée à la redécouverte de la pensée d'Aristote, la doctrine scolastique de la loi naturelle considère l'ordre éthique et politique comme un ordre rationnel, œuvre de l'intelligence humaine. Elle définit pour lui un espace d'autonomie, une distinction sans séparation, par rapport à l'ordre de la révélation religieuse[44]. Enfin, aux yeux des théologiens et des juristes scolastiques, la loi naturelle constitue un point de référence et un critère à la lumière duquel ils évaluent la légitimité des lois positives et des coutumes particulières.

e) Évolutions ultérieures.

[28] L'histoire moderne de l'idée de la loi naturelle se présente par certains aspects comme un développement légitime de l'enseignement de la scolastique médiévale dans un contexte culturel plus complexe, marqué en particulier par un sens plus vif de la subjectivité morale. Parmi ces développements, signalons l'œuvre des théologiens espagnols du XVI^{e} siècle qui, à l'instar du dominicain François de Vitoria, ont eu recours à la loi naturelle pour contester l'idéologie impérialiste de certains États chrétiens d'Europe et défendre les droits des peuples non chrétiens d'Amérique. Ces droits sont en effet inhérents à la nature humaine et ne dépendent pas de la situation concrète vis-à-vis de la foi chrétienne. L'idée de loi naturelle a aussi permis aux théologiens espagnols de poser les bases d'un droit international, c'est-à-dire d'une norme universelle régissant les relations des peuples et des États entre eux.

[29] Mais, par d'autres aspects, l'idée de la loi naturelle a pris à l'époque moderne des orientations et des formes qui contribuent à la rendre difficilement acceptable aujourd'hui. Pendant les derniers siècles du Moyen Âge, s'est développé dans la scolastique un courant volontariste dont l'hégémonie culturelle a profondément modifié l'idée de loi naturelle. Le volontarisme se propose de mettre en valeur la transcendance du sujet libre par rapport à tous les conditionnements. Contre le naturalisme qui tendait à assujettir Dieu aux lois de la nature, il souligne de façon unilatérale l'absolue liberté de Dieu, au risque de compromettre sa sagesse et de rendre arbitraire ses décisions. De même, contre l'intellectualisme,

soupçonné d'assujettir la personne humaine à l'ordre du monde, il exalte une liberté d'indifférence conçue comme pur pouvoir de choisir les contraires, au risque de déconnecter la personne de ses inclinations naturelles et du bien objectif[45].

[30] Les conséquences du volontarisme sur la doctrine de la loi naturelle sont nombreuses. Tout d'abord, alors que, chez saint Thomas d'Aquin, la loi était conçue comme œuvre de raison et expression d'une sagesse, le volontarisme conduit à rattacher la loi à la seule volonté, et à une volonté déliée de son ordination intrinsèque au bien. Dès lors, toute la force de la loi réside dans la seule volonté du législateur. La loi est ainsi dépossédée de son intelligibilité intrinsèque. Dans ces conditions, la morale se réduit à l'obéissance aux commandements qui manifestent la volonté du législateur. Thomas Hobbes en viendra ainsi à déclarer : « C'est l'autorité et non la vérité qui fait la loi *(auctoritas, non veritas, facit legem*[46]*)*. » L'homme moderne, épris d'autonomie, ne pouvait que s'insurger contre une telle vision de la loi. Ensuite, sous prétexte de préserver l'absolue souveraineté de Dieu sur la nature, le volontarisme prive celle-ci de toute intelligibilité interne. La thèse de la *potentia Dei absoluta*, selon laquelle Dieu pourrait agir indépendamment de sa sagesse et de sa bonté, relativise toutes les structures intelligibles existantes et fragilise la connaissance naturelle que l'homme peut en avoir. La nature cesse d'être un critère pour connaître la sage volonté de Dieu : l'homme ne peut attendre cette connaissance que d'une révélation.

[31] Par ailleurs, plusieurs facteurs ont conduit à la sécularisation de la notion de loi naturelle. Parmi eux, on peut mentionner le divorce croissant entre la foi et la raison qui caractérise la fin du Moyen Âge, ou encore certains aspects de la Réforme[47], mais surtout la volonté de dépasser les violents conflits religieux qui ont ensanglanté l'Europe à l'aube des temps modernes. On en est venu à vouloir fonder l'unité politique des communautés humaines en mettant entre parenthèses la confession religieuse. Désormais, la doctrine de la loi naturelle fait abstraction de toute révélation religieuse particulière, et donc de toute théologie confessante. Elle prétend reposer sur les seules lumières de la raison commune à tous les hommes et se présente comme la norme ultime dans le champ séculier.

[32] En outre, le rationalisme moderne pose l'existence d'un ordre absolu et normatif des essences intelligibles accessible à la raison et relativise d'autant la référence à Dieu comme fondement ultime de la loi naturelle. L'ordre nécessaire, éternel et immuable des essences doit certes être actualisé par le Créateur, mais, croit-on, il possède déjà en lui-même sa cohérence et sa rationalité. La référence à Dieu devient donc optionnelle. La loi naturelle s'imposerait à tous « même si Dieu n'existait pas *(etsi Deus non daretur* [48]*)* ».

[33] Le modèle rationaliste moderne de la loi naturelle se caractérise : (1) par la croyance essentialiste en une nature humaine immuable et an-historique, dont la raison peut parfaitement saisir la définition et les propriétés essentielles ; (2) par la mise entre parenthèses de la situation concrète des personnes humaines dans l'histoire du salut, marquée par le péché et la grâce, dont l'influence sur la connaissance et la pratique de la loi naturelle est pourtant décisive ; (3) par l'idée qu'il est possible à la raison de déduire *a priori* les préceptes de la loi naturelle à partir de la définition de l'essence de l'homme ; (4) par l'extension maximale donnée aux préceptes ainsi déduits, de sorte que la loi naturelle apparaît comme un code de lois toutes faites qui règle la quasi-totalité des comportements. Cette tendance à étendre le champ des déterminations de la loi naturelle a été à l'origine d'une crise grave lorsque, en particulier avec l'essor des sciences humaines, la pensée occidentale a pris davantage conscience de l'historicité des institutions humaines et de la relativité culturelle de nombreux comportements que l'on justifiait parfois en faisant appel à l'évidence de la loi naturelle. Ce décalage entre une théorie abstraite maximaliste et la complexité des données empiriques explique en partie la désaffection pour l'idée même de loi naturelle. Pour que la notion de loi naturelle puisse servir à l'élaboration d'une éthique universelle dans une société sécularisée et pluraliste comme la nôtre, il faut donc éviter de la présenter sous la forme rigide qu'elle a prise, en particulier dans le rationalisme moderne.

f) Le magistère de l'Église et la loi naturelle.

[34] Avant le XIII^e^ siècle, étant donné que la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'était pas clairement élaborée, la loi naturelle était généralement assimilée à la morale chrétienne. Ainsi le décret de Gratien, qui fournit la norme canonique de base au XII^e^siècle, commence ainsi : « La loi naturelle est ce qui est contenu dans la Loi et l'Évangile. » Il identifie ensuite le contenu de la loi naturelle avec la règle d'or et précise que les lois divines correspondent à la nature[49]. Les Pères de l'Église ont donc eu recours à la loi naturelle ainsi qu'à l'Écriture sainte pour fonder le comportement moral des chrétiens, mais le magistère de l'Église, dans un premier temps, eut peu à intervenir pour trancher des disputes sur le contenu de la loi morale.

Lorsque le magistère de l'Église fut amené non seulement à résoudre des discussions morales particulières mais aussi à justifier sa position face à un monde sécularisé, il fit plus explicitement appel à la notion de loi naturelle. C'est au XIX^e^ siècle, spécialement sous le pontificat de Léon XIII, que le recours à la loi naturelle s'impose dans les actes du Magistère. La présentation la plus explicite se trouve dans l'encyclique *Libertas praestantissimum* (1888). Léon XIII se réfère à la loi naturelle pour identifier la source de l'autorité civile et en fixer les limites. Il rappelle avec force qu'il faut obéir à

Dieu plutôt qu'aux hommes quand les autorités civiles commandent ou reconnaissent quelque chose qui est contraire à la loi divine ou à la loi naturelle. Mais il recourt aussi à la loi naturelle pour protéger la propriété privée contre le socialisme ou encore pour défendre le droit des travailleurs à se procurer par leur travail ce qui est nécessaire à l'entretien de leur vie. Dans cette même ligne, Jean XXIII se réfère à la loi naturelle pour fonder les droits et devoirs de l'homme (encyclique *Pacem in terris*, 1963). Avec Pie XI (encyclique *Casti Connubii*, 1930) et Paul VI (encyclique *Humanae vitae*, 1968), la loi naturelle se révèle un critère décisif dans les questions relatives à la morale conjugale. Certes, la loi naturelle est de droit accessible à la raison humaine commune aux croyants et aux incroyants et l'Église n'en a pas l'exclusivité, mais, comme la Révélation assume les exigences de la loi naturelle, le magistère de l'Église en est constitué le garant et l'interprète[50]. Le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) et l'encyclique *Veritatis splendor* (1993) accordent ainsi une place déterminante à la loi naturelle dans l'exposé de la morale chrétienne[51].

[35] Aujourd'hui, l'Église catholique invoque la loi naturelle dans quatre contextes principaux. En premier lieu, face à la montée d'une culture qui limite la rationalité aux sciences dures et abandonne au relativisme la vie morale, elle insiste sur la capacité naturelle qu'ont les hommes à saisir par leur raison « le message éthique contenu dans l'être[52] » et à connaître dans leurs grandes lignes les normes fondamentales d'un agir juste conforme à leur nature et à leur dignité. La loi naturelle répond ainsi à l'exigence de fonder en raison les droits de l'homme[53]et elle rend possible un dialogue interculturel et interreligieux capable de favoriser la paix universelle et d'éviter le « choc des civilisations ». En deuxième lieu, face à l'individualisme relativiste qui considère que chaque individu est source de ses propres valeurs et que la société résulte d'un pur contrat passé entre des individus qui choisissent d'en constituer par eux-mêmes toutes les normes, elle rappelle le caractère non conventionnel mais naturel et objectif des normes fondamentales qui régissent la vie sociale et politique. En particulier, la forme démocratique de gouvernement est intrinsèquement liée à des valeurs éthiques stables qui ont leur source dans les exigences de la loi naturelle et qui ne dépendent donc pas des fluctuations du consensus d'une majorité arithmétique. En troisième lieu, face à un laïcisme agressif qui veut exclure les croyants du débat public, l'Église fait valoir que les interventions des chrétiens dans la vie publique, sur des sujets qui touchent la loi naturelle (défense des droits des opprimés, justice dans les relations internationales, défense de la vie et de la famille, liberté religieuse et liberté d'éducation…), ne sont pas de soi de nature confessionnelle mais relèvent du souci que chaque citoyen doit avoir pour le bien commun de la société. En quatrième lieu, face aux menaces d'abus de pouvoir, voire de totalitarisme, que recèle le positivisme juridique et que véhiculent certaines idéologies, l'Église rappelle que les lois civiles n'obligent pas en conscience lorsqu'elles sont en contradiction avec la loi naturelle et elle prône la reconnaissance du droit à l'objection de conscience ainsi que le devoir de désobéissance au nom de l'obéissance à une loi plus haute[54]. La référence à la loi naturelle, loin d'engendrer le conformisme, garantit la liberté personnelle et plaide en faveur des délaissés et de ceux qu'oppriment des structures sociales oublieuses du bien commun.

2. La perception des valeurs morales communes

[36] L'examen des grandes traditions de sagesse morale entrepris dans le premier chapitre atteste que certains types de comportements humains sont reconnus, dans la plupart des cultures, comme exprimant une certaine excellence dans la manière pour l'homme de vivre et de réaliser son humanité : actes de courage, patience devant les épreuves et les difficultés de la vie, compassion pour les faibles, modération dans l'usage des biens matériels, attitude responsable vis-à-vis de l'environnement, dévouement au bien commun… Ces comportements éthiques définissent les grandes lignes d'un idéal proprement moral d'une vie « selon la nature », c'est-à-dire conforme à l'être profond du sujet humain. Par ailleurs, certains comportements sont universellement perçus comme objets de réprobation : meurtre, vol, mensonge, colère, convoitise, avarice… Ils apparaissent comme des atteintes à la dignité de la personne humaine et aux justes exigences de la vie en société. On est justifié de voir à travers ces consensus une manifestation de ce qui, au-delà de la diversité des cultures, est l'humain dans l'être humain, c'est-à-dire la « nature humaine ». Mais, en même temps, force est de constater que cet accord sur la qualité morale de certains comportements coexiste avec une grande variété de théories explicatives. Que ce soient les doctrines fondamentales des *Upanishads* pour l'hindouisme ou les quatre « nobles vérités » pour le bouddhisme, que ce soient le *Dào* de Lao-Tseu ou la « nature » des stoïciens, chaque sagesse ou chaque système philosophique comprend l'agir moral à l'intérieur d'un cadre explicatif général qui vient légitimer la distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal. Nous avons affaire à une diversité de justifications qui rend difficile le dialogue et la fondation des normes morales.

[37] Pourtant, quoi qu'il en soit des justifications théoriques du concept de loi naturelle, il est possible de mettre au jour les données immédiates de la conscience dont il veut rendre compte. L'objet du présent chapitre est précisément de montrer comment sont saisies les valeurs morales communes qui constituent la loi naturelle. C'est seulement ensuite que nous verrons comment le concept de loi naturelle prend appui sur un cadre explicatif qui fonde et légitime les valeurs morales d'une façon susceptible d'être partagée par plusieurs. Pour ce faire, la présentation de la loi naturelle par saint Thomas d'Aquin apparaît particulièrement pertinente, entre autres parce qu'elle situe la loi naturelle à l'intérieur d'une morale qui fait droit à la dignité de la personne humaine et reconnaît sa capacité de discernement[55].

a) Le rôle de la société et de la culture.

[38] Ce n'est que progressivement que la personne humaine accède à l'expérience morale et devient capable de se dire à elle-même les préceptes qui doivent guider son agir. Elle y parvient dans la mesure où, dès sa naissance, elle a été insérée dans un réseau de relations humaines, à commencer par la famille, qui lui ont permis de prendre peu à peu conscience d'elle-même et du réel qui l'entoure. Cela s'est fait en particulier par l'apprentissage d'une langue – la langue maternelle – qui apprend à nommer les choses et permet d'advenir comme sujet conscient de soi. Orientée par les personnes qui l'entourent, imprégnée de la culture dans laquelle elle est immergée, la personne perçoit certaines façons de se comporter et de penser comme des valeurs à poursuivre, des lois à observer, des exemples à imiter, des visions du monde à accueillir. Le contexte social et culturel joue donc un rôle décisif dans l'éducation aux valeurs morales. On ne saurait cependant opposer ces conditionnements à la liberté humaine. Bien plutôt, ils la rendent possible puisque c'est à travers eux que la personne peut accéder à l'expérience morale qui lui permettra de réviser, éventuellement, certaines des « évidences » qu'elle avait intériorisées lors de son apprentissage moral. D'ailleurs, dans le contexte de globalisation qui est le nôtre, les sociétés et les cultures elles-mêmes doivent inévitablement pratiquer un dialogue et un échange sincères, fondés sur la coresponsabilité de tous vis-à-vis du bien commun de la planète : il leur faut laisser de côté les intérêts particuliers pour accéder aux valeurs morales que tous sont appelés à partager.

b) L'expérience morale : « Il faut faire le bien. »

[39] Tout être humain qui accède à la conscience et à la responsabilité fait l'expérience d'un appel intérieur à accomplir le bien. Il découvre qu'il est fondamentalement un être moral, capable de percevoir et d'exprimer l'interpellation qui, comme on l'a vu, se retrouve à l'intérieur de toutes les cultures : « Il faut faire le bien et éviter le mal. » C'est sur ce précepte que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle[56]. Ce premier précepte est connu naturellement, immédiatement, par la raison pratique, tout comme le principe de non-contradiction (l'intelligence ne peut, simultanément et sous le même aspect, affirmer et nier une chose d'un sujet), qui est au fondement de tout raisonnement spéculatif, est saisi intuitivement, naturellement, par la raison théorique, dès lors que le sujet comprend le sens des termes utilisés. Traditionnellement, cette connaissance du premier principe de la vie morale est attribuée à une disposition intellectuelle innée qu'on appelle la syndérèse[57].

[40] Avec ce principe, nous nous situons d'emblée dans le domaine de la moralité. Le bien qui s'impose ainsi à la personne est en effet le bien moral, c'est-à-dire un comportement qui, dépassant les catégories de l'utile, va dans le sens de la réalisation authentique de cet être à la fois un et diversifié qu'est la personne humaine. L'activité humaine est irréductible à une simple question d'adaptation à l'« écosystème » : être humain, c'est exister et se situer à l'intérieur d'un cadre plus large qui définit un sens, des valeurs et des responsabilités. En recherchant le bien moral, la personne contribue à l'accomplissement de sa nature, au-delà des impulsions de l'instinct ou de la recherche d'un plaisir particulier. Ce bien porte témoignage à lui-même et il est compris à partir de lui-même[58].

[41] Le bien moral correspond au désir profond de la personne humaine qui – comme tout être – tend spontanément, naturellement, vers ce qui la réalise pleinement, vers ce qui lui permet d'atteindre la perfection qui lui est propre, le bonheur. Malheureusement, le sujet peut toujours se laisser entraîner par des désirs particuliers et choisir des biens ou poser des gestes qui vont à l'encontre du bien moral qu'il perçoit. Il peut refuser de se dépasser. C'est la rançon d'une liberté limitée en elle-même et affaiblie par le péché, une liberté qui ne rencontre que des biens particuliers, dont aucun ne peut satisfaire pleinement le cœur de l'homme. Il revient à la raison du sujet d'examiner si ces biens particuliers peuvent s'intégrer à la réalisation authentique de la personne : auquel cas, ils seront jugés moralement bons et, dans le cas contraire, moralement mauvais.

[42] Cette dernière affirmation est capitale. Elle fonde la possibilité d'un dialogue avec des personnes appartenant à d'autres horizons culturels ou religieux. Elle met en valeur l'éminente dignité de toute personne humaine en soulignant son aptitude naturelle à connaître le bien moral qu'elle doit accomplir. Comme toute créature, la personne humaine se définit par un faisceau de dynamismes et de finalités qui est antérieur aux choix libres de la volonté. Mais, à la différence des êtres qui ne sont pas dotés de raison, elle est capable de connaître et d'intérioriser ces finalités, et donc d'apprécier, en fonction de celles-ci, ce qui est bon ou mauvais pour elle. En cela, elle perçoit la loi éternelle, c'est-à-dire le plan de Dieu sur la création, et elle participe à la providence de Dieu d'une manière particulièrement excellente en se dirigeant soi-même et en dirigeant les autres[59]. Cette insistance sur la dignité du sujet moral et sur son autonomie relative s'enracine dans la reconnaissance de l'autonomie des réalités créées et rejoint une donnée fondamentale de la culture contemporaine[60].

[43] L'obligation morale que perçoit le sujet ne vient donc pas d'une loi qui lui serait extérieure (hétéronomie pure) mais elle s'affirme à partir de lui-même. En effet, comme l'indique l'axiome que nous avons évoqué : « Il faut faire le bien et éviter le mal », le bien moral que la raison détermine « s'impose » au sujet. Il « doit » être accompli. Il revêt un caractère d'obligation et de loi. Mais le terme de « loi » ne renvoie ici ni aux lois scientifiques qui se contentent de décrire les constantes factuelles du monde physique ou social, ni à un impératif imposé arbitrairement de l'extérieur au sujet moral. La loi désigne ici une orientation de la raison pratique qui indique au sujet moral quel type d'agir est conforme au

dynamisme foncier et nécessaire de son être qui tend à sa pleine réalisation. Cette loi est normative en vertu d'une exigence interne à l'esprit. Elle jaillit du cœur même de notre être comme un appel à l'accomplissement et au dépassement de soi. Il ne s'agit donc pas tant de se soumettre à la loi d'un autre que d'accueillir la loi de son propre être.

c) La découverte des préceptes de la loi naturelle : universalité de la loi naturelle.

[44] Une fois posée l'affirmation de base qui introduit dans l'ordre moral – « il faut faire le bien et éviter le mal » –, voyons comment s'opère dans le sujet la reconnaissance des lois fondamentales qui doivent gouverner l'agir humain. Elle n'est pas le fait d'une considération abstraite de la nature humaine, ni de l'effort de conceptualisation qui sera ensuite le propre de la théorisation philosophique et théologique. La perception des biens moraux fondamentaux est immédiate, vitale, fondée sur la connaturalité de l'esprit avec les valeurs et elle engage aussi bien l'affectivité que l'intelligence, le cœur que l'esprit. C'est une saisie souvent imparfaite, encore obscure et crépusculaire, mais qui a la profondeur de l'immédiateté. Il s'agit ici des données de l'expérience la plus simple et la plus commune qui sont implicites dans l'agir concret des personnes.

[45] Dans sa recherche du bien moral, la personne humaine se met à l'écoute de ce qu'elle est et elle prend conscience des inclinations fondamentales de sa nature, qui sont tout autre chose que de simples poussées aveugles du désir. Percevant que les biens vers lesquels elle tend par nature sont nécessaires à son accomplissement moral, elle se formule à elle-même sous forme d'injonctions pratiques le devoir moral de les mettre en œuvre dans sa vie. Elle s'exprime à elle-même un certain nombre de préceptes très généraux qu'elle partage avec tous les êtres humains et qui constituent le contenu de ce qu'on appelle la loi naturelle.

[46] On distingue traditionnellement trois grands ensembles de dynamismes naturels qui sont à l'œuvre dans la personne humaine[61]. Le premier, qui lui est commun avec tout être substantiel, comprend essentiellement l'inclination à conserver et à développer son existence. Le deuxième, qui lui est commun avec tous les vivants, comprend l'inclination à se reproduire pour perpétuer l'espèce. Le troisième, qui lui est propre comme être rationnel, comporte l'inclination à connaître la vérité sur Dieu ainsi que l'inclination à vivre en société. À partir de ces inclinations peuvent se formuler les préceptes premiers de la loi naturelle, connus naturellement. Ces préceptes demeurent très généraux mais forment comme un substrat premier qui est à la base de toute la réflexion ultérieure sur le bien à pratiquer et le mal à éviter.

[47] Pour sortir de cette généralité et éclairer les choix concrets à faire, il faut faire appel à la raison discursive, qui va déterminer quels sont les biens moraux susceptibles d'accomplir la personne – et l'humanité – et formuler des préceptes plus concrets capables de diriger son agir. Dans cette nouvelle étape, la connaissance du bien moral procède par raisonnement. Ce raisonnement demeure assez simple à l'origine : une expérience de vie limitée y suffit et il se maintient à l'intérieur des possibilités intellectuelles de chacun. On parle ici des « préceptes seconds » de la loi naturelle, découverts grâce à une plus ou moins longue considération de la raison pratique, par contraste avec les préceptes généraux fondamentaux que la raison saisit de façon spontanée et qui sont appelés « préceptes premiers[62] ».

d) Les préceptes de la loi naturelle.

[48] Nous avons identifié chez la personne humaine une première inclination, qu'elle partage avec tous les êtres : l'inclination à conserver et à développer son existence. Il y a habituellement, chez les vivants, une réaction spontanée face à la menace imminente de mort : on la fuit, on défend l'intégrité de son existence, on lutte pour survivre. La vie physique apparaît naturellement comme un bien fondamental, essentiel, primordial, d'où le précepte de protéger sa vie. Sous cet énoncé relatif à la conservation de la vie se profilent des inclinations vers tout ce qui contribue, d'une manière propre à l'homme, au maintien et à la qualité de la vie biologique : l'intégrité du corps ; l'usage des biens extérieurs qui garantissent la subsistance et l'intégrité de la vie tels que la nourriture, le vêtement, le logement, le travail ; la qualité de l'environnement biologique… À partir de ces inclinations, l'être humain se formule des fins à réaliser qui contribuent au développement harmonieux et responsable de son être propre et qui, à ce titre, lui apparaissent comme des biens moraux, des valeurs à poursuivre, des obligations à remplir, voire des droits à faire valoir. En effet, le devoir de préserver sa propre vie a comme corrélatif le droit de réclamer ce qui est nécessaire à sa conservation dans un environnement favorable[63].

[49] La deuxième inclination, qui est commune à tous les vivants, concerne la survie de l'espèce qui se réalise par la procréation. La génération s'inscrit dans le prolongement de la tendance à persévérer dans l'être. Si la perpétuité de l'existence biologique est impossible à l'individu lui-même, elle est possible pour l'espèce et ainsi, dans une certaine mesure, se trouve surmontée la limite inhérente à tout être physique. Le bien de l'espèce apparaît ainsi comme l'une des aspirations fondamentales qui habitent la personne. Nous en prenons particulièrement conscience de nos jours quand certaines perspectives comme le réchauffement climatique avivent notre sens des responsabilités vis-à-vis de la planète comme telle et de l'espèce humaine en particulier. Cette ouverture à un certain bien commun de l'espèce annonce déjà certaines aspirations propres à l'homme. Le dynamisme vers la procréation est intrinsèquement lié à l'inclination

naturelle qui porte l'homme vers la femme et la femme vers l'homme, donnée universelle reconnue dans toutes les sociétés. Il en est de même pour l'inclination à prendre soin des enfants et à les éduquer. Ces inclinations impliquent que la permanence du couple de l'homme et de la femme, voire même leur fidélité mutuelle, sont déjà des valeurs à poursuivre, même si elles ne pourront s'épanouir pleinement que dans l'ordre spirituel de la communion interpersonnelle[64].

[50] Le troisième ensemble d'inclinations est spécifique à l'être humain comme être spirituel, doté de raison, capable de connaître la vérité, d'entrer en dialogue avec les autres et de nouer des relations d'amitié. Aussi doit-on lui attacher une importance toute particulière. L'inclination à vivre en société vient d'abord de ce que l'être humain a besoin des autres pour surmonter ses limites individuelles intrinsèques et atteindre sa maturité dans différents domaines de son existence. Mais, pour épanouir pleinement sa nature spirituelle, il a besoin de nouer avec ses semblables des relations de généreuse amitié et de développer une coopération intense pour la recherche de la vérité. Son bien intégral est si intimement lié à la vie en communauté que c'est en vertu d'une inclination naturelle et non d'une simple convention qu'il s'organise en société politique[65]. Le caractère relationnel de la personne s'exprime aussi par la tendance à vivre en communion avec Dieu ou l'Absolu. Celle-ci se manifeste dans le sentiment religieux et le désir de connaître Dieu. Elle peut certes être niée par ceux qui refusent d'admettre l'existence d'un Dieu personnel, mais elle n'en demeure pas moins implicitement présente dans la recherche de la vérité et du sens qui habite tout être humain.

[51] À ces tendances spécifiques à l'homme correspond l'exigence perçue par la raison de réaliser concrètement cette vie de relations et de construire la vie en société sur des bases justes qui correspondent au droit naturel. Cela implique la reconnaissance de l'égale dignité de tout individu de l'espèce humaine, au-delà des différences de race et de culture, et un grand respect pour l'humanité où qu'elle se trouve, y compris dans le plus petit et le plus méprisé de ses membres. « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse. » Nous retrouvons ici la règle d'or qui est mise aujourd'hui au principe même d'une morale de la réciprocité. Le premier chapitre nous a permis de repérer la présence de cette règle dans la plupart des sagesses ainsi que dans l'Évangile lui-même. C'est en se référant à une formulation négative de la règle d'or que saint Jérôme manifestait l'universalité de plusieurs préceptes moraux. « C'est pourquoi juste est le jugement de Dieu qui écrit dans le cœur du genre humain : "Ce que tu ne veux pas que l'on te fasse, ne le fais pas à autrui". Qui ne sait que l'homicide, l'adultère, les vols et toute espèce de convoitise sont le mal, de ce fait que nous ne voudrions pas que cela nous fût fait à nous-mêmes ? Si l'on ne savait pas que ces choses sont mauvaises, jamais on ne se plaindrait quand elles nous sont infligées[66]. » À la règle d'or se rattachent plusieurs commandements du Décalogue, ainsi que de nombreux préceptes bouddhistes, voire des règles confucéennes, ou encore la plupart des orientations des grandes chartes qui énumèrent les droits de la personne.

[52] Au terme de cette rapide explicitation des principes moraux qui découlent de la prise en compte par la raison des inclinations fondamentales de la personne humaine, nous sommes en présence d'un ensemble de préceptes et de valeurs qui, au moins dans leur formulation générale, peuvent être considérés comme universels, car ils s'appliquent à toute l'humanité. Ils revêtent aussi un caractère d'immutabilité dans la mesure où ils découlent d'une nature humaine dont les composantes essentielles demeurent identiques tout au long de l'histoire. Il peut toutefois arriver qu'ils soient obscurcis ou même effacés du cœur humain en raison du péché et des conditionnements culturels et historiques qui peuvent influencer négativement la vie morale personnelle : idéologies et propagandes insidieuses, relativisme généralisé, structures de péché[67]… Il faut donc être modeste et prudent lorsqu'on invoque l'« évidence » des préceptes de la loi naturelle. Mais on n'en est pas moins justifié à reconnaître en ces préceptes le fond commun sur lequel peut s'appuyer un dialogue en vue d'une éthique universelle. Les protagonistes de ce dialogue doivent cependant apprendre à faire abstraction de leurs intérêts particuliers pour s'ouvrir aux besoins des autres et se laisser interpeller par les valeurs morales communes. Dans une société pluraliste, où il est difficile de s'entendre sur les fondements philosophiques, un tel dialogue est absolument nécessaire. La doctrine de la loi naturelle peut apporter sa contribution à un tel dialogue.

e) L'application des préceptes communs : historicité de la loi naturelle.

[53] Il est impossible de demeurer au niveau de généralité qui est celui des principes premiers de la loi naturelle. La réflexion morale, en effet, a besoin de descendre dans le concret de l'action pour y jeter sa lumière. Mais plus elle affronte des situations concrètes et contingentes, plus ses conclusions sont affectées d'une note de variabilité et d'incertitude. Il n'est donc pas surprenant que la mise en œuvre concrète des préceptes de la loi naturelle puisse prendre des formes différentes dans les différentes cultures ou même à des époques différentes à l'intérieur d'une même culture. Il suffit d'évoquer l'évolution de la réflexion morale sur des questions comme l'esclavage, le prêt à intérêt, le duel ou la peine de mort. Parfois, cette évolution conduit à une meilleure compréhension de l'interpellation morale. Parfois aussi, l'évolution de la situation politique ou économique amène une réévaluation des normes particulières qui avaient été établies auparavant. La morale s'occupe en effet de réalités contingentes qui évoluent dans le temps. Bien qu'il vécût à une époque de chrétienté, un théologien comme saint Thomas d'Aquin en avait une perception très nette. « La raison pratique, écrivait-il dans la *Somme de théologie*, s'occupe de réalités contingentes, dans lesquelles s'exercent les actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes généraux il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses

particulières, plus il y a d'indétermination […]. Dans le domaine de l'action, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même chez tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux ; et chez ceux pour lesquels la rectitude est identique dans leurs actions propres, elle n'est pas également connue de tous. […] Et ici, plus on descend dans le détail, plus l'indétermination augmente[68]. »

[54] Cette perspective rend compte de l'historicité de la loi naturelle, dont les applications concrètes peuvent varier dans le temps. De même, elle ouvre une porte à la réflexion des moralistes, en appelle au dialogue et à la discussion. Cela est d'autant plus nécessaire qu'en morale la pure déduction par syllogisme n'est pas adéquate. Plus le moraliste aborde des situations concrètes, plus il doit faire appel à la sagesse de l'expérience, une expérience qui intègre les apports des autres sciences et qui se nourrit au contact des femmes et des hommes engagés dans l'action. Seule cette sagesse de l'expérience permet de prendre en compte la multiplicité des circonstances et d'arriver à une orientation sur la manière d'accomplir ce qui est bon *hic et nunc*. Le moraliste doit aussi (et c'est là la difficulté de son travail) faire appel aux ressources combinées de la théologie, de la philosophie ainsi que des sciences humaines, économiques et biologiques pour bien cerner les données de la situation et identifier correctement les exigences concrètes de la dignité humaine. Il doit en même temps être particulièrement attentif à sauvegarder les données de base exprimées par les préceptes de la loi naturelle qui demeurent par-delà les variations culturelles.

f) Les dispositions morales de la personne et son agir concret.

[55] Pour arriver à une juste évaluation des choses à faire, le sujet moral doit être doté d'un certain nombre de dispositions intérieures qui lui permettent tout à la fois d'être ouvert aux interpellations de la loi naturelle et bien informé des données de la situation concrète. Dans le contexte de pluralisme, qui est le nôtre, on est de plus en plus conscient qu'on ne peut élaborer une morale fondée sur la loi naturelle sans y joindre une réflexion sur les dispositions intérieures ou vertus qui rendent le moraliste apte à élaborer une norme d'action adéquate. Cela est encore plus vrai pour le sujet engagé lui-même dans l'action et qui doit poser un jugement de conscience. Il n'est donc pas surprenant que l'on assiste aujourd'hui à un nouvel essor d'une « morale des vertus » inspirée de la tradition aristotélicienne. En insistant ainsi sur les qualités morales requises pour une réflexion morale adéquate, on comprend la place importante que les diverses cultures réservent à la figure du sage. Celui-ci jouit d'une capacité particulière de discernement dans la mesure où il possède les dispositions morales intérieures qui lui permettent de poser un jugement éthique adéquat. C'est un discernement de ce type qui doit caractériser le moraliste quand il s'efforce de concrétiser les préceptes de la loi naturelle, ainsi que tout sujet autonome sommé de porter un jugement de conscience et de formuler la norme immédiate et concrète de son action.

[56] La morale ne peut donc se contenter de produire des normes. Elle doit aussi favoriser la formation du sujet pour qu'engagé dans l'action il soit capable d'adapter les préceptes universels de la loi naturelle aux conditions concrètes de l'existence dans des contextes culturels divers. Cette capacité est assurée par les vertus morales, particulièrement par la prudence qui intègre la singularité pour diriger l'action concrète. L'homme prudent doit posséder non seulement la connaissance de l'universel mais aussi la connaissance du particulier. Pour bien marquer le caractère propre de cette vertu, saint Thomas d'Aquin ne craint pas de dire : « S'il lui arrive de n'avoir qu'une des deux connaissances, il est préférable que ce soit la connaissance des réalités particulières qui touchent de plus près l'opération[69]. » Avec la prudence, il s'agit de pénétrer une contingence qui demeure toujours mystérieuse pour la raison, de se mouler sur la réalité de la façon la plus exacte possible, d'assimiler la multiplicité des circonstances, d'enregistrer le plus fidèlement possible une situation originale et ineffable. Un tel objectif nécessite de nombreuses opérations et habiletés que la prudence doit mettre en place.

[57] Toutefois le sujet ne doit pas se perdre dans le concret et l'individuel, comme on l'a reproché à « l'éthique de situation ». Il doit découvrir la « droite règle de l'agir » et établir une norme d'action adéquate. Cette règle droite découle de principes préalables. On pense ici aux premiers principes de la raison pratique, mais il revient aussi aux vertus morales d'ouvrir et de connaturaliser la volonté et l'affectivité sensible aux différents biens humains et d'indiquer ainsi à l'homme prudent quelles sont les fins qu'il doit poursuivre dans le flux du quotidien. Ce n'est qu'à ce moment qu'il sera à même de formuler la norme concrète qui s'impose et d'imprégner l'action circonstanciée d'un rayon de justice, de force ou de tempérance. Il ne serait pas faux de parler ici de l'exercice d'une « intelligence émotionnelle » : les puissances rationnelles, sans perdre leur spécificité, s'exercent à l'intérieur du champ affectif, de sorte que la totalité de la personne est engagée dans l'action morale.

[58] La prudence est indispensable au sujet moral à cause de la souplesse que requiert l'adaptation des principes moraux universels à la diversité des situations. Mais cette souplesse n'autorise pas à voir dans la prudence une sorte de sens du compromis facile eu égard aux valeurs morales. Bien au contraire, c'est à travers les décisions de la prudence que s'expriment pour un sujet les exigences concrètes de la vérité morale. La prudence est un passage nécessaire pour l'obligation morale authentique.

[59] Il y a là une perspective qui, à l'intérieur d'une société pluraliste comme la nôtre, revêt une importance qu'on ne saurait sous-estimer sans en subir des dommages considérables. En effet, elle prend acte du fait que la science morale ne peut fournir au sujet agissant une norme qui s'appliquerait de façon adéquate et comme automatique à la situation concrète : seule la conscience du sujet, le jugement de sa raison pratique, peut formuler la norme immédiate de l'action. Mais en même temps elle n'abandonne pas la conscience à la seule subjectivité : elle vise à faire acquérir au sujet les dispositions intellectuelles et affectives qui lui permettent de s'ouvrir à la vérité morale de telle sorte que son jugement soit adéquat. La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s'imposent *a priori* au sujet moral, mais elle est une source d'inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision.

3. Les fondements théoriques de la loi naturelle

a) De l'expérience aux théories.

[60] La saisie spontanée des valeurs éthiques fondamentales, qui s'expriment dans les préceptes de la loi naturelle, constitue le point de départ du processus qui conduit ensuite le sujet moral jusqu'au jugement de conscience dans lequel il énonce quelles sont les exigences morales qui s'imposent à lui dans sa situation concrète. Il appartient au philosophe et au théologien d'opérer un retour sur cette expérience de la saisie des premiers principes de l'éthique pour en éprouver la valeur et la fonder en raison. La reconnaissance de ces fondements philosophiques ou théologiques ne conditionne pas toutefois l'adhésion spontanée aux valeurs communes. En effet, le sujet moral peut mettre en œuvre pratiquement les orientations de la loi naturelle sans être capable, en raison de conditionnements intellectuels particuliers, d'en discerner explicitement les fondements théoriques ultimes.

[61] La justification philosophique de la loi naturelle présente deux niveaux de cohérence et de profondeur. L'idée d'une loi naturelle se justifie tout d'abord au plan de l'observation réfléchie des constantes anthropologiques qui caractérisent une humanisation réussie de la personne et une vie sociale harmonieuse. L'expérience réfléchie, véhiculée par les sagesses traditionnelles, les philosophies ou les sciences humaines, permet de déterminer quelques-unes des conditions requises pour que chacun déploie au mieux ses capacités humaines dans sa vie personnelle et communautaire[70]. C'est ainsi que certains comportements sont reconnus comme exprimant une excellence exemplaire dans la manière de vivre et de réaliser son humanité. Ils définissent les grandes lignes d'un idéal proprement moral d'une vie vertueuse « selon la nature », c'est-à-dire conforme à la nature profonde du sujet humain[71].

[62] Cependant, seule la prise en compte de la dimension métaphysique du réel peut donner à la loi naturelle sa pleine et entière justification philosophique. En effet, la métaphysique permet de comprendre que l'univers n'a pas en lui-même sa raison d'être ultime et elle met au jour la structure fondamentale du réel : la distinction entre Dieu, l'Être même subsistant, et les autres êtres posés par Lui dans l'existence. Dieu est le Créateur, la source, libre et transcendante, de tous les autres êtres. Ceux-ci reçoivent de lui, « avec mesure, nombre et poids[72] », l'existence selon une nature qui les définit. Les créatures sont donc l'épiphanie d'une sagesse créatrice personnelle, d'un *Logos* fondateur qui s'exprime et se manifeste en elles. « Toute créature est verbe divin, parce qu'elle parle de Dieu », écrit saint Bonaventure[73].

[63] Le Créateur est non seulement le principe des créatures mais aussi la fin transcendante vers laquelle elles tendent par nature. Aussi les créatures sont-elles animées par un dynamisme qui les porte à s'accomplir, chacune à sa manière, dans l'union à Dieu. Ce dynamisme est transcendant, dans la mesure où il procède de la loi éternelle, c'est-à-dire du plan de la providence divine qui existe dans l'esprit du Créateur[74]. Mais il est aussi immanent, parce qu'il n'est pas imposé du dehors aux créatures mais inscrit dans leur nature même. Les créatures purement matérielles réalisent spontanément la loi de leur être, tandis que les créatures spirituelles la réalisent de façon personnelle. En effet, elles intériorisent les dynamismes qui les définissent et elles les orientent librement vers leur plein accomplissement. Elles se les formulent à elles-mêmes comme normes fondamentales de leur agir moral – c'est la loi naturelle proprement dite – et elles s'efforcent de les accomplir librement. La loi naturelle se définit alors comme une participation à la loi éternelle[75]. Elle est médiatisée, d'une part, par les inclinations de la nature, expressions de la sagesse créatrice, et, d'autre part, par la lumière de la raison humaine qui les interprète et qui est elle-même une participation créée à la lumière de l'Intelligence divine. L'éthique se présente ainsi comme une « théonomie participée[76] ».

b) Nature, personne et liberté.

[64] La notion de nature est particulièrement complexe et elle n'est d'aucune manière univoque. En philosophie, la pensée grecque de la *physis* joue un rôle matriciel. La nature y désigne le principe de l'identité ontologique spécifique d'un sujet, c'est-à-dire son essence qui se définit par un ensemble de caractéristiques intelligibles stables. Cette essence prend le nom de nature surtout quand elle est envisagée comme le principe interne du mouvement qui oriente le sujet vers son accomplissement. Loin de renvoyer à une donnée statique, la notion de nature signifie le principe dynamique réel du développement homogène du sujet et de ses activités spécifiques. La notion de nature a d'abord été formée pour

penser les réalités matérielles et sensibles, mais elle ne se limite pas à ce domaine « physique » et s'applique analogiquement aux réalités spirituelles.

[65] L'idée selon laquelle les êtres possèdent une nature s'impose à l'esprit dès lors qu'il veut rendre raison de la finalité immanente aux êtres et de la régularité qu'il perçoit dans leurs façons d'agir et de réagir[77]. Considérer les êtres comme des natures revient donc à leur reconnaître une consistance propre et à affirmer qu'ils sont des centres relativement autonomes dans l'ordre de l'être et de l'agir et non pas de simples illusions ou des constructions temporaires de la conscience. Ces « natures » ne sont pas pour autant des unités ontologiques closes, refermées sur elles-mêmes et purement juxtaposées les unes aux autres. Elles agissent les unes sur les autres, entretiennent entre elles des rapports complexes de causalité. Dans l'ordre spirituel, les personnes tissent des relations intersubjectives. Les natures forment donc un réseau et, en dernière analyse, un ordre, c'est-à-dire une série unifiée par la référence à un principe[78].

[66] Avec le christianisme, la *physis* des Anciens est repensée et intégrée dans une vision plus large et plus profonde de la réalité. D'une part, le Dieu de la révélation chrétienne n'est pas une simple composante de l'univers, un élément du grand Tout de la nature. Au contraire, il est le créateur, transcendant et libre, de l'univers. En effet, l'univers fini ne peut se fonder lui-même mais il pointe vers le mystère d'un Dieu infini, qui, par pur amour, l'a créé *ex nihilo* et demeure libre d'intervenir dans le cours de la nature chaque fois qu'il le veut. D'autre part, le mystère transcendant de Dieu se reflète dans le mystère de la personne humaine comme image de Dieu. La personne humaine est capable de connaissance et d'amour ; elle est douée de liberté, capable d'entrer en communion avec d'autres et appelée par Dieu à une destinée qui transcende les finalités de la nature physique. Elle s'accomplit dans une libre et gratuite relation d'amour avec Dieu qui se réalise dans une histoire.

[67] Par son insistance sur la liberté comme condition de la réponse de l'homme à l'initiative de l'amour de Dieu, le christianisme a contribué de façon déterminante à donner toute sa place à la notion de personne dans le discours philosophique, d'une manière qui a eu une influence décisive sur les doctrines éthiques. En outre, l'exploration théologique du mystère chrétien a conduit à un approfondissement très significatif du thème philosophique de la personne. D'une part, la notion de personne sert à désigner dans leur distinction le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans le mystère infini de l'unique nature divine. D'autre part, la personne est le point où, dans le respect de la distinction et de la distance entre les deux natures, divine et humaine, se noue l'unité ontologique de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. Dans la tradition théologique chrétienne, la personne présente deux aspects complémentaires. D'une part, selon la définition de Boèce, reprise par la théologie scolastique, la personne est une « substance (subsistant) individuelle de nature rationnelle[79] ». Elle renvoie à l'unicité d'un sujet ontologique qui, étant de nature spirituelle, jouit d'une dignité et d'une autonomie qui se manifeste dans la conscience de soi et la libre maîtrise de son agir. D'autre part, la personne se manifeste dans sa capacité à entrer en relation : elle déploie son action dans l'ordre de l'intersubjectivité et de la communion dans l'amour.

[68] La personne ne s'oppose pas à la nature. Au contraire, nature et personne sont deux notions qui se complètent. D'une part, toute personne humaine est une réalisation unique de la nature humaine entendue au sens métaphysique. D'autre part, la personne humaine, dans les choix libres par lesquels elle répond dans le concret de son ici et maintenant à sa vocation unique et transcendante, assume les orientations données par sa nature. La nature pose en effet les conditions d'exercice de la liberté et indique une orientation pour les choix que doit effectuer la personne. En scrutant l'intelligibilité de sa nature, la personne découvre ainsi les chemins de sa réalisation.

c) La nature, l'homme et Dieu : de l'harmonie au conflit.

[69] Le concept de loi naturelle suppose l'idée que la nature est porteuse pour l'homme d'un message éthique et constitue une norme morale implicite qu'actualise la raison humaine. La vision du monde à l'intérieur de laquelle la doctrine de la loi naturelle s'est développée et trouve encore aujourd'hui tout son sens implique donc la conviction raisonnée qu'il existe une harmonie entre ces trois instances que sont Dieu, l'homme et la nature. Dans cette perspective, le monde est perçu comme un tout intelligible, unifié par la commune référence des êtres qui le composent à un principe divin fondateur, à un *Logos*. Au-delà du *Logos* impersonnel et immanent découvert par le stoïcisme et présupposé par les sciences modernes de la nature, le christianisme affirme qu'il y a le *Logos* personnel, transcendant et créateur. « Ce ne sont pas les éléments du cosmos, les lois de la matière qui, en définitive, gouvernent le monde et l'homme, mais c'est un Dieu personnel qui gouverne les étoiles, à savoir l'univers ; ce ne sont pas les lois de la matière et de l'évolution qui sont l'instance ultime, mais la raison, la volonté, l'amour – une Personne[80]. » Le *Logos* divin personnel – Sagesse et Parole de Dieu – est non seulement l'Origine et le Modèle intelligible transcendant de l'univers mais il est aussi celui qui le maintient dans une unité harmonieuse et le conduit vers sa fin[81]. Par les dynamismes que le Verbe créateur a inscrits à l'intime des êtres, il les oriente vers leur plein accomplissement. Cette orientation dynamique n'est autre que le gouvernement divin qui est la mise en œuvre dans le temps du plan de la providence, c'est-à-dire de la loi éternelle.

[70] Chaque créature participe à sa manière au *Logos*. L'homme, parce qu'il se définit lui-même par la raison ou *logos*, y participe d'une manière éminente. En effet, par sa raison, il est capable d'intérioriser librement les intentions divines manifestées dans la nature des choses. Il se les formule pour lui-même sous la forme d'une loi morale qui inspire et oriente sa propre action. Dans cette perspective, l'homme n'est pas l'autre de la nature. Au contraire, il entretient avec le cosmos un lien de familiarité fondé sur une commune participation au *Logos* divin.

[71] Pour diverses raisons historiques et culturelles, qui se rattachent en particulier à l'évolution des idées pendant le Moyen Âge tardif, cette vision du monde a perdu sa prééminence culturelle. La nature des choses a cessé de faire loi pour l'homme moderne. Elle n'est plus une référence pour l'éthique. Au plan métaphysique, la substitution des pensées de l'univocité de l'être aux pensées de l'analogie de l'être puis le nominalisme ont sapé les fondements de la doctrine de la création comme participation au *Logos* qui rendait raison d'une certaine unité entre l'homme et la nature. L'univers nominaliste de Guillaume d'Ockham se réduit ainsi à une juxtaposition de réalités individuelles sans profondeur, puisque tout universel réel, c'est-à-dire tout principe de communion entre les êtres, est dénoncé comme une illusion langagière. Au plan anthropologique, les développements du volontarisme et l'exaltation corrélative de la subjectivité, définie par la liberté d'indifférence vis-à-vis de toute inclination naturelle, ont creusé un fossé entre le sujet humain et la nature. Désormais, certains estiment que la liberté humaine est essentiellement le pouvoir de tenir pour rien ce que l'homme est par nature. Le sujet devrait donc refuser toute signification à ce qu'il n'a pas choisi personnellement et décider pour lui-même ce que c'est que d'être homme. L'homme s'est donc de plus en plus compris comme un « animal dénaturé », un être anti-naturel qui s'affirme d'autant mieux qu'il s'oppose davantage à la nature. La culture, propre de l'homme, est alors définie non pas comme une humanisation ou une transfiguration de la nature par l'esprit mais comme une négation pure et simple de la nature. Le principal résultat de ces évolutions a été la scission du réel en trois sphères séparées, voire opposées : la nature, la subjectivité humaine et Dieu.

[72] Avec l'éclipse de la métaphysique de l'être, seule capable de fonder en raison l'unité différenciée de l'esprit et de la réalité matérielle, et avec la montée du volontarisme, le règne de l'esprit a été radicalement opposé au règne de la nature. La nature n'est plus considérée comme une épiphanie du *Logos*, mais comme « l'autre » de l'esprit. Elle est réduite au domaine de la corporéité et de la stricte nécessité, et d'une corporéité sans profondeur puisque le monde des corps est identifié à l'étendue, régie certes par des lois mathématiques intelligibles mais dénuée de toute téléologie ou finalité immanente. La physique cartésienne puis la physique newtonienne ont répandu cette image d'une matière inerte, qui obéit passivement aux lois du déterminisme universel que lui impose l'Esprit divin et que la raison humaine peut parfaitement connaître et maîtriser[82]. Seul l'homme peut injecter un sens et un projet dans cette masse amorphe et insignifiante qu'il manipule à ses propres fins par la technique. La nature cesse d'être maîtresse de vie et de sagesse pour devenir le lieu où s'affirme la puissance prométhéenne de l'homme. Cette vision semble mettre en valeur la liberté humaine mais, en fait, en opposant liberté et nature, elle prive la liberté humaine de toute norme objective pour sa conduite. Elle conduit à l'idée d'une création humaine toute arbitraire des valeurs, voire au nihilisme pur et simple.

[73] Dans ce contexte où la nature ne recèle plus aucune rationalité téléologique immanente et semble avoir perdu toute affinité ou parenté avec le monde de l'esprit, le passage de la connaissance des structures de l'être au devoir moral qui semble en dériver devient effectivement impossible et tombe sous la critique du « sophisme ou paralogisme naturaliste *(naturalistic fallacy)* », dénoncé par David Hume puis par George Edward Moore dans ses *Principia Ethica* (1903). Le bien est en effet déconnecté de l'être et du vrai. L'éthique est séparée de la métaphysique.

[74] L'évolution de la compréhension du rapport de l'homme à la nature se traduit aussi par la résurgence d'un dualisme anthropologique radical qui oppose l'esprit et le corps, puisque le corps est en quelque sorte la « nature » en chacun de nous[83]. Ce dualisme se manifeste dans le refus de reconnaître une quelconque signification humaine et éthique aux inclinations naturelles qui précèdent les choix de la raison individuelle. Le corps, réalité jugée étrangère à la subjectivité, devient un pur « avoir », un objet manipulé par la technique en fonction des intérêts de la subjectivité individuelle[84].

[75] En outre, en raison de l'émergence d'une conception métaphysique où l'action humaine et l'action divine entrent en concurrence parce qu'elles sont conçues de façon univoque et situées, à tort, sur le même plan, l'affirmation, légitime, de l'autonomie du sujet humain implique que Dieu soit expulsé de la sphère de la subjectivité humaine. Toute référence à une normativité provenant de Dieu ou de la nature comme expression de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire toute « hétéronomie », est perçue comme une menace pour l'autonomie du sujet. La notion de loi naturelle apparaît alors incompatible avec l'authentique dignité du sujet.

d) Chemins vers une réconciliation.

[76] Pour rendre tout son sens et toute sa force à la notion de loi naturelle comme fondement d'une éthique universelle, il importe de promouvoir un regard de sagesse, d'ordre proprement métaphysique, capable d'embrasser simultanément Dieu, le cosmos et la personne humaine pour les réconcilier dans l'unité analogique de l'être, grâce à l'idée de création comme participation.

[77] Il est tout d'abord essentiel de développer une conception non concurrentielle de l'articulation entre la causalité divine et l'activité libre du sujet humain. Le sujet humain s'accomplit lui-même en s'insérant librement dans l'action providentielle de Dieu, et non pas en s'y opposant. Il lui revient de découvrir par sa raison puis d'assumer et de conduire librement à leur accomplissement les dynamismes profonds qui définissent sa nature. En effet, la nature humaine se définit par tout un ensemble de dynamismes, de tendances, d'orientations à l'intérieur desquels surgit la liberté. La liberté suppose en effet que la volonté humaine soit « mise sous tension » par le désir naturel du bien et de la fin dernière. Le libre arbitre s'exerce alors dans le choix des objets finis qui permettent d'atteindre cette fin. Par rapport à ces biens, qui exercent sur elle un attrait qui n'est pas déterminant, la personne garde la maîtrise de son choix en raison de son ouverture congénitale sur le Bien absolu. La liberté n'est donc pas un absolu autocréateur de lui-même mais une propriété éminente de tout sujet humain.

[78] Une philosophie de la nature, qui prend acte de la profondeur intelligible du monde sensible, et surtout une métaphysique de la création permettent ensuite de surmonter la tentation dualiste et gnostique d'abandonner la nature à l'insignifiance morale. De ce point de vue, il importe de dépasser le regard réducteur que la culture technique dominante conduit à porter sur la nature, afin de redécouvrir le message moral dont elle est porteuse comme œuvre du *Logos*.

[79] Toutefois, la réhabilitation de la nature et de la corporéité en éthique ne saurait équivaloir à un quelconque « physicisme ». En effet, certaines présentations modernes de la loi naturelle ont gravement méconnu la nécessaire intégration des inclinations naturelles dans l'unité de la personne. Négligeant de considérer l'unité de la personne humaine, elles absolutisaient les inclinations naturelles des diverses « parties » de la nature humaine en les juxtaposant sans les hiérarchiser et en omettant de les intégrer dans l'unité du projet personnel global du sujet. Or, explique Jean-Paul II, « les inclinations naturelles ne prennent une qualité morale qu'en tant qu'elles se rapportent à la personne humaine et à sa réalisation authentique[85] ». Il importe donc aujourd'hui de tenir simultanément deux choses. D'une part, le sujet humain n'est pas un assemblage ou une juxtaposition d'inclinations naturelles diverses et autonomes mais un tout substantiel et personnel qui a vocation à répondre à l'amour de Dieu et à s'unifier par l'orientation consentie vers une fin dernière qui hiérarchise les biens partiels manifestés par les diverses tendances naturelles. Cette unification des inclinations naturelles en fonction des fins supérieures de l'esprit, c'est-à-dire cette humanisation des dynamismes inscrits dans la nature humaine, ne représente d'aucune manière une violence qui leur serait faite. Au contraire, elle est l'accomplissement d'une promesse déjà inscrite en eux[86]. Par exemple, la haute valeur spirituelle que représente le don de soi dans l'amour mutuel des époux est déjà inscrite dans la nature même du corps sexué, qui trouve dans cet accomplissement spirituel sa raison d'être ultime. D'autre part, dans ce tout organique, chaque partie garde une signification propre et irréductible qui doit être prise en compte par la raison dans l'élaboration du projet global de la personne. La doctrine de la loi morale naturelle doit donc tenir en même temps le rôle central de la raison dans la mise en place d'un projet de vie proprement humain, et la consistance et la signification propres des dynamismes naturels prérationnels[87].

[80] La signification morale des dynamismes naturels prérationnels apparaît en pleine lumière dans l'enseignement sur les péchés contre nature. Certes, tout péché est contre nature pour autant qu'il s'oppose à la droite raison et entrave le développement authentique de la personne humaine. Toutefois, certains comportements sont qualifiés d'une manière spéciale de péchés contre nature dans la mesure où ils contredisent plus directement le sens objectif des dynamismes naturels que la personne doit assumer dans l'unité de sa vie morale[88]. Ainsi le suicide délibéré et choisi va-t-il contre l'inclination naturelle à conserver et à faire fructifier son existence. Ainsi certaines pratiques sexuelles s'opposent-elles directement aux finalités reproductrices inscrites dans le corps sexué de l'homme. Par le fait même, elles contredisent aussi les valeurs interpersonnelles que doit promouvoir une vie sexuelle responsable et pleinement humaine.

[81] Le risque d'absolutiser la nature, réduite à sa pure composante physique ou biologique, et de négliger sa vocation intrinsèque à être intégrée dans un projet spirituel menace aujourd'hui certaines tendances radicales du mouvement écologique. L'exploitation irresponsable de la nature par des agents humains qui ne cherchent que le profit économique et les dangers qu'elle fait peser sur la biosphère interpellent à juste titre les consciences. Toutefois, l'« écologie profonde » *(deep ecology)* représente une réaction excessive. Elle prône une égalité supposée des espèces vivantes au point de ne plus reconnaître aucun rôle particulier à l'homme, ce qui, paradoxalement, sape la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la biosphère dont il fait partie. De façon encore plus radicale, certains en sont venus à considérer l'homme comme un virus destructeur qui porterait atteinte à l'intégrité de la nature et ils lui refusent toute signification et toute valeur dans la biosphère. On en vient alors à une nouvelle sorte de totalitarisme qui exclut l'existence humaine dans sa spécificité et condamne le progrès humain légitime.

[82] Il ne peut y avoir de réponse adéquate aux questions complexes de l'écologie que dans le cadre d'une compréhension plus profonde de la loi naturelle qui mette en valeur le lien entre la personne humaine, la société, la culture et l'équilibre de la sphère biophysique dans laquelle s'incarne la personne humaine. Une écologie intégrale doit promouvoir ce qui est spécifiquement humain tout en valorisant le monde de la nature dans son intégrité physique et biologique. En effet, même si, comme être moral qui cherche la vérité et le bien ultimes, l'homme transcende son

environnement immédiat, il le fait en acceptant la mission spéciale de veiller sur le monde naturel et de vivre en harmonie avec lui, de défendre les valeurs vitales sans lesquelles ni la vie humaine ni la biosphère de cette planète ne peuvent se maintenir[89]. Cette écologie intégrale interpelle chaque être humain et chaque communauté en vue d'une nouvelle responsabilité. Elle est inséparable d'une orientation politique globale respectueuse des exigences de la loi naturelle.

4. La loi naturelle et la Cité

a) La personne et le bien commun.

[83] En abordant l'ordre politique de la société, nous entrons dans l'espace régi par le droit. En effet, le droit apparaît dès lors que des personnes entrent en relation. Le passage de la personne à la société éclaire la distinction essentielle entre loi naturelle et droit naturel.

[84] La personne est au centre de l'ordre politique et social parce qu'elle est une fin et non un moyen. La personne est un être social par nature, non par choix ou en vertu d'une pure convention contractuelle. Pour se réaliser en tant que personne, elle a besoin du tissu des relations qu'elle noue avec d'autres personnes. Elle se trouve ainsi au centre d'une toile formée de cercles concentriques : la famille, le milieu de vie et de travail, la communauté de voisinage, la nation et enfin l'humanité[90]. La personne puise dans chacun de ces cercles des éléments nécessaires à sa croissance, en même temps qu'elle contribue à leur perfectionnement.

[85] Par le fait que les hommes ont vocation à vivre en société avec d'autres, ils ont en commun un ensemble de biens à poursuivre et de valeurs à défendre. C'est ce que l'on appelle le « bien commun ». Si la personne est une fin en elle-même, la société a pour fin de promouvoir, consolider et développer son bien commun. La poursuite du bien commun permet à la Cité de mobiliser les énergies de tous ses membres. À un premier niveau, le bien commun peut se comprendre comme l'ensemble des conditions qui permettent à la personne d'être davantage personne humaine[91]. Tout en se déclinant dans ses aspects extérieurs : économie, sécurité, justice sociale, éducation, accès à l'emploi, recherche spirituelle, et autres, le bien commun est toujours un bien humain[92]. À un second niveau, le bien commun est ce qui finalise l'ordre politique et la Cité elle-même. Bien de tous et de chacun en particulier, il exprime la dimension communautaire du bien humain. Les sociétés peuvent se définir par le type de bien commun qu'elles entendent promouvoir. En effet, s'il est des exigences essentielles au bien commun de toute société, la vision du bien commun évolue avec les sociétés elles-mêmes, en fonction des conceptions de la personne, de la justice et du rôle de la puissance publique.

b) La loi naturelle, mesure de l'ordre politique.

[86] La société organisée en vue du bien commun de ses membres répond à une exigence de la nature sociale de la personne. La loi naturelle apparaît alors comme l'horizon normatif dans lequel est appelé à se mouvoir l'ordre politique. Elle définit l'ensemble des valeurs qui apparaissent comme humanisantes pour une société. Dès que l'on se situe dans le champ social et politique, les valeurs ne peuvent plus être de nature privée, idéologique ou confessionnelle : elles concernent tous les citoyens. Elles expriment non un vague consensus entre eux, mais se fondent sur les exigences de leur commune humanité. Pour que la société remplisse correctement sa mission au service de la personne, elle doit promouvoir l'accomplissement de ses inclinations naturelles. La personne est donc antérieure à la société et la société n'est humanisante que si elle répond aux attentes inscrites dans la personne en tant qu'être social.

[87] Cet ordre naturel de la société au service de la personne est connoté, selon la doctrine sociale de l'Église, de quatre valeurs qui découlent des inclinations naturelles de l'homme, et qui dessinent les contours du bien commun que la société doit poursuivre, à savoir : la liberté, la vérité, la justice et la solidarité[93]. Ces quatre valeurs correspondent aux exigences d'un ordre éthique conforme à la loi naturelle. Si l'une d'elles vient à faire défaut, la Cité tend vers l'anarchie ou le règne du plus fort. La liberté est la première condition d'un ordre politique humainement acceptable. Sans la liberté de suivre sa conscience, d'exprimer ses opinions et de poursuivre ses projets, il n'y a pas de Cité humaine, même si la recherche des biens privés doit toujours s'articuler à la promotion du bien commun de la Cité. Sans la recherche et le respect de la vérité, il n'y a pas de société, mais la dictature du plus fort. La vérité, qui n'est la propriété de personne, est seule capable de faire converger les hommes vers des objectifs communs. Si ce n'est pas la vérité qui s'impose d'elle-même, c'est le plus habile qui impose « sa » vérité. Sans justice, il n'y a pas de société, mais le règne de la violence. La justice est le bien le plus haut que puisse procurer la Cité. Elle suppose que ce qui est juste soit toujours recherché, et que le droit soit appliqué avec le souci du cas particulier, car l'équité est le comble de la justice. Enfin, il faut que la société soit régie d'une manière solidaire, de telle sorte qu'on fasse droit à l'aide mutuelle et à la responsabilité pour le sort des autres, et que les biens dont la société dispose puissent répondre aux besoins de tous.

c) De la loi naturelle au droit naturel.

[88] La loi naturelle *(lex naturalis)* s'énonce en droit naturel *(jus naturale)* dès lors que l'on considère les relations de justice entre les hommes : relations entre les personnes physiques et morales, entre les personnes et la puissance publique, relations de tous avec la loi positive. Nous passons de la catégorie anthropologique de la loi naturelle à la catégorie juridique et politique de l'organisation de la Cité. Le droit naturel est la mesure inhérente à l'ajustement entre les membres de la société. Il est la règle et la mesure immanente des rapports humains interpersonnels et sociaux.

[89] Le droit n'est pas arbitraire : l'exigence de justice, qui découle de la loi naturelle, est antérieure à la formulation et à l'édiction du droit. Ce n'est pas le droit qui décide de ce qui est juste. La politique non plus n'est pas arbitraire : les normes de la justice ne résultent pas seulement d'un contrat passé entre les hommes, mais elles proviennent d'abord de la nature même des êtres humains. Le droit naturel est l'ancrage des lois humaines dans la loi naturelle. Il est l'horizon en fonction duquel le législateur humain doit se déterminer lorsqu'il édicte des normes dans sa mission de servir le bien commun. En ce sens, il honore la loi naturelle, inhérente à l'humanité de l'homme. Au contraire, lorsque le droit naturel est nié, c'est la seule volonté du législateur qui fait la loi. Le législateur n'est plus alors l'interprète de ce qui est juste et bon mais s'arroge la prérogative d'être le critère ultime du juste.

[90] Le droit naturel n'est jamais une mesure fixée une fois pour toutes. Il est le résultat d'une appréciation des situations changeantes dans lesquelles vivent les hommes. Il énonce le jugement de la raison pratique qui estime ce qui est juste. Le droit naturel, expression juridique de la loi naturelle dans l'ordre politique, apparaît ainsi comme la mesure des relations justes entre les membres de la communauté.

d) Droit naturel et droit positif.

[91] Le droit positif doit s'efforcer de mettre en œuvre les exigences du droit naturel. Il le fait soit par manière de conclusion (le droit naturel interdit l'homicide, le droit positif prohibe l'avortement), soit par manière de détermination (le droit naturel prescrit de punir les coupables, le droit pénal positif détermine les peines à appliquer pour chaque catégorie de crimes[94]). Tant qu'elles dérivent vraiment du droit naturel et donc de la loi éternelle, les lois humaines positives obligent en conscience. Dans le cas contraire, elles n'obligent pas. « Si la loi n'est pas juste, elle n'est pas même une loi[95]. » Les lois positives peuvent et même doivent varier pour rester fidèles à leur vocation propre. En effet, d'une part, il existe un progrès de la raison humaine qui, peu à peu, prend mieux conscience de ce qui est le plus adapté au bien de la communauté, et, d'autre part, les conditions historiques de la vie des sociétés se modifient (en bien ou en mal) et les lois doivent s'y adapter[96]. Ainsi le législateur doit-il déterminer ce qui est juste dans le concret des situations historiques[97].

[92] Les droits naturels sont des mesures des rapports humains antérieurs à la volonté du législateur. Ils sont donnés dès que les hommes vivent en société. Le droit naturel est ce qui est naturellement juste avant toute formulation légale. Il s'exprime en particulier dans les droits subjectifs de la personne, comme le droit au respect de sa propre vie, à l'intégrité de sa personne, à la liberté religieuse, à la liberté de pensée, le droit de fonder une famille et d'élever ses enfants selon ses convictions, le droit de s'associer avec d'autres, de participer à la vie de la collectivité… Ces droits, auxquels la pensée contemporaine accorde une très grande importance, ont leur source, non dans les désirs fluctuants des individus, mais dans la structure même des êtres humains et de leurs relations humanisantes. Les droits de la personne humaine émergent donc de l'ordre juste qui doit régner dans les relations entre les hommes. Reconnaître ces droits naturels de l'homme revient à reconnaître l'ordre objectif des relations humaines fondé sur la loi naturelle.

e) L'ordre politique n'est pas l'ordre eschatologique.

[93] Dans l'histoire des sociétés humaines, l'ordre politique a souvent été conçu comme le reflet d'un ordre transcendant et divin. Ainsi les anciennes cosmologies fondaient et justifiaient des théologies politiques dans lesquelles le souverain assurait le lien entre le cosmos et l'univers humain. Il s'agissait de faire entrer l'univers des hommes dans l'harmonie préétablie du monde. Avec l'apparition du monothéisme biblique, l'univers est conçu comme obéissant aux lois que le Créateur lui a données. L'ordre de la Cité est atteint lorsque les lois de Dieu, par ailleurs inscrites dans les cœurs, sont respectées. Longtemps des formes de théocratie ont pu prévaloir dans des sociétés qui s'organisaient selon des principes et des valeurs tirés de leurs livres saints. Il n'y avait pas de distinction entre la sphère de la révélation religieuse et la sphère de l'organisation de la Cité. Mais la Bible a désacralisé le pouvoir humain, même si des siècles d'osmose théocratique, y compris en milieu chrétien, ont obscurci cette distinction essentielle entre ordre politique et ordre religieux. À cet égard, il convient de bien distinguer la situation de la première alliance, où la loi divine donnée par Dieu était aussi loi du peuple d'Israël, et celle de la nouvelle alliance, qui est porteuse de la distinction et de l'autonomie relative des ordres religieux et politique.

[94] La révélation biblique invite l'humanité à considérer que l'ordre de la création est un ordre universel auquel participe toute l'humanité, et que cet ordre est accessible à la raison. Lorsque nous parlons de loi naturelle, c'est de cet ordre voulu par Dieu et saisi par la raison humaine qu'il s'agit. La Bible pose la distinction entre cet ordre de la création et l'ordre de la grâce auquel donne accès la foi au Christ. Or, l'ordre de la Cité n'est pas cet ordre définitif ou eschatologique. Le

domaine du politique n'est pas celui de la Cité céleste, don gratuit de Dieu. Il relève de l'ordre imparfait et transitoire dans lequel vivent les hommes, tout en marchant vers leur accomplissement dans l'au-delà de l'histoire. Le propre de la Cité terrestre, selon saint Augustin, est d'être mélangée : les justes et les injustes, les croyants et les incroyants s'y côtoient[98]. Ils doivent temporairement vivre ensemble, selon les exigences de leur nature et les capacités de leur raison.

[95] L'État ne peut donc s'ériger en porteur du sens ultime. Il ne peut imposer ni une idéologie globale, ni une religion (même séculière), ni une pensée unique. Le domaine du sens ultime est pris en charge, dans la société civile, par les organisations religieuses, les philosophies et les spiritualités, à charge pour elles de contribuer au bien commun, de renforcer le lien social et de promouvoir les valeurs universelles qui fondent l'ordre politique lui-même. L'ordre politique n'a pas vocation à transposer sur terre le Royaume de Dieu à venir. Il peut l'anticiper par ses avancées dans le domaine de la justice, de la solidarité et de la paix. Il ne saurait vouloir l'instaurer par la contrainte.

f) L'ordre politique est un ordre temporel et rationnel.

[96] Si l'ordre politique n'est pas le domaine de la vérité ultime, il doit cependant rester ouvert à la recherche perpétuelle de Dieu, de la vérité et de la justice. La « légitime et saine laïcité de l'État[99] » consiste dans la distinction de l'ordre surnaturel de la foi théologale et de l'ordre politique. Ce dernier ne peut jamais se confondre avec l'ordre de la grâce auquel les hommes sont appelés à adhérer librement. Il est plutôt lié à l'éthique humaine universelle inscrite dans la nature humaine. La Cité doit ainsi procurer aux personnes qui la composent ce qui est nécessaire à la pleine réalisation de leur vie humaine, ce qui inclut certaines valeurs spirituelles et religieuses, ainsi que la liberté pour les citoyens de se déterminer vis-à-vis de l'Absolu et des biens suprêmes. Mais la Cité, dont le bien commun est de nature temporelle, ne peut pas procurer les biens proprement surnaturels, qui sont d'un autre ordre.

[97] Si Dieu et toute transcendance devaient être bannis de l'horizon du politique, il ne resterait que le pouvoir de l'homme sur l'homme. De fait, l'ordre politique s'est parfois donné lui-même comme le dernier horizon du sens pour l'humanité. Les idéologies et les régimes totalitaires ont démontré qu'un tel ordre politique, sans un horizon de transcendance, n'est pas humainement acceptable. Cette transcendance est liée à ce que nous appelons la loi naturelle.

[98] Les osmoses politico-religieuses du passé comme les expériences totalitaires du XX^{e} siècle ont conduit, en vertu d'une saine réaction, à remettre aujourd'hui en valeur le rôle de la raison en politique, conférant ainsi une nouvelle pertinence au discours aristotélico-thomiste sur la loi naturelle. La politique, c'est-à-dire l'organisation de la Cité et l'élaboration de ses projets collectifs, relève de l'ordre naturel et doit mettre en œuvre un débat rationnel ouvert sur la transcendance.

[99] La loi naturelle qui est la base de l'ordre social et politique ne réclame pas une adhésion de foi mais de raison. Certes, la raison elle-même est souvent obscurcie par les passions, les intérêts contradictoires, les préjugés. Mais la référence constante à la loi naturelle pousse à une continuelle purification de la raison. Ainsi seulement l'ordre politique évite le piège de l'arbitraire, des intérêts particuliers, du mensonge organisé, de la manipulation des esprits. La référence à la loi naturelle retient l'État de céder à la tentation d'absorber la société civile et de soumettre les hommes à une idéologie. Elle lui évite aussi de se développer en État providence qui prive les personnes et les communautés de toute initiative et les déresponsabilise. La loi naturelle contient l'idée de l'État de droit qui se structure selon le principe de subsidiarité, en respectant les personnes et les corps intermédiaires et en régulant leurs interactions[100].

[100] Les grands mythes politiques n'ont pu être démasqués qu'avec l'introduction de la règle de la rationalité et la prise en compte de la transcendance du Dieu d'amour qui interdit d'adorer l'ordre politique instauré sur la terre. Le Dieu de la Bible a voulu l'ordre de la création pour que tous les hommes, en se conformant à la loi qui lui est inhérente, puissent le chercher librement, et l'ayant trouvé, projettent sur le monde la lumière de la grâce qui est son accomplissement.

5. Jésus-Christ, accomplissement de la loi naturelle

[101] La grâce ne détruit pas la nature mais elle la guérit, la conforte et la porte à son plein accomplissement. Par conséquent, même si la loi naturelle est une expression de la raison commune à tous les hommes et peut être présentée de façon cohérente et vraie au plan philosophique, elle n'est pas étrangère à l'ordre de la grâce. Ses exigences demeurent présentes et agissantes dans les différents états théologiques que traverse une humanité engagée dans l'histoire du salut.

[102] Le dessein de salut dont le Père éternel a l'initiative se réalise par la mission du Fils qui donne aux hommes la Loi nouvelle, la Loi de l'Évangile, qui consiste principalement dans la grâce du Saint-Esprit agissant dans le cœur des croyants pour les sanctifier. La Loi nouvelle vise avant tout à procurer aux hommes la participation à la communion trinitaire des personnes divines, mais, en même temps, elle assume et réalise de façon éminente la loi naturelle. D'une part, elle en rappelle clairement les exigences qui peuvent être obscurcies par le péché et par l'ignorance. D'autre part, en les

affranchissant de la loi du péché qui fait que « vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir[101] », elle donne aux hommes la capacité effective de surmonter leur égoïsme pour mettre pleinement en œuvre les exigences humanisantes de la loi naturelle.

a) Le « Logos » incarné, Loi vivante.

[103] Grâce à la lumière naturelle de leur raison, qui est une participation à la Lumière divine, les hommes sont capables de scruter l'ordre intelligible de l'univers pour y découvrir l'expression de la sagesse, de la beauté et de la bonté du Créateur. À partir de cette connaissance, il leur appartient de s'insérer dans cet ordre par leur agir moral. Or, en vertu d'un regard plus profond sur le dessein de Dieu dont l'acte créateur est le prélude, l'Écriture enseigne aux croyants que ce monde a été créé dans, par et pour le *Logos*, le Verbe de Dieu, le Fils bien-aimé du Père, la Sagesse incréée, et qu'il a en Lui sa vie et sa subsistance. En effet, le Fils est « l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui *(en auto)* qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles […] ; tout a été créé par lui *(di'autou)* et pour lui *(eis auton)*. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui *(en auto)*[102] ». Le *Logos* est donc la clé de la création. L'homme, créé à l'image de Dieu, porte en lui une empreinte toute spéciale de ce *Logos* personnel. Aussi a-t-il vocation à être conformé et assimilé au Fils, « aîné d'une multitude de frères[103] ».

[104] Mais, par le péché, l'homme a fait un mauvais usage de sa liberté et il s'est détourné de la source de la sagesse. Ce faisant, il a faussé la perception qu'il pouvait avoir de l'ordre objectif des choses, même au plan naturel. Les hommes, sachant que leurs œuvres sont mauvaises, haïssent la lumière et ils élaborent de fausses théories pour justifier leurs péchés[104]. Aussi l'image de Dieu dans l'homme est-elle gravement obscurcie. Même si leur nature les renvoie encore à un accomplissement en Dieu au-delà d'eux-mêmes (la créature ne peut à ce point se pervertir qu'elle ne perçoive plus les témoignages que le Créateur se rend dans la création), les hommes sont de fait atteints si gravement par le péché qu'ils méconnaissent le sens profond du monde et l'interprètent en termes de plaisir, d'argent ou de pouvoir.

[105] Par son incarnation salvifique, le *Logos*, assumant une nature humaine, a restauré l'image de Dieu et il a rendu l'homme à lui-même. Ainsi Jésus-Christ, Nouvel Adam, conduit à son achèvement le dessein originel du Père sur l'homme et, par le fait même, révèle l'homme à lui-même : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. […] "Image du Dieu invisible" (Col 1, 15), Il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en Lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale[105]. » En sa personne, Jésus-Christ donne donc à voir une vie humaine exemplaire, pleinement conforme à la loi naturelle. Il est ainsi le critère ultime pour déchiffrer correctement quels sont les désirs naturels authentiques de l'homme, quand ils ne sont pas occultés par les distorsions introduites par le péché et les passions déréglées.

[106] L'incarnation du Fils a été préparée par l'économie de la Loi ancienne, signe de l'amour de Dieu pour son peuple Israël. Pour certains Pères, une des raisons pour lesquelles Dieu donna une loi écrite à Moïse fut de rappeler aux hommes les exigences de la loi naturellement écrites dans leur cœur mais que le péché avait partiellement obscurcies et effacées[106]. Cette Loi, à laquelle le judaïsme a identifié la Sagesse préexistante qui préside aux destinées de l'univers[107], mettait ainsi à la portée d'hommes marqués par le péché la pratique concrète de la vraie sagesse qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain. Elle contenait des préceptes liturgiques et juridiques positifs mais aussi des prescriptions morales, résumées dans le Décalogue, qui correspondaient aux implications essentielles de la loi naturelle. Aussi la tradition chrétienne a-t-elle vu dans le Décalogue une expression privilégiée et toujours valable de la loi naturelle[108].

[107] Jésus-Christ n'est « pas venu abolir mais accomplir » la Loi[109]. Comme il ressort des textes évangéliques, Jésus « enseignait comme ayant autorité, et non pas comme les scribes[110] » et il n'hésitait pas à relativiser, voire à abroger, certaines dispositions positives particulières et temporaires de la Loi. Mais il en a aussi confirmé le contenu essentiel et, en sa personne, il a porté la pratique de la Loi à sa perfection en assumant par amour les différents types de préceptes – moraux, cultuels et judiciaires – de la Loi mosaïque, qui correspondent aux trois fonctions de prophète, de prêtre et de roi. Saint Paul affirme que le Christ est la fin *(telos)* de la Loi[111]. *Telos* a ici un double sens. Le Christ est le « but » de la Loi, au sens où la Loi est un moyen pédagogique qui avait vocation de conduire les hommes jusqu'au Christ. Mais aussi, pour tous ceux qui par la foi vivent en lui de l'Esprit d'amour, le Christ « met un terme » aux obligations positives de la Loi surajoutées aux exigences de la loi naturelle[112].

[108] Jésus a, en effet, mis en valeur, de multiples manières, la primauté éthique de la charité, qui unit inséparablement amour de Dieu et amour du prochain[113]. La charité est le « commandement nouveau[114] » qui récapitule toute la Loi et en donne la clé d'interprétation : « À ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes[115]. » Elle livre aussi le sens profond de la règle d'or. « Ne fais à personne ce que tu n'aimerais pas subir[116] » devient avec le

Christ le commandement d'aimer sans limites. Le contexte dans lequel Jésus cite la règle d'or détermine en profondeur sa compréhension. Elle se trouve au centre d'une section qui commence par le commandement « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent » et qui culmine dans l'exhortation « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux[117] ». Au-delà d'une règle de justice commutative, elle revêt la forme d'un défi : elle invite à prendre l'initiative d'un amour qui est don de soi. La parabole du bon Samaritain est caractéristique de cette application chrétienne de la règle d'or : le centre d'intérêt passe du souci de soi au souci d'autrui[118]. Les béatitudes et le sermon sur la montagne explicitent la manière dont doit être vécu le commandement de l'amour, dans la gratuité et le sens de l'autre, éléments propres à la nouvelle perspective assumée par l'amour chrétien. Ainsi la pratique de l'amour surmonte toute fermeture et toute limite. Elle acquiert une dimension universelle et une force inégalable puisqu'elle rend la personne capable de faire ce qui serait impossible sans l'amour.

[109] Mais c'est surtout dans le mystère de sa sainte Passion que Jésus accomplit la loi d'amour. Là, comme Amour incarné, il révèle d'une manière pleinement humaine ce qu'est l'amour et ce qu'il implique : donner sa vie pour ceux qu'on aime[119]. « Comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin[120]. » Par obéissance d'amour au Père et par désir de sa gloire qui consiste dans le salut des hommes, Jésus accepte la souffrance et la mort de la Croix en faveur des pécheurs. La personne même du Christ, *Logos* et Sagesse incarnés, devient ainsi la loi vivante, la norme suprême pour toute éthique chrétienne. La *sequela Christi*, l'*imitatio Christi* sont les chemins concrets pour réaliser la Loi dans toutes ses dimensions.

b) Le Saint-Esprit et la Loi nouvelle de liberté.

[110] Jésus-Christ n'est pas seulement un modèle éthique à imiter mais, par et dans son mystère pascal, il est le Sauveur qui donne aux hommes la possibilité réelle de mettre en œuvre la loi d'amour. En effet, le mystère pascal culmine dans le don du Saint-Esprit, l'Esprit d'amour commun au Père et au Fils, qui unit les disciples entre eux, au Christ et enfin au Père. En « répandant l'amour de Dieu dans les cœurs[121] », le Saint-Esprit devient le principe intérieur et la règle suprême de l'action des croyants. Il leur donne d'accomplir spontanément et avec justesse toutes les exigences de l'amour. « Laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle[122]. » Ainsi s'accomplit la promesse : « Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et pratiquiez mes coutumes[123]. »

[111] La grâce du Saint-Esprit constitue l'élément principal de la Loi nouvelle ou Loi de l'Évangile[124]. La prédication de l'Église, la célébration des sacrements, les dispositions prises par l'Église pour favoriser chez ses membres le développement de la vie dans l'Esprit sont totalement référées à la croissance personnelle de chaque croyant dans la sainteté de l'amour. Avec la Loi nouvelle qui est une loi essentiellement intérieure, « loi parfaite de liberté[125] », le désir d'autonomie et de liberté dans la vérité qui habite le cœur de l'homme atteint ici-bas sa plus parfaite réalisation. C'est du plus intime de la personne, habitée par le Christ et transformée par l'Esprit, que jaillit son agir moral[126]. Mais cette liberté est toute au service de l'amour : « Vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair ; mais par la charité mettez-vous au service les uns des autres[127]. »

[112] La Loi nouvelle de l'Évangile inclut, assume et accomplit les exigences de la loi naturelle. Les orientations de la loi naturelle ne sont donc pas des instances normatives extérieures par rapport à la Loi nouvelle. Elles en sont une partie constitutive, bien que seconde et toute ordonnée à l'élément principal, qui est la grâce du Christ[128]. C'est donc à la lumière de la raison éclairée désormais par la foi vive que l'homme saisit au mieux les orientations de la loi naturelle qui lui indiquent le chemin du plein épanouissement de son humanité. Ainsi, la loi naturelle, d'une part, entretient « un lien fondamental avec la Loi nouvelle de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus et, d'autre part, offre une large base de dialogue avec les personnes d'autre orientation ou formation, en vue de la recherche du bien commun[129] ».

Conclusion

[113] L'Église catholique, consciente de la nécessité pour les hommes de rechercher en commun les règles d'un vivre ensemble dans la justice et la paix, souhaite partager avec les religions, les sagesses et les philosophies de notre temps les ressources du concept de loi naturelle. Nous appelons loi naturelle le fondement d'une éthique universelle que nous cherchons à dégager de l'observation et de la réflexion sur notre condition humaine commune. Elle est la loi morale inscrite dans le cœur des hommes et dont l'humanité prend de mieux en mieux conscience au fur et à mesure qu'elle avance dans l'histoire. Cette loi naturelle n'a rien de statique dans son expression. Elle ne consiste pas en une liste de préceptes définitifs et immuables. Elle est une source d'inspiration toujours jaillissante dans la recherche d'un fondement objectif à une éthique universelle.

[114] Notre conviction de foi est que le Christ révèle la plénitude de l'humain en l'accomplissant dans sa personne. Mais cette révélation, pour spécifique qu'elle soit, rejoint et confirme des éléments déjà présents dans la pensée rationnelle des

sagesses de l'humanité. Le concept de loi naturelle est donc d'abord philosophique et, comme tel, il permet un dialogue qui, dans le respect des convictions religieuses de chacun, fait appel à ce qu'il y a d'universellement humain dans chaque être humain. Un échange sur le plan de la raison est possible lorsqu'il s'agit d'expérimenter et de dire ce qu'il y a de commun à tous les hommes doués de raison et de dégager les exigences de la vie en société.

[115] La découverte de la loi naturelle répond à la quête d'une humanité qui, depuis toujours, cherche à se donner des règles pour la vie morale et la vie en société. Cette vie en société concerne tout un arc de relations qui va de la cellule familiale jusqu'aux relations internationales, en passant par la vie économique, la société civile, la communauté politique. Pour pouvoir être reconnues par tous les hommes, dans toutes les cultures, les normes du comportement en société doivent avoir leur source dans la personne humaine elle-même, ses besoins, ses inclinations. Ces normes, élaborées par la réflexion et soutenues par le droit, peuvent ainsi être intériorisées par tous. Après la Seconde Guerre mondiale, les nations du monde entier ont su se doter d'une Déclaration universelle des droits de l'homme qui suggère implicitement que la source des droits humains inaliénables se situe dans la dignité de toute personne humaine. La présente contribution n'avait pas d'autre but que d'aider à réfléchir sur cette source de la moralité personnelle et collective.

[116] En apportant notre contribution propre à la recherche d'une éthique universelle, et en en proposant un fondement rationnellement justifiable, nous souhaitons inviter les experts et les porte-parole des grandes traditions religieuses, sapientielles et philosophiques de l'humanité à procéder à un travail analogue à partir de leurs propres sources afin d'aboutir à la reconnaissance commune de normes morales universelles fondées sur une approche rationnelle de la réalité. Ce travail est nécessaire et urgent. Nous devons parvenir à nous dire, par-delà les divergences de nos convictions religieuses et la diversité de nos présupposés culturels, quelles sont les valeurs fondamentales pour notre commune humanité, de manière à travailler ensemble à promouvoir compréhension, reconnaissance mutuelle et coopération pacifique entre toutes les composantes de la famille humaine.

---

* L'étude du thème « À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle » a été proposée à la Commission théologique internationale. Pour préparer cette étude, une sous-commission a été formée. Elle était composée de S. Exc. Mgr Roland Minnerath, des Pères Serge-Thomas Bonino, o.p. (président), Geraldo Luis Borges Hackmann, Pierre Gaudette, Anthony Kelly, c.c.s.r., Jan Liesen, John Michael McDermott, s.j., et des professeurs Barbara Hallensleben et Johannes Reiter, avec la collaboration de S. Exc. Mgr Luis F. Ladaria, s.j., secrétaire général de la CTI, et les contributions des autres membres de la Commission. La discussion générale a eu lieu lors des sessions plénières tenues à Rome en octobre 2006 et 2007 puis en décembre 2008. Le document a été approuvé à l'unanimité de la Commission et a été soumis à son président, S. Ém. le cardinal William J. Levada, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui a donné son approbation pour la publication le 27 mars 2009.
Nous reproduisons ici, avec quelques rares ajustements et des adaptations éditoriales, le texte original français qui a été publié aux éditions du Cerf : Commission théologique internationale,*À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, 2009, p. 13-135.
[1] Jn 1, 9.
[2] Ga 5, 22-23.
[3] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, Avant-propos, n° 1.
[4] Ph 4, 8.
[5] Ep 2, 14.
[6] Voir Ez 36, 26.
[7] Jean-Paul II, *Discours* du 5 octobre 1995 à l'Assemblée générale des Nations unies pour la célébration du cinquantième anniversaire de sa fondation ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 918.
[8] Voir Benoît XVI, *Discours* du 18 avril 2008 devant l'Assemblée générale de l'ONU ; *AAS* 100 (2008), p. 335 : « Le mérite de la Déclaration universelle a été d'ouvrir à des cultures, à des expressions juridiques et à des modèles institutionnels divers la possibilité de converger autour d'un noyau fondamental de valeurs et donc de droits : mais c'est un effort qui, de nos jours, doit être encore plus soutenu face à des instances qui cherchent à réinterpréter les fondements de la Déclaration et à compromettre son unité interne pour favoriser le passage de la protection de la dignité humaine à la satisfaction de simples intérêts, souvent particuliers. […] Nous constatons souvent dans les faits une prédominance de la légalité par rapport à la justice quand se manifeste une attention à la revendication des droits qui va jusqu'à les faire apparaître comme le résultat exclusif de dispositions législatives ou de décisions normatives prises par les diverses instances des autorités en charge. Quand ils sont présentés sous une forme de pure légalité, les droits risquent de devenir des propositions de faible portée, séparés de la dimension éthique et rationnelle qui constitue leur fondement et leur fin. La Déclaration universelle a en effet réaffirmé avec force la conviction que le respect des droits de l'homme s'enracine avant tout sur une justice immuable, sur laquelle la force contraignante des proclamations internationales est aussi fondée. C'est un aspect qui est souvent négligé quand on prétend priver les droits de leur vraie fonction au nom d'une perspective utilitariste étroite. »
[9] En 1993, des représentants du Parlement des religions du monde ont rendu publique une *Déclaration pour une éthique planétaire* qui affirme qu'« un consensus existe déjà parmi les religions, susceptible de fonder une éthique planétaire : un

consensus minimal concernant des valeurs contraignantes, des normes irrévocables et des attitudes morales essentielles ». Cette Déclaration contient quatre principes. *Primo*, « pas de nouvel ordre du monde sans une éthique mondiale ». *Secundo*, « que toute personne humaine soit traitée humainement ». La prise en compte de la dignité humaine est considérée comme une fin en soi. Ce principe reprend la « règle d'or » qui se trouve dans beaucoup de traditions religieuses. *Tertio*, la Déclaration énonce quatre directives morales irrévocables (non-violence et respect de la vie ; solidarité ; tolérance et vérité ; égalité de l'homme et de la femme). *Quarto*, au regard des problèmes de l'humanité, un changement des mentalités est nécessaire afin que chacun prenne conscience de sa responsabilité impérieuse. C'est le devoir des religions de cultiver cette responsabilité, de l'approfondir et de la transmettre aux générations suivantes.
[10] Benoît XVI, *Discours* du 12 février 2007 au Congrès international sur la loi morale naturelle, organisé par l'université pontificale du Latran ; *AAS* 99 (2007), p. 244.
[11] Tb 4, 15.
[12] Saint Augustin, *De doctrina christiana*, III, XIV, 22 (*CCSL* 32, p. 91) : « Le précepte : "Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui" ne peut en aucune façon varier en fonction de la diversité des peuples *(Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris, nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari)*. » Voir L. J. Philippidis, *Die « Goldene Regel» religionsgeschichtlich untersucht*, Leipzig, 1929 ; A. Dihle, *Die Goldene Regel : Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik*, Göttingen, 1962 ; J. Wattles, *The Golden Rule*, New York - Oxford, 1996.
[13] *Mānava dharmaśāstra*, 1, 108 (G. C. Haughton, *Mānava Dharma śāstra or The Institutes of Manu*, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, P. Percival [éd.], New Delhi, 4e édition, 1982, p. 14).
[14] *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9 (Ishwar Chundra Sharma et O.N. Bimali [éd.] ; trad. anglaise M. N. Dutt, Parimal Publications, vol. IX, p. 469).
[15] Par exemple : « Qu'il dise la vérité, qu'il dise des choses qui fassent plaisir, qu'il ne déclare pas de vérité désagréable et qu'il ne profère pas de mensonge officieux : telle est l'éternelle loi » (*Mānava dharmaśāstra*, 4, 138, p. 101) ; « Qu'il considère toujours l'action de frapper, celle d'injurier et celle de nuire au bien du prochain, comme les trois choses les plus pernicieuses dans la série des vices produits par la colère » (*Mānava dharmaśāstra*, 7, 51, p. 156).
[16] Confucius, *Entretiens*, 15, 23 (traduction A. Cheng, Paris, 1981, p. 125).
[17] *Coran*, Sourate 35, 24 (trad. D. Masson, Paris, 1967, p. 537) ; voir Sourate 13, 7.
[18] *Coran*, Sourate 17, 22-38 (p. 343-345) : « Ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui. Il a prescrit la bonté à l'égard de vos père et mère. Si l'un d'entre eux ou bien tous les deux ont atteint la vieillesse près de toi, ne leur dis pas : "Fi !", ne les repousse pas, adresse-leur des paroles respectueuses. Incline vers eux, avec bonté, l'aile de la tendresse et dis : "Mon Seigneur ! Sois miséricordieux envers eux, comme ils l'ont été envers moi, lorsqu'ils m'ont élevé quand j'étais un enfant." Votre Seigneur connaît parfaitement ce qui est en vous. Si vous êtes justes, il est alors celui qui pardonne à ceux qui reviennent repentants vers lui. Donne à tes proches parents ce qui leur est dû ainsi qu'au pauvre et au voyageur ; mais ne sois pas prodigue. Les prodigues sont les frères des démons, et le Démon est très ingrat envers son Seigneur. Si, étant en quête d'une miséricorde de ton Seigneur que tu espères, tu es obligé de t'éloigner d'eux, adresse-leur une parole bienveillante. Ne porte pas ta main fermée à ton cou, et ne l'étends pas non plus trop largement, sinon tu te retrouverais honni et misérable. Oui, ton Seigneur dispense largement ou mesure ses dons à qui il veut. Il est bien informé sur ses serviteurs et il les voit parfaitement. Ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté. Nous leur accorderons leur subsistance avec la vôtre. Leur meurtre serait un énorme péché. évitez la fornication ; c'est une abomination ! Quel détestable chemin ! Ne tuez pas l'homme que Dieu vous a interdit de tuer, sinon pour une juste raison. […] Ne touchez pas à la fortune de l'orphelin, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa majorité, que pour le meilleur usage. Tenez vos engagements, car les hommes seront interrogés sur leurs engagements. Donnez une juste mesure quand vous mesurez ; pesez avec la balance la plus exacte. C'est un bien et le résultat en est excellent. Ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance. Il sera sûrement demandé compte de tout : de l'ouïe, de la vue et du cœur. Ne parcours pas la terre avec insolence. Tu ne peux ni déchirer la terre ni atteindre à la hauteur des montagnes. Ce qui est mauvais en tout cela est détestable devant Dieu. »
[19] Sophocle, *Antigone*, v. 449-460 (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 584).
[20] Voir Aristote, *Rhétorique*, I, XIII, 2 (1373 b 4-11) : « La loi particulière *(nomos idios)* est celle que chaque collection d'hommes détermine par rapport à ses membres et ces sortes de loi se divisent en : loi non écrite et loi écrite. La loi commune *(nomos koinos)* est celle qui existe conformément à la nature *(kata physin)*. En effet, il y a un juste et un injuste, communs de par la nature, que tout le monde reconnaît par une espèce de divination, lors même qu'il n'y a aucune communication, ni convention mutuelle. C'est ainsi que l'on voit l'Antigone de Sophocle déclarer qu'il est juste d'ensevelir Polynice, dont l'inhumation a été interdite, alléguant que cette inhumation est juste, comme étant conforme à la nature » ; voir aussi *éthique à Nicomaque*, V, 10.
[21] Voir Platon, *Gorgias* (483 c - 484 b) [Discours de Calliclès] : « La nature elle-même démontre qu'il est juste que le meilleur ait plus que le plus faible et le plus puissant que le plus impuissant. Elle manifeste en de nombreuses circonstances qu'il en est bien ainsi, tant dans les autres êtres vivants que dans toutes les cités et les races des hommes, et que le juste est ainsi déterminé, par le fait que le plus puissant commande au plus faible et a une plus grande part. Car sur quelle conception du juste se fondait donc Xerxès pour faire campagne contre la Grèce, ou son père contre les Scythes ? Et l'on pourrait citer d'innombrables exemples similaires. Mais, me semble-t-il, ces gens-là ont fait ce qu'ils ont fait selon la nature du juste et, par Zeus, selon la loi de la nature, et donc probablement pas selon celle instituée par nous ; façonnant les meilleurs et les plus forts d'entre nous, les prenant dès leur plus jeune âge, comme on le ferait de lions, les ensorcelant par

nos sortilèges et les envoûtant par nos incantations, nous nous les asservissons en leur répétant qu'il faut que chacun soit égal aux autres, et que c'est cela le beau et le juste. Mais que naisse un homme doué d'une nature suffisamment puissante, alors, se débarrassant de toutes ces entraves d'une secousse, les mettant en pièces et les fuyant, foulant aux pieds nos écrits, nos sortilèges, nos incantations et nos lois toutes sans exception contre nature, et s'élevant au-dessus de nous, voilà que l'esclave se révèle notre maître, et alors éclate en pleine lumière le juste selon la nature ! »
[22] Dans le *Théétète* (172 a-b), le Socrate de Platon déploie les conséquences politiques néfastes de la thèse relativiste attribuée à Protagoras selon laquelle chaque homme est la mesure de la vérité : « Donc, en politique aussi, beau et laid, juste et injuste, pie et impie, tout ce que chaque cité croit tel et décrète légalement tel pour soi, tout cela est tel en vérité pour chacune […]. Dans les questions de juste et d'injuste, de pie et d'impie, on consent à soutenir en toute rigueur que rien de cela n'est de nature et ne possède son essence en propre ; mais, simplement, ce qui semble au groupe devient vrai dès le moment où il semble et aussi longtemps qu'il semble. »
[23] Voir, par exemple, Sénèque, *De vita beata*, VIII, 1 : « C'est la nature qu'on doit prendre comme guide ; c'est elle que la raison observe, elle qu'elle consulte. Donc cela revient au même de vivre heureux ou selon la nature *(natura enim duce utendum est : hanc ratio observat, hanc consulit. Idem est ergo beate vivere et secundum naturam)*. »
[24] Cicéron, *De legibus*, I, VI, 18 : « *Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.* »
[25] Lv 19, 2.
[26] Voir Am 1-2.
[27] Gn 9. Le judaïsme rabbinique se réfère à sept impératifs moraux que Dieu a donnés à Noé pour tous les hommes. Ils sont énumérés dans le Talmud (*Sanhedrin* 56). (1) Tu ne te feras pas d'idole ; (2) Tu ne tueras pas ; (3) Tu ne voleras pas ; (4) Tu ne commettras pas l'adultère ; (5) Tu ne blasphèmeras pas ; (6) Tu ne mangeras pas la chair d'un animal vivant ; (7) Tu établiras des tribunaux de justice pour faire respecter les six commandements précédents. Si les 613 *mitzot* de la Torah écrite et leur interprétation dans la Torah orale ne concernent que les juifs, les lois noachiques s'adressent à tous les hommes.
[28] Ps 148, 5-6.
[29] La littérature de sagesse s'intéresse à l'histoire surtout pour autant qu'elle fait apparaître certaines constantes relatives au chemin qui conduit l'homme vers Dieu. Les sages ne sous-estiment pas les leçons de l'histoire et leur valeur de révélation divine (voir Si 44-51), mais ils ont une vive conscience de ce que les liens entre les événements dépendent d'une cohérence qui n'est pas elle-même un événement historique. Pour comprendre cette identité au cœur de la mutabilité et agir de façon responsable en fonction d'elle, la sagesse recherche les principes et les lois structurelles plutôt que les perspectives historiques précises. Ce faisant, la littérature de sagesse se concentre sur la protologie, c'est-à-dire sur la création au commencement avec ce qu'elle implique. En effet, la protologie tente de décrire la cohérence qui se trouve derrière les événements historiques. C'est une condition *a priori* qui permet de mettre en ordre tous les événements historiques possibles. La littérature de sagesse essaie donc de mettre en valeur les conditions qui rendent possible la vie de tous les jours. L'histoire décrit ces éléments de façon successive, la sagesse va au-delà de l'histoire vers une description atemporelle de ce qui constitue la réalité au temps de la création, « au commencement », quand les êtres humains furent créés à l'image de Dieu.
[30] Sg 7, 21.
[31] Sg 7, 7.
[32] Si 1, 26-27.
[33] Voir Pr 6, 6-9 : « Va voir la fourmi, paresseux ! Observe ses mœurs et deviens sage : elle qui n'a ni magistrat, ni surveillant, ni chef, durant l'été elle assure sa provende, et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture. Jusques à quand, paresseux, resteras-tu couché ? Quand te lèveras-tu de ton sommeil ? »
[34] Mt 7, 12. Voir aussi Lc 6, 31 : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux pareillement. »
[35] Tb 4, 15. Voir saint Bonaventure, *Commentarius in Evangelium Lucae*, chap. 6, n° 76, dans Id., *Opera omnia*, t. VII, éd. Quaracchi, p. 156 : « *In hoc mandato [Lc 6, 31] est consummatio legis naturalis, cuius una pars negativa ponitur Tobiae quarto et implicatur hic : "Quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne tu aliquando alteri facias"*. » (Pseudo-) Bonaventure, *Expositio in Psalterium*, Ps. 57, 2, dans Id., *Opera omnia*, t. ix, éd. Vivès, p. 227 : « *Duo sunt mandata naturalia : unum prohibitivum, unde hoc "Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris" ; aliud affirmativum, unde in Evangelio "Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis". Primum de malis removendis, secundum de bonis adipiscendis.* »
[36] Rm 1, 19-20. Voir Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius*, chap. 2. Voir aussi Ac 14, 16-17 : « Dans les générations passées, il a laissé toutes les nations suivre leurs voies ; il n'a pas manqué pour autant de se rendre témoignage par ses bienfaits, vous dispensant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant vos cœurs de nourriture et de félicité. »
[37] On trouve chez Philon d'Alexandrie l'idée selon laquelle Abraham, sans la Loi écrite, menait déjà « par nature » une vie conforme à la Loi. Voir Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, Introduction, traduction et notes par J. Gorez, « Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 20 », Paris, 1966, § 275-276, p. 132-135 : « Moïse dit : "Cet homme [= Abraham] accomplit la loi divine et tous les ordres divins" (Gn 26, 5). Et il n'avait pas reçu un enseignement de textes écrits. Mais, poussé par la nature – non écrite – il mit son zèle à suivre de près des élans sains et sans défaut. »
[38] Rm 2, 14-15.

[39] Voir Rm 7, 22-23 : « Je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison *(tô nomô tou noos mou)* et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. »
[40] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, XXIX, 182, 1 (*SC* 30, p. 176).
[41] Saint Augustin, *Contra Faustum*, XXII, chap. 27 (*PL* 42, col. 418) : « *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. » Par exemple, saint Augustin réprouve le mensonge parce qu'il va directement contre la nature du langage et sa vocation à être le signe de la pensée ; voir *Enchiridion*, VII, 22 (*CCSL* 46, p. 62) : « La parole n'a pas été donnée aux hommes pour se tromper mutuellement, mais bien pour porter leurs pensées à la connaissance d'autrui. Se servir de la parole en vue de tromper et non pas pour sa fin normale est donc un péché *(Et utique verba propterea sunt instituta non per quae invicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est)*. »
[42] Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XV, 21 (*CCSL* 50A, p. 451) : « Où ces règles sont-elles inscrites ? Où l'homme, même injuste, reconnaît-il ce qui est juste ? Où voit-il qu'il faut avoir ce que lui-même n'a pas ? Où donc sont-elles inscrites, sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité ? C'est là qu'est écrite toute loi juste, c'est de là qu'elle passe dans le cœur de l'homme qui accomplit la justice, non qu'elle émigre en lui, mais elle y pose son empreinte, à la manière d'un sceau qui d'une bague passe dans la cire, mais sans quitter la bague *(Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet ? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit ?)*. »
[43] Voir Gaius, *Institutes*, 1.1 (II^e siècle après J.-C.), J. Reinach (éd.), Paris, « Collection des universités de France », 1950, p. 1 : « *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.* »
[44] Saint Thomas d'Aquin distingue nettement l'ordre politique naturel fondé sur la raison et l'ordre religieux surnaturel fondé sur la grâce de la révélation. Il s'oppose aux philosophes musulmans et juifs médiévaux qui attribuaient à la révélation religieuse un rôle essentiellement politique. Voir *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 3, ad 11 : « La société des hommes en tant qu'elle est ordonnée à cette fin qu'est la vie éternelle ne peut se conserver que par la justice de la foi, dont le principe est la prophétie. […] Par contre, la justice par laquelle la société humaine est gouvernée en ordre au bien de la Cité peut s'obtenir autant qu'il faut au moyen des principes du droit naturel implantés dans l'homme *(societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia […] Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita)*. »
[45] Voir Benoît XVI, *Discours* du 12 septembre 2006 à Ratisbonne lors de la rencontre avec les représentants du monde de la science ; *AAS* 98 (2006), p. 733 : « À la fin du Moyen Âge, se sont développées, dans la théologie, des tendances qui ont fait éclater cette synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien. Face à ce qu'on appelle l'intellectualisme augustinien et thomiste, commença avec Duns Scot la théorie du volontarisme qui, dans ses développements ultérieurs, a conduit à dire que nous ne connaîtrions de Dieu que sa *voluntas ordinata*. Au-delà d'elle, il y aurait la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait aussi pu créer et faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent […] tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas non plus lié à la vérité ni au bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées. »
[46] Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, 1971, 2^e partie, chap. 26, p. 295, note 81 : « Dans une cité constituée, l'interprétation des lois de nature ne dépend pas des docteurs, des écrivains qui ont traité de philosophie morale, mais de l'autorité de la cité. En effet, les doctrines peuvent être vraies : mais c'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi. »
[47] L'attitude des Réformateurs vis-à-vis de la loi naturelle n'est pas monolithique. Plus que Martin Luther, Jean Calvin, s'appuyant sur saint Paul, reconnaît l'existence de la loi naturelle comme norme éthique, même si elle est radicalement incapable de justifier l'homme. « C'est une chose vulgaire, que l'homme est suffisamment instruit à la droite règle de bien vivre par cette loi naturelle dont parle l'Apôtre […]. La fin de la loi naturelle est de rendre l'homme inexcusable ; partant nous la pouvons ainsi définir proprement : que c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment ; pour ôter à l'homme couverture d'ignorance, en tant qu'il est rédargué par son témoignage même » (*Institution de la religion chrétienne*, livre II, chap. 2, 22 ; Genève, 1955, p. 44). Pendant les trois siècles qui ont suivi la Réforme, la loi naturelle a servi de fondement à la jurisprudence chez les protestants. Ce n'est qu'avec la sécularisation de la loi naturelle que la théologie protestante, au XIX^e siècle, a pris ses distances. C'est donc seulement à partir de cette époque que se manifeste l'opposition des opinions catholique et protestante sur la question de la loi naturelle. Mais, à l'époque contemporaine, l'éthique protestante semble manifester un nouvel intérêt pour cette notion.
[48] L'expression trouve son origine chez Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*, Prolegomena : « *Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum*. »
[49] Gratien, *Concordantia discordantium canonum*, Pars 1, dist. 1 (*PL* 187, col. 29) : « *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus. Jus naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere*

quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. […] Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. »
[50] Voir Paul VI, Lettre encyclique *Humanae vitae*, n° 4 ; *AAS* 60 (1968), p. 483.
[51] Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 1954-1960 ; Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, nos 40-53.
[52] Benoît XVI, *Discours* du 12 février 2007 au Congrès international sur la loi morale naturelle, organisé par l'université pontificale du Latran ; *AAS* 99 (2007), p. 243.
[53] Voir Benoît XVI, *Discours* du 18 avril 2008 devant l'Assemblée générale de l'ONU : « Ces droits [les droits de l'homme] trouvent leur fondement dans la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations. Détacher les droits humains de ce contexte signifierait restreindre leur portée et céder à une conception relativiste, pour laquelle le sens et l'interprétation des droits pourraient varier et leur universalité pourrait être niée au nom des différentes conceptions culturelles, politiques, sociales et même religieuses. »
[54] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, nos 73-74.
[55] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 44 : « L'Église s'est souvent référée à la doctrine thomiste de la loi naturelle, l'intégrant dans son enseignement moral. »
[56] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2 : « Le premier précepte de la loi est qu'il faut faire et poursuivre le bien et éviter le mal. Sur ce précepte se fondent tous les autres préceptes de la loi de nature : appartiennent aux préceptes de la loi de nature toutes les choses à faire ou à éviter que la raison pratique appréhende naturellement comme des biens humains *(Hoc est […] primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana)*. »
[57] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 79, a. 12 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1780.
[58] Voir R. Guardini, *Liberté, grâce et destinée*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1960, p. 46-47 : « Accomplir le bien signifie aussi accomplir ce qui rend l'existence féconde et riche. Ainsi, le bien est ce qui préserve la vie et la porte à sa plénitude, mais seulement lorsqu'il est accompli pour lui-même. »
[59] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 91, a. 2 : « Parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle *(Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur)*. » Ce texte est cité dans Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 43. Voir aussi Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 3 : « La norme suprême de la vie humaine est la Loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine. De cette Loi qui est sienne, Dieu rend l'homme participant de telle sorte que, par une heureuse disposition de la providence divine, celui-ci puisse toujours davantage accéder à l'immuable vérité. »
[60] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 36.
[61] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2.
[62] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 6.
[63] Voir Déclaration universelle des droits de l'homme, a. 3, 5, 17 et 22.
[64] Voir Déclaration universelle des droits de l'homme, a. 16.
[65] Voir Aristote, *Politique*, I, 2 (1253 a 2-3) ; Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 12, § 4.
[66] Saint Jérôme, *Epistolae*, 121, 8 (*PL* 22, col. 1024).
[67] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 6 : « Quant aux préceptes seconds, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, soit en raison de propagandes perverses, de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires ; soit comme conséquences de coutumes dépravées et d'*habitus* corrompus. C'est ainsi que certains ne considéraient pas le brigandage comme un péché, ni même les vices contre nature, comme le dit encore saint Paul (Rm 1, 24) *(Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias ; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos ; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I)*. »
[68] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 4 : « *Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus […]. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. […] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur*. »
[69] Voir saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, livre VI, 6 (éd. Léonine, t. XLVII, p. 353-354) : « La prudence ne considère pas seulement l'universel, domaine où il n'y a pas d'action. Il faut qu'elle connaisse le singulier parce qu'elle est active, à savoir principe d'agir. Or l'action porte sur le singulier. De là vient que certaines personnes qui n'ont pas la science de l'universel sont plus actives à l'égard de certaines réalités particulières que celles qui ont une science

universelle, parce qu'elles ont l'expérience des réalités particulières. […] Puis donc que la prudence est une raison active, il faut que l'homme prudent possède l'une et l'autre connaissance, celle de l'universel et celle du particulier. Ou bien, s'il lui arrive de n'en avoir qu'une, il est préférable que ce soit la connaissance du particulier qui touche de plus près l'opération *(Prudentia enim non considerat solum universalia, in quibus non est actio ; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. […] Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium ; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi)*. »

[70] Par exemple, la psychologie expérimentale souligne l'importance de la présence active des parents de l'un et l'autre sexe pour le développement harmonieux de la personnalité de l'enfant, ou encore le rôle décisif de l'autorité paternelle pour la construction de son identité. L'histoire politique suggère que la participation de tous aux décisions qui concernent l'ensemble de la communauté est généralement un facteur de paix sociale et de stabilité politique.

[71] À ce premier niveau, l'expression de la loi naturelle fait parfois abstraction d'une référence explicite à Dieu. Certes, l'ouverture à la transcendance fait partie des comportements vertueux que l'on est en droit d'attendre de l'homme accompli, mais Dieu n'est pas encore nécessairement reconnu comme le fondement et la source de la loi naturelle ni comme la fin dernière qui mobilise et hiérarchise les différents comportements vertueux. Cette non-reconnaissance explicite de Dieu comme norme morale ultime semble interdire à l'approche « empirique » de la loi naturelle de se constituer en doctrine proprement morale.

[72] Sg 11, 20.

[73] Saint Bonaventure, *Commentarius in Ecclesiasten*, chap. 1, dans Id., *Opera omnia*, t. VI, éd. Quaracchi, 1893, p. 16 : « *Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur* ».

[74] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 91, a. 1 : « La loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Or, il est manifeste – étant admis que le monde est gouverné par la providence divine – […] que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi le plan du gouvernement des choses qui est en Dieu comme dans le chef de l'univers a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien à partir du temps mais a une conception éternelle […], il s'ensuit que cette loi doit être appelée éternelle *(Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur […], quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum […] ; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam)*. »

[75] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 91, a. 2 : « *Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* »

[76] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 41. L'enseignement sur la loi naturelle comme fondement de l'éthique est de droit accessible à la raison naturelle. L'histoire l'atteste. Mais, de fait, cet enseignement n'a atteint sa pleine maturité que sous l'influence de la révélation chrétienne. Tout d'abord, parce que la compréhension de la loi naturelle comme participation à la loi éternelle est étroitement liée à une métaphysique de la création. Or, celle-ci, bien qu'elle soit de droit accessible à la raison philosophique, n'a été vraiment mise au jour et explicitée que sous l'influence du monothéisme biblique. Ensuite, parce que la Révélation, par exemple à travers le Décalogue, explicite, confirme, purifie et accomplit les principes fondamentaux de la loi naturelle.

[77] La théorie de l'évolution, qui tend à réduire l'espèce à un équilibre précaire et provisoire dans le flux du devenir, ne remet-elle pas radicalement en question le concept même de nature ? En fait, quoi qu'il en soit de sa valeur au plan de la description biologique empirique, la notion d'espèce répond à une exigence permanente de l'explication philosophique du vivant. Seul le recours à une spécificité formelle, irréductible à la somme des propriétés matérielles, permet de rendre raison de l'intelligibilité du fonctionnement interne d'un organisme vivant considéré comme un tout cohérent.

[78] La doctrine théologique du péché originel souligne fortement l'unité réelle de la nature humaine. Celle-ci ne peut se réduire ni à une simple abstraction ni à une somme de réalités individuelles. Elle désigne plutôt une totalité embrassant tous les hommes qui partagent un même destin. Le simple fait d'être né *(nasci)* nous établit dans des relations durables de solidarité avec tous les autres hommes.

[79] Boèce, *Contra Eutychen et Nestorium*, chap. 3 (*PL* 64, col. 1344) : « *Persona est rationalis naturae individua substantia*. » Voir saint Bonaventure, *In I Sent.*, dist. 25, a. 1, q. 2 ; saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 29, a. 1.

[80] Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, n° 5.

[81] Voir saint Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les païens*, 42 (*SC* 18, p. 195) : « Comme un musicien qui vient d'accorder sa lyre assemble par son art les notes graves avec les notes aiguës, les notes moyennes avec les autres, pour exécuter une seule mélodie : ainsi la Sagesse de Dieu, le Verbe, tenant l'univers comme une lyre, unit les êtres de l'air avec ceux de la terre, et les êtres du ciel avec ceux de l'air ; il combine l'ensemble avec les parties ; il conduit tout par son commandement et sa volonté ; il produit ainsi, dans la beauté et l'harmonie, un seul monde et un seul ordre du monde. »

[82] La *physis* des Anciens, en prenant acte de l'existence d'un certain non-être (la matière), préservait la contingence des réalités terrestres et opposait une résistance aux prétentions de la raison humaine à imposer à l'ensemble de la réalité un ordre déterministe purement rationnel. Par là même, elle laissait ouverte la possibilité d'une action effective de liberté humaine dans le monde.
[83] Voir Jean-Paul II, *Lettre aux familles* (2 février 1994), n° 19 : « Le philosophe qui a énoncé le principe du "*cogito, ergo sum*", "je pense, donc je suis", a aussi imprimé à la conception moderne de l'homme le caractère dualiste qui la distingue. C'est le propre du rationalisme d'opposer chez l'homme, de manière radicale, l'esprit au corps, et le corps à l'esprit. Au contraire, l'homme est une personne dans l'unité de son corps et de son esprit. Le corps ne peut jamais être réduit à une pure matière : c'est un corps "spiritualisé", de même que l'esprit est si profondément uni au corps qu'il peut être qualifié d'esprit "incarné" ».
[84] L'idéologie du *gender*, qui dénie toute signification anthropologique et morale à la différence naturelle des sexes, s'inscrit dans cette perspective dualiste. Voir Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* (31 mai 2004), n° 2 : « Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée sexe, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée genre, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. […] La racine immédiate de cette tendance se trouve dans le cadre de la question de la femme, mais sa motivation la plus profonde doit être recherchée dans la tentative de la personne humaine de se libérer de ses conditionnements biologiques. Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue : chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle. »
[85] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n° 50.
[86] Le devoir d'humaniser la nature en l'homme est inséparable du devoir d'humaniser la nature extérieure. Celui-ci justifie moralement l'immense effort accompli par les hommes pour s'émanciper des contraintes de la nature physique dans la mesure où elles entravaient le développement des valeurs proprement humaines. La lutte contre les maladies, la prévention des phénomènes naturels hostiles, l'amélioration des conditions de vie sont de soi des œuvres qui témoignent de la grandeur de l'homme appelé à emplir la terre et à la soumettre (voir Gn 1, 28). Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 57.
[87] Réagissant au danger de physicisme et insistant à juste titre sur le rôle décisif de la raison dans l'élaboration de la loi naturelle, certaines théories contemporaines de la loi naturelle négligent, voire récusent, la signification morale des dynamismes naturels prérationnels. La loi naturelle ne serait dite « naturelle » que par référence à la raison, qui définirait le tout de la nature de l'homme. Obéir à la loi naturelle se réduirait donc à agir de façon raisonnable, c'est-à-dire à appliquer à l'ensemble des comportements un idéal univoque de rationalité engendré par la seule raison pratique. C'est identifier à tort la rationalité de la loi naturelle à la seule rationalité de la raison humaine sans tenir compte de la rationalité immanente à la nature.
[88] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *IIa-IIae*, q. 154, a. 11. L'évaluation morale des péchés contre nature doit prendre en compte non seulement leur gravité objective mais aussi les dispositions subjectives, souvent atténuantes, de ceux qui les commettent.
[89] Voir Gn 2, 15.
[90] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n^os^ 73-74. Le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1882, précise que « certaines sociétés, telles que la famille et la cité, correspondent plus immédiatement à la nature de l'homme ».
[91] Voir Jean XXIII, Lettre encyclique *Mater et Magistra*, n° 65 ; Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 26, § 1 ; Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 6.
[92] Voir Jean XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris*, n° 55.
[93] Voir Jean XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris*, n° 37 ; Conseil pontifical Justice et Paix,*Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n^os^ 192-203.
[94] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 95, a. 2.
[95] Saint Augustin, *De libero arbitrio*, I, v, 11 (*CCSL* 29, p. 217) : « *Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit* ». Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 93, a. 3, ad 2 : « La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite ; à ce titre, il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais, dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée loi inique et, dès lors, n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence *(lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam)* » ; *Ia-IIae*, q. 95, a. 2 : « Toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle découle de la loi naturelle. Si elle s'écarte en quelque point de la loi naturelle, ce n'est alors plus une loi mais une corruption de la loi *(Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio)*. »
[96] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 97, a. 1.
[97] Pour saint Augustin, le législateur doit, pour faire œuvre bonne, consulter la loi éternelle ; voir saint Augustin, *De vera religione*, XXXI, 58 (*CCSL* 32, p. 225) : « Le législateur temporel, s'il est sage et homme de bien, consulte la loi éternelle, qu'il

n'est permis à aucune âme de juger, afin que d'après ses normes immuables il discerne ce qu'il convient de commander ou de défendre pour le moment *(Conditor tamen legum temporalium si uir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum uetandumque discernat)*. » Dans une société sécularisée, où tous ne reconnaissent pas la marque de cette loi éternelle, c'est la recherche, la sauvegarde et l'expression du droit naturel par la loi positive qui garantit la légitimité de celle-ci.
[98] Voir saint Augustin, *De Civitate Dei*, I, 35 (*CCSL* 47, p. 34-35).
[99] Voir Pie XII, *Discours* du 23 mars 1958 ; *AAS* 50 (1958), p. 220.
[100] Voir Pie XI, Lettre encyclique *Quadragesimo anno*, nos 79-80.
[101] Rm 7, 18.
[102] Col 1, 15-17. Voir aussi Jn 1, 3-4 ; 1 Co 8, 6 ; He 1, 2-3.
[103] Rm 8, 29.
[104] Voir Jn 3, 19-20 ; Rm 1, 24-25.
[105] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, no 22. Voir saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 16, 2 (*SC* 153, p. 216-217) : « Dans les temps antérieurs, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre : il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible. »
[106] Voir saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1 (*CCSL* 39, p. 708) : « Par la main du Créateur, la Vérité a écrit, au fond de nos cœurs, ces paroles : "Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse." Personne ne pouvait ignorer ce principe, même avant que fût donnée la loi, car il devait servir à juger ceux-là mêmes à qui la loi n'avait pas été donnée. Mais, afin d'empêcher les hommes de se plaindre, et de dire qu'il leur avait manqué quelque chose, on écrivit aussi sur des tables ce qu'ils ne lisaient plus dans leurs cœurs. Ce n'est pas qu'ils ne le possédaient pas comme écrit, c'est qu'ils ne voulaient pas le lire. On plaça donc sous leurs yeux ce qu'ils seraient obligés d'apercevoir dans leur conscience : la voix que Dieu lui fit entendre au-dehors força l'homme à rentrer en lui-même *(Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris ueritas scripsit : "Quod tibi non uis fieri, ne facias alteri." Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia uidere cogerentur ; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est)*. » Voir saint Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, dist. 37, q. 1, a 1 : « *Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi […] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat*» ; *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 98, a. 6.
[107] Voir Si 24, 23 (Vulgate : 24, 32-33).
[108] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 100.
[109] Mt 5, 17. La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome exprime bien la conviction chrétienne quand elle met dans la bouche du prêtre qui, dans l'action de grâces après la communion, bénit le diacre : « Christ notre Dieu, qui es toi-même l'accomplissement de la Loi et des Prophètes, et qui as accompli toute la mission reçue du Père, comble nos cœurs de joie et d'allégresse, en tout temps, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen. »
[110] Mc 1, 22.
[111] Rm 10, 4.
[112] Voir Ga 3, 24-26 : « Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue. Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. » Sur la notion théologique d'accomplissement, voir Commission biblique pontificale, *Le Peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, spécialement no 21.
[113] Voir Mt 22, 37-40 ; Mc 12, 29-31 ; Lc 10, 27.
[114] Jn 13, 34.
[115] Mt 22, 40.
[116] Tb 4, 15.
[117] Voir Lc 6, 27-36.
[118] Voir Lc 10, 25-37.
[119] Voir Jn 15, 13.
[120] Jn 13, 1.
[121] Rm 5, 5.
[122] Ga 5, 16.
[123] Ez 36, 26-27. Voir aussi Jr 31, 33-34.
[124] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 106, a. 1 : « Le principal dans la loi de la nouvelle alliance, ce en quoi réside toute sa force, est la grâce du Saint-Esprit qui est donnée par la foi au Christ. Voilà pourquoi la loi nouvelle est principalement la grâce même du Saint-Esprit qui est donnée à ceux qui croient au Christ *(Id autem quod est*

potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus). »
[125] Jc 1, 25.
[126] Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 108, a. 1, ad 2 : « Puisque la grâce du Saint-Esprit nous est infusée à la façon d'un *habitus* intérieur nous inclinant à agir droitement, elle nous fait librement accomplir les œuvres que la grâce appelle, et éviter celles qui la contrarient. Ainsi donc, la loi nouvelle mérite doublement le nom de loi de liberté : d'abord parce qu'elle ne nous assujettit à faire ou à éviter que les actes essentiellement nécessaires ou contraires au salut, qui sont commandés ou interdits par la loi. Ensuite parce que, même ces commandements ou prohibitions, elle fait que nous les accomplissons librement, en ce sens que nous les accomplissons en vertu d'un instinct intérieur de la grâce. Pour ces deux raisons, la loi nouvelle est appelée "loi de liberté parfaite" (Jc 1, 15) *(Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac. I)*. »
[127] Ga 5, 13.
[128] Saint Thomas d'Aquin, *Quodlibeta*, IV, q. 8, a. 2 : « La Loi nouvelle, loi de liberté, est constituée des préceptes moraux de la loi naturelle, des articles de foi et des sacrements de la grâce *(Lex nova, quae est lex libertatis […] est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae)*. »
[129] Jean-Paul II, *Discours* du 18 janvier 2002 ; *AAS* 94 (2002), p. 334.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA THÉOLOGIE AUJOURD'HUI : PERSPECTIVES, PRINCIPES ET CRITÈRES

2012

Table

Note préliminaire

Introduction

Chapitre 1 — À l'écoute de la Parole de Dieu

1. La primauté de la Parole de Dieu
2. La foi, réponse à la Parole de Dieu
3. La théologie, intelligence de la foi

Chapitre 2 — Demeurer dans la communion de l'Église

1. L'étude de l'Écriture, âme de la théologie
2. La fidélité à la Tradition apostolique
3. L'attention portée au sensus fidelium
4. Une adhésion responsable au Magistère de l'Église
5. La communauté des théologiens
6. En dialogue avec le monde

Chapitre 3 — Rendre raison de la vérité de Dieu

1. La vérité de Dieu et la rationalité de la théologie
2. L'unité de la théologie au sein d'une pluralité de méthodes et de disciplines
3. Science et sagesse

Conclusion

Note préliminaire

L'étude du thème du statut de la théologie avait déjà été entreprise par la Commission théologique internationale pendant le *quinquennium* de 2004-2008. Le travail fut alors accompli par une sous-commission présidée par le P. Santiago del Cura Elena, et composée des membres suivants : LL. Exc. Mgr Bruno Forte, Mgr Savio Hon Tai-Fai, s.d.b., les PP. Antonio Castellano, s.d.b., Tomislav Ivančić, Thomas Norris, Paul Rouhana, Leonard Santedi Kinkupu, Jerzy Szymik et le Dr Thomas Söding.

La sous-commission n'ayant pu terminer son travail par la publication d'un document, l'étude fut reprise pendant le *quinquennium* suivant sur la base du travail déjà entrepris. À cet effet, une nouvelle sous-commission fut formée, présidée par Mgr Paul McPartlan et composée des membres suivants : S. Exc. Mgr Jan Liesen, les PP. Serge Thomas Bonino, o.p., Antonio Castellano, s.d.b., Adelbert Denaux, Tomislav Ivančić, Léonard Santedi Kinkupu, Jerzy Szymik, Sœur Sara Butler, m.s.b.t., et le Dr Thomas Söding.

Les discussions générales du thème ont eu lieu lors des nombreuses réunions de la sous-commission, ainsi que lors des sessions plénières de la Commission théologique internationale, tenues à Rome entre 2009 et 2011. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* le 29 novembre 2011 et a ensuite été soumis à son président, S. Ém. le cardinal William Levada, Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, qui en a autorisé la publication.

Introduction

1. Les années qui ont suivi le IIe concile du Vatican ont été extrêmement fécondes pour la théologie catholique. De nouvelles voix théologiques se sont fait entendre, particulièrement celles de laïcs et de femmes ; des théologies se sont fait jour qui provenaient de contextes culturels nouveaux, particulièrement d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie ; de nouveaux thèmes de réflexions sont apparus, tels que la paix, la justice, la libération, l'écologie et la bioéthique ; des thèmes anciens ont été traités plus en profondeur, grâce à un renouveau des études bibliques, liturgiques, patristiques et médiévales ; et il y a eu de nouveaux lieux pour la réflexion, comme, par exemple, les dialogues œcuménique, interreligieux et interculturel. Ces développements sont fondamentalement positifs. La théologie catholique s'est efforcée de suivre le chemin ouvert par le Concile, qui désirait exprimer sa « solidarité, [son] respect et [son] amour à l'ensemble de la famille humaine », en établissant un dialogue avec elle et en lui offrant « la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit saint, reçoit de son Fondateur [1] ». Toutefois, cette période a aussi connu une certaine fragmentation de la théologie, et, dans le dialogue dont on vient de parler, la théologie est sans cesse confrontée au défi de maintenir son identité propre. La question se pose donc de savoir ce qui caractérise la théologie catholique, et ce qui lui confère, dans ses formes multiples et à travers elles, un clair sentiment d'identité dans ses relations avec le monde actuel.

2. Dans une certaine mesure, l'Église a clairement besoin d'un discours commun si elle veut communiquer au monde de façon à la fois théologique et pastorale l'unique message du Christ. Il est donc légitime de parler du besoin d'une certaine unité de la théologie. Cependant, il faut ici bien comprendre l'unité, afin de ne pas la confondre avec l'uniformité ou avec un style unique. L'unité de la théologie, de même que celle de l'Église telle qu'elle est professée dans le Credo, doit être intimement reliée à l'idée de catholicité, ainsi qu'à celles de sainteté et d'apostolicité [2]. La catholicité de l'Église provient du Christ lui-même, qui est le Sauveur du monde entier et de tout le genre humain (cf. *Ep* 1, 3-10 ; 1 *Tm* 2, 3-6). L'Église est donc chez elle dans chaque nation et dans chaque culture, et elle s'efforce de « tout recueillir, pour le sauver et le sanctifier [3] ». Le fait qu'il y ait un unique Sauveur montre qu'il existe un lien nécessaire entre catholicité et unité. En tant qu'elle scrute le mystère inépuisable de Dieu et les voies sans nombre par lesquelles la grâce de Dieu œuvre pour le salut dans des contextes divers, il est légitime, et même nécessaire, que la théologie revête une multitude de formes ; et cependant, en tant qu'approfondissement de l'unique vérité du Dieu un et trine, et de l'unique plan du salut centré sur l'unique Seigneur Jésus-Christ, cette pluralité doit manifester des traits communs distinctifs.

3. La Commission théologique internationale (CTI) a déjà étudié divers aspects de la tâche de la théologie dans plusieurs documents [4], notamment *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* (1972), *Magistère et théologie* (1975), et *L'interprétation des dogmes* (1989). Le présent document cherche à identifier les traits communs qui distinguent la théologie catholique [5]. Il examine les perspectives et les principes de base qui sont caractéristiques de la théologie catholique, et il présente des critères en fonction desquels des théologies diverses et variées peuvent néanmoins être reconnues comme authentiquement catholiques et comme prenant part à la mission de l'Église catholique, qui est d'annoncer la Bonne Nouvelle aux hommes de toutes les nations, races, peuples et langues (cf. *Mt* 28, 18-20 ; *Ap* 7, 9), et, en leur permettant d'entendre la voix de l'unique Seigneur, de les rassembler tous en un seul troupeau, sous un seul Pasteur (cf. *Jn* 10, 16). Cette mission requiert que dans la théologie catholique se trouvent à la fois l'unité dans la diversité et la diversité dans l'unité. Les théologies catholiques doivent pouvoir être identifiées comme telles, s'étayant mutuellement et capables de se rendre raison les unes aux autres, comme le font les chrétiens eux-mêmes dans la communion de l'Église, pour la gloire de Dieu. Par conséquent, le présent document se compose de trois chapitres qui traitent des thèmes suivants : dans la riche pluralité de ses expressions, de ses acteurs, de ses idées et de ses contextes, la théologie est catholique, et donc fondamentalement une, si elle est suscitée par une écoute attentive de la Parole de Dieu (ch. 1) ; si elle se situe délibérément et fidèlement dans la communion de l'Église (ch. 2) ; et si elle est orientée vers le service de Dieu dans le monde, offrant la vérité divine aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui sous une forme intelligible (ch. 3).

Chapitre 1 — À l'écoute de la Parole de Dieu

4. « Il a plu à Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) : tous les hommes, par le Christ, Verbe fait chair, ont accès dans l'Esprit saint au Père et sont ainsi rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2,18 ; 2 *P* 1, 4). [6] » « La nouveauté de la Révélation biblique provient du fait que Dieu se fait connaître dans le dialogue qu'il désire instaurer avec nous [7]. » La théologie, dans toute la diversité de ses diverses traditions, disciplines et méthodes, s'enracine dans l'acte fondamental qui consiste à écouter dans la foi la Parole révélée de Dieu, qui est le Christ lui-même. L'écoute de la Parole de Dieu est le principe définitif de la théologie catholique. Il mène à la compréhension et au discours, ainsi qu'à la formation de la communauté chrétienne : « L'Église est fondée sur la Parole de Dieu, elle en naît et en vit [8]. » « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-

Christ [9] » (1 *Jn* 1, 3). Le monde entier doit entendre l'appel au salut, afin qu'« en entendant […] il croie, qu'en croyant il espère, qu'en espérant il aime [10] ».

5. La théologie est une réflexion scientifique sur la Révélation divine, que l'Église accueille dans la foi comme la vérité salvatrice universelle. La plénitude même et la richesse de cette révélation sont trop grandes pour pouvoir être saisies par une unique théologie, et de fait elles donnent naissance à de multiples théologies dans la mesure où elles sont reçues de diverses façons par les hommes. Dans sa diversité, la théologie est cependant unifiée par son service de l'unique vérité de Dieu. Il s'ensuit que l'unité de la théologie n'implique pas son uniformité, mais bien plutôt une concentration singulière sur la Parole de Dieu et une explication de ses richesses sans nombre de la part de théologies qui soient capables de dialoguer et de communiquer entre elles. De même, la pluralité des théologies ne doit pas signifier fragmentation ni désaccord, mais bien l'approfondissement par mille voies différentes de l'unique vérité salvatrice de Dieu.

1. La primauté de la Parole de Dieu

6. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. » (*Jn* 1, 1) L'évangile de Jean commence par un « prologue ». Cet hymne met en lumière la portée cosmique de la Révélation et le fait qu'elle atteint son point culminant dans l'Incarnation du Verbe de Dieu. « Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes » (*Jn* 1, 4). La création et l'histoire constituent le lieu et le temps dans lesquels Dieu se révèle. Le monde, créé par Dieu au moyen de sa Parole (cf. *Gn* 1), est cependant aussi le cadre du rejet de Dieu par les hommes. Néanmoins, l'amour de Dieu pour eux est toujours infiniment plus grand : « Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie » (*Jn* 1, 5). L'Incarnation du Fils est le point culminant de cet amour inébranlable : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (*Jn* 1, 14). La révélation de Dieu comme Père qui aime le monde (cf. *Jn* 3, 16.35) se réalise dans la révélation de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, Fils de Dieu et « Sauveur du monde » (*Jn* 4, 42). « Sous maintes formes », Dieu a parlé jadis par les prophètes ; mais quand vint la plénitude des temps, il « nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (*Hb* 1, 1-2). « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jn* 1, 18).

7. L'Église professe une grande vénération pour les Écritures, mais il importe de reconnaître que « la foi chrétienne n'est pas une "religion du Livre" : le christianisme est la "religion de la Parole de Dieu", non d'"une parole écrite et muette, mais du Verbe incarné et vivant" [11] ». Les saintes Écritures, celles de l'Ancien Testament comme celles du Nouveau, rendent un témoignage fondamental à l'Evangile de Dieu [12]. Les Écritures sont « inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit » ; il s'ensuit qu'« elles communiquent immuablement la parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des apôtres la voix de l'Esprit saint [13] ». La Tradition est la transmission fidèle de la Parole de Dieu, attestée dans le canon des Écritures par les prophètes et les apôtres et dans la *leitourgia* (la liturgie), la *martyria* (le témoignage) et la *diakonia* (le service) de l'Église.

8. Saint Augustin a écrit que la Parole de Dieu était entendue par les auteurs inspirés et transmise par leurs paroles : « Dieu parle par un homme à la façon des hommes ; et en parlant ainsi, il se met à notre recherche [14]. » Le Saint-Esprit ne s'est pas contenté d'inspirer les auteurs bibliques afin qu'ils trouvent les mots justes pour témoigner ; il aide également à chaque époque les lecteurs de la Bible à comprendre la Parole de Dieu dans les paroles humaines des saintes Écritures. La relation entre Écriture et Tradition s'enracine dans la vérité que Dieu révèle dans sa Parole pour notre salut : « Les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées [15] », et à travers les âges, le Saint-Esprit « introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. *Col* 3, 16) [16] ». « La Parole de Dieu se donne à nous dans l'Écriture sainte comme témoignage inspiré de la Révélation : avec la Tradition vivante de l'Église, elle constitue la règle suprême de la foi [17]. »

9. L'un des critères de la théologie catholique est la reconnaissance de la primauté de la Parole de Dieu. Dieu parle « sous maintes formes » : dans la création, à travers les prophètes et les sages, à travers les saintes Écritures et, de façon définitive, à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, le Verbe fait chair (cf. *Hb* 1, 1-2).

2. La foi, réponse à la Parole de Dieu

10. Saint Paul écrit dans sa lettre aux Romains : « La foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ » (*Rm* 10, 17). Il souligne ici deux choses importantes. D'une part, il explique que la foi découle du fait d'écouter la Parole de Dieu, ce qui se fait toujours « par la vertu de l'Esprit de Dieu » (*Rm* 15, 19) ; d'autre part, il met en lumière le moyen par lequel la Parole de Dieu atteint les oreilles des hommes : avant tout par la médiation de ceux qui ont été envoyés pour proclamer la Parole et susciter la foi (cf. *Rm* 10, 14-15). Il s'en suit qu'en tout temps, la Parole de Dieu ne peut être prêchée de façon authentique que sur le fondement des apôtres (cf. *Ep* 2, 20-22) et dans la succession apostolique (cf. 1 *Tm* 4, 6).

11. Puisque Jésus-Christ, le Verbe fait chair, « est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation [18] », la réponse que recherche le Verbe, à savoir la foi, est, elle aussi, personnelle. Par la foi, l'homme se remet tout entier à Dieu dans un acte qui implique « un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle [19] ». « L'obéissance de la foi » (*Rm* 1, 5) est donc quelque chose de personnel. Par la foi, l'homme ouvre ses oreilles pour écouter la Parole de Dieu et aussi sa bouche pour lui offrir prière et louange ; il ouvre son cœur pour recevoir l'amour de Dieu qui est répandu en lui grâce au don de l'Esprit saint (cf. *Rm* 5, 5), et « l'espérance surabonde en [lui] par la vertu de l'Esprit saint » (*Rm* 15, 13), une espérance qui « ne déçoit point » (*Rm* 5, 5). Une foi vivante peut donc se comprendre comme embrassant à la fois l'espérance et la charité. Paul souligne de plus que la foi provoquée par la Parole de Dieu réside dans le cœur et suscite une confession des lèvres : « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut. » (*Rm* 10, 9-10)

12. La foi est donc une expérience de Dieu qui inclut une connaissance de Dieu puisque la Révélation donne accès à la vérité de Dieu qui nous sauve (cf. 2 *Th* 2, 13) et nous rend libres (cf. *Jn* 8, 32). Paul écrit aux Galates qu'en tant que croyants, ils ont « connu Dieu, ou plutôt il [les] a connus » (*Gal* 4, 9 ; cf. 1 *Jn* 4, 16). Sans la foi, il serait impossible de se faire une idée de cette vérité, parce que celle-ci est révélée par Dieu. De plus, la vérité révélée par Dieu et acceptée par la foi n'est pas quelque chose d'irrationnel. Bien plutôt, elle donne naissance au « culte raisonnable » (*logikê latreia*), dont Paul affirme qu'il entraîne un renouvellement de l'esprit (*Rm*12, 1-2). Que Dieu existe, qu'il est un, créateur et Seigneur de l'histoire, cela peut être connu à l'aide de la raison à partir des œuvres de la création, selon une longue tradition présente à la fois dans l'Ancien Testament (cf. *Sg* 13, 1-9) et dans le Nouveau (cf. *Rm* 1, 18-23) [20]. Cependant, que Dieu s'est révélé par l'Incarnation, la vie, la mort et la résurrection de son Fils pour sauver le monde (cf. *Jn* 3, 16), et que Dieu dans sa vie intime est Père, Fils et Saint-Esprit, cela ne peut être connu que par la foi.

13. La « foi » est à la fois un acte de croyance ou de confiance (*fides qua*) et ce qui est cru ou confessé (*fides quæ*). Les deux aspects vont inséparablement de pair puisque la confiance est adhésion à un message qui possède un contenu intelligible, et que la confession ne peut se réduire à un hommage des lèvres, mais doit venir du cœur. La foi est une réalité à la fois profondément personnelle et ecclésiale. Lorsqu'ils professent leur foi, les chrétiens disent aussi bien « Je crois » que « Nous croyons ». La foi est professée à l'intérieur de la *koinônia* du Saint-Esprit (cf. 2 *Co* 13, 13) qui unit tous les croyants avec Dieu et entre eux (cf. 1 *Jn* 1, 1-3), et trouve sa plus haute expression dans l'Eucharistie (cf. 1 *Co* 10, 16-17). Des professions de foi se sont formées dans la communauté des croyants depuis les temps les plus anciens. Tous les chrétiens sont appelés à témoigner personnellement de leur foi, mais le Credo permet à l'Église en tant que telle de professer sa foi. Cette profession correspond à l'enseignement des apôtres, la Bonne Nouvelle, sur laquelle l'Église est fondée et par laquelle elle est sauvée (cf. 1 *Co* 15, 1-11).

14. « Il y a eu de faux prophètes dans le peuple, comme il y aura aussi parmi vous de faux docteurs, qui introduiront des sectes pernicieuses » (2 *P* 2, 1) [21]. Le Nouveau Testament montre amplement que, dès les débuts de l'Église, certains ont proposé une interprétation « hérétique » de la foi commune, interprétation qui s'opposait à la Tradition apostolique. Dans la première épître de saint Jean, la séparation d'avec la communion de l'amour est l'indice d'un enseignement erroné (cf. 1 *Jn* 2, 18-19). L'hérésie est donc non seulement une distorsion de l'Évangile, mais encore elle blesse la communion ecclésiale. « L'hérésie est la négation obstinée, après la réception du baptême, d'une vérité qui doit être crue de foi divine et catholique, ou le doute obstiné sur cette vérité [22]. » Ceux qui se rendent coupables d'une telle obstination à l'encontre de l'enseignement de l'Église substituent leur jugement propre à l'obéissance due à la Parole de Dieu (qui est le motif formel de la foi), la *fides qua*. L'hérésie rappelle que la communion de l'Église ne peut être obtenue que sur la base de la foi catholique dans son intégrité, et elle incite l'Église à rechercher de façon toujours plus approfondie la vérité dans la communion.

15. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle prend la foi de l'Église comme sa source, son contexte et sa norme. La théologie tient en même temps la *fides qua* et la *fides quæ*. Elle expose l'enseignement des apôtres, la Bonne Nouvelle au sujet de Jésus-Christ « selon les Écritures » (cf. 1 *Co* 15, 3-4), comme la règle et l'aiguillon de la foi de l'Église.

3. La théologie, intelligence de la foi

16. L'acte de foi, en réponse à la Parole de Dieu, ouvre l'intelligence du croyant à de nouveaux horizons. Saint Paul écrit : « Le Dieu qui a dit : "Que des ténèbres resplendisse la lumière", est celui qui a resplendi dans nos cœurs, pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 *Co* 4, 6). Dans cette lumière, la foi contemple le monde entier d'une manière nouvelle ; elle le voit sous un jour plus vrai, car, fortifiée par le Saint-Esprit, elle participe au regard même de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin invite quiconque cherche la vérité à « croire afin de comprendre », *crede ut intelligas* [23]. Nous avons reçu, dit saint Paul, « l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits » (1 *Co* 2, 12). Qui plus est, par ce don nous sommes introduits jusque dans une compréhension de Dieu lui-même, parce que « l'Esprit sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu » (1 *Co* 2, 10). Lorsqu'il enseigne que « nous avons, nous, la pensée du Christ » (1 *Co* 2, 16), saint Paul laisse entendre que par la grâce de Dieu nous avons une certaine participation à la connaissance même que le Christ a de son Père, et par là à la connaissance que Dieu a de lui-même.

17. Mis en possession par la foi de « l'insondable richesse du Christ » (*Eph* 3, 8), les croyants cherchent à comprendre de façon toujours plus plénière ce qu'ils croient, le « méditant en [leur] cœur » (cf. *Lc* 2, 19). Conduits par l'Esprit et mettant en œuvre toutes les ressources de leur intelligence, ils s'efforcent d'assimiler le contenu intelligible de la Parole de Dieu, afin qu'il devienne lumière et nourriture pour leur foi. Ils demandent à Dieu de « parvenir à la pleine connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle » (*Col* 1, 9). Telle est la démarche de l'intelligence de la foi, *intellectus fidei*. Comme l'explique saint Augustin, elle procède du dynamisme même de la foi : « « Celui qui comprend déjà par une raison véritable ce qu'il croyait seulement est assurément à préférer à celui qui désire encore comprendre ce qu'il croit : mais s'il ne le désire pas et s'il estime qu'il faut seulement croire ce qui est à comprendre, il ignore tout à fait à quoi sert la foi[24]. » Ce travail d'intelligence de la foi contribue en retour à nourrir la foi et lui permet de se développer [25]. Ainsi, « la foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité [26] ». La démarche de l'*intellectus fidei* est un chemin qui part de la foi, qui est sa source et son principe permanent, et va vers la vision dans la gloire (la vision béatifique, cf. 1 *Jn* 3, 2), dont l'*intellectus fidei* est une anticipation.

18. L'*intellectus fidei* revêt diverses formes dans la vie de l'Église et dans la communauté des croyants, selon les différents dons accordés aux fidèles (*lectio divina*, méditation, prédication, théologie en tant que science, etc.). Il ne devient théologie au sens strict que quand le croyant entreprend de présenter le contenu du mystère chrétien d'une manière rationnelle et scientifique. La théologie est donc *scientia Dei* dans la mesure où elle est une participation rationnelle à la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses.

19. L'un des critères de la théologie catholique est que, précisément en tant que science de la foi — « la foi qui cherche l'intelligence [*fides quærens intellectum*][27], — elle possède une dimension rationnelle. La théologie s'efforce de comprendre ce que l'Église croit, pourquoi elle le croit et ce qui peut être connu *sub specie Dei*. En tant que *scientia Dei*, la théologie a pour but de comprendre de façon rationnelle et systématique la vérité salvifique de Dieu.

Chapitre 2 — Demeurer dans la communion de l'Église

20. Le lieu propre pour la théologie est à l'intérieur de l'Église, qui est rassemblée par la Parole de Dieu. L'ecclésialité de la théologie est un aspect constitutif du travail théologique, parce que la théologie est fondée sur la foi, et que la foi elle-même est à la fois personnelle et ecclésiale. La Révélation de Dieu est orientée vers la convocation du peuple de Dieu et vers son renouveau, et c'est par l'Église que les théologiens reçoivent l'objet de leur recherche. Dans la théologie catholique s'est développée une réflexion considérable sur les « lieux » théologiques, c'est-à-dire sur les points de repère fondamentaux pour le travail théologique. Il est important de connaître non seulement ces lieux, mais aussi leur poids respectif et leurs relations mutuelles [28].

1. L'étude de l'Écriture, âme de la théologie

21. « Que l'étude de la sainte Écriture soit pour la sacrée théologie comme son âme [29]. » Telle est l'assertion centrale de Vatican II en ce qui concerne la théologie. Le pape Benoît XVI le réaffirme : « Là où la théologie n'est pas essentiellement interprétation des Écritures de l'Église, cette théologie n'a plus de fondement [30]. » La théologie en son entier doit se conformer aux Écritures, et les Écritures doivent soutenir et accompagner tout travail théologique, parce que la théologie traite de « la vérité de l'Évangile » (*Gal* 2, 5), et elle ne peut connaître cette vérité que si elle examine les témoignages normatifs qui lui sont rendus dans le canon des saintes Écritures [31], et si, ce faisant, elle met en relation les paroles humaines de la Bible avec la Parole vivante de Dieu. « Les exégètes catholiques ne doivent jamais oublier que ce qu'ils interprètent est la Parole de Dieu. […] Le but de leur travail n'est atteint que lorsqu'ils ont éclairé le sens du texte biblique comme parole de Dieu pour aujourd'hui [32]. »

22. *Dei Verbum* considère que la tâche de l'exégèse est de déterminer « ce qu'il a plu à Dieu de nous communiquer [33] ». Pour comprendre et expliquer le sens des textes bibliques [34], elle doit faire appel à toutes les méthodes appropriées, philologiques, historiques et littéraires, dans l'intention d'éclairer et de comprendre la sainte Écriture dans son contexte et son époque propres. C'est ainsi que l'historicité de la Révélation est prise en compte de façon méthodologique. *Dei Verbum* 12 fait particulièrement référence à la nécessité d'être attentif aux genres littéraires : « Car c'est de façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime en des textes diversement historiques, en des textes, ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. » Depuis le Concile, d'autres méthodes susceptibles de dévoiler de nouveaux aspects du sens de l'Écriture se sont développées [35].*Dei Verbum* 12 indique néanmoins que « pour tenir compte de la dimension divine de la Bible » et arriver à une interprétation réellement « théologique » de l'Écriture, « trois critères de base » doivent aussi entrer en jeu [36] : l'unité de l'Écriture, le témoignage de la Tradition et l'analogie de la foi [37]. Le Concile se réfère à l'unité de l'Écriture parce que la Bible n'atteste l'entière vérité du salut que dans sa totalité multiforme [38]. L'exégèse a développé des outils méthodologiques pour prendre en compte le canon des Écritures dans sa totalité comme point de référence herméneutique pour l'interprétation de l'Écriture. Il est

ainsi possible de déterminer la signification de la place et du contenu des différents livres et des différentes péricopes. Par-dessus tout, comme l'enseigne le Concile, l'exégèse doit s'efforcer de lire et d'interpréter les textes bibliques dans le cadre plus large de la foi et de la vie du peuple de Dieu, qui sont soutenues au long des âges par l'action du Saint-Esprit. C'est dans ce contexte que l'exégèse recherche le sens littéral et s'ouvre au sens spirituel ou plénier (*sensus plenior*) de l'Écriture [39]. « C'est seulement quand sont respectés les deux niveaux méthodologiques, l'historico-critique et le théologique, que l'on peut parler d'une exégèse théologique, d'une exégèse valable d'un livre [40]. »

23. Lorsque la constitution *Dei Verbum* affirme que l'étude de la sainte Écriture est « l'âme » de la théologie, elle a en vue chacune des disciplines théologiques. Cet enracinement dans la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Écriture et par la Tradition, est essentiel pour la théologie. La tâche primordiale de celle-ci est d'interpréter la vérité de Dieu comme vérité salvifique. À l'invitation de Vatican II, la théologie catholique cherche dans tout son travail à prêter attention à la Parole de Dieu et par là au témoignage de l'Écriture[41]. Ainsi, dans les exposés théologiques « les thèmes bibliques doivent avoir la première place [42] », avant tout le reste. Cette approche correspond de nouveau à celle des Pères de l'Église, qui furent « d'abord et avant tout des "commentateurs de la sainte Écriture" [43] », et elle ouvre des possibilités de collaboration œcuménique : « L'écoute commune des Écritures nous pousse ainsi au dialogue de la charité et fait grandir celui de la vérité [44]. »

24. L'un des critères de la théologie catholique est que celle-ci doit constamment faire appel au témoignage canonique de l'Écriture, et qu'elle doit promouvoir l'enracinement de toute la doctrine et de toute la pratique de l'Église dans ce témoignage, puisqu'« il faut que toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et régie par la sainte Écriture [45] ». La théologie doit s'employer à offrir aux fidèles chrétiens un large accès aux saintes Écritures [46], afin qu'ils puissent entrer en contact avec la vivante Parole de Dieu (cf. *Hb* 4, 12).

2. La fidélité à la Tradition apostolique

25. Les Actes des Apôtres décrivent la vie de la communauté chrétienne primitive d'une façon qui est fondamentale pour l'Église de tous les temps : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. » (*Ac* 2, 42 ; cf. *Ap* 1, 3) Cette description succincte — venant à la fin du récit de la fête de la Pentecôte, lorsque le Saint-Esprit ouvrit la bouche des Apôtres à la prédication et amena beaucoup de ceux qui les écoutaient à la foi, — met en lumière plusieurs aspects essentiels de l'action incessante du Saint-Esprit dans l'Église. Sont déjà esquissés par avance l'enseignement et la vie sacramentelle de l'Église, sa spiritualité et son engagement caritatif. Tout ceci a commencé au sein de la communauté apostolique, et la transmission de l'intégralité de ce mode de vie dans l'Esprit constitue la Tradition apostolique. La *lex orandi* (la règle de la prière), la *lex credendi* (la règle de la croyance) et la *lex vivendi* (la règle de vie) sont toutes des aspects essentiels de cette Tradition. Paul renvoie à la Tradition, dans laquelle il a été incorporé en tant qu'Apôtre, lorsqu'il parle de « transmettre » ce qu'il a lui-même « reçu » (*1 Co* 15, 1-11 ; cf. aussi *1 Co* 11, 23-26).

26. La Tradition est ainsi quelque chose de vivant et de vital, un processus continu dans lequel l'unité de la foi trouve son expression dans la variété des langues et la diversité des cultures. Elle cesse d'être Tradition si elle se fossilise. « Cette Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît […]. Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu [47]. » La Tradition se réalise dans la puissance de l'Esprit saint qui, comme Jésus l'a promis à ses disciples, introduit l'Église dans la vérité tout entière (cf. *Jn* 16, 13), en maintenant fermement la mémoire de Jésus lui-même (cf. *Jn* 14, 26), en gardant l'Église fidèle à ses origines apostoliques, en permettant une sûre transmission de la foi, et en suggérant une présentation toujours nouvelle de l'Évangile sous la direction des pasteurs, qui sont les successeurs des Apôtres [48]. Les composantes vitales de la Tradition sont : une étude toujours renouvelée de la sainte Écriture, le culte liturgique, l'attention à ce qu'ont enseigné au cours des âges les témoins de la foi, une catéchèse qui favorise la croissance de la foi, l'amour concret de Dieu et du prochain, un ministère ecclésial structuré et le service que rend le Magistère à la Parole de Dieu. Ce qui est transmis « comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ; ainsi l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit, et elle le transmet à chaque génération [49] ».

27. « L'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de cette Tradition, dont les richesses passent dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie [50]. » Parce que les Pères de l'Église, aussi bien d'Orient que d'Occident, ont une place à part dans « la transmission et l'approfondissement fidèles » de la vérité révélée [51], leurs écrits constituent un point de référence spécifique (*locus*) pour la théologie catholique. La Tradition connue et vécue par les Pères présentait de nombreuses facettes et débordait de vie, comme le manifeste la pluralité des familles liturgiques et des traditions spirituelles et exégético-théologiques (par exemple les écoles d'Alexandrie et d'Antioche), une pluralité fermement enracinée et unie dans l'unique foi. Durant les grandes controverses théologiques des IV^{e} et V^{e}siècles, le fait qu'une doctrine fût ou non conforme au consensus des Pères était la preuve de son orthodoxie ou de son caractère

hérétique [52]. Pour saint Augustin, le témoignage unanime des Pères constituait la voix de l'Église [53]. Les conciles de Chalcédoine et de Trente font commencer leurs déclarations solennelles par la formule : « Suivant les saints Pères [54]… », et le concile de Trente ainsi que le premier concile du Vatican indiquent clairement que « le consentement unanime des Pères » est un guide sûr pour l'interprétation des Écritures [55].

28. Beaucoup parmi les Pères étaient des évêques qui s'assemblaient avec leurs frères évêques au sein des conciles, régionaux tout d'abord, ensuite universels ou « œcuméniques », qui jalonnent la vie de l'Église dès les premiers siècles, suivant l'exemple des Apôtres (cf. *Ac* 15, 6-21). Confrontés aux hérésies christologiques et trinitaires qui menacèrent la foi et l'unité de l'Église lors de la période patristique, les évêques s'assemblèrent dans les grands conciles œcuméniques — Nicée I, Constantinople I, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II, Constantinople III et Nicée II — pour condamner l'erreur et proclamer la foi orthodoxe par des symboles de foi et des définitions de foi. Ces conciles ont présenté leur enseignement, en particulier leurs définitions solennelles, comme normatif et universellement obligatoire. Ces définitions expriment la Tradition apostolique et lui appartiennent, et elles sont aujourd'hui encore au service de la foi et de l'unité de l'Église. Ceux des conciles ultérieurs qui furent reconnus comme œcuméniques en Occident ont perpétué cette pratique. Le II^e^ concile du Vatican se réfère à la fonction d'enseignement, ou magistère, du pape et des évêques de l'Église, et il affirme que les évêques enseignent infailliblement lorsque, soit rassemblés avec l'évêque de Rome dans le cadre d'un concile œcuménique, soit en communion avec lui alors même qu'ils sont dispersés de par le monde, ils s'accordent sur le fait qu'un enseignement relatif à la foi ou aux mœurs « doit être tenu de façon définitive et absolue ». Le pape lui-même, chef du collège des évêques, enseigne de façon infaillible « quand, en tant que pasteur et docteur suprême de tous les fidèles, […] il proclame, par un acte définitif, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs [56]. »

29. La théologie catholique reconnaît l'autorité enseignante des conciles œcuméniques, le magistère ordinaire et universel des évêques et le magistère du pape. Elle reconnaît le statut spécial des dogmes, c'est-à-dire des énoncés dans lesquels « l'Église propose de façon définitive une vérité révélée, sous une forme qui oblige le peuple chrétien dans son entier, de sorte que sa négation est rejetée comme une hérésie et stigmatisée par l'anathème [57] ». Les dogmes appartiennent à la Tradition apostolique vivante et continue. Les théologiens sont conscients des difficultés relatives à leur interprétation. Il est par exemple nécessaire de comprendre la question précisément considérée à la lumière de son contexte historique, et de discerner en quelle manière le contenu et le sens d'un dogme sont reliés à sa formulation [58]. Néanmoins, les dogmes sont des points de repère sûrs pour la foi de l'Église, et ils sont utilisés comme tels dans la réflexion et l'argumentation théologiques.

30. Dans la foi catholique, l'Écriture, la Tradition et le magistère de l'Église sont indissolublement liés. « La sainte Tradition et la sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Église ; […] La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église [59]. » La sainte Écriture n'est pas un simple texte, mais *locutio Dei* [60] et *verbum Dei* [61], attestés tout d'abord par les prophètes de l'Ancien Testament, et par la suite par les apôtres dans le Nouveau Testament (cf. *Rm* 1, 1-2). Née au sein du peuple de Dieu, puis unifiée, lue et interprétée par le peuple de Dieu, la sainte Écriture appartient à la Tradition vivante de l'Église comme le témoin canonique de la foi pour toute époque. « L'Écriture est […] le premier membre de la Tradition écrite [62]. » « L'Écriture doit donc être proclamée, écoutée, lue, reçue et vécue comme la Parole de Dieu, dans le sillage de la Tradition apostolique dont elle est inséparable [63]. » Ce processus est soutenu par le Saint-Esprit, « par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde [64] ». « La sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit saint, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation [65]. » Elle la tire également de la Tradition apostolique, car celle-ci est le processus vivant de l'Église qui écoute la Parole de Dieu.

31. Vatican II distingue entre la Tradition et les traditions qui appartiennent à des époques particulières de l'histoire de l'Église, ou à des régions et des communautés particulières, tels les ordres religieux ou certaines Églises locales spécifiques [66]. Distinguer entre la Tradition et les traditions a été l'une des tâches les plus importantes de la théologie catholique depuis Vatican II, et de la théologie de façon générale dans les dernières décennies [67]. Cette tâche est profondément liée à la catholicité de l'Église et elle a beaucoup de conséquences sur le plan œcuménique. De nombreuses questions se posent, par exemple : « Est-il possible de déterminer de façon plus précise quel est le contenu de l'unique Tradition, et par quels moyens ? Est-ce que toutes les traditions qui se disent chrétiennes contiennent la Tradition ? Comment pouvons-nous distinguer entre des traditions qui incarnent la vraie Tradition et des traditions simplement humaines ? Où trouvons-nous la Tradition authentique, et où des traditions appauvries, voire dénaturées ?[68] » D'une part, la théologie doit montrer que la Tradition apostolique n'est pas quelque chose d'abstrait, mais qu'elle existe concrètement dans les diverses traditions qui se sont formées au sein de l'Église. D'autre part, la théologie doit examiner pourquoi certaines traditions sont caractéristiques non de l'Église comme un tout, mais seulement de certains ordres religieux, de certaines Églises locales ou de certaines périodes historiques. Bien que la critique ne soit pas appropriée pour la Tradition apostolique elle-même, *les traditions* doivent toujours être ouvertes à la critique, afin que « la réforme

continuelle dont l'Église a perpétuellement besoin [69] » puisse avoir lieu, et que l'Église puisse se renouveler en permanence à partir de son unique fondement, à savoir Jésus-Christ. Une telle critique se propose de vérifier si une tradition donnée exprime réellement la foi de l'Église dans un lieu et à une époque donnés, et elle s'emploie en conséquence à la renforcer ou à la corriger en la mettant en contact avec la foi vivante de partout et de toujours.

32. La fidélité à la Tradition apostolique est l'un des critères de la théologie catholique. Cette fidélité demande une réception active et pleine de discernement des divers témoignages et des diverses expressions de la Tradition apostolique continue. Elle suppose l'étude de la sainte Écriture, de la liturgie, des écrits des Pères et des Docteurs de l'Église, et l'attention à l'enseignement du Magistère.

3. L'attention portée au sensus fidelium

33. Dans sa première épître aux Thessaloniciens, saint Paul écrit : « Nous ne cessons de rendre grâces à Dieu de ce que, une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants. » (1 *Th* 2, 13) Ces paroles éclairent ce à quoi Vatican II faisait référence en parlant du « sens surnaturel de la foi [*sensus fidei*] qui est celui du peuple de Dieu tout entier [70] », et de « l'intelligence intérieure que les fidèles éprouvent des choses spirituelles [71] », c'est-à-dire du *sensus fidelium*. Le sujet de la foi est le peuple de Dieu pris dans son ensemble, qui, dans la puissance de l'Esprit, professe la Parole de Dieu. C'est pourquoi le Concile déclare que le peuple de Dieu tout entier participe au ministère prophétique de Jésus [72], et que, ayant reçu l'onction du Saint-Esprit (1 *Jn* 2, 20.27), il « ne peut se tromper dans la foi [73] ». Les pasteurs qui guident le peuple de Dieu, et qui sont les serviteurs de sa foi, sont eux-mêmes, avant tout, membres de la communion des croyants. C'est pourquoi *Lumen gentium* parle d'abord du peuple de Dieu et du *sensus fidei* [74], et ensuite des évêques [75] qui, par la succession apostolique dans l'épiscopat et par la réception de leur *charisma veritatis certum* (charisme certain de vérité) spécifique[76], constituent, en tant que collège en communion hiérarchique avec leur chef, l'évêque de Rome et le successeur de saint Pierre sur le Siège apostolique [77], le Magistère de l'Église. De même, *Dei Verbum*enseigne que la Parole de Dieu a été « confiée à l'Église » et fait référence au « peuple saint tout entier » qui y adhère, avant de spécifier ensuite que le pape et les évêques ont la charge de l'interprétation authentique de la Parole de Dieu [78]. Cet ordre est fondamental pour la théologie catholique. Comme le dit saint Augustin : « *Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus* [79]. »

34. Il faut bien comprendre la nature et la place du *sensus fidei* ou *sensus fidelium*. Le *sensus fidelium* ne signifie pas seulement l'opinion majoritaire à un moment donné ou dans une culture donnée. Il n'est pas non plus une simple ré-affirmation secondaire de ce qui est d'abord enseigné par le Magistère. Le *sensus fidelium* est le *sensus fidei* du peuple de Dieu pris dans son entier, qui obéit à la Parole de Dieu et est conduit sur les sentiers de la foi par ses pasteurs. Le *sensus fidelium* est donc le sens de la foi profondément enraciné dans le peuple de Dieu qui reçoit, comprend et vit la Parole de Dieu au sein de l'Église.

35. Pour les théologiens, le *sensus fidelium* est de grande importance. Il n'est pas seulement l'objet de leur attention et de leur respect, il constitue également un fondement et un *locus*pour leur travail. D'une part, les théologiens dépendent du *sensus fidelium* parce que la foi qu'ils scrutent et qu'ils expliquent vit dans le peuple de Dieu. Il est donc clair que les théologiens eux-mêmes doivent avoir part à la vie de l'Église pour en avoir une vraie connaissance. D'autre part, le ministère particulier des théologiens à l'intérieur du corps du Christ consiste précisément à expliquer la foi de l'Église telle qu'elle se trouve dans les Écritures, la liturgie, les symboles de foi, les dogmes, les catéchismes et le *sensus fidelium* lui-même. Les théologiens aident à clarifier et à exposer le contenu du *sensus fidelium*, reconnaissant et montrant que les questions liées à la vérité de la foi peuvent être complexes et que leur examen requiert de la précision[80]. Il leur incombe également parfois d'examiner de façon critique les expressions de la piété populaire, les nouveaux courants de pensée et les nouveaux mouvements dans l'Église, au nom de la fidélité à la Tradition apostolique. Les évaluations critiques des théologiens doivent toujours être constructives ; elles doivent être portées avec humilité, respect et charité : « La science (*gnosis*) enfle ; c'est la charité (*agape*) qui édifie. » (1 *Co* 8, 1)

36. L'attention portée au *sensus fidelium* est l'un des critères de la théologie catholique. La théologie devrait s'efforcer de découvrir et de présenter de façon précise ce que les fidèles catholiques croient vraiment. Elle doit dire la vérité avec amour, afin que les fidèles puissent mûrir dans la foi et ne soient pas « ballottés et emportés à tout vent de la doctrine » (*Eph* 4, 14-15).

4. Une adhésion responsable au Magistère de l'Église

37. Dans la théologie catholique, le Magistère est un facteur intégral de l'entreprise théologique elle-même, puisque la théologie reçoit de Dieu son objet par la médiation de l'Église, dont la foi est interprétée de façon authentique par le « seul Magistère vivant de l'Église [81] », c'est-à-dire par le Magistère du pape et des évêques. La fidélité au Magistère est nécessaire afin que la théologie soit une science de la foi (*scientia fidei*) et une œuvre ecclésiale. Une méthodologie

correcte de la théologie exige donc une juste compréhension de la nature et de l'autorité du Magistère à ses différents niveaux, ainsi que des relations qui existent à bon droit entre le Magistère de l'Église et la théologie [82]. Les évêques et les théologiens ont des vocations différentes et doivent respecter mutuellement leur compétence particulière, faute de quoi le Magistère réduirait la théologie à n'être qu'une science purement répétitive, ou bien les théologiens auraient la présomption de se substituer à l'office d'enseignement des pasteurs de l'Église.

38. Comprendre l'Église comme communion constitue un bon cadre pour envisager comment les relations entre théologiens et évêques, entre théologie et Magistère, peuvent être des relations de collaboration fructueuse. Le premier point dont il faut prendre acte est que les théologiens dans leur travail et les évêques dans leur magistère sont les uns et les autres placés sous la primauté de la Parole de Dieu, et jamais au-dessus [83]. Entre les théologiens et les évêques devrait se développer une collaboration empreinte de respect mutuel. Lorsqu'ils écoutent dans l'obéissance la Parole de Dieu et qu'ils la prêchent avec fidélité ; lorsqu'ils prêtent attention au *sensus fidelium* et qu'ils se mettent au service de la croissance de la foi et de sa maturation ; lorsqu'ils se préoccupent de transmettre la Parole de Dieu aux générations à venir, avec le souci des questions nouvelles et des nouveaux défis ; lorsqu'ils donnent un témoignage plein d'espérance quant aux dons déjà reçus ; en tout ceci les évêques et les théologiens ont leurs rôles respectifs au sein d'une unique mission commune [84], dont le Magistère et la théologie tirent chacun leur légitimité propre et leur objectif [85]. La théologie scrute et expose la foi de l'Église, et le Magistère ecclésiastique proclame cette foi et en donne l'interprétation authentique [86].

39. D'une part, le Magistère a besoin de la théologie afin de faire preuve dans ses interventions non seulement d'autorité doctrinale, mais aussi de compétence théologique et de capacité d'évaluation critique. Les théologiens devraient donc être appelés à prêter leur assistance pour la préparation et la formulation des déclarations magistérielles. D'autre part, le Magistère apporte une aide indispensable à la théologie parce qu'il assure la transmission authentique du dépôt de la foi (*depositum fidei*), en particulier à des moments décisifs de discernement. Les théologiens devraient reconnaître la contribution des déclarations magistérielles au progrès théologique et devraient faciliter la réception de ces déclarations. Les interventions du Magistère elles-mêmes peuvent s'avérer stimulantes pour la réflexion théologique, et les théologiens devraient montrer comment leurs propres contributions se conforment aux affirmations doctrinales antérieures du Magistère et comment elles les prolongent. Il existe dans l'Église un certain « magistère » des théologiens [87], mais il n'y a pas de place pour des magistères parallèles, d'opposition ou alternatifs [88], ni pour les opinions qui voudraient séparer la théologie du Magistère de l'Église.

40. Lorsqu'il s'agir de l'interprétation « authentique » de la foi, le Magistère joue un rôle que la théologie ne peut tout simplement pas s'attribuer. La théologie ne peut pas substituer un jugement provenant de la communauté scientifique des théologiens à celui des évêques. Accepter cette fonction du Magistère relative à l'authenticité de la foi exige qu'on reconnaisse les différents niveaux des affirmations magistérielles [89]. A ces différents niveaux correspond une réponse différenciée de la part des fidèles et des théologiens. Tous les enseignements du Magistère n'ont pas le même poids. Ceci concerne d'ailleurs le travail de la théologie et, de fait, ces différents niveaux sont décrits par ce qu'on appelle des « notes » ou des « qualifications » théologiques [90].

41. Précisément à cause de cette gradation, l'obéissance que les théologiens, en tant que membres du peuple de Dieu, doivent au Magistère implique toujours une évaluation et des commentaires critiques et constructifs [91]. Le « dissentiment » envers le Magistère n'a pas sa place dans la théologie catholique, mais la recherche et le questionnement sont justifiés et même nécessaires pour que la théologie soit à même de remplir son office [92]. Quelle que puisse être la situation, une obéissance ou une adhésion purement formelle et extérieure de la part des théologiens ne saurait suffire. Les théologiens devraient travailler à approfondir leur réflexion sur la vérité que proclame le Magistère de l'Église, et devraient en rechercher les implications pour la vie chrétienne et pour le service de la vérité. De cette façon, les théologiens accomplissent leur office propre et l'enseignement du Magistère n'est pas réduit à quelques citations purement décoratives au fil du discours théologique.

42. Les relations entre évêques et théologiens sont souvent bonnes et confiantes de part et d'autre, chaque partie respectant la vocation et la responsabilité de l'autre. Par exemple, les évêques assistent et participent aux assemblées nationales et régionales des associations théologiques, ils font appel à des experts en théologie lorsqu'ils formulent leurs enseignements et leurs orientations, ils visitent et soutiennent les facultés et les écoles de théologie dans leurs diocèses. Il est inévitable qu'il y ait de temps à autre des tensions dans les relations entre théologiens et évêques. Dans sa pénétrante analyse de l'interaction dynamique, au sein de l'organisme vivant de l'Église, entre les trois offices du Christ, prophète, prêtre et roi, le bienheureux John Henry Newman a admis la possibilité de ces « collisions ou contrastes chroniques », et il est bon de se rappeler qu'il les envisageait comme « faisant partie de la nature même des choses [93] ». « La théologie est le principe fondamental et régulateur de tout le système ecclésial », écrivait-il, et cependant « la théologie ne peut toujours avoir le dernier mot [94] ». A propos des relations entre les théologiens et le Magistère, la Commission théologique internationale déclarait en 1975 : « Partout où il y a vie véritable, il y a également tension. Celle-ci ne doit pas être interprétée dans le registre de l'hostilité ni d'une véritable opposition : elle représente au contraire un facteur de

dynamisme et un stimulant qui incite le Magistère et la théologie à remplir de concert leurs fonctions respectives en pratiquant le dialogue [95]. »

43. La liberté de la théologie et des théologiens est un thème d'un intérêt tout particulier [96]. Cette liberté découle de « l'authentique responsabilité scientifique » des théologiens [97]. L'idée d'adhésion au Magistère suggère parfois une opposition critique entre une théologie prétendument « scientifique » (qui ne repose pas sur des présupposés de foi ou sur une allégeance ecclésiale) et une théologie prétendument « confessionnelle » (élaborée dans le cadre d'une confession religieuse). En réalité, cette opposition n'est pas appropriée [98]. Des considérations sur la liberté de conscience du croyant, ou encore sur l'importance du progrès scientifique dans la recherche théologique, suscitent d'autres discussions, dans lesquelles on fait parfois jouer au Magistère le rôle d'une force de répression ou d'un frein au progrès. L'examen de ces questions fait partie de la tâche du théologien. Il s'agit d'intégrer correctement les aspects scientifiques et confessionnels de la théologie, et d'envisager la liberté de la théologie sur l'horizon du dessein et de la volonté de Dieu.

44. L'un des critères de la théologie catholique consiste à accorder une adhésion responsable au Magistère selon ses divers degrés. Les théologiens catholiques devraient reconnaître la compétence des évêques, et tout spécialement du collège des évêques dirigé par le pape, pour donner une interprétation authentique de la Parole de Dieu transmise par l'Écriture et la Tradition [99].

5. La communauté des théologiens

45. Comme c'est le cas pour toutes les vocations chrétiennes, le ministère des théologiens est personnel et aussi en même temps communautaire et ecclésial, c'est-à-dire qu'il s'exerce dans et pour l'Église dans son ensemble, et il se vit en solidarité avec ceux qui ont la même vocation. Les théologiens sont à bon droit conscients et fiers des liens étroits de solidarité qui les unissent les uns aux autres au service du Corps du Christ et du monde. De très nombreuses façons, en tant que collègues dans les facultés et écoles de théologie, en tant que membres de sociétés et d'associations théologiques, dans leurs collaborations dans la recherche, en tant qu'écrivains et enseignants, ils se soutiennent, s'encouragent et s'inspirent mutuellement. Ils servent aussi de guides et d'exemples pour ceux, particulièrement les étudiants, qui aspirent à devenir théologiens. Qui plus est, ces liens de solidarité s'étendent à bon droit à travers l'espace et le temps. Ils unissent les théologiens à travers le monde dans divers pays et diverses cultures, et à travers le temps dans diverses périodes et divers contextes. Cette solidarité s'avère réellement bénéfique lorsqu'elle favorise la prise de conscience et le respect des critères de la théologie catholique, tels qu'ils ont été identifiés dans le présent document. Personne n'est mieux placé pour aider les théologiens catholiques à rendre le meilleur service possible, conformément aux vraies caractéristiques de leur discipline, que d'autres théologiens catholiques.

46. Aujourd'hui, il est de plus en plus fréquent que les projets de recherche et les publications soient menés en collaboration, que ce soit à l'intérieur d'un domaine théologique ou de façon transversale. Il faut encourager les occasions permettant les exposés, les séminaires et les conférences, qui renforceront la connaissance et l'estime mutuelles entre collègues dans les institutions et les facultés de théologie. Il faudrait aussi favoriser les occasions de rencontres et d'échanges interdisciplinaires entre théologiens et philosophes, spécialistes des sciences naturelles et sociales, historiens, etc., puisque, comme nous le faisons remarquer dans ce document, la théologie est une science qui se développe en interaction avec les autres sciences, de même qu'un échange fécond avec la théologie permet à ces dernières de se développer.

47. De par la nature même de leur tâche, les théologiens travaillent souvent aux frontières de l'expérience de l'Église et de sa réflexion. À cause notamment du nombre aujourd'hui toujours croissant de théologiens laïcs qui ont l'expérience d'espaces spécifiques d'interaction entre l'Église et le monde, entre l'Evangile et la vie, espaces avec lesquels les théologiens ordonnés ou religieux ne sont pas nécessairement aussi familiers, il arrive de plus en plus souvent que, dans des situations nouvelles ou face à de nouvelles questions, des théologiens donnent une première réponse au nom de « la foi qui cherche à comprendre ». Les théologiens ont besoin et méritent d'être soutenus dans leurs sincères efforts au service de l'Église par la prière de l'ensemble de la communauté ecclésiale, et particulièrement par leur propre prière les uns pour les autres, mais, dans ces situations, il est d'une importance toute particulière qu'ils souscrivent aux critères fondamentaux de la théologie catholique. Ils devraient toujours admettre le caractère intrinsèquement provisoire de leurs efforts, et soumettre leurs travaux à l'examen et à l'évaluation de l'ensemble de l'Église [100].

48. L'un des services les plus précieux que les théologiens se rendent les uns aux autres est de se mettre en question et de se corriger mutuellement, par exemple par l'usage médiéval de la *disputatio* et par celui, actuel, de la recension réciproque de leurs publications. Leurs idées et leurs méthodes peuvent ainsi progressivement s'affiner et se parfaire. Ce processus se déroule, en général et de façon très saine, à l'intérieur de la communauté théologique elle-même [101]. Cependant, de par sa nature, il s'agit d'un processus lent et de caractère privé et, surtout à une époque où la communication est instantanée et où les idées se répandent bien au-delà de la communauté théologique au sens strict, il ne serait pas raisonnable de penser que ce mécanisme d'auto-correction suffise dans tous les cas. Les évêques, qui

veillent sur les fidèles en les enseignant et en prenant soin d'eux, ont assurément le droit et le devoir de s'exprimer et d'intervenir, et, si nécessaire, de condamner des travaux théologiques qu'ils estiment erronés ou nuisibles [102].

49. Le dialogue et la recherche œcuméniques constituent un domaine privilégié et sans équivalent, et qui pourrait s'avérer très fécond, pour la collaboration entre les théologiens catholiques et ceux des autres traditions chrétiennes. Dans ces recherches, les questions de foi, de sens et de langage sont examinées en profondeur. Quand ils travaillent à promouvoir une compréhension réciproque sur des questions qui ont été, parfois depuis des siècles, objets de contentieux entre leurs traditions respectives, les théologiens jouent le rôle d'ambassadeurs de leurs communautés dans la tâche sacrée qui consiste à rechercher la réconciliation et l'unité des chrétiens, afin que le monde croie (cf. *Jn* 17, 21). Cette mission d'ambassadeur nécessite de la part des participants catholiques une adhésion toute spéciale aux critères ici indiqués, afin que les nombreux dons que recèle la tradition catholique puissent être offerts en toute vérité dans cet « échange de dons [103] » qu'en un sens est toujours le dialogue œcuménique, et plus largement la collaboration œcuménique.

50. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle devrait s'exercer dans une collaboration professionnelle, dans la prière et la charité, avec l'ensemble des théologiens catholiques, dans la communion de l'Église, dans un esprit d'estime et de soutien mutuels, attentive aux besoins comme aux remarques des fidèles et à la conduite des pasteurs de l'Église.

6. En dialogue avec le monde

51. « Le peuple de Dieu se sait conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers [104]. » Le IIe concile du Vatican a déclaré que l'Église devait donc être prête à discerner dans « les événements, les exigences et les requêtes » du monde actuel ce qui pourrait être en vérité des signes de l'activité du Saint-Esprit[105]. « Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps [*signa temporum perscrutandi*] et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique [106]. »

52. Vivant avec foi leur vie de chaque jour dans le monde, tous les chrétiens sont confrontés au défi d'interpréter les événements et les crises qui surviennent dans les affaires humaines, et tous sont engagés dans des discussions et des débats dans lesquels la foi est interrogée et doit donner une réponse. Toute l'Église vit, pourrait-on dire, à l'interface entre l'Évangile et la vie de chaque jour, qui est aussi la frontière entre le passé et l'avenir au fur et à mesure que l'Histoire avance. L'Église est toujours en dialogue et en mouvement, et au sein de la communion des baptisés, qui tous sont engagés dynamiquement sur ce chemin, les évêques et les théologiens ont des responsabilités spéciales, comme l'a clairement affirmé le Concile : « Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la Parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée [107]. »

53. La théologie a une compétence et une responsabilité spéciales à cet égard. Par son dialogue constant avec les courants sociaux, religieux et culturels de son temps, et par son ouverture aux autres sciences, qui examinent avec leurs méthodes propres ces mêmes développements, la théologie peut aider les croyants et le Magistère à percevoir l'importance des développements, des événements et des tendances de l'histoire humaine, et à discerner et à interpréter les voies par lesquelles à travers eux il se peut que l'Esprit saint parle à l'Église et au monde.

54. On peut décrire les « signes des temps » comme ces événements ou ces phénomènes de l'histoire humaine qui, en un sens, à cause de leur influence ou de leur étendue, définissent le visage d'une période et expriment les besoins et les aspirations particuliers de l'humanité à ce moment précis. Le fait que le Concile ait utilisé l'expression « signes des temps » manifeste qu'il a pleinement pris acte de l'historicité non seulement du monde mais encore de l'Église, qui est dans le monde (cf. *Jn* 17, 11.15.18) bien qu'elle ne soit pas du monde (cf. *Jn* 17, 14.16). Ce qui se produit dans le monde en général, que ce soit bon ou mauvais, ne peut jamais laisser l'Église indifférente. Le monde est le lieu où l'Église, en marchant dans les pas du Christ, annonce l'Évangile, rend témoignage à la justice et à la miséricorde de Dieu, et prend part au drame de la vie humaine.

55. Les siècles récents ont connu des développements sociaux et culturels considérables. Que l'on songe par exemple à la découverte de l'historicité et à des mouvements comme les Lumières et la Révolution française (avec ses idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité), aux mouvements d'émancipation des femmes et de promotion de leurs droits, aux mouvements pour la paix et la justice, la libéralisation et la démocratisation, ainsi qu'au mouvement écologique. L'ambivalence de l'histoire humaine a parfois conduit l'Église par le passé à adopter une attitude trop réservée vis-à-vis de ces mouvements, à n'en voir que les menaces potentielles pour la doctrine et la foi chrétiennes, et à en négliger la

signification. Cependant, ces attitudes ont progressivement changé grâce au *sensus fidei* du peuple de Dieu, à la clairvoyance de quelques croyants prophétiques, et au patient dialogue des théologiens avec les cultures qui les entourent. Un discernement plus attentif s'est opéré à la lumière de l'Évangile. On a été mieux disposé à percevoir comment l'Esprit de Dieu pourrait parler à travers de tels événements. Dans tous les cas, un discernement doit soigneusement distinguer entre les éléments qui sont compatibles avec l'Évangile et ceux qui lui sont opposés, entre les apports positifs et les aspects idéologiques. Mais la meilleure compréhension du monde qui en résulte ne peut que pousser à apprécier avec plus de pénétration le Seigneur Jésus-Christ et l'Évangile [108], puisque le Christ est le Sauveur du monde.

56. Cependant que le monde de la culture humaine bénéficie de l'activité de l'Église, l'Église elle-même bénéficie « de l'histoire et de l'évolution du genre humain ». « L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église [109]. » Travailler assidûment à établir des liens fructueux avec les autres disciplines, les autres sciences et les cultures, de manière à accroître cette connaissance et élargir ces voies, voilà la tâche propre des théologiens, et le discernement des signes des temps ouvre de vastes perspectives à le recherche théologique, encore qu'il suscite des questions herméneutiques complexes. Grâce au travail de nombreux théologiens, Vatican II a été à même de reconnaître plusieurs signes des temps liés à son propre enseignement [110].

57. Lorsqu'ils prêtent attention à la Parole définitive de Dieu en Jésus-Christ, les chrétiens sont ouverts pour recueillir des échos de sa voix dans les autres personnes, les autres lieux et cultures (cf. *Ac* 14, 15-17 ; 17, 24-28 ; *Rm* 1, 19-20). Le concile a exhorté les fidèles à « être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses, à découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées [111] ». Il a enseigné formellement que « l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint » dans les religions non chrétiennes, dont les préceptes et les doctrines reflètent « souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes [112] ». Encore une fois, découvrir ces semences et discerner ces rayons est la tâche spécifique des théologiens, qui ont une contribution importante à apporter au dialogue interreligieux.

58. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle devrait être constamment en dialogue avec le monde. Elle se devrait d'aider l'Église à lire les signes des temps, éclairée par la lumière qui vient de la Révélation divine, et à en tirer profit pour sa vie et sa mission.

Chapitre 3 — Rendre raison de la vérité de Dieu

59. La Parole de Dieu, acceptée dans la foi, est lumière pour l'intelligence et la pensée du croyant. La Révélation n'est pas reçue de façon purement passive par l'esprit humain. Au contraire, l'intelligence croyante embrasse de façon active la vérité révélée [113]. Aiguillonnée par l'amour, elle s'efforce de l'assimiler parce que cette Parole répond aux plus profondes de ses propres questions. Sans jamais prétendre épuiser les richesses de la Révélation, elle s'efforce de reconnaître et de scruter l'intelligibilité de la Parole de Dieu — *fides quærens intellectum*, — et d'offrir une explication raisonnée de la vérité de Dieu. Autrement dit, elle cherche à exprimer la vérité divine selon le mode rationnel et scientifique qui est propre à l'intelligence humaine.

60. Le présent chapitre considère les aspects essentiels de la théologie comme entreprise humaine rationnelle qui occupe sa place authentique et irremplaçable au sein de toute recherche intellectuelle. Il le fait selon trois axes qui abordent un certain nombre de questions actuelles. Tout d'abord, la théologie est une œuvre de la raison éclairée par la foi (*ratio fide illustrata*), qui cherche à traduire en un discours scientifique la Parole de Dieu exprimée dans la Révélation. En second lieu, la diversité des méthodes rationnelles qu'elle met en œuvre et la pluralité de disciplines théologiques spécialisées qui en résulte restent compatibles avec l'unité fondamentale de la théologie comme discours sur Dieu à la lumière de la Révélation. Enfin, la théologie entretient des liens étroits avec l'expérience spirituelle, qu'elle éclaire et qui la nourrit en retour, et, de par sa nature même, elle s'épanouit en une authentique sagesse, avec un sens aigu de la transcendance du Dieu de Jésus-Christ.

1. La vérité de Dieu et la rationalité de la théologie

61. Cette section considère certains aspects de l'histoire de la théologie, depuis les défis des premiers temps jusqu'à ceux d'aujourd'hui, en relation avec la nature scientifique de la théologie. Nous avons à connaître Dieu, à connaître la vérité de Dieu. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » (*Jn* 17, 3) Jésus est venu rendre témoignage à la vérité (cf. *Jn* 18, 37) et il s'est présenté lui-même comme « le chemin, la vérité et la vie » (*Jn* 14, 6). Cette vérité est un don qui descend d'auprès du « Père des lumières » (*Jc* 1, 17). C'est Dieu le Père qui a pris l'initiative de cette illumination (*Ga* 4, 4-7), et c'est lui-même qui la mènera à sa perfection (cf. *Ap* 21, 5-7). Le Saint-Esprit est à la fois le Paraclet qui console les fidèles et « l'Esprit de vérité » (*Jn* 14, 16-17) qui inspire et éclaire la

vérité, et qui introduit le croyant « dans la vérité tout entière » (*Jn* 16, 13). La révélation finale de la vérité de Dieu dans toute sa plénitude sera l'accomplissement ultime de l'humanité et de la création (1 *Co* 15, 28). En conséquence, le mystère de la Trinité doit être au cœur de la contemplation théologique.

62. La vérité de Dieu, acceptée dans la foi, rencontre la raison humaine. Créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 26-27), la personne humaine est capable par la lumière de la raison de pénétrer par-delà les apparences jusqu'à la vérité profonde des choses, et de s'ouvrir ainsi à la réalité universelle. C'est la référence commune à la vérité, objective et universelle, qui rend possible un dialogue authentique entre les personnes humaines. L'esprit humain est à la fois intuitif et rationnel. Il est intuitif en tant qu'il saisit spontanément les premiers principes de la réalité et de la pensée. Il est rationnel en tant qu'il découvre progressivement, en partant de ces premiers principes et en usant de procédés rigoureux d'analyse et de recherche, des vérités auparavant inconnues, et qu'il les organise de manière cohérente. La « science » est la forme la plus élevée que la connaissance rationnelle puisse revêtir. Elle désigne une forme de connaissance capable d'expliquer comment et pourquoi les choses sont ce qu'elles sont. La raison humaine, qui fait elle-même partie de la réalité créée, ne projette pas simplement un cadre intelligible sur la réalité dans toute sa richesse et sa complexité, mais elle s'adapte à l'intelligibilité intrinsèque de la réalité. En fonction de son objet, c'est-à-dire de l'aspect particulier de la réalité qu'elle étudie, la raison utilise des méthodes différentes adaptées à l'objet lui-même. La rationalité est donc une, mais elle prend plusieurs formes qui sont toutes des moyens rigoureux de saisir l'intelligibilité de la réalité. De même, la science est multiforme, chaque science ayant son objet et sa méthode spécifiques. Il y a une tendance moderne à réserver le terme de « science » aux sciences « dures » (mathématiques, sciences expérimentales, etc.), et à rejeter comme irrationnelle et simple opinion toute connaissance qui ne correspondrait pas aux critères de ces sciences. Cette vision univoque de la science et de la rationalité est réductrice et inappropriée.

63. La vérité révélée de Dieu à la fois suppose la raison du croyant et la stimule. D'une part, la vérité de la Parole de Dieu doit être examinée et scrutée par le croyant — ainsi commence l'*intellectus fidei*, la forme que prend ici-bas le désir du croyant de voir Dieu [114]. L'*intellectus fidei* n'a nullement pour objectif de remplacer la foi [115]. Bien plutôt, il découle naturellement de l'acte de foi du croyant, et il est vraiment en mesure d'aider ceux dont la foi peut chanceler face à l'hostilité [116]. Le fruit de la réflexion rationnelle du croyant est une intelligence des vérités de la foi. Par l'usage de la raison, le croyant saisit les liens profonds entre les différentes étapes de l'histoire du salut, et également entre les divers mystères de la foi qui s'éclairent mutuellement. D'autre part, la foi stimule la raison elle-même et repousse ses limites. La raison est incitée à explorer des chemins que, laissée à elle-même, elle n'aurait pas même soupçonné pouvoir emprunter. Cette rencontre avec la Parole de Dieu enrichit la raison, parce qu'elle découvre de nouveaux horizons dont elle n'avait pas idée [117].

64. Le dialogue entre foi et raison, entre théologie et philosophie, est donc requis non seulement par la foi mais aussi par la raison, comme l'a expliqué le pape Jean-Paul II dans *Fides et ratio* [118]. Ce dialogue est nécessaire, parce qu'une foi qui rejette la raison ou la méprise risque de dégénérer en superstition ou en fanatisme, tandis qu'une raison qui délibérément se ferme à la foi, même si elle est susceptible de grandes avancées, ne pourra pas atteindre les plus hauts sommets de ce qui peut être connu. Ce dialogue est possible à cause de l'unité de la vérité à travers la variété de ses aspects. Les vérités embrassées par la foi et celles découvertes par la raison, non seulement ne peuvent en dernière analyse se contredire, puisqu'elles procèdent de la même source, la vérité même de Dieu, créateur de la raison et dispensateur de la foi [119] ; mais de fait, elles se soutiennent et s'éclairent réciproquement : « La droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par la lumière de celle-ci, elle s'adonne à la science des choses divines. Quant à la foi, elle libère et protège la raison des erreurs et lui fournit de multiples connaissances [120]. »

65. Telle est la raison profonde pour laquelle, alors que la pensée antique opposait souvent religion et philosophie, la foi chrétienne les a dès ses débuts réconciliées dans une perspective plus large. Et il est de fait que, même s'il a pris la forme d'une religion, le christianisme primitif se considérait souvent lui-même non comme une nouvelle religion mais plutôt comme la vraie philosophie [121], désormais capable d'atteindre la vérité ultime. Le christianisme avait cette prétention d'enseigner la vérité et sur Dieu et sur l'existence humaine. C'est pourquoi, dans leur engagement pour la vérité, les Pères de l'Église distinguèrent délibérément leur théologie de la théologie « mythique » et de la théologie « politique », telles que celles-ci étaient alors comprises. La théologie mythique racontait les histoires des dieux d'une façon qui ne respectait pas la transcendance du divin. La théologie politique se réduisait à une approche sociologique et utilitaire de la religion qui se désintéressait de la vérité. Les Pères de l'Église situèrent le christianisme dans la ligne de la « théologie naturelle » qui affirmait offrir une explication rationnelle sur la « nature » des dieux [122]. Toutefois, parce qu'il enseignait que le *Logos*, le principe de toutes choses, était un être personnel, avec un visage et un nom, et qu'il cherchait à lier amitié avec l'humanité, le christianisme a purifié et transformé l'idée philosophique de Dieu et a introduit en elle le dynamisme de l'amour (*agape*).

66. Les grands théologiens de l'Orient ont vu dans la rencontre entre le christianisme et la philosophie grecque une occasion providentielle pour réfléchir sur la vérité de la Révélation, c'est-à-dire sur la vérité du *Logos*. Afin de défendre et d'éclairer les mystères de la foi (la consubstantialité des Personnes de la Trinité, l'union hypostatique, etc.), ils adoptèrent

volontiers, mais de façon critique, certaines notions philosophiques et les mirent au service de l'intelligence de la foi. Toutefois, ils soulignèrent aussi de manière très forte la dimension apophatique de la théologie : la théologie ne doit jamais réduire le mystère [123]. En Occident, à la fin de l'époque patristique, Boèce a inauguré une nouvelle manière de faire de la théologie qui mettait davantage l'accent sur la nature scientifique de l'*intellectus fidei*. Dans ses *Opuscula sacra*, il convoqua toutes les ressources de la philosophie au service de la clarification de la doctrine chrétienne et il présenta un exposé systématique et axiomatique de la foi [124]. Cette méthode théologique nouvelle, utilisant des outils philosophiques de haut vol et visant une certaine systématisation, a aussi été développée dans une certaine mesure en Orient, par exemple par saint Jean Damascène.

67. Tout au long de la période médiévale, spécialement avec la fondation des universités et le développement de la méthodologie scolastique, la théologie se différencia de plus en plus des autres formes de l'*intellectus fidei* (par exemple la *lectio divina*, la prédication), même si elle ne s'en sépara pas forcément. Elle se constitua vraiment en science en fonction des critères de scientificité énoncés par Aristote, spécialement dans les *Posteriora analyticorum* : par le raisonnement on peut montrer pourquoi une chose est ainsi et non autrement, et par le raisonnement des conclusions peuvent être rejointes à partir des premiers principes. Les théologiens scolastiques s'efforcèrent de présenter le contenu intelligible de la foi chrétienne sous la forme d'une synthèse rationnelle et scientifique. À cette fin, ils considérèrent les articles de foi comme les principes dans la science théologique. Ils firent appel à la raison pour établir avec précision la vérité révélée, et pour la défendre en montrant qu'elle n'était pas contraire à la raison ou en mettant en lumière son intelligibilité interne. Dans ce dernier cas, ils formulèrent une hiérarchie (*ordo*) des vérités, en recherchant parmi elles lesquelles étaient les plus fondamentales et donc les plus susceptibles d'éclairer les autres [125]. Ils énoncèrent clairement les liens intelligibles reliant les mystères entre eux (*nexus mysteriorum*), et les synthèses qu'ils réalisèrent présentaient le contenu intelligible de la Parole de Dieu de façon scientifique, conformément aux exigences et aux capacités de la raison humaine. Cet idéal scientifique ne prit cependant jamais la forme rationaliste d'un système hypothético-déductif. Au contraire, il se modela toujours sur la réalité contemplée, qui dépasse de loin les capacités de la raison humaine. Bien plus, même s'ils se sont appliqués à divers exercices et ont utilisé des genres littéraires distincts du commentaire scripturaire, la Bible a toujours été la source vivante dans laquelle les théologiens scolastiques puisaient leur inspiration ; leur théologie visait précisément à mieux comprendre la Parole, et saint Bonaventure tout comme saint Thomas d'Aquin se considéraient avant tout comme des *magistri in pagina sacra*. Le rôle joué par « l'argument de convenance » était crucial. Le théologien ne raisonne pas *a priori*, mais il écoute la Révélation et s'interroge sur les voies de sagesse que Dieu a librement choisies dans son plan d'amour. Fermement enracinée dans la foi, la théologie se considérait donc comme une participation humaine à la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses, « *quædam impressio divinæ scientiae quæ est una et simplex omnium* [126] ». Telle était la source primordiale de son unité.

68. Vers la fin du moyen âge, l'organisme unifié de la sagesse chrétienne, dont la théologie formait la clef de voûte, commença à se fissurer. La philosophie, ainsi que d'autres disciplines profanes, se séparèrent de plus en plus de la théologie, et la théologie elle-même se fragmenta en diverses spécialités, qui parfois perdirent de vue le lien profond qui les unissait. Il y eut dans la théologie une tendance à prendre ses distances avec la Parole de Dieu, ce qui la réduisit quelquefois à une réflexion purement philosophique appliquée aux questions religieuses. En même temps, peut-être à cause de ce manque d'attention envers l'Écriture, elle perdit de vue sa dimension *théo*-logique et sa finalité spirituelle, et la vie spirituelle commença à se développer en marge d'une théologie universitaire rationalisante, et même en opposition avec elle [127]. La théologie ainsi fragmentée se détacha de plus en plus de la vie réelle des chrétiens et se trouva mal équipée pour faire face aux défis de la modernité.

69. Pendant la Réforme, la théologie scolastique fut blâmée pour avoir surévalué la rationalité de la foi et sous-évalué les blessures que le péché cause à la raison. La théologie catholique répondit en gardant en haute estime l'anthropologie de l'image de Dieu (*imago Dei*) ainsi que la capacité et la responsabilité de la raison, blessée mais non détruite par le péché, et en soulignant que l'Église est le lieu où Dieu peut être vraiment connu et la science de la foi vraiment développée. L'Église catholique garda donc ouverte la possibilité d'un dialogue avec la philosophie, la philologie et les sciences historiques et naturelles.

70. La critique de la foi et de la théologie opérée durant les Lumières fut toutefois plus radicale. Par certains côtés, les Lumières avaient une motivation religieuse. Cependant, en s'alignant sur le déisme, les penseurs des Lumières virent désormais une différence impossible à réconcilier entre les contingences factuelles de l'histoire et les exigences authentiques de la raison. Pour eux, la vérité ne pouvait pas se trouver dans l'histoire, et la Révélation, en tant qu'événement historique, ne pouvait plus être pour les êtres humains une source fiable de connaissance. Dans bien des cas, la théologie catholique réagit de manière défensive au défi de la pensée des Lumières. Elle donna la priorité à l'apologétique plutôt qu'à la dimension sapientielle de la foi, elle sépara trop l'ordre naturel de la raison et l'ordre surnaturel de la foi, et elle accorda une grande importance à la « théologie naturelle » et pas assez à l'*intellectus fidei* en tant qu'intelligence des mystères de la foi. À certains égards, la théologie catholique s'est donc fait du tort par sa propre stratégie dans ce combat. Dans ce qu'elle avait de meilleur, néanmoins, la théologie catholique rechercha aussi un dialogue constructif avec les Lumières et leur criticisme philosophique. En référence à l'Écriture et à l'enseignement de

l'Église, l'idée d'une révélation réduite à une « instruction » a été critiquée théologiquement et l'idée de révélation a été reformulée en termes d'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ, de façon telle que l'histoire pût encore être envisagée comme le lieu des actes salvifiques de Dieu.

71. Aujourd'hui, un nouveau défi se présente, et la théologie catholique doit faire face à la crise post-moderne de la raison classique elle-même, qui a de graves conséquences pour l'*intellectus fidei*. L'idée de « vérité » semble très problématique. Existe-t-il quelque chose comme la « vérité » ? N'y a-t-il qu'une seule « vérité » ? Cette idée conduit-elle à l'intolérance et à la violence ? La théologie catholique fonctionne traditionnellement avec un vif sentiment de la capacité qu'a la raison d'aller au-delà des apparences et d'atteindre la réalité et la vérité des choses ; mais aujourd'hui, la raison est souvent considérée comme faible, incapable par principe d'atteindre la « réalité ». Il y a donc un problème en ce sens que l'orientation métaphysique de la philosophie, qui était cruciale pour les précédents modèles de théologie catholique, se trouve dans une crise profonde. La théologie peut aider à surmonter cette crise et à redonner vie à une authentique métaphysique. La théologie catholique cherche néanmoins à dialoguer sur la question de Dieu et de la vérité avec toutes les philosophies contemporaines.

72. Dans *Fides et ratio*, le pape Jean-Paul II a rejeté à la fois le scepticisme philosophique et le fidéisme, et il en a appelé à un renouveau de la relation entre théologie et philosophie. Il a reconnu que la philosophie était une science autonome et un interlocuteur décisif pour la théologie. Il a insisté sur le fait que la théologie devait nécessairement avoir recours à la philosophie : sans la philosophie, la théologie ne peut pas critiquer de façon satisfaisante la validité de ses assertions, ni clarifier ses idées, ni comprendre correctement les différentes écoles de pensée [128]. La source et le point de départ de la théologie est la Parole de Dieu révélée dans l'histoire, et la théologie cherche à comprendre cette Parole. Cependant, la Parole de Dieu est vérité (cf. *Jn* 17, 17), et il s'ensuit que la philosophie, « recherche humaine de la vérité », peut aider à l'intelligence de la Parole de Dieu [129].

73. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle doit s'efforcer de donner une présentation scientifique et rationnellement argumentée des vérités de la foi chrétienne. Pour cela, elle doit faire appel à la raison et reconnaître la forte relation qui existe entre la foi et la raison, avant tout la raison philosophique, afin de surmonter à la fois le fidéisme et le rationalisme [130].

2. L'unité de la théologie au sein d'une pluralité de méthodes et de disciplines

74. La présente section envisage la relation entre la théologie et les théologies, ainsi que la relation entre la théologie et les autres sciences. La théologie catholique, comprise avant tout avec saint Augustin comme « une réflexion ou un discours sur Dieu [131] », est une dans son essence, et elle a, en tant que science, des caractéristiques propres qui sont uniques : son sujet propre est le Dieu un et unique, et elle étudie son sujet d'une manière qui lui est propre, à savoir en se servant de la raison éclairée par la Révélation. Au tout début de la *Summa theologiæ*, saint Thomas explique que tout en théologie est envisagé en référence à Dieu, *sub ratione Dei* [132]. La grande diversité de matières que le théologien est amené à étudier trouve son unité dans cette référence ultime à Dieu. Tous les « mystères » contenus dans les divers traités de théologie se réfèrent à ce qui est l'unique Mystère absolu au sens le plus strict, c'est-à-dire le mystère de Dieu. La référence à ce Mystère fait l'unité de la théologie à travers le vaste spectre de thèmes et de contextes qu'elle couvre, et l'idée de *reductio in Mysterium* peut s'avérer de grande valeur pour exprimer le dynamisme qui unit en profondeur les propositions théologiques. Puisque le mystère de Dieu est révélé dans le Christ par la puissance du Saint-Esprit, Vatican II a prescrit que tous les traités théologiques « soient rénovés par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut [133] ».

75. Les Pères de l'Église ne connaissaient le mot « théologie » qu'au singulier. Pour eux, la « théologie » n'était pas un « mythe » mais le *Logos* de Dieu lui-même. Dans la mesure où l'esprit humain reçoit une impression de l'Esprit de Dieu à travers la révélation du *Logos*, et où il est amené à contempler le mystère infini de sa nature et de son action, les hommes sont aussi rendus capables de faire de la théologie. Dans la théologie scolastique, la diversité des questions étudiées par le théologien peut justifier l'usage de différentes méthodes, mais elle n'a jamais remis en question l'unité fondamentale de la théologie. Il y eut toutefois, vers la fin du moyen âge, une tendance à distinguer, et même à séparer, théologie scolastique et théologie mystique, théologie positive et théologie spéculative, etc. Au cours des temps modernes, on a eu de plus en plus tendance à utiliser le mot « théologie » au pluriel. On parle des « théologies » de différents auteurs, de différentes périodes ou de différentes cultures. On a en tête les concepts caractéristiques, les thèmes significatifs et les perspectives spécifiques de ces « théologies ».

76. Plusieurs facteurs ont contribué à cette pluralité moderne des « théologies » :

- Au sein même de la théologie, il y a une spécialisation interne de plus en plus grande en diverses disciplines, par exemple les études bibliques, la liturgie, la patristique, l'histoire de l'Église, la théologie fondamentale, la théologie systématique, la

théologie morale, la théologie pastorale, la spiritualité, la catéchèse et le droit canon. Ce développement est inévitable et s'explique par la nature scientifique de la théologie et les exigences de la recherche.

- Les styles théologiques sont diversifiés à cause de l'influence externe d'autres sciences, comme la philosophie, la philologie, l'histoire, les sciences sociales, et les sciences de la nature et de la vie. En conséquence de quoi, co-existent aujourd'hui dans les domaines qui sont au cœur de la théologie catholique des formes de pensée très différentes : par exemple la théologie transcendantale et la théologie de l'histoire du salut, la théologie analytique, la théologie scolastique et métaphysique renouvelée, la théologie politique et la théologie de la libération.

- En ce qui concerne la pratique de la théologie, il y a une multiplicité croissante de sujets, de lieux, d'institutions, d'intentions, de contextes et d'intérêts, et une estime nouvelle à l'égard de la pluralité et de la variété des cultures [134].

77. La pluralité des théologies est sans aucun doute nécessaire et justifiée [135]. Elle provient avant tout de la richesse de la vérité divine elle-même, que les êtres humains ne peuvent jamais saisir que sous tel ou tel de ses aspects déterminés, et jamais dans sa totalité ; de plus, ils ne peuvent jamais prétendre l'avoir saisie à titre définitif, mais ils doivent toujours le faire avec, pour ainsi dire, des yeux nouveaux. Là encore, à cause de la diversité des objets qu'elle envisage et qu'elle interprète (par exemple Dieu, les êtres humains, les événements historiques, les textes), et à cause de la diversité même des questions que l'homme se pose, il est inévitable que la théologie ait recours à une pluralité de disciplines et de méthodes [136], en fonction de la nature de l'objet étudié. De fait, la pluralité des théologies reflète la catholicité de l'Église, qui s'efforce de prêcher l'unique Évangile à tous les peuples et dans toutes les circonstances.

78. La pluralité a bien entendu des limites. Il y a une différence fondamentale entre le légitime pluralisme de la théologie d'une part, et, d'autre part, le relativisme, l'hétérodoxie et l'hérésie. Toutefois, le pluralisme lui-même pose problème s'il n'existe pas de communication entre les différentes disciplines théologiques, ou si l'on n'admet pas certains critères selon lesquels les diverses formes de théologie sont susceptibles d'être reconnues — à la fois par elles-mêmes et par les autres — comme théologie catholique. Il est essentiel, afin d'éviter ou de dépasser de tels problèmes, que tous reconnaissent fondamentalement la théologie comme une entreprise rationnelle, *scientia fidei* et *scientia Dei*, si bien que chaque théologie puisse être évaluée en fonction d'une vérité commune et universelle.

79. La recherche de l'unité dans la pluralité des théologies revêt aujourd'hui de multiples formes : l'insistance sur la référence à une commune tradition théologique ecclésiale, la pratique du dialogue et de l'interdisciplinarité, l'attention portée à ce que les autres disciplines avec lesquelles la théologie a affaire ne lui imposent pas leur propre « magistère ». L'existence d'une tradition théologique commune dans l'Église (qu'il faut distinguer de la Tradition elle-même, sans pour autant l'en séparer [137]) est un facteur important pour l'unité de la théologie. Il existe en théologie une mémoire commune, en sorte que certaines réalisations historiques (par exemple les œuvres des Pères de l'Église, d'Orient comme d'Occident, et la synthèse de saint Thomas, *Doctor communis* [138]) demeurent des points de référence pour la théologie aujourd'hui. S'il est vrai que certains aspects de la tradition théologique antérieure peuvent, et parfois doivent, être abandonnés, le travail du théologien ne peut jamais se dispenser d'une référence critique à la tradition qui l'a précédée.

80. Les diverses formes de théologie que l'on peut aujourd'hui distinguer à grands traits (par exemple les théologies biblique, historique, fondamentale, systématique, pratique, morale), caractérisées par leurs diverses sources, méthodes et tâches, sont toutes fondamentalement unies par leur effort pour atteindre une connaissance vraie de Dieu et de son plan salvifique. Il devrait donc y avoir communication et coopération intenses entre elles. Le dialogue et la collaboration interdisciplinaire sont des moyens indispensables pour assurer et exprimer l'unité de la théologie. Le mot « théologie » au singulier ne signifie en rien uniformité de styles ni de concepts ; il sert plutôt à signifier une recherche commune de la vérité, un service commun du corps du Christ et une commune dévotion au Dieu unique.

81. Depuis les temps antiques, la théologie a travaillé avec la philosophie comme partenaire. Ce partenariat demeure fondamental, mais dans les temps modernes la théologie s'est découvert de nouveaux partenaires. Les études bibliques et l'histoire de l'Église ont bénéficié du développement de nouvelles méthodes d'analyse et d'interprétation des textes, ainsi que de nouvelles techniques pour établir la validité historique des sources et décrire les développements sociaux et culturels [139]. Les théologies systématique, fondamentale et morale ont toutes bénéficié d'un contact avec les sciences naturelles, économiques et médicales. La théologie pratique a profité de sa rencontre avec la sociologie, la psychologie et la pédagogie. Dans tous ces contacts, la théologie catholique doit respecter la cohérence propre des méthodes et des sciences qu'elle utilise, mais elle doit aussi en faire usage de façon critique, à la lumière de la foi qui fait partie de l'identité propre du théologien et de ses motivations [140]. Des résultats partiels, obtenus par une méthode empruntée à une autre discipline, ne peuvent être déterminants pour le travail du théologien. Ils doivent être intégrés de façon critique à l'œuvre propre de la théologie et à son argumentation [141]. Il est probable qu'une utilisation insuffisamment critique de la connaissance ou des méthodes provenant d'autres sciences aurait pour conséquence de fausser et de fragmenter le travail théologique. Et de fait, les Pères voyaient déjà dans la fusion trop hâtive entre foi et philosophie l'une des sources des hérésies [142]. En bref, il ne faut pas laisser les autres disciplines imposer à la théologie leur propre « magistère ». Le

théologien doit reprendre et utiliser les données fournies par les autres sciences, mais à la lumière de ses principes et de ses méthodes propres.

82. Dans cette assimilation et cette intégration critiques par la théologie des données venant des autres sciences, la philosophie a un rôle médiateur à jouer. Il appartient à la philosophie, en tant que sagesse rationnelle, d'insérer les résultats obtenus par les diverses sciences dans une vision plus universelle. Le recours à la médiation de la philosophie aide le théologien à utiliser les données scientifiques avec les précautions requises. Par exemple, la connaissance scientifique acquise à propos de l'évolution de la vie doit être interprétée à la lumière de la philosophie, pour qu'elle en détermine la valeur et la signification, avant d'être prise en compte par la théologie [143]. La philosophie aide également les scientifiques à éviter la tentation d'appliquer de façon univoque leurs méthodes propres et les résultats de leurs recherches à des questions religieuses qui requièrent une autre approche.

83. La relation entre la théologie et les sciences religieuses ou les études religieuses (par exemple la philosophie de la religion, la sociologie de la religion) présente un intérêt tout particulier. Les sciences et études religieuses traitent des textes, des institutions et des phénomènes de la tradition chrétienne, mais de par la nature de leurs principes méthodologiques, elles le font du dehors, sans tenir compte de la question de la vérité de ce qu'elles étudient. Pour elles, l'Église et sa foi ne sont que des objets de recherche semblables aux autres. De grandes controverses ont eu lieu au cours du XIX^{e} siècle entre la théologie et les sciences et études religieuses. D'un côté, on prétendait que la théologie n'est pas une science parce qu'elle présuppose la foi : seules les sciences et études religieuses pouvaient être « objectives ». De l'autre côté, on disait que les sciences et études religieuses sont anti-théologiques parce qu'elles nieraient la foi. Aujourd'hui encore il arrive que ces anciennes controverses resurgissent, mais les conditions sont actuellement meilleures pour un dialogue fécond entre les deux parties. D'une part, les sciences et études religieuses sont désormais intégrées dans la texture des méthodes théologiques, parce qu'il est nécessaire, non seulement pour l'exégèse et pour l'histoire de l'Église mais aussi pour la théologie pastorale et la théologie fondamentale, d'explorer l'histoire, la structure et la phénoménologie des idées, des thèmes, des rites religieux, etc. D'autre part, les sciences physiques et l'épistémologie contemporaine ont montré de façon plus générale qu'il n'existe jamais de position neutre à partir de laquelle chercher la vérité ; le chercheur apporte toujours avec lui des perspectives particulières, des idées et des présupposés qui retentissent sur l'étude qu'il mène. Il n'en demeure pas moins une différence essentielle entre la théologie et les sciences et études religieuses : la théologie a pour sujet la vérité de Dieu et elle réfléchit sur son sujet en fonction de la foi et à la lumière de Dieu, alors que les sciences et études religieuses ont pour sujet les phénomènes religieux et les abordent en fonction d'intérêts culturels, en laissant de côté, en vertu d'un présupposé méthodologique, la vérité de la foi chrétienne. La théologie va au-delà des sciences et études religieuses parce qu'elle réfléchit depuis l'intérieur de l'Église et de sa foi, mais elle peut aussi tirer profit des recherches menées par les sciences et études religieuses depuis l'extérieur.

84. La théologie catholique reconnaît l'autonomie propre des autres sciences, la compétence professionnelle et l'effort en vue de la connaissance qui s'y trouvent. Elle-même a été à l'origine de développements dans de nombreuses sciences. La théologie ouvre également la voie aux autres sciences qui veulent s'affronter aux questions religieuses. Par une critique constructive, elle les aide à se libérer des éléments anti-théologiques qu'elles ont acquis sous l'influence du rationalisme. En chassant la théologie hors de la maison de la science, le rationalisme et le positivisme ont réduit la portée et la puissance des sciences elles-mêmes. La théologie catholique dénonce toute forme d'auto-absolutisation des sciences comme une auto-réduction et un appauvrissement [144]. La présence de la théologie et des théologiens au cœur même de la vie universitaire et le dialogue avec les autres disciplines que permet cette présence favorisent la promotion d'une conception large, analogique et intégrale de la vie intellectuelle. En tant que *scientia Dei* et *scientia fidei*, la théologie joue un rôle important dans le concert des sciences, et c'est pourquoi elle réclame sa place propre au sein des institutions académiques.

85. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle s'efforce d'intégrer dans le projet unifié de l'*intellectus fidei* une pluralité de recherches et de méthodes et qu'elle insiste sur l'unité de la vérité et par suite sur l'unité fondamentale de la théologie elle-même. La théologie catholique reconnaît les méthodes propres aux autres sciences et les utilise de façon critique dans sa propre recherche. Elle ne s'isole pas de la critique et accueille volontiers le dialogue scientifique.

3. Science et sagesse

86. Cette dernière section considère le fait que la théologie n'est pas seulement une science, mais aussi une sagesse, et qu'elle a un rôle particulier à jouer dans la relation entre toute connaissance humaine et le mystère de Dieu. La personne humaine ne se satisfait pas de vérités partielles, mais elle cherche à unifier les diverses parties et les divers champs de la connaissance, afin d'arriver à l'intelligence de la vérité ultime de toutes choses et de la vie humaine elle-même. Cette quête de la sagesse, qui, sans aucun doute, est l'âme de la théologie, met celle-ci en relation étroite avec l'expérience spirituelle et avec la sagesse des saints. Toutefois, de façon plus générale, la théologie catholique invite chacun à reconnaître la transcendance de la Vérité ultime, qui ne peut jamais être entièrement saisie ni maîtrisée. La théologie n'est pas seulement une sagesse en elle-même, elle constitue également pour les autres disciplines une invitation à la sagesse.

La présence de la théologie dans le débat scientifique et dans la vie universitaire peut avoir pour effet bénéfique de rappeler à chacun la vocation sapientielle de l'intelligence humaine, ainsi que la question révélatrice que pose Jésus, la première fois qu'il parle dans l'Évangile de saint Jean : « Que cherchez-vous ? » (*Jn* 1, 38)

87. Dans l'Ancien Testament, le message central de la théologie de la sagesse apparaît trois fois : « La crainte de Yahvé est le commencement de la sagesse * » (*Ps* 111, 10 ; cf. *Pr* 1, 7 ; 9, 10). Le fondement de cette sentence est l'intuition des sages d'Israël que la sagesse de Dieu est à l'œuvre dans la création et dans l'histoire et que qui en est conscient comprendra le sens du monde et des événements (cf. *Pr* 8 sq. ; *Sg* 7 sq.). La « crainte de Dieu » est l'attitude juste en présence de Dieu, *coram Deo*. La sagesse est l'art de comprendre le monde et d'orienter sa vie en la vouant à Dieu. Les livres de l'Ecclésiaste et de Job montrent nettement les limites de la compréhension humaine des pensées de Dieu, non pas tant pour détruire la sagesse des hommes que pour l'approfondir dans l'horizon de la sagesse de Dieu.

88. Jésus lui-même s'inscrit dans cette tradition de sagesse d'Israël, et en lui la théologie de la révélation de l'Ancien Testament a été transformée. Il pria : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. » (*Mt* 11, 25). Il déconcerte ainsi la sagesse traditionnelle, ce qui prend place dans le contexte évangélique de la proclamation d'une grande nouveauté : la révélation eschatologique de l'amour de Dieu dans la personne de Jésus-Christ. Jésus poursuit : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. » Ce qui prélude à sa célèbre exhortation : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes » (*Mt* 11, 27-29). Cet « apprentissage » découle du fait d'être disciple dans l'intimité de Jésus. Lui seul donne la clef des Écritures (cf. *Lc* 24, 25-27 ; *Jn* 5, 36-40 ; *Ap* 5, 5), parce que c'est en lui qu'ont été révélées la vérité et la sagesse de Dieu.

89. L'apôtre Paul critique « la sagesse du monde », qui ne voit que « folie » dans la croix de Jésus-Christ (1 *Co* 1, 18-20). C'est cette folie qu'il proclame être « sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée », « dès avant les siècles destinée pour notre gloire » et désormais révélée (1 *Co* 2, 7). La croix est le moment crucial du plan salvifique de Dieu. Le Christ crucifié est « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 *Co* 1, 18-25). Les croyants, eux qui ont « la pensée du Christ » (1 *Co* 2, 16), reçoivent cette sagesse et elle donne accès au « mystère de Dieu » (1 *Co* 2, 1-2). Il est important de noter que, si la sagesse paradoxale de Dieu manifestée dans la croix contredit « la sagesse du monde », elle ne contredit cependant pas la sagesse humaine authentique. Au contraire, elle la transcende et l'accomplit de façon imprévisible.

90. La foi chrétienne a très vite rencontré la quête grecque de la sagesse. Elle a souligné les limites de cette quête, spécialement en ce qui concerne l'idée d'un salut par la seule connaissance (*gnosis*), mais elle a aussi assimilé d'authentiques intuitions venant des Grecs. La sagesse est un regard qui unifie. Alors que la science tente de rendre compte d'un aspect particulier, limité et bien défini de la réalité, en mettant en lumière les principes qui expliquent les propriétés de l'objet étudié, la sagesse s'efforce de donner une vision unifiée de la réalité dans sa totalité. Elle est en effet une connaissance par les causes les plus hautes, les plus universelles et, partant, les plus explicatives [145]. Pour les Pères de l'Église, le sage était celui qui juge de toutes choses à la lumière de Dieu et des réalités éternelles, qui sont la norme des choses d'ici-bas [146]. La sagesse a donc également une dimension morale et spirituelle.

91. Comme son nom l'indique, la philosophie se comprend elle-même comme une sagesse, ou du moins comme une quête amoureuse de la sagesse. La métaphysique, en particulier, propose une vision de la réalité unifiée autour du mystère fondamental de l'être. Mais la Parole de Dieu, qui révèle « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme » (1 *Co* 2, 9), ouvre aux hommes le chemin vers une sagesse plus haute [147]. Cette sagesse chrétienne surnaturelle, qui transcende la sagesse purement humaine de la philosophie, prend deux formes qui se confortent l'une l'autre mais ne doivent pas être confondues : la sagesse théologique et la sagesse mystique [148]. La sagesse théologique est œuvre de la raison éclairée par la foi. Elle est donc une sagesse acquise, bien qu'elle présuppose évidemment le don de la foi. Elle offre une explication unifiée de la réalité à la lumière des plus hautes vérités de la Révélation, et elle éclaire toutes choses à partir du mystère fondateur de la Trinité, considérée à la fois en elle-même et dans son action dans la création et dans l'histoire. À cet égard, Vatican I déclare : « Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme [149]. » La contemplation intellectuelle qui résulte du labeur rationnel du théologien est donc réellement une sagesse. La sagesse mystique, ou « science des saints », est un don du Saint-Esprit qui provient de l'union à Dieu dans l'amour. L'amour, en effet, crée une connaturalité affective entre l'homme et Dieu, ce qui permet à l'homme spirituel de connaître et même d'éprouver les choses divines (*pati divina*) [150], en les expérimentant réellement dans sa vie. Il s'agit d'une connaissance non conceptuelle qui s'exprime souvent à travers la poésie. Elle conduit à la contemplation et à une union personnelle à Dieu dans la paix et le silence.

92. La sagesse théologique et la sagesse mystique sont formellement distinctes, et il est important de ne pas les confondre. La sagesse mystique ne peut jamais être un substitut à la sagesse théologique. Il est néanmoins clair qu'il existe des liens

forts entre ces deux formes de sagesse chrétienne, à la fois dans la personne du théologien et dans la communauté de l'Église. D'une part, une vie spirituelle intense, tendue vers la sainteté, est exigée pour une théologie authentique, comme le montre l'exemple des Docteurs de l'Église en Orient comme en Occident. La vraie théologie présuppose la foi et est animée par la charité [151] : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour. » (1 *Jn* 4, 8) L'intelligence apporte à la théologie une raison clairvoyante, mais le cœur a sa propre sagesse qui purifie l'intelligence. Ce qui est vrai de tous les chrétiens, « appelés à être saints » (1 *Co* 1, 2), prend une résonance particulière pour les théologiens. D'autre part, l'exercice propre de la tâche théologique, qui est de donner une intelligence scientifique de la foi, permet de vérifier l'authenticité de l'expérience spirituelle [152]. C'est pourquoi sainte Thérèse d'Avila voulait que ses moniales recherchent les conseils des théologiens : « Plus les faveurs que le Seigneur vous accordera dans l'oraison seront élevées, plus il sera nécessaire que votre oraison et vos œuvres reposent sur un fondement solide [153]. » C'est en dernier ressort au Magistère, aidé par les théologiens, qu'il revient de déterminer si une affirmation d'ordre spirituel est authentiquement chrétienne.

93. L'objet de la théologie est le Dieu vivant, et la vie du théologien ne peut manquer d'être influencée par l'effort soutenu qu'il fournit afin de connaître le Dieu vivant. Le théologien ne peut exclure sa propre vie de son engagement à comprendre l'ensemble de la réalité en relation avec Dieu. L'obéissance à la vérité purifie l'âme (cf. 1 *P* 1, 22), et « la sagesse d'en haut est tout d'abord pure, puis pacifique, indulgente, bienveillante, pleine de pitié et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie » (*Jc* 3, 17). Il s'ensuit que la recherche théologique doit purifier l'esprit et le cœur du théologien [154]. Ce trait essentiel de l'entreprise théologique n'en contredit aucunement le caractère scientifique ; au contraire, il est en accord profond avec ce dernier. La théologie se caractérise ainsi par une spiritualité distinctive. Appartiennent à la spiritualité du théologien l'amour de la vérité, la disponibilité à la conversion du cœur et de l'esprit, l'effort pour tendre vers la sainteté et l'engagement en faveur de la communion et de la mission de l'Église [155].

94. Les théologiens ont reçu un appel particulier à servir dans le corps du Christ. Ayant reçu cet appel et les dons correspondants, ils entretiennent une relation particulière avec le corps et tous ses membres. Vivant dans « la communion du Saint-Esprit » (2 *Co* 13, 13), ils doivent s'efforcer, en même temps que leurs frères et sœurs, de conformer leur vie au mystère de l'Eucharistie, « d'où vient à l'Église continuellement vie et croissance [156] ». Et de fait, puisqu'ils sont appelés à expliquer les mystères de la foi, ils doivent avoir un lien particulier avec l'Eucharistie, en laquelle est contenu « tout le trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même, lui notre Pâque, […] lui dont la chair, vivifiée par l'Esprit saint et vivifiante, donne la vie aux hommes [157] ». De même que l'Eucharistie est « la source et le sommet » de la vie de l'Église [158], ainsi que « de toute évangélisation [159] », de même elle est la source et le sommet de toute théologie. En ce sens, la théologie peut être comprise comme essentiellement et profondément « mystique ».

95. La vérité de Dieu ne se réduit donc pas à quelque chose qu'on explore par une réflexion systématique et qu'on justifie par le raisonnement déductif. Elle est une vérité vivante, dont on acquiert l'expérience en participant au Christ, « qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption » (1 *Co* 1, 30). En tant qu'elle est une sagesse, la théologie a la capacité d'intégrer des aspects de la foi qui sont en même temps étudiés et vécus, et de transcender dans le service de la vérité de Dieu les limites de ce qui est strictement possible du point de vue intellectuel. Voir la théologie comme une sagesse peut donc aider à résoudre deux des problèmes auxquels la théologie est confrontée aujourd'hui. Cela permet tout d'abord de combler le fossé entre les croyants et la réflexion théologique, et ensuite d'élargir notre compréhension de la vérité de Dieu, de manière à faciliter la mission de l'Église dans les cultures non chrétiennes, caractérisées par diverses traditions de sagesse.

96. Le sens du mystère, qui caractérise en propre la théologie, conduit à reconnaître sans ambages les limites du savoir théologique, au rebours de toute prétention rationaliste à épuiser le mystère de Dieu. L'enseignement du IV^e^ concile du Latran est fondamental : « Si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux [160]. » La raison éclairée par la foi et guidée par la Révélation est toujours consciente des limites intrinsèques de son activité. C'est pourquoi la théologie chrétienne peut prendre la forme d'une théologie « négative » ou « apophatique ».

97. Toutefois la théologie négative n'est aucunement une négation de la théologie. Les théologies cataphatique et apophatique ne doivent pas être opposées l'une à l'autre. Bien loin de disqualifier une approche intellectuelle du mystère de Dieu, la *via negativa* souligne simplement les limites d'une telle approche. La *via negativa* est une dimension fondamentale de tout discours authentiquement théologique, mais elle ne peut être dissociée de la *via affirmativa* ni de la *via eminentiæ* [161]. L'esprit humain, en s'élevant des effets jusqu'à la Cause, des créatures jusqu'au Créateur, commence par affirmer la présence en Dieu des perfections authentiques qu'il découvre dans les créatures (*via affirmativa*) ; puis il nie que ces perfections soient en Dieu selon le mode imparfait dont elles sont dans les créatures (*via negativa*) ; enfin, il affirme qu'elles sont en Dieu sur un mode proprement divin, qui échappe à la compréhension de l'homme (*via eminentiæ*) [162]. C'est à juste titre que la théologie se propose de parler en vérité du mystère de Dieu ; mais en même temps elle sait que cette connaissance, bien qu'elle soit vraie, est inadéquate par rapport à la réalité de Dieu, qu'elle ne peut jamais « comprendre ». Comme l'a dit saint Augustin : « Si tu comprends, ce n'est pas Dieu [163]. »

98. Il est important d'avoir conscience du sentiment de vide et d'absence de Dieu qu'éprouvent beaucoup de nos contemporains et qui imprègne de larges pans de la culture moderne. Mais la réalité première pour la théologie chrétienne est la Révélation de Dieu. Son point de référence obligé est la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Dans ces événements, Dieu a parlé de manière définitive à travers son Verbe fait chair. Une théologie affirmative est possible comme résultat de l'écoute obéissante du Verbe, présent dans la création et dans l'histoire. Le mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ par la puissance du Saint-Esprit est un mystère d'*ekstasis*, d'amour, de communion et d'inhabitation mutuelle entre les trois Personnes ; un mystère de *kenosis*, l'abandon par Jésus dans son Incarnation de sa forme de Dieu pour revêtir celle de l'esclave (cf. *Ph* 2, 5-11) ; et un mystère de *theosis*, où les êtres humains sont appelés à prendre part à la vie de Dieu et à devenir « participants de la nature divine » (2 *P* 1, 4) par le Christ, dans l'Esprit. Quand la théologie parle d'une voie négative et d'absence de parole, elle fait référence à un sentiment de crainte éblouie devant le mystère trinitaire en lequel se trouve le salut. Même si les mots ne peuvent décrire entièrement ce mystère, les croyants y participent déjà par l'amour : « Sans l'avoir vu, vous l'aimez ; sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire, sûrs d'obtenir l'objet de votre foi : le salut des âmes » (1 *P* 1, 8-9).

99. L'un des critères de la théologie catholique est qu'elle doit chercher la sagesse de Dieu, qui est folie pour le monde (cf. 1 *Co* 1, 18-25 ; 2, 6-16), et y trouver ses délices. La théologie catholique devrait s'enraciner dans la grande tradition de sagesse de la Bible ; elle devrait se relier aux les traditions de sagesse de l'Orient comme de l'Occident chrétiens et chercher à établir un pont en direction de toutes les traditions de sagesse. Alors même qu'elle poursuit une vraie sagesse dans son étude du mystère de Dieu, elle reconnaît la priorité absolue de Dieu ; elle ne cherche pas à posséder Dieu mais à être possédée par lui. Elle doit donc être attentive à ce que l'Esprit dit aux Églises à travers « la science des saints ». La théologie suppose un effort vers la sainteté et une conscience chaque jour plus aiguë de la transcendance du mystère de Dieu.

Conclusion

100. La théologie est un service rendu à l'Église et à la société. De même, le présent texte, écrit par des théologiens, se veut un instrument au service de nos collègues théologiens et aussi de ceux avec qui les théologiens catholiques entrent en dialogue. Écrit dans un esprit de respect pour tous ceux qui poursuivent la recherche théologique et avec une profonde conscience de la joie de ce privilège qu'est la vocation théologique, il s'efforce d'indiquer les perspectives et les principes qui caractérisent la théologie catholique et de proposer les critères en fonction desquels on peut identifier cette théologie. En résumé, on peut dire que la théologie catholique étudie le mystère de Dieu révélé dans le Christ, et qu'elle formule l'expérience de foi que font, par la grâce du Saint-Esprit qui introduit l'Église dans la vérité (*Jn* 16, 13), ceux qui sont dans la communion de l'Église et qui participent à la vie de Dieu. Elle médite l'immensité de l'amour par lequel le Père a donné son Fils au monde (cf. *Jn* 3, 16), et la gloire, la grâce et la vérité qui pour notre salut ont été révélées en lui (cf. *Jn* 1, 14) ; et elle souligne l'importance de placer son espérance en Dieu plutôt que dans les créatures, une espérance dont elle s'efforce de rendre raison (cf. 1 *P* 3, 15). Dans toutes ses efforts, elle est fondamentalement doxologique et se caractérise par la louange et l'action de grâces. Elle se conforme ainsi à la consigne de Paul de « vivre dans l'action de grâces » (cf. *Col* 3, 15 ; 1 *Th* 5, 18), même dans l'adversité (cf. *Rm*8, 31). Quand elle considère l'œuvre de Dieu pour notre salut et le caractère incomparable de ses réalisations, la glorification et la louange s'avèrent ses modalités les plus adéquates, comme saint Paul l'a non seulement enseigné mais en a aussi donné l'exemple : « À celui dont la puissance agissant en nous est capable de faire bien au-delà, infiniment au-delà de tout ce que nous pouvons demander ou concevoir, à lui la gloire, dans l'Église et le Christ Jésus, pour tous les âges et tous les siècles ! Amen. » (*Eph* 3, 20-21).

---

[1] Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 3 [Les citations des documents de Vatican II sont tirées de l'édition du Centurion, Paris, 1967].

[2] Pour ces deux dernières notions, voir *infra* respectivement les §§ 92-94, et § 10, §§ 25-32.

[3] Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, ch. 9 (« Œuvres complètes, VII », Paris, Cerf, 2003[7], p. 255).

[4] Une partie de ces documents, ainsi que d'autres textes émanant de la Commission théologique internationale et mentionnés *infra*, se trouvent dans : *Commission théologique internationale : Textes et Documents (1969-1985)*, préf. de J. Ratzinger (Paris, Cerf, 1988).

[5] Le mot « catholique » fait ici référence à l'Église catholique, en laquelle subsiste l'Église une, sainte, catholique et apostolique, fondée par le Christ et confiée aux soins de Pierre et des apôtres (cf. Vatican II, *Lumen gentium*, n° 8 ; *Unitatis redintegratio*, n° 4 ; *Dignitatis humanæ*, n°1). Tout au long du présent document, le terme « théologie » fait référence à la théologie telle que l'Église catholique l'entend.

[6] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 2.

[7] Benoît XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, n° 6 (2010) ; cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n^os^ 2 et 6.

[8] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 3.

[9] Toutes les références scripturaires citées dans ce document le sont, sauf indication contraire, d'après la version de la *Bible de Jérusalem* (Paris, Cerf, 1973).

[10] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 1 ; cf. saint Augustin, *De catechizandis rudibus* 4, 8 (« Corpus Christianorum Series Latina [CCSL] 46 », p. 129).

[11] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 7 ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique* (*CEC*), n° 108.

[12] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n^os^ 7, 11, 16.

[13] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 21.

[14] Saint Augustin, « *Deus […] per hominem more hominum loquitur ; quia et sic loquendo nos quærit* » (*De civitate Dei*, XVII, 6, 2 ; « CCSL 48 », p. 567) ; cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 12.

[15] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 11.

[16] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 8.

[17] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 18.

[18] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 2.

[19] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 5, qui cite Vatican I, *Dei Filius*, ch. 3 (H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, édité par Peter Hünermann pour l'édition originale et par Joseph Hoffmann pour l'édition française, Paris, 1996 [=DH], n° 3008).

[20] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 3, ainsi que Vatican I, *Dei Filius*, ch. 2 (DH, n°3004).

[21] Voir aussi : 1 *Jn* 4, 1-6 ; 2 *Jn* 7 ; *Gal* 1, 6-9 ; 1 *Tm* 4, 1.

[22] *CEC*, n° 2089.

[23] Saint Augustin, *In Joannis Evang.*, XXIX, 6 (« CCSL 36 », p. 287) ; aussi *Sermo* 43, 7 (« CCSL 41 », p. 511).

[24] Saint Augustin, *Lettre* 120 (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [CSEL] 34, 2 », p. 704) : « *Porro autem qui vera ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto præponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit ; si autem non cupit et ea quæ intelligendæ sunt credenda tantummodo existimat, cui rei fides prorsus ignorat*. »

[25] Cf. saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 1 (« CCSL 50 A », p. 424) : « *Huic scientiæ tribuens […] illud tantummodo quo fides saluberrima quæ ad veram beatitudinem ducit gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. »

[26] Ce sont les premiers mots de l'encyclique *Fides et ratio* du bienheureux Jean-Paul II (1998).

[27] Saint Anselme, *Proslogion*, Prooemium (in : *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, éd. F. S. Schmitt, t. 1, p. 94). À cause du lien étroit entre foi, espérance et charité, (voir *supra*, § 11), on peut affirmer que la théologie est aussi *spes quærens intellectum* (cf. 1 *P* 3, 15) et *caritas quærens intellectum*. Ce dernier aspect reçoit une attention particulière dans l'Orient chrétien : puisqu'elle explicite le mystère du Christ qui est la révélation de l'amour de Dieu (cf. *Jn* 3, 16), la théologie est l'amour de Dieu exprimé par des mots.

[28] Voir en particulier Melchior Cano, *De locis theologicis* (éd. Juan Belda Plans, Madrid, 2006). Cano recense dix *loci* : *Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia*.

[29] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 24.

[30] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 35 ; cf. n° 31.

[31] Cf. concile de Trente, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH, n° 1501-1505).

[32] Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), III, C, 1 (*La Documentation catholique*, 2 janvier 1994, n° 2085, p. 13-44), p. 36 ; cf. *Verbum Domini*, n° 33.

[33] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 12.

[34] Cf. *ibid*.

[35] Cf. Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, I, B-E.

[36] Cf. Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 34.

[37] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 12 : « Cependant, puisque la sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi. »

[38] Cf. Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 39.

[39] Cf. Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II, B ; voir aussi le *CEC*, n^os^ 115-118. La théologie médiévale parle des quatre sens de l'Écriture : « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. »

[40] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 34.

[41] Sur la place centrale tenue par l'Écriture dans la théologie, cf. saint Bonaventure, *Breviloquium*, Prologue.

[42] Vatican II, *Optatam totius*, n° 16. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, *I^a^*, q. 36, a. 2, ad 1^m^ : « *De Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum*. »

[43] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 37.

[44] *Ibid*. n° 46.

[45] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 21.

[46] Cf. *ibid*., n° 22.

[47] *Ibid*., n° 8.

[48] Cf. *ibid*., n° 7.

[49] *Ibid*. n° 8.

[50] *Ibid*.

[51] Cf. Vatican II, *Optatam totius*, n° 16.

[52] Saint Cyrille d'Alexandrie présenta un recueil de citations patristiques au concile d'Éphèse ; cf. Mansi IV, 1183-1195 ; *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, éd. E. Schwartz, I, 1.1, p. 31-44.

[53] Cf. saint Augustin, *Contra duas epistulas pelagianorum*, 4, 8, 20 (« CSEL 60 », p. 542-543) ; 4, 12, 32 (« CSEL 60 », p. 568-569) ; *Contra Iulianum*, 1, 7, 34 (« PL 44 », col. 665) ; 2, 10, 37 (« PL 44 », col. 700-702). Voir aussi saint Vincent de Lérins, *Commonitorium* 28, 6 (« CCSL 64 », p. 187) : « *Sed eorum dumtaxat patrum sententiæ conferendæ sunt, qui in fide*

et communione catholica sancte sapienter constanter viventes docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. »

[54] Cf. DH, n° 301, n° 1510.

[55] DH, n° 1507, n° 3007.

[56] Vatican II, *Lumen gentium*, n° 25.

[57] Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes* (1990), B, III, 3 (*La Documentation catholique*, n° 2006, 20 mai 1990, p. 483-502 ; cf. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* (1972), n°s 6-8, 10-12.

[58] Cf. bienheureux Jean XXIII, « *Allocutio in Concilii Vaticani inauguratione* », AAS 84 (1962), p. 792 ; Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 62. Pour une étude détaillée de cette question, voir Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes*.

[59] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 10.

[60] *Ibid*., n° 9.

[61] *Ibid*., n° 24.

[62] Johann Adam Möhler, *L'Unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, ch. II, § 16. 2 (trad. de Dom A. de Lilienfeld, Paris, Cerf, 1938, p. 49).

[63] Benoît XVI, *Verbum Domini*, n° 7.

[64] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 8.

[65] *Ibid*., n° 9.

[66] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 8 ; *Lumen gentium*, n°s 13 et 14 ; *Unitatis redintegratio*, n°s 15 et 17 ; *Ad gentes*, n° 22.

[67] Voir Yves Congar, *La tradition et les traditions* ; I. *Essai historique* ; II. *Essai théologique* (Paris, Arthème Fayard, 1960 et 1963).

[68] « Scripture, Tradition and Traditions », in : P. C. Rodger et Lukas Vischer (éd.), *The Fourth World Conference on Faith and Order*, Montréal, 1963 (New York, Association Press, 1964), n. 48, p. 52. Au sens strict, comme l'indique ce document, on peut également faire la distinction entre la Tradition (avec un *T* majuscule) et la tradition (avec un *t* minuscule) : la Tradition est « l'Évangile lui-même, transmis de génération en génération dans et par l'Église », elle est « le Christ lui-même présent dans la vie de l'Église » ; et la tradition est « le processus de transmission » (n. 39, p. 50).

[69] Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n° 6.

[70] Vatican II, *Lumen gentium*, n° 12.

[71] Vatican II, *Dei Verbum*, n° 8.

[72] Cf. Vatican II, *Lumen gentium*, n° 35.

[73] *Ibid*., n° 12.

[74] Cf. *ibid*. ch. 2.

[75] Cf. *ibid*., ch. 3.

[76] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 8 ; saint Irénée, *Adversus hæreses*, IV, 26, 2 (éd. A. Rousseau, « Sources chrétiennes 100B », p. 718-719).

[77] Cf. Vatican II, *Lumen gentium*, n°s 21, 24 et 25.

[78] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, n° 10 ; voir *supra*, § 30.

[79] Saint Augustin, *Sermo* 340 A (« PL 38 », col. 1483) : « Pour vous, je suis évêque ; avec vous, je suis chrétien. »

[80] L'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien, *Donum veritatis* (1990), parle de la vérité donnée par Dieu à son peuple (nos 2-5) et elle place « la vocation du théologien » au service direct du peuple de Dieu, afin que celui-ci puisse comprendre le don qu'il a reçu en recevant la foi (nos 6-7).

[81] Vatican II, *Dei Verbum*, no 10.

[82] La Commission théologique internationale a traité cette question dans *Magistère et théologie* (1975) ; de même, la Congrégation pour la doctrine de la foi l'a traitée dans *Donum veritatis*.

[83] Cf. Vatican II, *Dei Verbum*, no 10.

[84] Cf. Commission théologique internationale, *Magistère et théologie*, thèse II. Aujourd'hui, comme par le passé, évêques et théologiens ne constituent pas bien sûr deux groupes totalement distincts.

[85] Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritatis*, no 21.

[86] Cf. Vatican II, *Lumen gentium*, nos 21-25 ; *Christus Dominus*, no 12 ; *Dei Verbum*, no 10.

[87] Saint Thomas d'Aquin distinguait le « *magisterium cathedræ pastoralis* » et le « *magisterium cathedræ magistralis* », le premier étant celui des évêques et le second celui des théologiens. Depuis, « magistère » ou « magistère ecclésiastique » en est venu à ne désigner de façon spécifique que la première des deux acceptions, et c'est en ce sens qu'il est utilisé dans le présent document (cf. *supra*, § 26, §§ 28-30, § 33). Les théologiens ont effectivement un rôle d'enseignement, que l'Église peut reconnaître de façon formelle, mais ce rôle ne doit pas être confondu avec celui des évêques ni lui être opposé. Voir saint Thomas, *Contra impugnantes*, c. 2 ; *Quæst. quodlibet*., III, q. 4, a. 9, ad 3m ; *In IV Sent*., d. 19, q. 2, a. 3, qla 3, ad 4m ; voir aussi Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritatis*, note 27.

[88] Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritatis*, no 34.

[89] Cf. *ibid*., nos 13-20.

[90] Cf. Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes*, B, II, 3. Lorsque des propositions théologiques contredisent l'enseignement du Magistère, cela donne lieu à des évaluations négatives ou à des censures de ces propositions, censures différenciées en fonction du niveau d'enseignement magistériel qu'elles contredisent, et il est même possible que des sanctions soient prises contre ceux qui en sont responsables ; cf. bienheureux Jean-Paul II, Lettre apostolique donnée Motu proprio, *Ad tuendam fidem* (1998).

[91] Cf. Commission théologique internationale, *Magistère et théologie*, thèse VIII.

[92] Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritatis*, nos 21-41.

[93] Bienheureux John Henry Newman, « Préface à la troisième édition », in : *The Via Media of the Anglican Church*, éd. H. D. Wiedner (Oxford, Clarendon Press, 1990), p. 10-57 [p. 27].

[94] *Ibid.*, p. 29-30. « Toute connaissance n'est pas forcément adaptée à tous les esprits ; une proposition a beau pouvoir être absolument vraie, il se peut néanmoins qu'à une époque donnée ou en un lieu donné, elle soit "téméraire, offensante pour les oreilles pies et scandaleuse", même si elle n'est ni "hérétique" ni "erronée". » (p. 34)

[95] Commission théologique internationale, *Magistère et théologie*, thèse IX. La Commission théologique internationale a également proposé des directives pour agir de façon adéquate en cas de conflit (cf. les thèses XI et XII).

[96] Cf. Commission théologique internationale, *Magistère et théologie*, thèse VIII.

[97] *Ibid*.

[98] Voir *infra*, § 83.

[99] Cf. Vatican II, *Lumen gentium*, nos 22-25.

[100] Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum veritatis*, no 11.

[101] Voir par exemple saint Augustin, *Epist.* 82, 5, 36 (« CCSL 31 A », p. 122), où il exhorte saint Jérôme à ce qu'ils soient francs lorsqu'ils se corrigent mutuellement, dans la liberté permise par l'amitié et avec un amour fraternel. Voir également *De Trinitate*, I, 3, 5 (« CCSL 50 », p. 33), où il dit que ce sera pour lui un grand profit si ceux qui sont en désaccord avec lui défendent leur cause avec charité et vérité et s'ils réussissent à réfuter ses propres arguments.

[102] Cf. Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes*, C, III, 6.

[103] Bienheureux Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* (1995), n° 29.

[104] Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 11.

[105] *Ibid*.

[106] *Ibid*., n° 4.

[107] *Ibid*., n° 44.

[108] Cf. *ibid*.

[109] *Ibid*.

[110] Cf. Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, n° 43 ; *Unitatis redintegratio*, n° 4 ; *Dignitatis humanæ*, n° 15 ; *Apostolicam actuositatem*, n° 14 ; *Presbyterorum ordinis*, n° 9.

[111] Vatican II, *Ad gentes*, n° 11.

[112] Vatican II, *Nostra ætate*, n° 2.

[113] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, II^a-II^æ, q. 2, a. 10.

[114] Cf. saint Anselme, *Proslogion*, ch. 1 (in : *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, éd. F. S. Schmitt, t. 1, p. 100) : « *Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum* » ; voir aussi saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 28, 51 (« CCSL 50 A », p. 534).

[115] *Ibid.* : « *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam […]. Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo : quia "nisi credidero, non intelligam"*. »

[116] Cf. Origène, *Contra Celsum*, Prologue, 4 (éd. M. Boret, « Sources chrétiennes 132 », p. 72-73) ; saint Augustin, *De civitate Dei*, I (« CCSL 47 »).

[117] Cf. bienheureux Jean-Paul II, *Fides et ratio*, n° 73.

[118] Cf. *ibid*., n° 77.

[119] Cf. Vatican I, *Dei Filius*, ch. 3 (DH, n° 3017) ; voir aussi saint Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, c. 7.

[120] Vatican I, *Dei Filius*, ch. 3 (DH, n° 3019).

[121] Cf. saint Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 8, 4 (*Iustini philosophi et martyris opera quæ feruntur omnia*, éd. C. T. Otto, « Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi 2 », Iéna, 1877, p. 32-33) ; Tatien, *Oratio ad Græcos*, 31 (« Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi 6 », Iéna, 1851, p. 118) ; voir aussi le bienheureux Jean-Paul II, *Fides et ratio*, n° 38.

[122] Cf. saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, 5-12 (« CCSL 47 », p. 170-184).

[123] En réaction au rationalisme théologique des « ariens radicaux », les Pères cappadociens et la tradition théologique grecque insistèrent sur l'impossibilité de connaître l'essence divine en elle-même ici-bas, soit par nature soit par grâce, ni même dans l'état de gloire. La théologie latine, convaincue que la béatitude de l'homme ne pouvait consister que dans la vision de Dieu « tel qu'il est » (1 *Jn* 3, 2), a plutôt opéré une distinction entre la connaissance de l'essence divine promise aux bienheureux et la connaissance compréhensive de l'essence de Dieu qui n'est propre qu'à Dieu lui-même. Dans la constitution *Benedictus Deus* (1336), le pape Benoît XII a défini que les bienheureux voient face à face l'essence même de Dieu (DH, n° 1000).

[124] Cf. saint Thomas d'Aquin, *In Boetium De Trinitate*, Prologue (éd. Léonine, t. 50, p. 76) : « *Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Agustinus in I De Trinitate, scilicet per actoritates et per rationes. Quem utrumque modum Agustinus complexus est, ut ipsemet dicit ; quidam uero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hylarius, alterum tantum modum prosequti sunt, scilicet per actoritates ; Boetius uero elegit prosequi per alium modum, scilicet per rationes, presupponens hoc quod ab aliis per actoritates fuerat prosequtum*. »

[125] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, II^a-II^æ, q. 1, a. 7.

[126] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 3, ad 2^m.

[127] Cf. Thomas a Kempis, *Imitatio Iesu Christi*, I, 3.

[128] Bienheureux Jean-Paul II, *Fides et ratio*, n° 66.

[129] Cf. *ibid*. , n° 73.

[130] Cf. Vatican I, *Dei Filius* (DH, n° 3008-3009, n° 3031-3033).

[131] Saint Augustin, « *de divinitate ratio sive sermo* » (*De civitate Dei*, VIII, 1 ; « CCSL 47 », p. 216-217).

[132] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 7 : « *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus ; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiæ*. »

[133] Vatican II, *Optatam totius*, n° 16.

[134] Cf. Commission théologique internationale, *Foi et inculturation* (1988).

[135] Cf. Commission théologique internationale, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*(1972).

[136] Cf. Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes* (1989).

[137] Voir *supra*, ch. 2, section 2, « La fidélité à la Tradition apostolique ».

[138] Cf. Vatican II, *Optatam totius*, n° 16.

[139] Cf. Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Ce texte peut servir de paradigme de grande valeur, dans la mesure où il réfléchit sur les ressources et les limites des diverses méthodes actuelles d'exégèse, dans l'optique d'une théologie de la Révélation enracinée dans les Écritures elles-mêmes et se conformant à l'enseignement du II^econcile du Vatican.

[140] Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 5, ad 2^m, où il est dit de la théologie : « *Hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis*. »

[141] Le bienheureux Jean-Paul II a, par exemple, appelé les théologiens moralistes, dans l'encyclique *Veritatis splendor* (1993), à user de discernement dans l'usage qu'ils font des sciences du comportement (voir spécialement les n^os 33, 111, 112).

[142] Les premiers Pères ont souligné que les hérésies, spécialement les diverses formes de gnosticisme, provenaient souvent d'une adoption insuffisamment critique de certaines théories philosophiques. Voir par exemple Tertullien, *De præscriptione hæreticorum* 7, 3 (éd. Refoulé, « Sources chrétiennes 46 », p. 96) : « *Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur*. »

[143] Cf. le message du bienheureux Jean-Paul II aux participants à la Session plénière de l'Académie pontificale des sciences, le 22 octobre 1996 (*La Documentation catholique*, 17 novembre 1996, n° 2148, pp. 951-953). Voir aussi *Fides et ratio*, n° 69.

[144] Le pape Benoît XVI fait remarquer que la raison devient pathologique lorsqu'elle s'éloigne des questions sur la vérité ultime et sur Dieu. À cause de cette dommageable auto-limitation, la raison s'assujettit à des intérêts humains et se réduit à la « raison instrumentale ». La voie est ainsi ouverte au relativisme. En raison de ces dangers, Benoît XVI a affirmé à de

nombreuses reprises que la foi est « une force purificatrice pour la raison elle-même » : « Partant de la perspective de Dieu, elle la libère de ses aveuglements et, de ce fait, elle l'aide à être elle-même meilleure. La foi permet à la raison de mieux accomplir sa tâche et de mieux voir ce qui lui est propre. » (Lettre encyclique *Deus caritas est*, 2005, n° 28)

* Traduction du chanoine Crampon.

[145] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 6.

[146] Cf. saint Augustin, *De Trinitate*, XII, 14, 21 à 15, 25 (« CCSL 50 », p. 374-380).

[147] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, I^a, q. 1, a. 6.

[148] Cf. *ibid*., ad 3^m.

[149] Vatican I, *Dei Filius*, ch. 4 (DH, n° 3016).

[150] Cf. Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, ch. 2, 9 (in : *Corpus Dionysiacum*, I. *Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus*, Herausgegeben von Beate Regina Suchla, « Patristische Texte und Studien 33 », p. 134).

[151] Cf. saint Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, 2, 26 (éd. Joseph Pégon, « Sources chrétiennes 9 », p. 100-101) : « Pour obtenir le don de la science divine, il faudra, sur les ailes de la charité […] être en Dieu ; et alors, autant qu'il est possible à un esprit humain, par l'Esprit saint on pénètrera à fond la nature de ses attributs divins. » Voir aussi Richard de Saint-Victor,*De præparatione animi ad contemplationem*, 13 (« PL 196 », col. 10 A) : « *Ubi amor, ibi oculus* » ; *Tractatus de gradibus charitatis*, 3, 23 (éd. Gervais Dumeige, « Textes philosophiques du Moyen Âge 3 », p. 71) : « *Amor oculus est, et amare videre est.* » (Richard attribue cette dernière phrase à saint Augustin.)

[152] En ce qui concerne les révélations privées, qui doivent toujours être soumises au jugement ecclésiastique et qui, même lorsqu'elles sont authentiques, ont une valeur « foncièrement différente de l'unique Révélation publique », voir Benoît XVI, *Verbum Domini*, n°14.

[153] Sainte Thérèse d'Avila, *Le Chemin de la Perfection*, ch. 6 (trad. du R. P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Seuil, 1949, p. 609).

[154] Cf. Commission théologique internationale, *L'interprétation des dogmes*, B, III, 4 (*La Documentation catholique*, n° 2006, 20 mai 1990, p. 496) : « L'interprétation théologique des dogmes n'est pas seulement un processus purement intellectuel. Elle est plus profondément encore un événement spirituel, c'est-à-dire porté par l'Esprit de vérité, et qui n'est pas possible sans une purification préalable des "yeux du cœur". »

[155] Cf. Benoît XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate* (2009), n° 1.

[156] Vatican II, *Lumen gentium*, n° 26 ; cf. le bienheureux Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (2003), n° 1.

[157] Vatican II, *Presbyterorum ordinis*, n° 5.

[158] Vatican II, *Lumen gentium*, n° 11 ; cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 10.

[159] Vatican II, *Presbyterorum ordinis*, n° 5.

[160] IV^e concile du Latran, ch. 2 (DH, n° 806).

[161] Cf. saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent*., d. 35, q. 1, a. 1, ad 2^m : « *Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione*. »

[162] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Quæstiones disputatæ de potentia*, q. 7, a. 5, ad 2^m, où il donne une interprétation de l'enseignement de Denys.

[163] Saint Augustin, *Sermo* 117, 3, 5 (« PL 38 », col. 663) : « *De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis ? Si enim comprehendis, non est Deus*. » — *Sermo* 52, 6, 16 (« PL 38 », col. 360) : « *Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti*. »

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Dieu Trinité, unité des hommes

Le monothéisme chrétien contre la violence

Table des MATIÈRES

PRÉSENTATION

CHAPITRE I. **Soupçons sur le monothéisme** [1-18]

1. L'expérience religieuse du divin [1-2]

2. Monothéisme et violence : un lien nécessaire ? [3-9]

3. Polythéisme tolérant ? Une métaphore discutable [10-14]

4. La responsabilité assignée à notre foi [15-18]

CHAPITRE II. **L'initiative de Dieu sur le chemin des hommes** [19-42]

1. L'alliance avec Dieu, un dessein pour toutes les nations [19-23]

2. Le discernement chrétien sur la révélation de l'Ancien Testament [24-30]

3. Pratiquer l'amour, garder la justice [31-35]

4. La foi dans le Fils contre la haine entre les hommes [36-42]

CHAPITRE III. **Dieu, pour nous sauver de la violence** [43-66]

1. Dieu Père nous sauve par la croix du Fils [43-47]

2. Dans le Fils, le dépassement de la violence [48-53]

3. La chair de l'homme destinée à la Gloire de Dieu [54-59]

4. L'espérance des peuples, la foi de l'Église [60-66]

CHAPITRE IV. **La foi confrontée avec l'ampleur de la raison** [67-84]

1. Le chemin du dialogue et le système de l'athéisme [67-68]

2. La confrontation sur la vérité de l'existence de Dieu [69-72]

3. La critique de la religion et le naturalisme athée [73-75]

4. L'engagement de la raison : le monde athée, le Logos de Dieu [76-77]

5. Transcendance divine, et relations dans le Dieu unique et avec Lui [78-84]

CHAPITRE V. **Les fils de Dieu dispersés et réunis** [85-100]

1. La dignité du singulier et le lien de la multitude [85-87]

2. Dieu soutient la passion pour la justice, il délivre l'espérance de la vie [88-92]

3. La purification religieuse de la tentation de dominer [93-96]

4. La force de la paix avec Dieu, mission de l'Église [97-100]

NOTE PRÉLIMINAIRE

Durant son quinquennium 2009-2014, la Commission Théologique Internationale a conduit une étude touchant quelques aspects du discours chrétien sur Dieu, en se confrontant en particulier avec la thèse selon laquelle il existerait un rapport nécessaire entre le monothéisme et la violence. Le travail a été développé au sein d'une sous-commission, présidée par le P. Philippe Vallin et composée des membres suivants : le P. Peter Damian Akpunonu, le P. Gilles Emery, O.P., S.Exc. Mgr Savio Hon Tai-Fai, S.D.B., S.Exc. Mgr Charles Morerod, O.P., le P. Thomas Norris, le P. Javier Prades Lopez, S.Exc. Mgr Paul Rouhana, Mgr Pierangelo Sequeri, le P. Guillermo Zuleta Salas.

Les discussions générales sur ce thème se sont déroulées dans les différentes rencontres de la sous-commission, et durant les sessions plénières de la C.T.I. qui se sont tenues dans les années 2009-2014. Le présent texte, intitulé : *Dieu Trinité, unité des hommes*. Le monothéisme chrétien contre la violence, a été approuvé par la Commission "*in forma specifica*" le 6 décembre 2013, et il fut ensuite soumis à l'approbation de son Président, S. Em. le Cardinal Gerhard Müller, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lequel en a autorisé la publication.

PRÉSENTATION

Le texte de réflexion théologique que nous présentons se propose de mettre en évidence quelques aspects du discours chrétien sur Dieu qui requièrent, dans le contexte d'aujourd'hui, une clarification théologique spéciale. L'occasion immédiate de cette clarification est la théorie, diversement argumentée, selon laquelle il existe un rapport nécessaire entre le monothéisme et les guerres de religion. La discussion interne à cette connexion a mis en évidence un nombre non négligeable de motifs d'incompréhension de la doctrine religieuse, capables d'obscurcir la pensée authentique du christianisme sur le Dieu unique.

Nous pourrions résumer l'intention de notre discours en une double question : (a) De quelle manière la théologie catholique peut-elle se confronter critiquement avec l'opinion culturelle et politique qui établit un rapport intrinsèque entre monothéisme et violence ? (b) De quelle manière la pureté religieuse de la foi dans le Dieu unique peut-elle être reconnue comme principe et comme source de l'amour entre les hommes ?

Notre réflexion entend se proposer dans le style du témoignage argumenté, et non pas de la réfutation apologétique. La foi chrétienne, en effet, reconnaît dans l'excitation de la violence au nom de Dieu la corruption maximale de la religion. Le christianisme atteint cette conviction par la révélation de l'intimité elle-même de Dieu, qui nous rejoint moyennant Jésus-Christ. L'Église des croyants est consciente du fait que le témoignage de cette foi demande d'être honoré par une attitude de conversion permanente, laquelle implique aussi la "parrhésie" (autrement dit : la courageuse franchise) de la nécessaire autocritique.

Dans le Chapitre I*, nous nous sommes proposé de clarifier le thème du "monothéisme" religieux, dans l'acception qu'il reçoit suivant quelques orientations de la philosophie politique d'aujourd'hui. Nous sommes conscients du fait qu'une telle évolution présente aujourd'hui un spectre largement différencié de positions théoriques, lesquelles vont de l'arrière-plan classique de l'athéisme sous étiquette humaniste, jusqu'aux formes plus récentes de l'agnosticisme religieux et du laïcisme politique. Notre réflexion voudrait avant tout préciser que la notion de monothéisme, non dépourvue de signification pour l'histoire de notre culture, demeure encore trop générique quand elle sert de chiffre d'équivalence entre les religions historiques qui confessent l'unicité de Dieu (identifiées comme Judaïsme, Islam, Christianisme). En second lieu, nous formulons notre réserve critique devant une simplification culturelle qui réduit l'alternative au choix entre un monothéisme nécessairement violent et un polythéisme présumé tolérant.*

Dans cette réflexion, nous nous savons soutenus de toute manière par la conviction, partagée chez un très grand nombre de nos contemporains, croyants et non-croyants, que les guerres interreligieuses, comme aussi la guerre faite à la religion, sont tout simplement insensées.

En tant que théologiens catholiques, nous avons cherché ensuite à illustrer à partir de la vérité de Jésus-Christ le rapport entre révélation de Dieu et humanisme non-violent. Nous l'avons fait à travers l'exposition renouvelée de quelques implications de la doctrine particulièrement capables d'éclairer la discussion actuelle : soit pour ce qui regarde la compréhension authentique de la confession trinitaire du Dieu unique ; soit pour ce qui concerne l'ouverture de la révélation christologique à la mise en évidence du lien entre les hommes.

Dans le Chapitre II*, nous interrogeons l'horizon de la foi biblique, avec une attention particulière portée au thème de ses "pages difficiles" : celles, autrement dit, dans lesquelles la révélation de Dieu se trouve intriquée avec les figures de la*

violence entre les hommes. Nous cherchons à dégager les points de référence que la même tradition scripturaire met en lumière en son propre contenu pour l'interprétation de la Parole de Dieu. Sur la base de cette réappropriation, nous présentons une première ébauche pour le cadrage anthropologique et christologique des développements de l'interprétation du thème, avec le souci de la condition historique actuelle.

Dans le Chapitre III*, nous proposons un approfondissement de l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus sur le thème de la réconciliation entre les hommes. L'*oikonomia *est ici essentielle à la détermination de la* theologia*. La révélation inscrite dans l'événement de Jésus-Christ, qui rend universellement estimable la manifestation de l'amour de Dieu, permet de neutraliser la justification de la violence sur la base de la vérité christologique et trinitaire de Dieu.*

Au Chapitre IV*, notre réflexion s'engage dans l'illustration des approximations et des implications philosophiques concernant le fait de penser Dieu. Ici sont traités avant tout les points de discussion avec l'athéisme actuel, largement alimenté par les thèses convergentes d'un radical* naturalisme anthropologique*. À la fin – pour le bénéfice conjoint du débat interreligieux sur le monothéisme – nous proposons une sorte de méditation philosophico-théologique sur l'intégration, dans la révélation, d'un dispositif de relations à l'intime de Dieu et de la conception traditionnelle de son absolue simplicité.*

Dans le Chapitre V*, pour finir, nous reprenons les éléments de la spécificité chrétienne qui définissent l'engagement du témoignage ecclésial pour la réconciliation des hommes avec Dieu, et entre eux. La révélation chrétienne purifie la religion, dans le moment même où elle lui rend sa signification fondamentale pour l'expérience humaine du sens. C'est pourquoi, dans notre invitation à la réflexion, nous tenons bien présent la nécessité spéciale – surtout devant l'horizon culturel d'aujourd'hui – de traiter toujours conjointement le contenu théologique et le développement historique de la révélation chrétienne de Dieu.*

Chapitre I
Soupçons sur le monothéisme

1. L'expérience religieuse du divin

1. D'accord avec une multitude immense d'hommes et de femmes qui habitent et ont habité cette planète, nous reconnaissons en "Dieu" "le principe et la fin" de l'existence de chaque personne humaine et de la communauté humaine tout entière[1]. Éclairée par les Saintes Écritures, l'Église affirme que l'être humain, selon la médiation rationnelle de son expérience, est naturellement capable de reconnaître Dieu comme créateur du monde et interlocuteur de l'homme[2]. C'est en ce sens que nous pourrions comprendre aussi ce que signifie la description de l'être humain comme *homo religiosus*.

2. L'ouverture au divin est inscrite si profondément en l'homme qu'elle pourrait être déjà en elle-même perçue – quoiqu'encore indistinctement – comme une forme d'expérience religieuse. La portée universelle de cette expérience (attestée dans la réflexion d'un si grand nombre de penseurs de l'Occident et de l'Orient, comme par exemple un Platon et un Confucius) a constitué depuis toujours un thème de méditation et de recherche parmi les cultures de l'humanité. C'est pourquoi, comme des personnes qui s'efforcent de vivre sincèrement l'esprit et la pratique de la religion authentique, nous nous sentons profondément unis à tous ceux qui conservent et approfondissent, dans l'intelligence et dans le cœur, ce sens radical du divin. Nous sommes convaincus que, dans le fait même de la religion, en laquelle tous les peuples de la terre sont enracinés et façonnés dès l'origine, se laisse reconnaître le témoignage d'une vie divine qui précède toute chose, et de laquelle toute chose dépend ultimement : qu'elle soit matérielle ou spirituelle, connue ou inconnue.

2. Monothéisme et violence : un lien nécessaire ?

3. Le noyau de la foi religieuse, à travers les mythes et les rites, les croyances et les dévotions, atteste l'expérience mystérieuse de Dieu et interpelle en profondeur tous les êtres humains. Dieu est principe et fin de toute réalité. Et aucune réalité n'est comme Dieu. Sous cette forme, le "monothéisme" a été pendant longtemps reconnu aussi, du point de vue de l'histoire de la civilisation, comme la forme culturellement la plus évoluée de la religion : en d'autres termes comme le mode de penser le divin le plus cohérent avec les principes de la raison. L'unicité de Dieu, accessible à la philosophie, a été dégagée comme un principe de la raison naturelle qui précède les traditions historiques des religions. La pensée purement rationnelle de l'unicité de Dieu, comme point de convergence de la raison et des religions, avait servi tout bonnement à réguler dans l'ordre culturel et civil les conflits confessionnels et interreligieux de la modernité. Il est vrai cependant que, dans le cours de l'histoire et dans celui de la même modernité occidentale, cette configuration de la religion, que les philosophies et les sciences de la culture étaient finalement convenues d'appeler "monothéisme judéo-

chrétien", a été utilisée idéologiquement, selon la perspective d'un parallélisme immédiatement théologico-politique, pour justifier la forme monarchique du pouvoir souverain.

4. Il ne fait pas de doute, quoi qu'il en soit, que cette pensée philosophique de Dieu, avec le temps, a développé une image – philosophique et politique – du monothéisme largement autonome au regard de la révélation chrétienne authentique, laquelle image tend vers le déisme. En partie, en atténuant, parmi les croyants eux-mêmes, l'originalité de la révélation chrétienne ; en partie, en développant une idée de l'absolu divin en tension, sinon en conflit ouvert, avec l'interprétation cohérente de la foi. La culture occidentale contemporaine, en réaction à un certain empire de l'unité de l'être et du vrai qui a caractérisé la majeure partie des conceptions philosophiques et politiques de la modernité, tend maintenant à privilégier la pluralité du bien et du juste ; en engendrant, ce faisant, une tension significative entre la reconnaissance du pluralisme et la théorisation d'un relativisme de principe. Sans aucun doute, la conscience et le respect des différences représentent un avantage pour l'appréciation des singularités et pour l'ouverture de la convivialité humaine à un style hospitalier. Dans le même temps, l'évolution de cette ouverture laisse émerger néanmoins sa contradiction, en substance, l'incommunicabilité des mondes humains, lesquels sont induits pour ainsi dire à la méfiance – sinon à l'indifférence – devant l'engagement à rechercher ce qui est commun à la dignité de l'homme. La résignation au relativisme radical comme horizon ultime et indépassable de la recherche du vrai, du juste, du bien, ne constitue pas en réalité une assurance meilleure pour la pacification et la coopération au sein de la communauté de vie humaine. Le relativisme se transforme, en fait, inévitablement en un motif de justification pour l'indifférence ou la défiance réciproques, sur quelque thème de la vie, sur quelque responsabilité de la politique, que ce soit. Quand la recherche de la vraie justice, et l'engagement pour le bien commun, tombent sous le soupçon du conformisme et de la contrainte, la passion authentique pour l'égalité, la liberté, et les liens du bien, finit par être découragée jusqu'à la racine. Ce n'est pas tout. Une telle perte de confiance et de motivations, induite par un sentiment global de relativité, abandonne les rapports humains à une gestion anonyme et bureaucratique de la communauté de vie civile. Ce n'est pas un hasard si l'on constate, d'après ce que signale aujourd'hui une part considérable de la critique sociale, la croissance d'une image pluraliste de la société avec l'affirmation conjointe d'une ambition totalitaire de la pensée unique.

5. Dans le sillage de ce paradoxe, l'idéal – l'idée même – de la vérité est l'objet d'une dénonciation radicale. L'idée que la recherche de la vérité, outre qu'elle soit nécessaire pour le bien commun, puisse être pensée comme une entreprise commune, partagée pacifiquement et présentée en un témoignage respectueux, est jugée illusoire et privée de réalisme. La vérité, dans cette perspective, n'est pas pensée comme un principe de dignité et d'union entre les hommes, qui sache les soustraire à l'arbitraire et aux déloyautés d'un égoïsme reclus en lui-même, par quoi ils deviennent indifférents à la justice de l'humain qui appartient à tous. Au contraire, elle est parfois explicitement désignée comme une menace radicale pour l'autonomie du sujet et pour son ouverture à la liberté. Surtout parce que la prétention à une vérité objective et universelle qui soit un point de référence pour tous, étant supposé qu'elle est accessible à l'esprit humain, est immédiatement associée à une prétention de pouvoir exclusif de la part d'un sujet ou d'un groupe humain. Elle conduirait ainsi à la justification de la domination de l'homme qui en revendique la possession, sur l'homme qui, selon selon cette prétention, en est privé. En conséquence de cette représentation de la vérité, qui la considère inséparable de la volonté de puissance, l'engagement même pour sa recherche et la passion pour son témoignage, sont regardées *a priori* comme des matrices de conflit et de violence entre les hommes. Dans ce cadre, le regain préoccupant de ce que nous appelons communément – et aussi très génériquement – les "fondamentalismes religieux", est reçu comme une preuve évidente et définitive du rapport en cause.

6. La renversement du cadre de pensée moderne est inattendu : maintenant le monothéisme est archaïque et despotique, le polythéisme est créatif et tolérant. En tous cas, la classification sommaire du judaïsme, du christianisme, et de l'islam, comme étant les trois grandes "religions monothéistes", entend bien indiquer sous la formule la raison du danger qu'elles représentent pour la stabilité et le progrès humaniste de la "société civile". Nous ne pouvons cependant passer sous silence le fait que, dans quelque secteur de notre culture occidentale, crédité d'un certain relief intellectuel, l'agressivité avec laquelle ce "théorème" est rebattu, se concentre essentiellement dans la dénonciation radicale du christianisme ; c'est-à-dire, précisément, de la religion qui apparaît certainement, en cette phase historique, comme la protagoniste des instances d'un dialogue de paix et pour la paix, avec les grandes traditions religieuses et avec les cultures laïques de l'humanisme. Le fait d'être ainsi associés, non sans désinvolture, à une représentation de la foi dans le Dieu Unique comme "semence de violence" blesse à coup sûr des millions de croyants authentiques. Et non seulement des chrétiens. Parmi les disciples du Seigneur, l'accusation produit certainement des points de perplexité et d'embarras, pour le motif que la conscience chrétienne d'aujourd'hui leur apparaît fort éloignée d'une prédication de la violence. C'est pourquoi nous pouvons comprendre la stupeur des chrétiens quand ils se voient attribuer une vocation religieuse à la violence contre les fidèles d'autres religions, ou encore contre les propagandistes de la critique dirigée vers la religion ; surtout si nous considérons que, dans de nombreuses parties du monde, les chrétiens sont frappés par l'intimidation et par la violence, pour la simple raison de leur appartenance à la communauté chrétienne. Dans les mêmes sociétés démocratiques et laïques, le lien avec l'appartenance chrétienne est souvent dénoncé comme une menace pour la paix sociale et pour la libre confrontation culturelle, même quand les argumentations présentées, pour le soutien d'opinions qui regardent la sphère publique, font appel aux ressources de la rationalité commune.

7. On ne peut certes pas nier le réembrasement, à l'échelle mondiale, du phénomène préoccupant de la "violence religieuse", non dépourvu de connexions significatives avec les politiques d'iniquités ethniques et de stratégie terroriste. Nous ne pouvons pas davantage ignorer, en considérant l'histoire même du christianisme, les égarements de nos passages coupables et répétés par la violence religieuse. Comment s'introduit dans la foi en Dieu la semence de la violence ? Et comment se pervertit la bénédiction de la reconnaissance du Dieu unique, dans la malédiction qui conduit sur la voie de la violence "au nom de Dieu" ? Notre réflexion entend essentiellement offrir des éléments de compréhension de *la caractéristique chrétienne du monothéisme*, en vue d'une mise en évidence explicite de son rapport intrinsèque avec le mystère de l'intimité trinitaire de Dieu, révélé dans l'incarnation du Fils de Dieu fait homme. La conversion de notre esprit et de notre intelligence à une transparence plus lumineuse de la foi doit susciter le généreux élan du témoignage en faveur de la singularité de cette foi ; chose que la conjoncture historique réclame avec une urgence toute spéciale. Dans le même temps, avec nos réflexions, nous nous proposons d'expliciter au profit de tous "la raison de l'espérance qui est en nous" (1 P 3,15), moyennant le discernement plus éclairé du soutien que la foi ecclésiale peut offrir pour la reconversion de la raison occidentale à l'esprit d'un meilleur humanisme.

3. Polythéisme tolérant ? Une métaphore discutable

8. L'idée d'un lien de conséquence intrinsèque entre monothéisme et violence, qu'un certain nombre d'intellectuels considère comme une évidence culturelle, contribue à creuser le fossé de la défiance sociale à l'encontre des cultures religieuses. Cette accusation retire sa dignité de représentation à la pensée authentique de la religion et des croyants. En vérité, l'application métaphorique du polythéisme religieux à la démocratie civile, comme antidote à la violence, semble quelquefois extravagante du point de vue historique, sociologique et également théorique. Quand nous parlons de la corruption de la religion qui la rend semence de violence, nous parlons d'un phénomène grave et passablement sérieux. Or ce phénomène n'est pas en réalité étranger au polythéisme des luttes antiques entre les dieux. Pensons aussi, pour en rester au domaine de l'histoire biblique, à la violente persécution de l'impérialisme hellénistique, confronté avec la religion hébraïque (cf. 1 M 1-14 ; 2 M 3-10). La religion polythéiste de l'empire romain, à son tour, avec toute l'extraordinaire modernité de son concept de citoyenneté, et de sa structure multiethnique et multireligieuse, a persécuté avec un acharnement spécifique le christianisme, coupable de refuser l'encensement de l'empereur comme figure divine. La réponse s'exprima dans le témoignage non-violent et l'acceptation du martyre chrétien.

9. Le même monde occidental, si orgueilleux de sa civilisation sécularisée, est contraint aujourd'hui de se mesurer avec un déploiement croissant et déconcertant de styles de vie et de comportements portés vers une violence spontanée, immédiate et destructrice. Et toujours plus inconsciente de ce qu'elle est, au point d'être justifiée éthiquement. Devant un tel tableau, on apprend non sans une vive surprise que "les religions monothéistes" sont désignées comme une des matrices principales d'un absolutisme violent et déstabilisant pour l'harmonie sociale. Ce schématisme semble lié avec un peu trop d'évidence au préjugé – typique du modèle rationaliste – selon lequel, même sur le plan existentiel et social, il y a un seul mode pour affirmer la vérité : nier la liberté, ou éliminer l'antagoniste.

10. La pratique actuelle de cette critique est en tous cas différenciée d'une manière significative. En réalité, elle va au-delà de la déduction abstraite de la "violence monothéiste", en mettant au fur et à mesure en discussion des aspects divers du rapport entre conviction religieuse et raison politique. Le Judaïsme, en tant que religion, est généralement soustrait à une accusation directe, soit par le fait, au demeurant tout à fait compréhensible, qu'il suscite comme c'est bien clair la honteuse mémoire de l'innommable violence *subie* ; soit par le fait que n'existe pas dans son cas la perception d'un engagement tourné vers la mission et vers la conversion (*prosélytisme*). Quant à l'Islam, la réverbération du conflit historique entre la domination chrétienne et la domination musulmane est interprétée de façon prévalente en clef géopolitique plutôt qu'en clef théologique. En réalité, la question cruciale du rapport entre observance religieuse et législation civile forme un thème de discussion et de recherche sur lequel toutes les cultures religieuses sont encore très divisées et perplexes en leur propre sein. Les excès du "fondamentalisme" religieux apparaissent, en Occident comme en Orient, radicalement problématiques, aussi du point de vue de leur pure inspiration religieuse. Il s'agit donc d'un thème de discussion commun aux religions. C'est pourquoi, sa corrélation avec la croyance monothéiste apparaît une simplification excessive, qui relève du prétexte et obscurcit la question plus fondamentale du rapport entre transcendance religieuse et sécularisation civile[3]. En fait, cette simplification excite des excès de ressentiment "fondamentaliste" de la part de la critique rationnelle et politique dans son rapport à la religion, qui ne contribuent pas à la culture de la démocratie et du dialogue.

11. Dans le domaine de la culture théorique et critique du rationalisme occidental, il revient au christianisme d'être analysé de préférence comme le cas exemplaire de l'inclination despotique du monothéisme religieux. Dans une pareille perspective, les caractéristiques du christianisme qui ont inspiré aussi le meilleur de la culture humaniste occidentale, sont obscurcies par l'interprétation générale de la foi comme renoncement à la liberté de pensée et fanatisme de l'identité.

12. L'identification obstinée du christianisme catholique comme l'obstacle à abattre, dans la lutte contre le monothéisme qui diffuse la violence religieuse dans le monde, ne cesse, malgré tout, de jeter dans la stupeur. Le christianisme est depuis

bien longtemps la religion qui devrait être la mieux connue dans la culture occidentale moderne. La culture occidentale, pour autant, semblerait être la dernière à devoir être soupçonnée d'ignorance devant les facteurs fondamentaux du christianisme. La conjonction originale et inédite de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, d'autant qu'elle est ancrée métaphysiquement, et non pas rhétoriquement, dans le dogme de l'incarnation du Fils de Dieu pour le rachat et la réconciliation des hommes, a toujours été – et demeure – une pierre angulaire de la théologie chrétienne. Difficile d'ignorer de bonne foi une telle différence. Elle est restée le chiffre identificateur du christianisme à toutes les époques : une donnée qui, si elle rend encore plus scandaleuses les pratiques difformes, doit aussi faire réfléchir sur sa miraculeuse continuité. Le christianisme fait système avec ce fondement ; supposé qu'on veuille l'éliminer, ou même seulement le redimensionner, on devrait changer la totalité du récit fondateur. Et toute sa structure dogmatique.

13. De cette singularité religieuse, et de sa solide stabilité dans le temps, la même modernité occidentale s'est largement nourrie et servie, lorsqu'elle a parcouru les voies – religieusement et philosophiquement inédites – de la dignité personnelle de chaque sujet singulier et de l'égalité entre les êtres humains. Il ne paraît pas, dans ces conditions, que ce soit un effet du hasard, si l'animosité de la prise de distance – et de la polémique – en face du christianisme, laquelle emploie aujourd'hui instrumentalement la clef de sa réduction (philosophique et politique) au stéréotype du monothéisme violent, s'accompagne d'un affaiblissement concomitant, dans les moeurs occidentales même, du respect de la vie, de l'intimité de la conscience, de la protection de l'égalité, de la passion rationnelle pour un engagement éthique partagé et pour le respect de l'authentique conscience religieuse. L'affaiblissement de l'Occident, sous le profil des liens sociaux – déploré comme une dégradation des valeurs partagées, ou salué comme le prix de la liberté individuelle – est au demeurant l'objet d'un diagnostic critique largement convergent. La croissance d'une conflictualité diffuse à l'intérieur des moeurs civiles ne peut être sans rapport avec cet affaiblissement d'un *ethos* civil qui tirait sa substance de la solidité de la foi chrétienne dans l'idéal du prochain.

14. En fait, la dénonciation élevée contre le monothéisme apparaît certainement plus transparente, dans ses véritables motivations, quand elle se développe à partir des prémisses d'un athéisme clairement professé, pour la défense d'une conception immanentiste et naturaliste de l'humain. L'athéisme civil, d'un autre côté – les plus avertis le perçoivent avec clarté –, doit à son tour se pourvoir des précautions nécessaires, philosophiques et politiques. L'expérience des "athéismes d'État" demeure bien vive dans la conscience occidentale. En effet, même si l'on nous convainc qu'il n'existe pas un Dieu devant lequel *tous* les hommes sont *égaux*, néanmoins l'horizon de la pensée sur Dieu est si fondamental pour la conscience humaine, que, même vidé de son légitime occupant, il demeure à la disposition du délire d'omnipuissance de l'homme. Quelqu'un, ou même quelque chose (la race, la nation, la faction, le parti, la tradition, l'argent, le corps, la jouissance) finit par prendre la place laissée vide par Dieu. La révélation biblique l'annonce, et l'histoire le démontre : l'homme hostile au Dieu bon et créateur, dans l'obsession de "devenir comme lui", devient un "Dieu pervers" et prévaricateur dans la confrontation avec ses semblables. Du polythéisme de ces contrefigures narcissiques du "Dieu pervers", qui vient du péché depuis l'origine, ne peut venir rien de bon pour la sociabilité pacifique entre les hommes.

4. La responsabilité assignée à notre foi

15. Dans notre exposé, nous resterons fidèles aux limites balisées de notre perspective, qui vise à l'illustration du sens authentique de la confession chrétienne du Dieu unique. Nous, théologiens chrétiens, sommes conscients, d'un autre côté, du fait que nous avons dû accomplir, comme tous les croyants, un long chemin historique d'écoute de la Parole et de l'Esprit, pour purifier la foi chrétienne de toute contamination ambiguë avec les puissances du conflit et de l'assujettissement. Et nous sommes bien conscients de devoir nous rappeler constamment à la plus scrupuleuse vigilance devant le péril, toujours récurrent, que représente pour l'authentique témoignage évangélique la dégradation de la passion de la foi en esprit de domination[4]. La conversion n'est pas seulement une décision initiale, elle est un style de vie. Nous pouvons cependant attester, avec toute la fermeté et l'humilité nécessaires, que l'avertissement radical concernant un usage despotique et violent de la religion appartient, en un mode unique, au noyau originaire de la révélation de Jésus-Christ : il en représente un des aspects les plus rares et porteurs d'émotion, au coeur de l'histoire où se développent l'attente de la manifestation personnelle de Dieu et l'expérience religieuse de l'humanité. La confession du fait que le Dieu unique, Père de tous les hommes, se laisse historiquement et définitivement reconnaître en propre dans l'unité du suprême commandement de l'amour, sur lequel les disciples eux-mêmes du Seigneur acceptent d'être jugés, illumine la foi authentique dans le Dieu unique que nous entendons professer. La confession chrétienne proclame, et pratique avec toutes ses forces l'unité d'origine, de chemin et de destination du genre humain, en vue du rachat et de l'accomplissement offerts par Dieu. Toute vision du monde qui exclut cette suprême unité du commandement – qu'elle se présente comme religion ou bien comme irreligion – est une invention des hommes. Et elle ne sauve rien. C'est le devoir et l'honneur du christianisme, en toute certitude, de rendre rigoureux et crédible le témoignage qu'il rend à cette vérité salvifique du Dieu unique. C'est en ce noyau de la révélation du Fils, aujourd'hui plus que jamais essentiel, que nous désirons affermir la foi. Et c'est à l'espérance qui en vient pour la réconciliation des hommes, en dépit de l'hostilité intéressée des puissances mondaines, que nous désirons restituer à la fois cohérence de pensée et confiance.

16. L'opposition de la révélation de Jésus au profil d'une religion qui induit la séparation entre les êtres humains, et leur avilissement, est un trait profond de l'originalité de la foi chrétienne que nous voulons expliciter. Il représente un thème d'annonce décisif pour l'espérance en Dieu de l'humanité entière. Et il est un principe d'incalculable portée pour la mise en évidence d'une religion qui veut être "pure et sans tache" (Jc 1, 27). La Loi, même la plus sainte, et la Prophétie, même la plus haute, ne suffisent pas à compenser la dégradation d'une religion qui s'éloigne de l'adoration de Dieu "en esprit et en vérité" (Jn 4, 24). La pureté de la religion et de sa justice vient de la foi en Jésus-Christ. "Le sabbat est pour l'homme", non pour lui-même (Mc 2, 27). Et la prophétie la plus exaltante "ne vaut rien, sans l'agapé" (1 Co 13, 2).

17. L'unité indissoluble du commandement évangélique de l'amour de Dieu et du prochain établit le degré d'authenticité de la religion. En toute religion. Et non moins en tout humanisme présumé, religieux ou non religieux. Les évangiles présentent Jésus-Christ dans l'unicité de Sa relation personnelle au Père. En Lui nous reconnaissons Dieu qui se rend visible, proprement au moment où nous voyons la perfection de l'homme correspondre intimement à la relation avec Dieu. Dans sa passion et sa résurrection, Jésus porte la rédemption du péché, en restituant à l'homme – selon un mode non révocable et non dépassable – l'accès de l'amour de Dieu. L'authentique annonce du Christ, à partir du récit évangélique de sa manifestation, est une clef fondamentale pour la discussion actuelle sur le monothéisme et ses malentendus.

18. Dans la tradition de l'Église, le principe de cette vérité christologique de Dieu ne s'est jamais perdue, au risque de mettre le christianisme *en contradiction entre sa pratique historique et son inspiration authentique*, mais pour le provoquer – non sans le passage douloureux par le scandale de pratiques difformes – à une conversion renouvelée dans sa pureté fondatrice. Convenons cependant, par honnêteté, que la reconnaissance de cette contradiction a fait, dans l'époque actuelle de l'Église, un saut de qualité irréversible, que ce soit dans la doctrine ou dans la pratique, en devenant *inséparable de l'avenir du christianisme*, comme aussi *de l'idéal de la religion véritable*. C'est pour ce motif que nous pensons, comme théologiens chrétiens et catholiques, que cet approfondissement représente une réelle opportunité pour la reprise spéculative de l'idée de religion. Opportunité pour les cultures séculières de l'Occident, tentées par la répudiation du christianisme et de la religion, au risque d'une résignation au nihilisme. Opportunité encore pour les religions dans le monde, tentées de nouveau par la clôture sur elles-mêmes, et traversées même d'horribles présages de guerre.

Chapitre II
L'initiative de Dieu sur le chemin des hommes

1. L'alliance avec Dieu, un dessein pour toutes les nations

19. Le monothéisme au sens strict, qui constitue un élément essentiel de la religion d'Israël parmi les religions antiques, s'est en réalité défini à l'issue d'un long *processus* historique. En termes théologiques, il se présente comme le fruit d'une révélation *progressive*. Historiquement, le culte des tribus d'Israël à YHWH, le Dieu sauveur qui fait sortir de l'esclavage de l'Égypte, semble avoir cohabité avec d'autres formes de culte (Jos 24, 16-24). Avec le temps, s'est imposée graduellement l'exigence forte d'une "monolâtrie", en correspondance avec le "privilège" qui doit être accordé, par rapport à toute autre figure divine, au culte du Dieu de la libération et de l'alliance spéciale avec le peuple d'Israël. Bien que le nom de YHWH soit connu et employé dans la période précédant l'Exode, Il est identifié comme le "Dieu personnel d'Israël", dans la lumière de la connexion entre deux grands événements fondateurs de l'identité théologique d'Israël : la promesse faite à Abraham (Gn 12, 2-3.15) et la libération de l'Exode (Ex 19-20). En d'autres termes, Israël connaît YHWH comme Sauveur du peuple avant de le reconnaître encore comme Créateur du monde. Le principe de cette connaissance est la libération d'Israël hors de l'esclavage. En ce sens le Dieu de l'Alliance attend pour lui-même, de la part du peuple qu'il a fait naître et renaître, un rapport *exclusif* d'appartenance et d'amour : "Je serai ton Dieu et tu seras mon peuple" (Ex 6, 6 ; Jr 31, 33). L'existence des autres dieux, qui sont propres à chacun des autres peuples, n'est pas pour autant niée automatiquement. Israël, pour ce qui le regarde, est absolument certain que son existence, son salut, son futur, dépendent exclusivement de YHWH. "Si tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu, nous, nous marchons seulement au nom de YHWH notre Dieu, à tout jamais" (Mi 4, 5). De là l'affirmation de la conscience de devoir réserver à Dieu un culte exclusif. Cette exigence est clairement exprimée en Dt 5, 6-9 : "Je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi. Tu ne te feras pas d'images sculptée de rien de ce qui est là-haut dans les cieux, ou ici-bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas. Car moi, YHWH ton Dieu, je suis un Dieu jaloux" (cf. aussi Ex 20, 3-5).

20. À travers l'expérience de l'Exil, Israël comprend que YHWH son Dieu lui est proche, quoi qu'il en soit et où que ce soit. Sa présence et son action salvifique ne sont pas limitées à un lieu déterminé (la Terre promise ou le Temple), mais sont vraiment universelles. Cette amplification correspond à l'émergence de la doctrine de la création. Le grand mystère, qui progressivement vient à la lumière, est précisément la perception du fait que le Dieu d'Abraham et de l'Exode est Celui qui, "au commencement, créa le ciel et la terre" (Gn 1,1). Dans l'horizon de cette ouverture (le Dieu des Pères et de l'Exode est le Seigneur de tout le créé), Dieu est Celui qui est destiné à être connu – et reconnu – par les peuples de la

terre comme le Dieu du salut pour tous les hommes. Israël comprend aussi que YHWH ne ressemble en rien aux dieux "des nations". Ceux-ci apparaissent comme des dieux impuissants à donner le salut, même à ceux qui se confient en eux : "Ils se trompent ceux qui transportent leurs idoles de bois et qui prient un dieu qui ne peut les sauver. [...] Qui avait déjà fait cette révélation, dans les temps anciens, sinon moi-même, YHWH ? Il n'existe pas d'autre Dieu. Un Dieu juste et sauveur, il n'en est pas d'autre que moi. Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, tous les confins de la terre, parce que je suis Dieu et qu'il n'en est pas d'autre" (Is 45, 20b-22 ; cf. 1 S 5, 2-5 ; 1 R 18, 20-40 ; 2 R 18, 33-35). Au terme de cette lente maturation, le Deutéro-Isaïe peut prêcher un monothéisme rigoureux qui confesse l'unicité absolue de Dieu, et nie en conséquence l'existence d'autres dieux : "Ainsi parle YHWH, roi d'Israël, YHWH Sabaoth, son rédempteur : Je suis le premier et le dernier, à part moi il n'est pas d'autre dieu. [...] Y a-t-il un dieu en dehors de moi ? Il n'y a pas d'autre Rocher, moi je n'en connais pas !" (Is 44, 6.8). Baruch exhorte le peuple à maintes reprises à ne pas avoir peur des idoles et à ne pas céder à leur séduction : "N'ayez pas peur, ils ne sont pas des dieux" (Baruch 6[5], 14.22.28.64). Le Livre de la Sagesse complète le processus, dévoilant l'origine purement humaine des idoles et des faux dieux : "Les idoles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours ; c'est la superficialité des hommes qui les a fait entrer dans le monde " (Sg 14, 13-14). YHWH a toujours été, et pour toujours il demeurera, l'unique et seul Dieu.

21. L'unicité de Dieu, créateur du monde, obtient son sens *absolu*, en liaison avec l'ouverture du sens *universel* de son offre de salut. À mesure que s'affirme le caractère *exclusif* du lien de Dieu avec l'antique Israël, témoin élu de sa puissance et de son amour, s'accentue en proportion la destination *universelle* de son alliance avec la création. Le fil rouge de cette destination ouverte de la révélation était déjà tressé avec l'ancienne promesse faite à Abraham, à l'intérieur de laquelle "toutes les nations de la terre" étaient bénies par anticipation (Gn 12, 3). Et, avant encore, il rutilait dans l'arc-en-ciel qui marquait symboliquement la promesse faite à Noé en faveur de toutes les créatures de la terre (Gn 9, 8). Au point qu'il est devenu le motif dominant d'une "eschatologie de l'alliance", propre et véritable, en laquelle s'ouvre le temps de l'attente. Quand le peuple témoin de Dieu recevra un "coeur nouveau" (Jr 31, 31s ; Ez 16, 59), "des peuples nombreux" viendront à la montagne du Seigneur, en demandant au "Dieu de Jacob" de leur "montrer ses chemins" et de "les accompagner sur leurs routes" (Is 2, 3). La grande prophétie d'Israël ouvre à la fin – et nous assigne – l'horizon de l'affirmation sur l'unicité de Dieu qui s'accomplit selon le scénario (messianique, eschatologique, apocalyptique) d'une réconciliation définitive entre les hommes (cf. Is 66, 18-21). Quand Dieu sera reconnu, parmi toutes les nations, comme le créateur puissant, le juste juge et le sauveur miséricordieux de tous les hommes, "un peuple ne lèvera plus l'épée contre un autre peuple" (Is 2, 4). Selon Ezéchiel, au "jour du Seigneur", tous "les habitants de la cité d'Israël sortiront pour allumer un feu, ils brûleront les armes, les boucliers grands et petits, les arcs et les flèches, les gourdins et les lances, avec quoi ils alimenteront le brasier pour sept ans", au point qu'ils "ne devront plus ramasser du bois dans la campagne, ni abattre des arbres dans les forêts" (Ez 39, 9-10 ; cf. Ps 46, 8-10). Le roi-messie du prophète Zacharie, à la fin, lui qui réalisera le nom-symbole de Jérusalem, sera un roi de paix : "Il est juste et victorieux, humble, monté sur un âne, un ânon, le petit d'une ânesse. Il fera disparaître le char de guerre d'Ephraïm, et de Jérusalem le char de combat ; l'arc de guerre sera brisé, il proclamera la paix pour les nations" (Za 9, 9-10). La splendide seigneurie du Dieu unique qui accompagne Israël (Is 9, 1) s'est ouverte la route de l'histoire, moyennant les liens d'amour qui ont fait naître un peuple témoin comme "sorti du néant" (Is 41, 14), par lequel il enveloppe dans sa bénédiction tous les peuples de la terre (Is 65, 18-24). La grande attestation de cette ouverture décisive se trouve dans le Deutéro-Isaïe, avec son impressionnante anticipation du serviteur de YHWH qui porte la justice à tous les peuples (Is 42, 1-4), jusqu'aux confins de la terre (Is 49,6b). Non sans qu'il ait à passer à travers l'épreuve du martyre (Is 50, 4-9; 52, 13- 53, 12).

22. La foi biblique dans l'alliance de Dieu avec l'antique Israël atteste finalement du choix singulier de Dieu, Créateur et Seigneur de toute chose ; ce choix de se faire connaître de tous les hommes à travers la fréquentation longue et quotidienne d'un petit groupe humain, appelé à demeurer, jour après jour, sur la voie de la justice qui réconcilie l'être humain avec la vie de Dieu. La fidélité exclusive requise du témoin de cette révélation du Dieu unique est destinée à faire croître dans l'histoire l'adhésion de l'esprit et l'abandon du coeur à l'amour du Dieu unique.

23. Dans son exploration du mystère de l'Église, le concile Vatican II s'est engagé dans l'approfondissement de la relation de l'Église avec le peuple d'Israël, selon la référence explicite à la tradition d'Abraham comme "commencement" de la révélation du Dieu unique. La *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes* rappelle "le lien par lequel le peuple du Nouveau Testament est spirituellement lié avec la lignée d'Abraham[6] ". La valeur de cet accomplissement singulier de l'histoire salvifique de l'antique Israël, dans son rapport avec l'histoire des peuples et de l'aventure humaine entière, a toujours été bien présente à la conscience chrétienne. Par manière d'exemple, nous pouvons mentionner deux grandes ouvertures : Paul, avec sa théologie passionnée de la vocation d'Israël et son interprétation audacieuse de l'*agnostos theos* (le "dieu inconnu") sur l'Aréopage d'Athènes (cf. Ac 17, 28) ; les Pères de l'Église, avec leur conservation fidèle du *sens permanent et plénier* des Écritures bibliques, et avec leur théologie lumineuse des "semences de la Parole de Dieu", reconnaissables dans le monde et dans l'histoire[7]. Une telle conviction, soutenue par la foi biblique, n'est pas sans trouver des confirmations dans l'expérience universelle. Toutes les grandes élaborations de la pensée ont sans cesse donné la voix à la recherche de l'infini, de l'absolu, du mystère de l'origine et de l'énigme de la destinée. Nous ne connaissons jusqu'à maintenant aucune civilisation qui soit née et qui ait pris force au dehors de cette dimension caractéristique de l'esprit qui est la recherche de Dieu.

2. Le discernement chrétien sur la révélation de l'Ancien Testament

24. La révélation de Dieu, dans la formation de l'antique Israël, s'est ouverte un chemin selon le scénario des tensions, des conflits, des excès de violence même, qui accompagnent l'histoire de la totalité des peuples à la recherche de leur destin historique. Cette révélation, d'un autre côté, connaît aussi toutes les nuances intimes et les fortes tonalités de l'amour, de l'amitié, de la sollicitude maternelle et même de l'éros passionnel.

25. Le discernement apparaît dans chaque cas d'espèce nécessaire, également pour la théologie chrétienne, à cause de la valeur de révélation authentique qu'elle reconnaît aux antiques Écritures bibliques. Commençons par rappeler que l'opposition sommaire entre un Dieu malintentionné, Dieu "de la colère et de la guerre", et un Dieu bon, Dieu "de l'amour et du pardon", assumée comme clef herméneutique discriminante entre la révélation hébraïque (à répudier) et la révélation évangélique (à accueillir), a été repoussée depuis les débuts de l'ère chrétienne[8]. C'est en particulier l'opposition radicale d'un Dieu méchant de l'Ancien Testament et d'un Dieu bon du Nouveau Testament qui a été repoussée avec une ferme détermination. Le refus – ferme et immédiat – de ce dualisme semble même surprenant, d'un certain point de vue, si l'on considère l'avantage apologétique apparent qu'il aurait pu représenter : soit pour se libérer des pages incommodes de la "violence de Dieu" qui font partie de la Bible ; soit pour marquer en termes apparemment rédhibitoires la différence de la "nouvelle religion" d'avec le judaïsme. C'est pourquoi, il est particulièrement choquant que cette simplification grossière continue aujourd'hui encore d'être employée au sein d'une certaine apologétique populaire (et même dans la culture savante).

26. Les Saintes Écritures contiennent indubitablement des pages qui demeurent, pour nous aussi les croyants, très impressionnantes et très difficiles à déchiffrer. Quelques exemples : Dieu punit le genre humain par le déluge (Gn 6-7), et il détruit par le feu Sodome et Gomorre (Gn 19). Dieu inflige une série de punitions sévères à l'Égypte, lesquelles culminent avec la mort de ses fils premiers-nés et l'anéantissement de ses guerriers (Ex 7-13). Dans la période de la conquête de la Terre promise, nous entendons à plusieurs reprises résonner l'ordre d'extermination (*anathéma*) qui porte sur des armées et des cités entières (cf. Jos 6, 21; 8, 22-25; 1 S 15, 3). Les formes de violence sacrificielle, dans le contexte de la guerre de conquête, apparaissent aussi comme des gages adressés à Dieu en vue de son soutien pour la victoire (Nb 21, 1-13). L'extermination qui suit la victoire et la conquête est certainement une pratique sacrificielle mise en oeuvre, sans différence, par d'autres peuples. Comme aussi les sacrifices humains propitiatoires, qui sont présents dans l'histoire même de l'antique Israël (Lv 20, 2-5 ; 2 R 16, 3 ; 21,6). Témoin en particulier le fait que, dans l'ultime période prophétique, ces pratiques, que la relecture deutéronomique elle-même dénonce comme typiques de Canaan (Dt 13, 31), sont durement condamnées (Mi 6, 6-8; Jr 19, 4-6).

27. Les formes de la violence qui impliquent Dieu, directement ou indirectement, dans les textes bibliques, constituent un thème complexe qui fait l'objet d'une analyse attentive, déjà sur le plan historico-littéraire. La réécriture théologique des événements, qui vise à accentuer la présence et le jugement de Dieu dans l'histoire, emploie des formes de *reconfiguration*narrative plus libres que les nôtres pour raconter la révélation de la volonté divine dans les signes de l'histoire et dans les projets du peuple. En d'autres cas, les stéréotypes de l'"épreuve", de la "colère", ou du "jugement" de Dieu sur la foi de l'homme amplifient l'appel à la conversion et à la fidélité. Pour le déchiffrement théologique global du thème de la *violence sacrée* dans les pages scripturaires, la réflexion des théologiens convoque traditionnellement deux critères. D'un côté, la tradition théologique souligne le caractère *pédagogique* de la révélation historique, qui doit s'ouvrir un chemin dans un contexte de réception imprégné de rudesse tribale, bien différent de celui qui façonne aujourd'hui notre sensibilité. D'un autre côté, elle met en relief l'historicité de l'élaboration de la foi attestée dans les textes bibliques, en signalant l'évidence d'une *dynamique* évolutive des modes selon lesquels la violence est représentée et jugée, sous la perspective de son dépassement progressif, du point de vue de la foi au Dieu de la création et de l'alliance du salut. Ces lignes de clarification forment certainement, en termes généraux, le cadre d'un discours de vérité. D'un côté, comme Jésus en personne le rappelle, les interprètes les plus autorisés de la parole de Dieu – à commencer par Moïse lui-même (Mc 10, 1-12) – sont restés eux aussi conditionnés inévitablement par un cadre anthropologique et culturel intriqué en profondeur avec l'*ethos* – pour nous insupportablement violent – d'une conception *archaïcho-sacrale* de l'honneur et du sacrifice, du conflit et de la représaille, de la guerre et de la conquête. De l'autre côté, une herméneutique historique et théologique correcte tient nécessairement compte des stéréotypes culturels et linguistiques des récits de révélation. La même relecture biblique des traditions, à l'intérieur des Saintes Écritures, reconfigure et discerne le signifié théologique contenu dans l'histoire du témoignage, en indiquant clairement un processus de purification de la foi en la Parole de Dieu. L'opération de *reconfiguration* de la mémoire, à travers le travail rédactionnel, et la réélaboration *rétrospective* de l'expérience, dirigent le sens de la révélation vers sa synthèse accomplie. Et c'est à partir de ce point d'accomplissement que doit être indiqué le sens du processus entier. Nous-mêmes, nous assimilons avec une clarté toujours plus grande, à la lumière de l'événement de Jésus-Christ et moyennant l'illumination que l'Esprit ne cesse d'offrir à l'Église, la différence qui doit être reconnue entre l'authentique doctrine de la Parole de Dieu et les stéréotypes linguistiques et culturels du mythe, de la cosmologie et de l'anthropologie, de l'éthique et de la politique, de la religiosité populaire et du sens commun, dans lesquels – inévitablement – ces stéréotypes transmettent, en la simplifiant, la conscience de la présence et de l'action de Dieu dans l'histoire.

28. Le sens ultime de l'alliance de Dieu avec l'antique peuple d'Israël demeure la révélation de sa miséricorde et de sa justice. On pense, par exemple, dans la tradition deutéronomiste, à la révision inspirée, concernant, par-delà les malentendus, le sens de l'alliance avec Dieu, laquelle est liée à la qualité de la foi plutôt qu'au formalisme de la loi ; ou bien à l'apport de la tradition prophétique, ordonnée à la critique de la conscience de soi exaltée de l'institution politico-religieuse, qui offense le primat de la foi et la recherche de la justice de Dieu ; ou bien encore à l'immense relecture de l'antique expérience de Dieu et de l'histoire d'Israël, que la tradition de la Sagesse explore sous la perspective de "l'alliance originaire" de Dieu avec la vie de l'homme, inscrite dans la constitution du "monde créé" : toutes choses qui ouvrent à la confrontation de la Parole de Dieu avec la beauté et avec la dramatique de la condition humaine universelle.

Le long de cet axe, la centralité du message biblique se laisse aisément définir et reconnaître en relation avec le mystère de l'amour de Dieu, lui qui accepte de se faire l'interlocuteur de l'homme, pour le rendre à sa liberté et le restituer dans l'estime de sa propre justice. Il est impossible d'échapper à la puissance de Dieu comme à sa justice : cela, toute religion le sait. Et pourtant, Dieu veut être librement estimé et s'offrir en répondant à la responsabilité humaine : il veut être aimé dans le libre don de lui-même, et non pas subi comme une puissance inéluctable du destin. Le mode avec lequel l'homme reçoit la manifestation de sa puissance et de son amour, est partie intégrante de la révélation, mais la foi en laquelle cette manifestation est reçue et transmise parle inévitablement dans le langage et les images des hommes à qui il est impossible d'accueillir, en parfaite transparence, la vérité ultime du lien de l'amour et de la puissance de Dieu. Demeure le fait que l'originalité de la Parole de Dieu que, selon la révélation biblique, nous héritons des Saintes Écritures, a produit un héritage essentiel et dépourvu d'équivoque : *l'ultime parole* sur la vérité du mystère de Dieu dans l'histoire de l'homme doit être laissée à *la puissance de l'amour*. Le croyant de la foi biblique sait ne pas se tromper quand il résume ainsi sa propre foi, même quand il n'est pas capable de déchiffrer avec précision les paroles et les signes.

29. L'*amour de la puissance*, du reste, n'a jamais été non plus la *parole première* de Dieu. Cet amour a instruit, en revanche, la parole de la tentation et du délire d'omnipuissance du premier Adam, qui retira son évidence au rapport de création et contamina pour toujours – mais sans en interdire la guérison – le langage du discours humain sur Dieu, la *théo-logie*. Saint Paul écrit : "En réalité, quoiqu'étant hommes (*en sarkì* 2 Co 10, 3), nous ne combattons pas en mode purement humain. Non, les armes de notre combat ne sont pas d'origine humaine (*kata sarka* 2 Co 10, 4), mais leur puissance vient de Dieu pour la destruction des forteresses. Nous détruisons les raisonnements prétentieux et toute puissance arrogante qui se dresse contre la connaissance de Dieu. Nous faisons captive toute connaissance pour la conduire à obéir au Christ" (2 Co 10, 3-5). En un passage comme celui-là (et d'autres analogues : cf. Ep 6, 10-17) se trouve bien documentée la conquête définitive d'un *retournement du langage* où l'interprétation christologique fait la décision dans le conflit qui met en cause la religion. Ce retournement, du reste, est comme préfiguré par le fruit mûr de l'antique prophétie. La scène du drame est désormais l'histoire entière du péché du monde, par le moyen duquel les puissances malignes qui nous dominent, obscurcissent la justice de Dieu en versant le sang des hommes et en alimentant l'hostilité entre les peuples. La lutte pour la vérité de Dieu, contre l'incrédulité des hommes et le péché du monde, consiste alors *dans l'acte lui-même de l'annonce* de l'amour, lequel change la réalité de l'histoire moyennant le témoignage vécu de la foi. La réponse de la foi à la violence humaine se libère ainsi de l'équivoque d'une violence religieuse qui prétend anticiper le jugement eschatologique de Dieu. En d'autres termes, elle ne peut devenir – sans se contredire gravement □ guerre de religion entre les hommes et violence homicide au nom de la foi.

30. Ils n'étaient donc pas si éloignés du sens authentique, nos Pères dans la foi, lorsqu'ils s'employaient – bien qu'avec les excès de l'allégorie – à interpréter, dans la *figure* des antiques exhortations divines à la lutte contre les ennemis, la *vérité* eschatologique du secours de Dieu dans la lutte contre les puissances du mal qui assaillent la paix avec Dieu et entre les hommes[9]. Ceci dit néanmoins, avec la prise en compte de plusieurs précisions ultérieures, à ajouter à ces réflexions qui réclament des approfondissements nécessaires.

3. Pratiquer l'amour, garder la justice

31. L'évolution moderne de la différence entre religion et politique – certainement favorisée par la culture du christianisme – constitue aussi un processus de maturation herméneutique immanent à la lecture de la révélation. Néanmoins, la parole énigmatique de Jésus, à propos du Royaume "qui souffre violence", et dans lequel on entre par "un acte de force" (cf. Mt 11, 12), nous avertit sur le fait que l'amour reste exposé à la violence. Après tout, il ne faudrait pas prendre moins ses distances d'avec l'apparence de raisonnable dont se revêt une culture qui censure toute passion pour sa propre justice comme étant propension à la violence. Les paroles de la foi biblique qui se laissent instruire par les métaphores de la "jalousie" de Dieu pour son peuple (reprises d'une certaine manière avec le "zèle" pour la maison de Dieu auquel renvoie le geste symbolique de Jésus, cf. Jn 2, 17 ; Ps 69, 9), ne doivent pas être vidées de toute signification. À la fin, leur herméneutique la plus émouvante pourra se recueillir, à l'intérieur de la Bible elle-même, dans le dialogue édifiant entre Dieu et Abraham (Gn 18, 18-22), lequel intercède pour un peuple qui pourtant n'est pas le sien ; ou dans celui entre Dieu et Moïse (Ex 32, 32), lequel repousse l'offre d'être séparé du peuple rebelle.

32. L'amour authentique n'est pas confondu, par conséquent, avec le manque de courage, ni identifié comme une irresponsable ingénuité, totalement ignorante de la dialectique de l'Esprit et de la force. Les récits de vocation, comme ceux d'Abraham (Gn 12, 1-3), Moïse (Ex 3, 1-10), et Jérémie (Jr 1, 4-10), nous instruisent de la manière la plus éloquente sur le profil *fort* des histoires d'amour du croyant avec Dieu, au bénéfice des hommes. La dialectique de l'obéissance et de la liberté qui engage le témoin, constitue une dramatique sérieuse et de profil élevé, dans la logique de l'amour de Dieu. À la fin, maintes paraboles du Royaume, comme aussi les représentations symboliques de l'eschatologie néotestamentaire, nous rappellent que si, d'un côté, nous devons réserver à la justice de Dieu les échecs de la violence peccamineuse de l'homme contre l'homme, de l'autre côté cependant, la justice et la victoire de l'amour de Dieu se présentent toujours sur l'horizon d'un acte de témoignage qui résiste avec la force de l'esprit à l'injustice de l'histoire : en confirmation de l'irrévocable accomplissement de la justice de Dieu. C'est ainsi que l'amour – lequel, jusqu'au jour ultime, ouvre la voie de la conversion et de la miséricorde au prix de sa propre vie – maintient sa promesse pour le peuple des Béatitudes dispersé parmi les Nations. Et il ouvre, avec sa puissance, l'espace et le temps de l'émancipation et de la sauvegarde pour les victimes de la violence de prévarication (Ap 21). Leur abandon jugera les peuples (Mt 25).

33. Une justice de Dieu sans amour résonne toujours comme une condamnation inexorable pour l'homme pécheur. Mais il en irait de même pour une promesse de l'amour de Dieu privée de l'efficience décisive de sa justice, elle qui met définitivement la victime des puissances mondaines à l'abri de la violence qu'elle a subie[10]. Notre culture est sans aucun doute exposée au grave risque d'une séparation drastique entre l'amour et la raison, comme aussi entre l'amour et la justice. Cette double séparation s'alimente à une rhétorique très séduisante qui court le danger de légitimer l'abus de l'autre comme étant la tendance parfaitement naturelle à l'affirmation de soi. Elle induit par surcroît une grave confusion entre la non violence de l'amour et l'abandon d'autrui à l'injustice.

34. Le primat théologal de l'amour, qui retire radicalement sa valeur à la violence religieuse (de laquelle nous parlons ici essentiellement), n'est pas une possibilité alternative à la recherche des bonnes politiques du droit et de la justice (desquelles, en ce lieu, nous ne nous occupons pas[11]) : tout au contraire, il l'encourage. La diffusion d'une certaine culture radicale dirige le souçon sur *toutes les figures* de l'autorité et de la loi considérées comme des figures masquées de prévarication, toujours inacceptables. L'équivalent symétrique de ce fondamentalisme critique est une rhétorique sentimentale de l'amour qui se soustrait à tout jugement éthique et à tout sérieux engagement avec la justice. Cette double simplification engendre une facile emprise démagogique, et elle alimente un conformisme de la liberté hostile à toute responsabilité et à toute obligation. On voit à coup sûr s'accroître le niveau de tolérance et de résignation devant les faits de violence diffuse qui augmentent le risque pour tous.

35. Notre engagement spécifique, comme croyant, demeure avant tout celui d'invoquer l'Esprit-Saint pour demander la force nécessaire à l'annonce de la justice de l'amour de Dieu : ceci, en affrontant le ressentiment de l'injustice et en acceptant le risque du témoignage[12]. La fermeté de l'opposition religieuse à la violence – proprement en tant que telle – doit enlever sa justification théologique à toute forme de prévarication. En cette phase historique, l'évidence de cette opposition de résistance devient un facteur de premier plan pour le discernement sur la qualité de l'expérience religieuse.

4. La foi dans le Fils contre la haine entre les hommes

36. La tradition de la foi biblique, selon sa vocation originaire, ouvre l'horizon du salut de Dieu pour tous les hommes. Tel est le thème fondamental sur lequel la foi chrétienne instaure son dialogue avec toute époque. Le sens authentique de cette ouverture est scellé dans l'Évangile du Fils Crucifié qui rend pour toujours contradictoire la violence entre les hommes "au nom de Dieu". Le christianisme lui-même, sous l'impulsion de la parole et de l'action de Dieu qui le presse sans relâche, est reconduit inlassablement à la fidélité envers cette vérité signifiée de la vraie foi dans le Dieu unique. La résistance de la foi contre la haine religieuse trouve sa force dans le témoignage de son échec en Jésus crucifié (1 Co 2, 2). L'histoire du salut jaillit comme de sa source de l'initiative de Dieu pour l'homme. Dieu en personne rend possible notre rencontre avec Lui. La foi elle-même fait partie du don. Dans la disposition au témoignage, la foi chrétienne annonce le Seigneur Jésus à tout homme. De cette foi, nul n'est "patron" (2 Co 1, 24), et tous les disciples sont "serviteurs" (Lc 17, 10). La tendance à transformer la grâce de l'élection en privilège ethnique ou en préjugé sectaire doit être combattue et vaincue.

37. Le christianisme a explicité le sens universel du rapport de réconciliation qui, dans la mort de Jésus, s'établit entre entre Dieu et l'histoire de l'homme[13]. Tous sont pécheurs (Rm 5, 12). Tous doivent se laisser réconcilier avec Dieu (2 Co 5, 20). Quand nous-mêmes étions "ses ennemis" (Rm 5, 10), le Fils est mort pour le péché de tous, afin que tous fussent libérés du péché (Rm 8, 32 ; 1 Co 15, 3).

38. Le croyant chrétien, pour conserver la foi en cette révélation, accepte lui-même d'entrer dans le mystère du Corps du Christ, en lequel l'inimitié entre les hommes est combattue et vaincue en vertu du sacrifice de soi. Le disciple doit être prêt à honorer son appel en accomplissant "ce qui manque à la passion du Christ, en faveur de son Corps qui est l'Église" (Col 1, 24). C'est là, en réalité, selon la plénitude du Dieu unique dans ce Corps unique, que l'Église trouve son chemin, sa vérité, sa vie. Dans la mort de Jésus-Christ, est mis en pleine clarté le principe que la lutte n'est pas entre les peuples pour

la suprématie d'une ethnie sur l'autre, d'une culture sur l'autre, d'une religion sur l'autre. Notre lutte, en réalité, n'est pas "contre les créatures faites de chair et de sang, mais contre les Principautés et les Puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les régions célestes" (Ep 6, 12). Et l'Apôtre de conclure opportunément : "Allons debout ! avec aux reins la vérité pour ceinture, avec la justice pour cuirasse, et pour chaussures le zèle à propager l'Évangile de la paix" (Ep 6, 14-15). Le peuple témoin se forme à partir de toute nation dans la foi en Jésus-Christ, autrement dit en vertu de l'Esprit-Saint et non pas en vertu de la chair. Dans l'*ekklesia tou theou* Dieu a fait désormais "de deux"– le peuple de l'alliance et les nations de la terre – "un seul peuple". Dorénavant, qui est uni à Dieu en Jésus-Christ n'est séparé de rien. Dans sa chair, par le moyen de la croix, Jésus a détruit en lui-même toute séparation de l'homme d'avec Dieu. De cette façon, il a fait s'écrouler le mur de l'inimitié entre les héritiers de la promesse de Dieu et tous ceux auxquels est destinée la promesse de salut, grâce au Christ de Dieu crucifié (Ep 2, 14-16). Sur ce point qui est crucial pour le rapport entre monothéisme et messianisme, la traduction paulinienne de la pratique et de la prédication de Jésus est transparente. L'accès au salut qui vient du Dieu unique ne souffre plus d'acception de personne selon la chair (la provenance, la culture, l'histoire).

39. Dans le sillon de cette révélation, le christianisme tient ferme sa conviction touchant la possibilité pour chaque homme de rencontrer Dieu[14]. En vertu de l'événement de Jésus-Christ, tout homme qui croit dans la justice de Dieu et pratique la justice entre les hommes peut trouver le salut, à quelque peuple ou nation qu'il appartienne (Ac 10, 34-36). Le disciple du Christ – l'Église – confie l'amitié de Dieu qui s'est révélée dans la chair du Fils à quiconque désire adorer Dieu en esprit et en vérité.

40. Demeure le fait que l'inconcevable surabondance christologique dont est affectée l'alliance de Dieu avec l'homme par cet événement de l'incarnation de Dieu en un homme, à raison de son amour pour l'homme, apparaît aussi comme un excès de la grâce difficile à accueillir à l'intérieur d'une pensée haute et rigoureuse de la transcendance de Dieu. Nous-mêmes, avec le regard fixé sur Jésus et dans l'humble fréquentation du témoignage des apôtres, nous devons chaque jour nous mettre à l'écoute de la voix du Père et des enseignements de l'Esprit, pour en être soutenus dans la confession de la vérité inouïe de Jésus comme Seigneur de l'histoire et Fils éternel (cf. Mt 17, 5). Sans offenser d'aucune manière la pensée de l'unité et de l'unicité de Dieu que les traditions religieuses prolongées dans le sillon de la foi d'Abraham entendent justement conserver.

41. L'ouverture à la conception trinitaire de Dieu, en laquelle se déploie la révélation de l'intimité du Fils avec le Père, laquelle se communique à nous dans l'Esprit, peut de multiples façons être l'objet d'une mécompréhension : elle constituerait virtuellement un rabaissement polythéiste de l'unicité de Dieu. Ce n'est pas le seul judaïsme, mais surtout l'Islam qui s'appliquent à faire valoir cette interprétation fautive en la retenant comme une objection en un sens insurmontable. D'une manière analogue, de nombreuses philosophies religieuses, engagées avec sérieux dans la pensée de l'absolu de Dieu, avancent la même réserve. Loin de sous-évaluer la gravité de ce risque, la théologie chrétienne n'ignore pas avoir tiré des notions essentielles pour une pensée authentique de l'être divin, d'une tradition philosophique qui s'est montrée particulièrement accueillante à la conception de la transcendance et de l'unité (unicité) de Dieu, telle que la présuppose radicalement la tradition du "monothéisme" biblique. En parallèle, la théologie chrétienne peut à son tour rappeler que la formation de la doctrine sur Dieu, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, fut particulièrement engagée dans l'examen approfondi et scrupuleux des possibles incompréhensions de la pensée "trinitaire", dans le but précis d'exclure la corruption de la foi dans l'unité/unicité de Dieu.

42. L'incarnation du Fils et la mission de l'Esprit révèlent le mystère ultime de l'unité de Dieu comme amour. Dans la relation, Dieu "ne se perd pas", précisément parce que Dieu "se trouve" dans la relation. La clarification de la confession chrétienne du Dieu unique, rendue particulièrement nécessaire dans le contexte de la discussion actuelle avec les idées philosophiques sur Dieu et sur les traditions religieuses du monothéisme, induit par conséquent le cours prochain de notre réflexion.

Chapitre III
Dieu, pour nous sauver de la violence

1. Dieu Père nous sauve par la croix du Fils

43. Le Dieu unique est, en premier lieu, Père de tous les hommes. La parole de l'antique prophétie le préfigure déjà : "N'avons-nous pas tous un Père unique ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? Pourquoi donc nous trahissons-nous les uns les autres, profanant l'alliance de nos pères ?" (Ml 2, 10). Moyennant l'envoi du Fils dans la chair, et à travers le don de l'Esprit, cette paternité de Dieu le Père s'étend à tous les hommes desquels il désire le salut (cf. 1 Tm 2, 4), dans l'alliance définitivement scellée par l'incarnation et par la Pâques du Seigneur. "Quand vint la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour qu'ils reçoivent l'adoption des fils. Et que vous soyez des fils, le preuve en est que Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie "*Abba*, Père"" (Ga 4, 4-6; cf. Rm 8, 15).

44. La révélation trinitaire du Dieu unique est intrinsèquement liée à l'offre adressée à tous les hommes[15], d'être rachetés dans le mystère pascal du Christ Jésus, de manière à participer à la relation filiale de Jésus à l'égard du Père, moyennant le don de l'Esprit-Saint, et de pouvoir être accueillis parmi les membres de l'unique Église du Christ, qui réunit les fils de Dieu "depuis Abel" – comme disaient les anciens Pères de la foi[16] – jusqu'au "plus petit" entre tous ceux qui attendent le retour du Seigneur à la fin des temps.

45. Dans son sacrifice pascal, celui qui est le Fils, Jésus-Christ, a librement pris sur lui la violence du péché et les souffrances des hommes : "Il porta nos péchés en son propre corps sur le bois de la croix, pour que, ne vivant plus pour le péché, nous vivions pour la justice. Par ses blessures, vous avez été guéris" (1 P 2, 24-25). La violence est l'effet produit par l'homme pécheur et elle frappe Dieu lui-même, non pas dans sa divinité, mais dans les dons de son amour. Elle le frappe au coeur même de la paix qu'il veut entre les hommes ; elle le frappe dans le corps même du Fils. L'antique doctrine chrétienne, avec stupeur et admiration, a proclamé solennellement l'impression de cette révélation, qui porte au-delà de la limite du pensable l'ancienne prophétie du Serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe (52, 13 - 53, 12) : "Celui qui fut crucifié dans la chair […] est un de la Sainte Trinité"[17]. *Unus de Trinitate passus est.*Dans la mort de Jésus, en laquelle le Fils lui-même a éprouvé la violence du "péché du monde" qui corrompt toute religion et aveugle toute compassion, est néanmoins caché – et par cela même révélé – le mystère du "salut du monde". Notre péché et notre mal sont ensevelis avec le Christ, notre guérison et notre rachat ressuscitent avec lui. Dans sa mort et dans sa résurrection, il brise le cercle de nos destins de créatures mortelles, et il ouvre la route de notre destinée, conduite en l'intimité même de Dieu[18].

46. L'événement de la croix, qui manifeste l'amour du Christ pour le Père et pour ses frères et soeurs (Rm 5, 5-8) jusqu'à l'accomplissement parfait (Jn 13, 1), se tient au centre de la bonne nouvelle. L'immense événement, dans lequel le Fils de Dieu a été "transpercé à cause de nos péchés, broyé à cause de nos perversités" (Is 53, 5), demeure pour tous les siècles. Comme l'a écrit le Bienheureux John Henry Newman : "Ce ne fut pas – cela ne pouvait pas être – un simple événement de l'histoire du monde […]. Si cet énorme événement a été ce que nous croyons, ce que nous savons qu'il a été, alors il doit demeurer présent, quoi qu'il en soit de son être passé : il doit constituer un fait qui demeure actuel, en tout temps"[19].

47. La tradition de la foi, sur le fondement de la révélation déployée en Jésus et confiée aux apôtres, a reconnu dans l'événement de la "mort du Christ", tout ensemble la tragique vérité de l'excès du péché, de quoi Dieu seul peut nous sauver, et l'exaltante vérité de l'excès de la grâce, sur la force de laquelle Dieu seul peut s'avancer dans l'abîme du mal, sans se laisser contaminer par "le péché du monde" (cf. Jn 1, 29) et sans manquer à son "amour pour le monde" (cf. Jn 3, 16-17). Il est nécessaire, pour la foi chrétienne elle-même, d'écouter toujours, et de réécouter jusque dans sa profondeur, la révélation de cette mort (cf. 1 Co 2, 7-8), que le christianisme confesse comme le fondement du rachat qui soustrait le genre humain à l'impuissance au regard de son histoire de perdition (cf. Ph 2, 6-11). Nous parlons naturellement d'une compréhension qui, en aucune manière, ne peut contredire le mystère de la liberté de Dieu de laquelle procède l'incarnation rédemptrice du Fils : bien sûr qu'il s'agit toujours d'un événement dont le mystère est caché "avec le Christ" en Dieu (cf. Col 3, 3; Ep 3, 8-12). Et néanmoins, le mystère est inscrit dans l'histoire des événements que "nos yeux ont vu, nos oreilles ont entendu, nos mains ont touché" (cf. 1 Jn 1, 1-3).

2. Dans le Fils, le dépassement de la violence

48. Selon la perspective synthétique de notre réflexion, nous désirons offrir avant tout à travers les considérations qui vont suivre, une clef d'accès utile à la manifestation de ce mystère selon la mémoire évangélique. Nous le faisons en rapport direct avec l'approfondissement du lien entre révélation, religion et violence, qui se laisse percevoir dans le geste de libre donation de Jésus. Dans l'acte inaugural de cette libre donation – au Jardin des Oliviers – Jésus interdit en toute rigueur aux disciples une réaction violente *analogue*, au moment même où il les soustrait à l'implication *forcée* dans sa condamnation ("Jésus dit alors à Pierre : "Remets ton épée au fourreau. Est-ce que je ne dois pas boire la coupe que le Père m'a donnée ?"", Jn 18, 11). Eux-mêmes, quand viendra leur moment d'honorer la libre obéissance de la foi, s'en remettront librement aux conséquences de leur témoignage de fidélité ("Ma coupe, vous en boirez", Mt 20, 23).

49. Jésus se livre lui-même, il ne livre pas ses disciples. Dans le même temps, il retire son ressort à une alternative également dramatique et apparemment insurmontable. Ou bien redimensionner la très haute prétention de sa révélation, ou bien accepter le conflit sanglant avec le parti hostile. Dans le premier cas, il s'agirait de renoncer à l'obéissance touchant la vérité même reçue de l'*Abba*-Dieu ; dans le second cas, il s'agirait d'accepter la logique de la guerre religieuse. Dans les deux cas, l'Évangile serait révoqué. Jésus se libère du chantage de cette alternative, en choisissant de remettre entre les mains de Dieu le destin de sa révélation et en confirmant son irrévocable fidélité à l'Évangile de la justice de Dieu, lui qui "ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive" (Ez 18, 23-52 ; 33, 11). Le Seigneur Jésus, qui avait averti les disciples sur ce que le Fils attendait de ceux qui décident de le suivre ("Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix et me suive", Mt 16, 24), à l'heure extrême du danger se met lui-même au milieu, et met les disciples de côté ("Jésus répliqua : "Je vous ai dit qui je suis. Si donc vous me cherchez moi, laissez donc ceux-là s'en aller"", Jn 18, 8). Le Fils, qui avait démasqué sévèrement la part violente de ses adversaires religieux ("Maintenant, en fait,

vous cherchez à me tuer, moi qui vous ai dit la vérité", Jn 8, 40), dans le moment même de sa mort invite son Père à suspendre le jugement ("Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font", Lc 23, 34).

50. Jésus désamorce radicalement le conflit violent que lui-même pourrait encourager, pour la défense de l'authentique révélation de Dieu. Par là même, il confirme une fois pour toutes, et pour toujours, le sens authentique de son témoignage touchant la justice de l'amour de Dieu. Cette justice ne s'accomplit pas moyennant la légitimation de la violence homicide au nom de Dieu, mais moyennant l'amour crucifié du Fils en faveur de l'homme (cf. Rm 8, 31-34)[20]. Dans le geste de la libre donation de soi au sacrifice suprême, lequel épargne le sang des disciples et des adversaires, resplendit la puissance radicale de l'amour de Dieu. "Alors le centurion qui se tenait debout devant lui, en le voyant mourir, déclara : "Vraiment cet homme était fils de Dieu"" (Mc 15, 39).

51. Il n'y a pas de ressemblance entre la puissance du péché et celle de la grâce ; il n'y a pas d'affinité entre l'obsession du pouvoir, qui pervertit même la religion, et la force de la foi, elle qui vainc le monde (1 Jn 5, 4 ; Jn 16, 33). Non seulement la puissance rédemptrice de la grâce domine la puissance destructrice du péché, mais son efficace opère sous un signe *radicalement contraire*. Le péché célèbre sa domination en *augmentant* sa puissance mondaine avec des sacrifices humains ; la grâce barre la route à la multiplication de la violence : elle épargne le sang de l'autre en s'offrant soi-même en sacrifice d'amour. La vérité de la révélation de Dieu est soustraite, en Jésus, au dispositif immémorial de la représaille au nom de Dieu. L'événement *christologique* démasque la fausseté radicale de tout appel à la justification religieuse de la violence, proprement lorsqu'elle voudrait imposer à Dieu de la confirmer. Le Fils, dans son amour pour le Père, attire la violence sur lui-même en épargnant les amis comme les ennemis (autrement dit tous les hommes). Le Fils, qui affronte et vainc sa mort ignominieuse, exposée en démonstration de son impuissance, anéantit en un seul acte le pouvoir du péché et la justification de la violence. Moyennant l'Esprit-Saint, nous pouvons à notre tour honorer le don reçu (cf. Ep 2, 18), en accomplissant en nous-mêmes "ce qui manque" à la passion du Fils (Col 1, 24).

52. Dans cette clef, il est possible au surplus de comprendre davantage le sens authentique des formules dans lesquelles la tradition de la foi christologique a gardé la profondeur et la signification universelle du lien entre la mort du Christ et la rédemption de l'homme. La parole du credo chrétien sur le sang du Fils qui nous rachète, s'illumine dans son *exactitude* à travers la *contemplation* du geste du Fils qui évite l'effusion du sang des uns contre les autres.

53. La purification des catégories religieuses traditionnelles du sacré qui s'affirme dans cette tradition, est déjà pleinement illustrée par l'un des plus antiques écrits de sa tradition néotestamentaire. La *Lettre aux Hébreux* se concentre sur le sacrifice de Jésus, en vertu duquel le Christ se manifeste comme l'unique et éternel Grand Prêtre. Christ "entre dans le Saint des Saints une seule fois pour toutes avec son propre sang" (He 9, 12), il s'offre lui-même, et porte sur lui les péchés de tous (9, 27-28). Le Grand Prêtre, ici, s'offre lui même comme victime de la violence des hommes. L'Agneau sacrificiel, ici, est l'Innocent qui répond à la violence par la douceur, à la haine par la bonté, à l'agression par le pardon. Il ne cherche pas à faire tomber la vengeance sur ses agresseurs, mais il s'offre plutôt lui-même avec "grands cris et larmes" (He 5, 7). Le coeur transpercé du Fils épuise, évide de l'intérieur la violence qui donne la mort, en la convertissant dans le don total de la vie (cf. Jn 19, 33-37). Il était écrit dans l'ancienne prophétie : "...le juste mon serviteur justifiera les multitudes il prendra sur lui leur iniquité. […] parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les impies, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les pécheurs" (Is 53, 11-12). C'est à partir d'ici que doit être compris à la lettre le sens du mot chrétien "agapè" : au nom de Dieu, le véritable croyant offre à Dieu sa propre vie (cf. Rm 12, 1).

3. La chair de l'homme destinée à la gloire de Dieu

54. Le Ressuscité, entré dans sa gloire "à la droite du Père", peut maintenant "sauver d'une manière définitive ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur" (He 7, 25). Moyennant la grâce de l'adoption filiale, les hommes sont associés dans le baptême au Christ mort et ressuscité (Rm 6, 1-12), ils sont incorporés au Christ (cf. 1 Co 12, 27), et ils obtiennent en espérance l'héritage de la vie éternelle (Tt 3, 7). Cette *incorporation* au Christ est une conformation à lui, dans la communion à ses souffrances, qui fait atteindre à sa *résurrection* même (Ph 3, 10-11). D'une façon concordante, les récits de l'institution pascale mettent en évidence le passage à travers la Pâques nouvelle du Seigneur : "Faites ceci en mémoire" (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 25). Jésus non seulement se donne lui-même, mais rend toujours actuelle, et pour nous tous, sa propre donation de lui-même. Cet événement s'illumine dans la perspective de l'évangéliste saint Jean, lequel interprète le réalisme sacramentel de l'eucharistie à travers le discours de Jésus sur "le pain de vie" : le pain qu'il donne est sa chair "pour la vie du monde" (Jn 6, 51). "De même que le Père qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même aussi celui qui me mange vivra par moi" (Jn 6, 57). Le Fils incarné a reçu du Père son Esprit sans mesure (cf. Jn 3, 34). Depuis l'instant même de sa conception comme homme dans le sein de Marie, le Christ est l'Oint de l'Esprit-Saint (cf. Mt 1, 20 ; Lc 1, 35). Dans le moment solennel de son baptême, l'Esprit-Saint met son propre sceau sur sa destinée comme Messie et Serviteur[21]. Et dans le mystère de sa résurrection, l'humanité sainte de Jésus-Christ, libérée de toute violence, est pleinement glorifiée (Ac 3, 13). La plénitude de sainteté, de connaissance et d'amour de Dieu qui comble l'âme humaine de Jésus se réverbère en son corps ressuscité, rendu participant de la gloire divine pour nous rendre nous-mêmes participants de son Esprit-Saint. Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les

morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par le moyen de son Esprit qui habite en vous (Rm 8, 11).

55. En Jésus, assis à la droite du Père – d'où l'Esprit de la vie nouvelle nous est envoyé – la chair de l'homme mortel est transfigurée dans la vie bienheureuse de la Trinité. "Christ ressuscité des morts ne meurt plus : la mort n'a plus de pouvoir sur lui" (Rm 6, 9 ; cf. Ac 13, 34). La vie qui est sienne "vit pour Dieu" (Rm 6, 10). Moyennant son Ascension, le Christ est "établi sur le trône céleste en sa qualité de Dieu et Seigneur, d'où il envoie les dons divins aux hommes, selon Ep 4, 10"[22]. Élevé auprès du Père, dans la communion divine de l'Esprit-Saint, le Christ ne perd pas sa condition humaine. Bien plutôt, "en entrant le premier dans le Royaume, il donne aux membres de son corps l'espérance de le rejoindre"[23]. Le lien entre Dieu et l'homme noué en Jésus-Christ – et mis à l'épreuve de la violence infligée "au nom de Dieu" – demeure irrévocable et sort victorieux de l'épreuve. Scellé avec le sang, il pose – "au nom de Dieu" – une limite infranchissable à la violence, en faveur de la totalité de l'histoire humaine. La contradiction entre les deux signes opposés du "nom de Dieu" est définitivement transmise à l'histoire. Il n'y a pas de philosophie qui puisse porter remède à notre impuissance d'amour millénaire, ni de religion qui puisse concevoir cette démesure de l'amour de Dieu (cf. Ep 1, 18-21). Et nous-mêmes, qui avons reconnu ce mystère caché en Dieu depuis la création du monde (cf. Ep 3, 5-12), nous ne pouvons pas reconnaître la vérité de cette conciliation de Dieu, en vouloir l'accomplissement en nous, sinon dans la grâce de l'Esprit, qui nous conduit à comprendre sa manifestation en Jésus crucifié et soutient notre communion avec le Seigneur ressuscité.

56. La foi en Dieu-Trinité, qui se laisse pleinement illuminer par l'avènement christologique de la rédemption de l'homme et de la communion avec Dieu (cf. 2 Co 13, 13), est donc radicalement *inclusive* de la réconciliation des hommes avec Dieu et en Dieu. L'agir de Dieu qui nous libère du mal et de la violence trouve son fondement *dans l'être trinitaire de Dieu*. Pour la foi chrétienne, la doctrine de la libération et du salut des hommes se *superpose exactement* avec la doctrine de Dieu Trinité.

57. L'action de Dieu dans le monde et dans l'histoire des hommes (l'"économie divine") est notre seule voie d'accès au mystère de Dieu-Trinité. Il n'existe pas deux économies : une spéciale et privilégiée pour les Chrétiens, et une autre plus vague et générique pour les non-chrétiens. Il n'existe qu'*une seule oikonomia* dans laquelle le salut est offert *à tous les hommes* en vertu des mystères de la chair du Christ et du don de l'Esprit-Saint qui enseigne à dire *Abba*-Dieu. "La fin ultime de toute l'économie divine est l'entrée des créatures dans l'unité parfaite de la Bienheureuse Trinité"[24]. Moyennant l'amour de Dieu qui nous a aimés le premier (1 Jn 4, 19), c'est-à-dire moyennant l'Esprit-Saint (cf. Rm 5, 5) qui fait de nous des fils de Dieu tournés vers le Dieu-*Abba* (Rm 8,15), la vie véritable se réalise d'ores et déjà dans la vie fraternelle : "Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères" (1 Jn 3, 14). Ici se révèle pleinement la vocation des hommes à entrer dans la suite du Christ : participer à la vie même de la Trinité, vivre de Dieu et en Dieu (cf. 1 Jn 3, 24 ; 4, 13.16), dans le lien même que Jésus, le Fils, a institué avec chaque homme en sa propre chair moyennant l'incarnation[25].

58. Nous ne pouvons *tenir ferme* la vérité de ce mystère de la condescendance évangélique de Dieu, qui nous libère de l'apparente nécessité de sauver notre vie en détruisant la vie de l'autre, sinon en invoquant – nous-mêmes – la grâce de pouvoir croire fermement à la justice de l'amour de Jésus-Christ. Nous ne pouvons, sans cette grâce, nous *accorder intérieurement* avec "la hauteur et la profondeur, la longueur et la largeur" de cet irrévocable lien de l'amour de Dieu et du prochain. A la fin, nous ne pouvons donner réalité à l'accomplissement heureux d'une vie libérée du mal et de la mort, sinon dans le Fils, qui a donné réalité à cette destination de notre vie elle-même.

59. Dans le mystère trinitaire de Dieu, se trouvent le "lieu" et la "durée" pour la vie éternelle de la créature ("Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures. Sinon, vous aurais-je dit que je m'en vais vous préparer une demeure : quand je m'en serai allé, et que je vous aurai préparé une demeure, je reviendrai et vous prendrai avec moi, pour que là où je suis moi, vous soyez vous aussi", Jn 14, 2-4). Dans la garde de la parole et des gestes du Seigneur (Lc 2,19), dans la fidélité à la tradition de sa mort rédemptrice (Jn 19, 25-27), dans la continuité de la grâce et du témoignage du Fils (Ac 1, 14) jusqu'au retour du Seigneur, la communauté des disciples ne peut manquer de reconnaître la présence et l'action de la Mère de Jésus. Marie a inauguré – en un mode unique et irrépétible – la forme accueillante du Corps du Christ qui est l'Église[26]. Moyennant son Assomption au ciel, elle vit – âme et corps – dans la gloire de la Très Sainte Trinité. Par son incessante prière pour les membres du Corps de son Fils qui sont sur la terre parmi d'innombrables périls et tentations, elle les accompagne vers l'union finale dans la vie de la Trinité. La maternité de Marie est la forme même de son lien spécial avec Dieu, que la foi avec justesse et audace formule sous le titre de "Mère de Dieu". Le passage du Fils unique, qui s'est fait homme à travers cette génération, révèle un trait de l'engagement de Dieu avec la forme humaine du "venir au monde", qui devrait inspirer encore plus profondément la pensée humaine de l'intimité de Dieu et de son affection pour les fils de l'homme. De cette inspiration, la Mère de Dieu est la référence irremplaçable et la source inépuisable (cf. Jn 2, 1-11).

4. L'espérance des peuples, la foi de l'Église

60. L'incarnation rédemptrice du Fils introduit dans l'histoire religieuse de l'homme une transformation d'une portée incalculable. La formule populaire de la catéchèse synthétise avec bonheur la tradition chrétienne, lorsqu'elle indique les mystères principaux de la foi : unité et trinité de Dieu, Père, Fils et Esprit ; incarnation, passion, mort et résurrection de Jésus-Christ et effusion de l'Esprit-Saint.

61. L'illumination et la puissance transformatrice de la semence évangélique, sur le plan de l'histoire collective de la société et de la culture (comme aussi de la religion elle-même) sont cependant destinées à produire leur fruit en connexion avec la maturation de la conscience historique. Autrement dit, dans chaque époque, en rapport aux conditions du terrain. L'enseignement de la parabole fameuse du semeur, proposée puis expliquée en détail par Jésus aux siens (Mt 13, 1-23 ; Mc 4, 1-20 ; Lc 8, 4-15), vaut aussi pour l'histoire collective des peuples et des époques. Mais à coup sûr, la solennelle promesse de l'envoi de l'Esprit-Saint, que "le Père enverra en mon nom" et qui "vous enseignera toutes choses en vous rappelant tout ce que je vous ai dit" (Jn 14, 25-26), indique clairement un horizon pour l'histoire entière de la foi, en laquelle la conservation de la mémoire, l'écoute de l'Esprit et le progrès de l'intelligence sont incessants.

62. Aujourd'hui, grâce à la nouvelle visibilité médiatique des événements et à la rapidité de la communication globale, s'impose aussi avec une force inédite l'évidence de la manipulation des religions qui sont instrumentalement dirigées vers le conflit de civilisation et vers la haine ethnique. L'immense masse des hommes religieux, qui s'identifient avec la qualité spirituelle et le soutien moral de leur credo religieux et de leur respect du divin, souffre de l'avilissement – et souvent des effets dévastateurs – de l'incitation religieuse à la violence. Tout comme des millions d'hommes et de femmes, de fils et de filles, auxquels la violence antichrétienne enlève si souvent la parole et la représentation, reconnaissent dans la recherche des voies de Dieu, et dans le besoin de réconciliation avec Dieu, un motif suprême du lien entre les hommes. L'approfondissement de cette évidence flagrante met encore davantage en relief l'appel qui s'adresse objectivement au témoignage chrétien sur le lien spécial de l'amour de Dieu et l'amour du prochain, lequel trouve en Jésus-Christ la raison ultime de sa vérité et de son accomplissement (cf. Jn 13, 34). En particulier, la souffrance et l'avilissement des peuples, à cause de la violence religieuse et anti-religieuse qui *relève la tête aujourd'hui dans le monde globalisé*, doivent trouver un motif d'espérance et de rédemption dans la nouvelle vitalité de la forme ecclésiale de la foi chrétienne[27].

63. Pour la vitalité et la transparence de la vérité de Dieu, qui est Père de tous, la mission chrétienne qui vise à *la qualité évangélique de la forme ecclésiale*, en laquelle toutes les nations sont représentées de manière convaincante dans la communion de la foi, est un véritable *kairòs* de l'Esprit. Autrement dit, un moment favorable pour la proximité de Dieu en Jésus-Christ. Dans cette phase historique, le christianisme est posé – et il est exposé – comme un point de référence global, et non susceptible d'équivoques, pour la dénonciation de la contradiction radicale d'une violence entre les hommes exercée au nom de Dieu. En tant que tel, il est appelé à purifier et à fortifier son ministère de réconciliation entre les hommes, aussi bien religieux que non-religieux. Cela comporte vraisemblablement une priorité d'engagement à la fois spéculatif et pratique.

64. En premier lieu, il s'agit de reconnaître au *kairòs* de l'irréversible congé donné par le christianisme aux ambiguïtés de la *violence religieuse*, les traits d'un tournant historique qu'il est objectivement capable d'instituer dans le monde actuel de la globalisation. Un tel congé, argumenté adéquatement dans le cadre de la réflexion théologique et de l'herméneutique de la tradition (qui tire de son trésor "du neuf et de l'ancien", cf. Mt 13, 52), doit être considéré comme une fleuraison de la semence évangélique destinée à porter du fruit pour la nouvelle saison de l'évangélisation et du témoignage. En lui, l'Église peut bien reconnaître la grâce d'un discernement où s'inaugure une nouvelle phase de l'histoire du salut qui continue : une grâce de purification et de transparence de la nouveauté christologique de Dieu ; un pas en avant sur le chemin de l'actualisation ecclésiale du mystère de la rédemption, qui, en chaque époque, assigne à l'obéissance de l'Église entière le devoir d'accomplir "ce qui manque", de notre part, "à la passion du Christ" (cf. Col 1, 24). L'assimilation cohérente de cette grâce comporte par nécessité l'humble reconnaissance des nombreuses résistances, omissions et contradictions qui ont fait obstacle d'une manière coupable à l'accomplissement de cette maturation. La rigueur de l'obéissance de la foi, accompagnée de l'humble conversion du coeur et de l'aveu sincère du péché, n'est pas un obstacle mais bien plutôt un secours décisif. La Parole de Dieu qui vient à nous par les Saintes Écritures ne nous laisse pas sans discernement et sans soutien, quand elle nous instruit – de mille manières – sur l'infidélité du peuple de l'alliance avec Dieu et sur la vulnérabilité des disciples devant la tentation et la trahison du Seigneur.

65. Un tel congé donné par l'Église à la violence religieuse détient la force d'une semence destinée à produire des fruits spécifiques en notre époque, menacée par le reflux d'une conception archaïche du sacré où s'arme la haine ethno-politique. De ces fruits, avec le soutien de l'Esprit, nous devons partager l'enthousiasme et enseigner à assumer les risques. Le dépassement de toute justification religieuse ambiguë de la violence devra élaborer non moins, et avec la détermination la plus grande, la critique de la violence anti-religieuse. Le soutien culturel et politique que l'intimidation et la répression anti-religieuses ont reçu, à l'âge de la modernité accomplie, a signé un des points de contradiction les plus douloureux de l'époque moderne. Il existe aussi, du reste, des excès destructeurs de la raison sécularisée, économique et politique, que les pouvoirs de la domination financière et la puissance de la technocratie médiatique peuvent rendre dévastateurs.

66. La foi révélée du christianisme introduit un ferment de mutation radicale à la fois pour la conception de la religion et celle de l'humanisme, indissolublement. Cette foi est aujourd'hui appelée à anticiper l'époque de la rédemption définitive du "nom de Dieu" hors de la profanation qui lui advint à travers la justification religieuse de la violence. Dans la révélation trinitaire, la réconciliation de Dieu avec le genre humain trouve son fondement irrévocable et son principe transparent. "A travers l'*Économie* nous est révélée la *Théologie* ; mais, inversement, c'est la *Théologie* qui illumine toute l'*Économie*. Les oeuvres de Dieu révèlent celui qu'Il est en lui-même ; et, inversement, le mystère de son Être intime illumine l'intelligence de toutes ses oeuvres"[28]. De cette foi jaillissent aussi des illuminations décisives sur les ouvertures et les pressentiments de la raison humaine partie à la recherche de la vérité de Dieu. C'est l'objet auquel nous souhaitons à présent consacrer notre attention.

Chapitre IV
La foi confrontée avec l'ampleur de la raison

1. Le chemin du dialogue et le système de l'athéisme

67. La pensée biblique du Dieu unique s'est providentiellement rencontrée avec un processus de purification humaine de l'idée de divinité qui, à l'intérieur de la philosophie antique, était orienté vers l'unification du divin, en un sens collatéral avec le monothéisme. Il est compréhensible que la rencontre de la religion chrétienne naissante avec la théologie philosophique rationnelle ait été cultivée comme une opportunité par la réflexion de foi. Une telle rencontre avec la philosophie s'était déjà passée, en partie, dans la tradition judaïque. En partie, elle adviendrait aussi, en son temps, à la tradition islamique. C'est dans l'espace de cette confrontation philosophique et interreligieuse, continuée à l'intérieur de la théologie et de la culture chrétienne occidentale, qu'a fait irruption finalement l'athéisme moderne, orienté en premier lieu dans un sens proprement anti-chrétien.

68. Dans l'époque antique, et jusques aux confins des temps contemporains, l'athéisme était apparu, sous diverses formes, comme l'option théorique de penseurs isolés, une option incapable de déterminer un système culturel véritable et propre, qui procurât une alternative à l'acceptation religieuse et philosophique de la pensée de Dieu. Aujourd'hui, en revanche, et pour la première fois de l'histoire, l'athéisme s'est constitué comme un système culturel fondé sur la raison humaine. Cette orientation a été culturellement associée à la rigueur des procédures rationnelles du savoir critique, et à l'émancipation de type humaniste hors de l'aliénation religieuse présumée. En d'autres termes, l'orientation idéologique a installé dans la culture actuelle, comme s'il s'agissait d'un donné scientifique, l'idée que "Dieu" est une invention de l'homme : imagination rassurante devant la peur de la mort et l'impuissance du désir, laquelle se transformerait à la fin dans le phantasme d'un pouvoir mortifère et oppresseur duquel il serait nécessaire de se libérer. Sur le sillon de ce processus de déconstruction de l'idée de Dieu, s'orientent maintes formes d'agnosticisme, d'indifférentisme, de relativisme, qui dénoncent comme illusoire – par effet de projection – et finalement despotique toute pensée de la qualité spirituelle et du sens transcendant de l'humain. Bien des formes du réductionnisme anthropologique idéologiquement obtenu des sciences de la nature, comme aussi les formes du laïcisme politique qui théorisent le retrait de la pensée religieuse hors du dialogue démocratique de la sphère publique, sont des manifestations extrêmes – et pas si rarement intolérantes – de cet appauvrissement de l'humanisme qui accompagne la pensée nihiliste sur "Dieu".

2. La confrontation sur la vérité de l'existence de Dieu

69. En vérité, la même théologie chétienne s'est toujours confrontée critiquement avec le problème de la possibilité et de la valeur de la pensée humaine sur Dieu : soit en rapport à la théologie philosophique de la culture occidentale, soit dans la confrontation avec les autres cultures religieuses du monde. D'autre part, la foi demeure convaincue que la pleine vérité de Dieu va infiniment au-delà de ce que la raison humaine peut saisir : en ce sens, sa révélation dépasse la possibilité de la philosophie. Pour ce motif, la théologie catholique ne renonce pas à chercher sa route dans le respect de cette double instance : celle de l'harmonie de la foi avec les principes de la raison, d'un côté, et, de l'autre, celle du dépassement de la philosophie de la part de la foi. Dans le langage de la tradition antique, qui aujourd'hui est assez bien interprété pour ne pas susciter de malentendu, la foi chrétienne était entendue aussi comme "vraie philosophie". Sur cette ligne, on voulait suggérer la synthèse et non point l'alternative de ces deux pôles : la foi chrétienne dépassait la philosophie élaborée par l'homme, en tant qu'elle s'engageait à honorer la cohérence de la vérité reçue de la révélation avec la vérité cherchée en philosophie. La distinction fondamentale du christianisme, comme oeuvre de Dieu, et de la philosophie, comme oeuvre de l'homme, restait bien ferme en tout état de cause. Et cependant, le caractère clairement sapientiel et moral, spirituel et existentiel, de l'exercice philosophique antique, favorisait la perception d'une certaine analogie avec le comportement religieux, et la plausibilité de leur confrontation. De toute manière, la polarité de la foi et de la raison est présente dès les commencements de la théologie chrétienne. Saint Paul affirmait clairement que Dieu a manifesté sa puissance *à notre intelligence* dans ses oeuvres (au point que le refus de les reconnaître ne peut venir à l'appui de la propre justification du refus de Dieu, cf. Rm 1, 18-25). De l'autre côté, Paul met autant de décision à affirmer que la révélation salvifique de Dieu, centrée sur le Crucifié, *apparaît comme folie* aux yeux de la sagesse humaine et, néanmoins, elle révèle une sagesse infiniment plus profonde (cf. 1 Co 1, 21-25).

70. Rappelons maintenant, par de simples aperçus, les éléments essentiels de la pensée de référence commune, au sein de la tradition catholique, sur le sujet de la distinction et de la corrélation entre la cognoscibilité "philosophique" de Dieu et l'intelligence "théologique" de sa révélation. Saint Thomas d'Aquin, à propos des rôles respectifs de la philosophie et de la théologie, a élaboré une théorie destinée à devenir classique. Selon son modèle de résolution, une contradiction réelle n'est pas concevable entre ce qu'enseigne la foi et ce qu'enseigne la raison, étant donné que – comme la vérité révélée – les principes de la raison, eux aussi, viennent du Dieu unique. En outre, saint Thomas va jusqu'à affirmer la nécessité d'une connaissance des créatures toujours plus approfondie, proprement en prévision de la plus rigoureuse connaissance de Dieu. Une telle nécessité dépend du fait que "l'erreur dans les choses créées entraîne à l'erreur dans les choses divines"[29]. La connaissance de ce que sont les créatures se diversifie, naturellement, par rapport à leur mode d'accès : en théologie, elles sont connues selon leur lien avec Dieu et à partir de la révélation, tandis qu'en philosophie, elles sont connues pour elles-mêmes, et interrogées par rapport à leur possibilité de nous conduire, en elles-mêmes, à une certaine connaissance de Dieu. Dans la ligne du modèle mis au point par saint Thomas, la philosophie peut accéder à la connaissance de l'existence de Dieu, et de quelques perfections de Dieu (comme son unicité, sa providence, son caractère personnel). Même si elle n'est pas capable de connaître ce qui dérive strictement de la révélation (comme la Trinité), la philosophie peut aider cependant à penser ce qui a été reçu par révélation, et à réfuter les objections adressées à la cohérence rationnelle de la foi[30]. Il est non moins vrai que, dans le domaine de quelques vérités importantes pour la vie de l'homme, accessibles de par elles-mêmes à la philosophie, la foi offre le soutien d'une confirmation plus directe, d'une certitude plus profonde, et accessible à un plus grand nombre de personnes. La foi ne jaillit pas, cependant, d'une simple connaissance intellectuelle, mais d'un choix en lequel pèse l'orientation du désir : ce désir ne joue donc pas automatiquement un rôle de perturbation de la connaissance intellectuelle, mais de soi l'aide et l'accompagne très efficacement.

71. La constitution *Dei Filius* du concile Vatican I repoussera d'un même mouvement les excès du rationalisme et ceux du fidéisme, et elle définit la possibilité d'une connaissance de Dieu moyennant la raison, qui demeure ouverte au saut qualitatif et quantitatif de la révélation. Que l'on affirme possible la connaissance de l'existence de Dieu moyennant la raison, ne signifie pas pour autant que cette approche soit facile. D'un côté, la responsabilité de la décision est requise dès à présent de chaque homme. De l'autre côté, sa portée existentielle est déterminée par les orientations du désir, façonnées quant à elles par les conditions environnantes et par le contexte de culture. L'incidence de ces facteurs, naturellement, est un thème de discernement nécessaire, non seulement pour la clarification rationnelle de la foi, mais aussi pour la compréhension critique de l'athéisme. Pie XII, avant le concile Vatican II, s'était déjà exprimé en ce sens : "Les vérités qui regardent Dieu et les relations entre les hommes et Dieu, transcendent entièrement l'ordre des choses sensibles ; du moment qu'elles s'introduisent dans la pratique de la vie et qu'elles l'informent, alors elles requièrent le sacrifice et l'abnégation. [...] Il arrive que les hommes, en ce domaine, se persuadent volontiers que soit faux, ou au moins douteux, ce qu'ils ne veulent pas tenir pour vrai"[31].

72. Le concile Vatican II rappelle la mise au point de Vatican I[32], et assigne une responsabilité spécifique aux croyants eux-mêmes, dans le développement de ce déclin du désir de Dieu qui alimente aussi l'athéisme : "Dans cette genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part non négligeable, dans la mesure où, par l'incurie où ils laissent leur éducation dans la foi, ou à cause de présentations trompeuses de la doctrine, comme aussi en raison des faiblesses de leur vie religieuse, morale et sociale, ils finissent réellement par voiler – au lieu de dévoiler – le visage authentique de Dieu et de la religion"[33]. Un des grands obstacles mis au travers de la crédibilité de la foi – surtout à la suite des "guerres de religion" – est précisément la violence religieuse : "Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs et non pas bourreaux"[34]. La réaction à l'équivoque si grave qui fait suite à ce genre de conflits (bien que non liés exclusivement au désaccord religieux), a été formulée avec netteté dans la *Déclaration sur la liberté religieuse*[35]. Dans ce document, le Concile dénonce la contradiction inscrite dans le rapport de la vérité avec la violence, contradiction que la critique philosophique a mise en lumière avec vigueur, et il retrouve au centre même de l'enseignement évangélique le motif d'une prise de distance formelle d'avec toute contamination équivoque de la logique de la foi par celle de la domination : "Le Christ, en effet, notre Maître et Seigneur, doux et humble de coeur, a invité et attiré les disciples avec patience. […] Il a rendu témoignage à la vérité, mais il n'a pas voulu l'imposer par la force à ses contradicteurs. Son royaume, en effet, ne se défend pas par l'épée, mais il s'établit en écoutant la vérité et en lui rendant témoignage"[36]. Le pape Jean Paul II a complété cette *Déclaration* au cours de la célébration du 12 mars 2000, quand il a demandé pardon pour toutes les fautes dont les chrétiens se sont souillés, en qualité de membres de l'Église[37].

3. La critique de la religion et le naturalisme athée

73. Le débat sur le sujet de l'existence de Dieu est aujourd'hui fortement stimulé par le succès de publications de propagande explicite en faveur de l'athéisme. Les philosophes théistes – et naturellement, les philosophes chrétiens – y opposent de nombreux arguments. En premier lieu, l'existence même du monde qui ne peut trouver en lui-même la raison de son avènement. Ensuite, l'évidence de l'organisation qui rend possible l'existence et la vie du monde, sollicite indubitablement la pensée d'une intelligence organisatrice. L'évidence de l'ordre, en réalité, doit être argumentée hors du cadre idéologique du déterminisme, pour ne pas entrer en contradiction avec la compréhension de la liberté et de la

casualité des événements ; et pour éviter non moins – en sens inverse – la construction d'un système de la fatalité et de la nécessité du mal. En cette matière, tout particulièrement, on doit appliquer toute son attention à dénouer les innombrables équivoques qui se forment – sur l'un et l'autre fronts – à cause de la pure et simple confusion des méthodes et des langages, entre le plan de l'analyse scientifique du donné et celui de l'élaboration philosophique de l'expérience. Cependant, étant données toutes ces précautions, il n'y a pas une seule raison qui impose de renoncer à l'expérience de l'admiration et de l'étonnement que l'existence même des choses et la merveilleuse organisation de la nature suscitent dans l'esprit de l'homme. Une fois que le préjugé idéologique – soit pour l'effraction de la science, soit pour l'effraction de la philosophie – cède la place à l'honnêteté intellectuelle du savoir, cette admiration apparaît une constante de l'expérience du scientifique comme de celle du philosophe. Du reste, cette admiration est l'effet toujours répété de la connaissance, laquelle s'approfondit, dans les deux domaines de la raison, en trouvant toujours de nouvelles correspondances dans la réalité. L'intelligibilité du monde apparaît réellement inépuisable, et l'expérience de cette intelligibilité prouve comme est bien fondée notre confiance spontanée dans la capacité du monde à correspondre à la rationalité de l'homme.

74. L'élimination de Dieu, établie sur la base d'une raison de type "naturaliste", s'associe fréquemment aujourd'hui avec la résolution "biologique" de la liberté humaine. Dans cette perspective, notre cerveau se sera construit la pensée de Dieu pour des raisons liées à un stade évolutif déterminé : en fonction du gouvernement de la complexité, pour compenser le caractère inévitable de la frustration, comme un dispositif de neutralisation de la mort. Avec des arguments analogues, l'expérience spirituelle de la liberté et l'intentionnalité éthique de la conscience sont évacuées. La réfutation de ce réductionnisme, réfutation par où l'on veut honorer l'attestation universellement répandue de l'homme moral – dans le droit et dans l'art, dans les affects et dans la spiritualité – ne doit pas se limiter à superposer au monde naturel un monde "spirituel". Il n'existe pas, pour la tradition chrétienne, un savoir de la réalité de type "naturellement" athée, auquel on pourrait éventuellement ajouter la conviction d'une réalité "spirituelle" qui ne se donnerait pas au plan de la nature. Il s'agit plutôt de montrer comment, à l'attestation religieuse de l'existence de Dieu, correspond une expérience de la réalité de l'homme qui serait autrement innommable et inexplicable. Le retrait de cette attestation spirituelle et religieuse hors du monde dégrade le plan intégral de la réalité dans lequel a toujours vécu et vit l'être humain. En ce sens, on peut dire que le renoncement à penser la question de Dieu est "une abdication de l'intelligence humaine qui, de cette façon, renonce simplement à penser, à chercher une solution à ses problèmes"[38].

75. L'idée de Dieu n'est pas innée, au sens d'un savoir conceptuellement préconstruit en rapport à l'expérience de l'homme. Et pourtant, la disposition à la reconnaissance de Dieu porte à la conscience une présence qui, en la précédant, l'accompagne. Dans cette perspective, le sens religieux de l'homme, aussi bien que l'existence effective des religions, demeurent des thèmes essentiels pour l'élaboration culturelle de la doctrine catholique sur Dieu et la réalité. La notion pré-métaphysique, ou pré-philosophique de Dieu n'est pas complètement négligeable pour l'intelligence de l'expérience religieuse en termes de réalisme. La pensée rationnelle sur Dieu, comme réalité qui se tient au principe et à la fin de toute chose, illumine cette expérience pré-critique, en en traçant l'horizon de vérité[39]. La connexion entre l'expérience religieuse universelle et la démonstration philosophique de l'existence de Dieu apporte son poids de concret à la pensée qui défend à force d'arguments le réalisme de l'Être divin : irréductible à une idée ou à une chose, justement, qui se laisse construire par l'esprit ou constater par les sens ; mais non pas, pour autant, imputable à la projection du sujet ou à l'hallucination du désir. Le malentendu qu'on répandit sur les célèbres "voies thomistes", en lesquelles s'articule la cohérence rationnelle de la pensée de l'existence de Dieu, s'est produit aussi à cause de l'extrapolation de type intellectualiste d'un tel parcours démonstratif : elle a fini par le détacher de son lien avec cette connaissance de Dieu, encore que naturelle et confuse, qui est propre au sens humain de la vie. La puissance de la réalité divine sollicite la raison et suscite la liberté de l'homme.

4. L'engagement de la raison : le monde créé, le Logos de Dieu

76. L'ordre qui se fait trouver par la religion, précède toujours celui que la raison cherche à assumer. Et même, c'est le premier qui rend possible le second. Il n'y a rien de plus émouvant que cette re-connaissance dans l'aventure de la connaissance. Après tout, en face de la "crise écologique" actuelle, nous pouvons encore nous reconnaître dans l'observation perspicace de saint Thomas d'Aquin, lequel avait déjà considéré digne de l'étonnement le plus saisissant *l'ordre mystérieux* des correspondances qui établit des *affinités reconnaissables* entre les éléments du créé. Les réalités singulières du monde créé ne sont pas capables de fixer, sur la base exclusive de leur constitution interne, les compatibilités et les cohérences de l'ensemble[40]. L'écart entre la limitation intrinsèque propre à leur auto-organisation et la logique unitaire de l'ensemble où elles s'inscrivent, excède notre capacité d'en déchiffrer la clef ultime. Cet écart, et à son tour cet excédent, peuvent être interprétés comme un indice du mystère de la création de Dieu, qui ne se laisse pas totalement obscurcir ou anéantir par l'expérience du désordre et du mal. Le mal nous fait prendre conscience précisément de notre incapacité à dominer et à recomposer parfaitement le rapport de l'univers avec ses éléments et avec notre existence.

77. "Quand nous demandons : "Pourquoi croyons-nous en Dieu ?", la première réponse est celle de notre foi. […] Toutefois, cette foi en un Dieu qui se révèle trouve un soutien dans les argumentations de notre intelligence"[41]. Il est vrai, d'autre part, qu'affirmer l'existence de Dieu comme cause de l'univers laisse ouvertes de nombreuses questions. Qui est ce Dieu ? Quelle incidence a-t-il concrètement sur ma vie ? Que veut-il de moi ? Que fait-il pour moi ? C'est devant l'horizon partagé de la réflexion philosophique que les chrétiens exposent des arguments sur ces questions, pour montrer également la cohérence de l'enseignement de la foi avec l'interrogation de l'homme sur le sens. Ce dynamisme de notre enquête humaine impose une approche plus rigoureuse et précise de ce que la foi pense en réalité, où soient élaborées les conditions de son intelligibilité par l'homme. Il ne suffit pas, par exemple, d'affirmer simplement *que* Dieu est unique. Il s'agit de comprendre *en quel sens* est entendue cette affirmation : on doit donc établir *comment* Dieu est unique, et quelles conséquences comporte cette proposition *pour sa relation avec le monde et avec les hommes*. Le devoir ecclésial de la théologie inclut sans aucun doute l'engagement intellectuel dans cette clarification.

5. Transcendance divine et relations dans le Dieu unique et avec Lui

78. Dieu est unique : d'autres dieux, il n'y en a pas. Et Dieu est un en lui-même : en lui, il n'y pas de division. En cette section conclusive, nous tracerons les lignes de l'exposé chrétien sur l'*absolue simplicité* de Dieu. En référence propre à cette simplicité, entendue en toute rigueur, on doit mettre en relief le *sens chrétien* de l'union de Dieu avec les créatures auxquelles il a voulu se lier. La clarification de la grammaire essentielle de cette corrélation peut aujourd'hui aider grandement la clarification d'un certain malentendu, philosophique mais religieux aussi, autour du soupçon que susciteraient l'accent chrétien sur l'incarnation de Dieu, non moins que la relation trinitaire au sein de la vie de Dieu, au prix de la perte de la pureté, de la transcendance, et de la parfaite simplicité de Dieu. Notre affirmation fondamentale s'énonce précisément ainsi : la pureté de l'unicité de Dieu ne doit pas être perdue. Au contraire même, la foi chrétienne dans la création du monde et dans l'incarnation du Fils peut être reçue comme une confirmation et non pas comme une altération de la pensée sur l'unité de Dieu.

79. Les grands penseurs chrétiens, confrontés avec les diverses doctrines philosophiques et religieuses, ont souligné avec force que Dieu ne présente pas les différents types de composition que nous trouvons dans les choses créées. Tout ce qui est en Dieu, est *Dieu même*. Comme saint Augustin l'a formulé dans le contexte de la foi trinitaire, s'agissant de Dieu, "ce qu'Il a, Il l'est" (*quod habet hoc est*)[42]. La reconnaissance de la simplicité de Dieu dans le christianisme ne revient donc pas au seul substrat d'une tradition philosophique : c'est le fruit d'une pensée rigoureuse de l'unicité et de l'unité de Dieu Trinité. La simplicité de Dieu rend compréhensible le sens authentique de la doctrine trinitaire. Dans la *Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin, la simplicité est le premier des attributs divins qui soit considéré : de lui dépend la cohérence de tous les autres attributs de Dieu et l'intelligence correcte du mystère trinitaire lui-même. En prolongeant l'affirmation augustinienne, saint Thomas explique que, non seulement Dieu "est ce qu'Il a", mais affirme que "ce que" Dieu est (sa "nature" ou "essence") s'identifie à son existence (son acte d'être)[43]. En ce sens, il n'existe pas de catégorie, ni de concept qui puisse embrasser sous un même mode, ou comme en une *unique* réalité, Dieu *et* les créatures : Dieu n'est pas contenu dans un "genre" qui le mettrait au même niveau que les créatures. De là vient, proprement, la pensée irrécusable de l'*incompréhensibilité* radicale de Dieu, en même temps que la nécessité (et la possibilité) de recourir à l'*analogie* pour parler de Dieu, sans faire violence à son incomparable *singularité* au regard de tout autre terme possible de connaissance. D'autre part, reste bien ferme le principe que, lorsque Dieu agit (création, providence, salut), il n'entre pas en composition avec le monde. Dieu demeure essentiellement distinct de tout ce qui n'est pas Dieu et sans aucune division en lui-même.

80. La foi trinitaire n'altère pas cette unité de Dieu, elle en manifeste plutôt l'inconcevable et insondable profondeur. Le Père, le Fils, l'Esprit-Saint sont le Dieu "un", parce qu'ils "sont" la même essence (ou substance) divine. En ce sens, la foi chrétienne, professe proprement une "Trinité consubstantielle"[44]. La richesse et la profondeur de l'unité trinitaire ont été exprimées d'une manière efficace par la notion de "périchorèse", que Jean Damascène a développée, en en recueillant la perspective dans la parole du Seigneur : "Je suis dans le Père, et le Père est en moi (Jn 14, 10-11). La périchorèse des trois hypostases, autrement dit des trois personnes divines entendues par saint Thomas d'Aquin comme "relations subsistantes", met en relief leur parfaite consubstantialité tout ensemble avec leur distinction personnelle. Par conséquent, les trois personnes sont "un seul Dieu" et non pas "trois dieux". Une, en effet, est l'essence, une la divinité, une l'éternité de Dieu. Sur cette base, on peut mieux définir également les relations que Dieu entretient avec le monde : "Le Père et le Fils s'aiment eux-mêmes et nous par l'Esprit-Saint"[45]. Dieu n'est pas "reclus en lui-même" : au contraire, c'est proprement à partir de son être en communion qu'il se dispose à la création du monde, à l'exercice de sa providence, à l'intimité de sa présence dans les créatures. Sa créature est son interlocuteur par pur amour, non par force.

81. Le monothéisme biblique est la racine de cette perspective, en tant qu'il nous met "en face" d'un Dieu qui se révèle, avec sagesse et avec amour, qui parle et qui écoute, qui envoie ses messagers et ses prophètes, qui se présente "en personne" dans l'incarnation du Fils et dans l'envoi de l'Esprit-Saint. La tradition biblique affirme que Dieu a créé toutes les choses dans sa sagesse et dans son amour (Pr 3, 19 ; Sg 7, 22 ; 11, 24-26). En reconnaissant que Dieu a créé toutes choses dans sa sagesse, on affirme que Dieu n'a pas produit le monde par une nécessité de nature. De la même manière, quand

nous disons que Dieu a créé par amour, nous entendons affirmer que Dieu n'a pas créé le monde et l'homme pour quelque motif extérieur à son intention. Il l'a fait, en revanche, pour communiquer sa bonté : autrement dit, avec une affection de tout point libre et gratuite. Pourrait-il, ce Dieu-là, être hostile aux hommes ? L'omnipuissance de Dieu est-elle une menace pour l'autonomie de l'homme ? Le soupçon suggéré par le serpent de l'origine, selon le récit biblique (cf. Gn 3, 4-5), est insidieux, mais dépourvu de fondement. La foi dans l'omnipuissance de Dieu qui résiste au mal, est proprement ce qui protège de ces phantasmes angoissants et tourmenteurs : "De tous tu as pitié, parce que tu peux tout" (Sg 11, 21-23). Dans la belle formule liturgique : "Que Dieu tout-puissant vous bénisse", tout cela est dit déjà, et avec la simplicité de l'essentiel.

82. Dieu, en créant l'homme intelligent et libre à son image et ressemblance, l'a constitué comme son interlocuteur et son allié pour l'accomplissement de la création. Dieu instaure une relation dans laquelle l'homme est convoqué selon la dignité de son être singulier et libre. A ce Dieu personnel, l'homme peut s'adresser personnellement. C'est pourquoi, la créature humaine est constituée dans la faculté de reconnaître et d'aimer Dieu en vertu de sa capacité *personnelle* d'aimer et d'être aimée, et non pas simplement parce que contrainte à subir la loi despotique de l'être plus fort, ou la pulsion d'assujettissement de l'être inférieur. Rien à voir, donc, avec l'esclavage du sacré primordial (les forces ingouvernables de la nature) ni avec l'assujettissement aux divinités mythiques (les puissances despotiques de la politique). Les croyants doivent être capables de tenir bien ferme et d'illustrer adéquatement cette différence radicale, que les accusateurs post-modernes de l'unité et de l'unicité du divin ignorent trop facilement.

83. L'élaboration cohérente de la simplicité radicale de l'être divin illumine la profondeur de la relation qui engage Dieu et l'homme selon la révélation. Expliquons-le brièvement avec quelques exemples. Dans sa pure et simple perfection, Dieu ne doit pas entrer en compétition avec les créatures. Au contraire, dans sa bonté et sa sagesse, Dieu a donné aux créatures la "dignité d'être cause" (*dignitas causalitatis*)[46] : il rend la créature participante de sa capacité infinie de faire-être[47]. Dieu – ici est l'explication – donne aux créatures l'existence, la puissance d'agir, et l'action elle-même ("Dieu est, en effet, celui qui suscite en vous le vouloir et le faire selon ses desseins bienveillants", Phi 2, 13). C'est pourquoi Dieu opère en tout l'opération de ses créatures, mais il n'opère pas comme une cause parmi les autres. Selon la formule classique, Dieu agit comme "cause première" et transcendante. Les créatures exercent l'action qui leur est propre – dans le cas de l'homme, une action intelligente et libre – comme "causes secondes", associées à l'action de Dieu[48].

84. La fécondité de ce modèle intégré – philosophique et théologique – pour la clarification de la foi dans le Dieu révélé, apparaît particulièrement efficace aussi dans le champ de thèmes qui touchent directement à des aspects fondamentaux de l'expérience religieuse, comme par exemple celui de la prière qui "demande à Dieu". La prière, sous cet aspect, apparaît une réalisation haute et suggestive de cette structure fondamentale du rapport entre Dieu et l'homme, dans le cadre d'une disposition affective spécialement intense de la relation. La prière apparaît, en fait, comme une réalisation éminente de la "dignité de l'être-cause" qui nous a été donnée par Dieu. La prière qui nous adresse à Dieu n'a pas le but, évidemment, de l'informer sur une nécessité ou sur un désir de bien qui seraient nôtres, et qu'il ignorerait ; et ce n'est pas non plus qu'elle puisse imaginer, de l'autre côté, "forcer" sa volonté de bien, avec le propos de la faire changer. La vérité est que notre prière, en tant qu'elle enfonce ses racines dans notre foi en l'amour de Dieu, peut bien être comprise comme une *collaboration réelle* à l'action de l'amour de Dieu qui réalise le bien, en nous, pour nous et *avec nous*. En d'autres termes : "Nous prions pour obtenir ce que Dieu a disposé qu'il adviendrait par le moyen de nos prières"[49].

Chapitre V
Les fils de Dieu dispersés et réunis

1. La dignité du singulier et le lien de la multitude

85. Créé à l'image de Dieu dans le Christ (cf. Gn 1, 26-27 à la lumière de Col 1, 15-17 ; 1 Co 8, 6 ; Jn 1, 1-3.10 ; He 1, 1-2.10 ; Rm 5, 14)[50], l'homme est personne et relation, individualité et communion. La foi monothéiste soutient la valeur de l'unicité et de l'unité de chaque personne humaine. En posant chaque personne singulière en rapport direct avec le Dieu unique, son créateur et la destination ultime de sa vie, et en demandant au croyant d'aimer ce Dieu unique "de tout son coeur, de toute son âme, de toutes ses forces" (Dt 6, 5), le monothéisme favorise une éthique de l'unification de la personne humaine, de la même manière qu'il soutient sa relationnalité constitutive. L'une et l'autre dimensions de l'expérience concrète de l'homme – personne et communauté – se réfèrent à une unité qui est un don divin et non pas le produit de nos forces[51]. L'affaiblissement, dans la culture moderne, du fondement trinitaire et christologique de la création de l'homme, a eu aussi des retombées évidentes sur l'anthropologie : la culture actuelle apparaît traversée d'une incapacité diffuse d'articuler les aspects constitutifs de l'homme. La pensée anthropologique employée à rendre raison des qualités humaines les plus hautes – en termes de "sensibilité" comme de "spiritualité", de "créativité" comme de "transcendance" – n'est pas seulement réputée pauvre : elle est souvent accusée d'être abstraite et sentimentale, idéologique et non scientifique. Le retrait d'une pensée haute de l'origine et de la destination de l'humain, qui interprète les thèmes de son expérience partagée, peut être reconnu comme la racine de la diffusion d'un agnosticisme résigné et

nihiliste qui vide de leurs forces les nouvelles générations. Les effets de ce déclin du type humaniste prennent à partie la vision chrétienne de l'homme. Le concile Vatican II a restitué son ampleur de vision à l'interprétation chrétienne de la dignité de l'homme, en indiquant avec franchise dans la vérité christologique de Dieu le principe de sa rédemption : "En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. [...] Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation"[52].

86. Dans l'optique du mystère du Fils, le point de profondeur maximum du lien qui existe entre Dieu, l'origine incréée, et l'homme, la créature vivante, peut être atteint dans le fait de la *génération* : transmission de la vie, constitution de l'altérité. Dans la révélation trinitaire, la génération du Fils est la racine incréée et indépassable de l'intimité de Dieu. Dans la constitution de l'humain, la naissance s'illumine du mystère de la génération du Fils. En face de l'illusion antique et moderne de l'homme qui "se fait lui-même", une théologie de la création de l'homme qui s'appliquerait avec une détermination neuve à l'illumination de ce lien de l'être-humain avec l'être-fils (ultimement, avec le Fils-en-Dieu) restituerait par surcroît son profil élevé à la différence sexuelle de l'homme et de la femme, et à la composante relationnelle de la maturation personnelle. La recherche actuelle d'une composition cohérente de type humaniste entre le "singulier" et le "commun", quand elle procède du présupposé d'une absolutisation du "soi" individuel, apparaît justement en difficulté dans l'effort de produire l'intégration recherchée. Le mystère révélé de l'origine divine, qui culmine dans l'unité trinitaire de Dieu, soutient l'ouverture de l'humanisme à la corrélation intrinsèque entre l'élément positif du soi et l'élément positif de l'autre, lesquels concourent inséparablement à la constitution de l'humain personnel.

87. De toute manière, dans la perspective de la vision chrétienne, notre filiation adoptive dans le Fils est le signe le plus efficace d'un Dieu qui est la source de notre liberté : libération dans l'Esprit de tout esclavage (cf. Ga 4, 7 ; Jn 8, 36) et adoption des fils dans le Fils.

2. Dieu soutient la passion pour la justice, il délivre l'espérance de la vie

88. Le don rédempteur du Fils et de l'Esprit, par le moyen de la communication sacramentelle dans le baptême et l'eucharistie, rend vraiment les hommes fils par adoption, et frères les uns par les autres (cf. Ga 3, 26-27 ; 1 Co 11, 23s). Saint Paul en était bien conscient quand il rappelait la *force de l'unité* des frères, en l'entendant comme *koinonia* des divers membres et de leurs dons, dans la communion de l'unique Corps du Seigneur et de l'unique Esprit qui agit en tous. Cette unité, irréductible à l'égalité abstraite d'identités séparées, est le symbole réel et l'élan efficace pour *la culture humaine des liens sociaux* et pour *le dépassement de l'inimitié entre les peuples*. L'Apôtre exhortait à reconnaître l'appartenance mutuelle, puisque nous sommes "membres les uns des autres" (cf. Ep 4, 25), jusqu'à la formule, pleine de force dans l'original grec, qui proclame : "Vous êtes un (*eis*) en Christ Jésus" (cf. Ga 3, 28). Toute la théologie paulinienne est profondément inspirée par ce principe radical de la foi chrétienne. Notre "être un" en Christ rend possible le commencement d'une histoire neuve de solidarité et de subsidiarité partagée entre les hommes, jusqu'au propre de la charité fraternelle véritable.

89. En tenant présent à l'esprit tout ce qui a été dit déjà sur la création dans le chapitre précédent, il convient de rappeler que la logique correspondant à l'unité du Dieu vivant, dans sa présence et son action au milieu des hommes, est celle de l'"agapè". La puissance divine est ordonnée à la sagesse et à la bonté d'un Dieu qui est en lui-même amour[53]. Depuis la communication de l'être à la créature jusqu'à l'offre de l'amitié du Fils, la révélation de Dieu reflète l'intimité d'une vie dont l'unité est intégralement traversée par la disposition relationnelle de l'amour[54].

90. Le monothéisme trinitaire est capable de rendre raison de l'éternelle positivité et dignité de l'autre, puisque les trois personnes subsistent dans le Dieu unique selon l'ordre de référence du Logos et de l'Agapé. C'est pourquoi, une interprétation chrétienne correcte est éloignée autant des excès de cette tendance à accentuer unilatéralement l'impuissance et la faiblesse comme le signe caractéristique – *a fortiori*, comme la vérité essentielle – de l'être-de-Dieu. Par cette tendance – que l'on peut comprendre en réponse aux excès de type rationaliste de la théodicée – il se pourrait que la révélation chrétienne fondamentale de la *kenosis* salvifique du Fils, en laquelle apparaît la démesure de l'*agapé* de Dieu, soit l'objet d'un malentendu. Le risque est celui de pousser le raisonnement jusqu'au point de faire coïncider la qualité divine avec une sorte de déliquescence radicale de l'être, lequel – en son fond – se livre irrévocablement, et sans pouvoir de rédemption, à l'injustice et à la prévarication. Comme si l'essence de l'amour de Dieu pouvait coïncider en elle-même avec une sorte d'"éthique de l'impuissance", fondée sur une "métaphysique de l'abaissement", qui prononcerait la parole ultime sur le sens ultime du sacrifice du Fils[55]. Sans la référence à la puissance de l'amour de Dieu, et à son incompatibilité avec le mal, la disponibilité *kénotique* du Fils se transformerait en une simple proximité sentimentale. Et la rédemption finirait par coïncider purement et simplement avec la résignation à l'abaissement et avec l'effusion de sang. Le malentendu *théo*-logique de cette interprétation, à la fin, apparaîtrait d'une portée plus grave que celui que son intention présumait de corriger. A la fin, la retombée symbolique d'une semblable interprétation se réunirait, paradoxalement, avec cette dérive de type doloriste de la théologie qui assigne une valeur automatique de rédemption à l'effusion de sang *en tant que telle*, sans faire entendre explicitement que cette valeur provient plutôt de la

charité avec laquelle le Fils, comme Serviteur de Dieu, "donne sa vie en sacrifice pour le péché" (Is 53, 10). Dieu condamne l'homicide de l'Innocent, mais accueille l'offrande que le Christ fait de lui-même. Ce sacrifice, de valeur absolue et infinie, met un sceau et une clôture, en son accomplissement définitif, à tous les sacrifices de l'ancienne alliance.

91. En vérité, dans sa *kenosis*, le Fils de Dieu accepte d'habiter jusqu'au fond l'impuissance et la faiblesse de l'homme *pécheur*, en attirant sur lui-même la puissance irrépressible et destructrice du péché que l'homme ne peut vaincre (cf. Rm 8, 3 ; 2 Co 5, 21). Le Fils de Dieu accepte d'assumer et de vivre jusqu'au fond la forme dramatique de la condition humaine (cf. Ga 3, 13), au lieu de rester simplement dans la gloire intacte et immuable de sa condition divine. L'efficacité salvifique de cet "évidement" est liée proprement au fait que Celui qui l'"incorpore" est le Monogène de Dieu, qui partage éternellement la plénitude de vie de Dieu, la puissance de sa Seigneurie sur toute chose, la force de son infinie extériorité hors du mal. La passion du Fils fait homme, qui assume jusqu'au fond la faiblesse humaine pour notre rédemption, révèle *proprement ainsi* la puissance de l'amour du Père que rien ne peut arrêter ("En effet, il fut crucifié en raison de sa faiblesse, mais il vit en raison de la puissance de Dieu. Et nous aussi qui étions faibles en lui, nous serons vivants avec lui en raison de la puissance de Dieu envers vous", 2 Co 13, 4).

92. La résurrection de Jésus-Christ crucifié atteste la puissance de l'amour de Dieu, qui restitue la chair et le sang à la vie de l'Esprit ("Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par le moyen de l'Esprit qui habite en vous", Rm 8, 11). Aucune force du mal et aucune puissance de la mort ne peuvent soustraire le Fils aux liens du Père et de l'Esprit-Saint en lesquels Dieu vit. Et rien ne peut séparer l'homme de Dieu, parce que rien ne peut séparer Dieu d'avec lui-même ("Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous", cf. Rm 8, 31-39).

3. La purification religieuse de la tentation de dominer

93. La conjonction kénotique de la puissance et de la donation, indique de la manière la plus précise la singularité chrétienne de la conception du Dieu unique. La prédication du Christ crucifié, séparée de l'annonce du Christ ressuscité, ne restitue pas la vérité de la révélation chrétienne de Dieu. La libre remise du Fils au monde de la part du Père, comme aussi la restitution victorieuse du monde au Père, de la part du Fils, adviennent, dans l'unité du même Esprit, *propter nos homines et propter nostram salutem* (cf. Jn 3, 16-17 ; 1 Co 15, 20-21). Le Crucifié Ressuscité défie la puissance apparemment invincible des ennemis de l'homme : le diable, le péché et la mort (cf. Rm 6, 3-11). La puissance de Dieu est la vérité de son amour, l'amour de Dieu est la vérité de sa puissance[56].

94. La religion des hommes ne peut jamais se considérer simplement à l'abri de la tentation d'échanger la puissance divine avec un pouvoir mondain, qui emprunte finalement la voie de la violence. Les évangiles rappellent clairement que ce fut une "tentation" que Jésus a repoussée. Et qu'il a explicitement commandé aux disciples de repousser (cf. Mc 10, 35-45 ; Lc 22, 24-27). C'est pourquoi, on ne peut nier que la religion soit toujours dans le besoin, en elle-même, d'une *purification continue*[57] qui lui permette d'être toujours reconduite à sa destination la plus originaire : soit, l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, en tant que principe de réconciliation avec Dieu et de fraternelle coexistence entre les hommes (cf. Jn 4, 23-24).

95. La corruption de la religion, qui finit par la mettre en contradiction avec son sens authentique, est certainement une menace redoutable pour l'humanité de l'homme. Cette possibilité, hélas ! demeure toujours actuelle, en chaque époque. Il doit être reconnu clairement, par toutes les communautés religieuses, et par tous les responsables de leur sauvegarde, que le recours à la violence et à la terreur est, de toute évidence, une *corruption*certaine de l'expérience religieuse. La reconnaissance de la contradiction qui se produit de cette façon avec l'esprit universel de la religion, est une possibilité concrète qui s'offre dans le champ de chacune des traditions historiques. La trahison de l'esprit religieux, par ailleurs, est plus aisément attestée dans les formes de la violence inspirée par les intérêts économiques et politiques, qui se servent instrumentalement de la sensibilité religieuse des peuples. Instrumentalisation analogue, du reste, à celle que poursuit la discrimination du témoignage religieux, sur la base d'intérêts économiques et politiques prétendument enveloppés, au bénéfice des masses, des plus hautes finalités du discours humaniste.

96. En définitive, la prétention d'auto-domination de l'homme, qui va jusqu'au ressentiment contre Dieu, ne peut pas ne pas blesser la dignité humaine et ne pas comporter, comme conséquence, l'assujettissement violent de l'homme par l'homme. Les rapports conjugaux, de procréation et de soin, de filiation et de fraternité – comme toutes les formes des affects et des liens humains, quand ils s'interdisent d'accueillir le don divin – restent exposés au dérèglement de leur justice. Le soin de l'humanité vulnérable – parce que petite, parce que faible, parce que différente – perd son importance devant l'égoïsme du soin de soi-même. La puissance rédemptrice de Dieu inscrite dans la libre consécration d'amour – elle seulement – remet en jeu l'héritage de la promesse contre l'héritage du péché.

4. La force de la paix avec Dieu, mission de l'Église

97. Dans le temps de notre histoire, la condition du peuple chrétien – et en lui de chaque fidèle – est caractérisée par l'attente eschatologique, et donc par son être constitutif de peuple en chemin[58]. Contre tout millénarisme, le chrétien n'a aucune prétention de forcer les temps de la fin de l'histoire et du dernier jour, que seul le Père connaît (cf. Mc 13, 32). Et il vit le temps comme le don précieux de Dieu, grand signe de Ses bienveillance et largesse, avec la conscience que le temps se fait court (cf. 1 Co 7, 29)[59]. Pour cette raison, Paul sent que l'amour de Dieu *presse l'urgence du temps* à la face des hommes, afin qu'ils évangélisent ceux qui ne connaissent pas encore le dessein bienveillant du Père (cf. 1 Co 9, 16 ; 2 Co 5, 14s).

98. Pour le peuple chrétien, le contenu du temps et de l'histoire consécutifs à l'*envoi* du Fils et de l'Esprit a un nom propre : *mission*. Tant que dure le temps de l'histoire, l'unité visible des rachetés devient une semence de nouveauté dans la constitution du lien social[60], jusqu'à en rejoindre *toutes les dimensions*, selon un dessein qui appartient à Dieu seul (cf. Rm 16, 26 ; 1 Co 2, 7 ; Ep 1, 4-10).

99. La communion ecclésiale institue un *terme de comparaison* et un *critère de jugement* sur la réalité des liens sociaux : elle proclame la dignité inconditionnelle de la personne humaine[61] ; elle encourage l'ouverture universelle (*catholica*) à tout homme[62] ; elle soutient les raisons de la subsidiarité et de la solidarité qui doivent inspirer l'organisation civile[63]. La recherche d'une telle communion ne doit pas se fatiguer de considérer la gravité des divisions entre les chrétiens, mais se dédier avec une passion sincère à la cause œcuménique. La floraison de la semence déposée dans l'unité des croyants en Christ, en vertu de l'action de l'Esprit qui soutient la conception laborieuse et passionnante de la nouvelle création, au sein de la génération et de la régénération des liens humains et civils, peut bien être saluée comme l'anticipation du monde définitif, où finalement "Dieu sera tout en tous" (cf. 1 Co 15, 28). L'horizon qui rend raison jusqu'au bout de cette tension constitutive de l'homme, est, à la fin, le mystère de l'appel à participer à la vie de Dieu à travers la vie de l'Église[64]. C'est pourquoi, il appartient à la vie authentique de l'Église, autrement dit à l'évidence de la fraternité ecclésiale engendrée par la foi en Jésus-Christ, que doive être reconnue la pleine conciliation entre la dignité individuelle de *chaque personne* et la responsabilité partagée des liens sociaux. Dans la grâce de la *communion*, qui, avec générosité, recommence d'ouvrir la liberté humaine, en toute occasion, aux relations avec Dieu, il y a un principe de libération par delà l'alternative entre la responsabilité pour la propre réalisation de soi-même et le soin partagé de l'humanité : leur séparation rend le monde inhabitable, et éteint l'esprit. Pour rendre convaincant cet appel de Dieu à la réconciliation entre les hommes, il est indispensable de restituer à la *communion*ecclésiale une nouvelle transparence sur la scène de l'histoire.

100. La confession de la foi, en face de l'athéisme militant et de la violence religieuse, est conduite aujourd'hui par l'Esprit-Saint sur la frontière prophétique d'un nouveau cycle religieux et humain des peuples. L'icône ecclésiale doit susciter, de son côté, l'image d'une religion qui a pris un congé définitif – en avance sur l'histoire qui doit suivre – de toute superposition instrumentale de la souveraineté politique et de la Seigneurie de Dieu. Ce congé peut et doit être vécu par toutes les communautés chrétiennes de l'époque présente, comme la venue du temps établi par le Seigneur pour la maturation de la semence évangélique. La parfaite communion avec l'intimité de la vie de Dieu, "toute larme séchée", sera simplement la demeure de l'homme (Ap 21, 3-4). Le temps de la persécution doit être affronté dans l'attente de la conversion espérée pour tous. A cause de cette patience, de cette résistance, de cette ténacité des "saints" à essuyer les tribulations de l'attente, nous sommes en dette de reconnaissance envers la foule des frères et des soeurs persécutés pour leur appartenance chrétienne. Nous honorons leur témoignage, avec sa réponse décisive à la question posée sur le sens de la mission chrétienne en faveur de tous. L'époque d'une évidence neuve sur le sujet du rapport entre religion et violence entre les hommes est ouverte par leur courage. Nous devrons apprendre à nous le mériter. De la venue de cette époque nouvelle, et des fruits de l'Esprit qui doivent s'ensuivre, la Mère du Seigneur doit être considérée la gardienne irremplaçable. La conscience et l'invocation de sa spéciale intercession devront être un thème signalé de notre conversion et de notre prière ; un point de force, pour la communication et l'assimilation joyeuse de la promesse qui monte à l'horizon, entre les hommes et les femmes de notre temps ; un point de mire, "pour conduire nos pas au chemin de la paix" (Lc 1, 79).

---

[1] Concile Vatican I (1869-1870), Constitution dogmatique *Dei Filius*, cap. 2 (DENZINGER 3004):"[…] Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse".

[2] Cf. *ibid.* Denzinger 3001-3002.

[3] Benoît XVI, "Discours à l'Aéroport International Ben Gourion – Tel Aviv, 11 mai 2009": "L'ordre juste des relations sociales présuppose et exige le respect pour la liberté et la dignité de chaque être humain, que les Chrétiens, les Musulmans et les Juifs croient également être créé par un Dieu aimant, et destiné à la vie éternelle". Benoît XVI encore, "Discours à l'esplanade des Mosquées, Jérusalem, 12 mai 2009" : "Tandis que les Musulmans et les Chrétiens continuent le dialogue respectueux qu'ils ont déjà commencé, je prie afin qu'ils puissent chercher comment l'Unicité de Dieu est liée inextriquablement à l'unité de la famille humaine".

[4] Cf. Commission Théologique Internationale, *Mémoire et Réconciliation, l'Église et les fautes du passé* (2000).

[5] Appelée aujourd'hui *Lettre de Jérémie* (Lt-Jr 14.22.28.64).

[6] Concile Vatican II (1962-1965), Déclaration *Nostra Aetate*, 4.

[7] Voir la documentation patristique recueillie dans Commission Théologique Internationale,*Le christianisme et les religions* (1997), 41-44.

[8] S. Justin, cité par S. Irénée, repousse les thèses marcionites : "Et bene Justinus in eo libro qui est ad Marcionem ait quoniam *Ipsi quoque Domino non credidissem alterum Deum annuntianti praeter Fabricatorem et Factorem et Nutritorem nostrum*" (S. Irénée, *Adversus Haereses* IV, 6,2 ; également, *Adv. Haer.* IV, 20, 4 ; *Sources Chrétiennes*, n° 100, 441). Voir également : Tertullien, *Adversus Marcionem* passim.

[9] Un bel exemple d'exégèse typologique de Ex 27, 8-26, et dépourvu d'excès allégoriques, se rencontre dans S. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 131, 4-5 et 111, 1-2.

[10] Cf. Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe Salvi*, 43.

[11] On se reportera en cette matière à Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle* (2009), chap. 4.

[12] S. Thomas More, *Lettre écrite depuis la prison à sa fille Marguerite*. Liturgie des heures, office des lectures à la fête du Saint, le 22 juin (*The English Works of Sir Thomas More*, London 1557, p. 1454).

[13] "Il n'y a pas, il n'y a pas eu, il n'y aura pas d'homme pour lequel le Christ n'a pas souffert" (Concile de Quierzy en 853 ; cf. Denzinger 624 et *Catéchisme de l'Église catholique* 605).

[14] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 16.

[15] Cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 22, § 5.

[16] On verra parmi d'autres : S. Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* IV, 34,4; S. Augustin, *Sermo* 341, 9, 11 ; S. Grégoire le Grand, *Homilia in Evangelium* 19, 1 ; S. Jean Damascène, *Adversus Iconocl*. 11.

[17] Concile II de Constantinople (553), Denzinger 432.

[18] S. Augustin, *De civitate Dei*, Liber XII, cap. XX, 4: "Quapropter quoniam circuitus illi jam explosi sunt quibus ad easdem miserias necessario putabatur anima reditura".

[19] Bx. J. H. Newman, *Meditations and Devotions*, London, 1893, 561.

[20] "Dieu aime tant l'homme qu'en se faisant homme Lui-même, Il le suit jusque dans la mort et de cette manière réconcilie la justice et l'amour": Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus Caritas Est*, 10.

[21] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 486 et 535-536.

[22] S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III^{a}, q. 57, a. 6.

[23] *Fête de l'Ascension du Seigneur*, Préface I.

[24] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 260.

[25] Cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 22, § 2; Commission Théologique Internationale, *Le Christianisme et les religions* (1997), 46-48.

[26] Cf. S. Jean Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater* (1987), 7-24.

[27] Cf. S. Jean Paul II, Lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 43 : "Faire de l'Église *la maison et l'école de la communion* : voilà le grand défi qui se tient devant le millénaire qui commence, si nous voulons être fidèles au dessein de Dieu et répondre également aux attentes profondes du monde".

[28] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 236.

[29] S. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 4.

[30] Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* lib. I, cap. 9.

[31] Pie XII, Lettre encyclique *Humani Generis* (1950), Introduction (DENZINGER 3875).

[32] Voir le Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius*, cap. 2 ; Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, cap.1. Cf. Commission Théologique Internationale, *La Théologie aujourd'hui* (2013).

[33] Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 19.

[34] Voltaire, *Traité sur la tolérance* (cap. XIV), Editori Riuniti, Roma, 1966. p. 99.

[35] Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, 7, § 3 et Déclaration *Nostra Aetate*, 5.

[36] Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, 11.

[37] Cf. S. Jean Paul II, *Homélie et Prière universelle (confession des fautes et demande de pardon). Messe pour la journée du pardon de l'Année Sainte 2000* (Dimanche, 12 mars 2000); Commission Théologique Internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé* (2000).

[38] S. Jean Paul II, *Audience générale*, Mercredi 10 juillet 1985.

[39] Cf. S. Jean Paul II, Lettre encyclique *Fides et Ratio* (1998), 1, et tout le chapitre (24-35), spécialement à partir de 30 et suivants. S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^{a}, q. 2, a. 1, ad 1.

[40] Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. 3 (*Sources Chrétiennes* 535, p.142-149) ; S. Thomas d'Aquin, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, lectio 12.

[41] S. Jean Paul II, *Audience générale*, Mercredi 10 juillet 1985.

[42] S. Augustin, *De civitate Dei* XI,10,1 (*Corpus Christianorum Series Latina* 48, 330).

[43] Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^{a}, q. 3, a. 4.

[44] Concile II de Constantinople (553, DENZINGER 421).

[45] S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^{a}, q. 37, a. 2.

[46] S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^{a}, q. 22, a. 3 ; q. 23, a. 8, ad. 2 ; I *Sent*., dist. 45, q. 1, ad. 3, ad. 4 ("causandi dignitas").

[47] S. Irénée de Lyon soulignait l'action de l'omnipuissance divine qui rend aussi l'homme capable de collaborer à sa perfection : "Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui exspecta opportune omnia facientem, opportune autem quantum ad te attinet qui efficeris. Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile et custodi figuram qua te figuravit artifex (…) custodiens autem compaginationem ascendes ad perfectum" (*Adv. Haer.*, IV, 39, 2 ; *Sources Chrétiennes*, 100, 967. Voir aussi le fameux passage de IV, 20, 7 : "Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei" (*Sources Chrétiennes*, 100, 648).

[48] Cf. Commission Théologique Internationale, "Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu" (2004), 69.

[49] S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II^{a}-II^{ae}, q. 83, a. 2, Resp. (*in fine*) et ad 2.

[50] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 3-4 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, 291, 1701.

[51] Cf. S. Jean Paul II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* (1988), 6-8 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1702.

[52] Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 22, § 1 ; Cf. Commission Théologique Internationale, *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*(2004).

[53] Cf. Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius*, cap. 2 (DENZINGER 3004).

[54] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 2 ; Benoît XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est* (2005) 9-11; Id., Lettre encyclique *Caritas in Veritate* (2009), 1-9.

[55] Cf. Commission Théologique Internationale, *Dignité et droits de la personne humaine*(1983), en particulier A, II, 3 (*L'homme racheté par le Christ*).

[56] Cf. Benoît XVI, Lettre encyclique *Caritas in Veritate* (2009), 2.

[57] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 8 § 3 et 40 § 1.

[58] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, cap. VIII (48-51).

[59] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 668-676.

[60] "Il [le Christ] est toujours jeune, il est la source constante de la nouveauté. L'Église ne cesse de s'émerveiller pour "la profondeur de la richesse, de la sagesse, et de la connaissance de Dieu" (Rm 11, 33)", dans François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 11.

[61] Cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 15-17.

[62] Cf. S. Jean Paul II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 70-72 ; Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (1993), 1-3.

[63] Cf. Benoît XVI, Lettre encyclique *Caritas in Veritate*, 35-40; 57-58.

[64] Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 2-4.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église*

(2014)

Table

Introduction

Chapitre 1 : Le *sensus fidei* dans l'Écriture et dans la Tradition

1. L'enseignement de la Bible
a) La foi en tant que réponse à la parole de Dieu
b) Les dimensions personnelles et ecclésiales de la foi
c) L'aptitude des croyants à connaître la vérité et à lui rendre témoignage

2. Le développement de l'idée et son rôle dans l'histoire de l'Église
a) La période patristique
b) La période médiévale
c) La période de la Réforme et d'après la Réforme
d) Le XIX^e^ siècle
e) Le XX^e^ siècle

Chapitre 2 : Le *sensus fidei* dans la vie personnelle du croyant

1. Le *sensus fidei* en tant qu'instinct de la foi

2. Les manifestations du *sensus fidei* dans la vie personnelle des croyants

Chapitre 3 : Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église

1. Le *sensus fidei* et le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes
a) Aspects rétrospectifs et prospectifs du *sensus fidei*
b) La contribution des laïcs au *sensus fidelium*

2. Le *sensus fidei* et le magistère
a) Le magistère est à l'écoute du *sensus fidelium*
b) Le magistère nourrit, discerne et juge le *sensus fidelium*
c) La réception

3. Le *sensus fidei* et la théologie
a) Les théologiens dépendent du *sensus fidelium*
b) Les théologiens réfléchissent sur le *sensus fidelium*

4. Aspects œcuméniques du *sensus fidei*

Chapitre 4 : Comment discerner les manifestations authentiques du *sensus fidei*

1. Les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei*
a) La participation à la vie de l'Église
b) L'écoute de la parole de Dieu
c) L'ouverture à la raison
d) L'adhésion au magistère
e) La sainteté — L'humilité, la liberté et la joie
f) La recherche de l'édification de l'Église

2. Applications
a) Le *sensus fidei* et la religiosité populaire
b) Le *sensus fidei* et l'opinion publique
c) Les voies pour consulter les fidèles

Conclusion

* **NOTE PRÉLIMINAIRE**

Durant son VIII[e] quinquennium, la Commission Théologique Internationale a conduit une étude touchant la nature du *sensus fidei* et son rôle dans la vie de l'Eglise. Le travail a été développé au sein d'une sous-commission présidée par Mgr Paul McPartlan et composée des membres suivants : le P. Serge-Thomas Bonino, O.P. (Secrétaire général), Soeur Sara Butler, M.S.B.T., le P. Antonio Castellano, S.D.B., le P. Adelbert Denaux, le P. Tomislav Ivančić, S. Exc. Mgr Jan Liesen, le P. Léonard Santedi Kinkupu, le Prof. Thomas Söding et le P. Jerzy Szymik.

Les discussions générales sur ce thème se sont déroulées dans les différentes rencontres de la sous-commission, et durant les sessions plénières de la Commission elle-même qui se sont tenues dans les années 2011-2014. Le présent texte, intitulé : *Le* sensus fidei *dans la vie de l'Eglise*, a été approuvé *in forma specifica* par la majorité des membres de la Commission par un vote écrit, et il a été ensuite soumis à l'approbation de son Président, S. Ém. le cardinal Gerhard L. Müller, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lequel en a autorisé la publication.

Introduction

1. Par le don de l'Esprit Saint, « l'Esprit de vérité qui vient du Père » et qui rend témoignage au Fils (Jn 15,26), tous les baptisés participent à la fonction prophétique de Jésus-Christ, « le témoin fidèle et véridique » (Ap 3,14). Il leur faut rendre témoignage à l'Évangile et à la foi des apôtres dans l'Église et dans le monde. Le Saint-Esprit leur donne l'onction et les équipe pour cette haute vocation, en leur conférant une connaissance très personnelle et intime de la foi de l'Église. Dans la première lettre de saint Jean, il est dit aux fidèles : « Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous vous possédez la science », « l'onction que vous avez reçue de lui [du Christ] demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne » ; « son onction vous instruit de tout » (1 Jn 2,20.27).

2. Il en résulte que les fidèles ont un instinct pour la vérité de l'Évangile, qui leur permet de reconnaître quelles sont la doctrine et la pratique chrétiennes authentiques et d'y adhérer. Cet instinct surnaturel, qui a un lien intrinsèque avec le don de la foi reçu dans la communion de l'Église, est appelé le *sensus fidei*, et il permet aux chrétiens d'accomplir leur vocation prophétique. Dans son premier Angélus, le pape François a cité les paroles d'une humble vieille femme qu'il avait une fois rencontrée : « Si le Seigneur ne pardonnait pas tout, le monde n'existerait pas » ; et le pape ajouta ce commentaire admiratif : « Telle est la sagesse que donne le Saint-Esprit [1]. » L'intuition de cette femme est une manifestation frappante du *sensus fidei* qui, en même temps qu'il permet un certain discernement à l'égard des choses de la foi, nourrit la vraie sagesse et suscite la proclamation de la vérité, comme c'est le cas ici. Il est donc clair que le *sensus fidei* représente une ressource vitale pour la nouvelle évangélisation, qui est l'un des engagements majeurs de l'Église aujourd'hui [2].

3. Comme concept théologique, le *sensus fidei* fait référence à deux réalités qui sont distinctes, bien qu'étroitement connexes ; le sujet propre de l'une est l'Église, « colonne et support de la vérité » (1 Tm 3,15) [3], alors que le sujet de l'autre est le croyant individuel, qui appartient à l'Église par les sacrements de l'initiation et qui participe à la foi et à la vie de l'Église, en particulier au moyen de la célébration régulière de l'Eucharistie. D'une part, le *sensus fidei* fait référence à l'aptitude personnelle qu'a le croyant, au sein de la communion de l'Église, de discerner la vérité de la foi. D'autre part, le *sensus fidei* fait référence à une réalité communautaire et ecclésiale : l'instinct de la foi de l'Église elle-même, par lequel elle reconnaît son Seigneur et proclame sa parole. Le *sensus fidei* entendu en ce sens se reflète dans le fait que les baptisés convergent dans une adhésion vitale à une doctrine de foi ou à un élément de la *praxis* chrétienne. Cette convergence (*consensus*) joue un rôle vital dans l'Église : le *consensus fidelium* est un critère sûr pour déterminer si une doctrine ou une pratique particulière appartient à la foi apostolique [4]. Dans le présent document, nous utiliserons le terme de *sensus fidei fidelis* pour faire référence à l'aptitude personnelle du croyant à effectuer un juste discernement en matière de foi, et celui de *sensus fidei fidelium* pour faire référence à l'instinct de la foi de l'Église elle-même. Selon le contexte, *sensus fidei* fera référence à l'un ou à l'autre sens, et pour le second sens, on utilisera aussi le terme de *sensus fidelium*.

4. L'importance du *sensus fidei* dans la vie l'Église a été fortement souligné par le second concile du Vatican. Ecartant la caricature d'une hiérarchie active et d'un laïcat passif, et en particulier la notion d'une stricte séparation entre l'Église

enseignante (*Ecclesia docens*) et l'Église enseignée (*Ecclesia discens*), le concile a enseigné que tous les baptisés participaient selon le mode qui leur est propre aux trois fonctions du Christ, prophète, prêtre et roi. Il a en particulier enseigné que le Christ accomplit sa fonction prophétique non seulement au moyen de la hiérarchie, mais aussi par le laïcat.

5. Dans la réception et l'application de l'enseignement du concile sur ce sujet, de nombreuses questions se posent néanmoins, en particulier en relation avec les controverses concernant divers points de doctrine ou de morale. Qu'est-ce exactement que le *sensus fidei*, et comment peut-on l'identifier ? Quelles sont les sources bibliques de cette idée et quelle est la fonction du *sensus fidei* dans la tradition de la foi ? Quelle est la relation du *sensus fidei* au magistère ecclésiastique du pape et des évêques, ainsi qu'à la théologie [5] ? Quelles sont les conditions d'un exercice authentique du *sensus fidei* ? Le *sensus fidei* est-il quelque chose de différent de l'opinion de la majorité des fidèles en un temps et un lieu donnés, et si c'est le cas, comment s'en différencie-t-il ? Autant de questions auxquelles il est nécessaire d'apporter des réponses si l'on veut que l'idée de *sensus fidei* soit plus parfaitement comprise et utilisée avec plus de confiance dans l'Église aujourd'hui.

6. Le propos du présent document n'est pas de rendre compte de façon exhaustive du *sensus fidei*, mais simplement d'éclaircir et d'approfondir certains aspects importants de cette notion vitale, afin de trouver une réponse à certaines questions, en particulier celles qui ont trait à l'identification du *sensus fidei* authentique dans des situations de controverse, lorsque par exemple il existe des tensions entre l'enseignement du magistère et des points de vue qui prétendent exprimer le *sensus fidei*. Par conséquent, le document considérera tout d'abord les sources bibliques de l'idée du *sensus fidei*, et la façon dont cette idée s'est développée et a fonctionné dans l'histoire et dans la tradition de l'Église (chapitre premier). Il considérera ensuite la nature du *sensus fidei fidelis*, ainsi que ses manifestations dans la vie personnelle du croyant (chapitre deuxième). Le document réfléchira ensuite sur le *sensus fidei fidelium*, c'est-à-dire le *sensus fidei* sous sa forme ecclésiale, en considérant tout d'abord son rôle dans le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes, puis sa relation, respectivement, au magistère et à la théologie, puis également son importance pour le dialogue œcuménique (chapitre troisième). Il cherchera enfin à identifier quelles sont les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei* — elles constituent des critères pour un discernement du *sensus fidei* authentique — et il réfléchira à quelques applications à la vie concrète de l'Église des conclusions qu'il aura dégagées (chapitre quatrième).

Chapitre 1 : Le *sensus fidei* dans l'Écriture et dans la Tradition

7. L'expression *sensus fidei* ne se trouve ni dans les Écritures ni dans l'enseignement formel de l'Église avant Vatican II. Toutefois, l'idée que l'Église considérée comme un tout est infaillible dans sa croyance puisqu'elle est le corps du Christ et son épouse (cf. 1 Co 12,27 ; Ep 4,12 ; 5,21-32 ; Ap 21,9), et que tous ses membres ont une onction qui les enseigne (cf. 1 Jn 2,20.27), étant dotée de l'Esprit de vérité (cf. Jn 16,13), cette idée est partout apparente, dès les tout débuts du christianisme. Le présent chapitre va suivre les grandes lignes du développement de cette idée, tout d'abord dans l'Écriture, puis la suite de l'histoire de l'Église.

1. L'enseignement de la Bible

a) La foi en tant que réponse à la Parole de Dieu

8. Tout au long du Nouveau Testament, la foi est la réponse fondamentale et décisive des personnes humaines à l'Évangile. Jésus proclame l'Évangile afin de conduire les hommes à la foi : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Paul rappelle aux premiers chrétiens son message apostolique relatif à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, afin de renouveler et d'approfondir leur foi : « Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu et dans lequel vous demeurez fermes, par lequel aussi vous vous sauvez, si vous le gardez tel que je vous l'ai annoncé ; sinon, vous auriez cru en vain » (1 Co 15,1-2). La compréhension de la foi dans le Nouveau Testament prend ses racines dans l'Ancien Testament, et tout spécialement dans la foi d'Abram, qui fit une confiance absolue aux promesses de Dieu (Gn 15,6 ; cf. Rm 4,11.17). Cette foi est une libre réponse à la proclamation de la parole de Dieu, et, en tant que telle, elle est don du Saint-Esprit qui doit être reçu par ceux qui croient en vérité (cf. 1 Co 12,3). L'« obéissance de la foi » (Rm 1,5) résulte de la grâce de Dieu, qui libère les êtres humains et les rend membres de l'Église (Ga 5,1.13).

9. L'Évangile suscite la foi parce qu'il n'est pas que la simple transmission d'une information religieuse mais la proclamation de la parole de Dieu et la « puissance de Dieu pour le salut » qui doit être reçue en toute vérité (Rm 1,16-17 ; cf. Mt 11,15 ; Lc 7,22 [Is 26,19 ; 29,18 ; 35,5-6 ; 61,1-11]). C'est l'Évangile de la grâce de Dieu (Ac 20,24), la « révélation du mystère » de Dieu (Rm 16,25), et la « parole de vérité » (Ep 1,13). L'Évangile a un contenu substantiel : la venue du Royaume de Dieu, la résurrection et l'exaltation du Christ Jésus crucifié, le mystère du salut et de la glorification par Dieu dans le Saint-Esprit. L'Évangile a un sujet fort, Jésus lui-même, le Verbe de Dieu, qui envoie ses apôtres et leurs disciples, et il prend directement la forme d'une proclamation inspirée et autorisée en paroles et en actes. Recevoir l'Évangile requiert une réponse de la

personne tout entière, « de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Mc 12,30). Telle est la réponse de la foi, qui est « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Hb 11,1).

10. « La 'foi' est à la fois un acte de croyance ou de confiance (*fides qua*) et ce qui est cru ou confessé (*fides quæ*). Les deux aspects vont inséparablement de pair puisque la confiance est adhésion à un message qui possède un contenu intelligible, et que la confession ne peut se réduire à un hommage des lèvres, mais doit venir du cœur [6]. » L'Ancien comme le Nouveau Testament montrent clairement que la forme et le contenu de la foi vont de pair.

***b*) Les dimensions personnelles et ecclésiales de la foi**

11. Les Écritures montrent que la dimension personnelle de la foi s'intègre dans la dimension ecclésiale ; on trouve à la fois le singulier et le pluriel de la première personne : « Nous croyons » (cf. Ga 2,16), et « Je crois » (cf. Ga 2,19-20). Dans ses lettres, Paul reconnaît la foi des croyants comme une réalité à la fois personnelle et ecclésiale. Il enseigne que quiconque confesse que « Jésus est Seigneur » est inspiré par le Saint-Esprit (1 Co 12,3). L'Esprit incorpore chaque croyant dans le corps du Christ et lui donne un rôle spécial afin d'édifier l'Église (cf. 1 Co 12,4-27). Dans la lettre aux Éphésiens, la confession du seul et unique Dieu est reliée à la réalité d'une vie de foi dans l'Église : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (Ep 4,4-6).

12. Dans ses dimensions personnelle et ecclésiale, la foi présente les aspects essentiels suivants :

i) La foi requiert le repentir. Dans le message des prophètes d'Israël et de Jean Baptiste (cf. Mc 1,4), de même que dans la prédication de la Bonne Nouvelle par Jésus lui-même (Mc 1,14 sq.) et dans la mission des Apôtres (Ac 2,38-42 ; 1 Th 1,9 sq.), se repentir signifie confesser ses péchés et commencer une vie nouvelle, vécue dans la communauté de l'alliance de Dieu (cf. Rm 12,1 sq.).

ii) La foi s'exprime dans la prière et l'adoration (*leitourgia*), en même temps que ces dernières la nourrissent. La prière peut revêtir diverses formes — la demande, la supplication, la louange, l'action de grâces — et la confession de la foi est une forme spéciale de prière. La prière liturgique, et de façon prééminente la célébration de l'Eucharistie, a dès les tout premiers temps été essentielle pour la vie de la communauté chrétienne (cf. Ac 2,42). La prière a lieu à la fois en public (cf. 1 Co 14) et en privé (cf. Mt 6,5). Pour Jésus, le Notre Père (Mt 6,9-13 ; Lc 11,1-4) exprime l'essence de la foi. Il est « un résumé de tout l'Évangile [7] ». De façon significative, le langage qu'il emploie est celui du « nous » et du « notre ».

iii) La foi procure la connaissance. Celui qui croit est à même de reconnaître la vérité de Dieu (cf. Ph 3,10 sq.). Une telle connaissance prend sa source dans une réflexion sur l'expérience de Dieu, fondée sur la révélation et partagée dans la communauté des croyants. C'est le témoignage de la théologie sapientielle tant de l'Ancien que du Nouveau Testament (Ps 111,10 ; cf. Pr 1,7 ; 9,10 ; Mt 11,27 ; Lc 10,22).

iv) La foi mène à la confession (*marturia*). Inspirés par le Saint-Esprit, les croyants connaissent celui en qui ils ont placé leur confiance (cf. 2 Tm 1,12), et ils sont à même de rendre compte de l'espérance qui est en eux (cf. 1 P 3,15), grâce à la proclamation prophétique et apostolique de l'Évangile (cf. Rm 10,9 sq.). Ils le font en leur nom propre, mais ils le font depuis l'intérieur de la communion des croyants.

v) La foi implique la confiance. Se confier en Dieu signifie fonder sa vie tout entière sur la promesse de Dieu. En Hb 11, beaucoup des croyants de l'Ancien Testament sont cités comme les membres d'une grande procession qui chemine à travers le temps et l'espace vers Dieu dans le ciel, conduite par Jésus, « le chef de notre foi, qui la mène à la perfection » (Hb 12,2). Les chrétiens font partie de cette procession, partageant la même espérance et la même conviction (Hb 11,1), et déjà « enveloppés d'une si grande nuée de témoins » (Hb 12,1).

vi) La foi implique la responsabilité, et spécialement la charité et le service (*diakonia*). On reconnaîtra les disciples « à leurs fruits » (Mt 7,20). Les fruits appartiennent essentiellement à la foi, parce que la foi, qui provient de l'écoute de la parole de Dieu, requiert l'obéissance à la volonté de Dieu. La foi qui justifie (Ga 2,16) est « la foi qui opère par la charité » (Ga 5,6 ; cf. Jc 2,21-24). L'amour pour le frère ou la sœur est de fait le critère de l'amour de Dieu (1 Jn 4,20).

***c*) L'aptitude des croyants à connaître la vérité et à lui rendre témoignage**

13. En Jérémie, une « nouvelle alliance » est promise qui comportera l'intériorisation de la parole de Dieu : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, chacun son frère, en disant : "Ayez la connaissance de Yahvé !" Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands — oracle de Yahvé, — parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché » (Jr 31,33-34). Il faut que le peuple de Dieu soit créé à neuf, en recevant « un esprit nouveau », afin d'être capable de connaître la loi et de la suivre (Ez 11,19-20). Cette promesse s'accomplit dans le ministère de Jésus et dans la

vie de l'Église par le don du Saint-Esprit. Elle s'accomplit de façon très spéciale dans la célébration de l'Eucharistie, où les fidèles reçoivent la coupe qui est « la nouvelle alliance » dans le sang du Seigneur (Lc 22,20 ; 1 Co 11,25 ; cf. Rm 11,27 ; Hb 8,6-12 ; 10,14-17).

14. Dans son discours d'adieu, dans le contexte de la dernière Cène, Jésus a promis à ses disciples « l'Avocat », l'Esprit de vérité (Jn 14,16.26 ; 15,26 ; 16,7-14). L'Esprit leur rappellera les paroles de Jésus (Jn 14,26), il les rendra capables de rendre témoignage à la parole de Dieu (Jn 15,26-27), « il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement » (Jn 16,8), et « il introduira » les disciples « dans la vérité tout entière » (Jn 16,13). Tout ceci advient grâce au don de l'Esprit à travers le mystère pascal, célébré dans la vie de la communauté chrétienne, particulièrement dans l'Eucharistie, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (cf. 1 Co 11,26). Les disciples ont un sens inspiré de la vérité toujours actuelle de la parole de Dieu incarnée en Jésus et de sa signification pour aujourd'hui (cf. 2 Co 6,2). Voilà ce qui conduit le peuple de Dieu, guidé par le Saint-Esprit, à rendre témoignage de sa foi au sein de l'Église et du monde.

15. Moïse désirait que le peuple tout entier fût prophète en recevant l'Esprit du Seigneur (Nb 11,29). Ce désir devint une promesse eschatologique avec le prophète Joël, et à la Pentecôte Pierre annonce que cette promesse est accomplie : « Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair. Alors vos fils et vos filles prophétiseront » (Ac 2,17 ; cf. Jl 3,1). L'Esprit qui avait été promis (cf. Ac 1,8) est répandu, rendant les fidèles capables de « publier les merveilles de Dieu » (Ac 2,11).

16. La première description de la communauté des croyants à Jérusalem allie quatre éléments : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2,42). L'assiduité à ces quatre éléments manifeste puissamment la foi apostolique. La foi adhère à l'enseignement authentique des apôtres, qui rappelle l'enseignement de Jésus (cf. Lc 1,1-4) ; elle attire les croyants vers une communion mutuelle ; elle se renouvelle dans la rencontre avec le Seigneur lors de la fraction du pain ; et elle s'alimente dans la prière.

17. Quand au sein de l'Église de Jérusalem surgit un conflit entre les Hellénistes et les Hébreux à propos du service quotidien, les douze apôtres convoquèrent « l'assemblée des disciples » et prirent une décision qui « plut à toute l'assemblée ». La communauté tout entière choisit « sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse » et les présenta aux apôtres qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains (Ac 6,1-6). Quand dans l'Église d'Antioche surgirent des problèmes à propos de la circoncision et de la pratique de la Torah, le cas fut soumis au jugement de l'Église mère de Jérusalem. Le concile apostolique qui en résulta fut de la plus haute importance pour l'avenir de l'Église. Luc décrit avec soin l'enchaînement des événements. « Les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner cette question » (Ac 15,6). Pierre raconta comment il avait été inspiré par le Saint-Esprit de baptiser Corneille et sa maison, bien qu'ils ne fussent pas circoncis (Ac 15,7-11). Paul et Barnabé racontèrent leur expérience missionnaire dans l'Église locale d'Antioche (Ac 15,12 ; cf. 15,1-5). Jacques considéra ces expériences à la lumière des Écritures (Ac 15,13-18), et il proposa une décision qui favorisait l'unité de l'Église (Ac 15,19-21). « Alors les apôtres et les anciens, d'accord avec l'Église tout entière, décidèrent de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer à Antioche avec Paul et Barnabé » (Ac 15,22). La lettre qui faisait part de la décision fut reçue par la communauté avec la joie de la foi (Ac 15,23-33). Pour Luc, ces événements manifestent une action ecclésiale appropriée, qui implique à la fois le service pastoral des apôtres et des anciens, ainsi que la participation de la communauté, qui tient de sa foi cette aptitude à participer.

18. Lorsqu'il écrit aux Corinthiens, Paul opère une identification entre la folie de la croix et la sagesse de Dieu (1 Co 1,18-25). Expliquant comment ce paradoxe peut être compris, il dit : « Nous l'avons, nous, la pensée du Christ » (1 Co 2,16 ; □με□ς δ□ νο□ν Χριστο□ □χομεν ; *nos autem sensum Christi habemus*, dans la Vulgate). Le « nous » fait ici référence à l'Église de Corinthe en communion avec son Apôtre, en tant que partie de la totalité de la communauté des croyants (1 Co 1,1-2). L'aptitude à reconnaître le Messie crucifié comme la sagesse de Dieu est donnée par le Saint-Esprit ; elle n'est pas un privilège des sages et des scribes (cf. 1 Co 1,20), mais elle est donnée aux pauvres, aux marginaux et à ceux qui sont « fous » aux yeux du monde (1 Co 1,26-29). Et même ainsi, Paul reproche aux Corinthiens d'être encore « des êtres de chair », qui ne sont pas encore prêts pour « une nourriture solide » (1 Co 3,1-4). Leur foi a encore besoin de mûrir et de mieux se traduire dans leurs paroles et dans leurs actes.

19. Dans son ministère, Paul fait preuve de respect pour la foi de ses communautés et il désire qu'elle s'approfondisse. En 2 Co 1,24, il décrit ainsi sa mission d'apôtre : « Ce n'est pas que nous entendions régenter votre foi. Non, nous contribuons à votre joie ; car, pour la foi, vous tenez bon. » Et il encourage les Corinthiens : « Demeurez fermes dans la foi » (1 Co 16,14). Aux Thessaloniciens, il écrit une lettre « pour vous affermir et réconforter dans votre foi » (1 Th 3,2), et il prie de façon analogue pour la foi d'autres communautés (cf. Col 1,9 ; Ep 1,17-19). L'apôtre œuvre non seulement pour accroître la foi des autres, mais il sait que du fait même la sienne propre se fortifie, dans une sorte de dialogue de foi : « Pour éprouver le réconfort parmi vous de notre foi commune à vous et à moi » (Rm 1,12). La foi de la communauté est un point de référence pour l'enseignement de Paul et une préoccupation centrale de son service pastoral, qui donne lieu à un échange entre lui et ses communautés, au bénéfice des deux parties.

20. Dans la première lettre de Jean, il est fait mention de la Tradition apostolique (1 Jn 1,1-4), et les lecteurs sont invités à se rappeler leur baptême : « Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous, vous possédez la science » (1 Jn 2,20). La lettre poursuit : « Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a instruits, demeurez en lui » (1 Jn 2,27).

21. Enfin, dans le livre de l'Apocalypse, Jean le Prophète répète dans toutes ses lettres aux Églises (cf. Ap 2-3) la formule : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2,7 et al.). On enjoint aux membres des Églises de prêter attention à la parole vivante de l'Esprit, de la recevoir et de rendre gloire à Dieu. C'est par l'obéissance de la foi, qui est elle-même un don de l'Esprit, que les fidèles sont à même de reconnaître l'enseignement qu'ils reçoivent comme étant véritablement l'enseignement du même Esprit, et de répondre aux instructions qui leur sont données.

2. Le développement de l'idée et son rôle dans l'histoire de l'Église

22. Le concept de *sensus fidelium* commença à être élaboré et utilisé de façon plus systématique au moment de la Réforme, même si le rôle décisif du *consensus fidelium* dans le discernement et dans le développement de la doctrine en matière de foi et de morale avait déjà été reconnu durant les périodes patristique et médiévale. Il restait cependant à prêter une attention plus grande au rôle spécifique des laïcs à cet égard. L'attention se porta sur cette question spécialement à partir du xix^e^ siècle.

***a*) La période patristique**

23. Les Pères et les théologiens des premiers siècles considéraient que la foi de l'Église tout entière était un point de référence sûr pour discerner le contenu de la Tradition apostolique. Leur conviction relative à la solidité, et même à l'infaillibilité, du discernement de l'Église tout entière en matière de foi et de morale s'exprimait dans un contexte de controverses. Ils réfutèrent les nouveautés dangereuses introduites par les hérétiques en les mettant en rapport avec ce que l'on tenait et faisait dans toutes les Églises [8]. Pour Tertullien (vers 160-vers 225), le fait que toutes les Églises ont substantiellement la même foi atteste la présence du Christ et l'action directrice du Saint-Esprit ; ceux-là s'engagent dans l'erreur, qui abandonnent la foi de l'Église toute entière [9]. Pour Augustin (354-430), l'Église tout entière, « depuis les évêques jusqu'au plus petit des fidèles », rend témoignage à la vérité [10]. Le consentement général des chrétiens joue le rôle d'une norme sûre pour déterminer la foi apostolique : « *Securus judicat orbis terrarum* [le jugement du monde tout entier est sûr] [11]. » Jean Cassien (vers 360-435) tenait que le consentement universel des fidèles constituait un argument suffisant pour réfuter les hérétiques [12], et Vincent de Lérins (mort vers 445) proposa comme norme la foi qui était tenue partout, toujours et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [13]).

24. Pour résoudre les disputes parmi les fidèles, les Pères de l'Église firent appel non seulement à la croyance commune, mais également à la tradition constante de la pratique. Jérôme (vers 345-420), par exemple, justifiait la vénération des reliques en attirant l'attention sur la pratique des évêques et des fidèles [14], et Épiphane (vers 315-403), pour défendre la virginité perpétuelle de Marie, demandait si quelqu'un avait jamais eu l'audace de prononcer son nom sans y ajouter « la Vierge » [15].

25. L'attestation de la période patristique a principalement trait au témoignage rendu par le peuple de Dieu dans son ensemble, quelque chose qui a un certain caractère objectif. Le peuple croyant considéré comme un tout ne saurait errer en matière de foi, soutenait-on, parce qu'il a reçu une onction du Christ, le Saint-Esprit qui lui avait été promis et qui l'équipe pour discerner la vérité. Certains Pères de l'Église ont aussi réfléchi à la capacité subjective des chrétiens, animés par la foi et en qui habite le Saint-Esprit, de maintenir la vraie doctrine dans l'Église et de rejeter l'erreur. Augustin, par exemple, attirait l'attention sur ce point lorsqu'il affirmait que le Christ, « le Maître intérieur », rend capables les laïcs aussi bien que leurs pasteurs non seulement de recevoir la vérité de la révélation, mais encore de l'approuver et de la transmettre [16].

26. Dans les cinq premiers siècles, la foi de l'Église dans son entier s'avéra décisive pour la détermination du canon des Écritures et pour la définition des doctrines majeures qui concernaient par exemple la divinité du Christ, la virginité perpétuelle et la maternité divine de Marie, et la vénération et l'invocation des saints. Dans certains cas, ainsi que l'a remarqué le bienheureux John Henry Newman (1801-1890), la foi des laïcs en particulier a joué un rôle crucial. L'exemple le plus frappant en fut au iv^e^ siècle la célèbre controverse avec les ariens, qui furent condamnés au concile de Nicée (325), où la divinité de Jésus-Christ fut définie. Pourtant depuis ce concile jusqu'à celui de Constantinople (381), il continua à y avoir de l'incertitude parmi les évêques. Durant cette période, « la tradition divine confiée à l'Église infaillible fut proclamée et maintenue bien plus par les fidèles que par l'épiscopat ». « Il y eut une suspension temporaire des fonctions de l'*Ecclesia docens*. Le corps des évêques faillit dans sa confession de la foi. Ils s'exprimaient de façons divergentes et l'un contre l'autre ; après Nicée, il n'y eut pendant près de soixante ans plus rien en matière de témoignage ferme, invariable, cohérent [17]. »

b) La période médiévale

27. Newman fait également remarquer qu'« à une époque plus tardive, alors que les savants bénédictins d'Allemagne [cf. Raban Maur, vers 780-856] et de France [cf. Ratramne, mort vers 870] faisaient preuve de perplexité dans leur formulation de la doctrine de la présence réelle, Paschase [vers 790-vers 860] avait le soutien des fidèles lorsqu'il affirmait celle-ci [18] ». Quelque chose d'analogue se passa à propos du dogme qui a trait à la vision béatifique, défini par le pape Benoît XII dans sa constitution *Benedictus Deus* (1336), et qui affirme que les âmes jouissent de cette vision aussitôt après le purgatoire et avant le jour du jugement [19] : « La tradition, sur laquelle se fonda la définition, se manifestait dans le *consensus fidelium* avec une clarté que n'apportait pas la succession des évêques, bien que nombre d'entre eux fussent "*Sancti Patres ab ipsis Apostolorum temporibus*". » « Une considération toute particulière fut accordée au *sensus fidelium* ; non certes qu'on leur demandât leur opinion ou leur avis ; mais on reçut leur témoignage, on consulta leurs sentiments, on craignit, oserais-je presque dire, leur impatience [20]. » Le développement continu chez les fidèles de la croyance et de la dévotion en l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie, en dépit de l'opposition à cette doctrine chez certains théologiens, est un autre exemple majeur du rôle que joua au moyen-âge le *sensus fidelium*.

28. Les docteurs scolastiques reconnaissaient que l'Église, la *congregatio fidelium*, ne peut errer en matière de foi parce qu'elle est enseignée par Dieu, unie au Christ son Chef, et que le Saint-Esprit habite en elle. Thomas d'Aquin, par exemple, prend ce fait comme point de départ, et la raison en est que l'Église universelle est gouvernée par le Saint-Esprit qui, comme l'a promis le Seigneur Jésus, lui enseignera « la vérité tout entière » (Jn 16,13) [21]. Il savait que la foi de l'Église universelle est exprimée avec autorité par ses prélats [22], mais il portait également un intérêt tout particulier à l'instinct de foi personnel de chaque croyant, qu'il a scruté en relation avec la vertu théologale de foi.

c) La période de la Réforme et d'après la Réforme

29. La remise en question effectuée par les réformateurs du xvi^e^ siècle exigeait une attention renouvelée au *sensus fidei fidelium* ; il en résulta le premier traitement systématique de la notion. Les réformateurs mettaient l'accent sur la primauté de la parole de Dieu dans l'Écriture sainte (*Scriptura sola*) et sur le sacerdoce des fidèles. Selon eux, le témoignage intérieur du Saint-Esprit donne à tous les fidèles la capacité d'interpréter par eux-mêmes la parole de Dieu. Cette conviction ne les empêcha cependant pas de donner un enseignement lors des synodes et de produire des catéchismes pour l'instruction des fidèles. Leurs doctrines remettaient en question, entre autres choses, le rôle et le statut de la Tradition, l'autorité enseignante du pape et des évêques, et l'inerrance des conciles. Afin de répondre à leur affirmation selon laquelle la promesse de la présence du Christ et de l'action directrice du Saint-Esprit avait été donnée à l'Église tout entière, non seulement aux Douze mais aussi à chaque croyant [23], les théologiens catholiques furent amenés à expliquer plus complètement en quel sens les pasteurs sont au service de la foi du peuple. Ce faisant, ils accordèrent une attention croissante à l'autorité enseignante de la hiérarchie.

30. Les théologiens de la Réforme catholique, s'appuyant sur les efforts antérieurs pour développer une ecclésiologie systématique, reprirent la question de la révélation, de ses sources et de leur autorité. Ils répondirent tout d'abord aux critiques auxquelles les réformateurs soumettaient certaines doctrines en faisant appel à l'infaillibilité *in credendo* [24]de l'Église tout entière, laïcs et clergé ensemble. Et de fait, le concile de Trente fit appel de façon répétée au jugement de l'Église tout entière pour défendre les articles controversés de la doctrine catholique. Son décret sur le sacrement de l'Eucharistie (1551), par exemple, invoque spécifiquement « le sentiment universel de l'Église [*universum Ecclesiæ sensum*] [25] ».

31. Melchior Cano (1509-1560), qui participa au concile, offrit pour la première fois un traitement développé du *sensus fidei fidelium* en défendant la valeur que les catholiques reconnaissent à la force probante de la Tradition dans l'argumentation théologique. Dans son traité *De locis theologicis* [26] (1564), il reconnaissait dans l'assentiment commun actuel des fidèles l'un des quatre critères permettant de déterminer si une doctrine ou une pratique appartenait à la tradition apostolique [27]. Dans un chapitre sur l'autorité de l'Église en matière de doctrine, il faisait valoir que la foi de l'Église ne saurait faillir parce qu'elle est l'Épouse (Os 2 ; 1 Co 11,2) et le Corps du Christ (Ep 5), et parce que le Saint-Esprit la guide (Jn 14,16,26) [28]. Cano faisait également remarquer que le mot « Église » désignait certaines fois tous les fidèles, y compris les pasteurs, et d'autres fois ses chefs et pasteurs (*principes et pastores*), car eux aussi possèdent le Saint-Esprit [29]. Il utilisait le mot dans son premier sens lorsqu'il affirmait que la foi de l'Église ne pouvait faillir, que l'Église ne pouvait se tromper dans sa croyance, et que l'infaillibilité n'appartenait pas seulement à l'Église du passé, mais aussi à l'Église dans sa constitution présente. Il utilisait « Église » dans son deuxième sens lorsqu'il enseignait que ses pasteurs étaient infaillibles lorsqu'ils rendaient des jugements doctrinaux autorisés, parce qu'ils étaient assistés dans cette tâche par le Saint-Esprit [30] (Ep 4 ; 1 Tm 3).

32. Robert Bellarmin (1542-1621), dans sa défense de la foi catholique contre les critiques de la Réforme, prenait comme point de départ l'Église visible, « l'universalité de tous les croyants ». Pour lui, tout ce que les fidèles tenaient comme étant *de fide*, et tout ce que les évêques enseignaient comme appartenant à la foi, était nécessairement vrai et devait

être cru [31]. Il soutenait que les conciles de l'Église ne pouvaient faillir parce qu'ils possédaient ce *consensus Ecclesiæ universalis* [32].

33. D'autres théologiens de la période post-tridentine continuèrent à affirmer l'infaillibilité de l'*Ecclesia* (par quoi ils entendaient l'Église tout entière, y compris ses pasteurs) *in credendo*, mais ils se mirent à distinguer de manière plutôt tranchée les rôles de « l'Église enseignante » et de « l'Église enseignée ». L'accent mis précédemment sur l'infaillibilité « active » de l'*Ecclesia in credendo* fut progressivement remplacé par un accent mis sur le rôle actif de l'*Ecclesia docens*. Il devint courant de dire que l'*Ecclesia discens* n'avait qu'une infaillibilité « passive ».

***d*) Le XIX^e^ siècle**

34. Le XIX^e^ siècle fut une période décisive pour la doctrine du *sensus fidei fidelium*. Il vit se produire dans l'Église catholique une prise de conscience de l'historicité, un regain d'intérêt pour les Pères de l'Église et pour les théologiens médiévaux, et une étude renouvelée du mystère de l'Église, en partie en réponse aux critiques provenant des représentants de la culture moderne et des chrétiens d'autres traditions, et en partie en vertu d'une maturation interne. Dans ce contexte, des théologiens catholiques tels que Johann Adam Möhler (1796-1838), Giovanni Perrone (1794-1876) et John Henry Newman prêtèrent une attention nouvelle au *sensus fidei fidelium* en tant que *locus theologicus*, afin d'expliquer comment le Saint-Esprit garde l'Église tout entière dans la vérité et de justifier les développements de la doctrine de l'Église. Les théologiens mirent en lumière le rôle actif de l'Église tout entière, et spécialement la contribution des fidèles laïques, dans la préservation et dans la transmission de la foi de l'Église. Le magistère confirma implicitement cette conception dans le processus qui conduisit à la définition de l'Immaculée Conception (1854).

35. Afin de défendre la foi catholique contre le rationalisme, Johann Adam Möhler, l'universitaire de Tübingen, chercha à décrire l'Église comme un organisme vivant, et à saisir les principes qui régissent le développement de la doctrine. Selon lui, c'est le Saint-Esprit qui anime, guide et unit les fidèles en tant que communauté dans le Christ, suscitant en eux une « conscience » ecclésiale de la foi (*Gemeingeist* ou *Gesamtsinn*), quelque chose qui s'apparente à un *Volksgeist* ou esprit national [33]. Ce *sensus fidei*, qui est la dimension subjective de la Tradition, inclut nécessairement un élément objectif, l'enseignement de l'Église, car le « sens » chrétien des fidèles, qui vit dans leurs cœurs et qui est virtuellement équivalent à la Tradition, n'est jamais séparé de son contenu [34].

36. John Henry Newman fit porter son enquête sur le *sensus fidei fidelium* tout d'abord afin de résoudre sa propre difficulté relative au développement de la doctrine. Il fut le premier à publier un traité entièrement consacré à ce dernier sujet, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), et à énoncer les caractéristiques d'un développement fidèle. Pour distinguer entre vrai et faux développement, il adopta la norme d'Augustin — l'assentiment général de l'Église tout entière, « *Securus judicat orbis terrarum* » — mais il vit bien qu'une autorité infaillible était nécessaire pour garder l'Église dans la vérité.

37. En utilisant les idées de Möhler et de Newman [35], Perrone retrouva la conception patristique du *sensus fidelium* afin de répondre à un désir très répandu d'une définition pontificale de l'Immaculée Conception de Marie. Il trouva dans le consentement unanime, ou *conspiratio*, des fidèles et de leurs pasteurs une garantie de l'origine apostolique de cette doctrine. Il soutint que les théologiens les plus éminents attribuaient valeur de preuve au *sensus fidelium*, et que la force de l'un des « instruments de la tradition » pouvait suppléer au défaut d'un autre, par exemple « le silence des Pères [36] ».

38. L'influence des recherches de Perrone sur la décision que prit le pape Pie IX de procéder à la définition de l'Immaculée Conception est évidente, si l'on considère qu'avant d'effectuer cette définition, le Pape avait demandé aux évêques du monde entier de lui remettre un rapport écrit sur la dévotion de leur clergé et de leurs fidèles envers la conception de la Vierge immaculée [37]. Dans la constitution apostolique qui contient la définition, *Ineffabilis Deus* (1854), le pape Pie IX disait que, bien qu'il connût déjà la pensée des évêques à ce propos, il avait particulièrement demandé aux évêques de l'informer de la piété et de la dévotion des fidèles à cet égard, et il concluait que « la sainte Écriture, la vénérable Tradition, le sentiment constant de l'Église [*perpetuus Ecclesiæ sensus*], l'accord remarquable des évêques catholiques et des fidèles [*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*], et les actes et constitutions mémorables de Nos prédécesseurs » illustraient tous de façon admirable cette doctrine et la proclamaient [38]. Il utilisait donc le langage du traité de Perrone pour décrire le témoignage commun des évêques et des fidèles. Newman souligna le mot *conspiratio* et fit ce commentaire : « Les deux, l'Église enseignante et l'Église enseignée, sont rassemblées, comme un unique double témoignage, s'éclairant l'une l'autre et qui ne doivent jamais être divisées [39]. »

39. Quand ultérieurement Newman écrivit *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), son but était de démontrer que les fidèles (en tant que distincts de leurs pasteurs) ont un rôle propre et actif à jouer dans la conservation et la transmission de la foi. « La tradition des Apôtres est confiée à l'Église tout entière dans ses diverses parties et fonctions *per modum unius* », mais les évêques et les fidèles laïques lui rendent témoignage de façon diverse. La tradition, dit-il, « se manifeste de façon différente aux différentes époques : tantôt par la bouche de l'épiscopat, tantôt par les

docteurs, tantôt par le peuple, tantôt par les liturgies, les rites, les cérémonies et les coutumes, par les événements, les controverses, les mouvements, et tous les autres phénomènes qui se trouvent compris sous le nom d'histoire [40] ». Pour Newman, « il y a quelque chose dans la "*pastorum et fidelium conspiratio*" qui ne se trouve pas chez les seuls pasteurs [41] ». Dans cet ouvrage, Newman cite longuement les arguments qu'environ dix ans auparavant Giovanni Perrone avait proposés en faveur de la définition de l'Immaculée Conception [42].

40. La constitution dogmatique *Pastor Æternus* du Ier concile du Vatican, qui définissait le magistère infaillible du pape, n'a nullement ignoré le *sensus fidei fidelium* ; au contraire, elle l'a présupposé. Le projet original de la constitution, *Supremi Pastoris*, qui a servi de base à *Pastor Æternus*, avait un chapitre sur l'infaillibilité de l'Église (chapitre IX) [43]. Cependant, quand l'ordre du jour fut modifié afin de résoudre la question de l'infaillibilité pontificale, la discussion de ce fondement fut ajournée et ne fut jamais reprise. Dans sa *relatio* sur la définition de l'infaillibilité pontificale, l'évêque Mgr Vincent Gasser explique néanmoins que l'assistance spéciale accordée au pape ne le met pas à part de l'Église et n'exclut ni consultation ni coopération [44]. La définition de l'Immaculée Conception fut l'exemple, dit-il, d'un cas « si difficile que le Pape jugea nécessaire pour son information d'interroger les évêques, en tant que moyens ordinaires, sur la pensée des Églises [45] ». Dans une formule voulue pour exclure le gallicanisme, *Pastor Æternus* affirmait que les définitions doctrinales *ex cathedra* du pape en matière de foi et de mœurs étaient irréformables « par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*] [46] », mais cela ne rend pas le *consensus Ecclesiæ* superflu. Ce qui est exclu est la théorie selon laquelle une telle définition réclamerait ce consentement, antécédent ou conséquent, comme condition pour faire autorité [47]. En réponse à la crise moderniste, un décret du Saint-Office, *Lamentabili*(1907), confirma la liberté de l'*Ecclesia docens* vis-à-vis de l'*Ecclesia discens*. Le décret censurait une proposition selon laquelle les pasteurs ne pourraient enseigner que ce que les fidèles croiraient déjà [48].

e) Le XXe siècle

41. Au XXe siècle, les théologiens catholiques ont scruté la doctrine du *sensus fidei fidelium*dans le contexte d'une théologie de la Tradition, d'une ecclésiologie renouvelée et d'une théologie du laïcat. Ils ont souligné que « l'Église » ne s'identifiait pas à ses pasteurs ; que l'Église tout entière, par l'action du Saint-Esprit, était le sujet ou « l'organe » de la Tradition ; et que les laïcs avaient un rôle actif dans la transmission de la foi apostolique. Le magistère assuma ces développements à la fois lors de la consultation qui aboutit à la définition de la glorieuse Assomption de la Sainte Vierge Marie, et lorsque le IIe concile du Vatican rétablit et confirma la doctrine du *sensus fidei*.

42. En 1946, le pape Pie XII se conforma à la disposition de son prédécesseur et envoya une Lettre encyclique, *Deiparæ Virginis Mariæ*, aux évêques du monde entier pour leur demander de le renseigner « sur la dévotion de votre clergé et de votre peuple (en prenant en compte et leur foi et leur piété) envers l'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie ». Il réaffirmait ainsi la pratique consistant à consulter les fidèles comme préalable à une définition dogmatique, et dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* (1950), il fit état de la « réponse quasi unanime » qu'il avait reçue [49]. La croyance en l'Assomption de Marie était de fait « profondément enracinée dans les esprits des fidèles [50] ». Pie XII fit référence à « la concordance entre l'enseignement de l'autorité doctrinale ordinaire de l'Église et la foi du peuple chrétien », et dit, cette fois-ci à propos de la croyance en l'Assomption de Marie, ce que le pape Pie IX avait dit à propos de la croyance en son Immaculée Conception, à savoir qu'il existait une « *singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio* ». Il ajouta que cette *conspiratio* montrait « de façon entièrement certaine et infaillible » que l'Assomption de Marie était « une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin que le Christ a remis à son Épouse pour qu'elle le garde fidèlement et qu'elle l'enseigne infailliblement [51] ». Dans un cas comme dans l'autre, les définitions pontificales confirmaient donc et célébraient les croyances fermement tenues par les fidèles.

43. Yves M.-J. Congar (1904-1995) apporta une contribution significative au développement de la doctrine du *sensus fidei fidelis* et du *sensus fidei fidelium*. Dans ses *Jalons pour une théologie du laïcat* (paru pour la première fois en 1953), il examinait cette doctrine en termes de participation du laïcat à la fonction prophétique de l'Église. Congar connaissait bien l'œuvre de Newman, et il adopta le même schéma (c'est-à-dire la triple fonction de l'Église, et le *sensus fidelium* en tant qu'expression de la fonction prophétique) sans toutefois le rattacher directement à Newman [52]. Il décrivit le *sensus fidelium* comme un don du Saint-Esprit « accordé en même temps à la hiérarchie et au corps tout entier des fidèles », et il distingua la réalité objective de foi (qui constitue la Tradition) de son aspect subjectif, la grâce de la foi [53]. Là où par le passé les auteurs avaient souligné la distinction entre l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia discens*, le souci de Congar fut de montrer leur unité organique. « L'Église croyante et aimante, c'est-à-dire le corps des fidèles, est infaillible dans la possession vivante de la foi, non dans un acte ou un jugement particulier », écrivait-il [54]. L'enseignement de la hiérarchie est au service de la communion.

44. De bien des manières, l'enseignement du IIe concile du Vatican reflète la contribution de Congar. Le chapitre Ier de *Lumen Gentium*, sur « Le mystère de l'Église », enseigne que le Saint-Esprit « habite dans l'Église et dans les cœurs des fidèles comme en un temple ». « Cette Église qu'il amène à la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), qu'il réunit dans la communion et le ministère, il l'édifie encore et la dirige par des dons variés, tant hiérarchiques que charismatiques, et par

ses œuvres il l'embellit (cf. Ep 4,11-12 ; 1 Co 12,4 ; Ga 5,22) [55]. » Le chapitre IIe poursuit en traitant l'Église comme un tout, « le Peuple de Dieu », avant toute distinction entre laïcs et clercs. Le passage qui fait mention du *sensus fidei* (LG 12) enseigne que puisqu'il a « reçu l'onction du Saint (cf. 1 Jn 2,20.27) », « l'ensemble des fidèles … ne peut pas errer dans la foi ». « L'Esprit de vérité » suscite et maintient un « sens surnaturel de la foi [*supernaturali sensu fidei*] », qui se manifeste « lorsque 'depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs', il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale ». Grâce au *sensus fidei*, « le peuple de Dieu, fidèlement soumis à la conduite du magistère sacré, accueille vraiment non pas une parole humaine mais la parole de Dieu (cf. 1 Th 2,13) ». Selon cette description, le *sensus fidei* est une capacité active ou une sensibilité qui rend le peuple de Dieu apte à recevoir et à comprendre « la foi qui fut une fois pour toutes transmise aux saints » (cf. Jude 3). Et effectivement, par le *sensus fidei* le peuple non seulement « adhère indéfectiblement à cette foi », mais encore il la « pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et la met plus pleinement en œuvre dans sa vie ». C'est le moyen par lequel le peuple prend part à « la fonction prophétique du Christ [56] ».

45. *Lumen Gentium* décrit ensuite, respectivement aux chapitres IIIe et IVe, comment le Christ exerce sa fonction prophétique non seulement par l'intermédiaire des pasteurs de l'Église, mais aussi par celui des fidèles laïques. La constitution enseigne que « jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire », le Seigneur accomplit sa fonction « non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs ». En ce qui concerne ceux-ci, elle poursuit : « Il fait pour cela également d'eux des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole [*sensu fidei et gratia verbi instruit*] (cf. Ac 2,17-18 ; Ap 19,10), afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Évangile. » Fortifiés par les sacrements, « les laïcs deviennent les hérauts puissants de la foi en ce qu'on espère (cf. Hb 11,1) » ; « les laïcs peuvent et doivent … exercer une action précieuse pour l'évangélisation du monde [57] ». Ici, le *sensus fidei* est présenté comme un don du Christ aux fidèles, et encore une fois, il est décrit comme une capacité active par laquelle les fidèles sont rendus aptes à comprendre, vivre et annoncer les vérités de la révélation divine. C'est la base de leur œuvre d'évangélisation.

46. Le *sensus fidei* est également évoqué dans l'enseignement du concile sur le développement de la doctrine, dans le contexte de la transmission de la foi apostolique. *Dei Verbum* dit que la Tradition apostolique « se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ». « La perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît », et le concile identifie trois voies par lesquelles ceci se produit : « soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2,19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles [*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*], soit par la prédication de ceux [les évêques] qui, avec la succession épiscopale, reçurent un charisme certain de vérité [58] ». Bien que ce passage n'utilise pas l'expression de *sensus fidei*, il est clair que la contemplation, l'étude et l'intelligence des croyants auxquelles il fait référence sont toutes clairement associées au *sensus fidei*, et la plupart des commentateurs s'accordent à penser que les Pères conciliaires faisaient consciemment appel à la théorie du développement de la doctrine de Newman. Quand on lit ce texte à la lumière de la description du *sensus fidei* que fait *Lumen Gentium* 12 — comme un sens surnaturel de la foi, suscité par le Saint-Esprit, par lequel le peuple sous la conduite de ses pasteurs adhère indéfectiblement à la foi, — on voit tout de suite qu'il exprime la même idée. Lorsqu'il fait référence à « la singulière unité d'esprit » qui doit exister entre les évêques et les fidèles dans la pratique et la confession de la foi transmise par les apôtres, *Dei Verbum* utilise en fait l'expression même qui se trouve dans les définitions des deux dogmes marials, « *singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio* [59] ».

47. Depuis le concile, le magistère a réaffirmé plusieurs points clefs de l'enseignement du concile sur le *sensus fidei* [60] . Il a également traité d'une question nouvelle, à savoir qu'il est important de ne pas présupposer que l'opinion publique, que ce soit dans l'Église ou en dehors, est nécessairement identique au *sensus fidei (fidelium)*. Dans son exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio* (1981), le pape Jean-Paul II a examiné quels sont les rapports que « le sens surnaturel de la foi » peut avoir avec le « consensus des fidèles » et une opinion majoritaire telle qu'elle est déterminée par des enquêtes sociologiques et statistiques. Le *sensus fidei*, écrit-il, « ne consiste pas seulement ou nécessairement dans le consensus des fidèles ». Il revient aux pasteurs de l'Église « de promouvoir le sens de la foi chez tous les fidèles, d'examiner et de juger d'une manière autorisée l'authenticité de ses expressions, et de former les fidèles à un discernement évangélique toujours plus réfléchi [61]».

Chapitre 2 : Le *sensus fidei* dans la vie personnelle du croyant

48. Ce deuxième chapitre se concentre sur la nature du *sensus fidei fidelis*. Le cadre utilisé est en particulier celui des arguments et des catégories que fournit la théologie classique afin de comprendre comment la foi est mise en œuvre chez le croyant pris comme individu. Bien que la vision biblique de la foi soit plus large, la compréhension classique met en relief un aspect essentiel : l'adhésion de l'intellect, mû par l'amour, à la vérité révélée. Cette conceptualisation de la foi est toujours utile de nos jours pour éclaircir la compréhension du *sensus fidei fidelis*. Dans ce cadre, le chapitre considère également certaines manifestations du *sensus fidei fidelis*dans la vie personnelle des croyants, étant clair que les aspects personnels et ecclésiaux du *sensus fidei* sont inséparables.

1. Le *sensus fidei* en tant qu'instinct de la foi

49. Le *sensus fidei fidelis* est une sorte d'instinct spirituel qui permet au croyant de juger de façon spontanée si tel enseignement particulier ou telle pratique particulière est ou n'est pas conforme à l'Évangile et à la foi apostolique. Il est intrinsèquement lié à la vertu de foi elle-même ; il découle de la foi et en constitue une propriété [62]. On le compare à un instinct, parce qu'il n'est pas d'abord le résultat d'une délibération rationnelle, mais qu'il prend plutôt la forme d'une connaissance spontanée et naturelle, une sorte de perception (*aisthêsis*).

50. Le *sensus fidei fidelis* provient d'abord et surtout de la connaturalité que la vertu de foi établit entre le sujet croyant et l'objet authentique de la foi, à savoir la vérité de Dieu révélée dans le Christ Jésus. De façon générale, la connaturalité fait référence à une situation où une entité *A* entretient avec une autre entité *B* une relation si intime que *A* prend part aux dispositions naturelles de *B* comme s'il s'agissait des siennes propres. La connaturalité permet une forme de connaissance originale et profonde. Dans la mesure, par exemple, où deux amis sont unis, le premier devient capable de juger de façon spontanée ce qui convient à l'autre, parce qu'il partage les inclinations mêmes de l'autre et comprend ainsi par connaturalité ce qui est bon ou mauvais pour lui. Autrement dit, il s'agit d'une connaissance d'un autre ordre que la connaissance objective, laquelle procède par manière de conceptualisation et de raisonnement. C'est une connaissance par empathie, ou une connaissance du cœur.

51. Toute vertu connaturalise son sujet, c'est-à-dire celui qui la possède, à son objet, c'est-à-dire à un certain type d'action. Par vertu, on entend ici une disposition stable (ou *habitus*) de la personne à exercer un certain type de comportement dans l'ordre intellectuel ou moral. La vertu est une sorte de « seconde nature » par laquelle la personne humaine se construit elle-même en actualisant librement et d'une manière conforme à la droite raison les dynamismes inscrits dans la nature humaine. Elle donne ainsi une orientation déterminée et stable à l'activité des facultés naturelles ; elle dirige celles-ci vers des comportements que la personne vertueuse accomplira désormais « naturellement », avec « facilité, maîtrise et joie [63] ».

52. Toute vertu a un double effet : premièrement, elle incline naturellement la personne qui la possède vers un objet (un certain type d'action), et deuxièmement, elle l'éloigne spontanément de tout ce qui est contraire à cet objet. Par exemple, la personne qui a développé la vertu de chasteté possède une sorte de « sixième sens », une sorte d'« instinct spirituel [64] » qui lui permet de discerner quelle est la juste attitude à adopter même dans les situations les plus complexes, en percevant spontanément ce qu'il convient de faire et ce qu'il faut éviter. La personne chaste adopte ainsi comme instinctivement l'attitude juste, alors même que le raisonnement conceptuel du moraliste peut laisser perplexe et indécis[65].

53. Le *sensus fidei* est la forme que revêt cet instinct qui accompagne toute vertu dans le cas de la vertu de foi. « De même que par les autres habitus vertueux l'homme voit ce qui lui convient conformément à cet habitus, de même par l'habitus de la foi l'esprit de l'homme est incliné aussi à donner son assentiment à ce qui est convient à la vraie foi, et non au reste[66]. » La foi, en tant que vertu théologale, rend le croyant capable de participer à la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses. Chez le croyant, elle prend la forme d'une « seconde nature [67] ». Par la grâce et les vertus théologales, les croyants deviennent « participants de la nature divine » (2 P 1,4) et sont de quelque manière connaturalisés à Dieu. Par conséquent, ils réagissent spontanément en fonction de cette nature divine participée, à la manière dont les êtres vivants réagissent instinctivement à ce qui convient ou non à leur nature.

54. À la différence de la théologie, que l'on peut décrire comme une *scientia fidei*, le *sensus fidei fidelis* n'est pas une connaissance réflexive des mystères de la foi, qui mettrait en œuvre des concepts et qui utiliserait des procédures rationnelles pour atteindre ses conclusions. Comme l'indique son nom (*sensus*), il s'apparente plutôt à une réaction naturelle, immédiate et spontanée, comparable à un instinct vital ou à une sorte de « flair », par lequel le croyant adhère spontanément à ce qui est conforme à la vérité de la foi et évite ce qui s'y oppose [68].

55. Le *sensus fidei fidelis* est infaillible de lui-même en ce qui concerne son objet, la vraie foi [69]. Cependant, dans l'univers mental concret du croyant, les justes intuitions du *sensus fidei*peuvent se trouver mélangées à diverses opinions purement humaines, ou même à des erreurs liées aux étroitesses d'un contexte culturel déterminé[70]. « Si donc la foi théologale en tant que telle ne peut se tromper, le croyant peut par contre avoir des opinions erronées, car toutes ses pensées ne procèdent pas de la foi. Les idées qui circulent dans le Peuple de Dieu ne sont pas toutes en cohérence avec la foi [71]. »

56. Le *sensus fidei fidelis* découle de la vertu théologale de foi. Cette vertu est une disposition intérieure, suscitée par l'amour, à adhérer sans réserve à la totalité de la vérité révélée par Dieu aussitôt que celle-ci est perçue comme telle. La foi n'implique donc pas nécessairement une connaissance explicite de la totalité de la vérité révélée [72]. Il s'ensuit qu'une certaine forme de *sensus fidei* peut exister chez « les baptisés qui portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi [73] ». L'Église catholique doit donc être attentive à ce que l'Esprit peut lui dire par

l'intermédiaire des croyants des Églises et des communautés ecclésiales qui ne sont pas pleinement en communion avec elle.

57. Etant une propriété de la vertu théologale de foi, le *sensus fidei fidelis* se développe en proportion du développement de la vertu de foi. Plus la vertu de foi s'enracine dans le cœur et dans l'esprit des croyants et informe leur vie quotidienne, plus le *sensus fidei fidelis* se développe et se fortifie en eux. Or, puisque la foi, comprise comme une forme de connaissance, est fondée sur l'amour, la charité est requise pour l'animer et pour l'informer, afin d'en faire une foi vivante et vécue (*fides formata*). L'intensification de la foi chez le croyant dépend donc particulièrement de la croissance en lui de la charité, et le *sensus fidei fidelis* est pour cette raison proportionnel à la sainteté de sa vie. Saint Paul enseigne que « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5,5). Il s'ensuit que le développement du *sensus fidei* dans l'esprit du croyant est particulièrement dû à l'action du Saint-Esprit. En tant qu'Esprit d'amour, qui infuse l'amour dans le cœur humain, le Saint-Esprit ouvre aux croyants la possibilité d'une connaissance plus profonde et plus intime du Christ Vérité, sur la base d'une union de charité : « Montrer la vérité convient en propre au Saint-Esprit, parce que c'est l'amour qui révèle les secrets [74]. »

58. La charité permet chez les croyants le déploiement des dons du Saint-Esprit qui les conduisent à une compréhension supérieure des choses de la foi « en toute sagesse et intelligence spirituelle » (Col 1,9) [75]. En effet, les vertus théologales ne donnent leur pleine mesure dans la vie du croyant que pour autant que celui-ci se laisse conduire par le Saint-Esprit (cf. Rm 8,14). Les dons de l'Esprit sont précisément les dispositions intérieures gratuites et infuses qui servent de point d'appui à l'action de l'Esprit dans la vie du croyant. Par ces dons de l'Esprit, spécialement ceux d'intelligence et de science, les croyants sont rendus capables de comprendre intimement « les choses spirituelles qu'ils éprouvent [76] » et de rejeter toute interprétation contraire à la foi.

59. Il y a en chaque croyant une interaction vitale entre le *sensus fidei* et la façon dont il vit la foi dans les divers contextes de sa vie personnelle. D'une part, le *sensus fidei* illumine et guide la façon dont le croyant met sa foi en pratique. De l'autre, du fait qu'il garde les commandements et qu'il met en pratique sa foi, le croyant acquiert une intelligence plus profonde de celle-ci : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jn 3,21). La mise en pratique de la foi dans la réalité concrète des situations existentielles dans lesquelles il se trouve placé par ses relations familiales, professionnelles et culturelles, enrichit l'expérience personnelle du croyant. Cela lui permet de voir avec plus d'acuité la valeur et les limites d'une doctrine donnée, et de proposer les voies d'une formulation plus adaptée. Voilà pourquoi ceux qui enseignent au nom de l'Église doivent prêter la plus grande attention à l'expérience des croyants, spécialement à celle des laïcs qui s'efforcent de mettre en pratique l'enseignement de l'Église dans les secteurs où ils jouissent d'une expérience et d'une compétence spécifique.

2. Les manifestations du *sensus fidei* dans la vie personnelle des croyants

60. On peut signaler trois manifestations principales du *sensus fidei fidelis* dans la vie personnelle du croyant. Le *sensus fidei fidelis* permet à chaque croyant : 1°) de discerner si tel enseignement particulier ou si telle pratique qui se présente à lui dans l'Église est cohérent ou non avec la vraie foi par laquelle il vit dans la communion de l'Église (voir ci-dessous, §§ 61-63) ; 2°) de distinguer dans la prédication l'essentiel du secondaire (§ 64) ; et 3°) de déterminer et de mettre en pratique le témoignage à rendre à Jésus-Christ dans le contexte historique et culturel particulier dans lequel il vit (§65).

61. « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde » (1 Jn 4,1). Le *sensus fidei fidelis* confère au croyant la capacité de discerner si un enseignement ou une pratique est cohérent avec la vraie foi dont il vit déjà. Si les croyants individuels perçoivent ou « sentent » cette cohérence, ils accordent spontanément leur adhésion intérieure à ces enseignements, ou s'engagent personnellement dans ces pratiques, qu'il s'agisse de vérités qui sont déjà explicitement enseignées ou de vérités qui ne le sont pas encore.

62. Le *sensus fidei fidelis* permet aussi à chaque croyant de percevoir une dysharmonie, une incohérence ou une contradiction entre un enseignement ou une pratique, et la foi chrétienne authentique dont il vit. Il réagit alors à la manière dont le mélomane perçoit les fausses notes dans l'interprétation d'un morceau de musique. Dans ce cas, les croyants résistent intérieurement aux enseignements ou aux pratiques en cause, et ils ne les acceptent pas ou n'y prennent pas part. « L'*habitus* de la foi possède cette capacité que, grâce à lui, le croyant est retenu de donner son assentiment à ce qui est contraire à la foi, tout comme la chasteté retient par rapport à ce qui est contraire à la chasteté [77]. »

63. Avertis par leur *sensus fidei*, les individus croyants peuvent aller jusqu'à refuser leur assentiment à un enseignement de leurs pasteurs légitimes s'ils ne reconnaissent pas dans cet enseignement la voix du Christ, le Bon Pasteur. « Les brebis le suivent [le Bon Pasteur], parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront pas un étranger ; elles le fuiront au contraire, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers » (Jn 10,4-5). Pour saint Thomas, un croyant, même sans

compétence théologique, peut, et même doit, résister en vertu du *sensus fidei* à son évêque si ce dernier prêche des choses hétérodoxes [78]. En un tel cas, le croyant ne s'érige pas lui-même en critère ultime de la vérité de foi ; au contraire, face à une prédication matériellement « autorisée » mais qui le trouble, sans qu'il puisse expliquer exactement pourquoi, il diffère son assentiment et en appelle intérieurement à l'autorité supérieure de l'Église universelle [79].

64. Le *sensus fidei fidelis* permet aussi au croyant de distinguer dans la prédication entre ce qui est essentiel à la foi catholique authentique, et ce qui, sans être formellement contraire à la foi, n'est qu'accidentel ou même indifférent eu égard au cœur de la foi. Par exemple, en vertu de leur *sensus fidei*, les individus croyants peuvent relativiser certaines formes particulières de dévotion mariale, au nom même de leur adhésion au culte authentique de la Vierge Marie. Ils peuvent aussi prendre leurs distances d'avec une prédication qui mêle indûment la foi chrétienne à des choix politiques partisans. En gardant de la sorte l'esprit du croyant centré sur ce qui est essentiel à la foi, le *sensus fidei fidelis* garantit une authentique liberté chrétienne (cf. Col 2,16-23), et il contribue à une purification de la foi.

65. Grâce au *sensus fidei fidelis* et soutenu par la prudence surnaturelle que donne l'Esprit, le croyant est en mesure de percevoir, dans des contextes historiques et culturels nouveaux, quels peuvent être les moyens les plus appropriés pour rendre un témoignage authentique à la vérité de Jésus Christ, et, en outre, d'y conformer ses actes. Le *sensus fidei fidelis* revêt ainsi une dimension prospective dans la mesure où, en se fondant sur la foi déjà vécue, il permet au croyant d'anticiper un développement ou une explicitation d'une pratique chrétienne. À cause du lien réciproque entre la mise en pratique de la foi et l'intelligence de son contenu, le *sensus fidei fidelis* contribue de la sorte à ce qu'émergent et soient mis en lumière certains aspects de la foi catholique qui auparavant n'étaient qu'implicites ; et à cause du lien réciproque entre le *sensus fidei* du croyant individuel et le *sensus fidei* de l'Église en tant que telle, c'est-à-dire le *sensus fidei fidelium*, de tels développements ne sont jamais purement privés, mais toujours de nature ecclésiale. Les fidèles sont toujours en relation les uns avec les autres, ainsi qu'avec le magistère et les théologiens, dans la communion de l'Église.

Chapitre 3 : Le *sensus fidei fidelium* dans la vie de l'Église

66. Puisque la foi du croyant individuel participe à la foi de l'Église en tant que sujet croyant, le *sensus fidei (fidelis)* des croyants individuels ne peut être séparé du *sensus fidei (fidelium)* ou *sensus Ecclesiæ* [80] de l'Église elle-même, qui a reçu en dot le Saint-Esprit et son assistance [81], et le *consensus fidelium* constitue un critère sûr pour reconnaître si tel enseignement particulier ou telle pratique particulière est en accord avec la Tradition apostolique [82]. Le présent chapitre aborde donc divers aspects du *sensus fidei fidelium*. Il considère tout d'abord le rôle de celui-ci dans le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes ; puis deux relations de grande importance pour la vie et la santé de l'Église, à savoir celle entre le *sensus fidei* et le magistère, et celle entre le *sensus fidei* et la théologie ; enfin, certains aspects œcuméniques du *sensus fidei*.

1. Le *sensus fidei* et le développement de la doctrine et de la pratique chrétiennes

67. L'Église tout entière, laïcs et hiérarchie réunis, porte la responsabilité de la révélation contenue dans les saintes Écritures et dans la Tradition apostolique vivante, et elle se fait sa médiatrice dans l'histoire. Le II^e^ concile du Vatican a déclaré que les saintes Écritures et la Tradition « constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu » qui est « confié à l'Église », c'est-à-dire au « peuple saint tout entier uni à ses pasteurs[83] ». Le concile a clairement enseigné que les fidèles ne sont pas seulement les destinataires passifs de ce que la hiérarchie enseigne et que les théologiens explicitent ; ils sont au contraire des sujets vivants et actifs au sein de l'Église. Dans ce contexte, le concile a souligné le rôle vital joué par tous les croyants dans l'expression et le développement de la foi : la « Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit [84] ».

a) Aspects rétrospectifs et prospectifs du *sensus fidei*

68. Afin de comprendre quelle est sa fonction et comment il se manifeste dans la vie de l'Église, il faut envisager le *sensus fidei* dans le contexte de l'histoire, une histoire dans laquelle le Saint-Esprit fait de chaque jour un jour où entendre à nouveaux frais la voix du Seigneur (cf. Hb 3,7-15). La Bonne Nouvelle de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ est transmise à l'Église tout entière par la Tradition apostolique vivante, dont les Écritures sont le témoin écrit autorisé. Il s'ensuit que par la grâce du Saint-Esprit, qui rappelle à l'Église tout ce que Jésus a dit et accompli (cf. Jn 14,26), les croyants s'appuient dans leur vie de foi et dans l'exercice du *sensus fidei* sur les Écritures et sur la Tradition apostolique continuée.

69. Toutefois, la foi et le *sensus fidei* ne sont pas seulement ancrés dans le passé ; ils sont également orientés vers le futur. La communion des croyants est une réalité historique : « La construction que vous êtes a pour fondation les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur » (Ep 2,20-21), dans la puissance du Saint-Esprit, qui guide l'Église « dans la vérité tout entière » et qui

dévoile dès maintenant aux croyants « les choses à venir » (Jn 16,13) ; en sorte que, spécialement dans l'Eucharistie, l'Église anticipe le retour du Seigneur et l'avènement de son Royaume (cf. 1 Co 11,26).

70. Alors qu'elle attend le retour de son Seigneur, l'Église se trouve constamment confrontée, ainsi que ses membres, à des circonstances nouvelles, au progrès de la connaissance et de la culture, et aux défis de l'histoire humaine. Il lui faut donc lire les signes des temps, « les juger à la lumière de la parole divine » et discerner comment ceux-ci peuvent permettre à la vérité révélée elle-même d'être « sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée [85] ». Dans ce processus, le *sensus fidei fidelium* a un rôle essentiel à jouer. Il est non seulement réactif mais aussi proactif et interactif, alors que l'Église et tous ses membres effectuent leur pèlerinage dans l'histoire. Le *sensus fidei* est donc non seulement rétrospectif mais encore prospectif, et bien qu'ils soient moins familiers, les aspects prospectifs et proactifs du *sensus fidei* revêtent une grande importance. Le *sensus fidei* donne des intuitions pour frayer le bon chemin à travers les incertitudes et les ambiguïtés de l'histoire, et une capacité à écouter avec discernement ce que la culture humaine et le progrès des sciences ont à dire. Il anime la vie de foi et guide l'action chrétienne authentique.

71. Beaucoup de temps peut s'avérer nécessaire avant que ce processus de discernement n'arrive à une conclusion. Face à de nouvelles circonstances, les fidèles en général, les pasteurs et les théologiens ont tous leurs rôles respectifs à jouer ; il leur faut faire preuve de patience et de respect dans leurs rapports mutuels, s'ils veulent parvenir à clarifier le *sensus fidei* et à réaliser à un vrai *consensus fidelium*, une *conspiratio pastorum et fidelium*.

b) La contribution des laïcs au *sensus fidelium*

72. Depuis le début du christianisme, tous les fidèles ont joué un rôle actif dans le développement de la croyance chrétienne. La communauté tout entière a rendu témoignage à la foi apostolique, et l'histoire montre que lorsqu'il était nécessaire de prendre des décisions concernant la foi, le témoignage des laïcs était pris en considération par les pasteurs. Comme on l'a vu dans l'enquête historique ci-dessus[86], il est établi que les laïcs jouèrent un rôle de premier plan dans la venue à l'existence de plusieurs définitions doctrinales. Il est parfois arrivé que le peuple de Dieu, et en particulier les laïcs, ait senti intuitivement en quelle direction se ferait le développement de la doctrine, alors même que les théologiens et les évêques se divisaient sur une question. Il y a clairement eu d'autres fois une *conspiratio pastorum et fidelium*. Parfois encore, lorsque l'Église parvint à une définition, l'*Ecclesia docens* avait manifestement « consulté » les fidèles, et elle indiquait le *consensus fidelium* comme l'un des arguments qui rendaient légitime la définition.

73. Ce que l'on connaît moins bien, et à quoi l'on porte généralement moins d'attention, c'est le rôle joué par les laïcs à l'égard du développement de l'enseignement moral de l'Église. Il importe donc de réfléchir aussi sur la fonction qu'exercent les laïcs pour discerner quelle est la conception chrétienne d'un comportement humain approprié, en accord avec l'Évangile. Dans certains domaines, l'enseignement de l'Église s'est développé à la suite de la découverte par des laïcs des exigences appelées par des situations nouvelles. La réflexion des théologiens, puis le jugement du magistère des évêques, se sont alors fondés sur l'expérience chrétienne déjà éclairée par les intuitions fidèles des laïcs. Quelques exemples peuvent illustrer ce rôle du *sensus fidelium* dans le développement de la doctrine morale :

i) Entre le 20e canon du concile d'Elvire (vers 306), qui interdisait aux clercs et aux laïcs de percevoir des intérêts, et la réponse *Non esse inquietandos* du pape Pie VIII à l'évêque de Rennes (1830) [87], il y a clairement eu un développement de l'enseignement, dû à la fois à l'apparition d'une sensibilité nouvelle chez les laïcs impliqués dans les affaires et à une réflexion nouvelle de la part des théologiens sur la nature de l'argent.

ii) L'ouverture de l'Église aux problèmes sociaux, qui se manifeste spécialement dans la lettre encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII (1896), a été le fruit d'une lente préparation dans laquelle les « pionniers sociaux » laïcs, hommes d'action comme de pensée, ont joué un rôle de premier plan.

iii) Le développement saisissant, même s'il est homogène, entre la condamnation des thèses « libérales » contenue dans la partie Xe du *Syllabus des erreurs* du pape Pie IX (1864), et la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanæ* de Vatican II (1965), n'aurait pas été possible sans l'engagement de nombreux chrétiens dans le combat pour les droits de l'homme.

La difficulté à discerner le *sensus fidelium* authentique dans des cas comme ceux que l'on vient de citer souligne la nécessité d'identifier quelles sont les dispositions requises pour participer de façon authentique au *sensus fidei* ; ces dispositions peuvent à leur tour servir de critères pour discerner le *sensus fidei* authentique [88].

2. Le *sensus fidei* et le magistère

a) Le magistère est à l'écoute du *sensus fidelium*

74. En matière de foi, les baptisés ne peuvent être passifs. Ils ont reçu l'Esprit et, en tant que membres du corps du Seigneur, ils sont dotés de dons et de charismes « utiles au renouvellement et au développement de l'Église[89] », en sorte que le magistère se doit d'être attentif au *sensus fidelium*, qui est la voix vivante du peuple de Dieu. Les baptisés ont non seulement le droit d'être entendus, mais leurs réactions à ce qui est proposé comme appartenant à la foi des Apôtres doivent être prises avec le plus grand sérieux, parce que c'est par l'Église tout entière que la foi apostolique est portéedans la puissance de l'Esprit. Le magistère n'en a pas la responsabilité exclusive. Celui-ci doit donc se référer au sens de la foi de l'Église tout entière. Le *sensus fidelium* peut s'avérer un facteur important dans le développement de la doctrine, et il s'ensuit que le magistère a besoin de moyens par lesquels consulter les fidèles.

75. Le lien entre le *sensus fidelium* et le magistère se trouve tout particulièrement dans la liturgie. Les fidèles sont baptisés pour un sacerdoce royal, qu'ils exercent principalement dans l'Eucharistie [90], et les évêques sont les « grands prêtres » qui président l'Eucharistie [91], où ils exercent aussi régulièrement leur fonction d'enseignement. L'Eucharistie est la source et le sommet de la vie de l'Église [92]. C'est là tout spécialement que les fidèles et leurs pasteurs interagissent, comme un corps unique en vue d'un but unique : rendre louange et gloire à Dieu. L'Eucharistie façonne et forme le *sensus fidelium*, et elle contribue fortement à la formulation et à l'affinement des expressions verbales de la foi, parce que c'est là que l'enseignement des évêques et des conciles est en dernière analyse « reçu » par les fidèles. Depuis les premiers siècles du christianisme, l'Eucharistie a sous-tendu la formulation de la doctrine de l'Église, parce que c'est là que se rencontre et se célèbre au plus haut point le mystère de la foi, et les évêques qui présidaient l'Eucharistie dans leurs Églises locales au sein de leur peuple fidèle étaient ceux-là mêmes qui s'assemblaient en conciles pour déterminer comment exprimer au mieux la foi en des mots et des formules : *lex orandi, lex credendi* [93].

b*) Le magistère nourrit, discerne et juge le *sensus fidelium

76. Le magistère de « ceux qui, avec la succession épiscopale, reçurent un charisme certain de vérité [94] » est un ministère de vérité exercé dans et pour l'Église, dont tous les membres ont reçu l'onction de l'Esprit de vérité (Jn 14,17 ; 15,26 ; 16,13 ; 1 Jn 2,20,27) et sont dotés du *sensus fidei*, un instinct pour la vérité de l'Évangile. Puisqu'il est de la responsabilité du magistère d'assurer la fidélité de l'Église tout entière à la parole de Dieu et de garder le peuple de Dieu fidèle à l'Évangile, il lui incombe de nourrir et d'éduquer le *sensus fidelium*. Bien entendu, ceux qui exercent le magistère, à savoir le pape et les évêques, sont eux-mêmes avant tout des membres baptisés du peuple de Dieu, qui de ce fait même participent au *sensus fidelium*.

77. Le magistère juge également avec autorité si les opinions qui sont présentes dans le peuple de Dieu, et qui peuvent apparaître comme le *sensus fidelium*, correspondent réellement à la vérité de la Tradition reçue des Apôtres. Comme le dit Newman : « Le don permettant de discerner, de discriminer, de définir, de promulguer et de donner force de loi à une partie quelconque de la tradition réside exclusivement dans l'*Ecclesia docens* [95]. » Ainsi, le jugement concernant l'authenticité du *sensus fidelium* appartient en dernière analyse non aux fidèles eux-mêmes ni à la théologie, mais au magistère. Néanmoins, comme on l'a déjà souligné, la foi dont le magistère est le serviteur est la foi de l'Église, qui est vivante dans tous les fidèles ; c'est donc toujours dans la vie de communion de l'Église que le magistère exerce son ministère essentiel de surveillance.

***c*) La réception**

78. On peut décrire la « réception » comme un processus par lequel, sous la conduite de l'Esprit, le peuple de Dieu reconnaît des intuitions ou des idées et les intègre dans la configuration et les structures de sa vie et de son culte, en acceptant un nouveau témoignage rendu à la vérité et les formes d'expression qui lui correspondent, parce qu'il comprend qu'ils sont en accord avec la Tradition apostolique. Le processus de réception est fondamental pour la vie et la santé de l'Église en tant que peuple pérégrinant dans l'histoire vers la plénitude du Royaume de Dieu.

79. Tous les dons de l'Esprit, et de manière très spéciale celui de la primauté dans l'Église, sont donnés pour favoriser l'unité de l'Église dans la foi et la communion [96], et la réception de l'enseignement du magistère par les fidèles est elle-même suscitée par l'Esprit, lorsque les fidèles, au moyen du *sensus fidei* qu'ils possèdent, reconnaissent la vérité de ce qui est enseigné et y adhèrent. Comme on l'a expliqué plus haut, l'enseignement de Vatican I selon lequel les définitions infaillibles du pape sont irréformables « par elles-mêmes et non du fait de l'assentiment de l'Église [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*] [97] », ne signifie pas que le pape soit séparé de l'Église ni que son enseignement soit indépendant de la foi de l'Église [98]. Le fait que préalablement aux deux définitions infaillibles de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie et de son Assomption corporelle au ciel, une consultation étendue des fidèles ait été effectuée à la requête expresse du pape alors régnant prouve amplement ce point [99]. Ce que cela signifie, c'est plutôt qu'un tel enseignement du pape, et par extension tout enseignement du pape et des évêques, fait autorité de lui-même en vertu du don du Saint-Esprit, le *charisma veritatis certum*, que ceux-ci possèdent.

80. Il arrive pourtant qu'en certaines occasions la réception de l'enseignement du magistère par les fidèles rencontre difficulté et résistance ; il faut alors, en de telles situations, agir de part et d'autre de façon appropriée. Les fidèles doivent réfléchir sur l'enseignement qui a été donné, s'efforçant de leur mieux de le comprendre et de l'accepter. Résister par principe à l'enseignement du magistère est incompatible avec un authentique *sensus fidei*. Le magistère doit pareillement réfléchir sur l'enseignement qui a été donné et examiner s'il n'y a pas lieu de le clarifier ou de le reformuler afin de communiquer de façon plus efficace son message essentiel. Ces efforts mutuels en temps de difficulté expriment eux-mêmes la communion qui est essentielle à la vie de l'Église, ainsi qu'une aspiration à recevoir la grâce de l'Esprit qui conduit l'Église « dans la vérité tout entière » (Jn 16,13).

3. Le *sensus fidei* et la théologie

81. En tant qu'elle est au service de l'intelligence de la foi, la théologie s'efforce, au sein de la *conspiratio* de tous les charismes et de toutes les fonctions dans l'Église, de fournir à celle-ci une précision objective en ce qui concerne le contenu de sa foi, et elle dépend nécessairement de l'existence du *sensus fidelium* et de son exercice correct. Ce *sensus fidelium* n'est pas seulement objet d'attention pour les théologiens, il constitue un fondement et un *locus* pourleur travail[100]. La théologie elle-même a donc une double relation au *sensus fidelium*. D'une part, les théologiens dépendent du *sensus fidei*, parce que la foi qu'ils étudient et qu'ils expliquent vit dans le peuple de Dieu. En ce sens, la théologie doit se mettre à l'école du *sensus fidelium*, afin d'y découvrir les résonances profondes de la parole de Dieu. D'autre part, les théologiens aident les fidèles à exprimer le *sensus fidelium* authentique en leur rappelant les lignes essentielles de la foi, et en les aidant à éviter les déviations et les confusions causées par l'influence d'éléments imaginaires provenant d'ailleurs.Cette double relation a besoin d'être éclaircie, comme on le fait ci-après dans les sections (*a*) et (*b*).

a) Les théologiens dépendent du *sensus fidelium*

82. En se mettant elle-même à l'école du *sensus fidelium*, la théologie s'imprègne de la réalité de la Tradition apostolique qui sous-tend, tout en les débordant, les limites strictes des propositions dans lesquelles l'enseignement de l'Église est formulé, parce que cette Tradition inclut « tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit [101] ». À cet égard, trois considérations particulières s'imposent :

i) La théologie doit s'efforcer de déceler la parole qui croît comme une semence dans le terreau de la vie du peuple de Dieu, et, après avoir déterminé que tel accent particulier, tel désir ou telle attitude provient effectivement de l'Esprit, et correspond donc au *sensus fidelium*, elle doit l'intégrer dans sa recherche.

ii) Au moyen du *sensus fidelium*, le peuple de Dieu perçoit intuitivement ce qui correspond effectivement à l'Évangile parmi la multitude d'idées et de doctrines qui s'offrent à lui, et donc ce qui peut être reçu. La théologie doit s'appliquer à examiner avec soin les différents niveaux de réception qui se présentent dans la vie du peuple de Dieu.

iii) Le *sensus fidelium* suscite, en même temps qu'il reconnaît son authenticité, le langage symbolique ou mystique qui se trouve souvent dans la liturgie et dans la religiosité populaire. Sensible aux manifestations de la religiosité populaire [102], le théologien doit participer effectivement à la vie et à la liturgie de l'Église locale, afin de pouvoir saisir profondément, par le cœur et pas seulement par l'esprit, le contexte réel, historique et culturel, dans lequel l'Église et ses membres s'efforcent de vivre leur foi et de rendre témoignage au Christ dans le monde d'aujourd'hui.

b) Les théologiens réfléchissent sur le *sensus fidelium*

83. Parce que le *sensus fidelium* ne s'identifie pas purement et simplement à l'opinion de la majorité des baptisés à une époque donnée, la théologie doit fournir des principes et des critères permettant d'opérer un discernement, spécialement par le magistère [103]. Par des moyens critiques, les théologiens aident à révéler et à éclaircir le contenu du *sensus fidelium*, « reconnaissant et montrant que les questions liées à la vérité de la foi peuvent être complexes et que leur examen requiert de la précision [104] ». Dans cette perspective, les théologiens doivent également examiner de manière critique les expressions de la piété populaire, les nouveaux courants de pensée ainsi que les mouvements nouveaux dans l'Église, par souci de fidélité à la Tradition apostolique [105]. Ce faisant, les théologiens aideront à discerner si, en tel cas particulier, l'Église est confrontée : — à une déviation due à une crise de la foi ou une mauvaise compréhension de celle-ci ; — à une opinion qui a sa place propre dans le pluralisme de la communauté chrétienne, mais qui ne concerne pas nécessairement l'ensemble ; — ou à quelque chose qui a avec la foi un accord si parfait qu'il faut le reconnaître comme inspiré ou suscité par l'Esprit.

84. La théologie est également utile au *sensus fidelium* d'une autre manière. Elle aide les fidèles à connaître avec plus de clarté et de précision le sens authentique de l'Écriture, la vraie portée des définitions conciliaires, les contenus propres de la Tradition, ainsi que celles des questions qui demeurent ouvertes — à cause par exemple d'ambiguïtés contenues dans les affirmations courantes, ou de facteurs culturels qui ont laissé leur empreinte sur ce qui a été transmis, — et ceux des

domaines où une révision des positions antérieures est nécessaire. Le *sensus fideliumse* fonde sur une intelligence robuste et sûre de la foi, telle que la théologie s'efforce de la promouvoir.

4. Aspects œcuméniques du *sensus fidei*

85. Les notions de *sensus fidei*, de *sensus fidelium*, et de *consensus fidelium* ont toutes été traitées, ou du moins évoquées, lors de divers dialogues internationaux entre l'Église catholique et d'autres Églises et communautés ecclésiales. Dans les grandes lignes, on s'est accordé lors de ces dialogues sur le fait que le corps tout entier des fidèles, les laïcs aussi bien que les ministres ordonnés, porte la responsabilité de préserver la foi apostolique de l'Église et son témoignage, et que chacun des baptisés, en vertu d'une onction divine (1 Jn 2,20.27), a la capacité de discerner la vérité en matière de foi. Il existe aussi un accord général sur le fait que certains membres de l'Église exercent une responsabilité spéciale d'enseignement et de surveillance, mais toujours en collaboration avec le reste des fidèles [106].

86. Deux questions particulières relatives au *sensus fidelium* se posent dans le contexte du dialogue œcuménique, dans lequel l'Église catholique s'est engagée de manière irréversible [107] :

i) Doit-on considérer que seules les doctrines qui ont obtenu l'assentiment commun de tous les chrétiens expriment le *sensus fidelium*, et sont donc vraies et contraignantes ? Une telle proposition irait à l'encontre de la foi et de la pratique de l'Église catholique. Au moyen du dialogue, les théologiens catholiques et ceux d'autres traditions cherchent à obtenir un accord sur les questions qui divisent ; mais les participants catholiques ne peuvent pas suspendre leur assentiment aux doctrines reconnues que l'Église catholique possède en propre.

ii) Doit-on penser que les chrétiens séparés participent et contribuent d'une certaine manière au *sensus fidelium* ? Ici, il faut sans aucun doute répondre par l'affirmative [108]. L'Église catholique reconnaît que des « éléments nombreux de sanctification et de vérité [109] » se trouvent en dehors de ses limites visibles, que « certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière » dans d'autres communautés [110], et que le dialogue œcuménique l'aide à approfondir et à éclaircir la compréhension qu'elle-même a de l'Évangile.

Chapitre 4 : Comment discerner les manifestations authentiques du *sensus fidei*

87. Le *sensus fidei* est essentiel à la vie de l'Église, et il nous faut maintenant examiner comment discerner et identifier ses manifestations authentiques. Un tel discernement est particulièrement requis dans des situations de tension où il est nécessaire de distinguer le *sensus fidei* authentique de simples expressions de l'opinion populaire, d'intérêts particuliers ou de l'esprit du temps. Prenant acte que le *sensus fidei* est une réalité ecclésiale à laquelle les croyants individuels participent, la première partie de ce chapitre s'efforcera d'identifier quelles sont les caractéristiques requises de la part des baptisés pour être vraiment des sujets du *sensus fidei*, en d'autres termes, quelles sont les dispositions nécessaires aux croyants pour participer authentiquement au *sensus fidelium*. La critériologie proposée dans la première partie sera ensuite complétée, dans la deuxième partie de ce chapitre, par une étude de l'application pratique de ces critères en ce qui concerne le *sensus fidei*. Cette deuxième partie examinera trois sujets importants : tout d'abord, la relation étroite entre le *sensus fidei* et la religiosité populaire ; ensuite, la nécessaire distinction entre le *sensus fidei* et l'opinion publique, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église ; et enfin, la question de savoir comme consulter les fidèles en matière de foi et de morale.

1. Les dispositions requises pour une participation authentique au *sensus fidei*

88. Il n'y a pas une disposition unique, mais plutôt un ensemble de dispositions, influencées par des facteurs ecclésiaux, spirituels et éthiques. Aucune de ces dispositions ne peut être discutée de manière isolée ; ses relations avec chacune des autres et leur ensemble doivent être prises en compte. On n'indiquera ci-dessous que les plus importantes des dispositions nécessaires pour une authentique participation au *sensus fidei*, en les tirant d'une enquête biblique, historique et systématique, et en les formulant de telle sorte qu'elles puissent être utiles pour un discernement dans des situations pratiques.

a) La participation à la vie de l'Église

89. La première et la plus fondamentale de toutes les dispositions est la participation active à la vie de l'Église. Une appartenance formelle à l'Église ne suffit pas. La participation à la vie de l'Église signifie une prière constante (cf. 1 Th 5,17), une participation active à la liturgie, spécialement à l'Eucharistie, une réception régulière du sacrement de la réconciliation, un discernement et un exercice des dons et des charismes reçus du Saint-Esprit, et un engagement actif dans la mission de l'Église et dans sa *diakonia*. Elle suppose l'acceptation de l'enseignement de l'Église en matière de foi et de morale, la volonté de suivre les commandements de Dieu, et le courage d'exercer la correction fraternelle comme de s'y soumettre.

90. Une telle participation peut se réaliser de mille manières ; mais ce qui est toujours commun à ces réalisations, c'est une solidarité active avec l'Église, qui provient du cœur, un sentiment de fraternité avec les autres membres fidèles et avec l'Église tout entière, et de ce fait un instinct pour percevoir quelles sont les nécessités de l'Église et les dangers qui la menacent. Cette attitude indispensable se traduit par l'expression *sentire cum Ecclesia* : ressentir, éprouver et percevoir en harmonie avec l'Église. Elle est requise non seulement des théologiens, mais de tous les fidèles ; elle unit tous les membres du peuple de Dieu dans leur pèlerinage. Elle est la clef de leur « marcher ensemble ».

91. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui participent à la vie de l'Église, conscients que « nous, qui sommes plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres » (Rm 12,5).

b) L'écoute de la parole de Dieu

92. Une participation authentique au *sensus fidei* se fonde nécessairement sur une écoute profonde et attentive de la parole de Dieu. Parce que la Bible est le témoignage originel de la parole de Dieu, transmis de génération en génération dans la communauté de foi [111], la cohérence avec l'Écriture et avec la Tradition est l'indice principal d'une telle écoute. Le *sensus fidei* est l'intelligencede la foi par laquelle le peuple de Dieu « accueille non pas une parole humaine mais vraiment la parole de Dieu [112] ».

93. Il n'est pas demandé à tous les membres du peuple de Dieu d'étudier de façon scientifique la Bible et les témoignages de la Tradition. Ce qui est requis, c'est bien plutôt une écoute attentive et réceptive des Écritures dans la liturgie, et une réponse provenant du cœur, « Nous rendons grâces à Dieu » et « Louange à toi, Seigneur Jésus », une fervente confession du mystère de la foi, et un « Amen » qui répond au « Oui » que Dieu a dit à son peuple en Jésus-Christ (2 Co 1,20). La participation à la liturgie est la clef pour une participation à la Tradition vivante de l'Église, et la solidarité avec les pauvres et ceux qui sont dans le besoin ouvre le cœur afin qu'il reconnaisse la présence et la voix du Christ (cf. Mt 25,31-46).

94. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui ont « accueilli la Parole avec la joie de l'Esprit Saint » (1 Th 1,6).

c) L'ouverture à la raison

95. Une disposition fondamentale requise pour une authentique participation au *sensus fideiest* d'accepter le rôle propre de la raison dans sa relation avec la foi. Foi et raison vont de pair [113]. Jésus a enseigné que Dieu doit être aimé non seulement « de tout ton cœur, de toute ton âme, … et de toute ta force », mais également « de tout ton esprit [voς] » (Mc 12,30). Parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y a qu'une seule vérité, connue à partir de plusieurs points de vue et selon différentes manières par la foi et la raison. La foi purifie la raison et élargit son horizon, et la raison purifie la foi et rend plus claire sa cohérence [114].

96. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui célèbrent un « culte raisonnable » et acceptent le rôle propre de la raison illuminée par la foi dans leurs croyances et dans leurs pratiques. Tous les fidèles sont appelés à se laisser « transformer par le renouvellement de [leur] jugement, afin de discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12,1-2).

d) L'adhésion au magistère

97. Une autre disposition nécessaire pour une authentique participation au *sensus fidei* est d'être attentif au magistère de l'Église et d'avoir la volonté d'écouter l'enseignement des pasteurs de l'Église, comme un acte de liberté et de profonde conviction [115]. Le magistère s'enracine dans la mission de Jésus, et spécialement dans sa propre autorité d'enseignement (cf. Mt 7,29). Il a un lien intrinsèque avec l'Écriture comme avec la Tradition ; « aucune de ces [trois] réalités ne subsiste sans les autres [116] ».

98. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui tiennent compte des paroles de Jésus à ceux qu'il envoie : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16).

e) La sainteté — L'humilité, la liberté et la joie

99. Une participation authentique au *sensus fidei* requiert la sainteté. La sainteté est la vocation de l'Église tout entière et de chaque croyant [117]. Être saint signifie fondamentalement appartenir à Dieu en Jésus-Christ et dans son Église, être baptisé et vivre la foi dans la puissance du Saint-Esprit. La sainteté est en effet une participation à la vie de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et elle tient ensemble l'amour de Dieu et l'amour du prochain, l'obéissance à la volonté de Dieu et l'engagement en faveur des frères humains. Une telle vie est soutenue par le Saint-Esprit, que les chrétiens ne cessent d'invoquer et de recevoir (cf. Rm 1,7-8,11), particulièrement dans la liturgie.

100. Dans l'histoire de l'Église, les saints sont les porte-lumières du *sensus fidei*. Marie, la Mère de Dieu, la Toute-Sainte (*Panaghia*), dans son acceptation totale de la parole de Dieu, est le modèle même de la foi et la Mère de l'Église [118]. En conservant comme un trésor dans son cœur les paroles du Christ (Lc 2,51) et en chantant les louanges de l'œuvre salvifique de Dieu (Lc 1,46-55), elle illustre parfaitement la manière dont le *sensus fidei* produit dans les cœurs des croyants la joie de la parole de Dieu et l'empressement à annoncer la bonne nouvelle. Dans la succession des générations, le don de l'Esprit à l'Église a produit une riche moisson de sainteté et le nombre total des saints n'est connu que de Dieu seul[119]. Ceux qui sont béatifiés et canonisés sont proposés comme des modèles visibles de foi et de vie chrétiennes. Pour l'Église, Marie et tous les saints sont, avec leur prière et leur passion, des témoins exceptionnels du *sensus fidei* en leur propre temps et pour tous les temps, en leur lieu propre et pour tous les lieux.

101. Parce qu'elle requiert fondamentalement une *imitatio Christi* (cf. Ph 2,5-8), la sainteté implique essentiellement l'humilité. Une telle humilité est aux a ntipodes de l'hésitation ou de la timidité ; elle est un acte de liberté spirituelle. La franchise (παρρησ□α), à l'exemple du Christ lui-même (cf. Jn 18,20), est donc liée à l'humilité et elle est également une caractéristique du *sensus fidei*. Le premier endroit où pratiquer l'humilité est dans l'Église elle-même. L'humilité n'est pas une vertu que les seuls laïcs devraient exercer envers leurs pasteurs, mais elle est aussi un devoir pour les pasteurs eux-mêmes dans l'exercice de leur ministère pour l'Église. Jésus a enseigné aux Douze : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le serviteur de tous » (Mc 9,35). L'humilité se vit en reconnaissant habituellement la vérité de la foi, le ministère des pasteurs et les besoins des fidèles, spécialement des plus faibles.

102. Un indice sûr de la sainteté est « la paix et la joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14,17 ; cf. 1 Th 1,6). Ces dons se manifestent avant tout sur un plan spirituel, et non psychologique ou émotionnel . Ce sont la paix du cœur et la joie tranquille de celui qui a trouvé le trésor du salut, la perle de grand prix (cf. Mt 13,44-46). La paix et la joie sont de fait deux des fruits les plus caractéristiques du Saint-Esprit (cf. Ga 5,22). C'est le Saint-Esprit qui meut le cœur et le tourne vers Dieu, qui « ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la joie et la douceur de consentir et de croire à la vérité [*omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati*]" [120] ». La joie est le contraire de l'amertume et de la colère qui contristent le Saint-Esprit (cf. Ep 4,31), et elle est la pierre de touche du salut[121]. Saint Pierre exhorte les chrétiens à se réjouir de partager les souffrances du Christ, « afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse » (1 P 4,13).

103. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui entendent l'appel pressant de saint Paul et qui y répondent : « Mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments : ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment ; n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi » (Ph 2,2-3).

***f*) La recherche de l'édification de l'Église**

104. Une manifestation authentique du *sensus fidei* contribue à édifier l'Église comme un seul corps, et elle n'entretient au sein de celle-ci ni division ni particularisme. Dans la I^re^ lettre aux Corinthiens, cette édification constitue l'essence même de la participation à la vie et à la mission de l'Église (cf. 1 Co 14). Édifier signifie construire l'Église, à la fois dans la conscience intérieure de sa foi et en terme de nouveaux membres qui désirent être baptisés dans la foi de l'Église. L'Église est la maison de Dieu, un temple saint, constituée des fidèles qui ont reçu le Saint-Esprit (cf. 1 Co 3,10-17). Construire l'Église signifie s'efforcer de découvrir et de développer ses dons propres, ainsi qu'aider les autres à découvrir et à développer leurs charismes, corriger leurs fautes et accepter soi-même la correction dans un esprit de charité chrétienne, collaborer avec les autres et prier avec eux, partager leurs joies et leurs peines (cf. 1 Co 12,12,26).

105. Les sujets du *sensus fidei* sont les membres de l'Église qui reflètent ce que saint Paul dit aux Corinthiens : « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12,7).

2. Applications

106. Il faut compléter la discussion des dispositions appropriées au *sensus fidei* par la considération de quelques questions pratiques et pastorales importantes, qui concernent en particulier, la relation entre le *sensus fidei* et la religiosité populaire ; la nécessaire distinction entre le *sensus fidei* d'une part, et l'opinion publique ou majoritaire de l'autre ; et les manières de consulter les fidèles en matière de foi et de morale. On abordera à tour de rôle chacun de ces points.

***a*) Le *sensus fidei* et la religiosité populaire**

107. Il y a une « religiosité » naturelle aux êtres humains ; les questions religieuses se présentent naturellement dans chaque vie humaine, suscitant une grande diversité de croyances religieuses et de pratiques populaires. Le phénomène de la religiosité populaire a fait l'objet d'une grande attention et de nombreuses études dans un passé récent [122].

108. Il y a aussi un usage plus spécifique de la notion de « religiosité populaire » : il se réfère à la grande variété des manifestations de la croyance chrétienne que l'on trouve au sein du peuple de Dieu dans l'Église. Il se réfère surtout à « la

sagesse catholique du peuple », qui s'exprime de tant de façons diverses. Cette sagesse « fait aller ensemble, de façon créative, le divin et l'humain, le Christ et Marie, l'esprit et le corps, la communion et l'institution, la personne et la communauté, la foi et la patrie, l'intelligence et le sentiment », et elle « est aussi pour le peuple un principe de discernement, un instinct évangélique qui lui fait percevoir spontanément quand l'Évangile est le premier servi dans l'Église, ou quand il est vidé de son contenu et asphyxié par d'autres intérêts [123] ». En tant que sagesse, principe et instinct, la religiosité populaire a de toute évidence un lien étroit avec le *sensus fidei*, et il nous faut l'examiner attentivement dans le cadre de la présente étude.

109. Les paroles de Jésus, « Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents, et de l'avoir révélé aux tout-petits » (Mt 11,25 ; Lc 10,21), sont d'une grande pertinence dans ce contexte. Elles signalent la sagesse et l'intuition pour les choses de Dieu qui sont données à ceux qui ont une foi humble. De grandes multitudes d'humbles croyants chrétiens (et de gens qui se trouvent au-delà des limites visibles de l'Église) ont, du moins en puissance, un accès privilégié aux vérités profondes de Dieu. La religiosité populaire provient en particulier de la connaissance de Dieu accordée à ces personnes. « Ce sont les manifestations d'une vie théologale animée par l'action de l'Esprit Saint qui a été répandu dans nos cœurs (cf. Rm 5,5) [124]. »

110. À la fois en tant que principe ou instinct, et en tant que riche diversité de pratiques chrétiennes, spécialement sous la forme d'activités de culte, comme les dévotions, les pèlerinages et les processions, la religiosité populaire provient du *sensus fidei* et le rend manifeste. Elle doit être respectée et promue. Il est nécessaire de reconnaître que la piété populaire, en particulier, est « la forme première et fondamentale d'"inculturation" de la foi [125] ». Une telle piété est « une réalité ecclésiale suscitée et guidée par l'Esprit Saint [126] », par laquelle le peuple de Dieu reçoit en vérité l'onction d'« un sacerdoce sacré ». Il est naturel que le sacerdoce du peuple trouve son expression dans une grande diversité de formes.

111. L'activité sacerdotale du peuple trouve à bon droit son point culminant dans la liturgie, et il faut veiller à ce que les dévotions populaires « s'harmonisent avec la liturgie [127] ». De façon plus générale, ainsi que l'a enseigné le pape Paul VI, du fait qu'elle risque de se voir pénétrer par « maintes déformations de la religion, voire des superstitions », la religiosité populaire a besoin d'être évangélisée [128]. Toutefois, lorsqu'elle est entretenue avec soin dans ce sens et « bien orientée », elle est, dit le pape, « riche de valeurs ». « Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : la paternité, la providence, la présence amoureuse et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion. […] Bien orientée, cette religiosité populaire peut être de plus en plus, pour nos masses populaires, une vraie rencontre avec Dieu en Jésus-Christ [129]. » Par son admiration pour les paroles de la vieille femme[130], le pape François faisait écho à l'estime qu'exprime ici Paul VI. Une fois encore, une religiosité populaire bien orientée peut être vue comme une manifestation et une expression du *sensus fidei*, à la fois par son intuition des mystères profonds de l'Évangile et par son courageux témoignage de foi.

112. On peut dire que la religiosité populaire est bien orientée lorsqu'elle est vraiment « ecclésiale ». Dans le même texte, Paul VI a indiqué certains critères d'ecclésialité. Être ecclésial signifie se nourrir de la parole de Dieu, ne pas être politisé ni piégé par les idéologies, rester fermement en communion à la fois avec l'Église locale et avec l'Eglise universelle, avec les pasteurs de l'Église et avec le magistère, et avoir une grande ardeur missionnaire [131]. Ces critères indiquent quelles conditions sont requises pour que la religiosité populaire, ainsi que le *sensus fidei* qui la sous-tend, soient authentiques. Dans leur forme authentique, comme l'indique le critère final, l'une et l'autre constituent de grandes ressources pour la mission de l'Église. Le pape François souligne « la puissance missionnaire » de la piété populaire, et dans ce que l'on peut voir comme une référence au *sensus fidei*, il affirme que « dans la piété populaire » se trouve également « une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas sous-estimer : ce serait comme méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint [132] ».

***b*) Le *sensus fidei* et l'opinion publique**

113. L'un des sujets les plus délicats est celui des relations entre le *sensus fidei* et l'opinion publique ou majoritaire, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église. L'opinion publique est un concept sociologique, qui s'applique d'abord aux sociétés politiques. L'émergence de l'opinion publique est liée à la naissance et au développement du modèle politique de la démocratie représentative. Dans la mesure où le pouvoir politique trouve sa légitimité dans le peuple, celui-ci doit pouvoir faire connaître sa pensée et le pouvoir politique doit en tenir compte dans l'exercice de son gouvernement. L'opinion publique est donc essentielle au bon fonctionnement de la vie démocratique et il est important qu'elle soit éclairée et informée de manière compétente et honnête. Tel est rôle des mass medias qui contribuent ainsi grandement au bien commun de la société du moment qu'ils ne cherchent pas à manipuler l'opinion en faveur d'intérêts particuliers.

114. L'Église apprécie les hautes valeurs humaines et morales adoptées par la démocratie, mais elle-même n'est pas structurée selon les principes d'une société politique séculière. L'Église, qui est le mystère de la communion des hommes avec Dieu, tient sa constitution du Christ. C'est de lui qu'elle tient sa structure interne et ses principes de gouvernement. L'opinion publique ne peut donc jouer dans l'Église le rôle déterminant qu'elle joue de façon légitime dans les sociétés politiques qui se fondent sur le principe de la souveraineté populaire, même si elle a effectivement un rôle propre dans l'Église, comme nous allons nous efforcer de l'éclaircir par la suite.

115. Les mass-media analysent souvent les affaires religieuses. L'intérêt du public pour les questions de la foi est un bon signe, et la liberté de la presse est un droit de l'homme fondamental. L'Église catholique ne craint pas la discussion ni la controverse à propos de son enseignement. Au contraire, elle accueille le débat comme un signe de liberté religieuse. Chacun est libre soit de la critiquer, soit de la défendre. De fait, elle reconnaît qu'une critique équitable et constructive peut l'aider à percevoir plus clairement certains problèmes et à y apporter de meilleures solutions. Elle-même est à son tour libre de critiquer les attaques injustes, et elle doit pouvoir avoir accès aux media afin, si nécessaire, de défendre la foi. Elle apprécie que les media indépendants l'invitent à apporter sa contribution aux débats publics. Elle ne désire pas le monopole de l'information, mais elle reconnaît la valeur de la pluralité des opinions et de leur échange. Cependant, elle sait aussi l'importance d'informer la société sur le sens véritable et sur le contenu de sa foi comme de son enseignement moral.

116. Aujourd'hui, on entend beaucoup plus souvent la voix des laïcs dans l'Église, avec des positions tantôt conservatrices et tantôt progressistes, mais en général elle participe de façon constructive à la vie et à la mission de l'Église. L'immense développement que l'éducation a apporté à la société a eu une influence considérable sur les relations au sein de l'Église. L'Église elle-même s'est engagée à travers le monde entier dans des programmes d'éducation visant à donner aux personnes leur voix propre et leurs droits propres. C'est donc un bon signe si aujourd'hui beaucoup de gens s'intéressent à l'enseignement de l'Église, à sa liturgie et à sa mission de service. De nombreux membres de l'Église désirent exercer leurs compétences propres et participer à leur manière propre à la vie de l'Église. Ils s'organisent en paroisse, ainsi qu'en divers groupes et mouvements, afin de construire l'Église et d'influencer la société dans son ensemble, et ils cherchent au moyen des media sociaux le contact avec d'autres croyants et avec les personnes de bonne volonté.

117. Les nouveaux réseaux de communication, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, appellent de nouvelles formes d'attention et de critique, ainsi qu'un renouveau des méthodes de discernement. Certaines influences provenant de groupes d'intérêts particuliers ne sont pas compatibles, ou pas entièrement, avec la foi catholique. Certaines convictions ne peuvent s'appliquer qu'en certains lieux ou à certaines époques et il existe des pressions pour amoindrir le rôle de la foi dans le débat public ou pour adapter la doctrine chrétienne traditionnelle aux intérêts et aux opinions modernes.

118. Il est clair que l'on ne saurait identifier purement et simplement le *sensus fidei* à l'opinion publique ou majoritaire. Ce ne sont en aucune façon les mêmes choses.

i) Tout d'abord, le *sensus fidei* a un lien évident avec la foi, et la foi est un don que chacun ne possède pas nécessairement ; le *sensus fidei* ne peut donc certainement pas être assimilé à l'opinion publique dans la société dans son ensemble. Ensuite, alors que la foi chrétienne est bien entendu le facteur premier qui unit les membres de l'Église, bien des influences différentes s'associent pour façonner les points de vue des chrétiens qui vivent dans le monde moderne. Comme le montre de façon implicite la précédente discussion sur les dispositions, le *sensus fidei* ne peut donc pas non plus s'identifier purement et simplement à l'opinion publique ou majoritaire dans l'Église. La foi, et non l'opinion, est le point de référence auquel il faut nécessairement prêter attention. L'opinion n'est souvent que l'expression, sujette à de fréquents changements et transitoire, des tendances ou des désirs d'un certain groupe ou d'une certaine culture, alors que la foi est l'écho de l'unique Évangile qui est valide pour tous les temps et pour tous les lieux.

ii) Dans l'histoire du peuple de Dieu, ce fut souvent non pas la majorité, mais bien plutôt une minorité qui a vraiment vécu la foi et qui lui a rendu témoignage. L'Ancien Testament connaissait le « reste saint » des croyants, parfois en tout petit nombre comparé aux rois, aux prêtres et à la plupart des Israélites. Le christianisme lui-même a commencé comme une petite minorité, blâmée et persécutée par les autorités publiques. Dans l'histoire de l'Église, les mouvements évangéliques tels les franciscains et les dominicains, ou plus tard les jésuites, commencèrent comme de petits groupes que certains évêques et théologiens regardèrent avec suspicion. Dans beaucoup de pays aujourd'hui, les chrétiens subissent de la part d'autres religions ou d'idéologies séculières une forte pression pour leur faire abandonner la vérité de foi et affaiblir les liens de la communauté ecclésiale. Il est donc particulièrement important de discerner et d'écouter les voix des « petits qui croient » (Mc 9,42).

119. Il est indiscutablement nécessaire de distinguer entre le *sensus fidei* et l'opinion publique ou majoritaire, et pour cela il faut identifier les dispositions nécessaires pour participer au *sensus fidei*, telles que celles qui ont été décrites plus haut. C'est néanmoins le peuple de Dieu tout entier qui, dans son unité interne, confesse et vit la vraie foi. Le magistère et la

théologie doivent sans cesse œuvrer pour renouveler la présentation de la foi dans les différentes situations, en confrontant s'il y a lieu les conceptions dominantes de la vérité chrétienne à la vérité réelle de l'Évangile, mais il faut rappeler que l'expérience de l'Église montre que parfois la vérité de la foi a été conservée non pas par les efforts des théologiens ni par l'enseignement de la majorité des évêques, mais dans les cœurs des croyants.

***c*) Les voies pour consulter les fidèles**

120. Il y a une authentique égalité de dignité entre tous les fidèles, parce que par leur baptême, ils sont tous nés à nouveau dans le Christ. « En vertu de cette égalité, tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun [133]. » Tous les fidèles ont donc « le droit, et même parfois le devoir, selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, de donner aux pasteurs sacrés leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église. » « Ils ont le droit de faire connaître leur opinion aux autres fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes [134]. » Il faut par conséquent que les fidèles, et particulièrement les laïcs, soient traités avec respect et considération par les pasteurs de l'Église, et qu'ils soient consultés de façon appropriée pour le bien de l'Église.

121. Le mot « consulter » implique l'idée de chercher un jugement ou un avis, ainsi que celle d'enquêter sur certaines questions de fait. D'une part, en matière de gouvernement et de questions pastorales, les pasteurs de l'Église peuvent et doivent consulter les fidèles en certains cas, au sens où ils leur demandent leur avis ou leur jugement. D'autre part, lorsque le magistère définit une doctrine, il est opportun de consulter les fidèles au sens d'enquêter sur une question de fait, « parce que le corps des fidèles est l'un des témoins du fait de la tradition de la doctrine révélée, et parce que leur consensus dans la chrétienté est la voix de l'Église infaillible [135] ».

122. La pratique de consulter les fidèles n'est pas nouvelle dans la vie de l'Église. Dans l'Église au moyen âge, on utilisait un principe du droit romain : *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (ce qui touche tout le monde doit être traité et approuvé par tous). Dans les trois domaines de la vie de l'Église (foi, sacrements, gouvernement), « la tradition joignait à une structure hiérarchique un régime concret d'association et d'accord », et l'on considérait que c'était là « une pratique apostolique » ou « une tradition apostolique » [136].

123. Des problèmes surgissent lorsque la majorité des fidèles demeurent indifférents aux décisions doctrinales ou morales qu'a prises le magistère, ou lorsqu'ils les refusent absolument. Ce manque de réception peut être le signe d'une faiblesse dans la foi ou d'un manque de foi de la part du peuple de Dieu, dû à l'adoption insuffisamment critique de la culture contemporaine. Mais dans certains cas, cela peut être le signe que certaines décisions ont été prises par les autorités sans que celles-ci aient pris en compte comme elles l'auraient dû l'expérience et le *sensus fidei* des fidèles, ou sans que le magistère ait suffisamment consulté les fidèles [137].

124. Il est tout naturel qu'il y ait entre les membres de l'Église une communication constante et un dialogue habituel sur les questions pratiques et en matière de foi et de morale. L'opinion publique est une forme importante de cette communication dans l'Église. « Parce qu'elle est un corps vivant, l'Église a besoin d'une opinion publique pour alimenter le dialogue entre ses membres : c'est une condition de progrès pour sa pensée et son action [138]. » C'est peu après Vatican II que fut approuvé un tel échange public de pensées et d'opinions dans l'Église, précisément sur la base de l'enseignement du concile sur le *sensus fidei* et sur l'amour chrétien, et les fidèles furent fortement encouragés à prendre une part active à cet échange public. « Que les catholiques soient pleinement conscients de ce qu'ils ont la vraie liberté d'exprimer leur pensée, laquelle repose sur le "sens de la foi" [c'est-à-dire le *sensus fidei*] et sur la charité. Le "sens de la foi" est soutenu par l'Esprit de Vérité, en sorte que le peuple chrétien, guidé par le Magistère et respectueux de son enseignement, adhère indéfectiblement aux vérités de la tradition et les applique toujours mieux à la vie quotidienne [*Lumen Gentium*, 12]. La charité ensuite permet à la liberté des chrétiens de s'élever jusqu'à la communion à la liberté du Christ. Celle-ci, nous délivrant des liens du péché, nous a rendus capables de juger librement selon sa volonté. Que les autorités responsables fassent en sorte qu'existe dans l'Église, grâce à la liberté d'expression et de pensée, un échange d'opinions légitimes ; qu'elles établissent donc les normes et les conditions propres à le procurer [139]. »

125. Cet échange public d'opinions est un moyen primordial par lequel on peut normalement évaluer le *sensus fidelium*. Depuis le II^e^ concile du Vatican, divers moyens institutionnels par lesquels les fidèles peuvent être entendus et consultés de façon plus formelle ont toutefois été établis ; tels sont les conciles particuliers, auxquels des prêtres aussi bien que d'autres fidèles du Christ peuvent être invités [140], les synodes diocésains, auxquels l'évêque diocésain peut également inviter comme membres des laïcs [141], le conseil pastoral de chaque diocèse, qui « se compose de fidèles qui soient en pleine communion avec l'Église catholique, tant clercs ou membres d'instituts de vie consacrée, que laïcs surtout [142] », et les conseils pastoraux dans les paroisses, « dans lesquels, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale [143] ».

126. Des structures de consultation telles que celles dont on vient de parler peuvent s'avérer très profitables pour l'Église, mais uniquement si les pasteurs et les laïcs respectent leurs charismes mutuels et s'ils prennent sans cesse soin d'écouter leurs expériences et leurs préoccupations réciproques. Une écoute pleine d'humilité à tous les niveaux et une consultation adéquate de ceux qui sont concernés constituent des aspects essentiels d'une Église vivante et vive.

Conclusion

127. Vatican II a été une nouvelle Pentecôte[144], qui a préparé l'Église à cette nouvelle évangélisation que, depuis le concile, les papes n'ont cessé d'appeler de leurs voeux. Le concile a mis un accent renouvelé sur l'idée traditionnelle selon laquelle tous les baptisés sont pourvus d'un *sensus fidei*, et ce *sensus fidei* constitue une ressource des plus importantes pour la nouvelle évangélisation [145]. Grâce au *sensus fidei*, les fidèles sont à même non seulement de reconnaître ce qui s'accorde avec l'Évangile et d'écarter ce qui lui est contraire, mais également de percevoir ce que le pape François a appelé « des voies nouvelles pour le chemin » de foi du peuple pèlerin tout entier. L'une des raisons pour lesquelles évêques et prêtres doivent être proches de leur peuple sur le chemin et doivent marcher avec lui, c'est précisément pour qu'ils puissent reconnaître ces « voies nouvelles » telles que le peuple les perçoit [146]. Le discernement de ces voies nouvelles, que le Saint-Esprit ouvre et éclaire, sera vital pour la nouvelle évangélisation.

128. Le *sensus fidei* est étroitement lié à l'« *infallibilitas in credendo* » que possède l'Église dans son ensemble, en tant que « sujet » croyant, en pèlerinage à travers l'histoire [147]. Nourri par le Saint-Esprit, il permet à l'Église de rendre témoignage et à ses membres d'opérer le discernement qu'ils doivent sans cesse faire, à la fois en tant qu'individus et en tant que communauté, afin de savoir quelle est la meilleure manière de vivre, agir et parler dans la fidélité au Seigneur. C'est l'instinct par lequel tous et chacun « pensent avec l'Église [148] », partageant une même foi et un même dessein. C'est lui qui unit les pasteurs et le peuple et qui rend le dialogue entre eux, fondé sur les dons et les vocations de chacun, à la fois essentiel et fructueux pour l'Église.

---

[1]. Pape François, paroles prononcées lors de l'Angélus, 17 mars 2013.

[2]. Cf. Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013), n° 119-120.

[3]. Les citations scripturaires proviennent de la *Bible de Jérusalem* (Éditions du Cerf, Paris). Sauf indication contraire, les citations des documents de Vatican II sont tirées de l'édition du Centurion (Paris, 1967). On citera comme suit les documents du concile : *Apostolicam actuositatem* (AA), *Ad gentes* (AG), *Dei Verbum* (DV), *Gaudium et spes* (GS), *Lumen gentium*(LG), *Perfectæ caritatis* (PC), *Sacrosanctum Concilium* (SC). Les références à H. Denzinger — H. Hünermann et J. Hoffmann, *Symboles et définitions de la foi catholique* (Paris, 1997) sont indiquées par DH suivi du numéro de paragraphe. Les références au *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) sont indiquées par CEC suivi du numéro de paragraphe ; et les références à J.-P. Migne, éd., *Patrologia Latina* (1844-1864) sont indiquées par PL suivi des numéros de volume et de colonne.

[4]. Dans son document sur *L'Interprétation des dogmes* (1989), la Commission théologique internationale (CTI) parle du « *sensus fidelium* » comme d'un « sens intérieur » au moyen duquel le peuple de Dieu « reconnaît dans la prédication non pas la parole des hommes mais celle de Dieu, qu'il accepte et garde avec une indéfectible fidélité » (C, II, 1). Le document a également mis en lumière le rôle que joue le *consensus fidelium* dans l'interprétation des dogmes (C, II, 4).

[5]. Dans le document qu'elle a récemment publié, *La théologie aujourd'hui : Perspectives, principes et critères* (2012), la CTI a identifié le *sensus fidei* comme un lieu, ou point de référence, fondamental pour la théologie (n° 35).

[6]. *La théologie aujourd'hui*, § 13.

[7]. Tertullien, *De oratione*, I, 6 ; Corpus christianorum, series latina (= CCSL), 1, p. 258.

[8]. Yves M.-J. Congar repère plusieurs questions doctrinales pour lesquelles on fit usage du *sensus fidelium*, dans *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (Paris, Éditions du Cerf, 1953), p. 450-453, Appendice II : « Le *sensus fidelium* chez les Pères », p. 465-467.

[9]. Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, 21 et 28, CCSL 1, p. 202-203 et 209.

[10]. Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, XIV, 27 (PL 44, 980). Il dit cela à propos de la canonicité du livre de la Sagesse.

[11]. Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, III, 24 (PL 43, 101). Cf. *De baptismo*, IV, xxiv, 31 (PL 43,174) (à propos du baptême des enfants) : « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. »

[12]. Cassien, *De incarnatione Christi*, I, 6 (PL 50, 29-30) : « Sufficere ergo solus nunc ad confutandum hæresim deberet consensus omnium, quia indubitatæ veritatis manifestatio est auctoritas universorum. »

[13]. Vincent de Lérins, *Commonitorium* II, 5 (CCSL 64, p. 149).

[14]. Jérôme, *Adversus Vigilantium* 5 (CCSL 79C, p. 11-13).

[15]. Épiphane de Salamine, *Panarion hæreticorum*, 78, 6 ; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Epiphanius, Bd 3, p. 456.

[16]. Augustin, *In Iohannis Evangelium tractatus*, XX, 3 (CCSL 36, p. 204) ; *Ennaratio in psalmum 120,7* (PL 37,1611).

[17]. John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* [*Sur la consultation des fidèles en matière de doctrine*], avec une introduction de John Coulson (London, Geoffrey Chapman, 1961), p. 75-101 ; p. 75 et 77. Voir également du même *The Arians of the Fourth Century* (1833 ; 3e éd. 1871). Congar exprime quelques réserves à propos de l'usage que fait Newman de l'analyse de cette affaire ; voir Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 395.

[18]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 104.

[19]. Voir DH 1000.

[20]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 70.

[21]. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 1, a. 9, s. c. ; IIIª, q. 83, a. 5, s. c. (à propos de la liturgie de la messe) ; *Quodl*. IX, q. 8 (à propos de la canonisation). Cf. aussi Bonaventure,*Commentaria in IV librum Sententiarum*, d. 4, p. 2, dub. 2 (Opera omnia, vol. 4, Quaracchi, 1889, p. 105) : « [Fides Ecclesiæ militantis] quamvis possit deficere in aliquibus personis specialiter, generaliter tamen numquam deficit nec deficiet, iuxta illud Matthæi ultimo : "Ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem sæculi" » ; d. 18, p. 2, a. un. q. 4 (p. 490). Dans la *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 2, a. 6, ad 3, saint Thomas rattache cette indéfectibilité de l'Église universelle à la promesse faite par Jésus à Pierre que sa foi ne pourrait faillir (Lc 22,32).

[22]. *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 1, a. 10 ; q. 11, a. 2, ad 3.

[23]. Voir Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiæ præcludium*, WA 6, 566-567 ; et Jean Calvin, *Institutio christianæ religionis*, IV, 8,11 ; les promesses du Christ se trouvent en Mt 28,19 et Jn 14,16.17.

[24]. Voir Gustav Thils, *L'Infaillibilité du Peuple chrétien « in credendo » : Notes de théologie post-tridentine* (Paris, Desclée de Brouwer, 1963).

[25]. DH 1637 ; voir aussi DH 1726. Pour des expressions équivalentes, voir Yves M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, II. *Essai théologique* (Paris, Fayard, 1963), p. 82-83.

[26]. *De locis theologicis*, sous la dir. de Juan Belda Plans (Madrid, 2006). Cano énumère dix lieux : Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia.

[27]. *De locis theol.*, livre IV, ch. 3 (p. 117). « Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est. »

[28]. *De locis theol*., livre I, ch. 4 (p. 144-146).

[29]. *De locis theol*., livre I, ch. 4 (p. 149) : « Non solum Ecclesia universalis, id est, collectio omnium fidelium hunc veritatis spiritum semper habet, sed eundem habent etiam Ecclesiæ principes et pastores. » Dans le livre VI, Cano affirme l'autorité du Pontife Romain lorsqu'il définit une doctrine *ex cathedra*.

[30]. *De locis theol*., livre I, ch. 4 (p. 150-151) : « Priores itaque conclusiones illud astruebant, quicquid ecclesia, hoc est, omnium fidelium concio teneret, id verum esse. Hæc autem illud affirmat pastores ecclesiæ doctores in fide errare non posse, sed quicquid fidelem populum docent, quod ad Christi fidem attineat, esse verissimum. »

[31]. Robert Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei* (Venise, 1721), II, I, livre 3, ch. 14 : « Et cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate Episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis, ecclesia non potest errare, idest, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide ; et similiter id quod docent omnes Episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide » (p. 73).

[32]. *De controversiis* II, I, livre 2, ch. 2 : « Concilium generale repræsentat Ecclesiam universam, et proinde consensum habet Ecclesiæ universalis ; quare si Ecclesia non potest errare, neque Concilium œcumenicum, legitimum et approbatum, potest errare » (p. 28).

[33]. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* [1825], éd. J. R. Geiselmann (Cologne et Olten, Jakob Hegner, 1957), 8 sq., 50 sq.

[34]. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [1832], éd. J. R. Geiselmann (Cologne et Olten, Jakob Hegner, 1958), § 38. Contre le principe protestant de l'interprétation privée, il réaffirmait l'importance du jugement de l'Église tout entière.

[35]. En 1847, Newman rencontra Perrone et ils discutèrent les idées de Newman sur le développement de la doctrine. Newman fit usage de la notion de *sensus ecclesiæ* dans ce contexte. Cf. T. Lynch, éd., « The Newman-Perrone Paper on Development », *Gregorianum* 16 (1935), p. 402-447, surtout ch. 3, n. 2, 5.

[36]. Ioannis Perrone, *De Immaculato B. V. Mariæ Conceptu an Dogmatico Decreto definiri possit* (Rome, 1847), 139, 143-145. Perrone concluait que le fidèle chrétien serait « profondément scandalisé » si l'Immaculée Conception de Marie était « ne fût-ce que légèrement remise en question » (p. 156). Il avait trouvé d'autres occurrences où le magistère s'était appuyé sur le *sensus fidelium* pour effectuer une définition doctrinale, par exemple la doctrine que les âmes des justes jouissent de la vision béatifique dès avant la résurrection des morts (p. 147-148).

[37]. Voir Pie IX, Lettre encyclique *Ubi primum* (1849), n° 6.

[38]. Pie IX, Constitution apostolique *Ineffabilis Deus* (1854).

[39]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 70-71.

[40]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63, cf. p. 65. Newman distingue habituellement « les pasteurs » et « les fidèles ». Il ajoute parfois « les docteurs » (les théologiens) en tant que catégorie distincte de témoins, et il inclut le bas clergé parmi « les fidèles », sauf s'il spécifie « les fidèles laïques ».

[41]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 104.

[42]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 64-70 ; voir ci-dessus, § 37.

[43]. Mansi, III (51), 542-543. Ce chapitre affirme que l'infaillibilité de l'Église s'étend à toute vérité révélée, dans l'Écriture et dans la Tradition — c'est-à-dire au dépôt de la foi, — et à tout ce qui est nécessaire pour la défendre et pour la préserver, même si ce n'est pas révélé.

[44]. Mansi, IV (52), 1213-1214.

[45]. *Ibid*., 1217. Gasser ajoute : « sed talis casus non potest statui pro regula. »

[46]. DH 3074. L'un des « Quatre Articles » de la position gallicane affirmait que le jugement du Pape « n'est pas irréformable tant qu'il ne reçoit pas le consentement de l'Église ».

[47]. Voir Gasser, in Mansi, 52,1213-1214.

[48]. Voici la proposition condamnée : « Dans la définition des vérités, l'Église enseignée et l'Église enseignante collaborent de telle façon qu'il ne reste à l'Église enseignante qu'à sanctionner les conceptions communes de l'Église enseignée » (DH 3406).

[49]. Pie XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[50]. *Munificentissimus Deus*, n° 41

[51]. *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[52]. Voir Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, chapitre 6. Le schéma se trouve dans la Préface de la troisième édition de la *Via Media* de Newman (1877).

[53]. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 398.

[54]. *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 399.

[55]. LG 4.

[56]. LG 12. En plusieurs autres endroits, le concile fait référence au « sens » des croyants ou de l'Église d'une manière analogue au *sensus fidei* de LG 12. Il fait référence au *sensus Ecclesiæ* (DV 23), au *sensus apostolicus* (AA 25), au *sensus catholicus* (AA 30), au *sensus Christi et Ecclesiæ* et au *sensus communionis cum Ecclesia* (AG 19), au *sensus christianus fidelium* (GS 52), et à un *integer christianus sensus* (GS 62).

[57]. LG 35.

[58]. DV 8.

[59]. DV 10 ; cf. *Ineffabilis Deus*, n° 18, et *Munificentissimus Deus*, n° 12.

[60]. Voir par exemple l'enseignement du pape Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Christifideles laici* (1988), selon lequel tous les fidèles prennent part à la triple fonction du Christ, et la mention qu'il fait des fidèles laïcs qui « sont rendus participants au sens de la foi surnaturelle de l'Église (*sensum fidei supernaturalis Ecclesiæ*) qui "ne peut se tromper dans la foi" [LG 12] » (n° 14). Voir aussi, en référence à l'enseignement de LG 12 et 35, et de DV 8, la déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi (CDF), *Mysterium Ecclesiæ* (1973), n° 2.

[61]. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), n° 5. Dans son Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien, *Donum veritatis* (1990), la CDF mettait en garde contre l'identification de « l'opinion d'un grand nombre de chrétiens » avec le *sensus fidei* : « Celui-ci est une propriété de la foi théologale » et « un don de Dieu faisant adhérer personnellement à la vérité », en sorte que le chrétien croit ce que l'Église croit. Du fait que toutes les opinions tenues par les croyants n'ont pas nécessairement la foi pour source, et qu'un grand nombre de personnes sont influencées par l'opinion publique, il faut souligner, ainsi que le fit le concile, « le rapport indissoluble entre "*sensus fidei*" et conduite du peuple de Dieu par le magistère des pasteurs » (n° 35).

[62]. Le *sensus fidei fidelis* présuppose chez le croyant la vertu de foi. En effet, c'est l'expérience de la foi vécue qui rend le croyant capable de discerner si une doctrine appartient ou non au dépôt de la foi. Ce n'est donc qu'en un sens plutôt large et dérivé que l'on peut attribuer au *sensus fidei fidelis* le discernement nécessaire pour l'acte de foi initial.

[63]. CEC 1804.

[64]. Vatican II, PC 12.

[65]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 45, a. 2.

[66]. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 1, a. 4, ad 3. Cf. IIª IIæ, q. 2, a. 3, ad 2.

[67]. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 23, q. 3, a. 3, qla 2, ad 2 : « Habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturæ, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum ; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit. »

[68]. Cf. J. A. Möhler, *Symbolik*, § 38 : « Der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie er in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet. »

[69]. À cause de sa relation immédiate à son objet, un instinct ne peut pas se tromper. Il est de soi infaillible. Cependant, l'instinct animal n'est infaillible que dans le contexte d'un environnement déterminé. Quand ce contexte change, l'instinct animal peut s'avérer inadapté. L'instinct spirituel, au contraire, a plus d'ampleur et de souplesse.

[70]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 1, a. 3, ad 3.

[71]. CDF, *Donum veritatis*, n° 35.

[72]. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 2, a. 5-8.

[73]. LG 15.

[74]. Thomas d'Aquin, *Expositio super Ioannis evangelium*, c. 14, lect. 4 (Marietti, n° 1916).

[75]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, §§ 91-92.

[76]. DV 8. Dans la théologie des dons de l'Esprit développée par saint Thomas, il revient en particulier au don de science de perfectionner le *sensus fidei fidelis* en tant qu'aptitude à discerner ce qui doit être cru. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, IIª IIæ, q. 9, a. 1, c. et ad 2.

[77]. Thomas d'Aquin, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 10, ad 10 ; cf. *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, qla 2, ad 3.

[78]. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, qla 4, ad 3 : « [Le croyant] ne doit pas donner son assentiment à un prélat qui prêche contre la foi … Le sujet n'est pas totalement excusé par l'ignorance, car l'habitus de la foi l'incline à refuser une telle prédication, puisque cet habitus enseigne nécessairement tout ce qui touche au salut. De même, parce qu'il ne faut pas trop facilement accorder crédit à tout esprit, il ne lui faudra pas donner son assentiment lorsque quelque chose d'insolite sera prêché, mais il lui faudra s'informer par ailleurs ou simplement mettre sa confiance en Dieu, sans chercher à s'aventurer dans les secrets de Dieu qui le dépassent. »

[79]. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum*, III, d. 25, q. 2, a. 1, qla 2, ad 3 ; *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 11, ad 2.

[80]. Voir ci-dessus, § 30.

[81]. Voir Congar, *La Tradition et les traditions*, II, p. 81-101, sur « L'"*Ecclesia*", sujet de la Tradition », et p. 101-108, sur « Le Saint-Esprit, Sujet transcendant de la Tradition ».

[82]. Voir ci-dessus, § 3.

[83]. DV 10.

[84]. DV 8 ; cf. aussi LG 12, 37 ; AA 2, 3 ; GS 43.

[85]. GS 44.

[86]. Voir ci-dessus, chapitre 1er, 2e partie.

[87]. Cf. DH 2722-2724.

[88]. Voir ci-dessous, chapitre 4e.

[89]. LG 12.

[90]. Cf. LG 10, 34.

[91]. Cf. LG 21, 26 ; SC 41.

[92]. Cf. SC 10 ; LG 11.

[93]. CEC 1124. Cf. Irénée, *Adv. Hær.*, IV, 18, 5 (Sources chrétiennes, vol. 100**, p. 610) : « Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser » (voir aussi CEC, n° 1327).

[94]. DV 8.

[95]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63.

[96]. Cf. Vatican I, *Pastor Æternus*, DH 3051.

[97]. Vatican I, *Pastor Æternus*, ch. 4 (DH 3074).

[98]. Voir ci-dessus, § 40.

[99]. Voir ci-dessus, §§ 38, 42.

[100]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, § 35.

[101]. DV 8.

[102]. Voir ci-dessous, §§ 107-112.

[103]. Voir ci-dessous, chapitre 4e.

[104]. CTI, *La théologie aujourd'hui*, § 35 ; cf. CDF, Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien, *Donum veritatis* (1990), n° 2-5, 6-7.

[105]. Cf. *La théologie aujourd'hui*, § 35.

[106]. Il faut noter tout particulièrement de ce point de vue les sections indiquées ci-après des déclarations d'accord suivantes : Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : Communion ecclésiale, conciliarité et autorité* (2007 ; déclaration de Ravenne), n° 7 ; Commission internationale anglicane - catholique romaine, *Le don de l'autorité* (1999), n° 29 ; Consultation internationale entre l'Église catholique et l'Alliance évangélique mondiale, 1977-1984, *Rapport*, chapitre 1.3 ; Commission mixte internationale de dialogue entre des représentants de l'Église catholique et les Disciples du Christ, *L'Église comme communion dans le Christ* (1992), n° 40, 45 ; Commission mixte de dialogue entre l'Église catholique et le Conseil méthodiste mondial, *La Parole de Vie* (1995), n° 56, 58.

[107]. Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint* (1995), n° 3.

[108]. Voir ci-dessus, § 56.

[109]. Cf. LG 8.

[110]. *Ut unum sint*, n° 14 ; cf. n° 28, 57, où Jean-Paul II évoque « l'échange des dons » qui se produit dans le dialogue œcuménique. Dans sa Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion, *Communionis notio* (1992), la CDF reconnaît de façon analogue que l'Église catholique souffre elle-même de « blessures » à cause de la perte de la communion avec les autres Églises et communautés ecclésiales chrétiennes (n° 17).

[111]. Cf. LG 12 ; DV 8.

[112]. LG 12, qui fait référence à 1 Th 2,13.

[113]. Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Fides et ratio* (1998).

[114]. Cf. CTI, *La théologie aujourd'hui*, §§ 63, 64, 84.

[115]. Voir ci-dessus, §§ 74-80.

[116]. DV 10.

[117]. Cf. LG, chapitre 5, sur « La vocation universelle à la sainteté dans l'Église ».

[118]. CEC 963.

[119]. Cf. GS 11, 22.

[120]. DV 5.

[121]. Cf. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 5.

[122]. Cf. Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements (CCDDS), *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations* (2001), n° 10 : « Les réalités désignées par la locution "religiosité populaire" renvoient à une expérience universelle : une certaine dimension religieuse est toujours présente dans le cœur de chaque personne, comme dans la culture de chaque peuple, en particulier dans le cadre de ses manifestations collectives. De fait, chaque peuple tend à exprimer sa propre vision totalisante de la transcendance, ainsi que sa conception de la nature, de la

société et de l'histoire en se servant des médiations cultuelles, et il réalise ainsi une synthèse particulière qui a une dimension humaine et spirituelle de grande valeur. »

[123]. CELAM, Troisième conférence générale (Puebla, 1979), Document final, n° 448, cité en CEC 1676.

[124]. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 125.

[125]. Joseph Ratzinger, *Commento teologico*, in Congrégation pour la doctrine de la foi, *Il messaggio di Fatima* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000), p. 35 ; cité dans CCDDS, *Directoire*, n° 91.

[126]. CCDDS, *Directoire*, n° 50.

[127]. SC 13.

[128]. Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), n° 48. Congar fait référence aux « engouements douteux et dévotions aberrantes », et il met en garde : « On se gardera de trop attribuer au *sensus fidelium* : non seulement au regard des prérogatives de la hiérarchie …, mais en soi » (*Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 399).

[129]. Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), n° 48. Dans son discours lors de l'ouverture de la IVe Conférence générale du CELAM (Saint-Domingue, 12 octobre 1992), le pape Jean-Paul II a dit que, avec ses « racines essentiellement catholiques », la religiosité populaire en Amérique Latine était « un antidote contre les sectes et une garantie de fidélité au message de la rédemption » (n° 12). En faisant référence au Document final de la IIIeConférence générale du CELAM, le pape François déclare que lorsque la foi chrétienne est authentiquement inculturée, la « piété populaire » constitue une part importante du processus par lequel « le peuple s'évangélise continuellement lui-même » (*Evangelii gaudium*, n° 122).

[130]. Voir ci-dessus, § 2.

[131]. Cf. Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 58, qui fait référence au besoin de s'assurer que les *communautés de base* sont réellement ecclésiales.

[132]. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 126.

[133]. *Code de Droit canon*, can. 208 (traduction française sous la direction de E. Caparros et H. Aubé, Wilson & Lafleur, Montréal, 2007).

[134]. *Code de Droit canon*, can. 212, § 3.

[135]. Newman, *On Consulting the Faithful*, p. 63 ; pour les deux sens du mot « consulter », voir p. 54-55.

[136]. Y. Congar, « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », in *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), p. 210-259, particulièrement p. 224-228.

[137]. Voir ci-dessus, §§ 78-80.

[138]. Instruction pastorale sur les moyens de communication sociale élaborée par mandat spécial du concile œcuménique Vatican II, « *Communio et progressio* » (1971), n° 115, qui cite aussi le pape Pie XII : « Il manquerait quelque chose à sa vie [celle de l'Église] si l'opinion publique faisait défaut, par une carence imputable aux pasteurs et aux fidèles » (Allocution du 17 février 1950, AAS XVIII [1950], p. 256).

[139]. « *Communio et progressio* », n° 116.

[140]. Cf. *Code de Droit canon*, can. 443, § 4.

[141]. Cf. *Code de Droit canon*, can. 463, § 2.

[142]. *Code de Droit canon*, can. 512, § 1.

[143]. *Code de Droit canon*, can. 536, § 1.

[144]. Cette expression a été utilisée à plusieurs reprises par le pape Jean XXIII alors qu'il exprimait ses espérances et ses prières pour le concile à venir ; voir par exemple la constitution apostolique *Humanæ salutis* (1961), n° 23.

[145]. Voir ci-dessus, §§ 2, 45, 65, 70, 112.

[146]. Cf. Pape François, *Allocution au clergé, aux personnes consacrées et aux membres de conseils pastoraux*, San Rufino, Assise, 4 octobre 2013. Le pape ajouta que les synodes diocésains, célébrations particulières du « chemin parcouru ensemble » en tant que disciples du Seigneur, devaient prendre en compte « ce que le Saint-Esprit dit aux laïcs, au peuple de Dieu [et] à tous ».

[147]. Interview du pape François par le P. Antonio Spadaro, 21 septembre 2013 ; cf. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 119.

[148]. Interview du pape François par le P. Antonio Spadaro ; cf. ci-dessus, § 90.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION *PERSONA HUMANA* SUR CERTAINES QUESTIONS D'ÉTHIQUE SEXUELLE (*)

I. La personne humaine, aux yeux de la recherche scientifique contemporaine, est si profondément affectée par la sexualité que celle-ci doit être tenue pour l'un des facteurs qui donnent à la vie de chacun les traits principaux qui la distinguent. C'est du sexe, en effet, que la personne humaine reçoit les caractères qui, sur le plan biologique, psychologique et spirituel, la font homme et femme, conditionnant par là grandement son acheminement vers la maturité et son insertion dans la société. C'est pourquoi les choses du sexe, comme chacun le peut aisément constater, sont de nos jours un thème fréquemment et ouvertement abordé dans les livres, les revues, les magazines et autres instruments de communication sociale.

Durant ce temps, s'est accrue la corruption des mœurs dont une exaltation sans mesure du sexe est un des plus graves indices ; tandis que, par la diffusion des moyens de communication sociale et des spectacles, cette corruption en est venue à envahir le champ de l'éducation et à infecter la mentalité générale.

Si, dans ce contexte, des éducateurs, des pédagogues ou des moralistes ont pu contribuer à mieux faire comprendre et intégrer dans la vie les valeurs propres à l'un et l'autre sexe, d'autres en revanche ont proposé des conceptions et des modes de conduite contraires aux véritables exigences morales de l'être humain, allant même jusqu'à favoriser un hédonisme licencieux.

Il en est résulté que, même parmi les chrétiens, des enseignements, des critères moraux et des manières de vivre jusque là fidèlement conservés ont été en quelques années fortement ébranlés et nombreux sont ceux qui aujourd'hui, devant tant d'opinions largement répandues en opposition à la doctrine qu'ils ont reçue de l'Eglise, en viennent à se demander ce qu'ils doivent encore tenir pour vrai.

Relâchement des mœurs

2. L'Eglise ne peut demeurer indifférente à cette confusion des esprits et à ce relâchement des mœurs. Il s'agit, en effet, d'une question de la plus haute importance pour la vie personnelle des chrétiens et pour la vie sociale de notre temps.(1)

Chaque jour les Evêques sont amenés à constater les difficultés croissantes qu'éprouvent les fidèles à prendre conscience de la saine doctrine morale, particulièrement en matière sexuelle, ainsi que les pasteurs à l'exposer avec efficacité.

Ils se savent appelés, par leur charge pastorale, à répondre sur ce point si grave aux besoins de leurs fidèles, et déjà des documents importants ont été publiés en cette matière par certains d'entre eux ou par des Conférences épiscopales. Cependant, comme les opinions erronées et les déviations qui en résultent continuent de se répandre en tous lieux, la S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, de par sa fonction à l'égard de l'Eglise universelle (2) et par mandat du Souverain Pontife, a jugé nécessaire de publier la présente Déclaration.

Une loi immuable

3. Les hommes de notre temps sont de plus en plus persuadés que la dignité et la vocation humaines demandent qu'à la lumière de leur intelligence ils découvrent les valeurs inscrites en leur nature, qu'ils les développent sans cesse et les réalisent dans leur vie en vue d'un progrès toujours plus grand.

Mais, en matière morale, l'homme ne peut porter des jugements de valeur selon son arbitraire personnel : « Au fond de sa conscience l'homme découvre une loi qu'il ne se donne pas à lui-même et à laquelle il doit obéir... Il porte une loi que Dieu a inscrite en son cœur ; sa dignité est de la suivre, et c'est sur elle qu'il sera jugé ».(3)

En outre, à nous chrétiens, Dieu, par sa révélation, a fait connaître son dessein de salut et proposé le Christ, Sauveur et Sanctificateur, en sa doctrine et son exemple, comme la Loi suprême et immuable de la vie, Lui qui a dit : « Je suis la Lumière du monde ; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (*Jn* 8, 12).

Il ne peut donc y avoir de vraie promotion de la dignité de l'homme que dans le respect de l'ordre essentiel de sa nature. Certes, dans l'histoire de la civilisation, bien des conditions concrètes et des besoins de la vie humaine ont changé et changeront encore ; mais toute évolution des mœurs et tout genre de vie doivent être maintenus dans les limites

qu'imposent les principes immuables fondés sur les éléments constitutifs et les relations essentielles de toute personne humaine, éléments et relations qui transcendent les contingences historiques.

Ces principes fondamentaux, que la raison peut saisir, sont contenus dans « la loi divine, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne l'univers ainsi que les voies de la communauté des hommes. De cette loi qui est sienne, Dieu, par une délicate disposition de sa Providence, rend l'homme participant pour qu'il puisse toujours mieux connaître l'immuable vérité ».(4) Cette loi divine est accessible à notre connaissance.

4. C'est donc à tort que beaucoup prétendent aujourd'hui que, pour servir de règle aux actions particulières, on ne peut trouver ni dans la nature humaine ni dans la loi révélée d'autre norme absolue et immuable que celle qui s'exprime dans la loi générale de la charité et du respect de la dignité humaine. Comme preuve de cette assertion, ils avancent que, dans ce qu'on appelle couramment normes de la loi naturelle ou préceptes de la Sainte Ecriture, on ne doit voir que des expressions données d'une forme de culture particulière en un certain moment de l'histoire.

Mais en réalité, la Révélation divine et, dans son ordre propre, la sagesse philosophique, en faisant ressortir des exigences authentiques de l'humanité, manifestent nécessairement, par là même, l'existence de lois immuables inscrites dans les éléments constitutifs de la nature humaine et qui se révèlent identiques en tous les êtres doués de raison.

De plus, le Christ a institué son Eglise comme « colonne et support de la vérité » (1 *Tm* 3, 15). Avec l'assistance de l'Esprit-Saint, elle conserve sans cesse et transmet sans erreur les vérités de l'ordre moral, et elle interprète authentiquement non seulement la loi positive révélée, « mais aussi les principes de l'ordre moral qui dérivent de la nature humaine elle-même »(5) et qui concernent le plein développement et la sanctification de l'homme. Or, de fait, l'Eglise tout au long de son histoire a constamment tenu un certain nombre de préceptes de la loi naturelle comme ayant une valeur absolue et immuable, et a vu dans leur transgression une contradiction à la doctrine et à l'esprit de l'Evangile.

Finalité de l'acte sexuel dans le mariage légitime

5. Parce que l'éthique sexuelle concerne certaines valeurs fondamentales de la vie humaine et de la vie chrétienne, c'est à elle également que s'applique cette doctrine générale. Il existe en ce domaine des principes et des normes que, sans hésiter, l'Eglise a toujours transmis dans son enseignement, si opposés qu'aient pu leur être les opinions et les mœurs du monde. Ces principes et ces normes ne doivent nullement leur origine à un certain type de culture, mais bien à la connaissance de la loi divine et de la nature humaine. Ils ne peuvent donc être considérés comme périmés ni mis en doute sous le prétexte d'une situation culturelle nouvelle.

Ce sont ces principes qui ont inspiré les conseils et les directives donnés par le Concile Vatican II pour une éducation et une organisation de la vie sociale qui tiennent compte de l'égale dignité de l'homme et de la femme dans le respect de leur différence.(6)

Parlant de « la condition sexuée de l'être humain et de sa faculté de procréer », le Concile a relevé qu' « elles dépassent admirablement ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie ».(7) Puis il s'est attaché particulièrement à exposer les principes et les critères qui concernent la sexualité humaine dans le mariage et qui ont leur fondement dans la finalité de sa fonction spécifique.

Il déclare à ce propos que la bonté morale des actes propres à la vie conjugale, ordonnés selon la véritable dignité humaine, « ne dépend pas uniquement de la sincérité de l'intention et de l'appréciation des motifs, mais doit se déterminer selon des critères objectifs, tirés de la nature de la personne et de ses actes, et qui respectent le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai ».(8)

Ces derniers mots résument brièvement la doctrine du Concile, plus amplement exposée auparavant dans la même Constitution, (9) sur la finalité de l'acte sexuel et sur le critère principal de sa moralité: c'est le respect de sa finalité qui assure à cet acte son honnêteté.

Ce même principe, que l'Eglise tient de la révélation divine et de son interprétation authentique de la loi naturelle, fonde aussi sa doctrine traditionnelle, selon laquelle l'usage de la fonction sexuelle n'a son vrai sens et sa rectitude morale que dans le mariage légitime.(10)

Points particuliers

6. La présente Déclaration n'entend pas traiter de tous les abus de la faculté sexuelle ni de tout ce qu'implique la pratique de la chasteté. Elle a pour objet de rappeler la doctrine de l'Eglise sur certains points particuliers, vu l'urgente nécessité de s'opposer à des erreurs graves et à des manières d'agir aberrantes et largement répandues.

Relations pré-conjugales

7. Plusieurs aujourd'hui revendiquent le droit à l'union sexuelle avant le mariage là, du moins, où une intention ferme de se marier et une affection en quelque sorte déjà conjugale dans la psychologie des sujets demandent cet achèvement qu'ils estiment connaturel ; cela surtout quand la célébration du mariage est empêchée par les circonstances ou si cette relation intime paraît nécessaire pour que l'amour soit conservé.

Cette opinion s'oppose à la doctrine chrétienne selon laquelle c'est dans le cadre du mariage que doit se situer tout acte génital de l'homme. Quelle que soit en effet la fermeté du propos de ceux qui s'engagent dans ces rapports prématurés, il demeure que ceux-ci ne permettent pas d'assurer dans sa sincérité et sa fidélité la relation interpersonnelle d'un homme et d'une femme et notamment de les protéger contre les fantaisies et les caprices. Or c'est une union stable que Jésus a voulue et dont il rétablit l'exigence primitive à partir des différences sexuelles : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et qu'il a dit : Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront plus qu 'une seule chair ? Ainsi ils ne seront plus deux mais une seule chair. Eh bien, ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer » (Cf. *Mt* 19, 4-6). Saint Paul sera encore plus explicite lorsqu'il montrera que, si des célibataires ou des veuves ne peuvent pas vivre dans la continence, ils n'ont d'autres alternatives que l'union stable du mariage : « il vaut mieux se marier que de brûler (du désir sexuel) » (1 *Co* 7, 9). Par le mariage, en effet, l'amour des époux est assumé en celui que le Christ porte irrévocablement à l'Eglise (Cf. *Ep* 5, 25-32), tandis que l'union corporelle dans la débauche (11) pollue le temple de l'Esprit qu'est devenu le chrétien. L'union charnelle n'est donc légitime que si entre l'homme et la femme s'est instaurée, définitive, une communauté de vie.

C'est ce que l'Eglise a toujours compris et enseigné, (12) trouvant d'ailleurs dans la réflexion des hommes et les leçons de l'histoire un accord profond avec sa doctrine.

Nous savons d'expérience que, pour que l'union sexuelle puisse répondre vraiment aux exigences de sa propre finalité et de la dignité humaine, l'amour doit trouver sa sauvegarde dans la stabilité du mariage. Ces exigences appellent un contrat conjugal sanctionné et garanti par la société, contrat qui instaure un état de vie d'importance capitale tant pour l'union exclusive de l'homme et de la femme que pour le bien de leur famille et de la communauté humaine. Le plus souvent, en effet, les relations pré-conjugales excluent la perspective de l'enfant. Ce qu'on représente comme un amour conjugal ne pourra pas, alors qu'absolument il le devrait, s'épanouir en un amour paternel et maternel. Ou, s'il le fait, ce sera au détriment des enfants qui seront privés du milieu stable où ils devraient se développer pour pouvoir y trouver la voie et les moyens de leur insertion dans l'ensemble de la société.

Le consentement que se donnent les personnes qui désirent s'unir en mariage doit donc être extérieurement manifesté et d'une façon qui le rende valable au regard de la société. Quant aux fidèles c'est selon les lois de l'Eglise que doit s'exprimer leur consentement à l'instauration d'une communauté de vie conjugale, consentement qui fera de leur mariage un sacrement du Christ.

Homosexualité

8. De nos jours, à l'encontre de l'enseignement constant du Magistère et du sens moral du peuple chrétien, quelques-uns en sont venus, en se fondant sur des observations d'ordre psychologique, à juger avec indulgence, voire même à excuser complètement, les relations homosexuelles chez certains sujets.

Ils font une distinction — et, semble-t-il, avec raison — entre les homosexuels dont la tendance provenant d'une éducation faussée, d'un manque d'évolution sexuelle normale, d'une habitude prise, de mauvais exemples ou d'autres causes analogues est transitoire ou du moins non incurable, et les homosexuels qui sont définitivement tels par une sorte d'instinct inné ou de constitution pathologique jugée incurable. Or, quant à cette seconde catégorie de sujets, certains concluent que leur tendance est à tel point naturelle qu'elle doit être considérée comme justifiant, pour eux, des relations homosexuelles dans une sincère communion de vie et d'amour analogue au mariage en tant qu'ils se sentent incapables de supporter une vie solitaire.

Certes, dans l'action pastorale, ces homosexuels doivent être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale. Leur culpabilité sera jugée avec prudence. Mais nulle méthode pastorale ne peut être employée qui, parce que ces actes seraient estimés conformes à la condition de ces personnes, leur accorderait une justification morale. Selon l'ordre moral objectif, les relations homosexuelles sont des actes dépourvus de leur règle essentielle et indispensable. Elles sont condamnées dans la Sainte Ecriture comme de graves dépravations et présentées même comme la triste conséquence d'un refus de Dieu.(13) Ce jugement de l'Ecriture ne permet pas de conclure que tous ceux qui souffrent de cette anomalie en sont personnellement responsables, mais il atteste que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés et qu'ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation.

Masturbation

9. Fréquemment aujourd'hui on met en doute ou l'on nie expressément la doctrine catholique traditionnelle selon laquelle la masturbation constitue un grave désordre moral. La psychologie et la sociologie, dit-on, démontrent que, surtout chez les jeunes, elle est un phénomène normal de l'évolution de la sexualité. Il n'y aurait de faute réelle et grave que dans la mesure où le sujet céderait délibérément à une auto-satisfaction close sur soi (« ipsation »), car alors l'acte serait radicalement contraire à la communion amoureuse entre des personnes de sexe différent, dont certains prétendent qu'elle est ce qui est principalement recherché dans l'usage de la faculté sexuelle.

Cette opinion contredit la doctrine et la pratique pastorale de l'Eglise catholique. Quoi qu'il en soit de la valeur de certains arguments d'ordre biologique ou philosophique dont se sont servis parfois les théologiens, en fait, tant le Magistère de l'Eglise, dans la ligne d'une tradition constante, que le sens moral des fidèles ont affirmé sans hésitation que la masturbation est un acte intrinsèquement et gravement désordonné.(14) La raison principale en est que, quel qu'en soit le motif, l'usage délibéré de la faculté sexuelle en dehors des rapports conjugaux normaux contredit essentiellement sa finalité. Il lui manque, en effet la relation sexuelle requise par l'ordre moral, celle qui réalise « le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai ».(15) C'est à cette relation régulière que l'on doit réserver tout l'exercice délibéré de la sexualité. Même si l'on ne peut assurer que l'Ecriture réprouve ce péché sous une appellation distincte, la tradition de l'Eglise a compris à juste titre qu'il était condamné dans le Nouveau Testament lorsque celui-ci parle d'« impureté », d'« impudicité » ou d'autres vices contraires à la chasteté et à la continence.

Les enquêtes sociologiques peuvent indiquer la fréquence de ce désordre selon les lieux, la population ou les circonstances qu'elles prennent en observation ; on relève ainsi des faits. Mais les faits ne constituent pas un critère permettant de juger la valeur morale des actes humains.(16) La fréquence du phénomène en question est à mettre, certes, en rapport avec la faiblesse innée de l'homme, suite du péché originel, mais aussi avec la perte du sens de Dieu, la dépravation des mœurs engendrée par la commercialisation du vice, la licence effrénée de tant de spectacles et de publications, ainsi que l'oubli de la pudeur, gardienne de la chasteté.

La psychologie moderne fournit, au sujet de la masturbation, plusieurs données valables et utiles pour formuler un jugement plus équitable sur la responsabilité morale et pour orienter une action pastorale. Elle aide à voir comment l'immaturité de l'adolescence, qui peut parfois se prolonger au-delà de cet âge, le déséquilibre psychique ou l'habitude prise peuvent influer sur le comportement, atténuant le caractère délibéré de l'acte et faire que, subjectivement, il n'y ait pas toujours faute grave. Cependant, en général, l'absence de grave responsabilité ne doit pas être présumée ; ce serait méconnaître la capacité morale des personnes.

Dans le ministère pastoral, pour se former un jugement adéquat dans les cas concrets, on considérera dans sa totalité le comportement habituel des personnes, non seulement quant à la pratique de la charité et de la justice, mais encore quant au souci d'observer le précepte particulier de la chasteté. On verra, notamment, si l'on a bien pris les moyens nécessaires, naturels et surnaturels, que dans son expérience de toujours l'ascèse chrétienne recommande pour dominer les passions et faire progresser la vertu.

La loi morale et le péché

10. Le respect de la loi morale, dans le domaine de la sexualité. ainsi que la pratique de la chasteté ne sont pas peu compromis, surtout chez les chrétiens moins fervents, par la tendance actuelle à réduire à l'extrême, quand ce n'est pas à nier, la réalité du péché grave, du moins dans l'existence concrète des hommes.

Certains vont jusqu'à affirmer qu'il n'y aurait péché mortel, séparant de Dieu, que dans le refus formel directement opposé à l'appel de Dieu, ou dans l'égoïsme qui, complètement et délibérément, se ferme à l'amour du prochain. C'est alors seulement qu'aurait lieu l'option fondamentale, c'est-à-dire la décision qui engage totalement la personne et qui serait requise pour constituer un péché mortel ; par elle l'homme, du fond de sa personnalité, prendrait ou ratifierait une attitude foncière à l'égard de Dieu ou des hommes. Au contraire, les actions appelées périphériques (qui, dit-on, n'impliquent pas, en général, de choix décisif) n'iraient pas jusqu'à changer l'option fondamentale, d'autant moins qu'elles procèdent souvent, observe-t-on, de l'habitude. Elles peuvent donc affaiblir l'option fondamentale mais non point la changer du tout au tout. Or, selon ces auteurs, un changement de l'option fondamentale envers Dieu advient plus difficilement dans le domaine de l'activité sexuelle où, en général, l'homme ne transgresse pas l'ordre moral de manière pleinement délibérée et responsable, mais plutôt sous l'influence de sa passion, de sa faiblesse, de son immaturité, parfois même de l'illusion de témoigner ainsi son amour pour le prochain ; à quoi s'ajoute souvent la pression du milieu social.

En réalité, c'est bien l'option fondamentale qui définit en dernier ressort la disposition morale de la personne, mais elle peut être totalement changée par des actes particuliers, ceux-ci seraient-ils préparés — comme il arrive souvent — par

des actes antérieurs plus superficiels. En tout état de cause il n'est pas vrai qu'un seul de ces actes particuliers ne puisse suffire pour qu'il y ait péché mortel.

Selon la doctrine de l'Eglise, le péché mortel qui s'oppose à Dieu ne consiste pas dans la seule résistance formelle et directe au commandement de la charité : il est également dans cette opposition à l'amour authentique incluse en toute transgression délibérée, en matière grave, de chacune des lois morales.

Le Christ a indiqué lui-même le double commandement de l'amour comme fondement de la vie morale. Mais, à ce commandement, « toute la Loi est suspendue ainsi que les Prophètes » (*Mt*22, 40) : il comprend donc les autres préceptes particuliers. De fait, au jeune homme qui lui demandait : « Que ferai-je de bon pour posséder la vie éternelle ? », Jésus répondit : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements... : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage ; honore ton père et ta mère et tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Mt* 19, 16-19).

L'homme pèche donc mortellement, non seulement quand son action procède du mépris direct de l'amour de Dieu et du prochain, mais encore lorsqu'il fait consciemment et librement, pour quelque motif que ce soit, un choix dont l'objet est gravement désordonné. Dans ce choix, en effet, comme il a été dit plus haut, est inclus le mépris du commandement divin : l'homme se détourne de Dieu et perd la charité. Or, selon la tradition chrétienne et la doctrine de l'Eglise, et comme le reconnaît aussi la raison droite, l'ordre moral de la sexualité comporte pour la vie humaine des valeurs si hautes que toute violation directe de cet ordre est objectivement grave. (17)

Il est vrai que dans les fautes d'ordre sexuel, vu leur genre et leurs causes, il arrive plus aisément qu'un libre consentement ne soit pas pleinement donné, ce qui invite à user de précaution dans tout jugement à porter sur la responsabilité du sujet. C'est particulièrement ici le cas de se rappeler cette parole de l'Ecriture : « L'homme voit les apparences, mais Dieu sonde les cœurs » (1 *S* 16,7). Cependant, recommander cette prudence du jugement sur la gravité subjective d'un acte peccamineux particulier ne signifie nullement tenir que dans le domaine sexuel il ne se commet pas de péchés mortels.

Les pasteurs doivent donc faire preuve de patience et de bonté, mais il ne leur est permis, ni de rendre vains les commandements de Dieu, ni de réduire outre mesure la responsabilité des personnes. « Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes ; mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même à donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger mais pour sauver, il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes ».(18)

La vertu de chasteté

11. Comme il a été dit plus haut, la présente Déclaration entend, dans les circonstances actuelles, attirer l'attention des fidèles sur certaines erreurs et actions dont ils doivent se garder. Mais la vertu de chasteté ne se borne pas à éviter les fautes indiquées : elle a aussi des exigences positives et plus hautes. C'est une vertu qui marque toute la personnalité dans son comportement tant intérieur qu'extérieur.

Elle doit qualifier les personnes suivant leurs différents états de vie : les unes, dans la virginité ou le célibat consacré, manière éminente de se livrer plus facilement à Dieu seul d'un cœur sans partage ; (19) les autres, de la façon que détermine pour tous la loi morale et selon qu'elles sont mariées ou célibataires. Mais en tout état de vie, la chasteté ne se réduit pas à une attitude extérieure ; elle doit rendre pur le cœur de l'homme, selon cette parole du Christ : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras pas l'adultère. Eh bien ! moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle » (*Mt* 5, 28).

La chasteté est comprise dans cette continence que saint Paul met au nombre des dons du Saint-Esprit, tandis qu'il condamne la luxure comme un vice particulièrement indigne du chrétien et qui exclut du Royaume des cieux (Cf. *Ga* 5, 19-23 : 1 *Co* 6, 9-11). « Voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez d'impudicité, que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu ; que personne en cette matière ne blesse ou ne lèse son frère (...) Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous fait le don de son Esprit-Saint » (1 *Th* 4, 3-8 ; cf. *Col* 3, 5-7 ; 1 *Tim* 1, 10). « Quant à la fornication, à l'impureté sous toutes ses formes, ou encore à la cupidité, que leurs noms ne soient même pas prononcés parmi vous : c'est ce qui sied à des saints (...) Car, sachez-le bien, ni le fornicateur, ni l'impudique, ni le cupide — qui est un idolâtre — n'ont droit à l'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu. Que nul ne vous abuse par de vaines raisons : ce sont bien de tels désordres qui attirent la colère de Dieu sur ceux qui lui résistent. N'ayez donc rien de commun avec eux. Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur ; conduisez-vous en enfants de lumière» (*Ep* 5, 3-8 ; cf. 4, 18-19).

L'Apôtre précise en outre la raison proprement chrétienne de pratiquer la chasteté, lorsqu'il condamne le péché de fornication, non pas seulement dans la mesure où cette action fait tort au prochain ou à l'ordre social, mais parce que le fornicateur offense le Christ qui l'a racheté de son sang et dont il est membre, et l'Esprit-Saint dont il est le temple : « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? (...) Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps ; celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps. Ou bien, ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? Vous avez été bel et bien achetés ! Glorifiez-donc Dieu dans votre corps » (1 *Co* 6, 15. 18-20).

Plus les fidèles comprendront la valeur de la chasteté et son rôle nécessaire dans leur vie d'hommes et de femmes, plus il en saisiront, par une sorte d'instinct spirituel, les exigences et les conseils, mieux aussi ils sauront accepter et accomplir, dociles à l'enseignement de l'Eglise, ce que la conscience droite leur commandera dans les cas concrets.

12. L'Apôtre saint Paul décrit en termes poignants le douloureux conflit, à l'intérieur de l'homme esclave du péché, entre la « loi de sa raison » et la « loi de la chair en ses membres » qui le tient captif (Cf. *Rm* 7, 23). Mais l'homme peut obtenir d'être libéré de son « corps de mort » par la grâce de Jésus-Christ (Cf. *Rm* 7, 24-25). De cette grâce jouissent les hommes qu'elle a elle-même rendus justes, ceux que la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus a affranchis de la loi du péché et de la mort (Cf. *Rm* 8, 2). C'est pourquoi l'Apôtre les adjure : « Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel, de manière à vous plier à ses convoitises » (*Rm* 6, 12).

Cette libération, tout en rendant apte à servir dans une vie nouvelle, ne supprime pas la concupiscence provenant du péché originel, ni les incitations au mal d'un monde « qui gît au pouvoir du Mauvais » (1 *Jn* 5, 19). Aussi l'Apôtre encourage-t-il les fidèles à surmonter les tentations dans la force de Dieu (Cf. 1 *Co* 10, 13) et à « résister aux manœuvres du diable » (*Ep* 6, 11) par la foi, la prière vigilante (Cf. *Ep* 6, 16. 18) et une austérité de vie qui réduise le corps au service de l'Esprit (Cf. 1 *Co* 9, 27).

Vivre la vie chrétienne sur les traces du Christ demande que chacun « renonce à soi-même et se charge de sa croix tous les jours » (*Lc* 9, 23), soutenu par l'espérance de la récompense : « Car si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons. Si nous tenons ferme, avec lui nous régnerons » (2 *Tm* 2, 11-12).

Dans la ligne de ces invitations pressantes, les fidèles doivent aujourd'hui encore, et même plus que jamais, prendre les moyens qui ont toujours été recommandés par l'Eglise pour mener une vie chaste : la discipline des sens et de l'esprit, la prudence attentive à éviter les occasions de chute, la garde de la pudeur, la modération dans les divertissements, de saines occupations, le recours fréquent à la prière et aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. La jeunesse, surtout, doit avoir le souci de développer sa piété envers l'Immaculée Mère de Dieu, et se proposer en exemple la vie des Saints et des autres fidèles, en tout premier des jeunes qui se sont distingués par la pratique de la chasteté.

Il importe en particulier que tous aient une haute idée de la vertu de chasteté, de sa beauté et de sa force de rayonnement. Elle fait honneur à l'être humain et le rend capable d'un amour vrai, désintéressé, généreux et respectueux d'autrui.

Devoirs des évêques, des prêtres, des parents et des médias

13. Il appartient aux Evêques d'enseigner aux fidèles la doctrine morale concernant la sexualité, quelles que soient les difficultés que l'accomplissement de cette tâche rencontre dans les idées et les mœurs aujourd'hui répandues. Cette doctrine traditionnelle sera approfondie, exprimée de façon propre à éclairer les consciences face aux situations nouvellement créées, enrichie avec discernement de ce qui peut être dit de vrai et d'utile sur le sens et la valeur de la sexualité humaine. Mais les principes et les normes de vie morale réaffirmés dans la présente Déclaration doivent être fidèlement tenus et enseignés. Il s'agira notamment de faire comprendre aux fidèles que l'Eglise les tient non pas comme des « tabous » invétérés, ni en vertu de quelque préjugé manichéen, ainsi qu'on le prétend souvent, mais parce qu'elle sait avec certitude qu'ils correspondent à l'ordre divin de la création et à l'esprit du Christ, et donc aussi à la dignité humaine.

La mission des Evêques est aussi de veiller à ce que, dans les facultés de théologie et dans les séminaires, soit exposée une saine doctrine à la lumière de la foi et sous la direction du Magistère de l'Eglise. Ils doivent également prendre soin que les confesseurs éclairent les consciences et que l'enseignement catéchétique soit donné dans une parfaite fidélité à la doctrine catholique.

Aux Evêques, aux prêtres et à leurs collaborateurs, il revient de mettre les fidèles en garde contre les opinions erronées fréquemment proposées dans des livres, des revues et des conférences publiques.

Les parents en premier lieu, ainsi que les éducateurs de la jeunesse, s'efforceront de conduire, par une éducation intégrale, leurs enfants et leurs élèves à la maturité psychologique, affective et morale qui convient à leur âge. Ils leur

donneront pour cela l'information prudente et adaptée à leur âge et ils formeront assidûment leur volonté aux mœurs chrétiennes, non seulement par des conseils mais surtout par l'exemple de leur propre vie, avec l'aide de Dieu que leur obtiendra la prière. Ils sauront aussi les protéger de tant de dangers dont les jeunes ne se doutent pas.

Les artistes, les écrivains et tous ceux qui disposent des moyens de communication sociale doivent exercer leur profession en accord avec leur foi chrétienne, conscients de l'énorme influence qu'ils peuvent avoir. Ils se souviendront que « le primat de l'ordre moral objectif s'impose à tous de façon absolue » (20), et que l'on ne peut lui préférer un but prétendu esthétique, un avantage matériel ou le succès. Qu'il s'agisse de création artistique ou littéraire, de spectacles ou d'informations, chacun dans son domaine fera preuve de tact, de discrétion, de modération et d'un juste sens des valeurs. Ainsi, loin d'ajouter encore à la licence croissante des mœurs, ils contribueront à l'enrayer et même à assainir le climat moral de la société.

Pour leur part, tous les fidèles laïcs, en vertu de leur droit et de leur devoir d'apostolat, auront à cœur d'agir dans le même sens.

Il importe enfin de rappeler à tous ces paroles du Second Concile du Vatican : « Le Saint Concile déclare que, pour les enfants et les adolescents, c'est un droit d'être activement aidés à porter avec une conscience droite un jugement sur les valeurs morales et à les adopter par une adhésion personnelle ; ainsi qu'à progresser dans la connaissance et l'amour de Dieu. Aussi demande-t-il instamment à tous ceux qui gouvernent les peuples ou qui sont responsables de l'éducation de veiller à ce que jamais la jeunesse ne soit frustrée de ce droit sacré ».(21)

Au cours de l'audience accordée le 7 novembre 1975 au Préfet, soussigné, de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Souverain Pontife, par la Providence divine, pape Paul VI a approuvé cette Déclaration « Sur quelques questions d'éthique sexuelle », l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 29 décembre 1975.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium
Secrétaire.

NOTES

(*) S. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, 29 dec. 1975 : *AAS* 68 (1976) 77-96 ; texte officiel français dans *DocCath* 73 (1976), pp. 108-114.

---

(1) Cf. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 47 : *AAS* 58 (1966), p. 1067.

(2) Cf. Const. Apost. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 août 1967. n. 29 : *AAS* 59 (1967), p.897.

(3) *Gaudium et Spes*, n.16 : *AAS* 58 (1966), p.1037.

(4) CONC. VAT. II. Déclar. *Dignitatis Humanae*, n. 3 : *AAS* 58 (1966), p. 931.

(5) *Dignitatis Humanae*, n. 14 : *AAS* 58 (1966), p. 940 ; cf. PIE XI, Enc. *Casti Connubii*, 31 déc. 1930 : *AAS* 22 (1930), pp. 579-580 : PIE XII, Alloc. 2 nov. 1954 : *AAS* 46 (1954), pp. 671-672 ; JEAN XXIII. Enc. *Mater et Magistra*, 15 mai 1961 : *AAS* 53 (1961), p.457 : PAUL VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 juillet 1968, n.4 : *AAS* 60 (1968), p.483.

(6) Cf. CONC. VAT. II, Déclar. *Gravissimum Educationis*, nn. 1, 8 : *AAS* 58 (1966), pp. 729-730 ; 734-736. *Gaudium et Spes*, nn. 29, 60, 67 : *AAS* 58 (1966), pp. 1048-1049 ; 1080-1081 ; 1088-1089.

(7) *Gaudium et Spes*, n. 51 : *AAS* 58 (1966), p. 1072.

(8) *Ibid*., cf. aussi n. 49 : l. c., pp. 1069-1070.

(9) *Ibid*., nn. 49, 50 : l. c., pp.1069-1072.

(10) La présente Déclaration ne s'étend pas davantage sur les normes morales de la vie sexuelle dans le mariage : elles ont été clairement enseignées dans les Encycliques *Casti Connubii et Humanae Vitae*.

(11) L'union sexuelle hors du mariage est formellement condamnée : 1 *Co* 5, 1 ; 6, 9 ; 7, 2 ; 10, 8 ; *Ep* 5, 5 ; 1 *Tim* 1, 10 ; *He* 13, 4 ; et, avec des raisons explicites : 1 Co 6, 12-20.

(12) Cf. INNOCENT IV, Ep. *sub catholicae professione*, 6 mars 1254 : DS 835 : PIE II, Propos. damn. in Ep. *Cum sicut accepimus*, 14 nov. 1459 : DS 1367 : Décrets du S. Office, 24 sept. 1665 : DS 2045 ; 2 mars 1679 : DS 2148 ; PIE XI. Enc. *Casti Connubii*, 31 déc. 1930 : *AAS* 22 (1930), pp. 558-559.

(13) *Rm* 1, 24-27 : « Aussi Dieu les a-t-il livrés selon les convoitises de leur cœur à une impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps : eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur, qui est béni éternellement. Amen. Aussi Dieu les a-t-il livrés à des passions avilissantes : car leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature : pareillement les hommes délaissant l'usage naturel de la femme, ont brûlé de désir les uns pour les autres, perpétrant l'infamie d'homme à homme et recevant en leurs personnes l'inévitable salaire de leurs égarements ». Voir aussi ce que dit S. Paul des « masculorum concubitores » en 1 Co 6, 10 ; 1 *Tm* 1, 10.

(14) Cf. LÉON IX, Ep. *Ad splendidum nitentis*, année 1054 : DS 687-688 : Décret du S. Office, 2 mars 1679 : DS 2149 ; PIE XII, Alloc. 8 oct. 1953 : *AAS* 45 (1953), pp. 677-678 ; 19 mai 1956 : *AAS*48 (1956), pp. 472-473.

(15) *Gaudium et Spes*, n.51 : *AAS* 58 (1966), p.1072.

(16) « Si les enquêtes sociologiques nous sont utiles pour mieux connaître la mentalité ambiante, les préoccupations et les besoins de ceux auxquels nous annonçons la parole de Dieu, comme aussi les résistances que lui oppose la raison moderne, avec le sentiment largement répandu qu'il n'existerait, hors de la science, aucune forme légitime de savoir, les conclusions de telles enquêtes ne sauraient constituer par elles-mêmes un critère déterminant de vérité » (PAUL VI, Exhort. Apostol. *Quinque iam anni*, 8 décembre 1970 : *AAS* 63 [1971], p. 102).

(17) Cf. supra. notes (17). (19) ; Décret du S. Office, 18 mars 1666 : DS 2060 ; PAUL VI, Enc. *Humanae Vitae*, nn. 13. 14 : *AAS* 60 (1968), pp. 489-490.

(18) PAUL VI, *Enc. Humanae Vitae*, n.29 : *AAS* 60 (1968), p.501.

(19) Cf. 1 Co 7, 7. 34 ; Conc. de Trente, Sess. XXIV, can. 10 : DS 1810 ; Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, nn. 42, 43, 44 : *AAS* 57 (1965), pp. 47-51 : Synode des Evêques, *De sacerdotio ministeriali*, pars II, 4, b : *AAS* 63 (1971), pp. 915-916.

(20) CONC. VAT. II, Décret *Inter Mirifica*, n. 6 : *AAS* 56 (1964), p. 147.

(21) CONC. VAT. II, Déclaration *Gravissimum Educationis*, n. 1 : *AAS* 58 (1966), p. 730.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

INSTRUCTION
POSTORALIS ACTIO
SUR LE BAPTÊME DES PETITS ENFANTS (*)

INTRODUCTION

1. La pastorale du baptême des enfants a été grandement favorisée par la promulgation du nouveau Rituel, préparé selon les directives du IIe Concile du Vatican (1). Pourtant, les difficultés ressenties par des parents chrétiens et des pasteurs devant une transformation rapide de la société, qui rend difficile l'éducation de la foi et la persévérance des jeunes, n'ont pas été entièrement dissipées.

2. Bien des parents, en effet, sont angoissés de voir leurs enfants abandonner la foi et la pratique sacramentelle malgré l'éducation chrétienne qu'ils se sont efforcés de leur donner, et des pasteurs se demandent s'ils ne devraient pas être plus exigeants avant de baptiser les tout-petits. Certains estiment préférable de différer le baptême des enfants jusqu'au terme d'un catéchuménat de plus ou moins longue durée, tandis que d'autres demandent que l'on réexamine, au moins à l'égard des tout-petits, la doctrine de la nécessité du baptême, et souhaitent que l'on renvoie sa célébration à l'âge où est possible un engagement personnel, fût-ce même au seuil de l'âge adulte. Cependant, cette remise en cause de la pastorale sacramentelle traditionnelle ne manque pas de susciter dans l'Église la crainte légitime que soit compromise une doctrine aussi capitale que celle de la nécessité du baptême; beaucoup de parents en particulier sont scandalisés de voir refuser ou différer le baptême qu'ils demandent pour leurs enfants dans la pleine conscience de leurs devoirs.

3. Devant cette situation, et pour répondre à de nombreuses demandes qui lui ont été adressées, la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi, après consultation de diverses Conférences épiscopales, a préparé la présente Instruction. Elle se propose de rappeler en ce domaine les points essentiels de la doctrine de l'Église, qui justifient la fermeté de sa pratique tout au long des siècles, et en montrent la valeur permanente malgré les difficultés actuellement soulevées. Elle indiquera enfin quelques grandes lignes pour une action pastorale.

I. LA DOCTRINE TRADITIONNELLE SUR LE BAPTÊME DES PETITS ENFANTS

Une pratique immémoriale

4. En Orient comme en Occident, la pratique de baptiser les petits enfants est considérée comme une norme de tradition immémoriale. Origène, puis plus tard saint Augustin, y voient une " tradition reçue des apôtres " (2). Lorsqu'au IIe siècle apparaissent les premiers témoignages directs, aucun d'eux ne présente jamais le baptême des enfants comme une innovation. Saint Irénée, en particulier, considère comme allant de soi la présence parmi les baptisés " de tout-petits et d'enfants ", aux côtés d'adolescents, de jeunes et de personnes plus âgées (3). Le plus ancien rituel connu, celui que décrit au début du IIIe siècle la *Tradition apostolique*, contient la prescription suivante: " On baptisera en premier lieu les enfants; tous ceux qui peuvent parler pour eux-mêmes parleront; quant à ceux qui ne le peuvent pas, leurs parents parleront pour eux ou quelqu'un de leur famille (4). " Saint Cyprien, tenant un Synode avec les évêques d'Afrique, affirmait " qu'il ne faut refuser la miséricorde et la grâce de Dieu à aucun homme venant à l'existence "; et ce même Synode, rappelant " l'égalité spirituelle " de tous les hommes, quels que soient " leur taille et leur âge ", décréta que l'on pouvait baptiser les enfants " dès le deuxième ou le troisième jour après leur naissance (5)."

5. Certes, la pratique du baptême des enfants a connu une certaine régression an cours du IVe siècle. A cette époque, où les adultes eux-mêmes différaient leur initiation chrétienne, dans l'appréhension des fautes à venir et la crainte de la pénitence publique, bien des parents renvoyaient le baptême de leurs enfants pour les mêmes motifs. Mais on doit également constater que des Pères et des Docteurs comme Basile, Grégoire de Nysse, Ambroise, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin - eux-mêmes baptisés à l'âge adulte en raison de cet état de choses -, réagirent ensuite avec vigueur contre une telle négligence, demandant instamment aux adultes de ne pas retarder le baptême nécessaire au salut (6), et plusieurs d'entre eux insistent pour qu'il soit conféré aux petits enfants (7).

L'enseignement du magistère

6. Les Papes et les Conciles sont également intervenus souvent pour rappeler aux chrétiens le devoir de faire baptiser leurs enfants.

A la fin du IVe siècle, on oppose aux doctrines pélagiennes l'usage ancien de faire baptiser les enfants aussi bien que les adultes " pour la rémission des péchés ". Comme l'avaient relevé Origène et saint Cyprien, avant saint Augustin (8), un tel usage confirmait la foi de l'Église dans l'existence du péché originel, ce qui, en retour, fit apparaître encore davantage la nécessité du baptême des enfants. En ce sens intervinrent les Papes Sirice (9) et Innocent Ier (10); puis le Concile de Carthage de 418 condamne " ceux qui nient qu'on doive baptiser les petits enfants récemment sortis du sein maternel ", et affirme que " en raison de la règle de foi " de l'Église catholique concernant le péché originel, " même les tout-petits, qui n'ont pu commettre encore personnellement aucun péché, sont baptisés véritablement pour la rémission des péchés, afin que soit purifié par la régénération ce qu'ils tiennent de leur naissance (11) ".

7. Cette doctrine fut régulièrement réaffirmée et défendue au cours du Moyen Âge. Notamment le Concile de Vienne, tenu en 1312, souligne que l'effet du sacrement de baptême, " tant chez les tout-petits que chez les adultes ", n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi " le don de la grâce et des vertus (12) ". Le Concile de Florence, en 1442, blâme ceux qui prétendent différer ce sacrement et demande que soit conféré aux nouveau-nés, " le plus tôt qu'on peut le faire commodément " (*quam primum commode*), le sacrement " par lequel ils sont soustraits au pouvoir du démon et reçoivent l'adoption des fils de Dieu (13) ".

Le Concile de Trente répète la condamnation du Concile de Carthage (14) et, s'appuyant sur les paroles de Jésus à Nicodème, il déclare qu' " après la promulgation de l'Évangile ", personne ne peut être rendu juste " sans le bain de la nouvelle naissance ou le désir de le recevoir (15) ". Parmi les erreurs frappées d'anathème, on remarquera celle des anabaptistes, selon lesquels il valait mieux " omettre le baptême (des enfants) plutôt que de les baptiser sans un acte personnel de foi et dans la seule foi de l'Église (16) ".

8. Les différents Conciles et Synodes régionaux postérieurs au Concile de Trente enseignèrent avec la même fermeté la nécessité de baptiser les enfants. Très opportunément aussi, le Pape Paul VI a solennellement rappelé sur ce point l'enseignement séculaire, en déclarant que " le baptême doit être administré même aux petits enfants qui n'ont pu se rendre coupables d'aucun péché personnel, afin que, nés privés de la grâce surnaturelle, ils renaissent de l'eau et de l'Esprit-Saint à la vie divine dans le Christ Jésus (17). "

9. Les textes du magistère qui viennent d'être rappelés visaient surtout à écarter des erreurs; ils sont loin d'épuiser la richesse de la doctrine sur le baptême, telle qu'elle s'exprime dans le Nouveau Testament, la catéchèse des Pères et l'enseignement des Docteurs de l'Église: le baptême est manifestation de l'amour prévenant du Père, participation au mystère pascal du Fils, communication d'une vie nouvelle dans l'Esprit; il fait entrer les hommes dans l'héritage de Dieu et les agrège au Corps du Christ qui est l'Église.

10. Dans une telle perspective, l'avertissement du Christ dans l'évangile selon saint Jean: " Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu (18) ", doit être perçu comme l'invitation d'un amour universel et sans bornes; ce sont les paroles d'un Père qui appelle ses enfants et veut pour eux le plus grand des biens. Irrévocable et pressant, cet appel ne saurait laisser l'homme dans une attitude d'indifférence ou de neutralité, puisque son acceptation est pour lui la condition de l'accomplissement de son destin.

La mission de l'Église

11. L'Église doit répondre à la mission donnée par le Christ aux apôtres après sa résurrection et rapportée dans l'évangile selon saint Matthieu sous une forme particulièrement solennelle: " Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre; allez donc, de toutes les nations faites des disciples, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (19)." La transmission de la foi et l'administration du baptême, étroitement liées dans cet ordre du Seigneur, font partie intégrante de la mission de l'Église, qui est et ne peut cesser d'être universelle.

12. C'est ainsi que l'Église l'a entendue dès les premiers temps, et pas seulement à l'égard des adultes: en lisant les paroles de Jésus à Nicodème, l'Église " a toujours compris que les petits enfants ne devaient pas être privés du baptême (20) ". Ces paroles ont en effet une forme si générale et si absolue que les Pères les ont retenues pour établir la nécessité du baptême et que le magistère les a appliquées expressément au cas des petits enfants (21): pour eux aussi, ce sacrement est l'entrée dans le Peuple de Dieu (22) et la porte du salut personnel.

13. Ainsi, par sa doctrine et sa pratique, l'Église a montré qu'elle ne connaît pas d'autre moyen que le baptême pour assurer aux petits enfants l'entrée dans la béatitude éternelle; c'est pourquoi elle se garde de négliger la mission qu'elle a reçue du Seigneur de faire " renaître de l'eau et de l'Esprit " tous ceux qui peuvent être baptisés. Quant aux petits enfants

décédés sans avoir reçu le baptême, l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu, comme elle le fait dans le rite des funérailles qu'elle a créé pour eux (23).

14. Le fait que les petits enfants ne puissent pas encore professer personnellement leur foi n'empêche pas l'Église de leur conférer ce sacrement car, en réalité, c'est dans sa foi à elle qu'ils sont baptisés. Ce point doctrinal était déjà clairement fixé par saint Augustin: " Les petits enfants, écrivait-il, sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle, non pas tellement par ceux qui les portent dans leurs bras (quoique ce soit aussi le cas s'ils sont de bons fidèles) que par la société universelle des saints et des fidèles [...] C'est la Mère Église tout entière, celle qui est dans ses saints, qui agit, car c'est elle qui tout entière les enfante, tous et chacun (24). " Saint Thomas d'Aquin, et après lui tous les théologiens, reprennent cet enseignement : l'enfant qui est baptisé ne croit pas par lui-même, par un acte personnel, mais par d'autres, " par la foi de l'Église qui lui est communiquée (25) ". C'est aussi cette doctrine qui s'exprime dans le nouveau Rituel du baptême, lorsque le célébrant demande aux parents, parrains et marraines, de professer la foi de l'Église " dans laquelle sont baptisés les enfants (26) ".

15. Cependant, si consciente que soit l'Église de l'efficacité de sa foi opérant dans le baptême des enfants et de la validité du sacrement qu'elle leur confère, elle reconnaît des limites à sa pratique puisque, hors du cas de danger de mort, elle n'accepte pas de donner le sacrement sans le consentement des parents et la garantie sérieuse que le petit baptisé recevra l'éducation catholique (27); elle a en effet le souci aussi bien des droits naturels des parents que des exigences du développement de la foi chez l'enfant.

II. REPONSES AUX DIFFICULTÉS ACTUELLEMENT SOULEVÉES

16. C'est à la lumière de la doctrine ci-dessus rappelée que doivent être jugées certaines opinions actuellement exprimées à propos du baptême des enfants, et qui tendent à mettre en discussion sa légitimité en tant que règle générale.

Baptême et acte de foi

17. Observant que dans les écrits du Nouveau Testament, le baptême suit la prédication de l'Évangile, suppose la conversion et s'accompagne de la profession de foi, et qu'en outre les effets de la grâce (rémission des péchés, justification, régénération et participation à la vie divine) sont généralement rattachés à la foi plutôt qu'au sacrement (28), certains proposent que la succession " prédication-foi-sacrement " soit érigée en norme. En dehors du cas de danger de mort, on l'appliquerait aux enfants et on instaurerait pour eux un catéchuménat obligatoire.

18. Certes, la prédication apostolique s'adressait normalement à des adultes, et les premiers baptisés furent des hommes convertis à la foi chrétienne. Comme ces faits sont rapportés par le Nouveau Testament, cela peut engendrer l'opinion qu'on n'y considère que la foi des adultes. Cependant, on l'a rappelé plus haut, la pratique du baptême des enfants s'appuie sur une tradition immémoriale, d'origine apostolique, dont la valeur ne peut être écartée ; et, de plus, le baptême n'est jamais administré sans la foi : pour les enfants, il s'agit de la foi de l'Église.

D'autre part, selon la doctrine du Concile de Trente sur les sacrements, le baptême n'est pas un pur signe de la foi; il en est aussi la cause (29). Il opère dans le baptisé " l'illumination intérieure ". La Liturgie byzantine l'appelle " sacrement de l'illumination ", ou même simplement " illumination ", c'est-à-dire foi reçue, envahissant l'âme pour que tombe, devant la splendeur du Christ, le voile de l'aveuglement (30).

Baptême et appropriation personnelle de la grâce

19. On dit encore que toute grâce, puisqu'elle s'adresse à une personne, doit être consciemment accueillie et faite sienne par celui qui la reçoit, ce dont le petit enfant est bien incapable.

20. En réalité, l'enfant est une personne bien avant qu'il soit en mesure de le manifester par des actes de conscience et de liberté, et comme tel, il peut déjà devenir par le sacrement de baptême fils de Dieu et cohéritier du Christ. Sa conscience et sa liberté pourront ensuite, dès leur éveil, disposer des énergies déposées dans son âme par la grâce baptismale.

Baptême et liberté de l'enfant

21. On objecte aussi au baptême des petits enfants qu'il constituerait une atteinte à leur liberté. Ce serait contraire à leur dignité de personne que de leur imposer pour l'avenir des obligations religieuses que, plus tard peut-être, ils seront amenés à récuser. Mieux vaudrait ne conférer le sacrement qu'à l'âge où l'engagement libre est devenu possible. En attendant, parents et éducateurs devraient se tenir sur la réserve, et s'abstenir de toute pression.

22. Mais une telle attitude est bien illusoire: il n'existe pas de pure liberté humaine, qui serait exempte de tout conditionnement. Déjà au plan naturel, les parents font pour leur enfant des choix indispensables à sa vie et à son orientation vers les vraies valeurs. Une attitude soi-disant neutre de la famille à l'égard de la vie religieuse de l'enfant serait en fait une option négative, que le priverait d'un bien essentiel. Surtout, quand on prétend que le sacrement de baptême compromet la liberté de l'enfant, on oublie que tout homme, même non baptisé, a envers Dieu comme créature des obligations imprescriptibles, que le baptême vient ratifier et élever dans l'adoption filiale. On oublie aussi que le Nouveau Testament nous présente l'entrée dans la vie chrétienne non comme une servitude ou une contrainte, mais comme l'accès à la vraie liberté (31). Certes, il pourra arriver que l'enfant, parvenu à l'âge adulte, renie les obligations découlant de son baptême. Les parents, malgré la souffrance qu'ils peuvent en éprouver, ne doivent pas se reprocher d'avoir fait baptiser leur enfant, et de lui avoir donné l'éducation chrétienne, comme c'était leur droit et leur devoir (32). Car, malgré les apparences, les germes de la foi déposés dans son âme pourront un jour reprendre vie, et les parents y contribueront par leur patience et leur amour, par leur prière et le témoignage authentique de leur propre foi.

Baptême et situation sociologique

23. Attentifs au lien qui rattache la personne à la société, certains estiment que, dans une société de type homogène, où les valeurs, les jugements et les coutumes forment un système cohérent, le baptême des enfants convient encore; mais cette pratique serait contre-indiquée dans les sociétés pluralistes actuelles, caractérisées par l'instabilité des valeurs et les conflits d'idées. Dans cette situation, il conviendrait d'attendre que la personnalité du candidat soit suffisamment mûrie.

24. Sans doute, l'Église n'ignore pas qu'elle doit tenir compte du donné social. Mais les critères de l'homogénéité et du pluralisme ne sont qu'indicatifs, et ne peuvent être érigés en principes normatifs; car ils sont inadéquats pour résoudre une question proprement religieuse qui, de par sa nature, concerne l'Église et la famille chrétienne.

Le critère de la " société homogène " permettrait d'affirmer la légitimité du baptême des enfants si la société est chrétienne; mais il conduirait aussi bien à la refuser quand les familles chrétiennes sont minoritaires, que ce soit dans une ethnie à prédominance encore païenne ou dans un régime d'athéisme militant; et ceci est évidemment inadmissible.

Quant au critère de la " société pluraliste ", il ne vaut pas plus que le précédent puisque, dans ce type de société, la famille et l'Église peuvent agir librement, et donc donner une formation chrétienne.

Au reste, une réflexion sur l'histoire montre clairement que l'application de ces critères " sociologiques " aux premiers siècles de l'Église aurait paralysé toute son expansion missionnaire. Il convient d'ajouter que, de nos jours, le pluralisme est trop souvent invoqué paradoxalement pour imposer aux fidèles des comportements qui, en réalité, entravent l'usage de leur liberté chrétienne.

Dans une société dont la mentalité, les mœurs et les lois ne s'inspirent plus de l'Évangile, il importe donc grandement que, pour les questions posées par le baptême des petits enfants, on tienne compte avant tout de la nature et de la mission propre de l'Église. Le Peuple de Dieu, bien que mêlé à la société humaine et malgré la diversité des nations et des cultures, possède son identité propre, marquée par l'unité de la foi et des sacrements. Animé d'un même esprit et d'une même espérance, il est un tout organique, capable de créer, dans les divers groupements humains, les structures nécessaires à sa croissance. La pastorale sacramentelle de l'Église, en particulier celle du baptême des enfants, doit s'inscrire dans ce cadre, et non pas dépendre de critères uniquement empruntés aux sciences humaines.

Baptême des enfants et pastorale sacramentelle

25. On rencontre enfin une autre critique du baptême des petits enfants: il relèverait d'une pastorale manquant d'élan missionnaire, plus soucieuse d'administrer un sacrement que d'éveiller la foi et de promouvoir l'engagement évangélique. En le maintenant, l'Église céderait à la tentation du nombre et de l' " établissement " social; elle encouragerait le maintien d'une " conception magique " des sacrements, alors que son devoir est de viser à l'activité missionnaire, de faire mûrir la foi des chrétiens, de promouvoir leur engagement libre et conscient, et par conséquent d'admettre des étapes dans sa pastorale sacramentelle.

26. Sans doute l'apostolat de l'Église doit-il tendre à susciter une foi vive et à favoriser une existence vraiment chrétienne; mais les exigences de la pastorale sacramentelle des adultes ne peuvent s'appliquer telles quelles aux petits enfants qui sont, comme on l'a rappelé, baptisés " dans la foi de l'Église ". En outre, on ne doit pas traiter à la légère de la nécessité du sacrement, qui garde toute sa valeur et son urgence, surtout quand il s'agit d'assurer à un enfant le bien infini de la vie éternelle.

Quant à la préoccupation du nombre, bien comprise, elle n'est pas pour l'Église une tentation ou un mal, mais un devoir et un bien. Définie par saint Paul comme le " Corps " du Christ et sa " plénitude " (33), l'Église est dans le monde le

sacrement visible du Christ; sa mission est d'étendre à tous les hommes le lien sacramentel qui l'unit à son Seigneur glorifié. Aussi ne peut-elle que vouloir donner à tous, enfants comme adultes, le sacrement premier et fondamental du baptême.

Ainsi comprise, la pratique du baptême des enfants est authentiquement évangélique, car elle a une valeur de témoignage; elle manifeste en effet la prévenance de Dieu et la gratuité de l'amour qui enveloppe notre vie: " Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés... Nous aimons parce que Dieu lui-même nous a aimés le premier (34). " Même chez l'adulte, les exigences qu'entraîne la réception du baptême (35) ne doivent pas faire oublier que " ce n'est pas à cause d'actes méritoires que nous aurions accomplis, mais dans sa miséricorde, que Dieu nous a sauvés par le bain de la nouvelle naissance et le renouveau de l'Esprit-Saint " (36).

III. QUELQUES DIRECTIVES PASTORALES

27. S'il n'est pas possible d'admettre certaines propositions actuelles, telles que l'abandon définitif du baptême des petits enfants et la liberté du choix - quels qu'en soient les motifs - entre baptême immédiat et baptême différé, on ne peut cependant nier la nécessité d'un effort pastoral approfondi, et à certains égards renouvelé. Il convient maintenant d'en indiquer les principes et les grandes lignes.

Principes de cette pastorale

28. Il importe de rappeler d'abord que le baptême des petits enfants doit être considéré comme une grave mission. Les questions qu'elle pose aux pasteurs ne sauraient être résolues que dans une attention fidèle à la doctrine et à l'agir constant de l'Église.

Concrètement, la pastorale du baptême des petits enfants devra s'inspirer de deux grands principes, dont le second est subordonné au premier:

1) Le baptême, nécessaire au salut, est le signe et l'instrument de l'amour prévenant de Dieu qui délivre du péché originel et communique la participation à la vie divine: de soi, le don de ces biens aux petits enfants ne saurait être différé.

2) Des garanties doivent être assurées pour que ce don puisse se développer par une véritable éducation de la foi et de la vie chrétienne, en sorte que le sacrement atteigne sa totale " vérité " (37). Elles sont normalement fournies par les parents ou la famille proche, bien que diverses suppléances soient possibles dans la communauté chrétienne. Mais si ces garanties ne sont pas sérieuses, on pourra être amené à différer le sacrement, et on devra même le refuser si elles sont certainement nulles.

Le dialogue des pasteurs et des familles croyantes

29. Tenant compte de ces deux principes, la réflexion sur les cas concrets se fera au cours d'un dialogue pastoral entre le prêtre et la famille. Pour le dialogue avec les parents qui sont des chrétiens régulièrement pratiquants, les normes sont données dans les Préliminaires du Rituel. Il suffit d'en rappeler ici deux points plus significatifs.

En premier lieu, une grande importance est attribuée à la présence et à la participation: active des parents à la célébration; ils ont désormais la priorité sur les parrains et marraines, dont la présence ne cesse pourtant pas d'être demandée, car leur concours éducatif est précieux et éventuellement nécessaire.

En second lieu, la préparation du baptême tient une grande place. Les parents doivent y penser, avertir leurs pasteurs de la naissance attendue, se disposer spirituellement. De leur côté, les pasteurs visiteront et rassembleront les familles, leur donneront la catéchèse et les avis opportuns, les feront enfin prier pour les enfants qu'elles s'apprêtent à accueillir (38).

Pour déterminer le temps de la célébration elle-même, on s'en tiendra aux indications du Rituel: " Il faut tenir compte tout d'abord de la santé de l'enfant, pour qu'il ne soit pas privé du bienfait de ce sacrement; ensuite de la santé de la mère, afin qu'elle puisse autant que possible être présente à la cérémonie; enfin, pourvu que cela ne constitue pas un obstacle au plus grand bien de l'enfant, de la nécessité pastorale, c'est-à-dire du temps suffisant pour la préparation des parents et l'organisation de la cérémonie, pour que la nature du rite puisse être manifestée de façon adaptée. " Le baptême aura donc lieu sans aucun retard si l'enfant est en péril de mort, ou, normalement, " au cours des premières semaines qui suivent la naissance " (39).

Le dialogue des pasteurs avec les familles peu croyantes ou non chrétiennes

30. Les pasteurs peuvent se trouver en présence de parents peu croyants et pratiquants occasionnels, ou même de parents non chrétiens qui, pour des raisons dignes de considération, demandent le baptême pour leurs enfants.

En ce cas, il s'efforceront - dans un dialogue clairvoyant et plein de compréhension - de susciter leur intérêt envers le sacrement qu'ils demandent, et de les avertir de la responsabilité qu'ils contractent.

L'Église, en effet, ne peut accéder au désir de ces parents que s'ils donnent l'assurance qu'une fois baptisé, l'enfant pourra bénéficier de l'éducation catholique appelée par le sacrement; elle doit avoir l'espoir fondé que le baptême portera ses fruits (40).

Si les garanties apportées - par exemple le choix de parrains et marraines qui prendront sérieusement en charge l'enfant, ou encore l'appui de la communauté des fidèles - sont suffisantes, le prêtre ne pourra refuser de procéder sans retard au baptême, comme dans le cas des enfants des familles chrétiennes. Si, par contre, elles ne suffisent pas, il sera prudent de différer le baptême. Mais les pasteurs devront se maintenir en contact avec les parents, de manière à obtenir si possible les conditions requises de leur part pour une célébration du sacrement. Enfin, si même cette solution n'aboutit pas, on pourra en dernier recours proposer l'inscription de l'enfant en vue d'un catéchuménat à l'époque de sa scolarité.

31. Déjà proposées et entrées en vigueur (41), ces règles appellent quelques éclaircissements. Il doit être clair tout d'abord que le refus du baptême n'est pas un moyen de pression. On ne peut du reste parler de refus, et moins encore de discrimination, mais de délai pédagogique, destiné selon les cas à faire progresser la famille dans la foi, ou à lui faire prendre mieux conscience de ses responsabilités.

A propos des garanties, on doit estimer que toute assurance donnant un espoir fondé pour l'éducation chrétienne des enfants mérite d'être jugée suffisante. L'éventuelle inscription en vue d'un futur catéchuménat ne doit pas s'accompagner d'un rite créé à cet effet, qui serait facilement pris pour l'équivalent du sacrement lui-même. Il doit être clair aussi que cette inscription n'est pas une entrée en catéchuménat, et que les petits enfants ainsi inscrits ne peuvent être considérés comme des catéchumènes avec toutes les prérogatives attachées à cette condition. Ils devront plus tard être présentés au catéchuménat adapté à leur âge. A ce propos, on doit préciser que l'existence d'un Rituel pour les enfants parvenus à l'âge de la catéchèse, à l'intérieur de l'Ordo *initiationis christianae adultorum* (42), ne signifie absolument pas que l'Église préfère ou considère comme normal le renvoi du baptême à cet âge.

Enfin, dans les régions où les familles peu croyantes ou non chrétiennes constitueraient la majorité, au point de justifier localement la mise en place par les Conférences épiscopales d'une pastorale d'ensemble prévoyant le renvoi du baptême bien au-delà du temps fixé par la loi générale (43), les familles chrétiennes qui s'y rencontrent conservent tout leur droit de faire baptiser auparavant leurs propres enfants. On donnera donc le sacrement, comme le veut l'Église, et comme le méritent la foi et la générosité de ces familles.

Le rôle des familles et de la communauté paroissiale

32. L'effort pastoral déployé à l'occasion du baptême des petits enfants doit être inséré dans une action plus large, étendue aux familles et à toute la communauté chrétienne.

Dans cette perspective, il est important d'intensifier l'action pastorale auprès des fiancés lors des rencontres de préparation au mariage, puis auprès des jeunes époux. Selon les circonstances, on fera appel à toute la communauté ecclésiale, en particulier aux éducateurs, aux foyers, aux mouvements d'action familiale, aux congrégations religieuses et aux instituts séculiers. Dans leur ministère, les prêtres feront à cet apostolat une large place. En particulier, ils rappelleront aux parents leurs responsabilités dans l'éveil et l'éducation de la foi de leurs enfants. C'est en effet à ceux-ci qu'il revient de commencer l'initiation religieuse de l'enfant, de lui apprendre à aimer le Christ comme un ami proche, enfin de former sa conscience. Cette tâche sera d'autant plus féconde et facile qu'elle s'appuiera sur la grâce baptismale présente au cœur de l'enfant.

33. Comme l'indique bien le Rituel, la communauté paroissiale, et notamment le groupe de chrétiens qui forment l'environnement humain du foyer, doit avoir sa place dans cette pastorale du baptême. En effet, " puisque le Peuple de Dieu, qui est l'Église, transmet et entretient la foi reçue des apôtres, il lui appartient éminemment de s'intéresser à la préparation du baptême et à l'éducation chrétienne " (44). Cette intervention active du peuple chrétien, déjà passée dans la pratique lorsqu'il s'agit d'adultes, vaut pour le baptême des petits enfants, où " le peuple de Dieu, qui est l'Église, représentée par la communauté locale, a aussi un grand rôle à jouer " (45). Du reste, la communauté elle-même tirera normalement un grand profit spirituel et apostolique de la cérémonie du baptême. Enfin son action se prolongera après la célébration liturgique dans le concours apporté par les adultes à l'éducation de la foi chez les jeunes, tant par le témoignage de leur vie chrétienne que par leur participation aux différentes activités catéchétiques.

CONCLUSION

34. En s'adressant aux évêques, la Congrégation pour la Doctrine de la foi a pleine confiance que, dans l'exercice de la mission qu'ils ont reçue du Seigneur, ils auront à cœur de rappeler la doctrine de l'Église sur la nécessité du baptême des petits enfants, de mettre en œuvre une pastorale adaptée et de ramener à la pratique traditionnelle ceux qui, peut-être sous la pression de soucis pastoraux bien compréhensibles, s'en seraient écartés. Elle souhaite aussi que l'enseignement et les orientations de cette instruction parviennent à tous les pasteurs, aux parents chrétiens et à la communauté ecclésiale de sorte que tous prennent conscience de leurs responsabilités, et contribuent, par le baptême des petits enfants et par leur éducation chrétienne, à la croissance de l'Église, Corps du Christ.

Au cours d'une audience accordée au Préfet soussigné, Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a approuvé cette Instruction adoptée en réunion ordinaire de la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation, le 20 octobre 1980.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium
Secrétaire.

NOTES

(*) S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Instructio *Pastoralis actio* de baptismo parvulorum, 20 oct. 1980: *AAS* 72 (1980) 1137-1156. Texte français de la Polyglotte vaticane: *DC*77 (1980) 1107-1113.

(1) *Ordo baptismi parvulorum*, editio typica. Romae, 15 mai 1969.

(2) Origène: *In Romanos*, lib. V, 9, *Migne, Patr. Grec.*, 14, 1047; cf. S. Augustin: *De Genesi ad litteram*, X, XXIII, 39, *Patr. Lat.*, 44, 131. De fait, trois passages des Actes des Apôtres (16, 15; 16, 33; 18, 8) mentionnent déjà le baptême de "toute une maison ".

(3) *Adv. Haer.*, II, 22, 4. *Patr. Grec.*, 7, 784; *Harvey*, I, 330. De nombreux documents épigraphiques décernent dès le IIe siècle à de petits enfants le titre d'"enfants de Dieu " réservé aux baptisés ou même mentionnent explicitement le fait de leur baptême. Cf. par exemple *Corpus inscriptionum graecarum*, 9727, 9817, 9801 ; E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Berlin 1961, nn. 1523 [3], 4429 A.

(4) Hippolyte de Rome, *la Tradition apostolique*, éd. et trad. par R. Botte, Münster W., Aschendorff 1963, (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39*), pp. 44-45.

(5) *Epist. LXIV, Cyprianus et coeteri collegae, qui in concilia adfuerunt numero LXVI. Fido fratri ; Patr. Lat.*, 3, 1013-1019; Hartel, CSEL, 3, pp. 717-721. Dans l'Église d'Afrique, cette pratique était particulièrement ferme, malgré la position de Tertullien qui conseillait de différer le baptême des jeunes enfants en raison de l'innocence de leur âge, et par crainte d'éventuelles défaillances de jeunesse:. Cf. De baptismo, XVIII, 3 - XIX, 1, *Migne, Patr. Lat.*, 1, 1220-1222; *De anima*, 39-41, *Patr. Lat.*, 2, 719 ss.

(6) Cf. S. Basile, *Homilia XIII exhortatoria ad sanctum baptisma, Patr. Grec.*, 31, 424-436; S. Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptismum oratio, Patr. Grec.*, 46, 424; S. Augustin, *In Ioannem Tractatus* 13, 7, *Patr. Lat.*, 35, 1496; *CCL* 36, p. 134.

(7) Cf. S. Ambroise, *De Abraham*, II, 11, 81-84, *Patr. Lat.*, 14, 495-497, *CSEL* 32, 1, pp. 632-635; S. Jean Chrysostome, *Catechesis* III, 5-6, ed. A.Wenger, SC 50, pp. 153-154; S. Jérôme, *Epist*. 107, 6, *Patr. Lat*., 22, 873, ed. J. Labourt (coll. Budé), t. 5, pp. 151-152. Cependant, Grégoire de Nazianze, tout en pressant les mères de faire baptiser leurs enfants dans l'âge le plus tendre, se contente de fixer cet âge à trois ans. Cf. *Oratio XL in sanctum baptisma*, 17 et 28, *Patr. Grec.*, 36, 380 et 399.

(8) Origène, *In Leviticum hom.* VIII, 3, *Patr. Gr.*, 12, 496, *In Lucam hom.* XIV, 5, *Patr. Gr.*, 13, 1835; S. Cyprien, *Epist*. 64, 5, *Patr. Lat.*, 3, 1018, B. Hartel, *CSEL*, p. 720; S. Augustin, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, lib. I, XVII-XIX, 22-24, *Patr. Lat.*, 44, 121-122, *De Gratia Christi et de peccato originali*, lib. I, XXXII, 35, *ibid*., 377, *De praedestinatione Sanctorum*, XIII 25, *ibid*., 978, *Opus imperfectum contra Iulianum*, lib. V, 9, *Patr. Lat.*, 45, 1439.

(9) *Epist. "Directa ad decessorem " ad Himerium episc. Tarracon*., 10 feb. 385, c. 2, apud *Denz.-Sch.* [' Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder 1965], n. 184.

(10) Epist. *"Inter ceteras Ecclesiae Romanae " ad Sylvanum et ceteros synodi Milevitanae Patres*, 27 jan. 417, c. 5 ; *Denz.-Sch.* n. 219.

(11) Can. 2, Mansi, III, 811-814 et IV, 327 A-B, *Denz.-Sch.* n. 223.

(12) *Concile de Vienne*, Mansi, XXV, 411 C-D, *Denz.-Sch.* nn. 903-904.

(13) *Concile de Florence*, sessio XI, *C.OE.D.*, p. 576, 32-577, *Denz.-Sch*. n. 1349.

(14) Sessio V, can. 4, *C.OE.D.*, p. 666, 32-667, 2 : *Denz.-Sch.* n. 1514 ; cf. *Concile de Carthage* de 418, supra, note 11.

(15) Sessio VI, cap. IV, C.OE.D., p. 672, 18; *Denz.-Sch.* n. 1524.

(16) Sessio VII, can. 13, C.OE.D., p. 686, 15-19; *Denz.-Sch.* n. 1626.

(17) *Sollemnis Professio Fidei*, n. 18, *AAS* LX (1968), p. 440.

(18) *Jn* 3, 5.

(19) *Ml* 28, 19; cf. *Mc* 16, 15-16.

(20) *Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda*, n. 2, p. 15.

(21) Cf. supra, notes 8 pour les textes patristiques et 9 à 13 pour tes Conciles; on peut y ajouter la Profession de foi du Patriarche Dosithée de Jérusalem en 1672, Mansi, t. XXXIV, 1746.

(22) "Baptiser les petits enfants, écrit saint Augustin, n'est rien d'autre que les incorporer à l'Église, c'est-à-dire les faire agréger au Corps de Christ et à ses membres. " (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, lib. III, IV, 7, *Patr. Lat.*, 44, 189 ; cf. lib. I, XXVI, 39; *ibid*., 131.)

(23) *Ordo exsequiarum*, ed. typica, Romae, 15 août 1969, nn. 231-237.

(24) *Epist*. 98, 5, *Patr. Lat.*, 33, 362; cf. *Sermo* 176, II, 2, *Patr. Lat.*, 38, 950.

(25) *Summa Theologica*, IIIa, qu. 69, a. 6, ad 3 ; cf. qu. 68, a. 9, ad 3.

(26) *Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda*, n. 2; cf. n. 56.

(27) Il existe en effet une longue tradition, dont se réclamèrent saint Thomas d'Aquin (*Summa theologica*, IIa IIae, qu. 10, a. 12, in c.) et le Pape Benoît XIV (Instruction *Postremo mense* du 28 février 1747, nn. 4-5; *Denz.-Sch.* 2552-2553), qui est de ne pas baptiser un enfant de famille infidèle ou juive, hors le cas de danger de mort (C.I.C. can. 750, §2), à l'encontre de la volonté de sa famille, c'est-à-dire sauf demande et garanties de sa part.

(28) Cf. *Mt* 28, 19; *Mc* 16,16, *Ac* 2, 37-41 ; 8, 35-38; *Rm* 3, 22-26; *Ga* 3, 26.

(29) *Concile de Trente*. Session VII, Decr. *de sacramentis*, can, 6, C.OE.D. p. 684, 33-37; *Denz.-Sch.* n. 1506.

(30) Cf. 2 *Co* 3, 15-16.

(31) *Jn* 8, 36; *Rm* 6, 17-22; 8, 21 ; *Ga* 4, 31 ; 5, 1 et 13 ; 1 *P* 2, 16, etc,

(32) Ce devoir et ce droit, précisés par le IIe Concile du Vatican, dans sa Déclaration *Dignitatis Humanae*, n. 5, sont reconnus au plan international par la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, art. 26, n. 3.

(33) *Ep* 1, 23.

(34) *Jn* 4,10.19.

(35) Cf. *Concile de Trente*, Sess. VI, *De iustificatione*, chap. 5-6, can. 4 et 9, *Denz.-Sch.* nn. 1525-1526, 1554, 1559.

(36) *Tt* 3, 5.

(37) Cf. *Ordo baptismi parvulorurn, Praenotanda*, n. 3, p. 15.

(38) Cf. *ibid*. n. 8, § 2, p. 17 ; n. 5, §§ 1 et 5, p. 16.

(39) *Ibid*. n. 8, § 1, p. 17.

(40) Cf. *ibid*. n. 3, p. 15.

(41) Établies une première fois par une Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, en réponse à la demande de S. E. Mgr Barthélemy Hanrion, Evêque de Dapango (Togo), ces directives ont été publiées en même temps que la demande de l'Evêque dans *Notitiae*, n. 61 (7-1971), pp. 64-70.

(42) Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Romae, ed. typica, 6 jan. 1972, caput 5, pp. 125-149.

(43) Cf. *Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda* n. 8, §§ 3 et 4, p. 17.

(44) *Ibid. De initiatione christiana, Praenotanda generalia*, n. 7, p. 9.

(45) *Ibid. Praenotanda*, n. 4, p. 15.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

INSTRUCTION DIGNITAS PERSONAE

SUR CERTAINES QUESTIONS DE BIOETHIQUE

INTRODUCTION

1. La dignité de la personne doit être reconnue à tout être humain depuis sa conception jusqu'à sa mort naturelle. Ce principe fondamental, qui exprime *un grand « oui » à la vie humaine*, doit être mis au centre de la réflexion éthique sur la recherche biomédicale, qui acquiert de plus en plus, dans le monde d'aujourd'hui, une grande importance. Le Magistère de l'Eglise est déjà intervenu à maintes reprises pour clarifier et résoudre les problèmes moraux qui y sont sous-jacents. A ce titre, l'Instruction *Donum vitae*[1] est d'une importance particulière. Vingt ans après sa publication, il est apparu néanmoins opportun de procéder à sa mise à jour.

L'enseignement de ce document conserve toute sa valeur tant pour les principes que pour les jugements moraux qui y sont exprimés. Cependant, dans le domaine délicat de la vie humaine et de la famille, les nouvelles technologies biomédicales actuelles suscitent des questions ultérieures, en particulier en ce qui touche la recherche sur les embryons humains, l'utilisation de cellules souches à des fins thérapeutiques ainsi que le domaine de la médecine expérimentale. Toutes ces techniques soulèvent de nouvelles interrogations qui exigent également des réponses adéquates. La rapidité de l'évolution de la science et son amplification par des moyens de communication sociale suscitent des attentes et des préoccupations dans une grande frange de l'opinion publique. Les Assemblées législatives sont souvent sollicitées pour prendre des décisions, en impliquant parfois les consultations populaires, afin de réglementer juridiquement ces problèmes.

Ces motivations ont conduit la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à élaborer *une nouvelle Instruction de caractère doctrinal*, pour affronter certaines des problématiques récentes, à la lumière des critères énoncés par l'Instruction *Donum vitae*. D'autres thèmes déjà traités, mais pour lesquels des clarifications ultérieures s'imposent, ont été aussi réexaminés.

2. L'examen de ces questions a toujours pris en compte leurs aspects scientifiques, grâce au concours d'un grand nombre d'experts et aux analyses de l'Académie Pontificale pour la Vie. Tout cela été évalué à la lumière des principes de l'anthropologie chrétienne. Les encycliques *Veritatis splendor* [2] et *Evangelium vitae* [3] de Jean-Paul II et d'autres interventions du Magistère offrent des directives claires sur la méthode et sur le contenu tout au long de l'examen de ces problèmes.

Au sein de l'actuel et multiforme panorama, philosophique et scientifique, on peut relever une grande présence de scientifiques et de philosophes de valeur qui, dans l'esprit du *serment d'Hippocrate*, voient dans la science médicale un service en faveur de la fragilité humaine, pour le traitement des maladies, le soulagement de la souffrance ainsi que l'extension des soins nécessaires de manière égale à toute l'humanité. Cependant, certains représentants de ces mêmes domaines scientifiques considèrent le développement croissant des technologies biomédicales dans une perspective essentiellement eugénique.

3. L'Eglise catholique, en proposant des principes et des jugements moraux sur la recherche biomédicale dans le domaine de la vie humaine, s'appuie tant sur *la lumière de la raison que sur la foi*, en contribuant à élaborer une vision intégrale de l'homme et de sa vocation. Ceci témoigne de sa capacité à accueillir tout ce qui émerge de bon dans les œuvres des hommes et dans les diverses traditions culturelles et religieuses, qui ont souvent un grand respect pour la vie.

Le Magistère tient à encourager et à exprimer sa confiance envers ceux qui considèrent *la science comme un précieux service pour le bien intégral de la vie et pour la dignité de chaque être humain*. C'est avec espoir que l'Eglise regarde donc la recherche scientifique, et souhaite que de nombreux chrétiens se dédient à la promotion de la biomédecine pour témoigner de leur foi. En outre, elle exprime le vœu que les fruits de cette recherche soient rendus disponibles même dans les zones pauvres et dans celles qui sont touchées par la maladie, afin de répondre aux besoins les plus urgents et les plus dramatiques du point de vue humanitaire. Enfin, elle veut être présente aux côtés de toute personne souffrante dans son corps et dans son âme, pour offrir non seulement un réconfort, mais aussi la lumière et l'espérance, à travers lesquelles

la maladie ou l'expérience de la mort retrouvent un sens. Ces situations appartiennent de fait à l'existence de l'homme et marquent son histoire, en l'ouvrant au mystère de la Résurrection. Le regard de l'Eglise est en réalité plein de confiance car «la vie vaincra: pour nous, cela est une espérance certaine. Oui, la vie vaincra, car la vérité, le bien, la joie, le véritable progrès sont du côté de la vie. Dieu, qui aime la vie et la donne avec générosité, est du côté de la vie »[4].

La présente Instruction s'adresse aux fidèles et à tous ceux qui cherchent la vérité[5]. Elle comprend trois parties: la première rappelle certains aspects anthropologiques, théologiques et éthiques de grande importance ; la seconde affronte les nouveaux problèmes liés à la procréation ; la troisième se penche sur les nouvelles propositions thérapeutiques impliquant la manipulation de l'embryon ou du patrimoine génétique de l'homme.

PREMIERE PARTIE:

ASPECTS ANTHROPOLOGIQUES, THEOLOGIQUES ET ETHIQUES DE LA VIE ET DE LA PROCREATION HUMAINE

4. Au cours des dernières décennies, les sciences médicales ont considérablement élargi leurs connaissances sur la vie humaine dans les premiers stades de son existence. Elles sont parvenues à mieux connaître les structures biologiques et le processus de sa génération. Ces développements, certes positifs, méritent d'être soutenus lorsqu'ils sont utilisés pour surmonter ou guérir des pathologies et lorsqu'ils contribuent à rétablir le fonctionnement normal des processus génératifs. Par contre, ils sont négatifs, et donc ne peuvent être approuvés, quand ils impliquent la suppression d'êtres humains ou lorsqu'ils utilisent des moyens qui nuisent à la dignité de la personne. Il en est de même lorsqu'ils sont mis en œuvre pour des finalités contraires au bien de l'homme.

Le corps d'un être humain, dès les premiers stades de son existence, n'est jamais réductible à l'ensemble de ses cellules. Ce corps embryonnaire se développe progressivement selon un « programme » bien défini et avec une finalité propre qui se manifeste à la naissance de chaque enfant.

A ce titre, il est important de rappeler *le critère fondamental d'éthique* formulé par l'Instruction *Donum vitae* pour juger toutes les questions morales qui concernent les interventions sur l'embryon humain : « Le fruit de la génération humaine dès le premier instant de son existence, c'est-à-dire à partir de la constitution du zygote, exige le respect inconditionnel moralement dû à l'être humain dans sa totalité corporelle et spirituelle. L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment, on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie ».[6]

5. Cette affirmation, de caractère éthique, est reconnue vraie et conforme à la loi morale naturelle par la raison elle-même ; elle devrait être le fondement de tout système juridique[7]. En réalité, elle suppose une *vérité de caractère ontologique*, en vertu de laquelle ce document avait démontré la continuité du développement de l'être humain, sur la base de solides connaissances scientifiques.

Si l'Instruction *Donum vitae* n'a pas défini l'embryon comme personne, afin de ne pas s'engager expressément dans une affirmation de nature philosophique, elle a cependant relevé qu'il existe un lien intrinsèque entre la dimension ontologique et la valeur spécifique de chaque être humain. Même si la présence d'une âme spirituelle ne peut être détectée par aucune observation de donnée expérimentale, les conclusions scientifiques elles-mêmes au sujet de l'embryon humain « fournissent une indication précieuse pour discerner rationnellement une présence personnelle dès cette première apparition d'une vie humaine : comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine ? »[8]. De fait, la réalité de l'être humain, tout au long de son existence, avant et après sa naissance, ne permet d'affirmer ni un changement de nature ni une gradation de la valeur morale, car il possède une *pleine qualification anthropologique et éthique*. L'embryon humain a donc, dès le commencement, la dignité propre à la personne.

6. Le respect d'une telle dignité est requis pour chaque être humain, car en lui sont inscrites de manière indélébile cette dignité propre et la valeur qui est la sienne. D'autre part, *le mariage et la famille constituent le contexte authentique où la vie humaine trouve son origine*. En son sein, la vie provient d'un acte qui exprime l'amour réciproque entre l'homme et la femme. Une procréation réellement responsable vis-à-vis de l'enfant qui va naître « doit être le fruit du mariage »[9].

Dans tous les temps et dans toutes les cultures, le mariage «est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour. Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies »[10]. Dans la fécondité de l'amour conjugal, l'homme et la femme

« mettent en évidence qu'à l'origine de leur vie conjugale il y a un "oui" authentique qui est prononcé et réellement vécu dans la réciprocité, en restant toujours ouvert à la vie. […] La loi naturelle, qui est à la base de la reconnaissance de la véritable égalité entre les personnes et les peuples, mérite d'être reconnue comme la source à laquelle doit s'inspirer également la relation entre les époux dans leur responsabilité d'engendrer de nouveaux enfants. La transmission de la vie est inscrite dans la nature et ses lois demeurent comme une norme non écrite à laquelle tous doivent se référer »[11].

7. L'Eglise est convaincue que ce qui est humain est non seulement accueilli et respecté par *la foi*, mais il est aussi purifié, élevé et porté à la perfection. Après avoir créé l'homme à son image et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1, 26), Dieu a qualifié de « très bonne » sa création (*Gn* 1, 31), et l'a ensuite assumée dans son Fils (cf. *Jn* 1, 14). Par le mystère de l'Incarnation, le Fils de Dieu a confirmé la dignité du corps et de l'âme, constitutifs de l'être humain. Le Christ n'a pas dédaigné le corps ; il en a pleinement révélé le sens et la valeur: « en réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné »[12].

En devenant l'un de nous, le Fils atteste que nous pouvons devenir « fils de Dieu » (*Jn* 1, 12), « participants de la nature divine » (*2 P* 1, 4). Cette nouvelle dimension n'est pas contradictoire de la dignité de la créature, que par la raison tous les hommes peuvent reconnaître. Elle l'élève plutôt vers un horizon ultérieur de vie qui est propre à Dieu, ce qui permet de réfléchir de manière plus adéquate sur la vie humaine et sur les actes qui l'expriment[13].

À la lumière de ces données de la foi, le respect dû à l'être humain et requis par la raison, est encore plus accentué et renforcé. C'est pourquoi il n'y a pas d'opposition entre l'affirmation de la dignité de la vie humaine et son caractère sacré. « Les différentes manières dont Dieu veille sur le monde et sur l'homme dans l'histoire non seulement ne s'excluent pas, mais, au contraire, se renforcent l'une l'autre et s'interpénètrent. Toutes proviennent du dessein éternel de sagesse et d'amour par lequel Dieu prédestine les hommes "à reproduire l'image de son Fils" (*Rm* 8, 29) »[14]

8. De ces deux dimensions, *humaine* et *divine*, on comprend mieux la raison d'être de la valeur inviolable de l'homme: *il a une vocation éternelle* et *est appelé à communier à l'amour trinitaire du Dieu vivant*.

Cette valeur s'applique à tous sans distinction. Par le simple fait qu'il existe, chaque être humain doit être pleinement respecté. En ce qui concerne la dignité, l'introduction de critères de discrimination, sur la base du développement biologique, psychologique, culturel ou de l'état de santé, est à exclure. En l'homme, créé à l'image de Dieu, se reflète, à chaque phase de son existence, « le visage de son Fils unique […] Cet amour infini et presque incompréhensible de Dieu pour l'homme révèle jusqu'à quel point la personne humaine est digne d'être aimée en elle-même, indépendamment de toute autre considération - intelligence, beauté, santé, jeunesse, intégrité et ainsi de suite. En définitive, la vie humaine est toujours un bien, car "elle est dans le monde une manifestation de Dieu, un signe de sa présence, une trace de sa gloire" (cf. *Evangelium vitae*, n. 34) »[15].

9. Ces deux dimensions de la vie humaine, naturelle et surnaturelle, permettent aussi de mieux comprendre en quel sens *les actes qui permettent à l'être humain de naître* et par lesquels l'homme et la femme se donnent mutuellement l'un à l'autre, *sont un reflet de l'amour trinitaire*. « Dieu, qui est amour et vie, a inscrit dans l'homme et la femme la vocation à une participation spéciale à son mystère de communion personnelle et à son œuvre de Créateur et de Père »[16] .

Le mariage chrétien « plonge ses racines dans la complémentarité naturelle qui existe entre l'homme et la femme, et se nourrit grâce à la volonté personnelle des époux de partager la totalité de leur projet de vie, ce qu'ils ont et ce qu'ils sont: en cela, une telle communion est le fruit et le signe d'une exigence profondément humaine. Mais dans le Christ Seigneur, Dieu prend cette exigence, il la confirme, la purifie et l'élève, la menant à sa perfection par le sacrement de mariage: l'Esprit Saint répandu au cours de la célébration sacramentelle remet aux époux chrétiens le don d'une communion nouvelle, communion d'amour, image vivante et réelle de l'unité tout à fait singulière qui fait de l'Eglise l'indivisible Corps mystique du Christ »[17].

10. En jugeant de la portée éthique des résultats récents des recherches médicales concernant l'homme et ses origines, l'Eglise n'intervient pas dans le domaine propre de la science médicale en tant que telle, mais elle rappelle à toutes les parties prenantes, la responsabilité éthique et sociale de leurs actes. Elle montre que la valeur éthique de la science biomédicale se mesure par sa référence tant au *respect inconditionnel dû à tout être humain*, à chaque instant de son existence, qu'à la *sauvegarde de la spécificité des actes personnels qui transmettent la vie*. L'intervention du Magistère rentre dans sa mission *de promouvoir la formation des consciences*, en enseignant de manière authentique la vérité qu'est le Christ, et au même moment, en déclarant et en confirmant avec autorité les principes de l'ordre moral découlant de la nature humaine elle-même[18].

DEUXIEME PARTIE:

LES NOUVEAUX PROBLEMES CONCERNANT LA PROCREATION

11. A la lumière des principes mentionnés ci-dessus, il s'avère nécessaire d'examiner maintenant certains problèmes relatifs à la procréation, et qui se sont mieux dessinés au cours des années qui ont suivi la publication de l'Instruction *Donum vitae*.

Les techniques d'aide à la fertilité

12. En ce qui concerne le *traitement de l'infertilité*, les nouvelles technologies médicales doivent respecter trois valeurs fondamentales: a) le droit à la vie et à l'intégrité physique de tout être humain depuis la conception jusqu'à la mort naturelle ; b) l'unité du mariage qui implique le respect mutuel du droit des conjoints à devenir père et mère seulement l'un à travers l'autre[19] ; c) les valeurs spécifiquement humaines de la sexualité, qui «exigent que la procréation d'une personne humaine doit être poursuivie comme le fruit de l'acte conjugal spécifique de l'amour des époux »[20]. Les techniques qui apparaissent comme une aide à la procréation « ne sont pas à rejeter parce qu'artificielles. Comme telles, elles témoignent des possibilités de l'art médical. Mais elles sont à évaluer moralement par référence à la dignité de la personne humaine, appelée à réaliser sa vocation divine au don de l'amour et au don de la vie »[21].

A la lumière de ce critère, sont à exclure toutes les techniques de fécondation hétérologue[22] et celles de fécondation artificielle homologue[23] qui se substituent à l'acte conjugal. En revanche, sont permises les techniques qui sont comme une *aide à l'acte conjugal et à sa fécondité*. L'Instruction *Donum vitae* s'exprime en ces termes : «Le médecin est au service des gens et de la procréation humaine: il n'a pas le droit de disposer d'elles ni de décider à leur sujet. L'intervention médicale est respectueuse de la dignité des personnes quand elle vise à aider l'acte conjugal, pour en faciliter l'accomplissement, soit pour lui permettre d'atteindre sa fin une fois qu'il a été accompli normalement »[24]. Concernant l'insémination artificielle homologue, elle affirme: « l'insémination artificielle homologue à l'intérieur du mariage ne peut être admise, sauf dans le cas où le moyen technique ne se substitue pas à l'acte conjugal, mais apparaît comme une facilité et une aide afin que celui-ci rejoigne sa fin naturelle »[25].

13. Les techniques visant à l'élimination des obstacles à la fécondité naturelle, telles que le traitement hormonal de l'infertilité d'origine gonadique, le traitement chirurgical de l'endométriose, la désobstruction des trompes ou la restauration microchirurgicale de leur perméabilité, sont quant à elles licites. Elles peuvent être considérées comme de *véritables thérapies*, dans la mesure où, une fois résolu le problème qui est à l'origine de la stérilité, le couple peut accomplir les actes matrimoniaux dans le but de la procréation, sans que le médecin interfère directement dans l'acte conjugal en tant que tel. Aucune de ces techniques ne remplace l'acte conjugal, qui reste la seule digne d'une procréation responsable.

Afin de répondre au désir de nombreux couples stériles d'avoir un enfant, il serait également souhaitable d'encourager, de promouvoir et de faciliter, avec des mesures législatives appropriées, la *procédure d'adoption* des nombreux enfants orphelins qui ont besoin d'un foyer domestique pour leur adéquate croissance humaine.

Enfin, il est à signaler que les recherches et les investissements consacrés à la *prévention de la stérilité*, méritent d'être encouragés. Une partie non négligeable des cas d'infécondité qui se présentent aujourd'hui au médecin, chez la femme comme chez l'homme, pourraient en fait être évités, si la vertu de chasteté était vécue plus fidèlement, si les sujets adoptaient un style de vie plus sain, et si les facteurs de risque aux niveaux professionnel, alimentaire, pharmacologique et écologique étaient éliminés.

Fécondation *in vitro* et destruction délibérée des embryons

14. L'Instruction *Donum vitae* avait déjà fait observer que la fécondation *in vitro* implique l'élimination volontairement acceptée d'un nombre conséquent d'embryons[26]. Certains pensaient que cela était dû à une technique encore imparfaite. L'expérience a montré, au contraire, que toutes les techniques de fécondation *in vitro* se déroulent en réalité comme si l'embryon humain était un simple amas de cellules qui sont utilisées, sélectionnées ou écartées.

Certes, environ le tiers des femmes qui ont recours à la procréation artificielle parviennent à avoir un enfant. Cependant, compte tenu du rapport entre le nombre total d'embryons produits et ceux effectivement nés, *le nombre d'embryons sacrifiés reste très élevé*[27]. Ces pertes sont acceptées par les spécialistes des techniques de fécondation *in vitro* comme le prix à payer pour obtenir des résultats concluants. Il est très préoccupant de voir qu'en ce domaine, la recherche ne semble pas porter un réel intérêt au droit à la vie de chaque embryon, mais vise surtout à obtenir de meilleurs résultats en termes de pourcentage d'enfants nés par rapport aux femmes qui initient un traitement.

15. On objecte souvent que ces pertes d'embryons ont lieu dans la plupart des cas de manière non délibérée ou même contre la volonté des parents et des médecins. On affirme qu'il s'agit de risques qui ne sont pas très différents de ceux liés

au processus naturel de la génération et que vouloir engendrer la vie sans courir aucun risque reviendrait en pratique à s'abstenir de la transmettre. Certes, toutes les pertes d'embryons dans la procréation *in vitro* ne sont pas liées au même titre à la volonté des parties prenantes. Mais il s'avère que, dans de nombreux cas, l'abandon, la destruction ou les pertes d'embryons sont prévus et voulus.

Les embryons produits *in vitro* qui présentent des défauts sont systématiquement écartés. De plus en plus de couples non stériles recourent aux techniques de procréation artificielle dans le seul but d'opérer une sélection génétique de leurs enfants. La pratique courante désormais dans de nombreux pays est de stimuler l'ovulation pour obtenir un grand nombre d'ovocytes qui sont alors fécondés. Un certain nombre parmi les embryons ainsi obtenus sont transférés dans l'utérus, tandis que les autres sont congelés pour d'éventuelles interventions reproductives futures. La finalité du transfert multiple est de garantir, dans la mesure du possible, l'implantation d'au moins un embryon. Pour atteindre cet objectif, on implante un nombre d'embryons plus grand que le nombre d'enfants désiré, en prévoyant que certains seront perdus et que l'on évitera dans tous les cas, une grossesse multiple. Ainsi, la technique de transfert comporte en réalité un *traitement purement instrumental des embryons*. Ni la déontologie professionnelle commune, ni les autorités sanitaires n'admettraient, dans aucun autre domaine de la médecine, une technique comportant un taux global aussi élevé d'insuccès et de pertes. Les techniques de fécondation *in vitro* en fait sont acceptées, car on présuppose que l'embryon ne mérite pas, ici, un plein respect dans la mesure où il entre en concurrence avec un désir qu'il faut satisfaire.

Cette triste réalité, souvent passée sous silence, est tout à fait regrettable, car « même les diverses techniques de reproduction artificielle, qui sembleraient être au service de la vie et qui sont des pratiques comportant assez souvent cette intention, ouvrent en réalité la porte à de nouveaux attentats contre la vie »[28].

16. L'Eglise considère aussi comme inacceptable au plan éthique *la dissociation de la procréation du contexte intégralement personnel de l'acte conjugal* [29]: la procréation humaine est un acte personnel du couple homme-femme qui n'admet aucune forme de délégation substitutive. L'acceptation tranquille du taux très élevé d'avortement que comportent les techniques de fécondation *in vitro* démontre de manière éloquente que la substitution de l'acte conjugal par une procédure technique - outre sa non-conformité au respect dû à la procréation, laquelle n'est pas réductible à la seule dimension de reproduction - contribue à affaiblir la conscience du respect dû à tout être humain. La reconnaissance de ce respect est au contraire favorisée par l'intimité des époux, animée par l'amour conjugal.

L'Eglise reconnaît la légitimité du désir d'avoir un enfant, et comprend les souffrances des conjoints éprouvés par des problèmes d'infertilité. Ce désir ne peut cependant passer avant la dignité de la vie humaine, au point de la supplanter. Le désir d'un enfant ne peut justifier sa «production», de même que celui de ne pas en concevoir ne saurait en justifier l'abandon ou la destruction.

En fait, on a l'impression que certains chercheurs, dépourvus de toute référence éthique et conscients du potentiel inhérent au progrès technologique, cèdent à la logique des seuls désirs subjectifs[30] et à la pression financière, particulièrement forte en ce domaine. Face à l'instrumentalisation de l'être humain au stade embryonnaire, il faut réaffirmer que « l'amour de Dieu ne fait pas de différence entre celui qui vient d'être conçu et se trouve encore dans le sein de sa mère, et l'enfant, ou le jeune, ou bien encore l'homme mûr ou âgé. Il ne fait pas de différence, car en chacun d'eux il voit l'empreinte de sa propre image et ressemblance […] C'est pourquoi le Magistère de l'Eglise a constamment proclamé le caractère sacré et inviolable de chaque vie humaine, de sa conception jusqu'à son terme naturel » [31].

Injection intracytoplasmique de spermatozoïdes (ICSI)

17. Parmi les techniques de fécondation artificielle récemment développées, *l'injection intracytoplasmique de spermatozoïdes* [32] a pris progressivement une grande importance. Elle est devenue de loin la technique la plus utilisée, à cause de sa plus grande efficacité, et parce qu'elle permet aussi de surmonter diverses formes de stérilité masculine [33].

Comme la fécondation *in vitro*, dont elle est une variante, l'ICSI est une technique intrinsèquement illicite puisqu'elle réalise une *totale dissociation entre la procréation et l'acte conjugal*. En réalité, l'ICSI est aussi « opérée en dehors du corps des conjoints, par des gestes de tierces personnes dont la compétence et l'activité technique déterminent le succès de l'intervention : elle remet la vie et l'identité de l'embryon au pouvoir des médecins et des biologistes, et instaure une domination de la technique sur l'origine et la destinée de la personne humaine. Une telle relation de domination est de soi contraire à la dignité et à l'égalité qui doivent être communes aux parents et aux enfants. La conception *in vitro* est le résultat de l'action technique qui préside à la fécondation ; elle n'est ni effectivement obtenue, ni positivement voulue, comme l'expression et le fruit d'un acte spécifique de l'union conjugale»[34].

La congélation des embryons

18. Une des méthodes utilisées pour améliorer le taux de réussite des techniques de procréation *in vitro* est la multiplication du nombre de traitements successifs. Pour ne pas répéter les prélèvements d'ovocytes chez la femme, on opère un prélèvement unique de nombreux ovocytes que l'on féconde *in vitro*, et l'on conserve congelés une partie importante des embryons ainsi obtenus [35], en prévision d'un deuxième cycle de traitement, en cas d'échec du premier essai, ou pour les cas où les parents désireraient une autre grossesse. Parfois, on procède aussi à la congélation des embryons destinés au premier transfert, car la stimulation hormonale du cycle féminin produit des effets qui amènent à attendre la normalisation des conditions physiologiques avant de procéder au transfert des embryons dans l'utérus.

La cryoconservation est *incompatible avec le respect dû aux embryons humains*: elle présuppose leur production *in vitro*, et les expose à de graves dangers de mort ou à des altérations de leur intégrité physique, ainsi que le montre le pourcentage élevé qui ne survit pas à la technique de congélation et de décongélation. Elle les prive, au moins temporairement, de l'accueil maternel et du développement dans la gestation et les place dans une situation qui les expose à des atteintes et manipulations ultérieures [36].

La majorité des embryons non utilisés demeurent « orphelins ». Les parents ne les réclament pas, et parfois on perd la trace de ces parents. Cela explique l'existence des banques de plusieurs milliers d'embryons congelés dans presque tous les pays où est pratiquée la fécondation *in vitro*.

19. En ce qui concerne le grand nombre d'*embryons congelés déjà existants*, on se demande ce qu'il faut en faire. Certains se posent cette question, sans en saisir la portée éthique, motivés uniquement par la nécessité de respecter la loi qui exige après un certain temps de vider les centres de cryoconservation de ces embryons, en attendant de les remplir à nouveau. D'autres au contraire, conscients de la grave injustice commise, se demandent comment répondre au devoir de réparer cette injustices.

Les propositions d'utiliser ces *embryons pour la recherche* ou de *les destiner à des fins thérapeutiques* sont clairement inacceptables, parce qu'on les utilise comme un simple «matériel biologique » ce qui implique leur destruction. La proposition de décongeler ces embryons et, *sans les réactiver, les utiliser pour la recherche comme si c'était de simples cadavres*, est aussi inadmissible en raison d'un problème insurmontable du point de vue de la coopération au mal et du scandale [37].

De même, la proposition de mettre ces embryons à la disposition pour des couples infertiles, comme « *thérapie de l'infertilité* » n'est pas acceptable du point de vue éthique pour les mêmes raisons que celles qui rendent illicites tant la procréation artificielle hétérologue que toutes les formes de maternité de substitution [38]. Cette pratique comporterait de plus plusieurs autres problèmes sur le plan médical, psychologique et juridique.

Pour donner une chance de naître à des êtres humains autrement condamnés à la destruction, une forme d'«*adoption prénatale*» a aussi été proposée. Cette solution, louable dans ses intentions pour que soit respectée et défendue la vie humaine, présente cependant un certain nombre de problèmes qui ne diffèrent pas de ceux qui ont déjà été énumérés plus haut.

En définitif, il faut constater que les milliers d'embryons en état d'abandon traduisent une *situation d'injustice qui est, de fait, irréparable*. C'est pourquoi Jean-Paul II a lancé «un appel à la conscience des responsables du monde scientifique et de façon particulière aux médecins pour que soit arrêtée la production d'embryons humains, en tenant compte du fait que l'on n'aperçoit aucune issue moralement licite pour le destin humain des milliers et des milliers d'embryons 'congelés', qui sont et restent toujours les détenteurs des droits essentiels, et qu'il faut donc sauvegarder juridiquement comme des personnes humaines »[39].

La congélation d'ovocytes

20. Dans le but de résoudre les graves problèmes éthiques posés par la cryoconservation d'embryons, on a proposé, dans le cadre des techniques de fécondation *in vitro*, de congeler les ovocytes [40]. Une fois prélevé un nombre conséquent d'ovocytes en prévision de plusieurs cycles de procréation artificielle, on féconde uniquement ceux qui seront transférés dans l'utérus de la mère ; les autres sont alors congelés pour être éventuellement fécondés et transférés en cas d'insuccès de la première tentative.

Sur ce point, il convient de préciser que *la cryoconservation des ovocytes en vue de procéder à une procréation artificielle doit être considérée comme moralement inacceptable*.

La réduction embryonnaire

21. Certaines techniques utilisées dans la procréation artificielle, en particulier le transfert de plusieurs embryons dans l'utérus maternel ont donné lieu à une augmentation significative du pourcentage de grossesses multiples. Dans cette

ligne, on a envisagé la technique dite de « réduction embryonnaire » qui consiste à intervenir pour réduire le nombre d'embryons ou de fœtus présents dans l'utérus, en procédant à leur élimination directe. La décision de supprimer ainsi des êtres humains, qui avaient été auparavant fortement désirés, représente un paradoxe, et elle est souvent cause pour les parents d'une souffrance et d'un sentiment de culpabilité qui peuvent durer des années.

Du point de vue éthique, *la réduction embryonnaire est un avortement intentionnel sélectif*. En effet, il s'agit de l'élimination délibérée et directe d'un ou de plusieurs êtres humains innocents dans la phase initiale de leur existence. En tant que telle, elle constitue toujours un grave désordre moral[41]. Ce jugement moral reste valable même dans l'hypothèse, qui reste à démontrer cas par cas, où cette technique serait pratiquée dans le cadre de la gestion médicale d'une grossesse multiple, afin d'éviter des risques tant pour la vie de la mère que pour celle des enfants à naître.

Les arguments présentés pour justifier la réduction embryonnaire du point de vue éthique se réfèrent souvent à des analogies avec les catastrophes naturelles ou les situations d'urgence dans lesquelles, malgré la bonne volonté de tous, il n'est pas possible de sauver toutes les parties impliquées. Ces analogies ne peuvent fonder en aucune manière un jugement moral en faveur d'une pratique directement abortive. D'autres fois, on se réfère à des principes moraux, comme ceux du moindre mal ou du double effet, qui ne sont pas applicables dans ce contexte. En effet, il n'est jamais licite de réaliser une action intrinsèquement illicite, même en vue d'une fin bonne: *la fin ne justifie pas les moyens*.

Le diagnostic préimplantatoire

22. Le diagnostic préimplantatoire est une forme de diagnostic prénatal, lié aux techniques d'insémination artificielle. Il comporte le diagnostic génétique des embryons obtenus *in vitro*, avant leur transfert dans l'utérus. Cette technique est utilisée *dans le but d'avoir la certitude de ne transférer à la mère que des embryons exempts de tout défaut ou bien des embryons d'un sexe déterminé ou encore dotés de certaines qualités*.

Alors que dans les formes de diagnostic prénatal, la phase diagnostique est bien séparée de la phase d'éventuelle élimination du fœtus et que**,** dans cet intervalle, les couples demeurent libres d'accueillir l'enfant malade, le diagnostic préimplantatoire précède ordinairement l'élimination de l'embryon « suspect » d'avoir des défauts génétiques ou chromosomiques, ou de l'embryon porteur d'un sexe non désiré ou de qualités non voulues. Ce diagnostic - toujours associé à la fécondation artificielle qui est déjà intrinsèquement illicite - vise en réalité une *sélection qualitative avec pour conséquence la destruction des embryons*, ce qui se traduit par une forme de pratique abortive précoce. Le diagnostic préimplantatoire est donc l'expression de cette *mentalité eugénique* « qui accepte l'avortement sélectif pour empêcher la naissance d'enfants affectés de différents types d'anomalies. Une pareille mentalité est ignominieuse et toujours répréhensible, parce qu'elle prétend mesurer la valeur d'une vie humaine seulement selon des paramètres de "normalité" et de bien-être physique, ouvrant ainsi la voie à la légitimation de l'infanticide et de l'euthanasie »[42].

En traitant l'embryon humain comme un simple « matériau de laboratoire », on opère *une altération et une discrimination en ce qui concerne la notion même de la dignité humaine*. La dignité appartient de façon égale à chaque être humain et ne dépend ni du projet parental, ni de la condition sociale ou de la formation culturelle, ni du stade de la croissance physique. Si, à d'autres époques, tout en acceptant généralement le concept ainsi que les exigences de la dignité humaine, on a pratiqué la discrimination pour des motifs de race, de religion ou de statut social, on assiste aujourd'hui à une non moins grave et injuste discrimination qui conduit à ne pas reconnaître le statut éthique et juridique des êtres humains affectés de graves maladies et handicaps: on en vient ainsi à oublier que les personnes malades et les handicapés ne forment pas une sorte de catégorie à part ; la maladie ou le handicap font partie de la condition humaine et concernent tout le monde à titre personnel, même quand on n'en fait pas l'expérience directe. Une telle discrimination est immorale et doit donc être considérée comme juridiquement inacceptable ; de même, on doit éliminer les barrières culturelles, économiques et sociales, qui minent la pleine reconnaissance et la protection des handicapés et des malades.

Nouvelles formes de contraception : interception et contragestion

23. A côté des méthodes contraceptives proprement dites qui empêchent la conception après un acte sexuel, il existe d'autres moyens techniques qui agissent après la fécondation, avant ou après l'implantation de l'embryon déjà formé dans l'utérus. Ces techniques sont dénommées *interceptives* lorsqu'elles interviennent avant l'implantation de l'embryon dans l'utérus maternel, et *contragestives* si elles provoquent l'élimination de l'embryon à peine implanté.

Pour encourager la diffusion des moyens d'interception [43], on affirme parfois que leur mécanisme d'action n'est pas suffisamment connu. Certes, on ne dispose pas encore d'une connaissance exhaustive du mécanisme d'action des différents agents utilisés. Mais les études expérimentales montrent que *l'effet d'empêcher l'implantation est réellement présent*, même si cela ne signifie pas que les moyens d'interception provoquent un avortement à chaque fois qu'on y a recours, puisqu'un rapport sexuel ne donne pas toujours lieu à une fécondation. Toutefois, il convient de noter que, chez

celui qui veut empêcher l'implantation d'un embryon éventuellement conçu et qui pour cela demande ou prescrit de tels agents, l'intentionnalité de l'avortement est généralement présente.

Lorsque l'on constate un retard menstruel, on recourt parfois à la contragestion [44], généralement pratiquée entre une à deux semaines après la constatation dudit retard. L'objectif déclaré est de rétablir à nouveau la menstruation, mais en réalité, il s'agit de *l'avortement d'un embryon qui a à peine effectué son implantation utérine*.

Comme on le sait, l'avortement est « le meurtre délibéré et direct, quelle que soit la façon dont il est effectué, d'un être humain dans la phase initiale de son existence, située entre la conception et la naissance »[45]. C'est pourquoi l'utilisation des moyens d'interception et de contragestion entre dans la catégorie du *péché d'avortement* et demeure un acte gravement immoral. En outre, lorsqu'on a acquis la certitude d'avoir commis un avortement, on encourt de graves conséquences pénales, selon le droit canonique[46].

TROISIEME PARTIE:

NOUVELLES PROPOSITIONS THERAPEUTIQUES QUI COMPORTENT LA MANIPULATION DE L'EMBRYON OU DU PATRIMOINE GENETIQUE HUMAIN

24. Au cours de ces dernières années, les connaissances acquises ont ouvert de nouvelles perspectives thérapeutiques pour la médecine régénérative et pour le traitement des maladies à base génétique. Contrairement au cas des *cellules souches adulte*, la *recherche sur les cellules souches embryonnaires* et sur leurs futures éventuelles applications thérapeutiques, en particulier, a suscité un grand intérêt, même si ces cellules n'ont pas fourni jusqu'à ce jour des preuves de leur effectivité dans le champ clinique. A partir du moment où certains ont estimé que les résultats thérapeutiques qui pourraient être atteints grâce à ces cellules souches embryonnaires pouvaient justifier différentes formes de manipulation et de destruction d'embryons humains, ont surgi, dans le domaine de la thérapie génique, du clonage et de l'utilisation des cellules souches humaines, tout un ensemble de questions qui requièrent un discernement moral attentif.

La thérapie génique

25. Par le terme de *thérapie génique*, on désigne communément l'application à l'homme des techniques d'ingénierie génétique dans un but thérapeutique, c'est-à- dire en vue de guérir des maladies à base génétique, même si on tente depuis peu d'appliquer la thérapie génique dans le cadre du traitement des maladies non héréditaires, et en particulier du cancer.

En théorie, il est possible d'appliquer la thérapie génique à deux niveaux : celui des cellules somatiques et celui cellules germinales. La *thérapie génique somatique* veut éliminer ou réduire les défauts génétiques présents au niveau des cellules somatiques, c'est-à-dire des cellules non reproductives qui composent les tissus et les organes du corps. Dans ce cas, il s'agit d'interventions ciblées sur des secteurs déterminés de cellules, avec des effets limités au seul individu traité. En revanche, la *thérapie génique germinale* vise à corriger les défauts génétiques dans les cellules de la lignée germinale, afin que les effets thérapeutiques obtenus sur le sujet puissent se transmettre à son éventuelle descendance. Ces interventions de thérapie génique tant somatique que germinale, peuvent être effectuées sur le fœtus *avant la naissance* - on parle alors de thérapie génique *in utero* - ou *après la naissance*, sur l'enfant ou sur l'adulte.

26. Le jugement moral sur la thérapie génique doit tenir compte de ces distinctions. Les *interventions sur les cellules somatiques avec des finalités strictement thérapeutiques sont, en principe, moralement licites*. Ces techniques entendent rétablir la configuration génétique normale du sujet ou compenser les dommages causés par des anomalies génétiques ou par d'autres maladies qui leur sont liées. Étant donné que la thérapie génique peut comporter des risques importants pour le patient, il faut observer le principe général de déontologie selon lequel la mise en œuvre d'une intervention thérapeutique doit nécessairement garantir d'avance que le patient ne soit pas exposé à des risques pour sa santé ou pour son intégrité corporelle qui soient excessifs ou disproportionnés par rapport à la gravité de la maladie que l'on veut soigner. Le consentement éclairé du patient ou de son représentant légitime est également requis.

Le jugement moral sur la *thérapie génique germinale* est au contraire différent. Toute modification génétique faite sur les cellules germinales d'une personne serait transmise à sa descendance éventuelle. Du fait que les risques liés à toute manipulation génétique sont importants et peu contrôlables, *il n'est pas moralement admissible, dans l'état actuel de la recherche, d'agir en courant le risque que les dommages potentiels liés à l'intervention génique puissent se transmettre à la progéniture*. Dans l'hypothèse de l'application de la thérapie génique à l'embryon, il faut ajouter qu'on ne peut la

réaliser que dans le cadre technique de la fécondation *in vitro*, ce qui l'expose à toutes les objections éthiques relatives à ces procédés. Pour ces raisons, on doit donc affirmer, qu'en l'état actuel des choses, la thérapie génique germinale, sous toutes ses formes, est moralement illicite.

27. *L'hypothèse des finalités applicatives de l'ingénierie au domaine de la génétique, différentes de l'ingénierie thérapeutique*, mérite une attention particulière. Certains chercheurs se proposent d'utiliser des techniques d'ingénierie génétique pour réaliser des manipulations dans le but présumé d'améliorer ou de renforcer la dotation génétique. Certaines propositions dans cette ligne font montre d'une sorte d'insatisfaction ou même de refus de la valeur de l'être humain en tant que créature et personne marquée par la finitude. Outre les difficultés de mise en œuvre d'une telle technique, avec tous les risques réels et potentiels qui lui sont liés, il est évident que de telles manipulations favorisent une mentalité eugénique et introduisent une stigmatisation sociale indirecte envers ceux qui ne possèdent pas certaines qualités particulières. En outre, elles mettent l'accent sur des qualités appréciées par des cultures et des sociétés déterminées, qualités qui ne constituent pas par elles-mêmes ce qui est spécifique à l'homme. Cela contredit la vérité fondamentale de l'égalité entre tous les êtres humains, qui s'exprime par le principe de justice, dont la violation à la longue, finirait par mettre en péril la coexistence pacifique entre les individus. En outre, on se demande à qui il reviendrait de déterminer lesquelles parmi ces modifications seraient positives et lesquelles ne le seraient pas, et quelles devraient être les limites des requêtes individuelles à la prétendue amélioration, puisqu'il ne serait pas possible de répondre aux désirs de chaque homme. La réponse éventuelle à ces questions serait faite de toutes façons sur la base de critères arbitraires et discutables. Tout cela amène à conclure qu'une telle perspective d'intervention finirait tôt ou tard par nuire au bien commun, en faisant prévaloir la volonté de certains sur la liberté des autres. Enfin, il convient de relever que, dans la tentative de créer un *nouveau type d'homme*, se manifeste une *dimension idéologique* selon laquelle l'homme prétend se substituer au Créateur.

En affirmant sur le plan éthique le caractère inadmissible de ce type d'interventions qui impliquent une *domination injuste de l'homme sur l'homme*, l'Eglise rappelle aussi la nécessité de revenir à une perspective de soin aux personnes et d'éducation à l'accueil de la vie humaine dans sa finitude historique concrète.

Le clonage humain

28. Par clonage humain, on désigne la reproduction asexuée et agamique de la totalité d'un organisme humain afin de produire une ou plusieurs « copies » substantiellement identiques à l'unique progéniteur [47] du point de vue génétique.

Le clonage est proposé avec deux objectifs fondamentaux: l'un *reproductif*, c'est-à-dire visant à obtenir la naissance d'un enfant cloné, et l'autre *thérapeutique* ou de recherche. Le clonage reproductif serait théoriquement en mesure de répondre à certains besoins spécifiques comme le contrôle de l'évolution humaine, la sélection des êtres humains avec des qualités supérieures, la présélection du sexe de l'enfant à naître, la production d'un enfant qui soit la « copie » d'un autre, la production d'un enfant pour un couple souffrant de formes d'infertilité pour lesquelles il n'existe pas d'autres solutions curatives. En revanche, le clonage thérapeutique est proposé come le moyen de produire des cellules souches embryonnaires dotées d'un patrimoine génétique prédéterminé, afin de surmonter le problème de rejet (immuno-incompatibilité) ; il est donc lié à la question de l'utilisation des cellules souches embryonnaires.

Les tentatives de clonage ont suscité une grande préoccupation dans le monde entier. Plusieurs organismes au niveau national et international ont exprimé des jugements négatifs sur le clonage humain et, dans la plupart des pays, il a été interdit.

Le clonage humain est intrinsèquement illicite dans la mesure où, en portant à l'extrême le caractère négatif du jugement éthique relatif aux techniques de fécondation artificielle, au plan éthique, il entend *donner origine à un nouvel être humain sans aucun lien avec l'acte de don réciproque* entre deux époux et, plus radicalement, *sans aucun lien avec la sexualité*. Cette situation suscite des abus et des manipulations qui portent gravement atteinte à la dignité humaine[48].

29. Si le clonage avait un but *reproductif*, on imposerait au sujet cloné un patrimoine génétique déjà fixé, en le soumettant de fait - comme cela a été dit - à une forme d'*esclavage biologique*de laquelle il pourrait difficilement s'affranchir. Le fait qu'une personne s'arroge le droit de déterminer arbitrairement les caractéristiques génétiques d'un autre, est une *grave offense à sa dignité et à l'égalité fondamentale entre les hommes*.

L'originalité de chaque personne dérive de la relation particulière entre Dieu et l'homme dès les premiers instants de son existence. Ceci oblige à en respecter la singularité et l'intégrité, y compris aux plans biologiques et génétiques. Chacun d'entre nous rencontre dans l'autre un être humain qui doit son existence et ses caractéristiques propres à l'amour de Dieu, dont seul l'amour entre les époux constitue une médiation conforme au dessein du Créateur et Père céleste.

30. Le soi-disant clonage *thérapeutique* est encore plus grave au plan éthique. Créer des embryons dans le but de les supprimer, est totalement incompatible avec la dignité humaine, même si l'intention est d'aider les malades, car cela fait de l'existence d'un être humain, même à son stade embryonnaire, rien de plus qu'un moyen à utiliser et à détruire. Il est *gravement immoral de sacrifier une vie humaine dans un but thérapeutique*.

Les objections éthiques soulevées par plusieurs personnes contre le clonage thérapeutique et contre l'utilisation d'embryons humains produits *in vitro*, ont amené des scientifiques à rechercher de nouvelles techniques, qui sont présentées comme capables de produire des cellules souches de type embryonnaire, sans que cela présuppose cependant la destruction de véritables embryons humains[49]. Ces propositions ont suscité beaucoup d'interrogations au niveau scientifique et éthique, notamment en ce qui concerne le statut ontologique du « produit » ainsi obtenu. Tant que ces doutes ne sont pas clarifiés, on doit tenir compte de ce qu'a déjà affirmé l'Encyclique *Evangelium vitae*: « l'enjeu est si important que, du point de vue de l'obligation morale, la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain »[50].

L'utilisation thérapeutique des cellules souches

31. Les cellules souches sont des cellules indifférenciées qui ont deux caractéristiques fondamentales: a) la capacité durable de se multiplier sans se différencier b) la capacité d'engendrer des cellules progénitrices transitoires, à partir desquelles proviennent les cellules souches plus différenciées, par exemple, nerveuses, musculaires, hématiques.

Depuis qu'il a été expérimentalement vérifié que les cellules souches, quand elles sont transplantées dans un tissu endommagé, ont tendance à favoriser le repeuplement de cellules et la régénération de ce tissu, de nouvelles perspectives se sont ouvertes pour la médecine régénérative, suscitant un grand intérêt parmi les chercheurs du monde entier.

Les sources des cellules souches jusqu'ici identifiées chez l'homme sont: l'embryon aux premiers stades de son développement, le fœtus, le sang du cordon ombilical, différents tissus chez l'adulte (moelle osseuse, cordon ombilical, cerveau, le mésenchyme de divers organes, etc.) et le liquide amniotique. Au départ, les études ont surtout porté sur les *cellules souches embryonnaires* car on pensait que celles-ci étaient les seules à posséder un grand potentiel de multiplication et de différenciation. De nombreuses recherches ont cependant montré que les *cellules souches adultes*, elles aussi, ont une grande versatilité. Bien que ces cellules ne semblent pas avoir la même capacité de renouvellement et la même plasticité que les cellules embryonnaires, des études et des expérimentations de grande valeur scientifique tendent à leur accorder des résultats cliniques plus positifs, ce qui n'est pas le cas des cellules embryonnaires. Les protocoles thérapeutiques actuellement en vigueur prévoient l'utilisation des cellules souches adultes ; à cet égard ont été activées de nombreuses voies de recherche qui ouvrent des horizons nouveaux et prometteurs.

32. En ce qui concerne le jugement éthique, il faut considérer tant les *méthodes de prélèvement*des cellules souches que les *risques résultant de leur utilisation clinique ou expérimentale*.

Concernant les méthodes utilisées pour la collecte des cellules souches, il faut tenir compte de leur origine. Sont licites les méthodes qui ne procurent pas de grave dommage au sujet chez qui sont prélevées les cellules souches. Cette condition est habituellement vérifiée dans les cas suivants: le prélèvement a) de tissus d'un organisme adulte b) du sang du cordon ombilical au moment de la naissance, c) des tissus de fœtus morts de mort naturelle. Au contraire, le prélèvement de cellules souches d'un embryon humain vivant cause inévitablement sa destruction et il est de ce fait gravement illicite. Dans ce cas, « la recherche, quels que soient les résultats d'utilité thérapeutique, ne se place pas véritablement au service de l'humanité. Elle passe en effet par la suppression de vies humaines qui ont une égale dignité par rapport aux autres personnes humaines et aux chercheurs eux-mêmes. L'histoire elle-même a condamné par le passé et condamnera à l'avenir un tel type de science, non seulement parce qu'elle est privée de la lumière de Dieu, mais également parce qu'elle est privée d'humanité » [51].

L'utilisation des cellules souches embryonnaires ou des cellules différenciées qui en dérivent, éventuellement fournies par d'autres chercheurs, et provenant de la destruction d'embryons, ou disponibles dans le commerce, pose de sérieux problèmes du point de vue de la coopération au mal et du scandale [52].

Il n'existe pas d'objections morales en ce qui concerne l'utilisation clinique de cellules souches obtenues au moyen de procédés licites. Toutefois, il faut respecter les critères ordinaires de déontologie médicale. A cet égard, il convient de procéder avec beaucoup de rigueur et de prudence, en réduisant au minimum les risques éventuels pour les patients, en facilitant le débat entre les scientifiques et en offrant une information complète au grand public.

L'impulsion et le soutien à la recherche sur l'utilisation de cellules souches adultes sont à encourager, car elle ne comporte pas de problèmes éthiques [53].

Les tentatives d'hybridation

33. Récemment, des ovocytes d'animaux ont été utilisés pour la reprogrammation des noyaux de cellules somatiques humaines. Cette méthode, généralement appelée *clonage hybride*, a pour but de prélever des cellules souches embryonnaires sur les embryons produits, sans avoir à recourir à l'utilisation d'ovocytes humains.

De tels procédés sont, du point de vue éthique, une offense à la dignité de l'être humain, en raison du *mélange des éléments génétiques humains et animaux susceptibles de nuire à l'identité spécifique de l'homme*. L'utilisation éventuelle de cellules souches, extraites de ces embryons, comporterait aussi des risques supplémentaires encore inconnus pour la santé, à cause de la présence du matériel génétique animal dans leur cytoplasme. Exposer de manière consciente un être humain à ces risques est moralement et déontologiquement inacceptable.

L'utilisation du « matériel biologique » humain d'origine illicite

34. Pour la recherche scientifique et pour la production de vaccins ou d'autres produits, on utilise parfois des lignées de cellules, qui sont le produit d'intervention illicite contre la vie et contre l'intégrité physique de l'être humain. Le lien avec l'action injuste peut être immédiat ou médiat, vu qu'il s'agit généralement de cellules qui se reproduisent facilement et en abondance. Ce « matériel » est parfois commercialisé ou bien distribué gratuitement dans les centres de recherche par les organismes publics habilités par la loi. Tout cela suscite *différents problèmes éthiques en termes de coopération au mal et de scandale*. Il convient donc d'énoncer les principes généraux à partir desquels, les opérateurs ayant une conscience droite, peuvent juger et résoudre les situations dans lesquelles ils pourraient éventuellement être impliqués au cours de leur activité professionnelle.

Il faut d'abord rappeler que le même jugement moral sur l'avortement « est aussi à appliquer aux formes récentes d'intervention sur les embryons humains qui, bien que poursuivant des buts en soi légitimes, en comportent inévitablement le meurtre. C'est le cas de *l'expérimentation sur les embryons*, qui se répand de plus en plus dans le domaine de la recherche biomédicale, et qui est légalement admise dans certains Etats [...]. L'utilisation des embryons ou des fœtus humains comme objets d'expérimentation constitue un crime contre leur dignité d'êtres humains, qui ont droit à un respect égal à celui dû à l'enfant déjà né et à toute personne »[54]. Ces formes d'expérimentation constituent toujours un grave désordre moral [55].

35. Un autre cas de figure à prendre en considération est lorsque les chercheurs utilisent du « matériel biologique » d'origine illicite, produit en dehors de leur centre de recherche ou qui se trouve dans le commerce. L'Instruction *Donum vitae* a formulé le principe général à observer en ces cas: « Les cadavres d'embryons ou fœtus humains, volontairement avortés ou non, doivent être respectés comme les dépouilles des autres êtres humains. En particulier, ils ne peuvent faire l'objet de mutilations ou autopsies si leur mort n'a pas été constatée, et sans le consentement des parents ou de la mère. De plus, il faut que soit sauvegardée l'exigence morale excluant toute complicité avec l'avortement volontaire, de même que tout danger de scandale »[56].

A ce propos, demeure *insuffisant le critère d'indépendance formulé par certains comités d'éthique*, à savoir l'affirmation selon laquelle l'utilisation du « matériel biologique » d'origine illicite est éthiquement licite à condition qu'il y ait une séparation claire d'une part entre ceux qui le produisent, font congeler et font mourir les embryons et d'autre part les chercheurs qui développent des expériences scientifiques. Le critère d'indépendance ne suffit pas pour éviter une contradiction dans l'attitude de celui qui dit ne pas approuver l'injustice commise par d'autres, mais qui, dans le même temps, accepte pour son travail le « matériel biologique » que d'autres obtiennent par le biais de cette injustice. Quand ce qui est illicite est approuvé par les lois qui régissent le système sanitaire et scientifique, on doit se dissocier des aspects iniques de ce système, afin de ne pas donner l'impression d'une certaine tolérance ou d'une acceptation tacite des actions gravement injustes [57]. Cela contribuerait de fait à favoriser l'indifférence ou la faveur avec laquelle ces actions sont perçues dans certains milieux médicaux et politiques.

Parfois on objecte que les considérations précédentes semblent supposer que les chercheurs de bonne conscience auraient le devoir de s'opposer activement à toutes les actions illicites menées dans le domaine médical, élargissant ainsi leur responsabilité éthique de manière excessive. Le devoir d'éviter la coopération au mal et le scandale touche en fait leurs activités professionnelles courantes, qu'ils doivent orienter de manière droite et à travers lesquelles ils sont appelés à rendre témoignage à la valeur de la vie, en s'opposant aux lois gravement injustes. C'est pourquoi il convient de préciser que le devoir de refuser ce « matériel biologique » -même en l'absence de tout lien étroit des chercheurs avec les actions des techniciens de la procréation artificielle ou de ceux qui ont pratiqué l'avortement provoqué, et même en l'absence d'un accord préalable avec les centres de procréation artificielle- découle du *devoir de se dissocier*, dans l'exercice de sa propre activité de recherche, *d'un cadre législatif gravement injuste et d'affirmer avec clarté la valeur de la vie humaine*. Par conséquent, le critère d'indépendance ci-dessus indiqué est nécessaire, mais il peut être, du point de vue éthique, insuffisant.

Dans ce cadre général, il existe naturellement des *responsabilités différenciées* et des motifs graves qui peuvent être moralement proportionnés pour justifier l'utilisation de ce « matériel biologique ». Par exemple, face au danger pour la santé des enfants, les parents peuvent autoriser l'utilisation d'un vaccin pour la préparation duquel on s'est servi de lignées cellulaires d'origine illicite, restant sauf le devoir de tous d'exprimer leur propre désaccord à ce sujet et de demander que les systèmes de santé mettent à leur disposition d'autres types de vaccins. D'autre part, on doit tenir compte du fait que dans les entreprises qui utilisent des lignées de cellules d'origine illicite, la responsabilité de ceux qui décident de l'orientation de la production n'est pas la même que la responsabilité de ceux qui n'ont aucun pouvoir de décision.

Dans le contexte de l'urgence de la *mobilisation des consciences en faveur de la vie*, il faut rappeler aux professionnels de la santé que « leur responsabilité est aujourd'hui considérablement accrue; elle puise son inspiration la plus profonde et trouve son soutien le plus puissant justement dans la dimension éthique des professions de santé, dimension qui leur est intrinsèque et qu'on ne peut négliger, comme le reconnaissait déjà l'antique *serment d'Hippocrate*, toujours actuel, qui demande à tout médecin de s'engager à respecter absolument la vie humaine et son caractère sacré »[58].

CONCLUSION

36. L'enseignement moral de l'Eglise a parfois été accusé de comporter trop d'interdictions. En réalité, il est fondé sur la reconnaissance et sur la promotion des dons que le Créateur a donnés à l'homme, tels que la vie, la connaissance, la liberté et l'amour. C'est pourquoi, non seulement les activités cognitives de l'homme méritent d'être estimées, mais aussi ses activités pratiques, comme le travail et l'activité technologique. Grâce à ces dernières, l'homme participe au pouvoir créateur de Dieu. Il est appelé à transformer la création, en ordonnant les nombreuses ressources en faveur de la dignité et du bien-être de tout l'homme et de tous les hommes, et à être aussi le gardien de sa valeur et de sa beauté intrinsèque.

Toutefois, l'histoire de l'humanité atteste de la manière dont l'homme a et continue d'abuser du pouvoir et des capacités qui lui ont été confiés par Dieu, occasionnant *diverses formes de discrimination injuste et d'oppression* envers les plus faibles et ceux qui sont sans aucune défense. Les attaques quotidiennes contre la vie humaine, l'existence de vastes zones de pauvreté dans lesquelles les hommes meurent de faim et de maladie, exclus de la possibilité d'accès aux connaissances théoriques et pratiques dont, au contraire, disposent en surabondance de nombreux pays, le développement technologique et industriel qui est en train de provoquer le risque concret d'un effondrement de l'écosystème, l'utilisation des recherches scientifiques en physique, en chimie et en biologie à des fins de guerre, les nombreux conflits qui continuent de diviser les peuples et les cultures, tous ces éléments ne sont, malheureusement, que des signes éloquents de la manière dont l'homme peut faire un mauvais usage de ses capacités et devenir le pire ennemi de lui-même, en perdant la conscience de la hauteur de sa vocation spécifique comme collaborateur de l'œuvre créatrice de Dieu.

Parallèlement, l'histoire de l'humanité montre de réels *progrès dans la compréhension et dans la reconnaissance de la valeur et de la dignité de chaque personne*, fondement des droits et des impératifs éthiques grâce auxquels on a cherché et on cherche à construire la société des hommes. C'est précisément au nom de la promotion de la dignité humaine, qu'en toute logique, on a interdit tout comportement ou style de vie lui portant atteinte. Dans cette ligne, les mesures juridico-politiques et non seulement éthiques contre les diverses formes de racisme et d'esclavage, contre les discriminations injustes et la marginalisation des femmes, des enfants, des malades ou des personnes gravement handicapées, sont un témoignage évident rendu à la valeur inaliénable et à la dignité intrinsèque de chaque être humain et le signe d'un progrès véritable qui jalonne l'histoire de l'humanité. En d'autres termes, la légitimité de toute interdiction est fondée sur la nécessité de protéger un véritable bien moral.

37. Si le progrès humain et social a été au départ caractérisé par le développement de l'industrie et de la production de biens de consommation, aujourd'hui il est marqué par le développement de l'informatique, des recherches dans le domaine de la génétique, de la médecine et des biotechnologies appliquées à l'homme. Ce sont des secteurs de grande importance pour l'avenir de l'humanité, mais au sein desquels se vérifient aussi d'évidents abus inacceptables. « Il y a un siècle, c'était la classe ouvrière qui était brimée dans ses droits fondamentaux, et l'Eglise avec beaucoup de courage a pris sa défense, en proclamant les droits sacro-saints de la personne du travailleur. De même, lorsqu'une autre catégorie de personnes est aujourd'hui opprimée dans son droit fondamental à la vie, l'Eglise ressent le devoir de donner sa voix avec le même courage aux sans-voix. Sa voix est toujours un cri évangélique en faveur de la défense des pauvres du monde, de ceux qui sont menacés, méprisés et opprimés dans leurs droits humains»[59].

En vertu de la mission doctrinale et pastorale de l'Eglise, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a ressenti le devoir de réaffirmer la dignité et les droits fondamentaux et inaliénables de chaque être humain, même dès les premiers stades de son existence, et d'expliciter les exigences de sauvegarde et de respect que requiert de tous la reconnaissance de cette dignité.

L'accomplissement de ce devoir implique le courage de s'opposer à toutes les pratiques qui entraînent une grave et injuste discrimination à l'égard des êtres humains non encore nés, et qui, créés eux aussi à l'image de Dieu, ont la dignité de personne. *Derrière chaque «non» se reflète*, dans l'effort de discerner entre le bien et le mal, *un grand « oui » à la reconnaissance de la dignité et de la valeur inaliénables de chaque être humain, particulier et unique, appelé à l'existence*.

Les fidèles s'engageront fermement à promouvoir une nouvelle culture de la vie, en acceptant et en donnant aux contenus de cette Instruction un assentiment religieux de leur esprit, en sachant que Dieu donne toujours la grâce nécessaire pour observer ses commandements et qu'en tout être humain, en particulier dans les plus petits, on rencontre le Christ lui-même (cf. *Mt* 25, 40). Tous les hommes de bonne volonté, en particulier les médecins et les chercheurs ouverts au dialogue et désireux de parvenir à la vérité, sauront eux aussi comprendre et accueillir ces principes et ces jugements dont la finalité est de protéger la condition fragile de l'être humain dans les premiers stades de sa vie et de promouvoir une civilisation plus humaine.

Le *Souverain Pontife Benoît XVI, au cours de l'audience accordée le 20 Juin 2008 au Préfet soussigné, a approuvé et ordonné la publication de la présente Instruction, qui avait été décidée durant la Session Ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.*

Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 8 septembre 2008, en la Fête de la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie.

William Card. Levada
Préfet

Luis F. Ladaria, S.I.
Archevêque titulaire de Thibica
Secrétaire

---

[1] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae* sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation (22 février 1987) : *AAS* 80 (1988), 70-102 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 349-361.

[2] Jean-Paul II, Encycl. *Veritatis splendor* sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église (6 août 1993) : *AAS* 85 (1993), 1133-1228 ; *La Documentation catholique* 90 (1993), pp. 901-944.

[3] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ* sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine (25 mars 1995) : *AAS* 87 (1995), 401-522; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 351-405.

[4] Jean-Paul II, Discours aux participants à l'Assemblée Générale de l'Académie Pontificale pour la Vie (3 mars 2001), n. 3 : *AAS* 93 (2001), 446 ; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 405.

[5] Cf. Jean-paul II, Encycl. *Fides et ratio* sur les rapports entre la foi et la raison(14 septembre 1998), n. 1 : *AAS* 91 (1999), 5 ; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 901.

[6] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, I, 1: *AAS* 80 (1988), 79 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 352.

[7] Comme l'a rappelé Benoît XVI, les droits humains, en particulier le droit de chaque être humain à la vie, «trouvent leur fondement dans la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations.

Détacher les droits humains de ce contexte signifierait restreindre leur portée et céder à une conception relativiste, pour laquelle le sens et l'interprétation des droits pourraient varier et leur universalité pourrait être niée au nom des différentes conceptions culturelles, politiques, sociales et même religieuses. La grande variété des points de vue ne peut pas être un motif pour oublier que ce ne sont pas les droits seulement qui sont universels, mais également la personne humaine, sujet de ces droits» (Discours aux membres de l'Assemblée Générale de l'Organisation des Nations Unies (18 avril 2008): *AAS* 100 (2008), 334 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française,*n. 16/2008, p. 6).

[8] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, I, 1: *AAS* 80 (1988), 78-79 ; *La Documentation catholique* (1987), p. 352.

[9] *Ibid.*, II, A, 1: *l.c.*, 87 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

[10] Paul VI, Encycl. *Humanae vitae* (25 juillet 1968), n. 8: *AAS* 60 (1968), 485-486 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1444.

[11] Benoît XVI, Discours aux participants au Congrès international organisé par l'Université pontificale du Latran à l'occasion du 40° anniversaire de l'Encyclique *Humanae vitae* (10 mai 2008) : *L'Osservatore Romano*, 11 mai 2008, p. 1; cf. Jean XXIII, Encycl. *Mater et magistra* (15 mai 1961), III: *AAS* 53 (1961), 447 ; *La Documentation catholique* 58 (1961), p. 978.

[12] Conc. oecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[13] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, nn. 37-38 : *AAS* 87 (1995), 442-444 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 370-371.

[14] Jean-Paul II, Encycl. Encycl. *Veritatis splendor*, n. 45 : *AAS* 85 (1993), 1169 ; *La Documentation catholique* 92 (1993), pp. 916-917.

[15] Benoit XVI, Discours aux participants du Congrès international organisé à l'occasion de l'Assemblée Générale de l'Académie Pontificale pour la Vie «L'embryon humain dans la phase de la préimplantation**»** (27 février 2006) : *AAS* 98 (2006), 264 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française*, n. 10/2006, p. 2.

[16] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae,* Introduction, 3 : *AAS* 80 (1988), 75 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 351.

[17] Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Familiaris consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (22 novembre 1981), n. 19: *AAS* 74 (1982), 101-102; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 7.

[18] Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Dignitatis humanae*, n. 14.

[19] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, II, A, 1 : *AAS* 80 (1988), 87 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

[20] *Ibid.*, II, B, 4*: l.c.*, 92 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 357.

[21] *Ibid.*, Introduction, 3: *l.c.*, 75 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 351.

[22] Sous la dénomination de *fécondation ou procréation artificielle hétérologue* on désigne «les techniques destinées à obtenir artificiellement une conception humaine à partir de gamètes provenant d'au moins un donneur autre que les époux qui sont unis en mariage» (*ibid.*, II : *l.c.*, 86 ; *La Documentation catholique* 84 [1987], p. 355).

[23] Par *fécondation ou procréation artificielle homologue*, on désigne «la technique destinée à obtenir une conception humaine à partir des gamètes de deux époux unis en mariage» (*ibid.*).

[24] *Ibid.*, II, B, 7: *l.c.*, 96 ; cf. Pie XII, Discours aux participants au IV Congrès international des médecins catholiques (29 septembre 1949) : *AAS* 41 (1949), 560.

[25] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, II, B, 6 : l. c., 94, ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 358.

[26] Cf. *Ibid.*, II : *l.c.*, 86 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 355.

[27] Actuellement, même dans les plus grands centres de fécondation artificielle, le nombre d'embryons sacrifiés pourrait être au dessus de 80%.

[28] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 14 : *AAS* 87 (1995), 416 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 357.

[29] Cf. Pie XII, Discours aux participants au IIème Congrès mondial de Naples sur la fécondité et la stérilité humaine (19 mai 1956) : *AAS* 48 (1956), 470 ; Paul VI, Encycl. *Humanae vitae*, n. 12 : *AAS* 60 (1968), 488-489 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1447 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, II, B, 4-5 : *AAS* 80 (1988), 90-94 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 356-358.

[30] De plus en plus de personnes, non encore liées par le lien matrimonial, recourent aux techniques de la fécondation artificielle dans le but d'avoir un enfant. De telles pratiques affaiblissent l'institution matrimoniale et font naître des enfants dans des contextes non favorables à leur pleine croissance humaine.

[31] Benoit XVI, Discours aux participants du Congrès international organisé par l'Académie pontificale pour la Vie sur le thème «L'embryon humain dans la phase préimplantatoire» (27 février 2006) : *AAS* 98 (2006), 264 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française*, n. 10/2006, p. 2.

[32] L'*Intra Cytoplasmic Sperm Injection (ICSI*), semblable presque en tout aux autres formes de la fécondation *in vitro*, se différencie d'elles, car la fécondation n'advient pas spontanément en éprouvette, mais plutôt à travers l'injection dans le cytoplasme de l'ovocyte d'un seul spermatozoïde précédemment sélectionné, ou parfois à travers l'injection d'éléments immatures de la lignée germinale masculine.

[33] A ce sujet, on signale cependant que les spécialistes discutent sur certains risques que l'ICSI peut comporter pour la santé de l'enfant conçu.

[34] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae,* II B, 5 : *AAS* 80 (1988), 93 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 358.

[35] La cryoconservation des embryons est une technique de refroidisement à de très basses températures dans le but d'en obtenir une longue conservation.

[36] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, I, 6 : *AAS* 80 (1988), 84-85 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 354-355.

[37] Cf. nn. 34-35 de cette Instruction.

[38] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, II, A, 1-3 : l.c., 87-89 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 355-356.

[39] Jean-Paul II, Discours aux participants au Symposium sur «Evangelium vitae et droit» et au XIème Colloque internationale romanistique canonique (24 mai 1996), n. 6 : *AAS* 88 (1996), 943-944 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française*, n. 25/1996, p. 3.

[40] La cryoconservation des ovocytes a été aussi envisagée dans d'autres contextes qui ne sont pas ici pris en considération. Sous le terme ovocyte, on désigne la cellule germinale féminine qui n'est pas fécondée par le spermatozoïde.

[41] Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 51; Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 62 : *AAS* 87 (1995), 472 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 382-383.

[42] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 63 : *AAS* 87 (1995), 473 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 383.

[43] Les moyens interceptifs les plus connus sont le stérilet (DIU :dispositif intra-utérin), et ladite "pilule du lendemain".

[44] Les principaux moyens de contragestion sont la pilule RU 486 ou Mifépristone, les prostaglandines et le méthotrexate.

[45] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 58 : *AAS* 87 (1995), 467 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 381.

[46] Cf. CIC, can. 1398 et CCEO, can. 1450 § 2 ; cf. aussi CIC, cann. 1323-1324. La Commission Pontificale pour l'Interprétation authentique du Code de Droit Canonique a déclaré que le concept pénal d'avortement se comprend

comme «le meurtre d'un fœtus de quelque manière que ce soit et à n'importe quel moment à partir de sa conception» (*Réponses à des doutes* du 23 mai 1988: AAS 80 [1988], 1818).

[47] En l'état actuel des connaissances, les techniques mises en oeuvre pour réaliser le clonage humain sont au nombre de deux: la fission gémellaire et le transfert du noyau. La *fission gémellaire* consiste dans la séparation artificielle de cellules ou de groupes de cellules à partir d'un embryon, au cours des premières phases de son développement, et dans le transfert successif de ces cellules dans l'utérus dans le but d'obtenir, de manière artificielle, des embryons identiques. Le *transfert du noyau*, ou clonage proprement dit, consiste dans l'introduction d'un noyau prélevé d'une cellule embryonnaire ou somatique dans un ovocyte préalablement énucléé, suivie de l'activation de cet ovocyte qui, par conséquent, est amené à se développer comme un embryon.

[48] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, I, 6 : *AAS* 80 (1988), 84 ; *La Documentation catholique* 84 (1987), p. 354 ; Jean-Paul II, Discours aux Membres du Corps Diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège (10 janvier 2005), n. 5: *AAS* 97 (2005), 153 ; *La Documentation catholique* 102 (2005), p. 113.

[49] Les nouvelles techniques de ce genre sont, par exemple : la parthénogenèse appliquée à l'homme, le transfert d'un noyau altéré (*Altered Nuclear Transfer* : ANT) et les techniques de reprogrammation de l'ovocyte (l'OAR -*Oocyte Assisted Reprogramming*).

[50] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 60 : *AAS* 87 (1995), 469 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 382.

[51] Benoît XVI, Discours aux participants au Congrès international organisé par l'Académie Pontificale pour la Vie sur le thème: «Les cellules souches: quel avenir pour la thérapie? », (16 septembre 2006): *AAS* 98 (2006), 694 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française*, n. 40/2006, p. 5.

[52] Cf. nn. 34-35 de cette Instruction.

[53] Cf. Benoît XVI, Discours aux participants au Congrès international organisé par l'Académie Pontificale pour la Vie sur le thème: « Les cellules souches: quel avenir pour la thérapie? », 16 septembre 2006 : *AAS* 98 (2006), 693-695 ; *L'Osservatore Romano. Edition hebdomadaire en langue française*, n. 40/2006, p. 5.

[54] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 63 : *AAS* 87 (1995), 472-473 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 383.

[55] Cf. *ibid*., n. 62 : *l.c.*, 472 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 382.
[56] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, I, 4 : *AAS* 80 (1988), 83; *La Documentation catholique* 84 (1987), pp. 353-354.

[57] Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 73 : *AAS* 87 (1995), 486 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 388-389: « L'avortement et l'euthanasie sont donc des crimes qu'aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer. Des lois de cette nature, non seulement ne créent aucune obligation pour la conscience, mais elles entraînent *une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience* ». Le droit à l'objection de conscience, expression du droit à la liberté de conscience, devrait être protégé par les législations civiles.

[58] Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ*, n. 89 : *AAS* 87 (1995), 502 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 395-396.

[59] Jean-Paul II, Lettre à tous les Evêques concernant "L'Evangile de la vie" (19 mai 1991) : *AAS*84 (1992), 319.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION *"DOMINUS IESUS"* SUR L'UNICITÉ ET L'UNIVERSALITÉ SALVIFIQUE DE JÉSUS-CHRIST ET DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

1. *Le Seigneur Jésus,* avant de monter aux cieux, a transmis à ses disciples le commandement d'annoncer l'Évangile au monde entier et de baptiser toutes les nations : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (*Mc* 16,15-16) ; « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge » (*Mt* 28,18-20 ; voir aussi *Lc* 24,46-48 ; *Jn* 17,18 ; 20,21 ; *Ac* 1,8).

La mission universelle de l'Église naît du commandement de Jésus-Christ et se réalise au long des siècles par la proclamation du mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et du mystère de l'incarnation du Fils, comme événement salvifique pour toute l'humanité. Tels sont les contenus fondamentaux de la profession de foi chrétienne : « Je crois en un seul Dieu, le Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles : Il est Dieu, né de Dieu, Lumière, né de la Lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu, engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par Lui tout a été fait. Pour nous les hommes, et pour notre salut, Il descendit du ciel ; par l'Esprit Saint, Il a pris chair de la Vierge Marie, et S'est fait homme. Crucifié pour nous sous Ponce Pilate, Il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux Écritures, et Il monta au ciel ; Il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts ; et son Règne n'aura pas de fin. Je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie. Il procède du Père ; avec le Père et le Fils, Il reçoit même adoration et même gloire ; Il a parlé par les prophètes. Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés. J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir ».[1]

2. L'Église, au long des siècles, a proclamé l'Évangile de Jésus et lui a rendu fidèlement témoignage. Cependant, au terme du second millénaire, cette mission est encore loin d'être accomplie.[2] Par conséquent, l'exclamation de l'apôtre Paul sur la tâche missionnaire de tous les baptisés est plus que jamais d'actualité : « Annoncer l'Évangile en effet n'est pas pour moi un titre de gloire ; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile! » (*1 Co* 9,16). D'où l'attention particulière du Magistère à encourager et à soutenir la mission évangélisatrice de l'Église, vis-à-vis surtout des traditions religieuses du monde.[3]

Considérant de manière ouverte et positive les valeurs dont témoignent ces traditions et qu'elles offrent à l'humanité, la Déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes affirme : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ».[4] Continuant dans la même direction, la tâche ecclésiale d'annoncer Jésus-Christ, « chemin, vérité et vie » (cf. *Jn* 14,6) emprunte aujourd'hui encore la voie du dialogue interreligieux qui ne remplace certainement pas la *missio ad gentes* mais l'accompagne plutôt, à cause de ce « mystère d'unité » dont « découle que tous ceux et celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus-Christ par son Esprit ».[5]Ce dialogue, qui fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église,[6] comporte une attitude de compréhension et un rapport de connaissance réciproque et d'enrichissement mutuel, dans l'obéissance à la vérité et le respect de la liberté.[7]

3. De la pratique et de la théorisation du dialogue entre la foi chrétienne et les autres traditions religieuses, naissent de nouvelles questions ; il faut les affronter en parcourant de nouvelles pistes d'investigation, en avançant des propositions et en suggérant des comportements, qui doivent être soumis à un discernement attentif. La présente Déclaration intervient dans cette recherche pour rappeler aux Évêques, aux théologiens et à tous les fidèles catholiques certains contenus doctrinaux essentiels, qui puissent aider la réflexion théologique à découvrir peu à peu des solutions conformes aux données de la foi et aptes à répondre aux défis de la culture contemporaine.

Cette Déclaration est un exposé en raison de sa finalité. On n'entend pas y traiter organiquement la problématique de l'unicité et de l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ et de l'Église, ni offrir des solutions à des questions théologiques librement disputées. On veut plutôt exposer une nouvelle fois la doctrine de la foi catholique sur ce point, en indiquant en même temps certains problèmes fondamentaux qui restent ouverts à d'ultérieurs approfondissements, et réfuter quelques opinions erronées ou ambiguës. Ainsi la Déclaration reprend la doctrine enseignée dans de précédents documents du Magistère, pour proclamer à nouveau des vérités qui appartiennent au patrimoine de foi de l'Église.

4. La pérennité de l'annonce missionnaire de l'Église est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto* mais aussi *de iure* (ou *en tant que principe*). Elles retiennent alors comme dépassées des vérités comme par exemple le caractère définitif et complet de la révélation de Jésus-Christ, la nature de la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions, l'inspiration des livres de la Sainte Écriture, l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth, l'unité de l'économie du Verbe incarné et du Saint-Esprit, l'unicité et l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ, la médiation salvifique universelle de l'Église, la non-séparation, quoique dans la distinction, entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, la subsistance de l'unique Église du Christ dans l'Église catholique.

Ces théories s'appuient sur certains présupposés de nature philosophique ou théologique qui rendent difficiles la compréhension et l'accueil de la vérité révélée. On en signalera quelques-uns : la conviction que la vérité sur Dieu est insaisissable et ineffable, même par la révélation chrétienne ; l'attitude relativiste vis-à-vis de la vérité, entraînant que ce qui est vrai pour certains ne le serait pas pour d'autres ; l'opposition radicale qu'on établit entre la mentalité logique occidentale et la mentalité symbolique orientale ; le subjectivisme de qui, tenant la raison comme seule source de connaissance, devient « incapable d'élever son regard vers le haut pour oser atteindre la vérité de l'être » ;[8] la difficulté à percevoir et comprendre dans l'histoire la présence d'événements définitifs et eschatologiques ; la privation de sa dimension métaphysique de l'incarnation historique du Logos éternel et sa réduction à une simple apparition de Dieu dans l'histoire ; l'éclectisme qui, dans la recherche théologique, prend des idées dans différents contextes philosophiques et religieux, sans se soucier ni de leur cohérence systématique ni de leur compatibilité avec la vérité chrétienne ; la tendance finalement à lire et à interpréter la Sainte Écriture en dehors de la Tradition et du Magistère de l'Église.

Sur la base de ces présupposés adoptés sans uniformité, comme des affirmations pour certains, comme des hypothèses pour d'autres, des propositions théologiques sont élaborées qui font perdre leur caractère de vérité absolue et d'universalité salvifique à la révélation chrétienne et au mystère de Jésus-Christ et de l'Église, ou y jettent au moins une ombre de doute et d'incertitude.

I. LA RÉVÉLATION DE JÉSUS-CHRIST COMPLÈTE ET DÉFINITIVE

5. Pour remédier à cette mentalité relativiste toujours plus répandue, il faut réaffirmer avant tout que la révélation de Jésus-Christ est définitive et complète. On doit en effet *croire fermement* que la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné, qui est « le chemin, la vérité et la vie » (*Jn* 14,6) : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt* 11,27) ; « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jn* 1,18) ; « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité, et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude » (*Col* 2,9-10).

Fidèle à la parole de Dieu, le Concile Vatican II enseigne : « La profonde vérité que cette révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation ».[9] Et il précise : « Jésus-Christ donc, le Verbe fait chair, "homme envoyé aux hommes", "prononce les paroles de Dieu" (*Jn* 3,34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donné à faire (cf. *Jn* 5,36 ; 17,4). C'est donc lui — le voir, c'est voir le Père (cf. *Jn* 14,9) — qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et œuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation, et la confirme encore en l'attestant divinement [...]. L'économie chrétienne, étant l'Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ (cf. *1 Tm* 6,14 et *Tt* 2,13) ».[10]

Aussi l'encyclique *Redemptoris missio* rappelle à l'Église la tâche de proclamer l'Évangile comme plénitude de la vérité : « Dans cette Parole définitive de sa révélation, Dieu s'est fait connaître en plénitude : il a dit à l'humanité qui il est. Et cette révélation définitive que Dieu fait de lui-même est la raison fondamentale pour laquelle l'Église est missionnaire par sa nature. Elle ne peut pas ne pas proclamer l'Évangile, c'est-à-dire la plénitude de la vérité que Dieu nous a fait connaître sur lui-même ».[11] Seule la révélation de Jésus-Christ « fait donc entrer dans notre histoire une vérité universelle et ultime, qui incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter ».[12]

6. Est donc contraire à la foi de l'Église la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus-Christ, qui compléterait la révélation présente dans les autres religions. La cause fondamentale de cette assertion est la persuasion que la vérité sur Dieu ne pourrait être ni saisie ni manifestée dans sa totalité et dans sa complétude par aucune religion historique, par le christianisme non plus par conséquent, et ni même par Jésus-Christ.

Cette position contredit radicalement les précédentes affirmations de foi selon lesquelles la révélation complète et définitive du mystère salvifique de Dieu se réalise en Jésus-Christ. Aussi, les mots, les œuvres et toute l'existence historique de Jésus, quoique limités en tant que réalités humaines, ont cependant comme sujet la Personne divine du Verbe incarné, « vraiment Dieu et vraiment homme » ;[13] ils portent donc en eux le caractère complet et définitif de la révélation des voies salvifiques de

Dieu, même si la profondeur du mystère divin en lui-même demeure transcendante et inépuisable. La vérité sur Dieu n'est pas abolie ou réduite quand elle est exprimée dans un langage humain. Elle demeure en revanche unique, complète et définitive car celui qui parle et qui agit est le Fils de Dieu incarné. Dès lors la foi exige qu'on professe que dans tout son mystère, de l'incarnation à la glorification, le Verbe fait chair est la source, participée mais réelle, et l'accomplissement de toute révélation salvifique de Dieu à l'humanité,[14] et que l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, enseigne cette « vérité tout entière » (*Jn* 16,13) aux apôtres et à travers eux à l'Église de tous les temps.

7. La réponse adéquate à la révélation divine est « "*l'obéissance de la foi* " (*Rm* 1,5 ; cf. *Rm* 16,26 ; *2 Co* 10,5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans un "complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait ».[15] La foi est un don de grâce : « Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité" ».[16]

L'obéissance de la foi comporte l'accueil de la vérité de la révélation du Christ, garantie par Dieu qui est la Vérité même :[17] « La foi est d'abord une *adhésion personnelle* de l'homme à Dieu ; elle est en même temps, et inséparablement, *l'assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée* ».[18] La foi par conséquent, « don de Dieu » et « vertu surnaturelle infuse par lui »,[19] comporte une double adhésion : à Dieu qui révèle et à la vérité qu'il révèle, à cause de la confiance accordée à la personne qui affirme. C'est pour cela que « nous ne devons croire en nul autre que Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».[20]

On doit donc *tenir fermement* la distinction entre la *foi théologale* et la *croyance* dans les autres religions. Alors que la foi est l'accueil dans la grâce de la vérité révélée, qui « permet de pénétrer le mystère, dont elle favorise une compréhension cohérente »,[21] la croyance dans les autres religions est cet ensemble d'expériences et de réflexions, trésors humains de sagesse et de religiosité, que l'homme dans sa recherche de la vérité a pensé et vécu, pour ses relations avec le Divin et l'Absolu.[22]

Cette distinction n'est pas toujours présente dans la réflexion actuelle, ce qui provoque souvent l'identification entre la foi théologale, qui est l'accueil de la vérité révélée par le Dieu Un et Trine, et la croyance dans les autres religions, qui est une expérience religieuse encore à la recherche de la vérité absolue, et encore privée de l'assentiment à Dieu qui se révèle. C'est là l'un des motifs qui tendent à réduire, voire même à annuler, les différences entre le christianisme et les autres religions.

8. On avance aussi l'hypothèse de l'inspiration des textes sacrés d'autres religions. Il faut certes reconnaître que certains éléments de ces textes sont de fait des instruments pour que des multitudes de personnes au cours du temps aient pu, aujourd'hui comme hier, alimenter et conserver leur rapport religieux avec Dieu. Ainsi donc, en considérant les manières de faire, les règles et les doctrines des autres religions, le Concile Vatican II — comme on l'a rappelé *supra* — affirme que : « Quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même [l'Église] tient et propose, cependant [elles] apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ».[23]

Néanmoins, la tradition de l'Église réserve la qualification de *textes inspirés* aux livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant qu'inspirés par le Saint-Esprit.[24] Recueillant cette tradition, la Constitution dogmatique sur la Révélation divine du Concile Vatican II enseigne : « Notre sainte Mère l'Église, de par sa foi apostolique, juge sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint (cf. *Jn* 20,31 ; *2 Tm* 3,16 ; *2 Pt* 1,19-21 ; 3,15-16), ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même ».[25] Ces livres « enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres Sacrées ».[26]

Cependant, parce qu'il veut appeler à lui tous les peuples en Jésus-Christ et leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour, Dieu ne manque pas de se rendre présent de manière multiforme « non seulement aux individus mais encore aux peuples, par leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elles comportent "des lacunes, des insuffisances et des erreurs" ».[27] Par conséquent, les livres sacrés des autres religions qui de fait nourrissent et dirigent l'existence de leurs adeptes, reçoivent du mystère du Christ les éléments de bonté et de grâce qu'ils contiennent.

II. LE LOGOS INCARNÉ ET LE SAINT-ESPRIT DANS L'ŒUVRE DU SALUT

9. Dans la réflexion théologique contemporaine, apparaît souvent la conception de Jésus de Nazareth comme une figure historique particulière, finie, révélatrice du divin mais sans exclusive, comme complément d'autres présences révélatrices et salvifiques. L'Infini, l'Absolu, le Mystère ultime de Dieu se manifesterait ainsi à l'humanité sous maintes formes et par maintes figures historiques : Jésus de Nazareth serait l'une d'entre elles. Plus concrètement, il serait pour certains l'un des multiples visages que le Logos aurait pris au cours du temps pour communiquer salvifiquement avec l'humanité.

En outre, pour justifier d'une part l'universalité du salut chrétien et d'autre part le fait du pluralisme religieux, on propose une économie du Verbe éternel, également valide en dehors de l'Église et sans rapport avec elle, et une économie du Verbe incarné. La première aurait une valeur ajoutée d'universalité vis-à-vis de la seconde, limitée aux seuls chrétiens, mais où la présence de Dieu serait plus complète.

10. Ces thèses contrastent vivement avec la foi chrétienne. On doit en effet *croire fermement* la doctrine de foi qui proclame que Jésus de Nazareth, fils de Marie, et seulement lui, est le Fils et le Verbe du Père. Le Verbe, qui « au commencement [...] était auprès de Dieu » (*Jn* 1,2) est celui qui « s'est fait chair » (*Jn* 1,14). En Jésus « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mt* 16,16), « habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Col* 2,9). Il est « le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père » (*Jn* 1,18), son « Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption [...]. Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col* 1,13-14. 19-20).

Fidèle à la Sainte Écriture et refusant les interprétations erronées et réductrices, le premier Concile de Nicée définit solennellement sa foi en « Jésus-Christ le Fils de Dieu engendré du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts ».[28] Suivant les enseignements des Pères, le Concile de Chalcédoine professa aussi que le « seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme [...], consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité [...], avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même [engendré] pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité ».[29]

Aussi, le Concile Vatican II affirme que le Christ, « Nouvel Adam », « image du Dieu invisible » (*Col* 1,15), « est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché [...]. Agneau innocent, par son sang librement répandu, il nous a mérité la vie ; et, en lui, Dieu nous a réconciliés avec lui-même et entre nous, nous arrachant à l'esclavage du diable et du péché. En sorte que chacun de nous peut dire avec l'apôtre : le Fils de Dieu "m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi" (*Ga* 2,20) ».[30]

À cet égard, Jean-Paul II a explicitement déclaré : « Il est contraire à la foi chrétienne d'introduire une quelconque séparation entre le Verbe et Jésus-Christ [...] : Jésus est le Verbe incarné, Personne une et indivisible [...]. Le Christ n'est autre que Jésus de Nazareth, et celui-ci est le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous [...]. Alors que nous découvrons peu à peu et que nous mettons en valeur les dons de toutes sortes, surtout les richesses spirituelles, dont Dieu a fait bénéficier tous les peuples, il ne faut pas les disjoindre de Jésus-Christ qui est au centre du plan divin de salut ».[31]

Il est donc contraire à la foi catholique de séparer l'action salvifique du Logos en tant que tel de celle du Verbe fait chair. Par l'incarnation, toutes les actions salvifiques que le Verbe de Dieu opère sont toujours réalisées avec la nature humaine qu'il a assumée pour le salut de tous les hommes. L'unique sujet agissant dans les deux natures, divine et humaine, est la personne unique du Verbe.[32]

Elle n'est donc pas compatible avec la doctrine de l'Église la théorie qui attribue une activité salvifique au Logos comme tel dans sa divinité, qui s'exercerait « plus loin » et « au delà » de l'humanité du Christ, même après l'incarnation.[33]

11. Il faut pareillement *croire fermement* la doctrine de foi sur l'unicité de l'économie salvifique voulue par le Dieu Un et Trine. Cette économie a comme source et comme centre le mystère de l'incarnation du Verbe, médiateur de la grâce divine pour la création et pour la rédemption (cf. *Col* 1,15-20), regroupant toutes choses (cf. *Ep* 1,10), « devenu pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption » (*1 Co* 1,30). Le mystère du Christ en effet a une unité intrinsèque, de l'élection éternelle en Dieu jusqu'à la parousie : « [Le Père] nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour » (*Ep* 1,4) ; « En lui encore [...] nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté » (*Ep* 1,11) ; « Car ceux que d'avance il [le Père] a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (*Rm* 8,29-30).

Le Magistère de l'Église, fidèle à la révélation divine, confirme que Jésus-Christ est le médiateur et rédempteur universel : « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui [...]. C'est lui [le Seigneur] que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et a fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts ».[34] Cette médiation salvifique implique aussi l'unicité du sacrifice rédempteur du Christ, prêtre souverain et éternel (cf. *He* 6,20 ; 9,11 ; 10,12-14).

12. D'autres envisagent encore l'hypothèse d'une économie de l'Esprit Saint au caractère plus universel que celle du Verbe incarné, crucifié et ressuscité. Cette affirmation aussi est contraire à la foi catholique, qui considère en revanche l'incarnation salvifique du Verbe comme un événement trinitaire. Dans le Nouveau Testament le mystère de Jésus, Verbe incarné, constitue le lieu de la présence du Saint-Esprit et le principe de son effusion sur l'humanité non seulement aux temps messianiques (cf. *Ac* 2,32-36 ; *Jn* 7,39 ; 20,22 ; *1 Co* 15,45), mais aussi à l'époque précédant la venue du Christ dans l'histoire (cf. *1 Co* 10,4 ; *1 Pt* 1,10-12).

Le Concile Vatican II a rappelé cette vérité fondamentale à la conscience de foi de l'Église. Dans l'exposition du plan salvifique du Père sur toute l'humanité, le Concile relie immédiatement et strictement le mystère du Christ et le mystère de l'Esprit.[35] Tout le travail d'édification de l'Église par Jésus-Christ Tête au cours des siècles est décrit comme réalisé en communion avec son Esprit.[36]

En outre, l'action salvifique de Jésus-Christ, avec et par son Esprit, s'étend à toute l'humanité, au delà des frontières visibles de l'Église. Traitant du mystère pascal, où le Christ associe déjà maintenant le croyant à sa vie dans l'Esprit et lui donne l'espérance de la résurrection, le Concile affirme : « Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ».[37]

Le lien entre le mystère salvifique du Verbe fait chair et celui de l'Esprit est donc clair, qui en fin de compte introduit la vertu salvifique du Fils incarné dans la vie de tous les hommes, appelés par Dieu à une même fin, qu'ils aient précédé historiquement le Verbe fait homme ou qu'ils vivent après sa venue dans l'histoire : l'Esprit du Père, que le Fils donne sans mesure (cf. *Jn* 3,34) les anime tous.

Pour cette raison le Magistère récent de l'Église a fermement et clairement rappelé la vérité sur l'unique économie divine : « La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions [...]. Le Christ ressuscité agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit [...]. C'est encore l'Esprit qui répand les "semences du Verbe", présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ ».[38] Tout en reconnaissant le rôle historico-salvifique de l'Esprit dans l'univers entier et dans toute l'histoire,[39] le Magistère précise cependant : « Ce même Esprit a agi dans l'incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit dans l'Église. Il ne se substitue donc pas au Christ, et il ne remplit pas une sorte de vide, comme, suivant une hypothèse parfois avancée, il en existerait entre le Christ et le Logos. Ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique et cela ne peut pas être sans relation au Christ, le Verbe fait chair par l'action de l'Esprit, "afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui" ».[40]

En conclusion, l'Esprit n'agit pas à côté ou en dehors du Christ. Il n'y a qu'une seule économie salvifique du Dieu Un et Trine, réalisée dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu, mise en œuvre avec la coopération du Saint-Esprit et élargie dans sa portée salvifique à l'humanité entière et à l'univers : « Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit ».[41]

III. UNICITÉ ET UNIVERSALITÉ DU MYSTÈRE SALVIFIQUE DE JÉSUS-CHRIST

13. On répète aussi souvent la négation de l'unicité et de l'universalité du mystère salvifique de Jésus-Christ. Cette position n'a aucun support biblique. Il faut en effet *croire fermement*, comme un élément permanent de la foi de l'Église, la vérité sur Jésus-Christ, Fils de Dieu, Seigneur et unique sauveur, qui par son incarnation, sa mort et sa résurrection a accompli l'histoire du salut, dont il est la plénitude et le centre.

Le Nouveau Testament en témoigne clairement : « Le Père a envoyé son Fils comme sauveur du monde » (*1 Jn* 4,14) ; « Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (*Jn* 1,29). Dans son discours devant le sanhédrin, pour justifier la guérison de l'impotent de naissance réalisée au nom de Jésus (cf. *Ac* 3,1-8), Pierre proclame : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (*Ac* 4,12). Le même apôtre ajoute en outre que Jésus-Christ est « le Seigneur de tous » ; il est « le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts » ; et donc « quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (*Ac* 10,36.42.43).

S'adressant à la communauté de Corinthe, Paul écrit : « Bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs —, pour nous en tous cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui viennent toutes choses et par qui nous allons » (*1 Co* 8,5-6). L'apôtre Jean affirme aussi : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le

monde mais pour que le monde soit sauvé par son entremise » (*Jn* 3,16-17). Dans le Nouveau Testament, la volonté salvifique universelle de Dieu est strictement reliée à la médiation unique du Christ : « [Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (*1 Tm* 2,4-6).

Parce que conscients du don de salut unique et universel offert par le Père en Jésus-Christ dans l'Esprit (cf. *Ep* 1,3-14), les premiers chrétiens se sont tournés vers Israël pour lui montrer l'accomplissement du salut au delà de la Loi. Ils se sont ensuite adressés au monde païen d'alors, qui aspirait au salut par une pluralité de dieux sauveurs. Cet héritage de foi a été récemment proposé à nouveau par le Magistère de l'Église : « L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous (cf. *2 Co* 5,15), offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés (cf. *Ac* 4,12). Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître ».[42]

14. Il faut donc *croire fermement* comme vérité de foi catholique que la volonté salvifique universelle du Dieu Un et Trine est manifestée et accomplie une fois pour toutes dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu.

Compte tenu de cette donnée de foi, la théologie d'aujourd'hui, lorsqu'elle médite sur la présence d'autres expériences religieuses et sur leur signification dans le plan salvifique de Dieu, est invitée à examiner les aspects et les éléments positifs de ces religions : entrent-ils dans le plan divin de salut? Comment? La recherche théologique trouve dans cette réflexion un vaste champ de travail sous la direction du Magistère de l'Église. Le Concile Vatican II a d'ailleurs affirmé que « l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source ».[43] Il faut élucider le contenu de cette médiation participée, qui doit rester guidée par le principe de l'unique médiation du Christ : « Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur *uniquement* de celle du Christ, et elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires ».[44] Les solutions qui envisageraient une action salvifique de Dieu hors de l'unique médiation du Christ seraient contraires à la foi chrétienne et catholique.

15. On se propose souvent d'éviter en théologie des termes comme « unicité », « universalité », « absolu », parce qu'ils donneraient l'impression d'une insistance excessive sur le sens et la valeur de l'événement salvifique de Jésus-Christ vis-à-vis des autres religions. Or, ce langage exprime en fin de compte la fidélité à la révélation, car il est un développement : il provient des sources mêmes de la foi. La communauté des croyants a en effet immédiatement reconnu la vertu salvifique spécifique de Jésus : par cette vertu, lui seul, comme Fils de Dieu fait homme crucifié et ressuscité, donne la révélation (cf. *Mt* 11,27) et la vie divine (cf. *Jn* 1,12 ; 5,25-26 ; 17,2) à toute l'humanité et à chaque homme par la mission reçue du Père et dans la puissance du Saint-Esprit.

Dans cette mesure, on peut et on doit dire que Jésus-Christ a une fonction unique et singulière pour le genre humain et pour son histoire : cette fonction lui est propre, elle est exclusive, universelle et absolue. Jésus est en effet le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous. Recueillant cette conscience de foi, le Concile Vatican II enseigne : « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent tous les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts ».[45] « C'est précisément ce caractère unique du Christ qui lui confère une portée absolue et universelle par laquelle, étant dans l'histoire, il est le centre et la fin de l'histoire elle-même : "Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin" (*Ap* 22,13) ».[46]

IV. UNICITÉ ET UNITÉ DE L'ÉGLISE

16. Le Seigneur Jésus, unique sauveur, n'a pas simplement établi une communauté de disciples mais il a constitué l'Église comme *mystère de salut* : il est lui-même dans l'Église et l'Église est en lui (cf. *Jn*15,1ss. ; *Ga* 3,28 ; *Ep* 4,15-16 ; *Ac* 9,5) ; c'est pourquoi la plénitude du mystère salvifique du Christ appartient aussi à l'Église, inséparablement unie à son Seigneur. La présence et l'œuvre de salut de Jésus-Christ continuent en effet dans l'Église et à travers l'Église (cf. *Col* 1,24-27),[47] qui est son Corps (cf. *1 Co* 12,12-13.27 ; *Col* 1,18).[48] Et comme la tête et les membres d'un corps vivant sont inséparables mais distincts, le Christ et l'Église ne peuvent être ni confondus ni séparés et forment un seul « Christ total ».[49] Cette non-séparation est aussi exprimée dans le Nouveau Testament par l'analogie de l'Église comme *Épouse* du Christ (cf. *2 Co* 11,2 ; *Ep* 5,25-29 ; *Ap* 21,2.9).[50]

Par conséquent, compte tenu de l'unicité et de l'universalité de la médiation salvifique de Jésus-Christ, on doit *croire fermement* comme vérité de foi catholique en l'unicité de l'Église fondée par le Christ. Tout comme il existe un seul Christ, il n'a qu'un seul Corps, une seule Épouse : une « seule et unique Église catholique et apostolique ».[51] De plus, les promesses du Seigneur de ne jamais abandonner son Église (cf. *Mt* 16,18 ; 28,20) et de la guider par son Esprit (cf. *Jn* 16,13) impliquent, selon la foi catholique, que l'unicité et l'unité, comme tout ce qui appartient à l'intégrité de l'Église, ne feront jamais défaut.[52]

Les fidèles sont *tenus de professer* qu'il existe une continuité historique — fondée sur la succession apostolique[53] — entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique : « C'est là l'unique Église du Christ [...] que notre sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (cf. *Jn*21,17), qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. *Mt* 28,18ss.), et dont il a fait pour toujours la "colonne et le fondement de la vérité" (*1 Tm* 3,15). Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve [*subsistit in*], gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques qui sont en communion avec lui ».[54] Par l'expression *subsistit in*, le Concile Vatican II a voulu proclamer deux affirmations doctrinales : d'une part, que malgré les divisions entre chrétiens, l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique ; d'autre part, « que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures »,[55] c'est-à-dire dans les Églises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique.[56] Mais il faut affirmer de ces dernières que leur « force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique ».[57]

17. Il existe donc un'unique Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui.[58] Les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières.[59] Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine.[60]

En revanche, les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique,[61] ne sont pas des Églises au sens propre ; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion bien qu'imparfaite avec l'Église.[62] Le baptême en effet tend en soi à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ, par la totale profession de foi, l'Eucharistie et la pleine communion dans l'Église.[63]

« Aussi n'est-il pas permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble — divisé certes, mais conservant encore quelque unité — d'Églises et de Communautés ecclésiales ; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises en commun ».[64] En effet, « les éléments de cette Église déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Église catholique et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés ».[65] « En conséquence, ces Églises et Communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique ».[66]

Le manque d'unité entre les chrétiens est certes une *blessure* pour l'Église, non pas comme privation de son unité, mais « en tant qu'obstacle pour la réalisation pleine de son universalité dans l'histoire ».[67]

V. ÉGLISE, ROYAUME DE DIEU ET ROYAUME DU CHRIST

18. La mission de l'Église est « d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre ».[68] D'un côté, l'Église est « sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ».[69] Elle est donc signe et instrument du Royaume : appelée à l'annoncer et à l'instaurer. De l'autre côté, l'Église est le « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » ;[70] elle est ainsi « le règne du Christ déjà mystérieusement présent »,[71]puisqu'elle en constitue le *germe* et le *principe*. Le Royaume de Dieu a en effet une dimension eschatologique : c'est une réalité présente dans le temps, mais elle ne se réalisera pleinement qu'à la fin ou accomplissement de l'histoire.[72]

À partir des textes bibliques et des témoignages patristiques, comme des documents du Magistère de l'Église, on ne déduit une acception univoque ni pour *Royaume des Cieux*, *Royaume de Dieu* et *Royaume du Christ* ni pour leur rapport avec l'Église, elle-même mystère irréductible à un concept humain. Diverses explications théologiques peuvent donc exister sur ces problèmes. Cependant, aucune de ces explications possibles ne doit refuser ou réduire à néant le lien étroit entre le Christ, le Royaume et l'Église. En effet, le « Royaume de Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation » ne peut être séparé « ni du Christ ni de l'Église [...]. Si l'on détache le Royaume de Jésus, on ne prend plus en considération le Royaume de Dieu qu'il a révélé, et l'on finit par altérer le sens du Royaume, qui risque de se transformer en un objectif purement humain ou idéologique, et altérer aussi l'identité du Christ, qui n'apparaît plus comme le Seigneur à qui tout doit être soumis (cf. *1 Co* 15,27). De même, on ne peut disjoindre le Royaume et l'Église. Certes, l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre ».[73]

19. Affirmer l'union inséparable entre Église et Royaume ne signifie cependant pas que le Royaume de Dieu — même considéré dans sa phase historique — s'identifie avec l'Église dans sa réalité visible et sociale. On ne doit pas oublier « l'action du Christ et de l'Esprit Saint hors des limites visibles de l'Église ».[74] On doit donc garder en mémoire que « le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier. Travailler pour le Royaume signifie reconnaître et favoriser le dynamisme divin qui est présent dans l'histoire humaine et la transforme. Construire le Royaume signifie travailler pour la libération du mal dans toutes ses formes. En un mot, le Royaume de Dieu est la manifestation et la réalisation de son dessein de salut dans sa plénitude ».[75]

En considérant les rapports entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, il est de toute manière nécessaire d'éviter des formulations unilatérales comme ces « conceptions qui mettent délibérément l'accent sur le Royaume et se définissent comme "régnocentriques" ; elles mettent en avant l'image d'une Église qui ne pense pas à elle-même, mais se préoccupe seulement de témoigner du Royaume et de le servir. C'est une "Église pour les autres" dit-on, comme le Christ est "l'homme pour les autres" [...]. À côté d'aspects positifs, ces conceptions comportent souvent des aspects négatifs. D'abord, elles gardent le silence sur le Christ : le Royaume dont elles parlent se fonde sur un "théocentrisme", parce que — dit-on — le Christ ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom. Pour le même motif, elles privilégient le mystère de la création qui se reflète dans la diversité des cultures et des convictions, mais elles se taisent sur le mystère de la rédemption. En outre, le Royaume tel qu'elles l'entendent, finit par marginaliser ou sous-estimer l'Église, par réaction à un "ecclésiocentrisme" supposé du passé et parce qu'elles ne considèrent l'Église elle-même que comme un signe, d'ailleurs non dépourvu d'ambiguïté ».[76] Ces thèses sont contraires à la foi catholique parce qu'elles nient l'unicité de rapport du Christ et de l'Église avec le Royaume de Dieu.

VI. L'ÉGLISE ET LES RELIGIONS FACE AU SALUT

20. Ce qui a été jusqu'ici rappelé impose nécessairement des étapes au chemin que la théologie doit parcourir pour élucider le rapport de l'Église et des religions avec le salut.

On doit avant tout *croire fermement* que l'« Église en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Église ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. *Mc* 16,16 ; *Jn* 3,5), c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps ».[77] Cette doctrine ne doit pas être opposée à la volonté salvifique universelle de Dieu (cf. *1 Tm* 2,4) ; aussi, « il est nécessaire de tenir ensemble ces deux vérités, à savoir la possibilité réelle du salut dans le Christ pour tous les hommes et la nécessité de l'Église pour le salut ».[78]

L'Église est « sacrement universel de salut »,[79] parce que, de manière mystérieuse et subordonnée, toujours unie à Jésus-Christ sauveur, sa Tête, elle a dans le dessein de Dieu un lien irremplaçable avec le salut de tout homme.[80] Pour ceux qui ne sont pas formellement et visiblement membres de l'Église, « le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui, tout en ayant une relation mystérieuse avec l'Église, ne les y introduit pas formellement mais les éclaire d'une manière adaptée à leur état d'esprit et à leur cadre de vie. Cette grâce vient du Christ, elle est le fruit de son sacrifice et elle est communiquée par l'Esprit Saint ».[81] Elle est liée à l'Église, qui « tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père ».[82]

21. Sur la *modalité* de transmission aux non-chrétiens de la grâce salvifique de Dieu, toujours donnée par le Christ en l'Esprit et dans un rapport mystérieux avec l'Église, le Concile Vatican II s'est contenté d'affirmer que Dieu la donne « par des voies connues de lui ».[83] La théologie cherche à approfondir cette idée. Ce travail théologique doit être encouragé, parce qu'il sert sans aucun doute à une meilleure compréhension des desseins salvifiques de Dieu et des formes de leur réalisation. Cependant, d'après ce qui a été rappelé jusqu'ici sur la médiation de Jésus-Christ et sur la « relation singulière et unique »[84] entre l'Église et le Royaume de Dieu parmi les hommes — qui est en substance le Royaume du Christ sauveur universel —, il serait clairement contraire à la foi catholique de considérer l'Église comme *un chemin* de salut parmi d'autres. Les autres religions seraient complémentaires à l'Église, lui seraient même substantiellement équivalentes, bien que convergeant avec elle vers le Royaume eschatologique de Dieu.

Certes, les différentes traditions religieuses contiennent et proposent des éléments de religiosité qui procèdent de Dieu,[85] et font partie de « ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions ».[86] De fait, certaines prières et certains rites des autres religions peuvent assumer un rôle de préparation évangélique, en tant qu'occasions ou enseignements encourageant le cœur des hommes à s'ouvrir à l'action divine.[87] On ne peut cependant leur attribuer l'origine divine et l'efficacité salvifique *ex opere operato* qui sont propres aux sacrements chrétiens.[88]Par ailleurs, on ne peut ignorer que d'autres rites naissent de superstitions ou d'erreurs semblables (cf. *1 Co* 10,20-21) et constituent plutôt un obstacle au salut.[89]

22. Avec l'avènement de Jésus-Christ sauveur, Dieu a voulu que l'Église par lui fondée fût l'instrument du salut de *toute* l'humanité (cf. *Ac* 17,30-31).[90] Cette vérité de foi n'enlève rien à la considération respectueuse et sincère de l'Église pour les religions du monde, mais en même temps, elle exclut radicalement la mentalité indifférentiste « imprégnée d'un relativisme religieux qui porte à considérer que "toutes les religions se valent" ».[91] S'il est vrai que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce divine, il n'est pas moins certain qu'*objectivement* ils se trouvent dans une situation de grave indigence par rapport à ceux qui, dans l'Église, ont la plénitude des moyens de salut.[92] « Tous les fils de l'Église doivent [...] se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce spéciale du Christ ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement ».[93] On comprend ainsi que, suivant le commandement du Seigneur (cf. *Mt* 28,19-20) et comme exigence d'amour pour tous les hommes, l'Église « annonce, et est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (*Jn* 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses ».[94]

La mission *ad gentes*, dans le dialogue interreligieux aussi, « garde dans leur intégrité, aujourd'hui comme toujours, sa force et sa nécessité ».[95] En effet, « "Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (*1 Tm* 2,4). Dieu veut le salut de tous par la connaissance de la vérité. Le salut se trouve dans la vérité. Ceux qui obéissent à la motion de l'Esprit de vérité sont déjà sur le chemin du salut ; mais l'Église, à qui cette vérité a été confiée, doit aller à la rencontre de leur désir pour la leur apporter. C'est parce qu'elle croit au dessein universel de salut qu'elle doit être missionnaire ».[96] Le dialogue donc, tout en faisant partie de la mission évangélisatrice, n'est qu'une des actions de l'Église dans sa mission *ad gentes*.[97] La *parité*, condition du dialogue, signifie égale dignité personnelle des parties, non pas égalité des doctrines et encore moins égalité entre Jésus-Christ — Dieu lui-même fait homme — et les fondateurs des autres religions. L'Église en effet, guidée par la charité et le respect de la liberté,[98] doit en premier lieu annoncer à tous la vérité définitivement révélée par le Seigneur, et proclamer la nécessité, pour participer pleinement à la communion avec Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, de la conversion à Jésus-Christ et de l'adhésion à l'Église par le baptême et les autres sacrements. D'autre part la certitude de la volonté salvifique universelle de Dieu n'atténue pas, mais augmente le devoir et l'urgence d'annoncer le salut et la conversion au Seigneur Jésus-Christ.

CONCLUSION

23. Pour proclamer à nouveau et éclairer certaines vérités de foi, la présente Déclaration a voulu suivre l'exemple de l'apôtre Paul face aux Corinthiens : « Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu » (*1 Co* 15,3). Vis-à-vis de certaines propositions problématiques voire même erronées, la réflexion théologique est appelée à confirmer la foi de l'Eglise et à donner raison de son espérance avec conviction et efficacité.

À propos de la vraie religion, les Pères du Concile Vatican II ont affirmé : « Cette unique et vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique à qui le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes, lorsqu'il dit aux apôtres : "Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit" (*Mt* 28,19-20). Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles ».[99]

La révélation du Christ continuera d'être dans l'histoire « la vraie étoile sur laquelle s'oriente »[100] toute l'humanité : « La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle ».[101] Le mystère chrétien dépasse en effet toute limite d'espace et de temps ; il réalise l'unité de la famille humaine : « Des divers lieux et des différentes traditions, tous sont appelés dans le Christ à participer à l'unité de la famille des fils de Dieu [...]. Jésus abat les murs de division et réalise l'unification de manière originale et suprême, par la participation à son mystère. Cette unité est tellement profonde que l'Église peut dire avec saint Paul : "Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu" (*Ep* 2,19) ».[102]

Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II, au cours de l'audience accordée le 16 juin 2000 au soussigné cardinal Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, avec science certaine et son autorité apostolique a approuvé la présente Déclaration, décidée en session plénière, l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 6 août 2000, en la fête de la Transfiguration du Seigneur.

JOSEPH Card. RATZINGER
Préfet

TARCISIO BERTONE, S.D.B.
Archevêque émérite de Verceil
Secrétaire

(1) CONC. OECUM. DE CONSTANTINOPLE I, *Symbolum Constantinopolitanum* : DS 150 ; cf. *Cathéchisme de l'Eglise Catholique*, 50.

(2) Cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 1 : *AAS* 83 (1991) 249-340.

(3) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes* et Décl. *Nostra aetate ;* cf. aussi PAUL VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* : *AAS* 68 (1976) 5-76 ; JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*.

(4) CONC. OECUM. VAT. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2.

(5) CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instr. *Dialogue et annonce*, n. 29 : *AAS* 84 (1992) 414-446 ; cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(6) Cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.

(7) Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instr. *Dialogue et annonce*, n. 9.

(8) JEAN-PAUL II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 5 : *AAS* 91 (1999) 5-88.

(9) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 2.

(10) *Ibid.*, n. 4.

(11) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.

(12) JEAN-PAUL II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 14.

(13) CONC. OECUM. DE CHALCÉDOINE, *Symbolum Chalcedonense* : DH 301. Cf. S. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De Incarnatione*, 54, 3 : *SC* 199, 458.

(14) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 4.

(15) *Ibid.*, n. 5.

(16) *Ibid.*

(17) Cf. Catéchisme de l'Église Catholique, n. 144.

(18) *Ibid*., n. 150.

(19) *Ibid*., n. 153.

(20) *Ibid*., n. 178.

(21) JEAN-PAUL II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 13.

(22) Cf. *ibid.*, nn. 31-32.

(23) CONC. OECUM. VAT. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. aussi CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes*, n. 9, qui évoque les éléments positifs présents dans « les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples » ; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, qui fait référence à ce qui peut se trouver de bon et de vrai chez les non-chrétiens et qui peut être considéré comme une préparation à l'accueil de l'Évangile.

(24) Cf. CONC. OECUM. DE TRENTE, Décr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis* : DH 1501 ; CONC. OECUM. VAT. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2 : DH 3006.

(25) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 11.

(26) *Ibid*.

(27) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. aussi n. 56. PAUL VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

(28) CONC. OECUM. DE NICÉE I, *Symbolum Nicaenum* : DH 125.

(29) CONC. OECUM. DE CHALCÉDOINE, *Symbolum Chalcedonense* : DH 301.

(30) CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(31) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

(32) Cf. S. LÉON LE GRAND, *Tomus ad Flavianum* : DH 294.

(33) Cf. S. LÉON LE GRAND, *Lettre « Promisisse me memini » ad Leonem I Imp.* : DH 318 : « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ». Cf. aussi *ibid.* : DH 317.

(34) CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. aussi CONC. OECUM. DE TRENTE, Décr. *De peccato originali*, n. 3 : DH 1513.

(35) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.

(36) Cf. *ibid.*, n. 7. Cf. S. IRÉNÉE, qui affirmait que dans l'Église « a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint » (*Adversus haereses*, III, 24, 1 : *SC* 211, 472).

(37) CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(38) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 28. Pour les « semences du Verbe », cf. aussi S. JUSTIN, *Apologia II*, 8,1-2 ; 10,1-3 ; 13,3-6 : éd. E.J. GOODSPEED, 84 ; 85 ; 88-89.

(39) Cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

(40) *Ibid.*, n. 29.

(41) *Ibid.*, n. 5.

(42) CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. AUGUSTIN, qui affirmait : « Hors de cette voie [le Christ] qui n'a jamais fait défaut au genre humain, [...] personne n'a été délivré, personne n'est délivré, personne ne sera délivré » : *De civitate Dei*, 10, 32, 2 : *CCL* 47, 312.

(43) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

(44) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.

(45) CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. La singularité et l'universalité du Christ dans l'histoire humaine sont nécessaires et absolues : saint Irénée a bien exprimé ce concept dans sa contemplation de la primauté de Jésus comme Premier-né : « [Primauté] aux cieux, d'abord, parce que Premier-né du conseil du Père, Verbe parfait gouvernant toutes choses et leur imposant sa loi ; sur la terre, ensuite, parce que Premier-né de la Vierge, homme juste, saint, pieux, bon, agréable à Dieu, parfait en tout ; enfin, sauvant des enfers tous ceux qui le suivent, parce que Premier-né des morts et Initiateur de la vie de Dieu » : *Demonstratio*, 39 : *SC* 406, 138.

(46) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

(47) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(48) Cf. *ibid.*, n. 7

(49) Cf. S. AUGUSTIN, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2, 1 : *CCL* 39, 1266 ; S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, Praefatio, 6, 14 : *PL* 75, 525 ; S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

(50) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.

(51) *Grand symbole de foi de l'Église arménienne* : DH 48. Cf. BONIFACE VIII, Bulle *Unam Sanctam* : DH 870-872 ; CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(52) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 4 ; JEAN-PAUL II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 11 : *AAS* 87 (1995) 921-982.

(53) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 20 ; cf. aussi S. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, III, 3, 1--3 : *SC* 211, 20-44 ; S. CYPRIEN, *Epist*. 33, 1 : *CCL* 3 B, 164-165 ; S. AUGUSTIN,*Contra adversarium legis et prophetarum*, 1, 20, 39 : *CCL* 49, 70.

(54) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(55) *Ibid*., cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 13. Cf. aussi CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 15 et Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(56) Contraire à la signification authentique du texte conciliaire est donc l'interprétation qui tire de la formule *subsistit in* la thèse que l'unique Église du Christ pourrait aussi subsister dans des Églises et Communautés ecclésiales non catholiques. « Le Concile avait, à l'inverse, choisit le mot *subsistit* précisément pour mettre en lumière qu'il existe une seule "subsistance" de la véritable Église, alors qu'en dehors de son ensemble visible, existent seulement des *elementa Ecclesiae* qui — étant des éléments de la même Église — tendent et conduisent vers l'Église catholique » (*À propos du livre « Église : charisme et pouvoir » du P. Leonardo Boff. Notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : AAS* 77 [1985] 756-762).

(57) CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(58) Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1 : *AAS* 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 et 15 ; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lett. *Communionis notio*, n. 17 : *AAS* 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. CONC. OECUM. VAT. I, Const. dogm. *Pastor aeternus* : DH 3053-3064 ; CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

(61) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

(62) Cf. *ibid.*, n. 3.

(63) Cf. *ibid.*, n. 22.

(64) CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1.

(65) JEAN-PAUL II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 14.

(66) CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(67) CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lett. *Communionis notio*, n. 17. Cf. aussi CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

(68) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.

(69) *Ibid.*, n. 1.

(70) *Ibid.*, n. 4. Cf. S. CYPRIEN, *De Dominica oratione*, 23 : *CCL* 3A, 105.

(71) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

(72) Cf. *ibid.*, n. 9. Cf. aussi la prière à Dieu, que recueille la *Didachè*, 9, 4 : *SC* 248, 176 : « Que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton Royaume » et *ibid.*, 10, 5 : *SC* 248, 180 : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église [...]. Et rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton Royaume que tu lui as préparé ».

(73) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18 ; cf. Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, n. 17 : en *L'Osservatore Romano*, 7 novembre 1999. Le Royaume est tellement inséparable du Christ que, dans un certain sens, il s'identifie à lui (cf. ORIGÈNE, *Commentaria in Matthaeum*, 14, 7 : *PG* 13, 1197 ; TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8 : *CCL* 1, 634.

(74) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.

(75) *Ibid.*, n. 15.

(76) *Ibid.*, n. 17.

(77) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Décr. *Ad gentes*, n. 7 ; Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(78) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, nn. 846-847.

(79) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

(80) Cf. S. CYPRIEN, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 : *CCL* 3, 253-254 ; S. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, III, 24, 1 : *SC* 211, 472-474.

(81) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 10.

(82) CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes*, n. 2. C'est dans le sens ici expliqué qu'il faut interpréter la formule célèbre *extra Ecclesia nullus omnino salvatur* (cf. CONC. OECUM. LATRAN IV, Cap. 1. *De fide catholica* : DH 802). Cf. aussi *Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston* : DH 3866-3872.

(83) CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes*, n. 7.

(84) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.

(85) Ce sont les semences du Verbe divin (*semina Verbi*), que l'Église reconnaît avec joie et respect (cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes*, n. 11 ; Décl. *Nostra aetate* , n. 2).

(86) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 29.

(87) Cf. *ibid. ; Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 843.

(88) Cf. CONCILE OECUM. DE TRENTE, Décr. *De sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere* : DH 1608.

(89) Cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.

(90) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17 ; JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 11.

(91) JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 36.

(92) Cf. PIE XII, Encycl. *Mystici corporis :* DH 3821.

(93) CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(94) CONC. OECUM. VAT. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2.

(95) CONC. OECUM. VAT. II, Décr. *Ad gentes*, n. 7.

(96) *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 851 ; cf. aussi nn. 849-856.

(97) Cf. JEAN-PAUL II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55 ; Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, n. 31.

(98) Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décl. *Dignitatis humanae*, n. 1.

(99) *Ibid*.

(100) JEAN-PAUL II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 15.

(101) *Ibid.*, n. 92.

(102) *Ibid.*, n. 70.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

INSTRUCTION DONUM VERITATIS SUR LA VOCATION ECCLÉSIALE DU THÉOLOGIEN

INTRODUCTION

1. La vérité qui libère est un don de Jésus-Christ (cf. *Jn* 8, 32). La recherche de la vérité est appelée par la nature de l'homme, tandis que l'ignorance le maintient dans la servitude. L'homme en effet ne peut être vraiment libre que s'il est éclairé sur les questions centrales de son existence, notamment sur celle de savoir d'où il vient et où il va. Il devient libre lorsque Dieu se donne à lui comme un Ami, selon la parole du Seigneur: « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître. Je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn* 15, 15). La délivrance de l'aliénation du péché et de la mort advient à l'homme lorsque le Christ, qui est la Vérité, devient pour lui le « chemin » (cf. *Jn* 14, 6).

Dans la foi chrétienne, connaissance et vie, vérité et existence, sont intrinsèquement liées. Assurément, la vérité donnée dans la révélation de Dieu dépasse la propre capacité de connaissance de l'homme, mais elle ne s'oppose pas à la raison de l'homme; elle la pénètre plutôt, l'élève et fait appel à la responsabilité de chacun (cf. *1 P* 3, 15). Ainsi, dès le commencement de l'Église, la « règle de doctrine » (*Rm* 6, 17) a-t-elle été liée, avec le baptême, à l'entrée dans le mystère du Christ. Le service de la doctrine, comportant la recherche croyante de l'intelligence de la foi qu'est la théologie, est donc une exigence à laquelle l'Église ne peut renoncer.

À toute époque, la théologie est importante pour que l'Église puisse répondre au dessein de Dieu qui veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tm* 2, 4). Mais en des temps de bouleversements spirituels et culturels, elle est encore plus importante, même si elle est exposée à des risques, car elle doit s'efforcer de « demeurer » dans la vérité (cf. *Jn* 8, 31) tout en tenant compte des nouvelles questions posées par l'esprit humain. C'est ainsi qu'en notre siècle, en particulier lors de la préparation du Concile Vatican II et de sa mise en œuvre, la théologie a beaucoup contribué à une plus profonde « compréhension des réalités et des paroles transmises » [1], mais a aussi connu et connaît encore des moments de crise et de tension.

C'est pourquoi la Congrégation pour la Doctrine de la Foi estime opportun d'adresser aux évêques de l'Église catholique, et par leur intermédiaire aux théologiens, la présente Instruction qui se propose d'éclairer la mission de la théologie dans l'Église. Après avoir considéré la vérité comme don de Dieu à son peuple (I), elle décrira la fonction des théologiens (II), puis s'arrêtera au mandat particulier des Pasteurs (III), pour proposer enfin des indications sur le juste rapport des uns avec les autres (IV). Elle entend ainsi servir le progrès dans la connaissance de la vérité (cf. *Col* 1, 10), qui nous introduit dans la liberté en vue de laquelle le Christ est mort et ressuscité (cf. *Ga* 5, 1).

I.

LA VÉRITÉ DON DE DIEU À SON PEUPLE

2. Mû par un amour sans mesure, Dieu a voulu s'approcher de l'homme en quête de sa propre identité et faire route avec lui (cf. *Le* 24, 15). Il l'a aussi libéré des ruses du « père du mensonge » (cf. *Jn* 8, 44) et lui a donné accès à son intimité pour qu'il y trouve, comme par surcroît, sa vérité définitive, et sa liberté véritable. Ce dessein d'amour conçu par le « Père des lumières » (*Jc* 1, 17; cf. *1 P* 2, 9; *1 Jn* 1, 5), réalisé par le Fils affranchi de la mort (cf. *Jn* 8, 36) est perpétué par l'Esprit qui conduit « vers la vérité tout entière » (*Jn* 16, 13).

3. La vérité possède en soi une force unifiante: elle délivre les hommes de l'isolement et des oppositions dans lesquelles les enferme l'ignorance de la vérité et, tandis qu'elle ouvre le chemin vers Dieu, elle les unit les uns aux autres. Le Christ a détruit le mur de séparation qui les avait rendus étrangers à la promesse de Dieu et à la communion de l'Alliance (cf. *Ep* 2, 12-14). Il envoie dans le cœur des croyants son Esprit, par lequel tous en Lui, nous ne sommes plus qu'« un seul » (cf. *Rm* 5, 5; *Ga* 3, 28). Ainsi devenons-nous, grâce à la nouvelle naissance et à l'onction du Saint-Esprit (cf. *Jn* 3, 5; *1 Jn* 2, 20. 27), le Peuple de Dieu unique et nouveau qui, par les diverses vocations et charismes, a la mission de conserver et de transmettre le don de la vérité. En effet, l'Église tout entière doit, comme « sel de la terre » et « lumière du monde » (cf. *Mt* 5, 13s), rendre témoignage à la vérité du Christ qui libère.

4. À cet appel, le Peuple de Dieu répond « avant tout par une vie de foi et de charité et en offrant à Dieu un sacrifice de louange ». En ce qui a trait plus spécifiquement à la « vie de foi », le Concile Vatican II précise que « l'ensemble des fidèles qui ont reçu l'onction du Saint (cf. *1 Jn* 2, 20. 27) ne peut pas errer dans la foi », et qu'« il manifeste cette prérogative au

moyen du sens surnaturel de la foi commun à tout le peuple, lorsque, "depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs", il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale » [2].

5. Afin d'exercer sa fonction prophétique dans le monde, le Peuple de Dieu doit constamment réveiller ou « raviver » en lui sa vie de foi (cf. 2 *Tm* 1, 6), en particulier par une réflexion toujours plus approfondie, guidée par l'Esprit Saint, sur le contenu de la foi elle-même, et par un effort pour la justifier aux yeux de ceux qui lui en demandent raison (cf. *1 P* 3, 15). Pour cette mission, l'Esprit de vérité dispense, parmi les croyants de tout ordre, des grâces spéciales données « en vue du bien commun » (*1 Co* 12, 7-11).

II.

LA VOCATION DU THÉOLOGIEN

6. Parmi les vocations ainsi suscitées par l'Esprit dans l'Église se distingue celle du théologien qui, d'une manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église.

De par sa nature, la foi tend à l'intelligence, car elle ouvre à l'homme la vérité concernant sa destinée et la voie pour l'atteindre. Même si la vérité révélée surpasse notre discours, et si nos concepts sont imparfaits face à sa grandeur à la fin du compte insondable (cf. *Ep* 3, 19), elle invite pourtant notre raison - don de Dieu pour percevoir la Vérité - à entrer en sa lumière et à devenir ainsi capable de comprendre dans une certaine mesure ce qu'elle croit. La science théologique, qui recherche l'intelligence de la foi en réponse à la voix de la Vérité qui appelle, aide le Peuple de Dieu, selon le commandement apostolique (cf. *1 P* 3, 15), à rendre compte de son espérance à ceux qui le demandent.

7. Le travail du théologien répond ainsi au dynamisme présent dans la foi elle-même: de par sa nature, la vérité veut se communiquer, car l'homme a été créé pour percevoir la Vérité, et désire au plus profond de lui-même la connaître pour se trouver en elle et y trouver son salut (cf. *1 Tm* 2, 4). C'est pourquoi le Seigneur a envoyé ses Apôtres pour qu'ils fassent de toutes les nations des « disciples » et les enseignent (cf. *Mt* 28, 19 s.). La théologie, qui recherche la « raison de la foi » et offre cette raison comme une réponse à ceux qui cherchent, fait intégralement partie de l'obéissance à ce commandement, car les hommes ne peuvent devenir disciples si la Vérité contenue dans la parole de foi ne leur est pas présentée (cf. *Rm* 10, 14 s.).

La théologie offre donc sa contribution pour que la foi devienne communicable, pour que l'intelligence de ceux qui ne connaissent pas encore le Christ puisse rechercher et trouver la foi. Obéissant ainsi à l'impulsion de la Vérité qui tend à se communiquer, la théologie naît aussi de l'amour et de son dynamisme: dans l'acte de foi, l'homme connaît la bonté de Dieu et commence à l'aimer, mais l'amour désire connaître toujours mieux celui qu'il aime [3]. De cette double origine de la théologie, qui s'inscrit dans la vie interne du Peuple de Dieu et dans sa vocation missionnaire, découle la manière dont elle doit être élaborée pour satisfaire aux exigences de sa propre nature.

8. Puisque l'objet de la théologie est la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus-Christ, le théologien est appelé à intensifier sa vie de foi et à unir toujours recherche scientifique et prière [4]. Il sera ainsi plus ouvert au « sens surnaturel de la foi » dont il dépend et qui lui apparaîtra comme une règle sûre pour guider sa réflexion et mesurer la justesse de ses conclusions.

9. Au cours des siècles, la théologie s'est progressivement constituée en un véritable savoir scientifique. Il est donc nécessaire que le théologien soit attentif aux exigences épistémologiques de sa discipline, aux exigences de rigueur critique, c'est-à-dire au contrôle rationnel de chaque étape de sa démarche. Mais l'exigence critique ne doit pas être identifiée avec l'esprit critique, qui naît plutôt de motifs affectifs ou de préjugés. Le théologien doit discerner en lui-même l'origine et les motivations de son attitude critique et laisser purifier son regard par la foi. L'exercice de la théologie requiert un effort spirituel de rectitude et de sanctification.

10. Bien qu'elle transcende la raison humaine, la vérité révélée est en profonde harmonie avec elle. Cela suppose que la raison soit par sa nature ordonnée à la Vérité de sorte que, illuminée par la foi, elle puisse pénétrer la signification de la Révélation. En dépit des affirmations de plusieurs courants philosophiques, mais conformément à une saine philosophie confirmée par l'Écriture, il faut reconnaître la capacité que possède la raison humaine d'atteindre la vérité, ainsi que sa capacité métaphysique de connaître Dieu à partir du créé [5].

C'est pourquoi la tâche, propre à la théologie, de comprendre le sens de la Révélation exige l'utilisation d'acquisitions philosophiques qui fournissent « une connaissance solide et correcte de l'homme, du monde et de Dieu » [6], dont les affirmations puissent être assumées dans la réflexion sur la doctrine révélée. Les sciences historiques sont également nécessaires aux études du théologien, en premier lieu à cause du caractère historique de la Révélation, qui nous a été livrée dans une « histoire du salut ». On doit enfin avoir aussi recours aux « sciences humaines », pour mieux saisir la vérité

révélée sur l'homme et sur les normes morales de son agir, en mettant en rapport avec elle les résultats valables de ces sciences.

Dans cette perspective, il est de la tâche du théologien d'emprunter à la culture qui est la sienne des éléments lui permettant de mettre mieux en lumière tel ou tel aspect des mystères de la foi. Une telle tâche est certes ardue et comporte des risques, mais elle est en soi légitime et doit être encouragée.

Il importe à ce propos de souligner que l'utilisation par la théologie d'éléments et instruments conceptuels provenant de la philosophie ou d'autres disciplines exige un discernement qui trouve son principe normatif ultime dans la doctrine révélée. C'est elle qui doit fournir les critères pour le discernement de ces éléments et instruments conceptuels, et non l'inverse.

11. N'oubliant jamais qu'il est lui aussi membre du Peuple de Dieu, le théologien doit le respecter et s'attacher à lui dispenser un enseignement qui n'altère en rien la doctrine de la foi.

La liberté propre à la recherche théologique s'exerce à l'intérieur de la foi de l'Église. C'est pourquoi l'audace qui s'impose souvent à la conscience du théologien ne peut porter de fruits et « édifier » que si elle s'accompagne de la patience du mûrissement. Les propositions nouvelles avancées par l'intelligence de la foi « ne sont qu'une offre faite à toute l'Église. Il faut beaucoup de corrections et d'élargissements dans un dialogue fraternel jusqu'à ce que toute l'Église puisse les accepter ». En conséquence, « le service très désintéressé à la communauté des croyants » qu'est la théologie « comporte essentiellement un débat objectif, un dialogue fraternel, une ouverture et une disponibilité à modifier ses propres opinions » [7].

12. La liberté de recherche, à laquelle la communauté des scientifiques tient justement comme à l'un de ses biens les plus précieux, signifie la disponibilité à accueillir la vérité telle qu'elle se présente au terme d'une recherche dans laquelle n'est intervenu aucun élément étranger aux exigences d'une méthode correspondant à l'objet étudié.

En théologie, cette liberté de recherche s'inscrit à l'intérieur d'un savoir rationnel dont l'objet est donné par la Révélation, transmise et interprétée dans l'Église sous l'autorité du Magistère, et reçu par la foi. Omettre ces données, qui ont valeur de principe, serait comme cesser de faire de la théologie. Afin de bien préciser les modalités de ce rapport avec le Magistère, il convient de réfléchir maintenant sur le rôle de celui-ci dans l'Église.

III.

LE MAGISTÈRE DES PASTEURS

13. « Avec une grande bienveillance, Dieu a pris des dispositions pour que la Révélation donnée pour le salut de toutes les nations demeurât toujours en son intégrité et fût transmise à toutes les générations » [8]. Il a conféré à son Église par le don de l'Esprit Saint une participation à sa propre infaillibilité [9]. Par le « sens surnaturel de la foi », le Peuple de Dieu jouit de cette prérogative, sous la conduite du Magistère vivant de l'Église qui, en vertu de l'autorité exercée au nom du Christ, est le seul interprète authentique de la Parole de Dieu, écrite ou transmise [10].

14. Comme successeurs des apôtres, les Pasteurs de l'Église « reçoivent du Seigneur [...] la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature, afin que les hommes [...] obtiennent le salut » [11]. La tâche leur est donc confiée de conserver, d'exposer et d'annoncer la Parole de Dieu, dont ils sont les serviteurs [12].

La mission du Magistère est d'affirmer, d'une manière cohérente avec la nature « eschatologique » propre à l'événement de Jésus-Christ, le caractère définitif de l'Alliance instaurée par Dieu dans le Christ avec son Peuple; il doit le protéger des déviations et des défaillances, et lui garantir la possibilité objective de professer sans erreurs la foi authentique, en tout temps et dans les diverses situations. Il en découle que la signification du Magistère et sa valeur ne sont compréhensibles que par rapport à la vérité de la doctrine chrétienne et à la prédication de la Parole véritable. La fonction du Magistère n'est donc pas quelque chose d'extrinsèque à la vérité chrétienne ni de superposé à la foi; elle émerge directement de l'économie de la foi elle-même parce que le Magistère est, au service de la Parole de Dieu, une institution voulue positivement par le Christ comme élément constitutif de l'Église. Le service rendu à la vérité chrétienne par le Magistère s'exerce donc en faveur de tout le Peuple de Dieu, appelé à être introduit dans la liberté de la vérité que Dieu a révélée dans le Christ.

15 Afin qu'ils puissent accomplir pleinement la tâche qui leur est confiée d'enseigner l'Évangile et d'interpréter authentiquement la Révélation, Jésus-Christ a promis aux Pasteurs de l'Église l'assistance de l'Esprit Saint. Il les a en particulier dotés du charisme d'infaillibilité en matière de foi et de mœurs. L'exercice de ce charisme peut revêtir plusieurs modalités. Il s'exerce en particulier quand les évêques en union avec leur chef visible, par un acte collégial, comme dans le cas de conciles œcuméniques, proclament une doctrine, ou quand le Pontife romain, exerçant sa mission de Pasteur et de Docteur suprême de tous les chrétiens, proclame une doctrine « ex cathedra » [13].

16 Le devoir de conserver saintement et d'exposer fidèlement le dépôt de la divine Révélation implique, de par sa nature, que le Magistère puisse proposer « d'une manière définitive » [14]des énoncés qui, même s'ils ne sont pas contenus dans les vérités de foi, leur sont cependant intimement connexes, de sorte que le caractère définitif de telles affirmations dérive, en dernier ressort, de la Révélation elle-même [15].

Ce qui concerne la morale peut être l'objet du magistère authentique, car l'Évangile, qui est Parole de vie, inspire et dirige tout le domaine de l'agir humain. Le Magistère a donc la tâche de discerner, par des jugements normatifs pour la conscience des fidèles, les actes qui sont en eux-mêmes conformes aux exigences de la foi et en promeuvent l'expression dans la vie, et ceux qui au contraire, de par leur malice intrinsèque, sont incompatibles avec ces exigences. En raison du lien qui existe entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption, et en raison de la nécessité de connaître et observer toute la loi morale en vue du salut, la compétence du Magistère s'étend aussi à ce qui regarde la loi naturelle [16].

D'ailleurs, la Révélation elle-même contient des enseignements moraux qui de soi pourraient être connus par la raison naturelle, mais auxquels la condition pécheresse de l'homme rend l'accès difficile. C'est une doctrine de foi que ces règles morales peuvent être infailliblement enseignées par le Magistère [17].

17. L'assistance divine est encore donnée aux successeurs des apôtres, enseignant en communion avec le successeur de Pierre, et, d'une manière particulière, au Pontife romain, Pasteur de toute l'Église, lorsque, sans arriver à une définition infaillible et sans se prononcer d'une « manière définitive », ils proposent dans l'exercice du magistère ordinaire un enseignement qui conduit à une meilleure intelligence de la Révélation en matière de foi et de mœurs, et des directives morales découlant de cet enseignement.

On doit donc tenir compte du caractère propre de chacune des interventions du Magistère et de la mesure dans laquelle son autorité est engagée, mais aussi du fait qu'elles découlent toutes de la même source, c'est-à-dire du Christ qui veut que son peuple marche dans la vérité tout entière. Pour la même raison, les décisions magistérielles en matière de discipline, même si elles ne sont pas garanties par le charisme de l'infaillibilité, ne sont pas dépourvues de l'assistance divine, et requièrent l'adhésion des fidèles.

18. Le Pontife romain s'acquitte de sa mission universelle à l'aide des organismes de la Curie romaine et en particulier, pour ce qui regarde la doctrine sur la foi et sur la morale, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Il découle de là que les documents de cette Congrégation approuvés expressément par le Pape participent au magistère ordinaire du successeur de Pierre [18].

19. Dans les Églises particulières, il revient à l'évêque de garder et d'interpréter la Parole de Dieu et de juger avec autorité de ce qui lui est conforme ou non. L'enseignement de chaque évêque, pris singulièrement, s'exerce en communion avec celui du Pontife romain, Pasteur de l'Église universelle, et avec les autres évêques dispersés à travers le monde ou réunis en Concile œcuménique. Cette communion est condition de son authenticité.

Membre du collège épiscopal par son ordination sacramentelle et par la communion hiérarchique, l'évêque représente son Église, comme tous les évêques en union avec le Pape représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour, de l'unité et de la vérité. Convergeant dans l'unité avec leur propre patrimoine, les Églises locales manifestent la catholicité de l'Église. Pour leur part, les Conférences épiscopales contribuent à la réalisation concrète du sentiment (« affectus ») collégial [19].

20 Ordonnée à veiller à ce que le Peuple de Dieu demeure dans la vérité qui libère, la charge pastorale du Magistère est donc une réalité complexe et diversifiée. Dans son engagement au service de la vérité, le théologien aura, pour rester fidèle à sa fonction, à tenir compte de la mission propre au Magistère et à collaborer avec lui. Comment faut-il concevoir cette collaboration? Comment se réalise-t-elle concrètement et quels obstacles peut-elle rencontrer? C'est ce qu'il faut maintenant examiner de plus près.

IV.

MAGISTÈRE ET THÉOLOGIE

A. Les rapports de collaboration

21. Tout en ayant des charismes et des fonctions différentes, le Magistère vivant de l'Église et la théologie ont en définitive un même but: garder le Peuple de Dieu dans la vérité qui libère et en faire ainsi la « lumière des nations ». Ce service de la communauté ecclésiale met en relations réciproques le théologien et le Magistère. Ce dernier enseigne authentiquement la doctrine des apôtres et, tirant profit du travail théologique, réfute les objections et les déformations de la foi, proposant en outre, avec l'autorité reçue de Jésus-Christ, des approfondissements, des explicitations et des applications nouvelles de

la doctrine révélée. La théologie au contraire acquiert, par la réflexion, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture et fidèlement transmise par la Tradition vivante de l'Église sous la conduite du Magistère; elle cherche à éclairer l'enseignement de la Révélation face aux instances de la raison, et lui donne enfin une forme organique et systématique [20].

22. La collaboration entre le théologien et le Magistère se réalise d'une manière spéciale quand le théologien reçoit la mission canonique ou le mandat d'enseigner. Elle devient alors, dans un certain sens, une participation à l'œuvre du Magistère auquel la rattache un lien juridique. Les règles de déontologie qui découlent par elles-mêmes et avec évidence du service de la Parole de Dieu se trouvent renforcées par l'engagement que le théologien a pris en acceptant sa tâche ainsi qu'en émettant la profession de foi et le serment de fidélité [21].

À partir de ce moment, il est investi officiellement de la charge de présenter et d'illustrer dans toute son exactitude et son intégralité la doctrine de la foi.

23. Lorsque le Magistère de l'Église se prononce infailliblement pour déclarer solennellement qu'une doctrine est contenue dans la Révélation, l'adhésion requise est celle de la foi théologale. Une telle adhésion s'étend à l'enseignement du Magistère ordinaire et universel quand il propose à croire une doctrine de foi comme divinement révélée.

Lorsque celui-ci propose « d'une manière définitive » des vérités concernant la foi et les mœurs qui, même si elles ne sont pas divinement révélées, sont toutefois étroitement et intimement connexes avec la Révélation, celles-ci doivent être fermement acceptées et tenues [22].

Lorsque le Magistère, même sans l'intention de poser un acte « définitif », enseigne une doctrine pour aider à l'intelligence plus profonde de la Révélation ou de ce qui en explicite le contenu, ou encore pour rappeler la conformité d'une doctrine avec les vérités de foi, ou enfin pour mettre en garde contre des conceptions incompatibles avec ces mêmes vérités, un assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est requis [23]. Celui-ci ne peut pas être purement extérieur et disciplinaire, mais doit se situer dans la logique et sous la mouvance de l'obéissance de la foi.

24. Enfin le Magistère, dans le but de servir le mieux possible le Peuple de Dieu, et en particulier pour le mettre en garde contre des opinions dangereuses pouvant conduire à l'erreur, peut intervenir sur des questions débattues dans lesquelles sont impliqués, à côté de principes fermes, des éléments conjecturaux et contingents. Et ce n'est souvent qu'avec le recul du temps qu'il devient possible de faire le partage entre le nécessaire et le contingent.

La volonté d'acquiescement loyal à cet enseignement du Magistère en matière de soi non-irréformable doit être la règle. Il peut cependant arriver que le théologien se pose des questions portant, selon les cas, sur l'opportunité, sur la forme ou même le contenu d'une intervention. Cela le conduira avant tout à vérifier soigneusement quelle est l'autorité de cette intervention, telle qu'elle résulte de la nature des documents, de l'insistance à proposer une doctrine et de la manière même de s'exprimer [24].

Dans ce domaine des interventions d'ordre prudentiel, il est arrivé que des documents magistériels ne soient pas exempts de déficiences. Les Pasteurs n'ont pas toujours perçu aussitôt tous les aspects ou toute la complexité d'une question. Mais il serait contraire à la vérité de conclure, à partir de certains cas déterminés, que le Magistère de l'Église puisse se tromper habituellement dans ses jugements prudentiels, ou qu'il ne jouisse pas de l'assistance divine dans l'exercice intégral de sa mission. En effet, le théologien, qui ne peut bien exercer sa discipline sans une certaine compétence historique, est conscient de la décantation qui s'opère avec le temps. Ceci ne doit pas être entendu dans le sens d'une relativisation des énoncés de la foi. Il sait que certains jugements du Magistère ont pu être justifiés à l'époque où ils furent prononcés, parce que les affirmations visées mêlaient inextricablement des assertions vraies et d'autres qui n'étaient pas sûres. Seul le temps a permis d'opérer le discernement et, à la suite d'études approfondies, d'aboutir à un vrai progrès doctrinal.

25. Même lorsque la collaboration se déroule dans les meilleures conditions, il n'est pas exclu que naissent des tensions entre le théologien et le Magistère. La signification qu'on leur confère et l'esprit avec lequel on les affronte ne sont pas choses indifférentes: si elles ne procèdent pas d'un sentiment d'hostilité et d'opposition, elles peuvent représenter un facteur de dynamisme et un stimulant qui incite le Magistère et les théologiens à remplir leurs fonctions respectives en pratiquant le dialogue.

26. Une double règle s'impose dans le dialogue: là où la communion de foi est en cause, vaut le principe de l'« unitas veritatis »; là où demeurent des divergences qui ne mettent pas en cause cette communion, on sauvegardera l'« unitas caritatis ».

27. Même si la doctrine de foi ne lui apparaît pas être en cause, le théologien ne présentera pas ses opinions ou ses hypothèses divergentes comme s'il s'agissait de conclusions indiscutables. Cette discrétion est commandée par le respect

de la vérité ainsi que par le respect du Peuple de Dieu (cf. *Rm* 14, 1-15; *1 Co* 8; 10, 23-33). Pour les mêmes raisons, il renoncera à leur expression publique intempestive.

28. Ce qui précède trouve une application particulière dans le cas du théologien qui aurait de sérieuses difficultés à accueillir, pour des raisons qui lui paraissent fondées, un enseignement magistériel non-irréformable.

Un tel désaccord ne pourrait être justifié s'il se fondait seulement sur le fait que la validité de l'enseignement donné n'est pas évidente, ou sur la persuasion que la position contraire est plus probable. De même, le jugement de la conscience subjective du théologien ne saurait suffire, car celle-ci ne constitue pas une instance autonome et exclusive pour juger de la vérité d'une doctrine.

29. Jamais en tout cas ne pourra manquer une attitude fondamentale de disponibilité à accueillir loyalement l'enseignement du Magistère, comme il convient à tout croyant au nom de l'obéissance de la foi. C'est pourquoi le théologien s'efforcera de comprendre cet enseignement dans son contenu, dans ses raisons et dans ses motifs. À cela il consacrera une réflexion approfondie et patiente, prompt à revoir ses propres opinions et à examiner les objections qui lui seraient faites par ses pairs.

30. Si, en dépit d'efforts loyaux, les difficultés persistent, c'est un devoir pour le théologien de faire connaître aux autorités magistérielles les problèmes que soulève un enseignement en lui-même, dans les justifications qui en sont proposées ou encore dans la manière selon laquelle il est présenté. Il le fera dans un esprit évangélique, avec le désir profond de résoudre les difficultés. Ses objections pourront alors contribuer à un réel progrès, en stimulant le Magistère à proposer l'enseignement de l'Église d'une manière plus approfondie et mieux argumentée.

Dans ces cas, le théologien évitera de recourir aux mass-media plutôt que de s'adresser à l'autorité responsable, car ce n'est pas en exerçant ainsi une pression sur l'opinion publique que l'on peut contribuer à la clarification des problèmes doctrinaux et servir la vérité.

31. Il peut aussi arriver qu'au terme d'un examen de l'enseignement du Magistère, sérieux et mené dans une volonté d'écoute sans réticences, la difficulté demeure, car les arguments en sens opposé semblent au théologien l'emporter. Devant une affirmation à laquelle il ne pense pas pouvoir donner son adhésion intellectuelle, son devoir est de rester disponible pour un examen plus approfondi de la question.

Pour un esprit loyal et animé par l'amour de l'Église, une telle situation peut assurément représenter une épreuve difficile. Ce peut être un appel à souffrir dans le silence et la prière, avec la certitude que si la vérité est vraiment en cause, elle finira nécessairement par s'imposer.

B. Le problème du dissentiment

32. À plusieurs reprises, le Magistère a attiré l'attention sur les graves inconvénients causés à la communion de l'Église par les attitudes d'opposition systématique, qui en viennent même à se constituer en groupes organisés [25]. Dans l'Exhortation apostolique *Paterna cum benevolentia,* Paul VI a proposé un diagnostic qui conserve toute sa pertinence. On veut ici parler en particulier de cette attitude publique d'opposition au magistère de l'Église, appelé encore « dissentiment », et qu'il convient de bien distinguer de la situation de difficulté personnelle dont on a parlé plus haut. Le phénomène du dissentiment peut avoir diverses formes, et ses causes lointaines ou proches sont multiples.

Parmi les facteurs qui peuvent exercer leur influence d'une façon lointaine ou indirecte, il convient de rappeler l'idéologie du libéralisme philosophique qui imprègne aussi la mentalité de notre époque. De là provient la tendance à considérer qu'un jugement a d'autant plus de valeur qu'il procède de l'individu s'appuyant sur ses propres forces. Ainsi on oppose la liberté de pensée à l'autorité de la tradition, considérée comme source de servitude. Une doctrine transmise et reçue est d'emblée frappée de suspicion et sa valeur de vérité contestée. À la limite, la liberté de jugement ainsi entendue importe plus que la vérité elle-même. Il s'agit donc de tout autre chose que de l'exigence légitime de la liberté, au sens d'absence de contrainte, comme condition requise pour la recherche loyale de la vérité, exigence en vertu de laquelle l'Église a toujours tenu que « personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré lui » [26].

Le poids d'une opinion publique intentionnellement dirigée et de ses conformismes exerce aussi son influence. Souvent les modèles sociaux répandus par les mass-media tendent à devenir une valeur normative, et l'opinion se répand en particulier que l'Église ne devrait se prononcer que sur des problèmes que l'opinion publique tient pour importants et dans le sens qui plaît à celle-ci. Par exemple, le Magistère pourrait intervenir dans les questions économiques et sociales, mais devrait laisser au jugement individuel celles qui regardent la morale conjugale et familiale.

Enfin la pluralité des cultures et des langues, qui est en soi une richesse, peut indirectement conduire à des malentendus ouvrant la voie à des désaccords.

Dans ce contexte, un discernement critique et avisé et une réelle maîtrise des problèmes sont requis du théologien, s'il veut remplir sa mission ecclésiale et ne pas perdre, en se modelant sur le monde présent (cf. *Rm* 12, 2; *Ep* 4, 23), l'indépendance de jugement qui doit être celle des disciples du Christ.

33. Le dissentiment peut revêtir divers aspects. Sous sa forme la plus radicale, il vise à changer l'Église suivant un modèle de contestation inspiré par ce qui se fait dans la société politique. Plus fréquemment, on estime que le théologien ne serait tenu d'adhérer qu'à l'enseignement infaillible du Magistère, tandis que, dans la perspective d'une sorte de positivisme théologique, les doctrines proposées sans qu'intervienne le charisme d'infaillibilité n'auraient nullement un caractère obligatoire, de sorte que l'esprit serait libre d'y adhérer ou non. Ainsi le théologien aurait toute liberté pour mettre en doute ou refuser l'enseignement non-infaillible du Magistère, notamment en matière de normes morales particulières, et par cette opposition critique, il pourrait même contribuer au progrès de la doctrine.

34. La justification du dissentiment s'appuie généralement sur différents arguments, dont deux ont un caractère plus fondamental. Le premier est d'ordre herméneutique: les documents du Magistère ne seraient rien d'autre que le reflet d'une théologie discutable. Le second invoque le pluralisme théologique, poussé parfois jusqu'à un relativisme qui met en cause l'intégrité de la foi: les interventions magistérielles émaneraient d'une théologie parmi d'autres, alors qu'aucune théologie particulière ne peut prétendre s'imposer universellement. En opposition au magistère authentique et en concurrence avec lui prend ainsi naissance une sorte de « magistère parallèle » des théologiens [27].

C'est assurément une des tâches du théologien que d'interpréter correctement les textes du Magistère, et il dispose pour cela de règles herméneutiques, où figure le principe selon lequel, grâce à l'assistance divine, l'enseignement du Magistère vaut par-delà l'argumentation, parfois empruntée à une théologie particulière, qu'il utilise. Quant au pluralisme théologique, il n'est légitime que dans la mesure où est sauvegardée l'unité de la foi dans sa signification objective [28]. Des liens essentiels relient en effet entre eux les niveaux distincts que sont l'unité de la foi, l'unité-pluralité des expressions de la foi, et la pluralité des théologies. La raison d'être de la pluralité est l'insondable mystère du Christ qui transcende toute systématisation objective. Cela ne peut signifier que soient acceptables des conclusions qui lui sont contraires, et cela ne met nullement en cause la vérité d'assertions par lesquelles le Magistère s'est prononcé [29]. Quant au « magistère parallèle », il peut causer de grands maux spirituels en s'opposant à celui des Pasteurs. Lorsqu'en effet le dissentiment réussit à étendre son influence jusqu'à inspirer une opinion commune, il tend à devenir règle d'action, ce qui ne peut que troubler gravement le Peuple de Dieu et conduire au mépris de l'autorité véritable [30].

35. Le dissentiment fait parfois appel aussi à une argumentation sociologique, selon laquelle l'opinion d'un grand nombre de chrétiens serait une expression directe et adéquate du « sens surnaturel de la foi ».

En réalité, les opinions des fidèles ne peuvent pas être purement et simplement identifiées au « sensus fidei » [31]. Celui-ci est une propriété de la foi théologale qui, parce qu'elle est un don de Dieu faisant adhérer personnellement à la Vérité, ne peut se tromper. Cette foi personnelle est aussi foi de l'Église, puisque Dieu a confié à l'Église la garde de la Parole et qu'en conséquence, ce que le fidèle croit, c'est ce que croit l'Église. C'est pourquoi le « sensus fidei » implique, de par sa nature, l'accord profond de l'esprit et du cœur avec l'Église, le « sentire cum Ecclesia ».

Si donc la foi théologale en tant que telle ne peut se tromper, le croyant peut par contre avoir des opinions erronées, car toutes ses pensées ne procèdent pas de la foi [32]. Les idées qui circulent dans le Peuple de Dieu ne sont pas toutes en cohérence avec la foi, d'autant qu'elles peuvent facilement subir l'influence d'une opinion publique véhiculée par des moyens modernes de communication. Ce n'est pas sans raison que le Concile Vatican II souligne le rapport indissoluble entre « sensus fidei » et conduite du Peuple de Dieu par le magistère des Pasteurs: les deux réalités ne peuvent être séparées l'une de l'autre [33]. Les interventions du Magistère servent à garantir l'unité de l'Église dans la vérité du Seigneur. Elles aident à « demeurer dans la vérité » face au caractère arbitraire des opinions changeantes, et sont l'expression de l'obéissance à la Parole de Dieu [34]. Même lorsqu'il peut sembler qu'elles entravent la liberté des théologiens, elles instaurent, par la fidélité à la foi transmise, une liberté plus profonde qui ne peut venir que de l'unité dans la vérité.

36. La liberté de l'acte de foi ne saurait justifier le droit au dissentiment. En effet, elle ne signifie nullement la liberté à l'égard de la vérité, mais la libre détermination de la personne conformément à son obligation morale d'accueillir la vérité. L'acte de foi est un acte volontaire, puisque l'homme, racheté par le Christ Rédempteur et appelé par lui à l'adoption filiale (cf. *Rm* 8, 15; *Ga* 4, 5; *Ep* 1, 5 ; *Jn* 1, 12), ne peut adhérer à Dieu que si, « attiré par le Père » (*Jn* 6, 44), il lui fait l'hommage raisonnable de sa foi (cf. *Rm* 12, 1). Comme l'a rappelé la Déclaration *Dignitatis humanae* [35],aucune autorité humaine n'a le droit d'intervenir, par contrainte ou pression, dans ce choix qui dépasse les limites de ses compétences. Le respect du droit à la liberté religieuse est le fondement du respect de l'ensemble des droits de l'homme.

On ne peut pourtant faire appel à ces droits de l'homme pour s'opposer aux interventions du Magistère. Un tel comportement méconnaît la nature et la mission de l'Église, qui a reçu de son Seigneur le mandat d'annoncer à tous les

hommes la vérité du salut, et le réalise en marchant sur les traces du Christ, sachant que « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » [36].

37. En vertu du mandat divin qui lui a été donné dans l'Église, le Magistère a pour mission de proposer l'enseignement de l'Évangile, de veiller à son intégrité et par là de protéger la foi du Peuple de Dieu. Ce faisant, il peut être parfois amené à prendre des mesures onéreuses, comme par exemple lorsqu'il retire à un théologien qui s'écarte de la doctrine de la foi la mission canonique ou le mandat d'enseigner qu'il lui avait confié, ou encore déclare des écrits non-conformes à cette doctrine. En agissant ainsi, il entend être fidèle à sa mission, car il défend les droits du Peuple de Dieu à recevoir le message de l'Église dans sa pureté et son intégralité, et donc à n'être pas troublé par une opinion particulière dangereuse.

Le jugement porté en de telles circonstances par le Magistère, au terme d'un examen approfondi fixé par des procédures déterminées et après que l'intéressé ait pu dissiper les possibles malentendus sur sa pensée, ne porte pas sur la personne du théologien, mais sur ses positions intellectuelles publiquement exposées. Que ces procédures puissent être perfectionnées ne signifie pas qu'elles soient contraires à la justice et au droit. Parler en l'occurrence d'atteinte aux droits de l'homme est hors de propos, car on méconnaît alors l'exacte hiérarchie de ces droits tout autant que la nature de la communauté ecclésiale et de son bien commun. Du reste, le théologien qui n'est pas en accord avec le « sentire cum Ecclesia » se met en contradiction avec l'engagement qu'il a pris librement et consciemment d'enseigner au nom de l'Église [37].

38. Enfin le recours au devoir de suivre la conscience ne peut légitimer le dissentiment. Tout d'abord parce que ce devoir s'exerce lorsque la conscience éclaire le jugement pratique en vue d'une décision à prendre, alors qu'il s'agit ici de la vérité d'un énoncé doctrinal. Ensuite parce que si le théologien doit, comme chaque croyant, suivre sa conscience, il est aussi tenu de la former. La conscience n'est pas une faculté indépendante et infaillible, elle est un acte de jugement moral porté sur un choix responsable. La conscience droite est une conscience dûment éclairée par la foi et la loi morale objective, et suppose aussi la rectitude de la volonté dans la poursuite du vrai bien.

C'est pourquoi la conscience droite du théologien catholique suppose la foi dans la Parole de Dieu dont il doit pénétrer les richesses, mais aussi l'amour de l'Église dont il tient sa mission et le respect du Magistère divinement assisté. Opposer au magistère de l'Église un magistère suprême de la conscience, c'est admettre le principe du libre examen, incompatible avec l'économie de la Révélation et de sa transmission dans l'Église, comme avec une conception correcte de la théologie et de la fonction du théologien. Car les énoncés de la foi ne résultent pas d'une recherche purement individuelle et d'une libre critique de la Parole de Dieu, mais constituent un héritage ecclésial. Si on se sépare des Pasteurs qui veillent à maintenir vivante la tradition apostolique, c'est le lien avec le Christ qui se trouve irréparablement compromis [38]

39. Tirant son origine de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint [39], l'Église est un mystère de communion organisée, selon la volonté de son Fondateur, autour d'une hiérarchie établie pour le service de l'Evangile et du Peuple de Dieu qui en vit. À l'image des membres de la première communauté, tous les baptisés, avec les charismes qui leur sont propres, doivent tendre d'un cœur sincère vers l'unité harmonieuse de doctrine, de vie et de culte (cf. *Ac* 2, 42). C'est là une règle qui découle de l'être même de l'Église. C'est pourquoi on ne saurait appliquer à celle-ci purement et simplement des critères de conduite qui ont leur raison d'être dans la société civile ou dans les règles de fonctionnement d'une démocratie. Encore moins peut-on, dans les rapports à l'intérieur de l'Église, s'inspirer de la mentalité du monde ambiant (cf. *Rm* 12, 2). Demander à l'opinion majoritaire ce qu'il convient de penser et de faire, recourir contre le Magistère à des pressions exercées par l'opinion publique, se prévaloir d'un « consensus » des théologiens, prétendre que le théologien est le porte-parole prophétique d'une « base » ou communauté autonome qui serait ainsi l'unique source de la vérité, tout cela dénote une grave perte du sens de la vérité et du sens de l'Église.

40. L'Église est « comme le sacrement ou le signe et l'instrument de l'intime union avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » [40]. En conséquence, rechercher la concorde et la communion, c'est augmenter la force de son témoignage et sa crédibilité; céder au contraire à la tentation du dissentiment, c'est laisser se développer des « ferments d'infidélité à l'Esprit Saint » [41].

Si la théologie et le magistère sont de nature différente et ont des missions diverses qui ne peuvent être confondues, il s'agit pourtant de deux fonctions vitales dans l'Église, qui doivent se compénétrer et s'enrichir mutuellement pour le service du Peuple de Dieu.

En vertu d'une autorité qu'ils tiennent du Christ lui-même, il revient aux Pasteurs de veiller à cette unité et d'empêcher que les tensions liées à la vie ne dégénèrent en divisions. Transcendant les positions particulières ou les oppositions, leur autorité doit les unifier toutes dans l'intégrité de l'Évangile, qui est « la parole de la réconciliation » (cf. 2 *Co* 5, 18-20).

Quant aux théologiens, en vertu de leur charisme propre, il leur revient de participer eux aussi à l'édification du Corps du Christ dans l'unité et la vérité, et leur contribution est plus que jamais requise par une évangélisation à l'échelle du monde, qui appelle les efforts du Peuple de Dieu tout entier [42]. S'il leur arrive de se heurter à des difficultés en raison du caractère de leur recherche, ils doivent en chercher la solution grâce au dialogue confiant avec les Pasteurs, dans l'esprit de vérité et de charité qui est celui de la communion de l'Église.

41. Tous se souviendront que le Christ est la Parole définitive du Père (cf. *He* 1, 2) en qui, comme le note saint Jean de la Croix, « Dieu nous a tout dit ensemble et en une seule fois » [43], et que, comme tel, il est la Vérité qui libère (cf. *Jn* 8, 36; 14, 6). Les actes d'adhésion et d'assentiment à la Parole confiée à l'Église sous la garde du Magistère remontent en définitive vers Lui et introduisent dans l'espace de la vraie liberté.

CONCLUSION

42. Mère et parfaite Icône de l'Église, la Vierge Marie a été dès le seuil du Nouveau Testament proclamée bienheureuse, à cause de son adhésion de foi immédiate et sans défaillance à la Parole de Dieu (cf. *Lc* 1, 38.45), qu'elle conservait et méditait continuellement dans son cœur (cf. *Lc* 2, 19.51). Aussi est-elle devenue pour tout le Peuple de Dieu confié à sa sollicitude maternelle un modèle et un soutien. Elle lui indique la voie de l'accueil et du service de la Parole, en même temps que le but ultime à ne jamais perdre de vue: l'annonce à tous les hommes et la réalisation du salut apporté au monde par son Fils Jésus-Christ.

En concluant cette Instruction, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi invite instamment les Évêques à maintenir et développer des liens confiants avec les théologiens, dans le partage d'un esprit d'accueil et de service de la Parole, et dans une communion de charité où seront plus facilement surmontés certains obstacles inhérents à la condition humaine ici-bas. Ainsi tous seront toujours davantage serviteurs de la Parole et serviteurs du Peuple de Dieu, pour que celui-ci, demeurant dans la doctrine de vérité et de liberté entendue dès le début, demeure aussi dans le Fils et dans le Père, et obtienne la vie éternelle, réalisation de la Promesse (cf. *1 Jn* 2, 24-25).

Au cours d'une audience accordée au Préfet soussigné, Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a approuvé la présente Instruction élaborée en réunion plénière de la Congrégation, et en a ordonné la publication.

À Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 24 mai 1990, en la solennité de l'Ascension du Seigneur.

Joseph Card. Ratzinger
Préfet

+ Alberto Bovone
Archevêque tit. de Césarée de Numidie
Secrétaire

---

[1] Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.

[2] Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 12.

[3] Cf. Saint Bonaventure, *Prooem. in I Sent.*, q. 2, ad 6: « Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes ».

[4] Cf. Jean-Paul II, *Discours à l'occasion de la remise du prix international Paul VI à Hans Urs von Balthasar*, 23 juin 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984) 1911-1917.

[5] Cf. Conc. Vatican I, Const. dogm. *De fide catholica*, *De revelatione*, can. 1: *DS* 3026.

[6] Décret *Optatam totius*, n. 15.

[7] Jean-Paul II, *Discours aux théologiens à Altöting*, 18 novembre 1980: *AAS* 73 (1981) 104; cf. aussi Paul VI, *Allocution aux membres de la Commission théologique internationale,* 11 octobre 1972: *AAS* 64 (1972) 682-683; Jean-Paul II, *Allocution aux membres de la Commission théologique internationale,* 26 octobre 1979: *AAS* 71 (1979) 1428-1433.

[8] Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 7.

[9] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 2: *AAS* 65 (1973) 398 s.

[10] Const. dogm. *Dei Verbum,* n. 10.

[11] Const. dogm. *Lumen gentium,* n. 24.

[12] Cf. Const. dogm. *Dei Verbum,* n. 10.

[13] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 3: *AAS* 65 (1973) 400 s.

[14] Cf. *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104s: «omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur».

[15] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, nn. 3-5: *AAS* 65 (1973) 400-404; *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis*: *AAS* 81 (1989) 104 s.

[16] Cf. Paul VI, Encycl. *Humanae vitae,* n. 4: *AAS* 60 (1968) 483.

[17] Cf. Conc. Vatican I, Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 2: DS 3005.

[18] Cf. *C.I.C.*, can. 360-361; Paul VI, Const. apost. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 août 1967, nn. 29-40: *AAS* 59 (1967) 897-899; Jean-Paul II, Const. apost. *Pastor bonus*, 28 juin 1988, art. 48-55: *AAS* 80 (1988) 873-874.

[19] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 22-23. Comme on le sait, à la suite de la seconde Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques, le Saint-Père a confié à la Congrégation pour les Évêques la tâche d'approfondir le « Statut théologico-juridique des Conférences épiscopales ».

[20] Cf. Paul VI, *Discours aux participants au Congrès international sur la théologie du Concile Vatican II*, 1 octobre 1966: *AAS* 58 (1966) 892 s.

[21] Cf. C.I.C. can. 833; *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis*: *AAS* 81 (1989) 104 s.

[22] Le texte de la nouvelle Profession de foi (cf. n. 15) précise l'adhésion à ces enseignements en ces termes: « Firmiter etiam amplector et retineo ».

[23] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25 ; C.I.C. can. 752.

[24] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25 § 1.

[25] Paul VI, Exhort. apost. *Paterna cum benevolentia*, 8 décembre 1974; *AAS* 67 (1975) 5-23. Voir aussi Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclar. *Mysterium Ecclesiae : AAS* 65 (1973) 396-408.

[26] Déclar. *Dignitatis humanae*, n. 10.

[27] L'idée d'un « magistère parallèle » des théologiens en opposition et en concurrence avec le magistère des Pasteurs se prévaut parfois de certains textes où saint Thomas d'Aquin distingue entre « magisterium cathedrae pastoralis » et « magisterium cathedrae magisterialis » (*Contra impugnantes,* c. 2; *Quodlib. III,* q. 4, a. 1 (9); *In IV Sent.* 19, 2, 2, q. 3 sol. 2 ad 4). En réalité, ces textes n'offrent aucun fondement à cette position, parce que saint Thomas est absolument certain que le droit de juger en matière de doctrine revient seulement à l'« officium praelationis ».

[28] Cf. Paul VI, Exhort. apost. *Paterna cum benevolentia,* n. 4: *AAS* 67 (1975) 14-15.

[29] Cf. Paul VI, *Allocution aux membres de la Commission théologique internationale,* 11 octobre 1973: *AAS* 65 (1973) 555-559.

[30] Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptor hominis,* n. 19: *AAS* 71 (1979) 308; *Allocution aux fidèles à Managua,* 4 mars 1983, n. 7: *AAS* 75 (1983) 723; *Allocution aux religieux à Guatemala*, 8 mars 1983, n. 3: *AAS* 75 (1983) 746; *Allocution aux évêques à Lima*, 2 février 1985, n. 5: AAS 77 (1985) 874; *Allocution à la Conférence des évêques belges à Malines,* 18 mai 1985, n. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 1 (1985) 1481; *Allocution à des évêques américains en visite ad limina,* 15 octobre 1988, n. 6: *L'Osservatore Romano*, 16 octobre 1988, p. 4.

[31] Cf. Jean-Paul II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 5: *AAS* 74 (1982) 85-86.

[32] Cf. la formule du Concile de Trente, sess. VI, chap. 9: fides «cui non potest subesse falsum »: DS 1534; cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: « Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile ».

[33] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 12.

[34] Cf. Const. dogm. *Dei Verbum,* n. 10.

[35] Cf. Déclar. *Dignitatis humanae*, nn. 9-10.

[36] *Ibid.*, n. 1.

[37] Cf. Jean-Paul II, Const. apost. *Sapientia christiana*, 15 avril 1979, n. 27, 1: *AAS* 71 (1979) 483; C.I.C. can. 812.

[38] Cf. Paul VI, Exhort. apost. *Paterna cum benevolentia*, n. 4: *AAS* 67 (1975) 15.

[39] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 4.

[40] Cf.. *ibid*., n. 1.

[41] Cf. Paul VI, Exhort. apost. *Paterna cum benevolentia*, n. 2-3: *AAS* 67 (1975) 10-11.

[42] Cf. Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici*, n. 32-35: *AAS* 81 (1989) 451-459.

[43] Saint Jean de la Croix, *La montée au Carmel*, II, 22, 3.

Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte

Commission Biblique Pontificale, 2014

Traduction française *(Olivier Artus)*

PRÉFACE

La vie de l'Église est fondée sur la Parole de Dieu. Elle est transmise par la Sainte Écriture, c'est-à-dire dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon la foi de l'Église, tous ces écrits sont inspirés, ont Dieu pour auteur — Dieu s'étant servi d'hommes choisis par lui pour leur rédaction. Du fait de leur inspiration divine, les livres bibliques communiquent la vérité. Leur valeur pour la vie et la mission de l'Église est liée à leur inspiration et à leur vérité. Des écrits qui ne proviennent pas de Dieu ne sont pas en mesure de communiquer la Parole de Dieu, et des écrits qui ne sont pas véridiques ne peuvent fonder ni animer la mission de l'Église. Cependant, la vérité présente dans les textes sacrés n'est pas toujours facile à reconnaître. On trouve parfois, au moins apparemment, des tensions entre ce qui peut être lu dans les récits bibliques et les résultats des sciences naturelles et historiques. Celles-ci semblent contredire ce qu'affirment les récits bibliques, et en mettre en doute la vérité. Il est évident que cette situation a également des implications pour la question de l'inspiration biblique : si ce qui est communiqué dans la Bible n'est pas vrai, comment Dieu peut-il en être l'auteur ? C'est à partir de ces questions que la Commission Biblique Pontificale s'est efforcée de mener une recherche sur la relation qui existe entre inspiration et vérité, et de mettre au jour la manière dont les écrits biblique eux-mêmes envisagent ces concepts. On doit tout d'abord remarquer que les écrits sacrés ne parlent directement d'inspiration que rarement (cf. 2 TM 3,16 ; 2 P 1,20-21), mais manifestent continuellement le rapport qui existe entre leurs auteurs humains et Dieu, et expriment de cette manière leur provenance divine. Dans l'Ancien Testament, cette relation qui unit l'auteur humain à Dieu, et vice-versa, est attestée selon des formes et des expressions diverses. Dans le Nouveau Testament, toute relation avec Dieu passe par la médiation de la personne de Jésus, Messie et Fils de Dieu. Il est, Lui, la Parole de Dieu qui s'est rendue visible (cr. Jn 1,14), et le médiateur de tout ce qui provient de Dieu.

On rencontre dans la Bible des thématiques nombreuses et très diverses. Une lecture attentive montre cependant que la thématique principale, qui domine les autres, concerne Dieu et son plan de salut pour les êtres humains. La vérité que nous trouvons dans l'Écriture Sainte concerne essentiellement Dieu et sa relation avec les créatures. Dans le Nouveau Testament, la plus haute définition de cette relation peut être trouvée dans les paroles de Jésus : « Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie ; personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Étant la Parole de Dieu incarnée (cf. Jn 1,14), Jésus Christ est la parfaite vérité sur Dieu, il révèle Dieu comme Père, et donne à accès à Lui, source de toute vie. Les autres définitions de Dieu que l'on retrouve dans les écrits bibliques tendent vers cette Parole de Dieu qui s'est faite homme en Jésus Christ, qui en devient la clef d'interprétation.

Après avoir traité du concept d'inspiration selon le témoignage des livres bibliques, du rapport entre Dieu et les auteurs humains, et de la vérité que ces écrits nous livrent, la réflexion de la Commission Biblique s'est portée sur certaines difficultés qui posent problème d'un point de vie historique, éthique ou social. Pour répondre à ces difficultés, il est nécessaire de lire et de comprendre de manière adéquate les textes qui posent question, en tenant compte des résultats des sciences modernes, et en même temps du thème principal de ces textes, à savoir Dieu et son plan de salut. Une telle approche montre qu'il est possible de répondre aux objections qui se font jour à l'encontre de la vérité et de la provenance divine et de les dépasser.

Ce document de la Commission Biblique Pontificale ne constitue pas une déclaration officielle du magistère de l'Église sur le thème abordé. Il n'a pas pour objectif d'exposer une doctrine complète de l'inspiration et de la vérité de l'Écriture Sainte, mais simplement de communiquer les résultats d'une étude exégétique attentive des textes bibliques, portant sur la question de leur provenance divine, et de leur vérité. Les conclusions sont maintenant à la disposition des autres disciplines théologiques, pour être complétées et approfondies selon leur propre point de vue.

Je remercie les membres de la Commission Biblique pour leur engagement patient et compétent, en exprimant le vœu que leur travail contribue dans toute l'Église à un écoute toujours plus attentive, reconnaissante et joyeuse de la Sainte Écriture, comme Parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour la vie du monde.

© www.theologie.fr *le portail de la formation gratuite à la théologie catholique*

22 février 2014

Chaire de Saint-Pierre

GERHARD Card. MÜLLER

Président

Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte

Traduction française *(Olivier Artus)*

« La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, donnant la semence au semeur et le pain à celui qui doit manger : ainsi ma parole, qui sort de ma bouche, ne me reviendra pas sans résultat, sans avoir fait ce qui me plaît, sans avoir accompli sa mission ».[1] (Is 55,10-11) « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par les prophètes ; mais à la fin, en ces jours où nous sommes, il nous a parlé par son Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a créé les mondes » (He 1,1-2)

INTRODUCTION GENERALE

1. Le Synode des Evêques de 2008 s'est vu assigner le thème de *La Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*. Le Saint Père Benoît XVI reprend et approfondit les thèmes développés lors du Synode dans son Exhortation Apostolique Post- synodale *Verbum Domini*. Il souligne en particulier : « La réflexion théologique a certainement toujours considéré l'inspiration et la vérité comme deux concepts clé pour une herméneutique ecclésiale des Saintes Écritures. Toutefois, nous devons reconnaître la nécessité actuelle d'approfondir de façon adéquate ces réalités, afin de pouvoir mieux répondre aux exigences relatives à l'interprétation des textes sacrés selon leur nature. Dans cette perspective, je souhaite ardemment que la recherche dans ce domaine puisse progresser et qu'elle porte du fruit pour la science biblique et pour la vie spirituelle des fidèles » (n. 19). Répondant aux souhaits du Saint Père, la Commission Biblique Pontificale souhaite proposer une contribution permettant une compréhension plus précise des concepts d'inspiration et de vérité, avec la pleine conscience que ces concepts rendent parfaitement compte de la nature même de la Bible et de sa signification pour la vie de l'Église.

L'assemblée liturgique, dans laquelle tous les fidèles rencontrent la Bible, est le lieu où la proclamation de la Parole de Dieu fait le plus sens et est la plus solennelle. Dans le culte eucharistique — qui comporte deux parties principales : la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique (cf. *Sacrosanctum Concilium* n. 56)

— l'Église célèbre « le mystère pascal ; en lisant 'dans toutes les Écritures ce qui le concerne'(*Lc* 24, 27), en célébrant l'Eucharistie dans laquelle 'sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort' et en rendant en même temps grâces 'à Dieu pour son don ineffable' (*2 Co* 9, 15) dans le Christ Jésus 'pour la louange de sa gloire' (*Ep* 1, 12) par la puissance de l'Esprit Saint » (*Sacrosanctum concilium* n. 6).

La présence de Jésus, révélateur de Dieu le Père, dans sa parole et dans son œuvre salvifique, et l'union de la communauté de fidèles avec lui sont au centre de cette assemblée. Le but de la célébration tout entière est de rendre présent Jésus au centre de la communauté des croyants, et de permettre la rencontre et l'union avec Lui et avec Dieu le Père. Le Christ, dans son mystère pascal, est proclamé dans la lecture de la Parole de Dieu, et célébré dans la liturgie eucharistique.

1. La liturgie de la Parole et son contexte eucharistique

2.. Chaque semaine, le dimanche, c'est-à-dire le jour du Seigneur que l'Église considère comme « la jour de fête primordial» (*Sacrosanctum Concilium* n. 106), la résurrection du Christ est célébrée avec une joie et une solennité particulières. Ce jour-là, au cours duquel la table de la Parole de Dieu doit être présentée aux fidèles « avec plus de richesse » (*Sacrosanctum Concilium* n. 51), on chante des versets des Psaumes et trois textes bibliques sont

[1] Les citations bibliques suivent la *Traduction Officielle Liturgique* de la Bible en Français.

proclamés, provenant habituellement pour le premier d'entre eux de l'Ancien Testament, puis des écrits non évangéliques du Nouveau Testament, et enfin de l'un des quatre Évangiles. Après la lecture de chacun des deux premiers textes, le lecteur dit : « Parole du Seigneur», et les fidèles répondent « Nous rendons grâce à Dieu ». À la fin de la proclamation de l'Évangile, le diacre ou le prêtre chante ou dit « Acclamons la Parole Dieu », et le peuple répond « Louange à toi, Seigneur Jésus ». Dans ces brefs dialogues, deux caractéristiques de la lecture et de son écoute sont mis en relief : le lecteur souligne l'importance de son action et appelle les auteurs à être pleinement conscients du fait que ce qui leur est communiqué est vraiment la Parole de Dieu, ou, plus spécifiquement, la Parole du Seigneur (Jésus) qui est, dans sa propre personne, la Parole de Dieu (cf. Jn 1,1-2). Les fidèles, quant à eux, expriment l'attitude d'humble respect avec laquelle ils accueillent la Parole de Dieu qui leur est adressée : pleins de reconnaissance, ils écoutent avec joie et louange la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus.

Bien que ces différents moments de la liturgie ne soient pas toujours accomplis de manière parfaite, la liturgie de la Parole constitue un lieu privilégié de communication : Dieu, dans sa bienveillance s'adresse à son peuple avec des paroles humaines, et celui-ci accueille avec gratitude et louange la Parole de Dieu. Le mystère pascal du Christ, sommet et achèvement de la communication de Dieu à l'humanité est célébré dans la liturgie de la Parole, et plus pleinement encore dans la liturgie eucharistique. Dans cette liturgie est réalisée la rédemption du genre humain, et, en même temps, la plus haute et parfaite glorification de Dieu. La célébration n'est pas une formalité rituelle, puisqu'elle a comme objectif le fait que les fidèles « apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous. » (*Sacrosanctum Concilium* n. 48). Le fait que Dieu adresse sa Parole aux hommes dans l'histoire du salut, et qu'il envoie son Fils, qui est sa parole incarnée (Jn 1,14), a le but unique d'offrir aux hommes l'union avec Lui.

2. Le contexte de l'étude de l'inspiration et de la vérité de la Bible

3.. Sur la base de ce que nous avons énoncé jusqu'à présent à propos de la Parole de Dieu dans la liturgie de la Parole et en lien avec la célébration eucharistique, nous pouvons affirmer que nous l'écoutons dans un contexte théologique, christologique, sotériologique et ecclésiologique. Dieu offre le salut, d'une manière définitive et parfaite en son Christ, réalisant la communion entre Lui-même et ses créatures, qui sont représentées par son Église. Ce lieu, qui est le plus approprié pour la proclamation de l'Écriture Sainte, constitue également le contexte le plus adéquat pour étudier l'inspiration et la vérité. Comme nous l'avons dit, après la proclamation des textes de l'Écriture, la liturgie affirme toujours qu'ils sont « Parole de Dieu » (ou « Parole du Seigneur »). Cette affirmation revêt une double signification : avant tout, elle vise à désigner une Parole qui provient de Dieu, mais également une parole qui parle de Dieu. Ces deux significations sont intimement liées. Seul Dieu connaît Dieu ; et en conséquence, seul Dieu peut parler de Dieu d'une manière adéquate et fiable. C'est pourquoi, seule une parole qui provient de Dieu peut parler de Dieu de manière juste. L'affirmation « Parole de Dieu » (« Parole du Seigneur ») invite les fidèles à être conscients de ce qu'ils sont en train d'écouter et à y prêter une attention appropriée. Ils doivent avoir le respect et la gratitude qui sont dus à la Parole qui vient de Dieu, se rendre attentifs pour percevoir et comprendre ce que cette Parole communique sur Dieu, et ainsi entrer dans une union toujours plus vivante avec Lui.

Notre document, qui a pour thème « l'Inspiration et la Vérité de l'Écriture Sainte » développera ces deux thèmes. Lorsque l'on parle d'inspiration de la Bible, on affirme que tous ses livres « ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle- même » (*Dei Verbum* n. 11). Pour étudier la notion d'inspiration de la Bible, il convient donc de rechercher et de vérifier ce que les textes bibliques eux-mêmes énoncent sur leur propre provenance divine. Puis, pour ce qui concerne la vérité de la Bible, nous devons avoir avant tout à l'esprit le fait que, même s'il existe des thématiques multiples et diverses dans l'Écriture, il existe cependant une thèse principale et centrale : Dieu lui-même est le salut. Il existe de nombreuses autres sources documentaires et d'autres sciences pour obtenir des informations fiables portant sur des questions de toutes sortes ; mais la Bible — en tant que Parole de Dieu — est la source qui fait autorité pour connaître Dieu. Selon la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II, Dieu lui-même et son projet de salut pour les hommes constituent le contenu par antonomase de sa révélation. Cette thèse est énoncée au début du premier chapitre de cette constitution conciliaire : « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2, 18 ; *2 P* 1, 4) » (*Dei Verbum* n. 2). Ainsi, la Bible est au service de la transmission de la révélation (cf. *Dei Verbum* nn. 7-10). C'est pourquoi, en étudiant la question de la vérité de la Bible, nous centrerons notre étude sur la question suivante : « Que transmettent les divers textes bibliques à propos de Dieu lui-même et de son projet de salut ?

3.. Les trois parties du document

4.. La première partie de notre document traite de l'inspiration de l'Écriture Sainte, cherchant à en mettre en évidence la provenance divine, tandis que la deuxième partie étudie la question de la vérité de la Parole de Dieu, en mettant en relief ce qui est dit de Dieu lui- même et de son projet de salut. Nous souhaitons, d'une part, qu'augmente la conscience que cette Parole provient de Dieu, et d'autre part, que l'attention de ceux qui écoutent la Parole et des lecteurs de la Bible se concentre sur ce que Dieu, de par sa propre volonté communique sur lui-même et sur son dessein salvifique en faveur des hommes. Nous sommes invités à accueillir la Parole que Dieu — plein d'amour et de bienveillance — nous révèle, avec la même attitude que celle avec laquelle nous célébrons le mystère pascal du Christ, qui est mystère de Dieu et de notre salut. Le but est d'accueillir, en communion avec les autres

croyants, le don de pouvoir écouter et de pouvoir comprendre ce que Lui-même communique sur Lui-même, et ainsi de renouveler et d'approfondir notre rapport personnel avec Lui.

La troisième partie du document traite d'un certain nombre de défis qui proviennent de la Bible elle-même, et particulièrement de certains traits qui semblent contredire son statut de Parole de Dieu. Nous y signalons en particulier deux défis principaux au lecteur. Le premier provient des progrès considérables survenus au cours des deux derniers siècles dans la connaissance de l'histoire, de la culture et des langues des peuples du Proche-Orient ancien, qui constituent l'environnement culturel d'Israël et de ses Saintes Écritures.

Souvent, il existe des différences importantes entre les données de ces sciences et ce que nous pouvons déduire du récit biblique, s'il est lu comme une chronique qui aurait pour objet de relater avec précision les événements, selon un ordre scrupuleusement chronologique. Ces différences constituent une première difficulté et conduisent à se demander si le lecteur peut se fier à la vérité historique des récits bibliques. Un autre défi est lié au fait que bien des textes bibliques se révèlent remplis de violence. Nous pouvons prendre comme exemple les Psaumes imprécatoires, ou encore l'ordre donné par Dieu à Israël d'exterminer des populations entières. Les lecteurs chrétiens sont choqués et désorientés par de tels textes. De plus, il y a des lecteurs non chrétiens qui reprochent aux chrétiens d'avoir dans leurs textes sacrés des sections terribles, et les accusent de professer et de diffuser une religion inspiratrice de violence. La troisième partie du document se propose se propose d'affronter, entre autres, ces défis de l'interprétation, en montrant, d'une part, comment dépasser le fondamentalisme (cf. Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993, I. F), et, d'autre part, comment éviter le scepticisme. Une fois ces obstacles franchis, on peut espérer que sera ouverte la possibilité d'une réception réfléchie et appropriée de la Parole de Dieu.

Ce document a donc pour projet de fournir une contribution qui permette, par l'approfondissement de la compréhension des concepts d'inspiration et de vérité, que la Parole de Dieu, dans l'assemblée liturgique et dans tout autre lieu, soit accueillie d'une manière toujours plus conforme a ce don de Dieu, par lequel Il se communique lui-même et invite les hommes à la communion avec Lui.

PREMIERE PARTIE

LE TEMOIGNAGE DES TEXTES BIBLIQUES SUR LEUR PROVENANCE DIVINE

1. Introduction

5.. Dans un premier temps, nous envisageons comment la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II et l'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* comprennent la révélation et l'inspiration, les deux actions divines qui sont fondamentales pour appréhender l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu. Puis nous montrerons comment les écrits bibliques attestent leur propre provenance divine. Le Nouveau Testament n'envisage quant à lui la relation à Dieu qu'à travers la médiation de Jésus. Cette première partie du document est clôturée par une réflexion sur les critères susceptibles de mettre au jour le témoignage des écrits bibliques au sujet de leur provenance divine.

1.1 Révélation et inspiration dans *Dei Verbum* et *Verbum Domini*

La Constitution *Dei Verbum* aborde la question de la révélation en ces termes : « « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2,18 ;
2 P 1, 4) » (*Dei Verbum* n. 2). Dieu se révèle dans une « économie de la révélation » (*Dei Verbum* — DV — n. 2). Il se manifeste dans la création : « Dieu, qui crée (cf. *Jn* 1, 3) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. *Rm* 1, 19-20) » (DV n. 3 ; cf. *Verbum Domini — VD*
— n. 8). Dieu se révèle spécialement en l'homme, créé « à son image » (Gn 1,27 ; cf. VD, n.

9). Le révélation se déploie ensuite, en comprenant « des actions et des paroles intimement liées entre elles » (DV, n. 2), dans l'histoire du salut du peuple d'Israël (DV, nn. 3 ; 14-16), et atteint son sommet « dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (DV, n. 2 ; cf. VD, nn. 4 ; 17-20). *Verbum Domini* aborde en ces termes la dimension trinitaire de la révélation : « Le sommet de la révélation de Dieu le Père est offert par le Fils à travers le don du Paraclet (cf. *Jn* 14, 16), Esprit du Père et de son Fils, qui nous
'guide vers la vérité tout entière ' (cf. *Jn* 16, 13). » (VD, n. 20).

L'inspiration concerne spécifiquement les livres de la Sainte Écriture. *Dei Verbum*, affirme que Dieu est « inspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament » (DV, n.
16), et, de manière plus précise : « Pour composer les livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui- même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement » (DV, n. 11). L'inspiration, comme activité divine, concerne donc directement les auteurs humains : ceux-ci sont personnellement inspirés, et les écrits de leur composition sont ensuite déclarés inspirés (DV, nn. 11.14).

1.2 Les écrits bibliques et leur provenance divine.

6.. Nous avons vu que Dieu est l'unique auteur de la révélation, et que les livres de la Sainte

Écriture, qui permettent la transmission de la révélation divine, sont inspirés par Lui. Dieu est

« auteur » de ces livres (DV, n. 16), mais à travers des hommes qu'Il a choisis. Ceux-ci n'écrivent pas sous la dictée mais sont de « vrais auteurs » (DV, n. 11) qui utilisent leurs propres facultés et leur propre talent. Le numéro 11 de *Dei Verbum* ne précise pas en détails en quoi consiste la relation entre ces hommes et Dieu, même si les notes (18-20) renvoient à une explication traditionnelle basée sur la causalité principale et la causalité instrumentale.

Nous tournant vers les livres bibliques, et cherchant à connaître ce qu'ils disent eux- mêmes de leur propre inspiration, nous constatons que, seuls dans la Bible, deux textes du Nouveau Testament parlent explicitement de l'inspiration divine, et appliquent cette notion à des écrits de l'Ancien Testament :

2 Tm 3,16 : « Toute l'Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice ».

2 P 1,20-21 : « Car vous savez cette chose primordiale : pour aucune prophétie de l'Écriture il ne peut y avoir d'interprétation individuelle, puisque ce n'est jamais par la volonté d'un homme qu'un message prophétique a été porté : c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu ».

La rareté des occurrences du terme « inspiration » a pour conséquence que nous ne pouvons limiter notre recherche à un champ sémantique aussi restreint.

Cependant, en étudiant de près les textes bibliques, nous pouvons constater, comme significatif, le fait que la relation entre leurs auteurs et Dieu s'y trouve constamment explicitée, selon des modalités diverses, toutes à même de manifester comment les textes respectifs proviennent de Dieu. Ce sera l'objet de notre enquête de mettre au jour dans les

textes de l'Écriture Sainte les indices qui manifestent la relation des auteurs humains avec Dieu, montrant ainsi la provenance divine de ces livres, en d'autres termes leur *inspiration*. Notre intention est de présenter une « phénoménologie » de la relation entre Dieu et l'auteur humain, fidèle aux modalités selon lesquelles cette relation est attestée dans les pages de l'Écriture, mettant ainsi en évidence le fait qu'elles contiennent une Parole provenant de Dieu. Dans ce document, la Commission Biblique Pontificale n'a pas pour objectif de démontrer le fait même de l'inspiration des écrits bibliques : ce travail relève de la Théologie fondamentale. Notre point de départ est la vérité de foi, selon laquelle les livres de la Sainte Écriture sont inspirés de Dieu et transmettent sa Parole. Notre apport spécifique consistera à clarifier ce concept d'inspiration, tel qu'il est exprimé dans le témoignage des écrits bibliques eux-mêmes.

Nous pouvons nommer « autoattestation » ce phénomène spécifique retrouvé dans les écrits bibliques qui énoncent la relation de leurs auteurs avec Dieu, et leur propre provenance divine. L'autoattestation, ainsi définie, constituera le cœur de l'enquête menée dans ce document.

7.. Les documents ecclésiaux que nous avons cités plusieurs fois (*Dei Verbum* et *Verbum Domini*) établissement une différence entre « révélation » et « inspiration », qui constituent deux actions divines distinctes. La « révélation » est présentée comme l'action fondamentale de Dieu, par laquelle Il communique qui il est et quel est le mystère de sa volonté (cf. DV n.
2), rendant en même temps l'homme capable de recevoir la révélation. L' « inspiration » est en revanche l'action par

laquelle Dieu rend certains hommes, choisis par Lui, capables de transmettre fidèlement par écrit sa révélation (cf. DV, n. 11). L'inspiration présuppose la révélation et est au service de la transmission fidèle de la révélation dans les écrits bibliques.

À partir du témoignage des écrits bibliques, nous ne pouvons déduire que peu d'indices relatifs au rapport spécifique qui existe entre l'auteur humain et Dieu, dans l'activité même de l'écriture. C'est pourquoi la « phénoménologie » que nous nous proposons de présenter, concernant tant la relation entre l'auteur humain et Dieu, que la provenance divine des textes bibliques dresse un tableau très général et diversifié. Nous verrons que le concept spécifique d'inspiration n'est presque jamais expliqué dans les Écritures, et qu'il n'y reçoit pas d'élucidation conceptuelle. Ceci est lié à la nature spécifique du témoignage des différents livres bibliques : en fait, si, d'une part, les textes précisent constamment la provenance divine de leur contenu et de leur message, très peu de choses sont dites sur la manière dont ils furent écrits ou sur eux-mêmes, en tant que documents écrits. En conséquence, le concept large de

révélation et celui, plus spécifique, de son attestation écrite (inspiration) sont envisagés comme un unique processus. Le plus souvent, si l'on parle de l'un de ces concepts, l'autre est également présupposé. Toutefois, par le simple fait que les expressions que nous citons proviennent des textes écrits, il devient évident que leurs auteurs affirment implicitement que leur texte constitue l'expression ultime qui consigne par écrit de manière stable les actions de Dieu lui-même qui se révèle.

1.3 Les écrits du Nouveau Testament, et leur relation avec Jésus.

8.. Pour ce qui concerne les écrits du Nouveau Testament, nous faisons le constat d'une situation spécifique : s'ils attestent la relation de leurs auteurs avec Dieu, c'est uniquement à travers la personne de Jésus. Jésus lui-même énonce de manière très précise la raison de ce phénomène : « Personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Cette affirmation se base sur la connaissance particulière que le Fils a du Père (cf. Mt 11,27 ; Lc 10,22 : Jn 1,18).

Le comportement de Jésus est particulièrement significatif et instructif face à ses disciples : les Évangiles mettent en lumière la formation qu'il leur donne et dans laquelle s'exprime de manière paradigmatique que la relation avec Jésus et avec Dieu est essentielle pour que la parole d'un Apôtre ou un écrit évangélique devienne « Parole de Dieu ». Selon nos sources, Jésus n'a rien écrit lui-même, et n'a rien dicté à ses disciples. Ce qu'Il a fait peut se résumer de cette manière : il a appelé quelques-uns à le suivre, à partager sa vie, à être témoins de ses actes, à acquérir une connaissance toujours plus profonde de sa personne, à croître dans la foi en lui, et dans la communion de vie avec lui. C'est ainsi que peut être décrit le don que Jésus a fait à ses disciples, et sa manière de les préparer à devenir ses Apôtres, annonçant son message : leur parole est telle que Jésus caractérise les futurs chrétiens comme « ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi » (Jn 17,20). Et Il dit à ses envoyés : « Celui qui vous écoute m'écoute ; celui qui vous rejette me rejette ; et celui qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé. » (Lc 10,16, cf. Jn 15,20). La parole de ses envoyés ne peut être le fondement de la foi de tous les chrétiens que parce que, provenant de l'union la plus intime avec Jésus, elle est la parole de Jésus. La relation personnelle avec le Seigneur Jésus, vécue avec une foi intense et explicite en sa Personne, constitue le fondement principal de cette « inspiration » qui rend les Apôtres capables de communiquer, oralement ou par écrit, le message de Jésus qui est la « Parole de Dieu ». C'est n'est pas la communication littérale de paroles prononcées par Jésus qui est décisive, mais l'annonce de son Évangile. L'Évangile de

Jean représente une illustration par excellence de cette affirmation, puisque dans cet Évangile, toutes les paroles reflètent le style de Jean et, en même temps, transmettent fidèlement tout ce que Jésus a dit.

9.. Ici se dessine, précisément sur la base de l'Évangile de Jean, une connexion intime entre la nature de la relation avec Jésus et avec Dieu (« inspiration »), et le contenu du message qui est communiqué comme Parole de Dieu (« vérité »). Le centre du message de Jésus selon l'Évangile de Jean est le suivant : Dieu le Père et son amour illimité pour le monde est révélé en son Fils (Jn 3,16). Ceci correspond au contenu de la Constitution *Dei Verbum* au n. 2 (Dieu et la révélation du salut). Ce message ne peut être reçu et compris selon une approche cognitive purement intellectuelle, ou de l'ordre de la mémorisation. Ce n'est que dans la foi en Lui et son amour que peut être reçu le don de Dieu, comme peut en être rendu le témoignage. Nous constatons donc que le message central (« vérité ») et la manière de le recevoir pour en rendre compte (« inspiration ») se conditionnent mutuellement. Mais, dans les deux cas, il est question d'une communion de vie pleine et intense avec le Père, révélée par Jésus : communion de vie qui est le salut.

1.4 Critères pour mettre au jour la relation avec Dieu dans les écrits bibliques.

10.. Conformément à ce que nous avons trouvé dans les Évangiles, la foi vivante en Jésus, fils de Dieu est l'objet principal de ce dont Jésus a instruit ses disciples, et c'est cette foi qui caractérise leur relation fondamentale avec Jésus et avec Dieu. Cette foi est un don de l'Esprit-Saint (cf. Jn 3,5 ; 16,13) et est vécue dans une union intime, explicite et personnelle avec le Père et avec le Fils (cf. Jn 17,20-23). Par cette foi, les disciples sont reliés à la personne de Jésus, qui est « à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (DV, n. 2), et ils reçoivent de lui le contenu de leur témoignage apostolique, que son expression soit orale ou écrite. Puisqu'un tel témoignage provient de Jésus, Parole de Dieu, il ne peut être qu'une Parole provenant de Dieu lui-même. La relation personnelle de foi (1) avec la source par laquelle Dieu se révèle (2) sont les deux termes décisifs qui permettent de considérer que les paroles et les œuvres des Apôtres proviennent de Dieu.

Jésus est « le sommet de la révélation de Dieu le Père » (VD, n. 20), sommet précédé d'une riche « économie » de la révélation divine. Comme nous l'avons déjà mentionné, Dieu se révèle dans la création (DV, n. 3), et spécialement dans l'homme créé « à son image » (Gn
1,27). Il se révèle particulièrement dans l'histoire du peuple d'Israël, dans « des actions et des paroles intimement liées entre elles » (DV, n. 2). De cette manière, se dessinent diverses

formes de la révélation de Dieu, qui atteint sa plénitude et son sommet en la personne de Jésus

(He, 1,1-2).

Dans le cas des Évangiles (et en général dans les écrits apostoliques) les deux éléments décisifs qui caractérisent la provenance divine sont la foi vivante en Jésus (1), et la personne même de Jésus qui est le sommet de la révélation divine (2). Dans l'étude concernant la provenance divine des autres écrits bibliques, deux critères seront utilisés :

- comme la foi personnelle en Dieu (en fonction de la « phase » spécifique de l'économie de la révélation) est-elle attestée ?
- Comment la révélation se manifeste-t-elle dans les divers textes bibliques ?

Chaque texte biblique provient de Dieu à travers la foi vivante de son auteur, et par la médiation d'une relation de cet auteur avec une (ou plusieurs) forme(s) particulière(s) de la révélation divine. Il n'est pas rare qu'un texte biblique s'appuie sur un texte inspiré antérieur et participe de cette manière de la même provenance divine.

Ces critères sont utiles pour caractériser le témoignage des différents écrits bibliques, et pour voir comment ils proviennent de Dieu, en tant que textes de lois, paroles de sagesse, oracles prophétiques, prières de toute nature, admonitions apostoliques, donc, pour voir comment Dieu en est l'auteur, par la médiation d'auteurs humains. En fonction des situations, les modalités qui expriment la provenance divine sont diverses, et il n'est donc pas possible de les comparer à une simple « dictée divine » qui serait dans tous les cas identique. Cependant, la foi personnelle en Dieu de l'auteur humain et sa docilité aux formes diverses de la révélation divine est attestée dans toutes les situations.

Ainsi, en étudiant les textes bibliques et en nous mettant à la recherche de la manière dont ils attestent la relation de leurs auteurs avec Dieu, nous cherchons plus concrètement à montrer de quelle manière l'inspiration est présentée comme une relation entre Dieu, inspirateur et auteur, et les hommes, auteurs authentiques choisis par lui.

2. L'attestation de textes choisis de l'Ancien Testament

11.. Nous avons choisi des livres représentatifs de l'Ancien et du Nouveau Testament pour illustrer comment est exprimée, dans le texte même, la provenance divine de ces livres. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, nous suivons la division classique en Lois, Prophètes et Écrits (cf. Lc 24,44) ; notre investigation portera sur le Pentateuque, sur les Prophètes et les livres historiques (également appelés prophètes antérieurs), enfin sur les Psaumes et le livre du Siracide.

2.1 Le Pentateuque

L'idée d'une origine divine des textes bibliques est développée dans les récits du Pentateuque à partir de la notion d'écriture, de fixation par écrit des traditions. Ainsi, dans des circonstances particulièrement riches de sens, Moïse reçoit de Dieu la charge de « mettre par écrit », par exemple le document fondateur de l'alliance (Ex 24,4), ou le texte lié à son renouvellement (Ex 34,27) ; ailleurs il semble exécuter cette prescription divine en mettant par écrit d'autres éléments importants (Ex 17,14 ; Nb 33,2 ; Dt 31,22), jusqu'à la rédaction de l'ensemble de la Torah (cf. Dt 27,3.8 ; 31,9). Le livre du Deutéronome met particulièrement en lumière le rôle spécifique de Moïse, le présentant comme médiateur inspiré de la révélation et interprète autorisé de la Parole divine. C'est à partir de ces éléments que s'est développée logiquement l'idée traditionnelle que Moïse soit l'auteur du Pentateuque, c'est à dire que non seulement les livres du Pentateuque parlent de lui, mais soient également considérés comme ses compositions.

Les affirmations principales concernant le fait que Dieu se communique lui-même se situe dans les récits de la rencontre d'Israël avec Dieu à la montagne du Sinaï/Horeb (Ex 19 - Nb
10 ; Dt 4 ss.). Ces récits cherchent à exprimer dans des images suggestives l'idée que Dieu soit l'origine même de la Tradition biblique. On peut affirmer par conséquent que le fondement de la compréhension de la Bible comme Parole de Dieu a débuté au Sinaï, car là, Dieu a institué Moïse unique médiateur de sa révélation. Il revient à Moïse de fixer par écrit la révélation divine, pour qu'il puisse la transmettre et la préserver comme Parole de Dieu pour les hommes de tous les temps. L'écrit rend non seulement possible la transmission de la Parole, mais il suscite également clairement une interrogation sur l'auteur humain, lui qui rend possible, dans le cas de la Bible, qu'elle se manifeste elle-même comme une Parole de Dieu dans une parole humaine. Cette idée (cf. DV, n. 12) est déjà exprimée *in nuce* en Ex
19,19, où il est écrit que Dieu répondit à Moïse avec une « voix » ; on mesure ainsi que Dieu

« consent » à se servir d'un langage humain, particulièrement vis-à-vis du médiateur de sa révélation.

12.. D'autre part, l'origine divine de la parole écrite est finement explicitée dans le récit du Sinaï. Dans ce contexte, le Décalogue constitue un document unique et incomparable. Il peut être considéré comme le point de départ de l'idée de l'origine divine de l'Écriture Sainte (inspiration), car, *comme texte*, le Décalogue est le seul qui soit lié à l'idée d'avoir été écrit

par Dieu lui-même (cf. Ex 24,12 ; 31,18 ; 32,16 ; 34,1.28 ; Dt 4,13 ; 9,10 ; 10,4). Ce texte que Dieu lui-même a écrit sur deux tables de pierre est le fondement du concept d'origine divine des textes bibliques. Ce concept se déploie dans deux directions dans les récits du Pentateuque. D'une part, est mise en valeur l'autorité spécifique qui revient au Décalogue, en comparaison de toutes les autres lois et prescriptions de la Bible, d'autre part, on peut constater que la notion d' « écriture » (comprise comme « mise par écrit ») est reliée de manière spécifique au médiateur de la révélation — Moïse — , si bien que par la suite, Moïse et le Pentateuque ont pu être considérés comme équivalents.

Pour ce qui concerne le premier aspect — le Décalogue écrit par Dieu lui-même — on doit remarquer que la transmission et la réception de ce texte attestées dans la tradition de la Sainte Écriture s'effectuent indépendamment de son support matériel — deux tables de pierre. Ce ne sont pas les tables sur lesquelles Dieu a écrit qui sont préservées et vénérées, mais bien le texte que Dieu a écrit pour qu'il appartienne à la Sainte Écriture (cf. Ex 20 ; Dt 5).

Les dix commandements que Dieu a mis par écrit et qu'il a confiés à Moïse — ici, nous en venons au second aspect — font allusion à la relation particulière qui existe entre Dieu et l'homme, pour ce qui concerne la Sainte Écriture. En réalité, Moïse n'est pas institué médiateur en fonction d'un plan divin, mais Dieu cède plutôt à la prière des hommes (Israël) qui demandent un médiateur. Après que Dieu se soit révélé directement au peuple d'Israël (cf. ex 19), le peuple demande à Moïse une instance de médiation, ayant peur de la rencontre immédiate avec Dieu (cf. Ex 20,18-21). Dieu cède donc à la volonté du peuple et institue Moïse médiateur, parlant avec lui, et lui communiquant en détail ses instructions (Ex 20,22-
23,33). Moïse met finalement par écrit ces paroles, puisque Dieu établit son alliance avec Israël moyennant ces paroles (Ex 24,3-8). Pour confirmer cet acte, Dieu promet à Moïse de donner les tables sur lesquelles, Il a lui-même écrit (cf. Ex 24,12). On ne peut exprimer de manière plus claire et plus profonde le fait que la Sainte Écriture, transmise de génération en génération dans la communauté de foi d'Israël, puis des Chrétiens, trouve son origine en Dieu, même dans les situations où elle a été rédigée par des hommes. Dans le Pentateuque, cette « autoattestation » de la Sainte Écriture atteint son sommet lorsqu'il est affirmé que Moïse lui-même met par écrit les éléments destinés à instruire le peuple d'Israël, avant d'entrer dans la terre promise (cf. Dt 31,19), les transmettant au peuple comme un programme pour la vie, et la conduite future de ce peuple. Ce n'est que lorsque les êtres humains se laissent interpeller par cette parole de la Sainte Écriture qui leur est révélée, qu'ils peuvent la reconnaître et l'accueillir non pas comme une parole d'hommes, mais comme « la parole de Dieu qui est à l'œuvre » en eux les croyants (1 Th 2,13).

2.2 Les livres prophétiques et les livres historiques

13. Avec le Pentateuque, les livres prophétiques et les livres historiques constituent la partie de l'Ancien Testament qui insiste le plus sur l'origine de son contenu. En général, Dieu se révèle à son peuple ou à ses chefs par la médiation d'êtres humains : dans le Pentateuque, par Moïse, l'archétype des prophètes (Dt 18,18-22) ; dans les livres prophétiques et historiques, par les prophètes. On cherchera ici à montrer comment les livres prophétiques et les livres historiques attestent de l'origine divine de leur contenu.

2.2.1. Les livres prophétiques : des recueils de ce que Dieu a dit à son peuple par l'intermédiaire de ses messagers.

Les livres prophétiques se présentent comme des recueils de ce que le Seigneur a dit à son peuple par

l'intermédiaire des « auteurs » (présumés) qui donnent leur nom à ces recueils. En effet, ces livres affirment avec insistance que le Seigneur est l'auteur de leur contenu. Ils le font par diverses expressions qui introduisent et ponctuent le discours. Ces expressions affirment et présupposent que les livres prophétiques sont des discours du Seigneur, et précisent que le Seigneur s'adresse à son peuple par l'intermédiaire des auteurs de ces livres. Et, de fait, une part importante du contenu des livres prophétiques est placée, formellement, sur les lèvres du Seigneur. De manière corollaire, ces livres présentent leurs auteurs comme des personnes que le Seigneur a envoyées avec la mission de transmettre un message à son peuple.

a. Les « formules prophétiques »

Les titres de deux tiers des livres prophétiques affirment explicitement qu'ils sont d'origine divine, en se servant d'une formule précisant que la parole du Seigneur advient. En faisant abstraction de différences de détail, la formule se résume à l'affirmation : « la parole du Seigneur a été adressée à … », suivie du nom du prophète qui reçoit la parole (comme dans les livres de *Jérémie, Ezékiel, Osée, Joël, Jonas, Sophonie et Zacharie*), et parfois également du nom de ses destinataires (comme dans *Aggée* et *Malachie*). Ces titres constituent l'affirmation que le contenu des livres en question, qu'il soit placé dans la bouche de Dieu ou dans celle des prophètes, est entièrement Parole de Dieu. Les titres des livres

prophétiques restants indiquent que ceux-ci relatent le contenu des visions dont ont bénéficié des personnages dont les noms sont *Isaïe, Amos, Abdias, Nahum et Habaquq*. Le titre du livre de *Michée* juxtapose la formule précisant que la Parole du Seigneur advient et la mention de la vision. Bien que cela ne soit pas écrit explicitement, dans le contexte des livres prophétiques, la source des visions ne peut être que le Seigneur lui-même. Il est donc l'auteur de ces livres.

Les titres ne constituent pas la seule partie des livres prophétiques qui les présentent comme Parole de Dieu. Les nombreuses « formules prophétiques » qui scandent le texte font de même. L'expression la plus fréquente, la « formule prophétique » par excellence est
« Ainsi parle le Seigneur ». Ouvrant le discours par cette formule, le prophète se présente comme le messager du Seigneur. Il infirme ses auditeurs que le discours qu'il leur adresse ne vient pas de lui, mais a pour auteur le Seigneur.

Sans prétendre à l'exhaustivité, il faut signaler trois autres formules qui scandent les livres prophétiques : « oracle du Seigneur » ; « ainsi parle le Seigneur/Dieu » ; et « le Seigneur a parlé ». À la différence de la première expression appelée « formule du messager » et qui introduit les discours, ces expressions peuvent les conclure. Faisant fonction de signature apposée à la fin d'un écrit, elles attestent que le Seigneur est l'auteur du discours qui précède.

b. Les prophètes : messagers du Seigneur

14.. Parmi les écrits prophétiques, quatre livres exposent comment le Seigneur a agi pour que leurs auteurs deviennent ses messagers : Isaïe (6,1-13) ; Jérémie (1,4-10) ; Ezékiel (1,3-3,11) et Amos (7,15). L'envoi en mission d'Isaïe et d'Ezékiel a pour contexte une vision. Probablement, il en va de même pour Jérémie. Le récit d'envoi en mission d'Isaïe est un bon exemple du genre, car il est à la fois assez développé, tout en demeurant succinct. Dans le conseil divin auquel Isaïe assiste dans une vision, le Seigneur, cherchant un volontaire, demande : « Qui enverrai-je ? Qui ira comme notre messager ? », et Isaïe répond : « Me voici : envoie-moi ! ». Acceptant la proposition d'Isaïe, le Seigneur conclut : « Va dire à ce peuple… ». Suit le message du Seigneur (Is 6,8-10). Le récit, structuré par les verbes
« envoyer, aller, dire », trouve sa conclusion dans le discours du Seigneur qu'Isaïe a la mission de transmettre au peuple. Il en va de même pour les trois autres « récits d'envoi prophétique » mentionnés plus haut qui se concluent, eux aussi, par l'ordre donné par le Seigneur à son envoyé de transmettre le message qu'Il communique (Ez 2,3-4 ; 3,4-11 ; Am
7,15). Dans le récit d'envoi de Jérémie, le Seigneur insiste sur le caractère absolu de son ordre

(cf. également Am 3,8), et, en même temps sur l'exactitude qui doit caractériser la transmission du message : « Le Seigneur reprit : « Ne dis pas 'Je suis un enfant !'. Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai ; tout ce que je t'ordonnerai tu le diras… » (Jr 1,7 ; cf. 1,17 ;
26,2.8 ; Dt 18,18.20). Ces récits définissent la responsabilité de « messager du Seigneur », que les livres prophétiques reconnaissent à leurs auteurs respectifs, et dans le même temps établissent l'origine divine de leur message.

2.2.2. Les livres historiques : la parole du Seigneur a une efficacité infaillible, et et appelle à la conversion.

a. Les livres de Josué – Rois

15.. Dans les livres de *Josué*, des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois,* le Seigneur prend fréquemment la parole, comme c'est le cas dans les livres prophétiques, auxquels cette collection appartient également, selon la tradition

hébraïque. De fait, à chaque étape de la conquête de la Terre Promise, le Seigneur dit à Josué ce qu'il doit faire. En Jos 20,1-6 et 24,2-
15, Il s'adresse au peuple par l'intermédiaire de Josué, lequel est ainsi investi d'une mission prophétique. Dans le livre des *Juges*, le Seigneur, ou son Ange, parle souvent à des chefs, en particulier Gédéon, ou au peuple. Le Seigneur agit en personne, sauf en Jg 4,6-7 et 6,7-9 quand il passe par la médiation de la prophétesse Déborah et d'un prophète anonyme pour s'adresser d'une part à Barak, et d'autre part à tout le peuple.

En revanche, dans les livres de *Samuel* et des *Rois*, à part de rares exceptions, le Seigneur se révèle à ceux à qui il s'adresse par l'intermédiaire de personnages prophétiques. Ses discours sont alors encadrés par des expressions identiques à celles qui introduisent et qui scandent les livres prophétiques. Parmi les livres bibliques, les livres de *Samuel* et des *Rois* mettent particulièrement en relief les prophètes et leur activité de messagers du Seigneur. Pour une grande part des oracles consignés dans *Samuel* et *Rois*, le Seigneur annonce les malheurs qu'il fera venir sur les dirigeants du peuple, plus particulièrement sur l'un ou l'autre roi et sa dynastie, ou sur les royaumes d'Israël (cf. 1 R 14,15-16) et de Juda (cf. 2 R 21,10-
15), du fait qu'y est rendu un culte à des divinités différentes de Lui. Les annonces divines de malheurs sont en général suivies du constat de leur accomplissement. Les livres de *Samuel* et des *Rois* se présentent ainsi, pour une bonne part, comme une succession d'annonces de malheurs et de récits d'accomplissement. Cette succession ne prend fin qu'avec la destruction du royaume de Juda. Dans l'introduction du récit de la conquête babylonienne (597-587 av.

J.C.), 2 R 24,2 annonce que la destruction se Juda était l'œuvre du Seigneur, réalisant ainsi ce qu'il avait annoncé « par l'intermédiaire de ses serviteurs les prophètes ». Puisque le Seigneur ne manque pas d'accomplir ce qu'il annonce, sa parole se révèle d'une efficacité infaillible. En d'autres termes, le Seigneur est l'auteur principal de l'histoire de son peuple ; il en annonce les événements, et les fait advenir.

Comme les textes dont il a été question, 2 R 17,7-20 résume l'histoire d'Israël et de Juda comme une succession de discours que le Seigneur leur a adressés par la médiation de ses serviteurs les prophètes. Le ton des discours est cependant différent. Le Seigneur n'annonce pas de malheurs à Israël ni à Juda, mais les exhorte à la conversion. Puisque les intéressés se sont obstinés dans leur refus face aux appels du Seigneur (2 R 17,13-14), il en vient à les rejeter loin de sa face.

b. Les livres des Chroniques.

16.. Comme dans l'ensemble *Josué-Rois*, les discours du Seigneur sont nombreux dans les livres des *Chroniques*. Il parle directement à Salomon (2 Ch 1,7.11-12 ; 7,12-22). En général, Le Seigneur s'adresse au roi ou au peuple au moyen d'intermédiaires : la majeure partie d'entre eux reçoit un titre « prophétique », mais certains non. La première place revient aux prophètes comme Natan (cf. 1 Ch 17,1-15) et bien d'autres. Le Seigneur se sert également de voyants comme Gad (cf. 1 Ch 21,9-12) et de personnes exerçant différents métiers et même de rois étrangers comme Nékao (2 Ch 35,21) et Cyrus (2 Ch 36,23). Les principales familles de musiciens du temple prophétisent (cf. 1 Ch 25,1-3).

Les livres des *Chroniques* reprennent les conceptions de la Parole de Dieu exprimées en *Samuel* et en *Rois*. De même que dans ces livres, mais peut-être avec moins d'insistance, les discours du Seigneur ont pour objet l'annonce d'événements dont est ensuite relaté l'accomplissement (cf. 1 Ch 11,1-3 ; 2 Ch 6,10 ; 10,15). Les livres des *Chroniques* soulignent particulièrement ce rôle de la Parole de Dieu en référence à l'exil à Babylone. Selon 2 Ch
36,20-22, l'exil, comme sa fin accomplissent ce que le Seigneur avait annoncé par la bouche de Jérémie (cf. Jr 25,11-14 ; 29,10). Avec des termes différents de 2 R 17,13-14, 2 Ch 36,15-
16 reprend la thématique des interventions incessantes faites en vain par le Seigneur pour éviter le malheur à son peuple, à qui il envoie des prophètes et/ou messagers. On notera enfin que les livres des *Chroniques* n'affirment pas l'origine divine de leur contenu, mais qu'ils semblent la suggérer, dans la mesure où ils font référence à des sources prophétiques (cf. 2 Ch
36,12.15-16.21-22).

Pour résumer, les livres prophétiques se présentent intégralement comme paroles de Dieu. Celle-ci occupe également une place importante dans les livres historiques. Les uns et les autres, et avant tout les livres historiques spécifient que la Parole de Dieu a une efficacité infaillible, et appelle à la conversion.

2.3 Les Psaumes

17.. Le Psautier est une collection de prières qui proviennent de l'expérience personnelle et communautaire de la présence et de l'action du Seigneur. Les Psaumes expriment la prière d'Israël aux différentes époques de son histoire : à l'époque royale puis, durant l'exil, lorsque Dieu lui-même est de plus en plus reconnu comme roi d'Israël, et finalement, après l'exil à l'époque du second temple. Tout Psaume constitue un témoignage d'une relation vivante et forte avec Dieu, et sur cette base, il est possible d'affirmer que tout Psaume provient de Dieu et est inspiré par Dieu. En fonction

de ce que les textes eux-mêmes expriment, on peut relever, sans prétendre à l'exhaustivité, au moins trois types d'expressions de cette relation :

a/ L'expérience de l'intervention de Dieu dans la vie des croyants. b/ L'expérience de la présence de Dieu dans le sanctuaire
c/ L'expérience de Dieu source de toute sagesse.

Ces trois types de relations avec Dieu sont vécus sur la base de l'alliance du Sinaï, qui inclut la promesse de la présence active de Dieu dans la vie quotidienne du peuple, et dans le temple.

a. L'expérience de l'intervention de Dieu dans la vie des croyants

Ceux qui prient font l'expérience de l'aide puissante de Dieu de deux manières différentes : elle peut être une réponse à leur appel, ou se manifester dans les merveilles dont Il est l'auteur.

Pour ce qui concerne la réponse de Dieu à la prière, parmi de nombreux exemples possibles, citons le Psaume 30[2],10-13 : « J'ai crié vers toi Seigneur, j'ai supplié mon Dieu (..) Ecoute, Seigneur, pitié pour moi ! Seigneur, viens à mon aide ! Tu as changé mon deuil en une danse, mes habits funèbres en parure de joie. Que mon cœur ne se taise pas ; qu'il soit en fête pour toi, et que, sans fin, Seigneur, mon Dieu, je te rende grâce ».

---

2 La numérotation des psaumes est celle du Psautier hébraïque.

Une expérience personnelle, et en même temps communautaire, du Seigneur qui sauve est la force d'inspiration des Psaumes de supplication et de louange. Cette expérience est souvent indiquée, sinon racontée, au début (cf. Ps 18,5-7 ; 30,2), à la fin (cf. Ps 142,6-8) ou au centre du Psaume (cf. Ps 22,22 ; 85,7-9). À mi-chemin entre la parole humaine de supplication et celle de louange se trouve la Parole (qui exprime la promesse et l'action) de Dieu (cf. Ps
30,12). Après l'avoir perçue, le psalmiste se sent inspiré pour la raconter à d'autres. Ainsi, cette Parole est reçue et priée non seulement par un individu, mais par tout le peuple.

Ceux qui prient sont attentifs aux merveilles du Seigneur, parce que Dieu leur parle, ainsi qu'à tout le peuple par l'intermédiaire des grandes œuvres qu'il a réalisées dans toute la création et dans l'histoire d'Israël. Le Ps 19,2-5 mentionne les merveilles de la création et décrit leur « langage » : « Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains. Le jour au jour en livre le récit et la nuit à la nuit en donne connaissance. Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde ». Il revient à celui qui prie de comprendre ce langage qui parle de la « gloire de Dieu » (cf. ps 147,15-20), et de l'exprimer avec ses propres paroles.

Le Psaume 105 remémore les œuvres de Dieu dans l'histoire d'Israël et exhorte chaque individu, comme le peuple dans son ensemble : v. 5 : « Souvenez-vous des merveilles qu'il a faites, de ses prodiges, des jugements qu'il prononça ». Les Psaumes historiques rapportent « les merveilles » accomplies par Dieu qui, en même temps sont les « jugements de sa bouche ». Les paroles de ces Psaumes, formulées en termes humains, sont inspirées par les grandes œuvres du Seigneur. Cette voix du Seigneur continue à résonner dans l' « aujourd'hui » de celui qui prie et du peuple. Il est urgent de l'écouter.

b. L'expérience de la présence puissante de Dieu dans l'enceinte du sanctuaire.

18.. Prenons comme exemples les psaumes 17 et 50. Dans le premier texte, l'expérience de Dieu inspire à un juste faussement accusé de faire monter une prière de confiance inconditionnelle en Dieu ; dans le second, cette expérience fait percevoir la voix de Dieu qui dénonce le comportement erroné du peuple.

Dans le Ps 17, le dernier verset exprime une espérance proche de la certitude : « Et moi, par ta justice, je verrai ta face : au réveil, je me rassasierai de ton visage ». (v. 15). Deux autres prières de personnes persécutées se terminent de manière analogue : le Ps 11,7 — « les hommes droits verront le Seigneur face à face » ; et le Ps 27, à l'avant dernier verset (v. 13)

— « J'en suis sûr, je verrai les bontés du Seigneur sur la terre des vivants « (cf. vv. 4.8.9). L'expression « la face du Seigneur » signifie Dieu lui-même, la personne de Dieu selon sa réalité vraie et parfaite. Ainsi, l'expression « voir la face de Dieu » désigne une rencontre intense, réelle et personnelle avec Dieu, non par l'intermédiaire de l'organe de la vue, mais dans la « vision » de la foi. L'espérance inébranlable d'avoir cette expérience de Dieu (« je verrai », au futur) et la connaissance de Dieu qui s'y exprime sont les fondements de la prière tout entière.

Le Psaume 50 se réfère à l'expérience d'une théophanie dans la liturgie du Temple. À l'apparition du Dieu de

l'alliance (Ps 50,5), se reproduisent les phénomènes du Sinaï, feu dévorant et tempête (Ps 50,3). La manifestation de Dieu lui-même et de sa relation à Israël (50,7 : « Moi Dieu, Je suis ton Dieu ») conduisent à l'accusation contre le peuple : « Je mets cela sous tes yeux, et je t'accuse » (Ps 50,21). Dieu critique de deux manières le comportement du peuple : sa relation à Dieu se concentre exclusivement sur les sacrifices (Ps
50,8-13), et la relation au prochain est diamétralement opposée aux commandements de l'alliance (Ps 50,16-22). Dieu demande la louange, la prière dans l'angoisse (Ps 50,14-15.23) et la rectitude vis-à-vis du prochain (Ps 50,23). Le Psaume 50, au cœur du Psautier, reprend donc les formulaires prophétiques : non seulement il fait parler le Seigneur, mais il présente toute supplication et tout acte de louange comme obéissance au commandement divin. Toute la prière est donc « inspirée » par Dieu.

c. L'expérience de Dieu, source de la sagesse.

19.. La sagesse et l'intelligence sont des attributs divins (cf. Ps 136,5 ; 147,5). C'est Lui qui les communique (« Dans le secret, tu m'apprends la sagesse » : Ps 51,8), rendant l'homme sage, c'est-à-dire capable de voir toutes choses comme les voit Dieu. David posséda une telle sagesse et une telle intelligence à partir du moment où Dieu l'appela à être roi d'Israël (cf. Ps
78,72).

La crainte de Dieu est la condition nécessaire pour être « instruit » de Dieu et pour recevoir la sagesse. Dans la partie initiale du Psaume 25, celui qui prie demande instamment à être instruit par le Seigneur (vv 4-5 : « Seigneur, enseigne-moi tes voies, fais moi connaître ta route. Dirige-moi par ta vérité, enseigne-moi, car tu es le Dieu qui le sauve. »), en se fondant sur la disponibilité de Dieu à donner la sagesse (cf. vv. 8-9). La crainte de Dieu est l'attitude indispensable pour bénéficier de l'enseignement particulier de Dieu : « Est-il un homme qui craigne le Seigneur ? Dieu lui montre le chemin qu'il doit prendre » (Ps 25,12). Ceux qui

craignent Dieu ne reçoivent pas seulement l'enseignement de la voie qu'il convient de suivre, mais comme l'explique le Psaume 25, ils reçoivent une illumination plus large et profonde :
« Le secret du Seigneur est pour ceux qui le craignent ; à ceux-là il fait connaître son alliance » (v. 14) ; en d'autres termes, Il les introduit à une relation d'amitié intime avec Lui, et à une connaissance approfondie du pacte qu'Il a noué avec Israël au Sinaï. Ainsi, nous percevons que la relation avec Dieu, exprimée avec le vocabulaire de la « crainte de Dieu », est la source inspiratrice d'où proviennent les nombreux Psaumes de sagesse.

2.4 Le livre du Siracide

20.. Dans les livres prophétiques, Dieu lui-même parle par l'intermédiaire des Prophètes. Comme nous l'avons déjà envisagé, les modalités selon lesquelles Dieu s'adresse aux personnes qu'Il a choisies comme porte-paroles auprès du peuple d'Israël sont diverses. Dans les Psaumes, c'est l'homme qui parle à Dieu, mais le fait en Sa présence, et en adoptant des expressions qui présupposent une communion étroite avec Lui. Dans les livres de sagesse en revanche, les hommes parlent à d'autres hommes ; cependant, celui qui parle et celui qui écoute sont tous deux profondément enracinés dans la foi en Dieu du peuple d'Israël. Souvent, dans l'Ancien Testament, la sagesse est explicitement attribuée à l'Esprit de Dieu (cf. Jb 32,8 ; Sg 7,22 ; 9,17, également 1 Co 12,4-11). Ces livres sont appelés « sapientiaux » parce que leurs auteurs scrutent et indiquent les chemins conduisant à une vie guidée par la sagesse. Dans leur recherche, ils sont conscients que la sagesse est un don de Dieu car « il n'y a qu'un seul être sage et très redoutable, Celui qui siège sur son trône » (Si 1,8). Cherchant à préciser la manière dont les livres de sagesse présentent la relation avec Dieu comme la source et le fondement de ce qui est enseigné par leurs auteurs, nous avons centré notre étude sur le livre du Siracide, du fait de son caractère synthétique.

Dès le début du livre, l'auteur se montre conscient que « toute sagesse vient du Seigneur, et demeure auprès de Lui pour toujours » (Si 1,1). Déjà dans le prologue du livre, le traducteur indique une médiation par laquelle Dieu a communiqué la sagesse à l'auteur :
« mon grand-père Jésus — écrit-il — après s'être adonné sans réserve à la lecture de la Loi, des Prophètes, et des autres livres de nos Pères, et avoir acquis en ce domaine une grande compétence, a été amené à écrire lui-même sur l'enseignement et la sagesse ». La lecture soigneuse et croyante des Saintes Écritures, dans lesquelles Dieu parle au peuple d'Israël, a uni l'auteur avec Dieu, est devenue la source de sa sagesse, et l'a conduit à écrire son œuvre.

Ainsi, la modalité selon laquelle livre provient de Dieu lui-même se trouve exposée clairement.

Ce que le traducteur affirme dans le prologue est confirmé par l'auteur lui-même au coeur du livre. Après avoir rapporté l'éloge que la Sagesse fait d'elle-même (Si 24,1-22), il l'identifie avec les écrits de Moïse : « Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut, la Loi que Moïse nous a prescrite, héritage laissé aux assemblées de Jacob » (Si

24,23). Puis le Siracide explique quel est le résultat de son étude de la Loi, et la conséquence de ce qu'il écrit : « je vais encore faire luire l'instruction comme l'aurore et porter au loin sa lumière. Je vais encore répandre la doctrine comme une prophétie et je la lèguerai aux générations à venir. Voyez : ce n'est pas pour moi seul que j'ai peiné, mais pour tous ceux qui cherchent la sagesse » (Si 24,32-34, cf. 33,18). La sagesse, que tous — aujourd'hui comme dans les temps futurs — peuvent trouver dans ses écrits est le fruit de son étude de la Loi et de ce que Dieu lui fait connaître dans les épreuves de la vie (cf. Si 4,11.17-18).

L'auteur semble donner son propre portrait lorsqu'il parle de « celui qui s'applique à la loi du Très-Haut et la médite » (Si 38,34) et écrit : « il cherchera à connaître la sagesse de tous les anciens et se consacrera à la lecture des prophètes » (Si 39,1). Puis il énonce le résultat de cette démarche : « Si le Seigneur souverain le veut, il sera rempli de l'esprit d'intelligence, il répandra comme une ondée ses paroles de sagesse, et dans la prière il rendra grâce au Seigneur » (Si 39,6). L'acquisition de la sagesse comme fruit de l'étude est reconnue comme don de Dieu et conduit à la prière de louange. Ainsi tout se déploie, en venue d'une union vivante et continuelle avec Dieu. L'auteur affirme, non seulement pour lui-même, mais pour tous que la crainte de Dieu et l'obéissance à la Loi donnent accès à la sagesse : « Ainsi agit celui qui craint le Seigneur, celui qui est maître de la Loi atteindra la Sagesse » (Si 15,1).

Dans la dernière partie de son œuvre (Si 44-50), le Siracide traite de diverses manières des traditions de son peuple, faisant l'éloge des pères et décrivant l'action divine en faveur d'Israël, qui utilise la médiation de nombreux acteurs humains. Par le moyen de cette relecture, il montre également comment ce qu'il écrit procède de sa relation à Dieu. En particulier, il déclare en ce qui concerne Moïse : « Il lui a fait entendre sa voix et l'a introduit dans la nuée obscure ; face à face, il lui a donné ses commandements, loi de vie et de savoir, pour enseigner l'alliance à Jacob et ses décrets à Israël (Si 45,5). L'auteur fait mention de nombreux prophètes et déclare à propos d'Isaïe: « Par la puissance de son esprit, Isaïe vit les derniers temps et consola les affligés de Sion » (Si 48,24). Ainsi, en méditant la Loi et les Prophètes, puis en écoutant la Parole de Dieu, l'auteur de sagesse fut en union avec Dieu,

obtint la sagesse et acquit les fondements nécessaires à la composition de son œuvre (cf. le prologue du livre du Siracide).

La conclusion du livre du Siracide en caractérise le contenu comme « un enseignement plein d'intelligence et de savoir » (Si 50,27). Il associe une béatitude à cette évaluation :
« Heureux qui reviendra toujours à ces paroles ! Celui qui les place en son cœur deviendra sage. S'il les met en pratique, il sera fort en toute circonstance, car la lumière du Seigneur sera son sentier » (Si 50,28-29). La béatitude exhorte à la méditation et à la mise en pratique du contenu du livre et promet la sagesse et la lumière du Seigneur : tout ceci n'est possible que si ce livre provient de Dieu lui-même.

2.5 Conclusion

21.. Après avoir rendu compte de textes choisis de l'Ancien Testament, nous pouvons maintenant en esquisser une synthèse. Les textes étudiés, divers pour ce qui concerne leur datation, leur lieu de composition, au-delà de leur contenu spécifique, et de leur style littéraire particulier, présentent cependant de manière concordante un unique message fondamental : Dieu nous parle. L'unique et même Dieu cherche l'homme, dans la diversité et la multiplicité des situations historiques, Il le rejoint et lui parle. Et le message divin, divers dans sa forme du fait des circonstances historiques concrètes de la révélation, tend constamment à susciter en l'homme une réponse d'amour. Cette constante intentionnalité divine « remplit de Dieu » les écrits qui l'expriment. Elle les rend inspirés et inspirants, c'est- à-dire capables d'illuminer et de faire grandir l'intelligence et la sensibilité des croyants. L'homme qui, dans un mouvement de surprise et de joie, en prend conscience se demande alors : que sera capable de me donner ce Dieu ineffable qui me parle ? Les auteurs du Nouveau Testament, membres du peuple d'Israël, connaissent les « Écritures » de leur peuple et les reconnaissent comme paroles inspirées venant de Dieu. Ils nous montrent comment Dieu a continué son acte de parole, jusqu'à exprimer sa parole ultime et définitive par l'envoi de son Fils (cf. He 1,1-2).

3. Le témoignage de textes choisis du Nouveau Testament

22. Nous avons déjà souligné, comme spécifique des écrits du Nouveau Testament, la manière dont ils expriment la relation de leurs auteurs avec Dieu par la médiation exclusive de la personne de Jésus. Une place particulière revient ici aux quatre Évangiles. La

constitution dogmatique *Dei Verbum* parle en effet de leur « supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur » (n. 18). Nous allons tenir compte de ce rôle privilégié des Évangiles, et pour cela, après une introduction exposant ce qu'ils ont en commun, seront successivement abordées les Évangiles synoptiques, puis l'Évangile de Jean. Pour ce qui concerne les autres écrits néotestamentaires, nous retenons les plus significatifs pour le thème abordé : les Actes des Apôtres, les lettres de l'Apôtre Paul, la lettre aux Hébreux et l'Apocalypse.

3.1 Les quatre Évangiles.

23. Les quatre Évangiles se distinguent de tous les autres livres de la Sainte Écriture dans la mesure où ils se réfèrent directement à « tout ce que Jésus a fait et enseigné » (Ac 1,1), et où, dans le même temps, ils montrent comment Jésus prépare les missionnaires qui ont la charge de propager la Parole de Dieu qu'il a révélée. Les Évangiles attestent d'une manière particulière de la provenance divine de leur texte, dans la mesure où ils présentent la personne même de Jésus et sa relation à Dieu, et où ils présentent les Apôtres, leur formation, et l'autorité qui leur a été conférée par Jésus.

a/ Jésus, sommet de la révélation de Dieu pour tous les peuples

Les Évangiles présentent entre eux une réelle diversité dans les détails du récit, et également dans les orientations théologiques, mais ils convergent dans la présentation de la personne de Jésus et de son message. Nous proposons ici une synthèse qui en met en valeur les aspects principaux.

Les quatre Évangiles présentent la personne et l'histoire de Jésus comme le sommet du récit biblique. De ce fait, ils font souvent référence aux écrits de l'Ancien Testament, connus avant tout par la traduction grecque des Septante, mais aussi dans leurs textes originaux hébreux et araméens. Soulignons l'importance des nombreux liens que les Évangiles mentionnent entre Jésus, les patriarches, Moïse, et les prophètes, personnages dont la mémoire et la signification sont contenues dans les écrits sacrés de l'Ancien Testament.

Les Évangiles attestent que Jésus est l'achèvement, l'accomplissement de la révélation du Dieu d'Israël, de ce Dieu qui appelle, instruit, sanctionne et souvent reconstruit Israël comme son propre peuple, séparé des autres nations, mais appelé à être une bénédiction pour tous les peuples. En même temps, les Évangiles élargissent de manière décisive

l'universalisme de l'Ancien Testament et manifestent qu'en Jésus, Dieu se révèle à tout le genre humain, de toutes les époques (cf. Mt 28,20 ; Mc 14,9 ; Lc 24,47 ; Jn 4,42).

Les quatre Évangiles — chacun d'une manière particulière — affirment que Jésus est le Fils de Dieu, non seulement au sens d'un titre messianique, mais également comme expression d'un rapport — unique et sans précédent — avec le Père céleste, dépassant ainsi le rôle salvifique et révélateur de tous les autres êtres humains. Cela est exposé d'une manière plus explicite dans l'Évangile de Jean, d'une part dans le prologue (Jn 1,1-18), d'autre part dans les chapitres concernant le Seigneur ressuscité, d'abord lors de la rencontre de Thomas (Jn 20,28), puis lors de l'affirmation ultime concernant la valeur inépuisable de la vie et de l'enseignement de Jésus (Jn 21,25). Ce même message se trouve également dans l'Évangile de Marc sous la forme d'une inclusion littéraire : au début, on y affirme que Jésus est le Christ et le Fils de Dieu (Mc 1,1), et à la fin, on y cite le témoignage du centurion romain sur Jésus crucifié : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mc 15,39). Le même contenu est attesté par les autres Évangiles synoptiques, avec des termes forts et explicites, dans une prière de jubilation que Jésus adresse à Dieu son Père (Mt 11,25-27 ; Lc 10,21-22). Utilisant des expressions vraiment uniques, Jésus exprime non seulement la parfaite égalité, et l'intimité qui unit Dieu le Père et lui-même comme Fils, mais il affirme également que cette relation ne peut être reconnue que par un acte de révélation : seul le Fils peut révéler le Père, et seul le Père peut révéler le Fils.

Selon un point de vue littéraire, les Évangiles contiennent des épisodes narratifs et des discours didactiques, mais en réalité, leur sens ultime est lié à la transmission d'une histoire de révélation et de salut. Ils présentent la vie du Fils incarné de Dieu, qui, depuis la condition humble d'une vie ordinaire, et à travers les humiliations cruelles de la passion et de la mort, parvient finalement à l'exaltation dans la gloire. De cette manière, les Évangiles, en transmettant la révélation de Dieu en son Fils Jésus, indiquent implicitement la provenance divine de leur texte.

c. La présence et la formation des témoins oculaires et des ministres de la parole

24. Tous les épisodes évangéliques sont centrés sur Jésus, qui est cependant entouré de disciples. Le terme « disciples » se réfère à un groupe de partisans de Jésus, dont le nombre n'est pas précisé. Tous les Évangiles parlent de manière spécifique des « douze », un groupe choisi qui accompagne Jésus durant toute la durée de son ministère, groupe dont la valeur est de grande importance. Les douze forment une communauté, définie avec précision par les

noms propres de ceux qui la composent. Tous les Évangiles rapportent que ce groupe fut choisi par Jésus (Mt 10,1-4 ; Mc 3,13-19 ; Lc 6,12-16 ; Jn 6,70). Les douze le suivent pour devenir témoins oculaires de son ministère, et assument le rôle d'envoyés pourvus des pleins pouvoirs (Mt 10,5-8 ; Mc 3,14-15 ; 6,7 ; Lc 9,1-2 ; Jn 17,18 ; 20,21). Leur nombre symbolise les douze tribus d'Israël (Mt 19,28 ; Lc 22,30) et signifie la plénitude du peuple de Dieu, qui doit être atteinte à travers leur mission d'évangélisation du monde entier. Non seulement leur ministère transmet le message de Jésus à toutes les personnes des temps à venir, mais également, accomplissant la prophétie d'Isaïe sur la venue de l'Emanuel (Is 7,14), il rend durable la présence de Jésus dans l'histoire, conformément à sa promesse : « Et moi, je suis

avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20). Les Évangiles, qui attestent la constitution spécifique des Douze, montrent de manière concrète l'origine de ce groupe, en Jésus, et en Dieu.

3.2 Les Évangiles synoptiques

25. Les Évangiles synoptiques présentent l'histoire de Jésus d'une manière qui ne laisse pas de place à la perspective de l'auteur de la narration, ni à sa représentation de la personne, de la vie et de la mission de Jésus. En décrivant les relations riches et multiples de Jésus avec Dieu, les Évangiles montrent, de manière implicite, leur propre rapport avec Dieu — leur provenance divine —, et cela toujours par la médiation de la personne et de l'action révélatrice et salvatrice de Jésus.

Seul Luc fournit une introduction aux deux volumes de son œuvre (Lc 1,1-4, cf. Ac

1,1), reliant son propre récit à des étapes antérieures de la tradition apostolique. Il envisage ainsi son œuvre à l'intérieur même du processus de témoignage apostolique sur Jésus, et sur son histoire de salut, témoignage commencé avec les premiers disciples de Jésus (« témoins oculaires »), proclamé dans la première prédication apostolique (« ministres de la Parole »), et maintenant continué dans une forme nouvelle à travers l'Évangile de Luc. De cette manière, Luc montre de manière explicite le rapport qui existe entre son Évangile et Jésus révélateur de Dieu, et il affirme l'autorité de son œuvre, en matière de révélation.

Au cœur de tous les Évangiles est placée la personne de Jésus, envisagée en fonction de ses relations avec Dieu, nombreuses et particulières, relations qui se manifestent dans les événements de la vie de Jésus et dans ses activités, mais également par le rôle qu'il jour dans l'histoire du salut. Une première section de ce chapitre traitera de la personne et de l'activité

de Jésus. Une seconde section envisagera son rôle dans l'histoire commune de Dieu et de l'humanité.

a. Jésus et sa relation particulière avec Dieu.

26. Les Évangiles envisagent de diverses manières la relation spécifique qui relie Jésus à

Dieu. Ils le présentent comme :

a/ Le Christ, le Fils de Dieu investi dans une relation privilégiée et unique avec le Père. b/ Celui qui est rempli de l'Esprit de Dieu
c/ Celui qui agit avec la puissance de Dieu

d/ celui qui enseigne avec l'autorité de Dieu

e/ Celui dont la relation avec le Père est définitivement révélée et confirmée par sa mort et sa résurrection.

Jésus Fils unique de Dieu le Père

Les Évangiles de l'enfance, dans Matthieu et Luc, se réfèrent clairement à l'origine divine de Jésus (Mt 1,20 ; Lc 1,35) et à sa relation unique avec le Père (Mt 2,15 ; Lc 2,49).

Les trois Évangiles synoptiques mentionnent, comme évènements clefs de la vie de Jésus, les épisodes où il communique directement avec son Père, et où le Père, quant à lui, confirme l'origine divine de l'identité et de la mission de son Fils.

Dans tous les Évangiles synoptiques, le ministère public de Jésus est précédé de son baptême et d'une impressionnante théophanie. Les cieux s'ouvrent, l'Esprit descend sur Jésus et la voix de Dieu le déclare être son Fils bien-aimé (Mt 3,13-17 ; Mc 1,9-11 ; Lc 3,21-22). Après cet avènement inaugural, les Évangiles montrent comment Il est poussé par l'Esprit au désert (Mt 4,1-11 ; Mc 1,12-13 ; Lc 4,1-13) pour une confrontation avec Satan (évoquant ainsi le séjour d'Israël au désert), puis comment il débute son ministère en Galilée.

Une autre théophanie déterminante — la Transfiguration de Jésus — intervient à la fin de son ministère en Galilée, quand il se met en route vers Jérusalem, à l'approche de l'événement pascal. Comme lors du baptême, Dieu le Père déclare : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Mt 17,5 et par..) et souligne de manière explicite l'autorité qui lui revient :
« Écoutez-le ! ». Plusieurs éléments de cette théophanie rappellent les événements du Sinaï :

le sommet de la montagne, la présence de Moïse et Élie, le fait que la personne de Jésus

resplendisse, la présence de la nuée qui le couvre de son ombre. De cette manière, Jésus et sa mission sont reliés à la révélation de Dieu au Sinaï et avec l'histoire du salut d'Israël.

L'Évangile de Matthieu recourt à un titre qui n'a pas d'équivalent pour nommer et pour révéler qui est Jésus. Accolé à son nom propre — « Jésus » — qu'il interprète avec la phrase : « car c'est Lui qui sauvera son peuple de ses péchés « (Mt 1,21), Matthieu mentionne également le titre « Emmanuel » (Mt 1,23), qui signifie « Dieu avec nous » (cf. Is
7,14). De cette manière, l'évangéliste affirme de manière explicite la présence de Dieu en Jésus, et souligne l'autorité qui en résulte pour son enseignement comme pour les autres actes de son ministère. Le titre « Emmanuel » réapparaît, dans un certain sens, en Mt 18,20, où Jésus parle de sa présence au milieu de la communauté (« Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, Je suis là au milieu d'eux »), et en Mt 28,20 avec la promesse ultime de Jésus ressuscité : « Et moi, Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ».

Jésus rempli de l'Esprit de Dieu

L'ensemble des Évangiles synoptiques rapportent, dans le contexte du baptême, la descente de l'Esprit de Dieu sur Jésus (Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,22) et confirment l'opération du Saint-Esprit dans ses actes (cf. Mt 12,28 ; Mc 3,28-30). Luc, en particulier, mentionne plusieurs fois l'Esprit qui anime Jésus dans sa mission d'enseignement et de guérison (cf. Lc
4,1.14.18-21). Le même évangéliste note que, dans un moment de grande émotion, Jésus

« exulte de joie sous l'action de l'Esprit Saint » (Lc 10,21), et dit : « Tout m'a été remis par mon Père. Personne ne connaît qui est le Fils, sinon le Père ; et personne ne connaît qui est le Père sinon le Fils et celui à qui il veut le révéler » (Lc 10,22 ; cf. également Mt 11,25-27).

Jésus agit avec la puissance de Dieu

27. La relation particulière qui unit Jésus à Dieu se manifeste également dans les exorcismes et dans les guérisons. Dans les trois Évangiles synoptiques, et spécialement dans Marc, les exorcismes sont la marque particulière de la mission de Jésus. La puissance de l'Esprit Saint qui est présente en Jésus est à même de chasser l'esprit captif qui cherche à détruire les êtres humains (par exemple Mc 1,21-28). La rencontre de Jésus avec Satan, qui a lieu lors des tentations qui marquent le début du ministère de Jésus, continue de cette manière, durant sa vie, dans le combat victorieux contre les forces du mal qui causent la souffrance des hommes. Ces mêmes puissances démoniaques sont présentées comme ayant la conscience

angoissée de l'identité de Jésus comme Fils de Dieu (cf. par exemple Mc 1,24 ; 3,11 ; 5,7). La

« force » qui provient de Jésus est une force de guérison (cf. Mc 5,30). Des tels récits sont nombreux dans chacun des Évangiles synoptiques. Quand ses adversaires accusent Jésus de recevoir son pouvoir de Satan, il répond par une déclaration synthétique qui relie ses actions miraculeuses à la force de l'Esprit Saint et à la présence du règne de Dieu : « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que moi, j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est venu jusqu'à vous ». (Mt 12,28 ; cf. Lc 11,20).

La présence de la puissance de Dieu en Jésus lui-même se manifeste d'une manière particulière dans les épisodes dans lesquels son autorité se déploie également à l'égard des forces de la nature. Les récits de la tempête apaisée et de la traversée des eaux sont l'équivalent de théophanies, dans lesquelles Jésus exerce une autorité divine sur la force chaotique de la mer, et, lorsqu'il marche sur les eaux, il prononce le nom divin (*egô eimi*) comme son propre nom (cf. Mt 14,27 ; Mc 6,50). Dans le récit matthéen, les disciples qui assistent au prodige sont conduits à confesser l'identité de Jésus comme Fils de Dieu (Mt
14,33). De la même manière, les récits de la multiplication des pains révèlent la puissance particulière et l'autorité de Jésus (cf. Mt 14,13-21 ; Mc 6,32-44 ; Lc 9,10-17 ; cf. Mt 15,32-
39 ; Mc 8,1-10). La multiplication des pains peut être reliée au don divin de la manne au désert, et avec le ministère prophétique d'Élie et d'Élisée. En même temps, par les paroles et les gestes sur les pains, et par l'abondance des morceaux qui restent, il est fait allusion à la célébration eucharistique de la communauté chrétienne, dans laquelle la puissance salvifique de Jésus se déploie sacramentellement.

Jésus enseigne avec l'autorité de Dieu

Les Évangiles synoptiques affirment que Jésus enseigne avec une autorité particulière. Lors de la transfiguration, la voix venue du ciel demande de manière explicite : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le ! » (Mc 9,7 ; Mt 17,5 ; Lc 9,35). Dans la synagogue de Capharnaüm, les témoins du premier enseignement et du premier exorcisme de Jésus s'exclament : « Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un enseignement nouveau, donné avec autorité ! Il

commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent !» (Mc 1,27). En Mt 5,21-48, Jésus, avec autorité, place son enseignement en contradiction avec des éléments clefs de la Loi : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens…Eh bien ! moi, je vous dis ». Il déclare également être le « Maître du sabbat » (Mt 12,8 ; Mc 2,28 ; Lc 6,5). L'autorité que Jésus a reçue de Dieu s'étend également au pardon des péchés (Mt 9,6 ; Mc 2,10 ; Lc 5,24).

La mort et la résurrection de Jésus comme ultime révélation et comme confirmation de sa relation unique avec Dieu

28. La crucifixion de Jésus, destin extrêmement cruel et infâmant, semble confirmer l'opinion de ses adversaires qui voient en lui un blasphémateur (Mt 26,65 ; Mc 14, 63). Ils demandent au crucifié de descendre de la croix et de prouver ainsi sa prétention à être le Fils de Dieu (Mt 27,41-43 ; Mc 15,31-3é). La mort sur la Croix semble démontrer que ses prétentions et son action sont récusées par Dieu. Mais, selon les Évangiles, Jésus exprime en mourant son union intime avec le Dieu le Père, dont il accepte la volonté (Mt 26,39.42 ; Mc 14,36 ; Lc 22,42). Et Dieu le Père, en ressuscitant Jésus d'entre les morts (Mt 28,6 ; Mc 16,6 ; Lc 24,6.34) montre son approbation parfaite et définitive de la personne de Jésus, dans toutes ses activités, comme dans ses proclamations. Qui croit en la résurrection de Jésus crucifié ne peut plus douter de sa relation singulière avec Dieu le Père, ni de la validité de l'ensemble de son ministère.

b. Jésus et son rôle dans l'histoire du salut

29. Les Saintes Écritures du peuple d'Israël sont considérées comme le récit de l'histoire de Dieu *avec* ce peuple et comme Parole de Dieu. Les Évangiles synoptiques montrent la relation qui unit Jésus à Dieu, et interprètent son histoire comme accomplissement des Écritures. La relation particulière qui unit Jésus à Dieu se traduit également par le retour de Jésus à la fin des temps.

L'accomplissement des Écritures

Il est important de noter que, non seulement, Jésus accomplit en tout ce qu'il dit l'enseignement de Moïse et des prophètes, mais qu'il se présente également lui-même comme l'accomplissement personnel des Écritures. Matthieu observe (Mt 2,15) que, dès l'enfance, Jésus réitère l'itinéraire d'Israël « depuis l'Égypte » (cf. Os 11,1). Rempli de l'Esprit Saint (Lc 4,15), après avoir lu Isaïe dans la synagogue de Nazareth, il ferme le livre et déclare : « Aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre » (Lc 4,21). De la même manière, il envoie dire à Jean-Baptiste en prison que ce que voient ses envoyés accomplit globalement les prophéties messianiques d'Isaïe (Mt 11,2-6 reliant Is 26,19 ; 29,18-

19 ; 35,5 ; 61,1). L'exorde programmatique de l'Évangile de Marc fournit, dans les premiers versets, un sommaire de l'identité de Jésus : non seulement dès la première ligne on y parle de « Jésus Christ, Fils de Dieu » (Mc 1,1), mais également, dans les versets suivants qui annoncent le Seigneur en personne, dont l'avènement a été préparé, selon le témoignage des prophètes (Mc 1,2-3 se référant à Is 23,20 ; Mal 3,1 ; Is 40,3). Si les Évangélistes Le présentent d'une manière concordante comme descendant de David, il est également dit de Lui, en ce qui concerne la sagesse, qu'il est plus grand que Salomon (Mt 12,41 ; Lc 11,32), plus grand que le Temple (Mt 12,6), ou encore plus que Jonas (Mt 12,41 ; Lc 11,32). Dans le discours sur la montagne, Il légifère avec une autorité qui dépasse celle de Moïse (cf. Mt 5,21.27.33.38.43).

L'accomplissement de l'histoire et le retour triomphal de Jésus

Selon les Évangiles synoptiques, la relation très étroite de Jésus avec Dieu se manifeste non seulement par le fait que la vie de Jésus constitue l'accomplissement de l'histoire de Dieu avec Israël, mais également par le fait que l'histoire tout entière est portée à son achèvement par le retour de Jésus dans sa gloire. Dans les discours apocalyptiques, (Mt 24-25 ; Mc 13 ; Lc 21), Il prépare ses disciples aux tourments de l'histoire après sa mort et sa résurrection, et il les exhorte à demeurer fidèles et à veiller en attendant son retour. Ils vivent désormais dans un temps intermédiaire entre l'accomplissement de l'histoire précédente, réalisé par l'œuvre et la vie de Jésus, et l'accomplissement définitif de l'histoire à la fin de tous les temps. Ce temps intermédiaire est le temps de la communauté de ceux qui croient en Jésus, le temps de l'Église. Dans ce temps intermédiaire, les chrétiens ont l'assurance que le Seigneur ressuscité se trouve toujours avec eux (Mt 28,20), particulièrement par la médiation de la force de l'Esprit Saint (Lc 24,49 , cf. Ac 1,8). Ils ont également la tâche d'annoncer l'Évangile de Jésus à tous les peuples (cf. Mt 26,13 ; Mc 13,10 ; Lc 24,47), de les faire devenir disciples de Jésus (Mt 28,19) et de vivre à la suite de Jésus. Leur vie tout entière, et ce temps

tout entier ont pour horizon l'accomplissement de l'histoire qui se réalisera lors du retour triomphal de Jésus.

c. Conclusion

30. Les Évangiles synoptiques montrent la relation particulière qui unit Jésus à Dieu, dans toutes les dimensions de sa vie et de ses activités. Ils montrent également la signification

particulière de la vie de Jésus dans l'accomplissement de histoire commune de Dieu et du peuple d'Israël, ainsi que dans l'accomplissement définitif de l'histoire tout entière. C'est en Jésus que Dieu se révèle lui-même et qu'Il révèle son projet de salut pour toute l'humanité, c'est en Jésus que Dieu parle à toutes les personnes humaines, et c'est par Jésus qu'elles sont conduites à Dieu et unies à Lui, par Jésus qu'elles obtiennent le salut. En présentant Jésus, Parole de Dieu, les Évangiles eux-mêmes deviennent Parole de Dieu. C'est la nature des Saintes Écritures d'Israël de parler de Dieu avec autorité, et de conduire à Dieu avec assurance. Cette caractéristique est également celle des Évangiles, et conduit à la naissance d'un canon des écrits chrétiens qui est relié au canon des Saintes Écritures du peuple juif.

3.3 L'Évangile de Jean

31. Le prologue de l'Évangile de Jean se termine par l'affirmation solennelle : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, lui qui est Dieu, lui qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (Jn 1,18). Cette présentation de la nature de Jésus (Fils unique ; Dieu en union intime avec le Père) et sa capacité singulière de connaître et de révéler Dieu n'est pas uniquement attestée au début de l'Évangile ; mais, constituant une thèse fondamentale, elle est confirmée par toute l'oeuvre johannique : qui entre en relation avec Jésus et est ouvert à sa parole reçoit de lui la révélation de Dieu le Père. De la même manière que les autres Évangiles, le quatrième Évangile met en relief l'accomplissement des Écritures par l'œuvre de Jésus, et la présente ainsi comme constitutive du plan salvifique de Dieu. Mais une caractéristique propre à l'Évangile de Jean consiste à décrire certains traits de la relation particulière qui unit l'évangéliste à Jésus :
a. La contemplation de la gloire du Fils unique b. Le témoignage
oculaire explicite
c. L'enseignement de l'Esprit de vérité pour les témoins

Ces caractéristiques spécifiques qui relient plus intimement l'évangéliste à la personne de Jésus ont pour effet de souligner la provenance divine de son Évangile. Développons ces traits spécifiques.

a. La contemplation de la gloire du Fils unique

Il est écrit dans le prologue : « Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). Après avoir affirmé l'incarnation du verbe et son entrée dans

l'humanité, devenue demeure définitive du Dieu de l'alliance, le texte parle soudain d'une rencontre personnelle et profonde avec le Verbe incarné. Dans les textes johanniques
« contempler, voir » ne désigne pas une action momentanée, superficielle, mais une action de voir intense et durable, reliée à la réflexion, ainsi qu'à une intelligence approfondie et une adhésion dans la foi. Jn 11,45 désigne l'objet immédiat de la contemplation : « ce qu'Il avait fait », c'est-à-dire la résurrection de Lazare, et en mentionne la conséquence : la foi en Jésus. Jn 1,14b explicite le résultat du « voir », de la contemplation : la compréhension croyante, la reconnaissance du Fils unique qui vient du Père (cf. 1 Jn 1,1 ; 4,14). L'objet de la contemplation est donc Jésus, sa personne et son activité, puisque, durant son séjour terrestre, le verbe de Dieu s'est rendu visible aux hommes.

L'auteur s'inclut lui-même dans un groupe de témoins attentifs (« nous ») qui, ayant contemplé l'œuvre de Jésus sont parvenus à la Foi en Lui, en tant que Fils unique de Dieu le Père. Le témoignage oculaire de l'évangéliste et sa foi en Jésus Fils de Dieu sont les bases de son écrit. On peut en déduire indirectement que cet écrit provient de Jésus, et par conséquent de Dieu. Insistons sur le fait que Jean est membre d'un groupe de témoins habités par la foi. La première conclusion du quatrième Évangile (Jn 20,30-31) permet d'identifier ce groupe. L'évangéliste parle explicitement de son œuvre (« ce livre ») et des « signes » qui y sont racontés. Il affirme que Jésus les fit « en présence de ses disciples ». Ceux-ci se révèlent donc être le groupe des témoins oculaires auquel appartient l'auteur du quatrième Évangile.

b. Le témoignage oculaire explicite

32. À deux reprises, l'évangéliste souligne explicitement qu'il est le témoin oculaire de ce qu'il écrit. Nous lisons en effet dans la conclusion de l'Évangile : « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est vrai » (Jn
2&,24). Un groupe (« nous ») présente le disciple — identifié comme personnage principal de la dernière narration — comme un témoin fiable et comme l'auteur de l'œuvre tout entière. Il s'agit du disciple que Jésus aimait (cf. Jn 21,20), qui a été également, en d'autres occasions, témoin de son action, du fait de sa proximité particulière avec Jésus (cf. Jn 13,23 ; 19,26 ;
20,2 ; 21,7). De cette manière, il se confirme que cet Évangile provient de Jésus, et de Dieu lui-même. Ceux qui déclarent « nous savons » (Jn 21,24) expriment la conscience d'être qualifiés pour une telle évaluation. Cette expression constitue un acte de reconnaissance, de réception et de recommandation de l'écrit de la part de la communauté croyante.

Dans un autre passage, le témoignage oculaire est expliqué à propos de l'effusion de l'eau et du sang après la mort de Jésus : « Celui qui a vu rend témoignage, et son témoignage est véridique ; et celui-là sait qu'il dit vrai afin que vous aussi, vous croyiez » (Jn 19,35). Les notions de « voir », « témoigner », « vérité » et « croire » sont ici décisives. Le témoin oculaire affirme la vérité de son témoignage, avec lequel il s'adresse à une communauté (« vous »), l'exhortant à partager sa foi (cf. Jn 20,31 ; 1 Jn 1,1-3). Ce témoignage concerne non seulement des faits advenus, mais également leur signification, qui est donnée par deux citations de l'Ancien Testament (cf. Jn 19,36-37). Par le contexte, nous savons que le témoin oculaire est le disciple que Jésus aimait, qui se tenait près de la croix de Jésus, et à qui Jésus s'est adressé (Jn 19,25-27). Jn 19,35 souligne donc, en se référant de manière spécifique à la mort de Jésus, ce que Jn 21,24 exprime pour l'ensemble des récits du quatrième Évangile : cet Évangile a été écrit par un auteur qui, par expérience directe et par foi, est lié intimement à Jésus et à Dieu, et communique son témoignage à une communauté de croyants qui partagent la même foi.

c. L'enseignement de l'Esprit de vérité pour les témoins.

33. Le témoignage du disciple est rendu possible par le don de l'Esprit Saint. Dans son discours d'adieux (Jn 14-16), Jésus dit aux disciples : « Quand viendra le Défenseur, que je vous enverrai d'auprès du Père, lui, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage en ma faveur. Et vous aussi, vous allez rendre témoignage, car vous êtes avec moi depuis le commencement » (Jn 15,26-27). Les disciples sont les témoins oculaires de toute l'activité de Jésus « depuis le commencement ». Mais le témoignage de foi, qui conduit à croire en Jésus comme Christ et Fils de Dieu (cf. Jn 20,31), et donné par la puissance de l'Esprit qui, procédant du Père et envoyé par Jésus, crée chez les disciples une intense union avec Dieu. Le monde ne peut accueillir l'Esprit (cf. Jn 14,17), mais les disciples le reçoivent pour leur mission dans le monde (cf. Jn 17,18). Jésus explique comment l'Esprit lui rend témoignage : « Lui, vous enseignera tout, et il vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26) ; « Il vous conduira dans la vérité tout entière » (Jn 16,13). L'œuvre de l'Esprit se réfère entièrement à l'activité de Jésus et a l'objectif de conduire à une compréhension toujours plus profonde de la vérité, c'est à dire de la révélation de Dieu le Père rendue possible par Jésus (cf. Jn 1,17-18). Le témoignage rendu à Jésus par tout disciple ne devient « efficace » qu'à travers l'action de l'Esprit Saint. La même remarque vaut pour le

quatrième Évangile lui-même, qui se présente comme le témoignage écrit du disciple que

Jésus aimait.

3.4 Les Actes des Apôtres

34. Les Actes des Apôtres sont attribués au même auteur que l'Évangile de Luc (cf. Lc 1,1-

4 ; Ac 1,1). Luc mentionne explicitement comme sources de son Évangile ceux qui, « dès le commencement, furent témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2), suggérant de cette manière que son Évangile provient de Jésus, révélateur ultime et suprême de Dieu le Père. Il ne présente pas de la même manière les sources du livre des Actes, ni sa provenance divine. Mais l'on peut noter, d'une part, que les noms de la liste des Apôtres sont identiques en Ac 1,13 et en Lc 6,14-16 (hormis Judas), et, d'autre part, que dans le livre des Actes, leur qualité de témoins oculaires est mise en relief (cf. Ac 1,21-22 ; 10,40-41), de même que leur mission de ministres de la Parole (cf. Ac 6,2 ; cf. 2,42). Luc décrit donc dans les Actes l'activité de ceux dont il parle en Lc 1,2, qui peuvent donc être considérés comme les sources de l'ensemble de ses deux ouvrages (L'Évangile de Luc et les Actes).

Nous pouvons supposer que Luc se soit informé de leur activité (qui est le sujet du livre des Actes) avec le même soin (cf. Lc 1,3) que lors de sa recherche — par leur intermédiaire — sur les œuvres de Jésus.

Pour ce qui est de la provenance du ivre des Actes des Apôtres, la donnée fondamentale est donc la relation personnelle et immédiate avec Jésus de ces témoins oculaires et ministres de la Parole. Leur relation avec Jésus apparaît particulièrement dans leurs discours et leurs actes, dans l'oeuvre de l'Esprit Saint et dans l'interprétation de la Sainte Écriture. Ces différents éléments qui attestent la provenance divine du livre des Actes sont maintenant exposés.

a. La relation personnelle et immédiate des Apôtres avec Jésus

Le livre des Actes fait la relation de la proclamation de l'Évangile par les Apôtres, spécialement par Pierre et Paul. Dans la première section du livre, Luc en présente la liste, avec Pierre et les dix autres Apôtres (Cf. Ac 1,13). Ces Onze constituent le noyau de la communauté à laquelle se manifeste le Seigneur ressuscité (cf. Lc 24,9.33) et représentent un pont essentiel entre l'Évangile de Luc et le livre des Actes (cf. Ac 1,13.26).

L'identité des noms entre la liste de Lc 6,14-16 et celle d'Ac 1,13 cherche à confirmer la relation personnelle durable et intense qui unit chacun des Apôtres à Jésus. Cette relation constitue un privilège qui leur est accordé durant la vie de Jésus et les habilite à devenir les protagonistes du livre des Actes. Les Apôtres sont encore les interlocuteurs et les commensaux de Jésus avant l'Ascension (cf. Ac 1,3-4). Il leur a promis la force de l'Esprit Saint, les destinant ainsi à devenir ses témoins « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). L'ensemble de ces éléments concourt à faire considérer le livre des Actes comme provenant de Jésus et de Dieu.

De même, Paul, personnage principal de la seconde partie du livre des Actes, est caractérisé par sa relation personnelle et immédiate avec Jésus. Sa rencontre avec le Seigneur ressuscité est relatée et mise en relief trois fois (cf. Ac 9,1-22 ; 22,3-16 ; 26,12-18). Paul lui- même proclame clairement la provenance divine de son Évangile : « Ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par révélation de Jésus Christ » (Ga 1,12). Les sections du livre utilisant le « nous » (Ac 16,10-18 ; 20,5-15 ; 21,1-18 ; 27,1-28,16) évoquent la relation de l'auteur du livre avec Paul, et par l'intermédiaire de Paul, avec Jésus.

b. Les discours et les actes des Apôtres

35. L'activité des Apôtres, telle que le livre la relate, manifeste de multiples manières leur relation avec Jésus.

Les discours de Pierre (cf. Ac 1,15-22 ; 2,14-36 ; 3,12-26 ; 10,34-43) et Paul (par exemple Ac 13,16-41) sont des résumés, des « sommaires » qui donnent le sens de la vie et du ministère de Jésus. Ils en présentent les données fondamentales : son appartenance à la descendance de David (cf. Ac 13,22-23), son lien avec Nazareth (cf. Ac 2,22 ; 4,10), son ministère débutant en Galilée (cf. Ac 10,37-39). Sa passion et sa mort, dans lesquelles sont impliqués les Juifs (cf. Ac 2,23 ; 3,13 ; 4,10-11) et les païens (cf. Ac 2,23 ; 4,26-27), Pilate (cf. Ac 3,13 ; 4,27 ; 13,28) et Hérode (cf. Ac 4,27) sont particulièrement mises en relief, de même que le supplice de la croix (cf. Ac 5,30 ; 10,39 ; 13,29), et sa résurrection par Dieu (cf. Ac 2,24.32 ; etc.. ;).

La présentation de la résurrection de Jésus met en relief l'action du Père, opposée à l'agir des hommes : « Vous l'avez supprimé en le clouant sur le bois par la main des impies. Mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort » (Ac 2,23-24 ; cf. Ac 3,15 ; etc.. ;). Dieu a élevé Jésus à sa droite (cf. Ac 2,33 ; 5,31) et l'a glorifié (cf. ac 3,13). Ainsi est soulignée le relation très étroite entre Jésus et Dieu, et en même temps la provenance divine

de ce qui est raconté. Les titres christologiques de l'Évangile de Luc sont également retrouvés dans le livre des Actes : Christ (Ac 2,31 ; 3,18), Seigneur (Ac 2,36 ; 11,20), Fils de Dieu (Ac 9,20 ; 13,33), Sauveur (Ac 5,31 ; 13,23). Généralement, selon la formulation des Actes, c'est Dieu qui est à l'origine de ces titres dans lesquels sont exprimés la qualité et la mission qu'Il a attribuées à Jésus (cf. Ac 2,36 ; 5,31 ; 13,33).

De la même manière, les actions miraculeuses relient les Apôtres à Jésus. Les miracles de Jésus étaient signes du règne de Dieu (cf. Lc 4,18 ; 11,20 ; Ac 2,22 ; 10,38). C'est Lui qui a confié aux douze cette mission (Lc 9,1). Le livre des Actes attribue aux Apôtres, de manière générique, des « prodiges et des signes » (cf. Ac 2,43 ; 5,12 ; 14,3). Il rapporte également des miracles particuliers, comme des guérisons (cf. Ac 3,1-10 ; 5,14-16 ; 14,8-10), des exorcismes (cf. Ac 5,16 ; 8,7 ; 19,12), la résurrection de morts (cf. Ac 9,36-42 ; 20,9-10). Les Apôtres effectuent ces signes au nom de Jésus, avec sa force et son autorité (cf. Ac 3,1-10 ; 9,32-35).

L'activité des Apôtres est totalement déterminée par Jésus, provient de Lui, et conduit à Lui et à Dieu le Père. Les Actes soulignent la continuité du plan divin, accompli en Jésus Christ, puis poursuivi dans l'Église. Luc voit en particulier dans les miracles la confirmation divine de la mission apostolique, mission située dans le prolongement de celle de Moïse (cf. Ac 7,35-36), puis de celle de Jésus (cf. Ac 2,22).

c. L'œuvre du Saint Esprit

36. La relation des Apôtres avec Jésus se manifeste également par le don de l'Esprit Saint que Jésus a promis et leur

a envoyé, Esprit Saint, dans lequel ils réalisent leurs œuvres.

Le Seigneur ressuscité leur annonce « la promesse du Père » (Ac 1,4 ; cf. Lc 24,49), le baptême « dans l'Esprit Saint » (Ac 1,5), la « force » de l'Esprit Saint (Ac 1,8). Au jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint descendit sur eux et « tous furent remplis de l'Esprit Saint » (Ac 2,4), Esprit promis par le Père, et dispensé par Jésus, élevé à la droite de Dieu (cf. Ac 2,33). C'est dans cet Esprit que Pierre et les Onze (cf. Ac 2,14) rendent avec force le premier témoignage public aux œuvres et à la résurrection de Jésus (Ac 2,14-41).

Dans le sommaire concernant la vie de l'Église de Jérusalem, l'activité apostolique est résumée en ces termes : « C'est avec une grande puissance que les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus » (Ac 4,33 ; cf. Ac 1,22, etc). Ce témoignage advient sous l'influence de l'Esprit (cf. Ac 4,8.31 ; etc). Le ministère de Paul, proclamant la résurrection de Jésus (cf. Ac 13,30.37), est décrit de la même manière : Paul est rempli de l'Esprit (cf. Ac 9,17 ; 13,2.4.9).

d. L'accomplissement de l'Ancien Testament

37. L'Évangile de Luc montre comment le Seigneur ressuscité a expliqué à ses disciples les Saintes Écritures, leur faisant comprendre que dans sa passion, sa mort et sa résurrection se réalise le plan salvifique de Dieu, annoncé par Moïse, les Prophètes et les Psaumes (cf. lc 24,27.44). On trouve 37 citations de l'Ancien Testament dans le livre des Actes, en grande partie dans les discours que Pierre, Étienne et de Paul adressent à un auditoire juif. Le livre se réfère aux textes inspirés, en en montrant l'accomplissement en Jésus, et il attribue aux paroles des prédicateurs chrétiens cette même valeur de paroles inspirées.

Les événements christologiques qui constituent le contenu de la prédication, comme les faits qui leur sont concomitants se reliés avec les Écritures. Dans le discours inaugural de la Pentecôte, Pierre explique l'irruption de phénomènes extraordinaires liés à la venue de l'Esprit (cf. Ac 2,4-13.15), à la lumière de la prophétie de Joël 3,1-5. À la fin du livre, on voit comment Paul interprète le rejet par les juifs de Rome de ses propos en recourant à la prophétie d'Isaïe 6,9-10 (cf. Ac 28,23-27). Ainsi, ce qui advient au début et à la fin du livre est relié à la Parole prophétique de Dieu. Ce type d'inclusion pourrait évoquer l'idée que tout ce qui advient et est rapporté dans le livre des Actes correspond au plan salvifique de Dieu.

En ce qui concerne le contenu de la prédication apostolique, nous nous en tenons ici à quelques exemples. Pierre appuie l'annonce de la résurrection de Jésus (Ac 2,24) par la citation du Ps 16,8-11, attribuée à David (cf. Ac 2,29-32). Il fonde l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu (cf. Ac 2,33) à l'aide du Ps 110,1, lui aussi attribué à David. Citons également, d'une manière plus générale, les références à tous les prophètes, par la bouche desquels Dieu a annoncé à l'avance la destinée de Jésus (cf. Ac 3,18.24 ; 24,14 ; 26,22 ; 28,23). Paul présente la résurrection de Jésus comme accomplissement de la promesse faite aux Pères et cite le Psaume 2,7 (cf. Ac 13,32-33).

Le livre des Actes atteste d'une manière particulière la façon dont l'Église primitive a non seulement reçu comme son propre héritage les Écritures juives, mais s'est également approprié le vocabulaire et la théologie de l'inspiration, comme le révèle la manière dont y sont cités les textes de l'Ancien Testament. Ainsi, au début (cf. Ac 1,16), comme à la fin du livre (cf. Ac 28,15), il est affirmé que l'Esprit Saint parle par la médiation des auteurs et des textes bibliques. Au début du livre, les Écritures — qui sont déclarées accomplies par Jésus
— sont qualifiées comme ce qui fut « d'avance parlé » par l'Esprit Saint (Ac 1,16 ; cf.

également Ac 4,25), et à la fin du livre, les paroles de Paul — qui concluent les deux volumes de l'œuvre lucanienne — citent Is 6,9-10 en termes similaires : « L'Esprit Saint a bien parlé, quand il a dit à vos pères, par le prophète Isaïe — citation d'Is 6,9-10 grec » (Ac 28,25). Cette manière de se référer à l'Esprit Saint, parlant dans les écrits bibliques et utilisant comme intermédiaires des auteurs humains, est caractéristique des écrits chrétiens, non seulement dans leur compréhension des Écritures hébraïques inspirées, mais également dans leur compréhension de la prédication apostolique. Les Actes présentent la prédication des missionnaires chrétiens — en particulier celle de Pierre (cf. Ac 4,8) et celle de Paul (cf. Ac
13,9) — d'une manière analogue aux discours prophétiques de l'Ancien Testament, et aux discours liés au ministère de Jésus : ce sont des paroles (en forme orale puis écrite) qui proviennent de la plénitude de l'Esprit.

e. Conclusion

38. La spécificité du livre des Actes consiste à rapporter l'activité des témoins oculaires et des ministres de la Parole qui ont eu des relations de différentes sortes avec Jésus. Ils sont avant tout témoins de la résurrection de Jésus, et l'attestent sur la base des rencontres avec le Seigneur ressuscité et dans la force de l'Esprit Saint. Ils présentent l'histoire de Jésus comme l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu, se référant à l'Ancien Testament, et ils interprètent à la lumière de cette même source leur propre activité. Tout ce qui est raconté provient de Jésus et de Dieu. Cette argumentation claire du livre des Actes met en évidence le fait que son texte provient de Jésus et de Dieu.

3.5 Les lettres de l'Apôtre Paul.

39. Paul rend témoignage à la provenance divine des Écritures d'Israël, de son Évangile, de son ministère apostolique et de ses lettres.

a. Paul rend témoignage à l'origine divine des Écritures

Paul reconnaît sans ambiguïté l'autorité des Écritures, il en atteste l'origine divine, et il les considère comme des prophéties de l'Évangile.

Par le terme « Saintes Écritures » (Rm 1,2), Paul désigne les livres reçus de la tradition juive de langue grecque. Il ne s'interroge jamais sur leur vérité ni sur leur inspiration. Étant un

croyant juif, il les reçoit comme témoignages de la volonté et du plan salvifique de Dieu pour l'humanité. Avec ses coreligionnaires, il croit en leur vérité, en leur sainteté et en leur unité. Par leur intermédiaire, Dieu se communique à nous, nous interpelle et nous manifeste sa volonté (cf. Rm 4,23-25 ; 15,4 ; 1 Co 9,10 ; 10,4.11).

On doit ajouter que Paul lit et accueille l'Écriture comme prophéties du Christ et de notre temps (cf. Rm 16,25-26), en d'autres termes comme prophéties d'un salut offert dans et par l'intermédiaire de Jésus Christ, et pour cela, comme prophéties de l'Évangile (cf. Rm 1,2) : ces écritures sont orientées christologiquement et doivent être lues comme telles (cf. 2 Co 3).

Comme Parole de Dieu et témoignage rendu à l'Évangile, les Écritures confirment l'unité et la stabilité du plan salvifique de Dieu, qui a été le même depuis les origines (cf. Rm 9,6-
29).

b. Paul rend témoignage à l'origine divine de son Évangile

40. Dans le premier chapitre de sa lettre aux Galates, Paul reconnaît avoir persécuté l'Église, du fait de son zèle pour la Loi, mais il confesse que Dieu, dans son infinie bonté, lui a révélé son Fils (cf. Ga 1,16 ; cf. Ep 3,1-6). Par cette révélation, Jésus de Nazareth, qui était auparavant pour Paul un blasphémateur, un pseudo-messie, devient le Ressuscité, le Messie glorieux, vainqueur de la mort, le Fils de Dieu. Dans la même lettre, en Ga 1,12, il déclare que son Évangile lui fut révélé. Par Évangile, nous devons ici comprendre les composantes principales de la vie, de l'itinéraire et de la mission de Jésus, au moins sa mort et sa résurrection salvifiques.

En Ga 1-2, annonce que son Évangile n'inclut pas la circoncision. En d'autres termes, il déclare que, selon ce qui lui a été révélé, il n'est pas nécessaire de se faire circoncire ni de devenir sujet de la Loi de Moïse pour hériter des promesses eschatologiques. Pour Paul, le fait de soumettre à la circoncision les chrétiens d'origine non juive ne constitue pas une question périphérique ou anecdotique, mais touche le cœur de l'Évangile. Il déclare fermement que celui qui se fera circoncire — pour devenir sujet de la Loi mosaïque et obtenir, en cela, la justice — rendra vaine la mort en croix du Christ : « Moi, Paul, je vous le déclare : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous sera plus d'aucun secours » (Ga 5,2 ; cf. Ga 2,21 ;
5,4). Ce qui est en jeu est donc l'Évangile même, un Évangile qui lui fut révélé et qui, par conséquent, ne peut être modifié.

Comment Paul montre-t-il en Galates 1-2 que son Évangile — dont ne fait pas partie la circoncision — est d'origine divine ? Il commence par affirmer que cette caractéristique de

l'Évangile ne peut venir de lui, car, lorsqu'il était pharisien, il s'y était férocement opposé, et de ce fait, s'il annonce aujourd'hui le contraire de ce qu'il pensait précédemment, ce n'est pas par instabilité intellectuelle : tous ses coreligionnaires savent bien qu'il était ferme dans ses convictions (cf. Ga 1,13-14). Puis, Paul montre que son Évangile ne peut venir des autres Apôtres, non seulement parce qu'il ne les a vus que longtemps après sa rencontre du Christ, mais aussi parce qu'il n'hésite pas à contredire Pierre, le plus notable des Apôtres, lorsque ce dernier prend une position qui fait de la circoncision un facteur de discrimination entre chrétiens (cf. Ga 2,11-14). Finalement puisque son Évangile lui a été révélé, il a dû, lui aussi, obéir à ce que Dieu lui avait fait connaître. C'est pourquoi il peut affirmer, au début de la lettre aux Galates : « Pourtant si nous-mêmes, ou si un ange du ciel vous annonçait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! (Ga 1,8 ; cf. Ga 1,9).

Pourquoi Paul a-t-il voulu mettre l'accent sur le caractère révélé de son Évangile ? Cette origine divine se trouvait contestée par des missionnaires judaïsants, puisque la circoncision avait été imposée par un oracle divin impératif de la loi mosaïque (Gn 17,10-14). En effet, Gn
17,10-14 affirme que pour obtenir le salut, il est nécessaire d'appartenir à la famille d'Abraham et, pour ce motif, d'être circoncis. Ainsi, dans deux de ses lettres — Galates et Romains — Paul doit montrer que son Évangile ne va pas à l'encontre des Écritures et ne contredit pas Gn 17,10-14, passage qui n'admet pas d'exceptions. De fait, Paul ne peut

déclarer que cet oracle n'a plus de valeur, car il est reconnu comme normatif par tous les juifs pratiquants. Ne pouvant négliger ce passage, Paul doit l'interpréter d'une autre manière, mais il ne peut le faire sans solliciter d'autres passages scripturaires (Gn 15,6 et Ps 32,1-2 en Rm 4,3.6), qui constituent la règle à partir de laquelle Gn 17,10-14 doit être interprété.

c. Le ministère apostolique de Paul et son origine divine

41. Paul a également dû insister sur l'origine divine de son apostolat, car certains dans le groupe des Apôtres le dénigraient et minimisaient la valeur de son Évangile ; même si il avait rencontré le Ressuscité, il ne faisait pas partie du groupe de ceux qui avaient vécu avec Jésus et étaient témoins de son enseignement, de ses miracles et de sa passion. Voici pourquoi Paul insiste sur le fait qu'il a été mis à part et appelé par le Seigneur pour être Apôtre des païens (cf. Rm 1,5 ; 1 Co 1,1 ; 2 Co 1,1 ; Ga 1,1). Voici également pourquoi, dans le long éloge qu'il fait de lui-même en 2 Co 10-13, il mentionne les révélations reçues du Seigneur (2 Co 12,1-4). Il ne s'agit pas d'une exagération rhétorique ou d'un pieux mensonge destiné à mettre en relief son statut d'Apôtre, mais d'un simple témoignage véridique. Dans l'éloge qu'il fait de lui-même en 2 Co 10-13, Paul insiste très peu sur les révélations exceptionnelles dont il bénéficia, et met surtout en relief ses souffrances apostoliques pour l'Église, car la puissance de Dieu se manifeste pleinement dans sa fragilité. En d'autres termes, lorsqu'il rend compte des révélations reçues de Dieu, Paul ne le fait pas pour être admiré des Églises, mais pour montrer que les traits caractéristiques de l'Apôtre authentique sont plutôt les fatigues et les souffrances. Pour cette raison, son témoignage est digne de foi.

En Ga 2,7-9, Paul remarque également que, lorsqu'il se rend à Jérusalem, Jacques, Pierre et Jean, qui sont les plus influents parmi les apôtres, ont reconnu que Dieu l'avait institué Apôtre des païens. Ainsi, Paul n'est pas le seul à affirmer l'origine divine de sa vocation, puisqu'elle a été reconnue par les autorités ecclésiales de l'époque.

d. Paul atteste la provenance divine de ses lettres

42. Paul n'affirme pas seulement la provenance divine de son apostolat et de son Évangile. Le fait que son Évangile lui ait été révélé ne garantit pas automatiquement l'exactitude et la fiabilité de sa transmission. C'est pourquoi il mentionne au tout début de ses lettres son appel et son mandat apostoliques : par exemple, en Rm 1,1, il se définit ainsi : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé à être Apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu ». Il affirme donc que ses lettres transmettent fidèlement son Évangile et veut qu'elles soient lues par toutes les Églises (cf. Col 4,16).

Même les recommandations disciplinaires qui ne sont pas directement reliées à l'Évangile doivent être accueillies par les croyants des diverses Églises comme si elles étaient un commandement du Seigneur (cf. 1 Co 7,17b ; 14,37). Paul n'attribue certainement pas la même autorité à tous ses écrits, comme le montre l'argumentation casuistique de 1 Co 7, mais parce qu'ils expliquent et justifient souvent son Évangile, ses arguments (cf. Rm 1-11 et Ga 1-4) constituent d'une certaine manière une nouvelle interprétation de l'Évangile lui-même, interprétation qui a autorité.

3.6. La lettre aux Hébreux

43. L'auteur de la lettre aux Hébreux n'a aucune prétention apostolique explicite, à la différence de Paul qui affirme avoir reçu l'Évangile directement du Christ (cf. Ga 1,1.12.16).

Cependant, cette lettre comporte deux passages d'une importance exceptionnelle : He 1,1-2, où l'auteur fait une synthèse de l'histoire de la révélation de Dieu aux hommes, et montre l'étroite connexion de la révélation divine entre les deux Testaments, et He 2,1-4, où il se présente comme appartenant à la deuxième génération chrétienne, recevant le Parole de Dieu, le message de Salut, non pas directement du Seigneur Jésus, mais par l'intermédiaire des témoins du Christ, des disciples qui l'ont écouté.

a. L'histoire de la révélation de Dieu

Au début de son œuvre, l'auteur constate : « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par[3] les prophètes ; mais à la fin, en ces jours où nous sommes, il nous a parlé par[4] son Fils » (He 1,1-2). Dans cette admirable phrase inaugurale, l'auteur retrace l'histoire complète de la Parole de Dieu adressée à l'homme. Le passage est d'une importance décisive pour le thème de la révélation et de l'inspiration et mérite une

explication précise.

Il y est affirmé solennellement un fait capital : Dieu cherche à entrer en relation personnelle avec les hommes. Pour cette rencontre, Il prend Lui-même l'initiative : *Dieu parle*. Le verbe utilisé n'a pas de complément direct, et le contenu de cette parole n'est pas précisé. En revanche, les personnes mises ne relation sont désignées : Dieu, les pères, les Prophètes, nous, les Fils. La parole de Dieu n'est pas présentée ici comme une révélation de vérité, mais comme un moyen pour établir une relation entre les personnes.

Dans l'histoire de la Parole de Dieu, deux étapes principales sont distinguées. La répétition du même verbe « parler » exprime une continuité évidente, et le parallélisme des deux phrases fait ressortir la ressemblance des deux interventions. Mais les différences soulignent la diversité d'époque, de mode, de destinataires, et de médiateurs.

Pour ce qui concerne l'époque, à la première donnée (« dans le passé »), seulement chronologique, est opposée une autre notion plus complexe. L'auteur recourt à une expression biblique « à la fin », qui indique vaguement un temps futur (cf. Gn 49,1), mais dont la signification concerne de manière spécifique le temps de la manifestation définitive de Dieu :
« la fin des jours » (cf. Ez 38,16 ; Dn 2,28 ; 10,14). L'auteur reprend l'expression, mais y ajoute une nouvelle précision : « en ces jours où nous sommes ». Précision mineure sur le
plan matériel, mais qui indique un changement de perspective radical. Dans l'Ancien

3 Littéralement : « dans les prophètes »

4 Littéralement : « en un Fils »

Testament, l'intervention décisive de Dieu était toujours située dans la perspective obscure de l'avenir. Ici, l'auteur affirme que les temps derniers sont déjà présents, car une ère nouvelle a été inaugurée par la mort et par la résurrection du Christ (cf. Ac 2,17 ; 1 Co 10,11 ; 1 P 1,20). Si « ces jours où nous sommes » font partie des temps derniers, le jour ultime n'est pas encore arrivé (cf. Jn 6,39 ; 12,48), il approche seulement (cf. He 10,25). Mais, dès maintenant, l'existence chrétienne participe aux biens définitifs, promis pour les derniers temps (cf. He
6,4-5 ; 12,22-24.28). La relation de Dieu avec les hommes a changé de niveau : elle est passée de la promesse à la réalisation, de la préfiguration à l'accomplissement. La différence est qualitative.

La manière dont la Parole de Dieu est présentée diffère pour les deux époques de l'histoire du salut. Dans les temps anciens, elle est caractérisée par la multiplicité : « à bien des reprises », « de bien des manières ». Dans cette multiplicité, il y a une richesse. Dieu, infatigablement (cf. Jr 7,13), trouve les moyens de parvenir à nous : donnant des ordres, faisant des promesses, sanctionnant les rebelles, confortant ceux qui souffrent, utilisant toutes les formes possibles de manifestations comme d'effrayantes théophanies, des visions consolatrices, de brefs oracles, de grandes fresques historiques, des prédications prophétiques, des chants et des rites liturgiques, des lois, des récits. Mais la multiplicité est également un signe d'imperfection (cf. He 7,23 ; 10,1-2.11-14). Dieu s'exprime de manière limitée. Comme un bon pédagogue, il commence par dire les choses les plus élémentaires, dans la forme la plus accessible. Il parle de descendance et de terre, promet et réalise la libération de son peuple, le dote d'institutions temporaires : dynasties royales, sacerdoce héréditaire. Mais tout cela n'était qu'une préfiguration. Dans la phase ultime, la Parole de Dieu fut donnée totalement, d'une manière définitive et parfaite. Les richesses disséminées dans les époques précédentes furent réunies et portées à leur sommet dans l'unité du mystère du Christ.

À la succession des époques correspond le changement des auditeurs de la Parole. La parole des temps anciens fut adressée aux « Pères », au sens large, c'est-à-dire à l'ensemble des générations qui reçurent le message prophétique (cf. He 3,9). La Parole définitive fut adressée à « nous ». Le pronom « nous » inclut l'auteur et les destinataires de son écrit, mais également ceux ont entendu la Parole et leurs contemporains (cf. He 2,3).

Pour désigner des médiateurs, l'auteur utilise une expression étonnante, peu commune : littéralement (He 1,1-2), Dieu parle « dans les » prophètes, « en un Fils » ; alors que l'expression habituelle est « par l'intermédiaire de » (cf. Mt 1,22 ; 2,15, etc. ; Ac 28,25). L'auteur peut avoir en perspective la présence active de Dieu lui-même en ses messagers. C'est la seule signification qui convienne pour la seconde expression « en un Fils ». Aux

prophètes au sens le plus large — c'est-à-dire à tous ceux dont la Bible raconte les interventions, succède un ultime messager qui est « Fils ». La position choisie pour son nom, à la fin de la phrase, concentre l'attention sur Lui (cf. He 1,2-4). La rencontre de Dieu avec l'homme s'effectue uniquement en Lui. Dieu envoie tout d'abord ses « serviteurs les prophètes » (Jr 7,25 ; 25,4 ; 35,15 ; 44,4) ; mais maintenant son messager n'est plus simplement serviteur, il est « le Fils ». Parlant par l'intermédiaire des Prophètes, Dieu se donne à connaître, mais indirectement, par personne interposée ; maintenant, la rencontre avec la Parole de Dieu se réalise dans le Fils. Maintenant, ce n'est plus un homme différent de Dieu qui nous adresse la Parole, mais une personne divine, dont l'unité avec le Père est exprimée à l'aide de la formule la plus forte que l'auteur puisse trouver : « rayonnement de la gloire de Dieu, expression parfaite de son être » (He 1,3). Il ne suffit pas à Dieu de se révéler à nous en assumant notre langage : Il vient, en

la personne de Jésus Christ, partager réellement notre existence, et parler non seulement le langage des mots, mais aussi celui de la vie offerte et du sang répandu.

b. La relation de l'auteur avec la révélation du Fils

44. Développant un aspect de sa doctrine concernant la Parole de Dieu adressée à l'homme dans les Prophètes et dans le Fils (cf. He 1,1-14), l'auteur en précise immédiatement la relation avec la vie et fait état de sa propre relation avec le Fils : « Il nous faut donc d'autant plus prêter attention à ce que nous avons entendu, afin de ne pas nous fourvoyer. En effet, si la parole annoncée par des anges s'est trouvée confirmée, et si toute transgression ou désobéissance a reçu une juste sanction, comment pourrons-nous sortir d'affaire si nous négligeons un pareil salut ? Celui-ci a été annoncé par le Seigneur au commencement ; ceux qui avaient entendu ont confirmé pour nous ce salut, et Dieu joignait son témoignage par des signes, des prodiges, toutes sortes de miracles, et le partage des dons de l'Esprit Saint, selon sa volonté » (He 2,1-4).

Les chrétiens sont invités à prêter grande attention à la parole entendue. Il ne suffit pas d'écouter le message ; il faut y adhérer de tout son cœur et par toute sa vie. Sans une adhésion sérieuse à l'Évangile, on court le risque de se fourvoyer (cf. He 2,1). Qui s'éloigne de Dieu ne peut que se perdre et périr. Alors que celui qui s'efforce d'adhérer au message entendu se rapproche de Dieu (cf. He 7,19) et rencontre le salut.

Après avoir introduit ce thème (He 2,1), l'auteur le développe en une longue phrase

(He 2,2-4). Il base son argumentation sur une comparaison entre les anges et le Seigneur.

L'unique élément identique entre les deux parties est l'expression « annoncé par ». La Parole fut annoncée par des anges ; le « salut » commence à être annoncé par le Seigneur.

En se référant à la « parole », l'auteur a davantage en vue la promulgation de la Loi survenue au Sinaï. L'expression « salut » est inattendue. Nous pourrions nous attendre à un terme parallèle à « parole ». Cette imperfection du parallélisme est riche de contenu. Elle manifeste une différence profonde entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Dans l'ancienne alliance, il y a uniquement une « parole », une loi externe qui dirige et punit. Dans la nouvelle alliance, c'est un véritable salut qui se trouve offert. Quelle excuse y a-t-il alors pour ceux qui repoussent le salut ? Chez eux, à l'indocilité s'ajoute l'ingratitude. Ils ne repoussent pas une exigence, ils se ferment à l'amour.

Un long discours à ce propos montre comment le salut réunit l'auteur et les destinataires de son œuvre et indique trois caractéristiques du salut : la prédication du Seigneur, le ministère des premiers disciples, le témoignage de la part de Dieu (cf. He 2,3b-4). La première caractéristique du salut est qu'il commence à être annoncé par le Seigneur. L'auteur n'utilise pas un simple verbe (« commencer »), mais une périphrase solennelle : « au commencement ». Il y a peut-être ici une discrète allusion à Gn 1,1. Le salut constitue une nouvelle création. Le titre de « Seigneur » désigne Christ, le Fils qui est l'ultime révélateur envoyé par Dieu (cf. He 1,2). Le salut qu'Il révèle constitue le sommet de l'oeuvre salvifique de Dieu. L'annonce faite par le Seigneur « nous » parvient (He 2,3) — « nous », c'est-à-dire l'auteur et les destinataires de son œuvre — par l'intermédiaire du ministère des témoins qui ont « entendu » et qui sont les premiers disciples du Christ. Dieu, de qui toute la révélation et le salut proviennent (cf. He 1,1-2) confirme le ministère des disciples comme signes, miracles, et dons de l'Esprit Saint (cf. Ac 5,12 ; Rm 15,19 ; 1 Co 12,4.11 ; 2 Co 12,12).

Après avoir évoqué de manière synthétique toute l'histoire de la révélation (He 1,1-2), l'auteur montre (cf. He 2,1-4) que lui-même, et par conséquent son œuvre, est en lien avec le Fils et avec Dieu par l'intermédiaire du ministère des témoins directs du Seigneur.

3.6 L'Apocalypse

45. Le terme « inspiration » n'apparaît pas dans l'Apocalypse, mais on y trouve la réalité que le terme désigne, lorsqu'est reconnu dans le texte un rapport de dépendance, étroit et direct, vis-à-vis de Dieu. Nous rencontrons cette affirmation dans le prologue (cf. Ap 1,1-3), nous la retrouvons en Ap 1,10 et Ap 4,2, lorsque Jean, en relation avec ce qui sera le contenu du livre, est mis spécialement en contact avec l'Esprit, et lorsque, en Ap 10,8-11, lui est renouvelée la

mission prophétique relative au « petit livre » ; elle se retrouve enfin dans le dialogue liturgique conclusif, lorsqu'est soulignée la sainteté absolue de tout le message, désormais liée au livre comme tel (cf. Ap 22,18-19). Ces sections du livre permettent une première compréhension de ce qu'est l'inspiration dans l'Apocalypse.

a. La provenance divine du texte selon le prologue (Ap 1,1-3)

Une lecture attentive du prologue de l'Apocalypse nous fournit une documentation intéressante et détaillée du

chemin qui conduit, selon le texte de l'Apocalypse, du niveau de Dieu lui-même au niveau concret d'une livre qui puisse être lu dans l'assemblée liturgique.

On peut noter une première allusion au niveau divin au tout début du texte : la « révélation » est dite « de Jésus Christ » (Ap 1,1a). Mais Jésus Christ n'en est pas l'inventeur. C'est « Dieu », terme que nous pourrons comprendre, selon l'usage néotestamentaire constant du terme, comme « le Père ». Provenant du Père, et donnée au Fils Jésus Christ, se trouvant ainsi, pour ainsi dire, en contact intime avec Dieu, la révélation en reçoit et en garde l'empreinte.

Du niveau de Dieu, on descend ensuite au niveau de l'homme. C'est ici que nous rencontrons Jésus-Christ : tout ce qui est du Dieu-Père se retrouve en Lui, la « Parole de Dieu » vivante. Lorsque Jésus Christ s'adressera aux hommes, Il leur apparaîtra, par conséquent, comme un témoin totalement fiable, capable d'atteindre en plénitude, en tant que Fils au niveau trinitaire, le « contenu » du Père, de qui tout provient, et, en tant que Fils incarné, à même de le communiquer de manière adéquate aux hommes.

De cette manière, la révélation entre en contact avec Jean. Cela advient d'une manière particulière : le Père, par l'intermédiaire de Jésus Christ qui en est le « porteur », exprime la révélation « en signes » symboliques qui sont perçus, « vus » par Jean, et qu'il comprend de manière adéquate, par la médiation d'un ange qui les lui explique. Jean, à son tour, exprime la révélation dont il a la possession dans son message aux Églises, et, à ce moment, la révélation devient un texte écrit. Le contact avec le Père et avec le Fils incarné qui a donné naissance au texte, y demeure par la suite, en devenant une qualité permanente. Lorsque, à la dernière étape de son parcours, la révélation écrite est annoncée à l'assemblée liturgique, elle prend l'aspect d'une prophétie.

b. La transformation de Jean opérée par l'Esprit, orientée vers le Christ (Ap 1,10 ; 4,1-2)

46. Au début de la première (Ap 1,4-3,22) et de la deuxième partie (Ap 4,1-22,5) de son texte, l'auteur de l'Apocalypse, qui s'identifie littéralement comme Jean (cf. Ap 1,2.4), fournit une précision intéressante sur le dynamisme de la révélation qui, partant du Père et passant par Jésus, lui parvient finalement : la survenue d'une intervention particulière de l'Esprit Saint le transforme et établit Jean dans une relation renouvelée avec Jésus Christ, relation que le conduit à Le connaître mieux.

Ceci se manifeste avant tout au début de la première partie du livre (cf. Ap 1,10), en référence à l'ensemble de cette partie. Relégué dans l'île de Patmos, demeurant en pensée et par le cœur dans sa lointaine communauté d'Éphèse, Jean perçoit, « le jour du Seigneur », dédié à l'assemblée liturgique, une manifestation de l'Esprit qui se rend présent d'une manière nouvelle : « Je fus saisi en esprit, le jour du Seigneur ». Le fait d'être saisi par l'Esprit, et d'être en contact avec Lui, entraîne chez Jean une transformation intérieure, qui, sans atteindre obligatoirement un degré extatique, le rend capable de recevoir et d'interpréter le signe symbolique complexe qui va lui être présenté. Il en découlera chez Jean une nouvelle expérience existentielle, cognitive et affective de Jésus Christ ressuscité, de qui il recevra ensuite la charge d'envoyer un message écrit aux sept Églises (cf. Ap 1,10b-3,22).

Ce contact particulier avec l'Esprit est renouvelé au début (Ap 4,1-2) de la seconde partie du livre (Ap 4,1-22,5) : « Aussitôt je fus saisi en Esprit » (Ap 4,2) et est maintenu inchangé jusqu'à la conclusion. Cette nouvelle manifestation de l'Esprit vise, comme la précédente, à la transformation intérieure de Jean. Elle est précédée d'une intervention de Jésus Christ, qui dit à Jean de monter de la terre au niveau du ciel. Dans la force de cette seconde transformation dans l'Esprit, Jean sera en mesure de percevoir les nombreux « signes » que Dieu va lui donner par l'intermédiaire de Jésus Christ, et d'en rendre compte de manière adéquate dans le texte. Ce contact renouvelé avec l'Esprit sera mis en lumière par un certain nombre de traits caractérisant la relation de Jean avec Jésus Christ. C'est le cas en Ap 17,3, avant la présentation, particulièrement complexe, du jugement de la « grande prostituée » (cf. Ap 17,3-18,24), qui, sous l'influence du Démon, incarne dans l'histoire l'opposition la plus radicale aux valeurs de Jésus Christ. Puis, lorsque sera donné le grand « signe » conclusif de la Jérusalem nouvelle, qui manifestera la relation d'amour ineffable entre Jésus Christ l'Agneau, et l'Église devenue son épouse, ce sera un nouveau recours à l'Esprit (cf. Ap 21,10) qui ouvrira Jean à la plus haute compréhension de Jésus Christ. Cet élargissement de la compréhension produite par l'Esprit en vue d'un « davantage » dans la relation à Jésus Christ passera ensuite de Jean à son œuvre, puis à son lecteur-auditeur.

c. L'implication humaine pour exprimer le message prophétique (Ap 10,9-11)

47. Comment cet élargissement de la compréhension, produit par l'Esprit se développe-t-il en l'homme ? Nous trouvons à ce propos une indication intéressante en Ap 10,9-11. Un ange, manifestation solennelle du Christ (cf. Ap 10,1-8), tient dans sa main gauche un « petit livre », contenant un message de Dieu, probablement le contenu encore « brut » de Ap 11,1-
13, et invite Jean à le prendre : « Il me dit : « Prends, et dévore-le ; il remplira tes entrailles d'amertume, mais dans ta bouche il sera doux comme le miel » (Ap 10,9). Au premier contact avec le petit livre, Jean en est émerveillé et expérimente la douceur ineffable de la Parole de Dieu. Mais le charme de la parole écoutée devra céder la place au travail douloureux de son assimilation. La Parole de Dieu devra passer du niveau divin à celui de la communication humaine par un travail intérieur pénible, qui engagera l'intelligence, l'émotivité, et les capacités de création littéraire de Jean. Une fois effectuée cette phase laborieuse, Jean sera en mesure d'annoncer la Parole de Dieu qui, désormais ayant quitté son état « brut » initial, est devenue également une parole humaine, grâce à ce travail d'élaboration.

d. Le caractère inaltérable du livre inspiré (Ap 22,18-19)

48. Parvenu à la fin de son œuvre, lorsque le texte composé peut être désigné par l'expression

« ce livre » (Ap 22,18.19.19), l'auteur, plaçant l'ensemble dans la bouche de Jean, tient des propos radicaux sur le caractère inaltérable du livre lui-même.

Ayant pour point de départ différents textes du Deutéronome (cf. dt 4,2 ; 13,1 ; 29,19), l'auteur de l'Apocalypse en accentue la radicalité : le livre désormais composé possède la perfection propre à Dieu, à qui rien ne peut être ajouté ni enlevé. Le contact prolongé qu'il a eu, durant sa composition, avec Jésus Christ, par l'intermédiaire de l'Esprit, a imprimé au message du livre un caractère sacré : on pourrait dire que « quelque chose » de Jésus Christ et de son Esprit y demeure, rendant ainsi le texte apte à jouer le rôle d'une prophétie, susceptible d'entre dans la vie avec la capacité de la transformer.

e. Une première synthèse sur le thème de la « provenance divine ».

49. Les observations effectuées permettent de mettre au jour, pour ce qui concerne notre thème, quelques caractéristiques fondamentales du texte de l'Apocalypse. Le texte a une origine divine manifeste, provenant directement de Dieu le Père et de Jésus Christ, auquel Dieu le Père le donne. Jésus Christ le donne à son tour à Jean, y introduisant le contenu de
« signes » symboliques que Jean, avec l'aide de l'Ange interprète, réussit à percevoir. Ce contact initial et direct du texte avec le niveau divin se prolonge ensuite, tout au long du livre, dans la première comme dans la seconde partie qui le composent, sous l'action spécifique et étroite de l'Esprit qui renouvelle et transforme intérieurement Jean, produisant en lui un « saut qualitatif » dans la connaissance de Jésus Christ.

Le contenu de la révélation ne passe pas automatiquement du niveau divin où elle naît pour se développer au niveau humain où elle doit être entendue. Le passage qui fait de la Parole de Dieu une parole également humaine requiert de Jean, après une exultation joyeuse lors du premier contact avec la Parole, un travail d'élaboration qui permet au message de rejoindre la condition humaine et de devenir compréhensible. Ce « passage » ne lui fait pas perdre sa caractéristique originelle : dans l'ensemble du texte, désormais écrit définitivement et devenu un livre, demeure une dimension de sacralité qui relève du divin. Cette dimension sacrée rend d'une part le texte inaltérable, sans possibilité d'ajouts ni de soustractions, et d'autre part, elle lui confère la force d'une prophétie qui le rend susceptible de transformer l'existence de manière décisive.

Ce faisceau complexe de caractéristiques, qui forment un tout, permet de comprendre comme l'auteur de l'Apocalypse éprouve et comprend les composantes de ce que nous appelons aujourd'hui « inspiration » : il s'agit d'une intervention permanente de la part de Dieu le Père ; d'une intervention permanente, particulièrement riche et bien construite de Jésus Christ, et d'une intervention permanente de l'Esprit. C'est également une intervention de l'Ange qui interprète, et enfin, pour ce qui concerne la mise en relation du texte avec les hommes, une intervention spécifique de la part de Jean. À la fin, ce texte, Parole de Dieu venue au contact de l'homme, réussira non seulement à faire comprendre son contenu éclairant, mais également à le faire rayonner dans l'existence : il sera inspiré et inspirant.

Notons enfin le fait impressionnant que ce dernier livre du Nouveau Testament, qui est celui qui contient le plus de références à l'Ancien Testament et semble en être une synthèse,

est ainsi celui qui atteste de la manière la plus précise et le mieux construite la provenance divine et le caractère inspiré de l'Ancien Testament. Ainsi, le contact avec le Christ est à l'origine d'une nouvelle dimension de l'Ancien Testament, qui apparaît lui-même inspiré et inspirant, dans le contexte de cette interprétation christologique.

4. Conclusions

50. En conclusion de la section concernant la provenance divine des livres bibliques (provenance divine qui correspond au concept d'inspiration), nous allons d'une part résumer ce qui a été mis au jour au sujet de relation qui existe entre Dieu et les auteurs humains, en mettant en particulier en relief le fait que les écrits du Nouveau Testament reconnaissent l'inspiration de l'Ancien Testament, et en effectuent une lecture christologique. Puis, nous allons élargir la perspective et chercher à compléter les résultats obtenus : après quelques remarques synchroniques, la question de la formation littéraire diachronique des écrits bibliques sera brièvement abordée. D'autre part, l'étude des différents corpus qui a été présentée sera complétée par un regard d'ensemble sur les écrits bibliques regroupés dans un même canon. Ce dernier aspect sera traité en deux temps : les rares allusions à un canon des deux Testaments qui sont situées à l'intérieur du Nouveau Testament seront présentées, puis l'histoire de la formation du canon et de la réception des livres bibliques par Israël et par l'Église sera envisagée.

4.1 Un regard d'ensemble sur la relation « Dieu – auteur humain »

51. Notre projet consistait à mettre au évidence dans un certain nombre de livres bibliques le rapport qui existe entre ceux qui les ont écrits et Dieu, en s'attachant particulièrement à mettre au jour la manière dont ils attestent leur propre provenance divine. Le résultat de l'étude consiste en une « phénoménologie biblique » du rapport « Dieu – auteur humain ». Nous présentons ici un bref résumé de ce qui a déjà été abordé, puis les principaux traits caractéristiques de l'inspiration seront mis en relief, permettant alors de dessiner les conditions d'une réception appropriée et juste des livres inspirés.

a. Brève synthèse

Dans les textes de l'Ancien Testament, le rapport qui existe entre les différents auteurs et Dieu est exprimé de multiples manières. Dans le Pentateuque, Moïse apparaît comme le personnage institué par Dieu comme unique médiateur de sa révélation. Dans ce corpus scripturaire, nous trouvons l'affirmation originale que Dieu lui-même a écrit le texte des dix commandements et l'a remis à Moïse (Ex 24,12) ; ce qui atteste la provenance divine directe de ce texte. Moïse se trouve également chargé d'écrire d'autres paroles divines (cf. Ex 24,4 ; 34,27), devenant en définitive médiateur du Seigneur pour toute la Torah (cf. Dt 31,9). Les livres prophétiques connaissent, quant à eux, différentes formules pour exprimer le fait que Dieu communique sa Parole à des messagers inspirés qui ont la charge de la transmettre au peuple. Tandis que dans le Pentateuque et les livres prophétiques la Parole de Dieu est reçue directement de médiateurs choisis par Dieu, nous trouvons une situation différente dans les Psaumes et les livres de Sagesse. Dans les Psaumes, celui qui prie écoute la voix de Dieu qui est perçue avant tout dans les grands évènements de la création et de l'histoire du salut d'Israël, et également dans certaines expériences personnelles. De manière analogue, dans les livres de Sagesse, la méditation des Lois et des Prophètes, inspirée par la crainte de Dieu, conduit, à partir des diverses instructions, à un enseignement de la sagesse divine.

Dans le Nouveau Testament, la personne de Jésus, son activité et son itinéraire représentent le sommet de la révélation divine. Pour tous les auteurs et dans tous les écrits du Nouveau Testament, toute relation avec Dieu dépend de la relation avec Jésus. Les Évangiles synoptiques attestent leur propre provenance divine, en présentant Jésus et son œuvre de révélation. Cette caractéristique est commune aux quatre Évangiles, mais non sans certaines nuances. Matthieu et Marc s'identifient avec la personne et l'oeuvre de Jésus. Ils présentent son action de manière narrative, de même que sa passion et sa résurrection, qui est la confirmation suprême de la part de Dieu de l'ensemble de ses paroles et de toutes ses affirmations concernant sa propre identité. Luc, dans le prologue de son Évangile, explique comment son récit est basé sur la relation de témoins oculaires, ministres de la Parole. Jean, enfin, affirme être témoin oculaire de l'œuvre de Jésus depuis ses commencements. Instruit par l'Esprit Saint et ayant cru en la filiation divine de jésus, il rend un témoignage sur son œuvre révélatrice.

Les autres écrits du Nouveau Testament attestent de manière diverse qu'ils proviennent de Jésus et de Dieu. Par le lien étroit qui unit ses deux œuvres (cf. Ac 1,1-2), Luc fait comprendre que, dans les Actes des Apôtres, il rend compte de l'activité post-pascale des

témoins oculaires, ministres de la parole (cf. Lc 1,3), de qui il dépend pour la présentation de l'œuvre de Jésus, dans son Évangile. Paul atteste avoir reçu de Dieu le Père la révélation de son Fils (cf. Ga 1,15-16) et avoir vu le Seigneur ressuscité (cf. 1 Co 9,1 ; 15,8), et il affirme l'origine divine de son Évangile. L'auteur de la lettre aux Hébreux a comme source, pour ce qui concerne la connaissance du salut révélé par Dieu, des témoins directs de la prédication du Seigneur. Enfin, l'auteur de l'Apocalypse décrit d'une manière fine et originale la manière dont il a reçu la révélation qui se trouve écrite de manière définitive et inaltérable dans son livre : de Dieu le Père lui-même, par l'intermédiaire de Jésus Christ, dans de signes décryptés avec l'aide d'un ange interprète.

Nous trouvons donc dans les écrits bibliques un vaste ensemble de témoignages concernant leur provenance divine, et il est ainsi possible de parler d'une riche « phénoménologie » de la relation entre Dieu et l'auteur humain. Dans l'Ancien Testament, la relation est établie, de diverses manières, avec Dieu lui-même. En revanche, dans le Nouveau Testament, la relation avec Dieu passe toujours par la médiation du Fils de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, en qui Dieu a prononcé sa Parole ultime et définitive (cf. He 1,1-2). Nous avons déjà souligné dans l'introduction la difficulté de distinguer clairement entre révélation et inspiration, entre la communication d'un contenu, et l'aide divine apportée à l'oeuvre d'écriture. L'élément fondamental et primordial est l'acte de communication divin et l'accueil dans la foi des contenus qui sont ensuite écrits avec l'aide de Dieu. Le cas des dix commandements, écrits par Dieu lui-même et remis à Moïse (cf. Ex 24,12) apparaît exceptionnel, comme celui de l'Apocalypse, où est décrit en détail le processus qui va de la communication divine à la mise par écrit.

b. Principales caractéristiques de l'inspiration

52. Sur la base des éléments qui viennent d'être résumés, il est maintenant possible d'exposer des caractéristiques de la notion d'inspiration, et de préciser la notion « d'inspiration des livres bibliques ».

En étant attentifs aux indices qui témoignent de la provenance divine des divers écrits bibliques, nous avons remarqué que, dans l'Ancien Testament, la relation à Dieu apparaît fondamentale, alors que dans le Nouveau Testament, la relation à Dieu passe par la médiation de son Fils Jésus. Cette relation revêt plusieurs formes. Mentionnons, pour l'Ancien Testament, la relation singulière entre Dieu et Moïse, décrite par le Pentateuque, la relation évoquée dans les formules prophétiques, l'expérience de Dieu qui est à l'origine des Psaumes,

la crainte de Dieu, caractéristique des livres de Sagesse. Se situant dans cette telle relation vivante, les auteurs reçoivent et reconnaissent ce qu'ils transmettent dans leurs paroles et dans leurs écrits. Dans le Nouveau Testament, la relation personnelle avec Jésus prend la forme de la condition de disciple, dont le cœur est la foi en Jésus Christ Fils de Dieu (cf. Mc 1,1 ; Jn 20,31). Cette relation avec Jésus peut être immédiate (Évangile de Jean, Paul), ou passer par des médiations (Évangile de Luc, Lettre aux Hébreux). Cette relation fondamentale pour la communication de la Parole de Dieu est décrite de manière particulièrement riche et détaillée dans l'Évangile de Jean : l'auteur a contemplé la gloire du Fils unique qui vient du Père (cf. Jn 1,14). Il est témoin oculaire de l'itinéraire de Jésus (cf. Jn 19,35 ; 21,24) ; il donne son témoignage, instruit par l'Esprit de vérité (cf. Jn 15,26-27). Ici est donc explicite le caractère trinitaire de la relation de l'auteur avec Dieu, fondamental pour un auteur inspiré du Nouveau Testament.

D'après le témoignage des livres bibliques, l'inspiration se présente comme une relation particulière avec Dieu (ou avec Jésus), relation par laquelle Il donne à un auteur humain — par l'intermédiaire de son Esprit — ce qu'Il veut communiquer aux hommes. Cette conclusion vient illustrer et confirmer la Constitution dogmatique *Dei Verbum* (n. 11) : les livres bibliques sont écrits sous l'inspiration du Saint Esprit ; Dieu est leur auteur, puisqu'il se sert de quelques hommes choisis, agissant en eux et par leur intermédiaire ; d'autre part, ces hommes écrivent comme de véritables auteurs.

Les différents points mis au jour par notre étude apparaissent complémentaires.

1. Le don d'une relation personnelle avec Dieu apparaît fondamental (foi inconditionnelle en Dieu, crainte de Dieu, foi en Jésus Christ Fils de Dieu).
2. Dans le cadre de cette relation, l'auteur accueille les diverses manières selon lesquelles Dieu se révèle (création, histoire, présence historique de Jésus de Nazareth).
3. Dans l'économie de la révélation de Dieu, qui culmine dans l'envoi de son Fils Jésus, les modalités de la relation de l'auteur à Dieu et les modalités de la révélation sont variables, en fonction du moment et des circonstances de la révélation. On peut en conclure que l'inspiration est analogiquement la même pour tous les auteurs des livres bibliques (comme l'indique *Dei Verbum* n. 11), mais est diversifiée du fait de l'économie de la révélation divine.

c. Comment recevoir de manière appropriée les livres inspirés ?

53. L'étude de l'inspiration des écrits bibliques a montré la sollicitude infatigable de Dieu qui s'adresse à son peuple, et nous avons également mis en relief l'Esprit, dans lequel ces livres furent écrits.

À la sollicitude de Dieu devrait correspondre une profonde gratitude, se manifestant dans un vif intérêt et une grande attention dans l'écoute et la compréhension de Dieu qui veut se communiquer aux hommes. Cependant, l'Esprit dans lequel les livres furent écrits est l'Esprit même dans lequel nous les écoutons. Des disciples véritables de Jésus, profondément animés par la foi en leur Seigneur, ont écrit les livres du Nouveau Testament. Ces livres sont également destinés à être écoutés par de vrais disciples de Jésus (cf. Mt 28,19), eux-mêmes imprégnés d'une foi vive

en Lui (cf. Jn 20,31). Ils sont appelés à lire les écrits de l'Ancien Testament, unis au Christ ressuscité, en suivant l'enseignement qu'il a donné à ses disciples (cf. Lc 24,25-27.44-47). Il convient également de tenir compte de l'inspiration pour l'étude scientifique des écrits bibliques, menée non pas d'une manière neutre, mais comme une approche véritablement théologique. Le critère d'une lecture authentique est mentionné par *Dei Verbum*, lorsque la Constitution affirme que « la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (n. 12). Les méthodes exégétiques contemporaines ne peuvent remplacer la foi, mais mises en œuvre dans le contexte de la foi, elles peuvent se révéler très fructueuses pour la compréhension théologique des textes.

4.2 Les traditions du Nouveau Testament attestent l'inspiration de l'Ancien Testament et en donnent une interprétation christologique

54. Notre étude des textes du Nouveau Testament a souvent permis de mettre en évidence leur manière de se référer aux Saintes Écritures de la tradition juive. Dans cette conclusion, nous présentons quelques exemples, par lesquels peut être précisée la relation aux textes de l'Ancien Testament. Nous terminerons en commentant deux passages du Nouveau Testament qui, non seulement citent l'Ancien Testament, mais en affirment clairement l'inspiration.

a. Quelques exemples

L'Évangile de Matthieu, qui cite les prophètes, peut être pris pour exemple. Lorsqu'il parle de l'accomplissement des promesses ou des prophéties, il n'attribue pas celles-ci au prophète lui-même (en écrivant par exemple : « Comme a dit le prophète »), mais, explicitement ou implicitement, il les attribue à Dieu lui-même, en utilisant le passif théologique : « Tout cela est arrivé pour que soit accomplie la parole du Seigneur prononcée *par le prophète* » (Mt 1,22 ; 2,15.17 ; 8,17 ; 12,17 ; 13,35 ; 21,4). Le prophète est seulement l'instrument de Dieu. Matthieu présente ainsi ce qui est advenu avec Jésus comme accomplissement de l'ancienne promesse, en en donne ainsi une interprétation christologique.

L'Évangile de Luc ajoute que cette interprétation a son origine en Jésus lui-même, qui décrit son propre ministère en utilisant des oracles d'Isaïe (cf. lc 4,18-19) ou les figures prophétiques d'Élie et Élisée (cf. Lc 4,25-27) ; avec toute l'autorité que lui donne sa résurrection, Il montre en définitive comment toutes les Écritures parlent de Lui, de ses souffrances et de sa gloire (cf. Lc 24,25-27.44-47).

Dans l'Évangile de Jean, Jésus lui-même affirme que les Écritures lui rendent témoignage ; il le fait lors des confrontations avec ses interlocuteurs qui scrutent ces Écritures pour obtenir la vie éternelle (cf. Jn 5,39).

Paul, comme cela a déjà été amplement montré, reconnaît sans hésitation l'autorité des

Écritures, atteste leur origine divine, et les voit comme des prophéties de l'Évangile.

b. Le témoignage de 2 Tm 3,15-16 et de 2 P 1,20-21

55. Nous trouvons dans ces deux lettres (2 Tm et 2 P) les seules attestations explicites de la nature inspirée des Écritures de l'Ancien Testament.

Paul remémore à Timothée sa formation dans la foi, en disant : « Depuis ton plus jeune âge, tu connais les Saintes Écritures : elles ont le pouvoir de te communiquer la sagesse, en vue du salut par la foi que nous avons en Jésus Christ. Toute l'Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice » (2
Tm 3,15-16). Les saintes Écritures de l'Ancien Testament, lues dans la foi au Christ Jésus, ont constitué les bases de l'enseignement religieux de Timothée (cf. Ac 16,1-3 ; 2 Tm 1,5) et ont contribué à renforcer sa foi dans le Christ. Paul reconnaît toutes ces Écritures comme
« inspirées », et déclare que l'Esprit de Dieu en est l'auteur.

Pierre fonde son message apostolique (qui proclame : « la puissance et la venue de notre Seigneur Jésus Christ » : 2 P 1,16) sur son propre témoignage des choses vues et entendues, et sur la parole des prophètes. Il fait mention (2 P 1,16-18) de sa présence sur la montagne de la transfiguration, lorsque, avec d'autres témoins (« nous » : 2 P 1,18), il a entendu la voix de Dieu le Père : « Celui-ci est mon Fils, mon bien-aimé » (2 P 1,17). Il se réfère ensuite à la parole solide des prophètes (2 P 1,19), dont il dit : « Car vous savez cette chose primordiale : pour aucune prophétie de l'Écriture il ne peut y avoir d'interprétation individuelle, puisque ce n'est jamais par la volonté d'un homme qu'un message prophétique a été porté : c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P
1,20-21). Parlant de toutes les prophéties qui se trouvent dans l'Écriture, il affirme qu'elles sont liées à l'influence de

l'Esprit Saint chez les prophètes. C'est le même Dieu dont Pierre a entendu la voix sur la montagne de la transfiguration, et qui a parlé par l'intermédiaire des prophètes. Le message apostolique concernant le Christ provient d'un unique Dieu, à travers ces deux médiations.

Il est significatif pour l'étude de la relation entre l'Ancien Testament et le témoignage apostolique que — en 2 Tm comme en 2 P — les auteurs parlent des « Écritures » après avoir mis l'accent sur leur propre travail apostolique. Paul mentionne tout d'abord son enseignement et sa vie exemplaire (cf. 2 Tm 3,10-11), puis les rôle des Écritures (cf. 2 Tm
3,16-17). Pierre se présente comme témoin visuel et auditif de la transfiguration (cf. 2 P 1,16-

18), puis fait référence aux anciens prophètes (cf. 2 P 1,19-21). Ainsi, les deux textes montrent que le témoignage apostolique constitue le contexte de la lecture et de l'interprétation des Écritures inspirées (de l'Ancien Testament). De ce fait, ce témoignage lui- même doit être reconnu comme inspiré.

4.3 Le processus de formation littéraire des Écritures et l'inspiration

56. Une approche diachronique de la formation littéraire des écrits bibliques permet de montrer comment le Canon des Écritures s'est constitué progressivement au cours de l'histoire, étape par étape. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, ces différentes étapes peuvent être schématisées de la manière suivante :
- mise par écrit de traditions orales, de paroles prophétiques, de collections normatives.

- constitution de recueils des traditions écrites, qui acquièrent progressivement de l'autorité et sont reconnues comme expressions d'une révélation divine, ainsi pour la Torah.
- Mise en relation des différents recueils : Torah, Prophètes et Écrits de Sagesse

D'autre part, les traditions les plus anciennes ont été l'objet de relectures continuelles, et de nombreuses réinterprétations. Le même phénomène intervient à l'intérieur de corpus constitués : ainsi, dans la Torah, les récits législatifs les plus récents proposent un développement et une interprétation des lois pré-exiliques ; ou encore, dans le livre d'Isaïe, nous trouvons les traces de développements successifs ainsi que d'un travail littéraire d'unification.

Enfin, les écrits plus tardifs présentent une actualisation des textes anciens, comme, par exemple, le livre du Siracide qui identifie Sagesse et Torah.

L'étude des traditions du Nouveau Testament a montré comment elles partent des traditions écrites du judaïsme pour annoncer l'Évangile du Christ. Il suffit de rappeler, à ce propos, que le diptyque Luc-Actes se réfère abondamment à la Torah, à la littérature prophétique et aux Psaumes, pour montrer comme Jésus a « accompli » les Écritures d'Israël (cf. Lc 24,25-27.44).

La compréhension de la notion d'inspiration des Écritures nécessite donc de prendre en considération ce « mouvement interne » des Écritures elles-mêmes. La notion d'inspiration est relative à des textes particuliers, mais aussi à l'ensemble du Canon, qui réunit les traditions vétérotestamentaires et néotestamentaires : les traditions anciennes d'Israël, consignées par écrit, ont été relues, commentées, et finalement interprétées à la lumière du mystère du Christ, qui leur donne leur sens *plénier*, définitif.

C'est en suivant des « itinéraires », des « axes » à l'intérieur de l'Écriture, que son lecteur peut mettre au jour la manière dont les thèmes théologiques se trouvent amplifiés et déployés. La lecture canonique de la Bible permet de mettre en évidence le déploiement de la révélation, en fonction d'une logique tout à la fois diachronique et synchronique

Pour ne prendre qu'un exemple, la théologie de la création, énoncée dès l'introduction du livre de la Genèse, trouve des développements dans la littérature prophétique (ainsi le livre d'Isaïe relie salut et création, en comprenant le salut d'Israël comme le prolongement de la création 'Is 43', tandis que les chapitres 65-66 interprètent la renaissance espérée d'Israël comme nouvelle création 'Is 65,17 ; 66,22') et est déployée par les Psaumes et la littérature de sagesse.

57. Dans le Nouveau Testament, on peut mettre en évidence, d'une part un « rapport d'accomplissement » vis-à-vis des traditions vétérotestamentaires, d'autre part un mouvement diachronique de développement et de réinterprétation des traditions, identique à celui mentionné pour l'Ancien Testament.

Pour illustrer la relation d'accomplissement entre les écrits néotestamentaires et des traditions de l'Ancien Testament, nous pouvons citer l'Évangile de Jean, qui, dans son Prologue, présente le Christ comme Parole créatrice, ainsi que les lettres de Paul qui évoquent la portée cosmique de la venue du Christ (cf. 1 Co 8,6 ; Col 1,12-20), enfin l'Apocalypse qui décrit la victoire du Christ comme le renouvellement eschatologique de la création (cf. Ap
21).

L'étude diachronique des livres du Nouveau Testament montre comment ils ont intégré des traditions anciennes, parfois pré-littéraires, qui reflètent la vie et les expressions liturgiques de la communauté chrétienne primitive : la première lettre aux Corinthiens cite par exemple une antique confession de foi en 1 Co 15,3-5. D'autre part, les livres rassemblés dans le Canon du Nouveau Testament reflètent un développement et une évolution de l'élaboration théologique et institutionnelle des premières communautés : ainsi la lettre à Tite témoigne de l'existence de fonctions ministérielles et de procédures de discernement plus élaborées que celles retrouvées dans les premières lettres de Paul.

Ce bref parcours diachronique doit être articulé à une perspective synchronique de lecture : dans la mesure où le canon des Écritures est encadré par les livres de la Genèse et de l'Apocalypse, le lecteur de la Bible est invité à la comprendre comme un tout, comme un unique récit qui se déploie de la création à la nouvelle création inaugurée dans le Christ.

La notion d'inspiration de la Sainte Écriture renvoie donc à chacun des textes qui la composent, comme à l'ensemble du Canon. Affirmer qu'un livre biblique est inspiré consiste à reconnaître qu'il constitue un vecteur spécifique et privilégié de la révélation de Dieu aux hommes, et que ses auteurs humains furent poussés par l'Esprit à exprimer des vérités de foi, dans un texte historiquement situé et reçu comme normatif par la communauté des croyants.

Affirmer que l'Écriture, dans son ensemble, est inspirée, équivaut à reconnaître qu'elle constitue un Canon, c'est-à-dire un ensemble d'écrits normatifs pour la foi, reçus comme tels dans l'Église. En tant que telle, la Bible est le lieu de la révélation d'une vérité indépassable, qui s'identifie à une personne Jésus Christ — qui, par ses paroles comme par ses actes,
« accomplit », et « achève » les traditions de l'Ancien Testament, et révèle le Père de manière plénière.

4.4 Vers un Canon des deux Testaments

58. La seconde lettre à Timothée et la seconde lettre de Pierre ont un rôle important en permettant une première compréhension et une première approche du Canon chrétien des

Écritures. Elles se situent respectivement à la conclusion d'un corpus de lettres pauliniennes, et de lettres de Pierre, et elles empêchent tout ajout postérieur à ces lettres, préparant ainsi la clôture d'un canon. Le texte de 2 P fait en particulier allusion à un Canon des deux Testaments, et à la réception par l'Église des lettres de Paul. Ces éléments sont des facteurs importants pour la réception par l'Église de ces deux écrits. La majorité des biblistes considère les deux lettres comme des œuvres « pseudonymes » (attribuées aux Apôtres, mais en réalité écrites par des auteurs plus tardifs). Ceci ne préjuge pas de leur caractère inspiré, ni ne diminue leur pertinence théologique.

a. La conclusion des collections des lettres pauliniennes et des lettres de Pierre

Les deux lettres sont attentives au passé, et mettent l'accent sur la fin imminente de la vie de leurs deux auteurs. Elles ont souvent recours à la notion de « souvenir », et exhortent les lecteurs à se remémorer et à appliquer l'enseignement que les Apôtres leur ont communiqué dans le passé (cf. 2 Tm 1,6.13 ; 2,2.8.14 ; 3,14 ; 2 P 1,12.15 ; 3,1-2). Dans la mesure où les deux lettres font allusion de manière insistante à la mort de leurs auteurs, elles jouent le rôle de conclusions pour leurs collections respectives de lettres.

2 Tm évoque comme imminente la mort de Paul : l'Apôtre, abandonné de ses partisans, et ayant perdu sa cause à la cour impériale (cf. 2 Tm 4,16-18), est prêt à recevoir la couronne du martyre : « Moi, en effet, je suis déjà offert en sacrifice, le moment de mon départ est venu. J'ai mené le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Je n'ai plus qu'à recevoir la couronne de la justice : le Seigneur, le juste juge, me la remettra en ce jour-là « (2 Tm 4,6-8). De manière analogue, 2 P indique que le Seigneur a révélé la proximité de la mort de l'Apôtre : « Il me paraît juste, tant que je suis ici-bas, de vous tenir éveillés par ces rappels, car je sais que bientôt je partirai d'ici-bas, comme notre Seigneur Jésus Christ me l'a fait savoir. Mais je redoublerai d'efforts pour qu'après mon départ vous puissiez en toute occasion faire mémoire de cela » (2 P 1,13-15, cf. 2 P 3,1).

Les deux lettres se présentent comme l'ultime écrit de chacun de leurs auteurs, son testament, qui met un point final à ce qu'il voulait transmettre.

b. Vers un Canon des deux Testaments

59. En 2 P 3,2, Pierre indique le but de ses deux lettres : « pour que vous vous souveniez des paroles dites à l'avance par les saints prophètes, et du commandement de vos Apôtres, qui est

celui du Seigneur et Sauveur ». Bien que le texte mentionne des « paroles dites » par les prophètes, il ne fait aucun doute que l'auteur pense aux Écritures prophétiques (cf. 2 P 1,20). Le terme « commandement du Seigneur et sauveur » ne vise pas un commandement spécifique du Seigneur, mais a la même signification que dans le

passage précédent, dans lequel « la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » est qualifiée comme « le chemin de la justice » et le « saint commandement qui leur avait été transmis » (2 P 2,20-21). Le terme « commandement », au singulier, forgé d'une manière analogique à la Torah, a une signification presque technique et, en 2 P 3,2, relié à un double génitif, il désigne l'enseignement du Christ transmis par les Apôtres, c'est-à-dire l'Évangile compris comme nouvelle économie du salut.

2 P 3,2 met en relief les Prophètes, le Seigneur, les Apôtres. De cette manière est délimité le Canon des deux Testaments, dont le premier est relié aux Prophètes, et le second au Seigneur et Sauveur Jésus, dont attestent les Apôtres. Les deux Testaments sont étroitement reliés au témoignage pour la foi au Christ (cf. 2 P 1,16-21 ; 3,1-2), l'Ancien Testament (les prophètes), par le moyen de son interprétation christologique, et le Nouveau Testament, par le témoignage des Apôtres, exprimé dans leurs lettres (spécialement celles de Pierre et de Paul), mais également par les Évangiles, fondés sur le témoignage des « témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2, cf. Jn 1,14).

2 P 3,15-16 est également important pour la compréhension de la notion de Canon des deux Testaments et de son caractère inspiré. Pierre, après avoir expliqué le retard de la *parousie* (cf. 2 P 3,3-14), fait état de sa convergence avec Paul : « Comme vous l'a écrit également Paul, notre frère bien-aimé, avec la sagesse qui lui a été donnée. C'est ce qu'il dit encore dans toutes les lettres où il traite de ces sujets ; on y trouve des textes difficiles à comprendre, que torturent des gens sans instruction et sans solidité, comme ils le font pour le reste des Écritures : cela les mène à leur propre perdition ». Le texte se réfère à une collection de lettres de Paul que les destinataires de Pierre ont reçu. L'affirmation que Paul a écrit « avec la sagesse qui lui a été donnée » le présente comme un écrivain inspiré. Les mauvaises interprétations de passages pauliniens difficiles sont comparées avec celles « du reste des Écritures » : de cette manière les écrits de Paul et la lettre de Pierre, confortée par ces écrits, sont reliés aux « Écritures », qui, comme textes prophétiques, sont inspirées de Dieu (cf. 2 P 1,20-21).

4.5 La réception des livres bibliques et la formation du Canon

60. Les livres qui constituent aujourd'hui nos saintes Écritures ne se présentent pas eux- mêmes comme « canoniques ». Leur autorité, liée à leur inspiration, doit être reconnue et acceptée par la communauté, qu'il s'agisse de la Synagogue ou de l'Église. Il est donc pertinent de s'intéresser au processus historique de cette reconnaissance.

Toute littérature a ses livres classiques. Un « classique » provient de l'environnement culturel d'un peuple donné, mais ouvre dans le même temps le langage de cette société, et s'impose comme modèle pour les écrivains futurs. Un livre ne devient pas « classique » par décret d'une quelconque autorité, mais parce qu'il est reconnu comme tel par les plus cultivés du peuple. De même, de nombreuses religions ont, pour ainsi dire leurs « classiques ». Dans ce cas, les écrits choisis reflètent les croyances des membres de ces religions, qui y trouvent le fondement de leur pratique religieuse. Cela est le cas dans le Proche Orient Ancien, en Mésopotamie, et également en Égypte. Le même phénomène intervient pour les juifs, qui, ayant spécialement conscience d'être le peuple élu par Dieu, s'identifient organiquement avec leurs traditions religieuses. Parmi les différents écrits conservés dans leurs archives, les scribes choisirent ceux qui contenaient les lois sacrées, le récit de leur histoire nationale, les oracles prophétiques, et la collection des paroles sapientielles dans lesquelles le peuple juif pouvait trouver son identité et reconnaître l'origine de sa foi. Le même phénomène intervient chez les Chrétiens des premiers siècles, avec les écrits apostoliques contenus dans le Nouveau Testament.

La période pré-exilique

Les études exégétiques considèrent comme possible que la sélection de traditions écrites ou orales, parmi lesquelles des paroles prophétiques et de nombreux Psaumes, ait commencé dès avant l'exil. De fait, on trouve en Jr 18,18 la formulation suivante : « La loi ne va pas disparaître par manque de prêtre, ni le conseil, par manque de sage, ni la parole, par manque de prophète ». La réforme de Josias eut comme fondement le livre de l'alliance (peut- être le Deutéronome) retrouvé dans le Temple (cf. 2 R 23,2).

La période post-exilique

C'est au retour de l'exil, sous la domination perse, que nous pouvons parler des débuts de la formation d'un Canon tripartite — la Loi, les Prophètes et les Écrits (de nature essentiellement sapientielle). Les rescapés de Babylone avaient besoin de retrouver leur identité comme peuple de l'alliance. Il fut alors nécessaire de codifier des lois, demandées également par les autorités perses. Les recueils de récits historiques reliaient les rescapés à la Judée pré-exilique ; les livres prophétiques permettaient d'expliquer les motifs de l'exil, tandis que les Psaumes étaient indispensables pour le culte du Temple reconstruit. Et puisque l'on croyait que, depuis le règne d'Artaxerxès (465 – 423 av. Jésus-Christ), la prophétie avait cessé et que l'Esprit était passé aux sages (cf. Flavius Josèphe, *Contr. Ap.*

1,8.41 ; *Ant*
13,311-313), différents livres de sagesse commencent à être composés par des scribes cultivés. Ceux-ci se chargent de rassembler les livres qui, à cause de leur antiquité, de la vénération dont ils faisaient l'objet, et de leur autorité, pouvaient fournir aux rescapés une identité bien définie, également face à leurs nouveaux maîtres. Il ne faut donc pas exclure des motifs politiques et sociaux dans la formation initiale du Canon. On peut considérer le gouvernement de Néhémie comme le *terminus a quo* de la formation du Canon. De fait, 2
Mac 2,13-15 mentionne le fait que Néhémie fonde une bibliothèque, rassemblant tous les livres concernant les rois et les prophètes, et les écrits de David, de même que les lettres des rois concernant les offrandes votives. En outre, de même qu'au temps de Josias, le scribe Esdras lit avec autorité au peuple le livre de la Loi de Moïse (cf. Ne 8).

Les scribes de la période post-exilique ne se contentent pas de rassembler les livres qui font autorité sur le plan religieux. Ils mettent à jour les lois et les récits historiques, rassemblent les oracles prophétiques et y ajoutent des commentaires qui les interprètent, et composent un livre unique à partir de matériaux très divers (ainsi le livre d'Isaïe, ou le livre des douze Prophètes). Ils composent en outre de nouveaux Psaumes et leur donnent une forme sapientielle. Ils unifient le tout sous l'autorité de Moïse législateur et prophète par excellence, sous celle de David, le psalmiste, et celle de Salomon, le sage. Le *corpus* littéraire qui en résulte est utile pour soutenir la foi, particulièrement face aux défis culturels des époques perse et hellénistique. Dans le même temps, ils commencent à fixer le texte des livres les plus anciens, ainsi canon et texte se développent en relation l'un avec l'autre.

Le temps des Maccabées

Un nouveau problème intervint lorsque Antiochus IV fit détruire tous les livres sacrés des Juifs. Une réorganisation s'avéra nécessaire, et cela conduisit au *terminus ad quem* de l'époque vétérotestamentaire. Dans les premières décennies du 2ème siècle av. J. Christ, le Siracide établit une première classification des livres sacrés en Lois, Prophètes et Écrits qui les ont suivis (cf. Prologue du Siracide). En Si 44-50, l'auteur récapitule l'histoire d'Israël des origines jusqu'à sa propre époque ; en Si 48,1-11, il mentionne explicitement le prophète Élie,
en Si 48,20-25, Isaïe, et en Si 49,7-10, Jérémie, Ézékiel, et les Douze Prophètes. Environ cinquante années plus tard, 1 Mac 1,56-57 nous informe que les Séleucides, durant la persécution d'Antiochus, avaient brûlé les livres de la Loi et le livre de l'Alliance, mais 2 Mac
2,14 mentionne que Judas Maccabée rassembla les livres sauvés de la persécution.

Au premier siècle de l'ère chrétienne, Flavius Josèphe relate que vingt deux livres sont reconnus comme saints par les Juifs (*Contr. Ap.* 1,37-43), livres contenant des lois, des traditions narratives, des hymnes et des conseils. Ce chiffre peut être expliqué par le fait que de nombreux livres qui sont séparés dans nos éditions de la Bible (par exemple les Douze Prophètes), comptaient pour un seul. Le chiffre 22 peut signifier l'achèvement, car il correspond au nombre de lettres de l'alphabet hébraïque. Aujourd'hui, on propose de dater la clôture du Canon rabbinique au second siècle de notre ère, ou encore plus tardivement, du fait de raisons internes au Judaïsme, ou encore pour faire pendant aux livres du Nouveau Testament considérés par les Chrétiens comme Écriture Sainte. La distinction qui a parfois été établie entre un Canon palestinien de 22 livres et un Canon plus large dans la diaspora, ne s'impose plus aujourd'hui, particulièrement après les découvertes de Qumran.

Le Canon de l'Ancien Testament chez les Pères

Nous trouvons également des divergences chez les Pères de l'Église entre ceux qui acceptaient un Canon bref, peut-être pour pouvoir dialoguer avec les Juifs, et ceux qui incluaient également les deutérocanoniques (écrits en grec) parmi les livres reçus par l'Église. Lors du concile d'Hippone, en 393, concile auquel participa Augustin, alors simple prêtre, les évêques d'Afrique, définissant le critère de la lecture publique dans la majeure partie des églises, ou dans les églises principales, fournissent les bases de la réception des deutérocanoniques, qui s'est imposée définitivement à l'époque médiévale. Dans l'Église Catholique, c'est le Concile de Trente qui approuva la forme longue du Canon, à l'opposé des

réformateurs qui étaient retournés à sa forme brève. La majorité des Églises Orthodoxes ne diffère pas de l'Église Catholique, mais il existe des divergences entre les différentes Églises orientales anciennes.

La formation du Canon du Nouveau Testament

61. Envisageant maintenant la formation des livres du Nouveau Testament, notons tout d'abord le fait que le contenu de ces livres fut reçu par les Églises avant d'être mis par écrit, car les croyants accueillirent la prédication du Christ et des Apôtres avant la composition des livres sacrés. Il suffit de penser au prologue de Luc, où il est affirmé que

son écrit évangélique ne cherche rien d'autre que de fournir, avec le récit de l'histoire de Jésus, un fondement solide aux enseignements que Théophile avait reçus. Bien que beaucoup aient été des écrits occasionnels, ils exprimaient une nécessité interne des communautés chrétiennes : ajouter une *didachè* (enseignement écrit) au *kérygme* (annonce). Lues à l'origine par les assemblées à qui ils étaient adressés, ces écrits furent peu à peu transmis à d'autres Églises, en raison de leur autorité apostolique. L'acceptation de ces documents — qui parlaient avec l'autorité de Jésus et des Apôtres — ne peut être confondue avec leur réception comme « Écriture », comme l'Ancien Testament. Nous avons mentionné les indications fournies par 2 P 3,15-16, mais il faut attendre la fin du deuxième siècle pour que l'idée d'une équivalence entre les deux Canons se généralise, et que soient mis au même niveau les livres appelés « Ancien Testament » et ceux nommés « Nouveau Testament ».

Durant le premier siècle de notre ère, on passe du « document » (qui avait la forme d'un rouleau) au « codex » (constitué de pages reliées, comme c'est aujourd'hui l'usage pour un livre) ; ce qui contribue considérablement à la constitution de petits ensembles littéraires qui pouvaient être contenus dans un seul volume, avant tout les Évangiles et les lettres de Paul. Les allusions à la constitution d'un *corpus johanneum* et d'un corpus de lettres catholiques sont plus tardives.

La nécessité de définir la collection des écrits qui font autorité apparaît lorsque, au début du deuxième siècle, les gnostiques commencent à composer des ouvrages ayant le même genre littéraire que ceux de la grande Église (évangiles, actes, lettres et apocalypses) pour diffuser leur doctrine. Le besoin se fait alors sentir d'établir des critères sûrs pour distinguer textes orthodoxes et textes hétérodoxes. Certains groupes extrémistes judéo- chrétiens, comme les Ébionites, auraient voulu la *damnatio memoriae* de Paul, tandis que le Montanistes accordaient une importance excessive aux dons charismatiques. Luc, avec les

Actes des Apôtres, eut une influence décisive pour soutenir la doctrine de Paul, puisqu'une grande partie de ce livre décrit l'activité de Paul et le succès de sa mission. Marcion contribue également, à sa manière, au processus de réception de textes néotestamentaires, avec son choix de Paul et de Luc comme seuls « canoniques », produisant alors une réaction mettant au jour les écrits qui étaient déjà vénérés par les Chrétiens. Des critères de discernement se font progressivement jour, parmi lesquels la lecture publique et universelle, l'apostolicité, comprise comme la tradition authentique d'un Apôtre, et spécialement la *regula fidei* (Irénée), c'est-à-dire la non contradiction d'un écrit avec la tradition apostolique transmise par les évêques dans toutes les Églises. Marcion ne peut prétendre à cette *catholicitas*, puisqu'il limite la tradition apostolique aux écrits pauliniens, et néglige les traditions pétrinienne, johannique et judéochrétienne.

À partir de la fin du deuxième siècle commencent à apparaître des listes de livres du Nouveau Testament. Furent acceptés de manière universelle, les quatre Évangiles, les Actes, treize épîtres pauliniennes, tandis qu'il y eut des hésitations à propos de la lettre aux Hébreux, des lettres catholiques et également à propos de l'Apocalypse. Dans certaines listes, la première lettre de Clément, le pasteur d'Hermas et quelques autres écrits furent ajoutés. Mais ceux-ci, n'étant pas lus de manière universelle, ne furent pas intégrés au Canon. Le Concile d'Hippone (à la fin du 4ème siècle) fixe le Canon du Nouveau Testament, sur la base d'un

consensus général des Églises, exprimé dans de nombreuses déclarations du Magistère et attesté par les déclarations des divers synodes régionaux. Ce Canon est confirmé par la définition dogmatique du Concile de Trente.

À la différence du Canon de l'Ancien Testament, les vingt-sept livres de Nouveau Testament sont reconnus comme canoniques par les Catholiques, les Orthodoxes et les Protestants. La réception de ces livres par la communauté croyante exprime la reconnaissance de leur inspiration divine, et leur qualité de livres sacrés et normatifs.

Comme cela a déjà été dit, pour l'Église Catholique, la reconnaissance définitive et officielle du Canon « long » de l'Ancien Testament et des vingt-sept livres du Nouveau Testament intervient au Concile de Trente (*Denz.* 1501-1503). La définition conciliaire a été rendue nécessaire par le fait que les Réformateurs avaient exclu les livres deutérocanoniques du canon traditionnel.

DEUXIEME PARTIE

LE TEMOIGNAGE RENDU PAR LES ECRITS BIBLIQUES A LEUR PROPRE VERITE

62. Dans cette deuxième partie de notre document, nous envisageons la manière dont les Écrits bibliques rendent témoignage à la vérité de leur propre message. Après avoir introduit cette thématique, mous montrerons dans une première section comment les textes de l'Ancien Testament, préparant la révélation évangélique (cf. *Dei Verbum* {DV}, n. 3), présentent la vérité révélée par Dieu ; dans une seconde section, nous présenterons la manière dont des textes choisis du Nouveau Testament abordent la question de la vérité révélée par Jésus Christ, qui conduit la

révélation divine à son accomplissement (cf. DV, n. 4).

1. Introduction

Par aborder la thématique de cette deuxième partie, envisageons tout d'abord la manière dont *Dei Verbum* comprend la notion de vérité biblique, avant de préciser quelles accentuations thématiques seront privilégiées lors de notre examen des textes bibliques.

1.1 La vérité biblique selon *Dei Verbum*

63. Dans les Saintes Écritures, la vérité de la Parole de Dieu est étroitement liée à leur inspiration : Dieu qui parle ne peut se tromper. Mais malgré cette déclaration de principe, plusieurs expressions des textes bibliques font difficulté. Les Pères de l'Église en étaient déjà conscients, et aujourd'hui encore, des problèmes persistent, comme l'ont montré les discussions intervenues au cours du Concile Vatican II. Les éléments qui suivent ont pour but de présenter le sens de la notion de « vérité », tel que le Concile l'a compris.

Les théologiens ont appliqué à la Sainte Écriture le concept d' « inerrance ». S'il est pris dans son sens absolu, ce terme indique qu'il ne peut y avoir dans la Bible aucune erreur d'aucune sorte. Mais avec les découvertes qui ont été progressivement effectuées dans le champ de l'histoire, de la philologie et des sciences naturelles, et du fait de l'application à la recherche biblique de la méthode historico-critique, les exégètes ont dû reconnaître que l'ensemble des textes qui composent la Bible ne s'expriment pas de manière conforme aux exigences des sciences contemporaines, car les écrivains bibliques s'expriment en fonction

des limites de leurs connaissances personnelles, et au-delà, de celles de leur époque et de leur culture. Le Concile Vatican II a dû faire face à cette problématique, lors de la préparation de la Constitution Dogmatique *Dei Verbum*.

Au n. 11 de *Dei Verbum*, on retrouve la doctrine traditionnelle : « l'Église, de par la foi apostolique, tient pour sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 20, 31 ; *2 Tm* 3, 16 ; *2 P* 1, 19-21 ; 3, 15-16), ils ont Dieu pour auteur ». La Constitution n'entre pas dans les détails des modalités de l'inspiration (cf. l'Encyclique du Pape Léon XIII *Providentissimus Deus*), mais en ce même n. 11, elle affirme : « puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. C'est pourquoi 'toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice, afin que l'homme de Dieu se trouve accompli, équipé pour toute œuvre bonne' (*2 Tm* 3, 16-17 *grec*) ».

La Commission Théologique avait supprimé l'expression « vérité salvifique », introduisant une formulation plus longue : « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Puisque cette même Commission Théologique a expliqué que l'incise
« pour notre salut » se réfère à « vérité », cela signifie que lorsqu'il est question de « vérité de la sainte Écriture », il s'agit de la vérité qui est ordonnée à notre salut. Mais cela ne doit pas être interprété dans le sens d'une vérité de l'Écriture Sainte qui concernerait seulement les parties du Livre Sacré nécessaires à la foi et à la morale, à l'exclusion des autres (précisément, l'expression *veritas salutaris* du quatrième schéma ne fut pas retenue pour éviter une telle interprétation). L'expression « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » signifie plutôt que les livres de l'Écriture, avec toutes leurs parties, dans la mesure où ils sont inspirés du Saint Esprit et ont Dieu pour auteur, cherchent à communiquer la vérité entant qu'elle est en relation avec notre salut, qui est, en réalité, le but dans lequel Dieu se révèle.

Pour confirmer cette thèse, *Dei Verbum* cite, au n. 11, non seulement 2 Tm 3,16-17, mais aussi, dans la note 21, *De Genesi ad litteram* 2.9.20 et l'*Epistula* 82 ,3 de Saint-Augustin, textes dans lesquels cet auteur exclut de l'enseignement de la Bible tout ce qui n'est pas utile à notre salut. Saint Thomas, en se fondant sur la première citation de Saint Augustin, affirme dans le *De Veritate* q. 12, a. 2 : *Illa vero, quae ad salutem pertinere non possunt, sunt*

extranea a materia prophetae (« Toutefois les choses qui ne concernent pas le salut n'appartiennent pas à la substance de la prophétie »).

64. Il s'agit alors de comprendre l'expression « vérité pour notre salut », dans le contexte de *Dei verbum*. Il ne suffit pas d'appréhender le terme « vérité » dans son acception commune : s'agissant de vérité chrétienne, la notion est enrichie du sens biblique de la vérité, et encore plus de l'usage qu'en fait le Concile dans d'autres documents. Dans l'Ancien Testament, Dieu lui-même est la plus haute vérité, par la constance de ses choix, de ses

promesses et de ses dons ; ses paroles sont véridiques, et exigent une constance identique dans l'accueil et la réponse de l'homme, réponse du cœur comme réponse des actes (cf. par exemple 2 S 7,28 ; Ps 3&,6). La vérité est le fondement de l'alliance. Dans le Nouveau Testament, le Christ lui-même est la vérité, car il est l'Amen incarné de toutes les promesses de Dieu (cf. 2 Co 1,19-20), et parce qu'il est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6), révélant le Père (cf. Jn 1,18), et donnant accès à Lui (cf. Jn 14,6), qui est la source ultime de la vie (cf. Jn 5,26 ; 6,57). L'Esprit que donne le Christ est l'Esprit de vérité (cf. Jn 14,17 ; 15,24 ; 16,13), qui soutiendra le témoignage des Apôtres (cf. Jn
15,26-27) et la fermeté de notre réponse de foi. Ainsi, la vérité a une dimension trinitaire, mais essentiellement christologique, et l'Église qui l'annonce est « le pilier et le soutien de la vérité » (1 Tm 3,15). Le Christ est donc le révélateur et l'objet de la vérité pour notre salut, annoncé par l'Ancien Testament : la vérité est manifestée dans le Nouveau Testament dans sa personne, et dans le Royaume, présent et eschatologique, qu'Il a annoncé et inauguré. Le concept de vérité, tel que l'entend le Concile Vatican II, peut donc être expliqué dans ce contexte trinitaire, christologique et ecclésial (cf. *Dei Verbum*, nn. 2.7.8.19.24 ; *Gaudium et Spes* n. 3 ; *Dignitatis humanae*, n. 11) : le Fils en personne révèle le Père, et sa révélation est communiquée et confirmée par l'Esprit Saint et transmise à l'Église.

1.2 Le cœur de notre étude sur la vérité biblique

65. Notre étude du thème de la « vérité biblique », qui va être menée à partir d'un certain nombre de textes bibliques, se base sur l'enseignement et l'orientation de *Dei Verbum*, tels qu'ils viennent d'être définis. Citons tout d'abord les phrases conclusives du n. 2 de *Dei Verbum* sur la révélation : « La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la

plénitude de toute la Révélation (Cf. *Mt* 11, 27 ; *Jn* 1, 14.17 ; 14, 6 ; 17, 1-3 ; *2 Co* 3, 16 et 4,

6 ; *Ep* 1, 3-14) ». Il ne fait pas de doute que la vérité qui se trouve au centre de la révélation, et, par conséquent, au centre de la Bible qui est l'instrument de transmission de la révélation (cf. DV nn. 7-10), concerne Dieu et le salut de l'homme. Et il ne fait de doute que la plénitude de cette vérité se manifeste par et dans le Christ. Il est en personne la Parole de Dieu (cf. Jn
1,1.14) qui vient de Dieu et révèle Dieu. Non seulement, Il dit la vérité sur Dieu, mais Il *est* la vérité sur Dieu, Lui qui affirme : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9 ; cf. Jn 12,45). La venue du Fils révèle également le salut de l'homme : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle » (Jn 3,16).

L'attention de notre étude de la vérité des écrits bibliques se concentrera donc sur ces deux thèmes étroitement liés : ce que les écrits disent de Dieu, et ce qu'ils disent du projet de Dieu en vue du salut de l'homme. La plénitude de la révélation et du salut est apportée par le Christ ; mais sa venue est préparée par une longue révélation divine attestée par les écrits de l'Ancien Testament. C'est pourquoi il convient de se rendre attentif à ce que ces écrits affirment sur Dieu et sur le salut, sachant que la révélation plénière de ce qu'ils attestent est effectuée dans la personne et dans l'œuvre du Christ. La révélation ne se limite pas à son terme : le chemin qui y conduit et sa préparation en constituent une part essentielle.

2. Le témoignage d'extraits choisis de l'Ancien Testament

66. Au sein de l'extrême richesse du texte biblique, nous avons choisi plusieurs livres en tenant compte de la diversité des genres littéraires, et de leur caractère déterminant pour le thème abordé. Plusieurs thèmes centraux seront étudiés. Ils concernent Dieu et le salut, tels qu'ils sont attestés dans les récits de création (Gn 1-2), les décalogues, les livres historiques et les livres prophétiques, les Psaumes, le Cantique des cantiques et les écrits de sagesse. Bien que l'Ancien Testament constitue une préparation au sommet de la révélation de Dieu en Jésus Christ, la prise en considération de son étendue, de la variété et de la richesse de ses textes, nous a conduit à étudier un nombre important de passages vétérotestamentaires, si nous en comparons l'ampleur avec les textes du Nouveau Testament qui seront étudiés. Notre intention est ici de montrer comment les différents textes contribuent à la révélation de Dieu et du salut qu'il apporte, et de permettre ainsi l'approfondissement de la compréhension de ces notions.

2.1 Les récits de la création (Genèse 1-2)

67. Les premières pages de la Bible, qui contiennent les récits communément dénommés

« récits de création » (Gn 1-2), attestent la foi en un Dieu qui est l'origine et le terme de toute chose. En tant que « récits de la création », ils ne cherchent pas à montrer « comment » intervint le commencement du monde et de

l'homme, mais ils parlent du Créateur et de sa relation avec la création et avec la créature. On en vient à d'importants contresens lorsque ces récits anciens sont lus selon une perspective contemporaine et que l'on en vient à les considérer comme des affirmations sur le « comment » de l'élaboration du monde et de l'homme. Il est nécessaire de contester une telle lecture pour mettre au jour de manière plus adéquate l'intention des textes bibliques, et pour éviter de mettre leurs affirmations en concurrence avec les connaissances des sciences naturelles de notre temps. Ceci ne contredit en rien l'intention de la Bible de transmettre la vérité, car la vérité des récits bibliques de création concerne la cohérence, chargée de sens, du monde créé, tel que Dieu l'a mis en place.

Grâce à sa structure très élaborée, le premier récit des origines (Gn 1,1-2,4a) décrit, non pas *la manière* dont le monde est devenu ce qu'il est, mais *pourquoi* et *dans quel but* le monde a été fait tel qu'il est. De manière poétique, et en adoptant les images de son époque, l'auteur de Gn 1,1-2,4a montre que Dieu est l'origine du cosmos et de l'homme. Le Dieu Créateur, de qui parle la Bible, se tourne vers la créature pour entrer en relation avec elle, si bien que sa manière même de créer, telle que la décrit la Bible, vient souligner une telle relation. Créant l'homme « à son image », et lui confiant la mission de prendre soin de la création, Dieu manifeste sa volonté salvifique fondamentale.

Les éléments fondamentaux de l'existence humaine sont au cœur du récit de Gn 1, qui atteint son sommet dans l'affirmation anthropologique que l'homme est « image de Dieu », c'est-à-dire son lieutenant dans la création. La première œuvre de Dieu créateur consiste, selon le récit, à créer le temps (cf. Gn 1,3-5), mis en place par l'alternance de la lumière et des ténèbres. Le récit ne cherche pas à décrire d'une manière précise ce en quoi consiste le temps. En répartissant en six journées les différentes œuvres de la création, il ne cherche pas à affirmer, comme vérité de foi, que le monde a réellement pris forme en six jours, pendant que le septième jour, Dieu se serait reposé. Le récit cherche davantage à manifester qu'il existe un ordre et une finalité dans la création. L'homme peut et doit s'insérer dans cet ordre, pour reconnaître, par le passage du travail au repos, que le temps que Dieu a structuré lui permet de se comprendre comme créature qui doit son existence au Créateur.

À travers chaque œuvre de la création, c'est le sens de l'ensemble de la création qui est déployé et son but qui est manifesté. Comme cela a déjà été dit, tout le récit est orienté vers l'homme. Ainsi, le récit de la création ne cherche pas à donner une définition physique de la notion d'espace, mais à le présenter comme « espace de vie » de l'homme et à en montrer la signification. La charge de « soumettre » la terre (Gn 1,28) est en réalité une métaphore qui exprime la responsabilité de l'homme vis-à-vis de son espace vital, qui lui est commun avec les animaux et les plantes.

Les deux récits des origines (Gn 1,1-2,4a ; Gn 2,4b-25) introduisent l'ensemble du Canon de la Bible hébraïque, et plus largement de la Bible chrétienne. Usant d'images différentes, ils cherchent à exprimer une même vérité : le monde créé est un don de Dieu, et le projet divin a pour objectif le bien de l'homme (cf. Gn 2,18), comme le montre, entre autres, le recours fréquent à la l'adjectif « bon » (cf. Gn 1,4-31). L'humanité est ainsi située dans un « rapport de création » vis-à-vis de Dieu : le don originaire et gratuit du Créateur appelle la réponse de l'homme.

2.2 Les décalogues (Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21)

68. Les deux décalogues d'Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21 introduisent les diverses collections législatives réunie, d'une part, dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres (cf. Ex 19,1-Nb 10,10), et d'autre part dans le livre du Deutéronome (cf. Dt 12-26). Ces textes prennent la forme d'un discours du Seigneur (YHWH), qui s'adresse à Israël soit à la première personne, soit par l'intermédiaire de Moïse. Cette forme littéraire donne à ces textes *un très fort statut d'autorité*. Les décalogues mettent en relation un résumé de la foi d'Israël (Ex 20,2 = Dt 5,6) — qui se réfère aux récits de l'Exode — et, d'autre part, un ensemble de prescriptions cultuelles et éthiques. Les deux décalogues ont de nombreux points communs, et en même temps, chacun d'entre eux revêt une spécificité théologique : tandis que le décalogue d'Ex 20 déploie principalement une *théologie de la création*, le décalogue de Dt 5 insiste principalement sur la *théologie du salut*.

Constituant des synthèses théologiques très élaborées, les deux décalogues peuvent être considérés comme des « résumés » de la Torah, et fournissent des clefs théologiques qui en permettent une juste interprétation.

a. La construction littéraire des deux décalogues

L'introduction des décalogues (Ex 20,2 = Dt 5,6) définit le Seigneur (YHWH) comme Dieu sauveur dans l'histoire : le Dieu d'Israël se fait connaître par l'œuvre de salut qu'il réalise en faveur de son peuple. Cette présentation narrative du Dieu d'Israël comme sauveur de son peuple résume toute la première partie du livre de l'Exode : la formule d'autoprésentation du Seigneur en Ex 3,14 — « Je suis qui je suis/serai » — introduit un long récit de la libération d'Israël (cf. Ex 4-14). Le Seigneur révèle sa véritable identité en apportant à son peuple le don du salut. Le *don de Dieu* constitue donc le fondement des prescriptions législatives rassemblées dans les décalogues. Ce don de Dieu consiste en la libération accordée à Israël, réduit en esclavage en Égypte. Les lois des décalogues énoncent à leur tour les modalités

de la réponse d'Israël au don de Dieu : Israël, libéré par Dieu, doit maintenant entrer dans ce chemin de liberté, en renonçant aux idoles et au mal (cf. sur ce point, Commission Biblique Pontificale, *Bible et Morale. Les racines bibliques de l'agir chrétien*, 2008, n. 20).

La première section du texte présente les interdictions concernant l'idolâtrie, la fabrication des images, et invite à un strict monothéisme (cf. Ex 20,3-7 = Dt 5,7-11). Renoncer aux idoles conduit à consentir à un culte exclusif dédié au Seigneur, et à accepter une alliance définitive avec Lui : le Seigneur est l'unique sauveur du peuple, *le seul vrai Dieu*.

Les deux commandements positifs du décalogue concernent le sabbat et le respect des parents (cf. Ex 20,8-12 et Dt 5,12-16). Le jour du sabbat peut être défini comme le « sanctuaire de Dieu » dans le temps et dans l'histoire. En respectant le sabbat, Israël manifeste que seul le Seigneur peut donner sens à l'histoire des hommes.

La dernière section du texte des décalogues concerne la mise en place d'une juste relation avec le prochain (cf. Ex 20,13-17 et Dt 5,17-21). Le fait de renoncer à tout projet de spoliation ou de convoitise vis-à-vis du prochain est la condition indispensable pour la construction d'une vraie communauté, et témoigne de la possibilité de la victoire de l'amour fraternel sur la violence.

b. Commentaire et implications théologiques

69. Les décalogues proposent à Israël un chemin d'obéissance à la Loi révélée par Dieu au Sinaï (à l'Horeb). Le projet divin appelle la réponse des hommes, dans le contexte de l'alliance (cf. Ex 24,7-8 ; Dt 5,2-3).

Les lois qui, dans la Torah, font suite au décalogue, en déploient le contenu. La prohibition de l'idolâtrie est le *Leitmotiv* du Deutéronome, tandis que l'appel à une vie fraternelle est développé dans la Loi de Sainteté (Lv 17-26) et culmine dans l'invitation à l'amour du prochain, c'est-à-dire non seulement des membres de la communauté d'Israël, mais également des étrangers résidents (cf. Lv 19,18.34).

Le décalogues montrent la manière dont le Dieu créateur se manifeste également comme sauveur dans l'histoire, et invite tous les membres de la communauté à entrer à leur tour, dans cette logique de salut, en mettant en œuvre une éthique communautaire exigeante. L'alliance avec Dieu créateur et sauveur conduit les croyants à « vivre conformément à la vérité ».

Les décalogues fournissent une clef d'interprétation de l'ensemble de la Torah, et constituent pour ainsi dire un « catéchisme » pour la communauté d'Israël. Ce catéchisme permet aux Israélites d'affirmer leur foi au seul vrai Dieu, en faisant face aux défis de l'histoire, et de s'engager dans une vie communautaire fraternelle, en renonçant aux stratégies de pouvoir et de violence. En d'autres termes, les décalogues conjuguent l'affirmation d'une vérité concernant Dieu lui-même (Il est le *créateur* et le *sauveur*), et d'une vérité concernant les modalités d'une vie juste et droite. La relation d'Israël avec Dieu apparaît inséparable de la relation au prochain, qui est le lieu par excellence dans lequel s'exprime l'adhésion des croyants à la vérité révélée.

2.3 Les livres historiques

70. La présentation de l'histoire d'Israël, abordée par tant de livres bibliques, particulièrement les livres dits « historiques » (Josué ; Juges ; 1-2 Samuel ; 1-2 Rois ; 1-2 Chroniques ; Esdras, Néhémie ; 1-2 Maccabées), ne constitue pas une historiographie au sens moderne, entendue comme la chronique, la plus objective possible, des événements du passé. Toute tentative d'interprétation des récits historiques bibliques selon une telle perspective se confronterait au risque de lire les textes d'une manière étrangère à leur intention, et de ne pas en recueillir la plénitude de sens.

La présentation biblique de l'histoire se développe harmonieusement sur les bases de la théologie de la création, c'est-à-dire, comme cela est exposé dès les premières pages de la Bible (voir plus haut n. 67), en tant que l'histoire permet de témoigner de l'expérience de Dieu, et en cela révèle que Lui-même agit en sauvant les hommes à l'intérieur même de l'histoire (cf. Jos 24). En conséquence, l'historiographie biblique cherche à montrer que la volonté salvifique de Dieu fait sens, en étant totalement ordonnée au bien de l'humanité. Les récits historiques bibliques ne montrent pas uniquement les événements positifs de l'histoire. Au contraire, ils montrent comment, au milieu des événements humains contradictoires, Dieu manifeste son intention constante de réaliser le salut de l'humanité. De cette manière, l'histoire biblique (cf. Jg 6,36 ; 2 S 22,28) le révèle comme le « Sauveur ».

D'autre part, la familiarité de Dieu avec les hommes, attestée par les récits bibliques, est présentée comme une histoire d'alliance, commençant par l'alliance avec Noé, en faveur de toute l'humanité, suivie des alliances qui caractérisent l'histoire d'Israël. L'alliance, que Dieu offre à son peuple, en la personne d'Abraham, puis celle solennellement conclue avec Israël au Sinaï, sont continuellement transgressées par le peuple au cours de son histoire, si bien que son caractère définitif est uniquement lié à la fidélité de Dieu lui-même.

Par conséquent, le programme théologique de l'historiographie biblique peut être défini avant tout

comme théo-logie au sens littéral du terme — discours sur Dieu, qui cherche à manifester la fidélité de Dieu dans sa relation avec l'homme. Ceci est conformé dans l'annonce d'une nouvelle alliance en Jr 31,31. C'est l'alliance de Dieu, qui, à travers l'histoire, conduit son peuple au salut auprès de Lui et avec Lui.

2.4 Les livres prophétiques

71. La prophétie biblique atteste d'une manière particulièrement remarquable le fait que Dieu se révèle, puisque la parole humaine des Prophètes coïncide explicitement avec la Parole de Dieu : « Ainsi parle le Seigneur » est une formulation typique de cette littérature. La caractéristique essentielle de cette révélation est qu'elle intervient au coeur de l'histoire humaine, d'événements dont la chronologie est vérifiable, dans des paroles adressées à des personnages concrets, prononcées par acteurs humains dont le nom, l'origine et l'époque sont souvent connus. Le dessein éternel de Dieu d'établir avec l'humanité une alliance d'amour (cf. *Dei Verbum* n. 2) est porté à la connaissance des Prophètes (cf. Am 3,7), et est proclamé par les Prophètes à Israël et à toutes les nations, afin que l'authentique vérité de Dieu et de l'histoire soient manifestée à tous.

Plusieurs traits caractéristiques peuvent être délimitées à l'intérieur des paroles prophétiques, qui sont très riches et sont signes de la sagesse infinie de Dieu. Ces caractéristiques permettent de dessiner le visage du vrai Dieu et de contribuer à l'adhésion de foi.

a. Le Dieu fidèle

Les Prophètes se succèdent dans l'histoire, selon la promesse du Seigneur : « Je ferai se lever au milieu de leurs frères un prophète comme toi ; je mettrai dans sa bouche mes paroles, et il leur dira tout ce que je lui prescrirai » (Dt 18,18). Le charisme de Moïse (cf. Dt 18,15) est transmis, dans la succession prophétique, à ceux qui, se manifestant à leur tour, deviennent témoins de la fidélité de Dieu à son alliance (cf. Is 38,18-19 ; 49,7), témoins d'une bonté qui s'étend sur mille générations (cf. Ex 34,7 ; Dt 5,10 ; 7,9 ; Jr 32,18). Le Dieu qui est l'origine de la condition humaine, le Père de qui jaillit la vie, n'abandonne pas (cf. Is 41,17 ; Os 11,8) n'oublie pas ses créatures (cf. Is 44,21 ; 54,10 ; Jr 31,20) : « Une femme peut-elle oublier son nourrisson, ne plus avoir de tendresse pour le fils de ses entrailles ? Même si elle l'oubliait, moi, je ne t'oublierai pas » (Is 49,15).

Les Prophètes, envoyés infatigablement par le Seigneur (cf. Jr 7,13.25 ; 11,7 ; 25,3-4 ; etc…) sont la voix qui, avec autorité, rappelle la présence indéfectible du vrai Dieu dans l'histoire humaine pleine d'aléas (cf. Is 41,10 ; 43,5 ; Jr 30,11). Ils proclament : « Tu accordes à Jacob ta fidélité, à Abraham ta faveur, comme tu l'as juré à nos pères depuis les jours d'autrefois » (Mi 7,20).

C'est pourquoi, la vérité du Seigneur est comparable à celle du Rocher (cf. Is 26,4), pleinement fiable (cf. Dt 32,4) ; qui se tient fermement à ses paroles, pourra tenir fermement (cf. Is 7,9), sans peur de se perdre (cf. Os 14,10).

b. Le Dieu juste

72. En se révélant, le Dieu fidèle demande la fidélité, le Dieu saint exige que celui qui entre dans son alliance soit saint, comme Lui est saint (cf. Lv 19,2), le Dieu juste demande à chacun de parcourir le chemin du droit tracé par la Loi (cf. Dt 6,25). Les Prophètes, au cours de l'histoire, sont les hérauts de la justice parfaite, justice réalisée par Dieu (cf. Is
30,18 ; 45,21 ; Jr 9,3 ; 12,1 ; So 3,5) et qu'Il demande aux hommes de mettre en œuvre (cf. Is 1,17 ; 5,7 ; 26,2 ; Ez 18,5-18 ; Am 5,24). Non seulement ils exposent les directives du Seigneur, en en donnant le sens, mais il dénoncent également avec courage tout ce qui dévie du chemin du bien, que cela soit le fait d'individus ou de nations. De cette manière, ils appellent à la conversion, menaçant d'une juste punition pour les crimes commis, et annonçant l'inévitable catastrophe sur ceux qui, dans leur perversion, ne veulent pas écouter les avertissements divins (cf. Is 30,12-14 ; Jr 6,19 ; 7,13-15).

C'est ici que se manifeste la vérité de la parole prophétique, en opposition aux consolations faciles des faux prophètes qui — n'ayant aucun souci des exigences morales justes de la Loi — annoncent la paix lorsqu'au contraire plane la menace de l'épée de la justice (cf. Jr 6,14 ; 23,17 ; Ez 13,10), trompant le peuple avec des promesses illusoires (cf. Is 9,14-15 ; Jr 27,14 ; 29,8-9 ; Am 9,10 ; Za 10,2), et favorisant ainsi la persistance de l'iniquité. « Les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis bien longtemps, ont prophétisé contre de nombreux pays et de grands royaumes » (Jr 28,8) : la Parole authentique du Seigneur affirme donc que la méchanceté du monde est révélée dans l'histoire par le Dieu juste, particulièrement par la souffrance liée aux sanctions qu'il impose. Le passage par l'humiliation et la mort est ainsi expliqué par les prophètes comme une discipline nécessaire qui favorise la reconnaissance du péché (cf. Jr 2,19), et l'humble préparation du pénitent à l'attente du pardon (cf. Jl 2,12-14).

c. Le Dieu miséricordieux

73. Une bonne partie de la littérature prophétique adopte un ton menaçant, tel celui de Jonas à Ninive (cf. Jon 3,4), ou encore annonçant le malheur « contre tout être de chair » (Ez 21,9), déclarant non seulement la chute du royaume d'Israël (cf. Jr 5,31 ; Os 10,15 ; Am 8,2), mais évoquant en outre la fin du monde (cf. Jr 4,23-26 ; 45,4 ; Ez 7,2-6 ; Dn
8,17). Cette perspective catastrophique pourrait conduire à penser que Dieu n'est pas fidèle à sa promesse : « Alors je dis : 'Ah ! Seigneur mon Dieu, vraiment tu as bien trompé ce peuple et Jérusalem en disant : 'Vous aurez la paix tandis que l'épée nous atteint à la gorge » (Jr 4,10) ; « Où sont ta jalousie et ta vaillance, le frémissement de tes entrailles ? Ta tendresse envers moi, l'aurais-tu contenue ? » (Is 6 »,15).

À cette lamentation, devenue prière d'un peuple en exil, répond la voix des Prophètes qui proclament la consolation d'Israël (cf. Is 40,1) : Ce qui pouvait être compris comme un événement final se transforme, par la puissance du Créateur, en nouveau commencement (cf. Jr 31,22 ; Ez 37,1ss. ; Os 2,16-17). Ce qui a été apparemment un échec devient fondement d'une réalité merveilleuse, car le péché qui avait produit la catastrophe est définitivement pardonné par la miséricorde du Père (cf. Jr 31,34 ; Ez 16,63 ; Os 14,5 ; Mi 7,19).

Certains prophètes annoncent un tournant radical dans l'histoire d'Israël (cf. Jr

30,3.18 ; 31,23 ; Ez 16,53 ; Jl 4,1 ; Am 9,14 ; So 3,20) et dans l'histoire du monde, puisqu'ils prophétisent des cieux nouveaux et une terre nouvelle (cf. is 65,17 ; 66,22 ; Jr
3&,22). L'événement du pardon divin, qui s'accompagne d'une richesse inouïe de dons

spirituels (cf. Jr 31,33-34 ; Ez 36,27 ; Os 2,21-22 ; Jl 3,1-2), et qui est rendu visible par la restauration extraordinaire du peuple, rétabli dans des formes institutionnelles parfaites (cf. Is 54,1-3 ; 62,1-3 ; Jr 30,18-21 ; Os 14,5-9), pour l'énoncer autrement, l'irruption d'une dimension définitive de l'histoire ne pouvait être prévue ou imaginée par l'esprit humain : « Maintenant — *dit le Seigneur par l'intermédiaire* d'Isaïe — je te fais entendre des choses nouvelles, secrètes, inconnues de toi. C'est maintenant qu'elles sont créées et non depuis longtemps ; avant ce jour, tu ne les avais pas entendues ; ainsi tu ne pouvais pas dire : 'Mais oui, je les connaissais ! » (Is 48,6-7). Le Seigneur révèle, par l'intermédiaire des Prophètes ses projets, infiniment supérieurs à ce que les créatures peuvent concevoir (cf. Is 55,8-9) ; et c'est par la manifestation efficace de la grâce que Dieu fait connaître la perfection de sa vérité, portant à son achèvement le sens de l'histoire.

Cette Parole de promesse est véridique parce qu'elle s'accomplit (cf. Dt 18,22 ; Is

14,24 ; 45,23 ; 48,3 ; Jr 1,12 ; 28,9) : « La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, donnant la semence au semeur et le pain à celui qui doit manger ; ainsi ma parole, qui sort de ma bouche, ne me reviendra pas sans résultat, sans avoir fait ce qui me plaît, sans avoir accompli sa mission » (Is 55,10-11). De l'événement unique et situé dans l'histoire naît une alliance éternelle (cf. Is 55,3 ; Jr 32,40 ; Ez 16,60). De là jaillit la louange, effet ultime du salut « Seigneur, tu es mon Dieu, je t'exalte, je rends grâce à ton nom, car tu as accompli projets et merveilles, sûrs et stables depuis longtemps » (Is 2(,1).

Ceux qui croient au Christ reconnaîtront être « fils « des Prophètes et de la promesse (cf. Ac 3,25), destinataires de la parole consolante du salut (cf. Ac 13,26) : dans la Pâque du Seigneur Jésus, ils verront, en l'adorant, la manifestation plénière de la fidélité de Dieu, juste et miséricordieux.

2.5 Les Psaumes

74. Les prières des Psaumes présupposent et expriment une vérité essentielle sur Dieu et sur le salut : Dieu n'est pas un principe absolu impersonnel, mais une personne qui écoute et répond. Tout Israélite sait qu'il peut se tourner vers lui en toute situation de l'existence : dans la joie et dans la douleur. Dieu s'est révélé comme un Dieu présent (cf. ex 3,14), qui connaît celui qui prie, et nourrit pour lui un intérêt réel et gratuit.

Parmi les différentes caractéristiques attribuées à Dieu par les Psaumes, nous en retenons deux : Dieu se révèle (a) comme puissant et protecteur, et (b), comme le Dieu de la justice qui transforme le pécheur en homme juste. Dieu apparaît donc toujours comme celui qui sauve les êtres humains.

a. le Dieu Tout-Puissant : Psaume 46

La présence et l'action divines sont décrits de manière paradigmatique dans le Ps 46, et sont exprimées en une phrase : « Il est avec nous, le Seigneur de l'univers » (Ps 46,8.12). Au début, au centre et à la fin du Psaume la présence de Dieu est soulignée — Dieu est « pour nous » (Ps 46,2) et « avec nous » (Ps 46,8.12). Il domine la nature par sa force (Ps 46,2.7), il défend Israël et crée la paix (cf Ps 46,8-12).

La puissance de Dieu domine la nature : Dieu est créateur

Face aux bouleversements cosmiques, le peuple de l'alliance demeure serein : « Dieu est pour nous refuge et force, secours dans la détresse, toujours offert. Nous serons sans crainte si la terre est secouée, si les montagnes s'effondrent au creux de la mer : ses flots peuvent mugir et s'enfler, les montagnes trembler dans la tempête » (Ps 46,2-4). Dieu domine les forces du chaos. Et même si celles-ci portent atteinte à la stabilité de Sion, la cité sainte « est inébranlable » (Ps 46,6a), car « Dieu s'y tient » (Ps 46,6a), et « quand renaît le matin, Dieu la secourt » (Ps 46,6b).

La puissance de Dieu défend son peuple et crée la paix : Dieu est sauveur

L'affirmation « Il est avec nous, le Seigneur de l'univers » apparaît comme une réponse au cri angoissé du peuple encerclé par les ennemis : « Debout ! Viens à notre aide » (Ps 44,27). Dieu est proclamé « refuge et force » (Ps 46,2), et « citadelle » (Ps 46,8.12) pour illustrer la puissance avec laquelle il protège ses fidèles rassemblés à Sion. Tous sont invités à le reconnaître : « Venez et voyez les actes du Seigneur » (Ps 46,9). Puis, le Psaume précise quels sont ces actes : « Il détruit la guerre jusqu'au bout du monde, il casse les arcs, brise les lances, incendie les chars » (Ps 46,10). Le Seigneur lui-même s'adresse aux fidèles, en disant : « Arrêtez ! Sachez que je suis Dieu. Je domine les nations, je domine la terre » (Ps
46,11). Les adversaires doivent cesser de combattre, reconnaître le Seigneur et sa majesté

universelle qui domine toutes les nations et toute la terre. L'intervention puissante de Dieu en faveur de Sion revêt une signification universelle : Il apporte la paix non seulement à la cité de Dieu (cf. v. 5), mais à toutes les nations, à toute la terre (cf. v. 11).

b. Le Dieu de la justice : Psaume 51

75. Dans le Ps 51, la confession des péchés se conjugue à la supplication. L'accentuation fondamentale du Psaume — mise en valeur au centre de la première et de la deuxième partie du texte — concerne la justice de Dieu : « Ainsi, tu peux parler et montrer ta justice, être juge et montrer ta victoire » (Ps 51,6) ; « Libère-moi du sang versé, Dieu, mon Dieu sauveur, et ma langue acclamera ta justice » (Ps 51,16 ; cf. v. 21). La justice salvifique de Dieu opère en l'homme pécheur, non seulement en annulant ses fautes et en le purifiant, mais aussi en le justifiant et en le transformant. Toute cette action de Dieu juste procède de son amour, qui est fidèle et miséricordieux.

Le Dieu de la justice aime l'homme pécheur

Dieu, poussé par son amour, justifie le pécheur. Le Psaume commence par la supplication : « Pitié pour moi, mon Dieu, dans ton amour, selon ta grande miséricorde, efface mon péché » (Ps 51,3). Celui qui prie invoque l'amour et la miséricorde de Dieu.

Le premier substantif, « amour » (*hesed*), est l'un des termes fondamentaux — très fréquent dans l'Ancien Testament, particulièrement dans les Psaumes — de la théologie des Psaumes et de l'alliance : il désigne l'attitude de Dieu qui implique sa bonté, sa générosité, sa fidélité face à celui qui prie. Dans les Psaumes, cet amour est souvent présenté comme s'il était une personne : « que ton amour et ta vérité sans cesse me gardent » (Ps 40,12). Dieu l'envoie du ciel (cf. Ps 57,4 ; cf. 61,8 ; 85,11 ; 89,15) pour qu'il accompagne le croyant, le suive comme un ami (cf. Ps 23,6), l'entoure (cf. Ps 32,10) et le rassasie (cf. Ps 90,14). L'amour de Dieu est plus important que la vie elle-même : « ton amour vaut mieux que la vie » (Ps 63,4 ; cf. Ps 42,9 ; 62,13). L'amour de Dieu ne sera pas enlevé au pécheur, malgré son péché (cf. Ps 77,9), car Dieu l'aime comme un père. Cet amour suscitera la justice de Dieu — justifiant le pécheur.

Le second terme — miséricorde (*rehem* — cf. Ps 40,12 ; 69,17 ; etc.) est souvent retrouvé dans un contexte pénitentiel (cf. Ps 25,6 ; 79,8), et est d'habitude utilisé au pluriel (*rahamim*). Il évoque les « entrailles » de la mère, symbole archétypal d'un amour instinctif et

radical. Dieu est présenté comme attaché à la personne humaine, encore davantage que l'est une mère à son propre fils (cf. Is 49,15). C'est pourquoi le Psalmiste déclare : « Toi, Seigneur, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de vérité » (Ps 86,15).

En réalité, les deux termes qui, d'une certaine manière, décrivent deux modalités de l'amour de Dieu (père et mère), sont proches : « Rappelle-toi, Seigneur, ta tendresse, ton amour qui est de toujours (Ps 25,6 ; cf. 103,13). Dieu aime l'homme — même s'il est pécheur
— comme une mère aime son fils, avec un amour qui n'est pas le fruit du mérite, mais est totalement gratuit, un amour qui constitue une exigence intime du cœur. Dans le même temps ; Dieu aime l'homme comme un

père, d'un amour généreux et fidèle. Les deux dimensions de l'amour de Dieu, évoquées au début du Ps 51, représentent deux corollaires de sa justice, dont bénéficie le pécheur. Le Dieu, qui aime et qui est miséricordieux (Ps 51,3.20) est, dans le même temps, un Dieu qui juge (Ps 51,6.16).

La justice de Dieu « justifie », c'est-à-dire transforme le pécheur en juste (Ps 51,6.16)

76. En se tournant vers le pécheur, Dieu instaure avec lui une relation dynamique et profonde, de l'ordre de la justice. Ce processus se déploie en plusieurs étapes :
- la compassion ou pitié amoureuse : « Pitié pour moi, mon Dieu » (Ps 51,3). C'est le verbe

« être bienveillant — *hanan* » (cf. Ps 4,2 ; 6,3 ; etc.) qui est ici utilisé, désignant une sollicitude bienveillante du souverain envers son sujet. Celui qui s'est rebellé contre Dieu et qui est devenu abominable à ses yeux demande de trouver sa compassion. Elle l'arrachera de sa misère la plus profonde, celle du péché.
- L'enseignement intérieur : « Mais tu veux au fond de moi la vérité ; dans le secret tu m'apprends la sagesse » (Ps 5&,8). Dieu agit dans la conscience du pécheur, obscurcie par le péché, et y place la lumière de la vérité, qui fait reconnaître les péchés, ainsi que la rayonnement de sa sagesse, qui ouvre les yeux en vue d'une conduite droite.
- Le verdict de grâce qui accorde le pardon. Le pécheur, enfermé dans le règne du péché reconnaît : « tu peux parler et montrer ta justice, être juge et montrer ta victoire » (Ps 5&,6). À ses demandes : « efface », « lave », « purifie » (vv. 3-4, répétées aux vv. 9.11), succède une forte espérance : « Détourne ta face de mes fautes, enlève tous mes péchés » (Ps 51,11). Libéré de la présence obsédante du péché, il demande : « Fais que j'entende les chants et la fête » (Ps 51,10 ; cf. Is 66,14).
- La nouvelle création : le pécheur demande à Dieu une nouvelle création — « Crée en moi un coeur pur, ô mon Dieu » (Ps 51,12). Après cette demande essentielle, celui qui prie supplie

par trois fois de recevoir l'esprit : un esprit « raffermi » ; la présence de « ton esprit saint » ; un « esprit généreux » (vv. 12.13.14). Il demande un renouvellement intérieur et permanent, pour lequel la présence de l'Esprit de Dieu, dont provient « la joie d'être sauvé » (Ps 51,14) est décisive.
- L'encouragement au témoignage : renouvelé par Dieu, l'homme veut communiquer sa propre espérance à ceux qui en ont besoin : « Aux pécheurs, j'enseignerai tes chemins » (Ps
51,15). Par dessus tout, il veut leur apporter la sagesse qui lui a été enseignée intérieurement par Dieu.
- L'ouverture à la joie et à la louange : le pénitent qui a été renouvelé intérieurement se sent rempli de joie, et veut l'exprimer dans sa louange : « Ma langue acclamera ta justice. Seigneur ouvre mes lèvres, et a bouche annoncera ta louange » (Ps 51,16-17 ; cf. Ps 35,28 ; 71,24).
- Dans les derniers versets, le parallélisme entre « ta justice » et « ta louange » permet de conclure que Dieu, dans sa justice, ne fait pas peur ; au contraire, Dieu même — habité de son amour paternel et maternel — est l'unique « cause » qui réalise la justification du pécheur, c'est-à-dire sa nouvelle création et son bonheur, le libérant de l'oppression du péché.

2.6 Le Cantique des cantiques

77. Il est surprenant que le Cantique des cantiques ait été accueilli dans la Bible hébraïque (parmi les cinq rouleaux) ; car son contenu est tout à fait spécifique. Reconnu comme texte inspiré et intégré dans le Canon chrétien, il a donné lieu à une interprétation christologique originale. Le Cantique est un poème qui célèbre l'amour nuptial, lequel est plénitude de l'expérience humaine, c'est-à-dire qu'il est un amour qui consiste en la recherche réciproque et en la communion personnelle entre l'homme et la femme. Cette recherche et cette communion revêtent un dynamisme impressionnant, presque illimité, qui transfigure deux créatures humaines — un berger et une jeune femme — en roi et reine, en un couple royal.

Le Cantique célèbre de manière poétique l'amour humain, amour réel dans sa dimension corporelle, et en même temps spirituel. Il le fait d'une manière ouverte à une dimension plus mystérieuse, et plus théologique. Le texte est caractérisé par une certaine
« polysémie » : à la signification première de l'amour humain s'ajoutent d'autres significations, enracinées dans cette signification sponsale, qui est, pour ainsi dire, le symbole de toute autre forme d'amour.

Parmi ces significations supplémentaires, la première concerne l'amour de Dieu envers toute personne humaine. Le poème, fondé sur l'affirmation que Dieu crée l'homme « à

son image » (Gn 1,27), chante l'amour passionné d'une homme et d'une femme comme image de l'amour passionné et personnel de Dieu. L'amour de Dieu pour toute créature humaine (cf. Sg 11,26) revêt toutes les caractéristiques de l'amour masculin (de l'époux, du mari et du père), et en même temps, de l'amour féminin (de l'épouse, de la femme et de la mère). L'amour humain authentique est un symbole par l'intermédiaire duquel le

créateur se révèle aux hommes comme Dieu-Amour (cf. 1 Jn 4,7.8.16). À l'aide de multiples symboles, le livre nous fait comprendre que Dieu est la source de l'amour de l'être humain : il le crée, il le nourrit, il le fait croître, et lui donne la force pour chercher l'autre, pour vivre avec lui (elle), et finalement avec la famille ou la communauté, en communion parfaite. C'est pourquoi tout amour humain (considéré pour lui-même, et pas seulement comme une métaphore) contient une semence et un dynamisme divins. De ce fait, celui qui connaît et vit l'amour, peut découvrir et connaître Dieu. En outre, par l'intermédiaire de l'amour humain, l'homme et la femme sont atteints par l'amour de Dieu même (cf. 1 Jn 4,17). En demeurant dans l'amour, on entre en communion avec Dieu (cf. 1 Jn 4,12).

La seconde signification à prendre en considération concerne l'amour de Dieu envers le peuple de l'alliance (cf. Os 1-3 ; Ez 16 ; 23 ; Is 5,1-7 ; 62,5 ; Jr 2-3). Cet amour de Dieu trouve une nouvelle actualisation et atteint son accomplissement dans l'amour du Christ pour l'Église. Le Christ se présente lui-même ou est présenté en diverses circonstances comme l'époux (cf. Mc 2,19 ; Jn 3,29 ; 2 Co 11,2 ; Ep 5,25.29 ; Ap 19,7.9 ; 21,2.9), et l'Église est représentée comme la fiancée (cf. Ap 19,7.9), qui devient épouse dans le contexte de l'accomplissement eschatologique (cf. Ap 21,9). L'amour du Christ pour l'Église est si important et fondamental pour le salut des hommes que l'Évangile de Jean présente l'intervention de Jésus aux noces de Cana comme le commencement de ses signes (cf. Jn
2,11), de toute son activité. Jésus se révèle être l'époux véritable (cf. Jn 3,29) qui procure à tout homme le bon vin en plénitude, et révèle ainsi l'amour qu'Il donnera « jusqu'au bout » (cf. Jn 13,1 ; cf. Jn 10,11.15 ; 15,13 ; 17,23.26).

2.7 Les livres de Sagesse

78. Les livres de Sagesse mettent également au jour plusieurs traits de Dieu Créateur, le manifestant comme Dieu miséricordieux et insondable. Le Créateur apparaît comme Dieu miséricordieux qui oublie les péchés des hommes, dans la perspective de leur conversion. D'autre part, Il est mystérieux et impénétrable, ce qui conduit les êtres humains à reconnaître leurs limites de créatures, marchant sur le chemin de la fidélité, sans pour autant pouvoir

découvrir ce qu'Il accomplit dans l'histoire. Nous mettons en relief dans ce chapitre les traits par lesquels la littérature de sagesse cherche à illustrer que Dieu est la vérité authentique : cette littérature cherche à conduire l'homme à une adhésion de foi envers le Seigneur, et cherche à provoquer en lui la « crainte » du Seigneur, c'est-à-dire un respect profond, conscient de l'immense distance qui existe entre le Créateur et ses créatures (cf. Qo 3,10-14).

2.7.1 Le livre de la Sagesse et le Siracide : la philanthropie de Dieu a. Le livre de la Sagesse

79. La philanthropie de Dieu, s'exprime en particulier en Sg 11,15-12,27, par la médiation paradoxale des « plaies » qui frappent les Égyptiens, et manifestent la dimension pédagogique des punitions divines. Le Dieu de l'alliance, maître de la création (cf. Sg 16,24-29 ; 19,6-21), intervient de manière répétée dans l'histoire du salut, Il prend soin de son peuple comme de tous les « justes » (cf. Sg 3,1-4,19) ; c'est Lui qui récompense et châtie (cf. Sg 4,20-5,23 ;
11,1-5), traitant chacun être humain avec indulgence pour le conduire à la conversion (cf. Sg

12,9-18 ; cf. Rm 2,3-4 ; 2 P 3,9) et pour enseigner au juste de juger avec clémence (cf. Sg

12,19-22).

Après avoir rappelé qu'au temps de l'Exode, Dieu a puni avec modération les ennemis de son peuple, l'auteur explique les raisons d'un tel comportement : « Elle n'était pas embarrassée, ta main toute-puissante, elle qui a créé le monde à partir d'une matière informe » (Sg 11,17) ; « Pourtant, tu as pitié de tous les hommes, parce que tu peux tout. Tu fermes les yeux sur leurs péchés, pour qu'ils se convertissent » (Sg 11,23 ; cf. Ps 103,8-12 ;
130,3-4 ; Is 34,6-7). La modération envers l'Égypte (cf. Sg 11,15-12,2) n'est pas signe de faiblesse ; Dieu a au contraire agi ainsi du fait de sa pitié envers tous, et parce qu'il veut conduire les hommes à la conversion, de sorte que, renonçant à la méchanceté, ils parviennent à la foi en lui : « Ceux qui tombent, tu les reprends peu à peu, tu les avertis, tu leur rappelles en quoi ils pèchent, pour qu'ils se détournent du mal et croient en toi, Seigneur » (Sg 12,2). La toute-puissance de Dieu ne se manifeste pas dans sa force, mais, a contraire dans sa miséricorde. La puissance de Dieu n'est pas source de jugement, mais de pardon (cf. Si 18,7-
12 ; Rm 2,4). C'est précisément la toute-puissance de Dieu qui motive sa pitié. La miséricorde de Dieu se manifeste également dans la manière dont il punit les habitants du pays (cf. Sg
12,8) : Il les traite avec bienveillance, avec clémence (cf. Sg 11,26), parce qu'ils sont des

hommes fragiles (cf. Ps 78,39). Si Dieu a usé d'indulgence dans son châtiment et leur a pardonné, ce n'est pas par impuissance, ni parce qu'il ignorait leurs crimes (cf. Sg 12,11).

L'auteur ne s'en tient pas là, et expose ici une des plus belles réflexion de l'Ancien Testament : « Tu aimes en effet tout ce qui existe, tu n'as de répulsion envers aucune de tes œuvres ; si tu avais haï quoi que ce soit, tu ne

l'aurais pas créé. […] Tu épargnes tous les êtres, parce qu'ils sont à toi, maître qui épargnes les vivants » (Sg 11,24.26). Dieu ne peut pas ne pas aimer ce que lui-même a forgé, car son esprit incorruptible demeure en toutes les choses (cf. Sg 1,7 ; 12,1). Dieu a créé toute chose en vue du salut, Il a pitié de tous en vue de la conversion, et Il ne veut rien détruire de ce qu'Il a créé (cf. sg 11,26).

L'amour de Dieu se manifeste même dans la mort prématurée du juste. Il aime le juste pour sa vertu, pour sa vie sans tache (cf. Sg 4,9), et Il le retire de ce monde pervers, afin qu'il ne se corrompe pas : « Il a su plaire à Dieu, et Dieu l'a aimé ; il vivait au milieu des pécheurs : il en fut retiré » (Sg 4,10 ; cf. Gn 5,24 ; Si 44,16 ; He 11,5).

L'amour de Dieu pour ses créatures n'est pas un amour statique, mais dynamique, qui se révèle dans l'action. Le fait que les créatures soient et persistent dans l'existence, et qu'en soit maintenu l'être multiforme, actif, constitue la preuve la plus tangible de l'amour de Dieu en action.

b. Le livre du Siracide

80. Ben Sira a, lui aussi, au plus haut point, le sens de la grandeur de Dieu, tout-puissant et miséricordieux. Il parle de Dieu avec émotion, enthousiasme et crainte. Dieu est tout-puissant et, dans sa providence, Il donne au scribe la sagesse (cf. Si 37,21 ; 39,6), et la réussite qu'elle confère (cf. Si 10,5). Il donne également au pauvre la richesse (cf. Si 11,12-13.21). C'est de Lui également que vient pour chacun la sentence de la mort (cf. Si 41,4). Outre la grandeur de Dieu, sa miséricorde est soulignée : « Qui mesurera la puissance de sa majesté ? Et qui pourrait raconter ses miséricordes (Si 18,5). Du fait de la fragilité de la créature, faite de chair et de sang, de terre et de cendre, Dieu a été indulgent avec l'homme, répandant sur « toute créature » (Si 18,13 ; cf. Sg 11,21-12,18 ; Ps 145,9) sa miséricorde (cf. Si 18,10). Cette indulgence de Dieu ne doit pas mener à la déresponsabilisation de l'homme, mais constitue plutôt une invitation à la conversion : « Convertis-toi au Seigneur, et renonce à tes péchés ; mets-toi devant lui pour prier, et diminue tes occasions de chute. Reviens vers le Très-Haut, et détourne-toi de l'injustice « (Si 17,25-26).

2.7.2 Le livre de Job et le livre de Qohélet : le caractère insondable de Dieu a. Le livre de Job

81. Le livre de Job — encadré par une double prologue (Jb 1,1-2,13) et un double épilogue

(Jb 42,7-17) — est un long dialogue, au travers duquel, partant d'un Dieu apparemment

« connu », on parvient à la révélation d'un Dieu imprévisible et mystérieux.

Job avait désiré ardemment la présence du Seigneur (cf. Jb 9,32-35 ; 13,22-24 ; 16,19-

22 ; 23,3-5 ; 30,20), il en avait également exigé une réponse (cf. jb 31,35), car il voulait discuter sa cause directement avec Lui. Mais c'était une erreur de se confronter avec Dieu, en le traitant sur un pied d'égalité. Contestant la manière d'agir de Dieu, lui demandant de rendre compte de ses jugements, Job se fait, d'une certaine manière, l'égal de son Créateur. Mais il est impossible pour lui s'atteindre la hauteur infinie du Tout-Puissant, dont la perfection est inaccessible à l'esprit humain (cf. Jb 11,7). Pour exprimer de manière éloquente et poétique la transcendance divine qui dépasse toute compréhension humaine, les cieux, le *Shéol*, la terre et la mer sont présentés comme les symboles de la hauteur, de la profondeur, de la longueur et de la largeur cosmiques, dépassées par l'immensité divine (cf. Jb 11,8-9). La profondeur du mystère divin laisse l'homme ignorant et impuissant (cf. Am 9,1-4 ; Jr 23,24 ; Dt 30,11-14 ; Ep 3,18-21). En réalité, il est donné aux êtres humains de toucher du doigt les limites de la grandeur humaine. Déjà les prophètes avaient violemment critiqué « ceux qui se prennent pour des sages, ceux qui se croient intelligents » (Is 5,21 ; cf. Is 10,13 ; 19,12 ; 29,14 ; Jr 8,8-
9 ; 9,22-23 ; Ez 28).

Bien que Dieu ne réponde à aucune des demandes de Job, Il effectue néanmoins un magnifique discours situé aux chapitres 38-41 du livre. Dans une grande théophanie marquée par une tempête, Il prend finalement la parole, non pour répondre à ceux qui ont parlé, mais pour soumettre Job à une sorte d'interrogatoire, pour l'orienter vers le mystère de Sa personne. Dans son discours, les questions nombreuses et rapides se succèdent, accompagnées parfois de larges descriptions. Dieu fait comprendre à Job son ignorance, ses limites de créature, alors que la sagesse du Créateur n'en connaît aucune (cf. Jb 28). Une même affirmation sous-tend toutes les questions du Seigneur : Dieu est présent dans sa création, qui, dans sa variété infinie, demeure un mystère pour l'homme. Les critères humains du jugement ne sont pas adéquats, lorsqu'il s'agit de se mesurer aux mystères de la création.

Job avait connu Dieu par « ouï-dire » (Jb 42,5), selon le modèle traditionnel d'une théologie basée sur le principe rigide de la rétribution. Après le long discours de Dieu, il

appréhende Dieu d'une manière plus adéquate. À la fin de sa confrontation avec Lui, il confesse : « Je sais que tu peux tout et que nul projet pour toi n'est impossible. Quel est celui qui déforme tes plans sans rien y connaître ? (Jb

42,2-3). Job a trouvé sa place, et a pu découvrir la grandeur de Dieu et l'inaccessibilité de sa toute-puissance. Sa rencontre avec Dieu lui a révélé la vanité de sa prétention à intenter un procès à Dieu. Il demeure un homme souffrant, mais sans prétention. À la fin du livre, il se rétracte, et se considérant comme poussière, il devient ainsi plus authentique et plus humain (cf. Jb 42,6).

Job comprend que l'homme ne peut connaître les desseins de Dieu, mais il comprend également que ses yeux ont vu Dieu lui-même, au travers de l'oeuvre qu'Il réalise dans le monde (cf. Jb 42,5). Regardant l'univers et l'humanité avec les yeux de Dieu, il peut reconnaître l'erreur liée à sa propre vision des choses, et le fait d'être allé trop loin ; c'est pourquoi il déclare : « Je me repends » (Jb 42,6a). Pour Job, la sagesse consiste maintenant à confesser que Dieu peut être reconnu juste, sans être totalement compris. L'homme peut s'engager à demeurer fidèle envers Lui, sans savoir « du début jusqu'à la fin » (Qo 3,11) la signification de ce que Dieu a fait. Dieu demeure un mystère insondable pour les êtres humains.

b. Le livre de Qohélet

82. Plus tardivement, l'auteur de ce livre développe la réflexion sur la thématique du caractère insondable de l'œuvre de Dieu. Prenant acte du point de vue des sages (cf. Qo 8,16-17), il se met à la recherche du sens de la vie, à travers ce qui lui est donné de voir dans la réalité du monde, sur la terre et « sous le soleil ». Le sage veut comprendre le sens de l'occupation fébrile des hommes sur la terre (Qo 8,16), et il constate : « Face à toute l'œuvre de Dieu, l'homme ne peut pas comprendre les œuvres qui se font sous le soleil […]. Même si le sage affirme savoir, il ne pourra pas trouver (Qo 8,17 ; cf. Jb 42,3). Aucun homme ne peut jamais modifier ce que Dieu accomplit en son temps (cf. Qo 1,15 ; 3,1-8.14 ; 6,10 ; 7,13). Dieu a empêché l'homme de connaître son œuvre (cf. Qo 7,13-14 ; cf. Jb 9,2-4). Qohélet 11,5 reprend ce thème : l'œuvre de Dieu y est décrite comme incompréhensible et comparée au mystère de la gestation dans le sein maternel. L'homme ignore le sens de la vie, mais, dans la volonté de Dieu, toute chose créée a son propre lieu et son propre temps (cf. Qo 3,11). Le secret de l'oeuvre de Dieu est inaccessible, insondable et incompréhensible pour l'homme qui en cherche le sens sur la base de sa propre expérience. L'œuvre de Dieu, comme Dieu lui- même, le Créateur, demeurent un mystère insondable pour les êtres humains.

Conclusion

83. Le témoignage de la Sagesse biblique rend manifeste la vérité de Dieu, décrit comme Dieu miséricordieux ; dans le même temps, Il se présente comme un mystère insondable pour les êtres humains. La philanthropie de Dieu conduit l'homme à la conversion et à la foi, tandis que le caractère insondable de Dieu lui fait reconnaître la grandeur du Créateur et ses propres limites, et le conduit à « craindre le Seigneur » et à observer ses commandements.

Remarquons que la manière dont le thème de la « vérité sur Dieu » est abordé, d'une part dans le livre de la Sagesse et dans le Siracide, et d'autre part en Job et en Qohélet, diffère totalement. Selon les deux premiers livres, la vérité peut être atteinte par la raison, et/ou par la connaissance de la Torah, tandis que le livre de Job et le livre de Qohélet insistent sur l'incapacité de l'homme à comprendre le mystère de Dieu et son œuvre : seule demeure la foi en Dieu des croyants, bien qu'ils ne comprennent pas la logique des événements du monde.

Le Nouveau Testament modifie l'horizon de la réflexion et montre que la vérité va au- delà de la compréhension qu'en a la Sagesse d'Israël : elle se manifeste en plénitude dans la personne du Christ.

3. Le témoignage des textes du Nouveau Testament

84. Il est possible de distinguer, dans le Nouveau Testament, en fonction de leur genre littéraire spécifique, les Évangiles, les lettres des Apôtres, et enfin l'Apocalypse. Cette classification détermine notre présentation de la question de la « vérité », telle que ces livres l'abordent.

3.1 Les Évangiles

Parmi les livres de la Bible chrétienne, la prééminence revient aux Évangiles, comme témoignages écrits de la révélation divine à son sommet. En effet, nous y trouvons l'attestation de l'automanifestation de Dieu à travers son Fils, qui, devenu homme, a vécu, a souffert et est mort, et, par sa résurrection, a élevé notre humanité à la gloire divine. La Constitution Dogmatique *Dei Verbum* affirme : « La profonde vérité […] sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ » (DV, n. 2). La Constitution tire la conséquence de cette affirmation : « entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau

Testament, les Évangiles possèdent une supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur » (DV, n. 18). Ce même texte conciliaire soutient l'origine apostolique des quatre Évangiles : les Apôtres, comme « témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2), de

même que leurs disciples, relient l'Église au Christ lui-même, par le témoignage écrit des Évangiles.

En outre, *Dei Verbum* confirme le caractère historique des Évangiles : ils « transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel » (DV, n. 19). Puis la Constitution décrit le processus qui a conduit à la rédaction des quatre Évangiles : ceux-ci ne constituent pas une œuvre symbolique, mythique ou poétique provenant d'auteurs anonymes, mais ils représentent un récit fiable des événements de la vie et du ministère de Jésus. Il serait erroné de rechercher une correspondance précise entre chaque détail du texte et tel événement particulier, car une telle perspective ne correspond pas à la nature ni au projet des Évangiles. Les différents facteurs qui modifient les récits et instaurent entre eux des différences n'empêchent cependant pas une présentation digne de foi des événements. On a parfois retenu à tort l'hypothèse d'une discontinuité entre Jésus lui-même, et les traditions qui se réfèrent à Lui, ou encore l'absence d'intérêt du texte pour le présenter d'une manière adéquate, ou son incapacité à le faire. Au contraire, les Évangiles permettent de nous relier de manière véridique au véritable Jésus.

3.2 Les Évangiles synoptiques

85. Examinons maintenant, tout d'abord dans les Évangiles synoptiques puis dans l'Évangile de Jean, quelle vérité le Christ révèle sur Dieu, et sur le salut des hommes. Il est évidemment impossible d'effectuer ici une présentation complète de la question, que nous aborderons par une série de remarques importantes pour sa compréhension.

a. La vérité sur Dieu

Selon Mt 11,27 (cf. Lc 10,22), Jésus affirme : « Tout m'a été remis par mon Père ; personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler ». Jésus atteste une relation exclusive et une connaissance réciproque entre lui-même et Dieu. Dieu connaît Jésus comme son propre Fils (cf. mt 3,17 ;
17,5 ; Lc 3,22 ; 9,35), et Jésus connaît Dieu comme son propre Père, avec lequel Il entretient une relation absolument unique. Cette connaissance du Père est le fondement de la capacité

propre à Jésus de révéler Dieu, et d'en faire connaître le vrai visage. Et sa révélation de Dieu comme Père implique toujours sa propre révélation comme Fils. Ces éléments fondent la tâche principale de sa mission : la révélation de Dieu. La parole de Jésus, mais aussi ses œuvres, et l'ensemble de son parcours révèlent Dieu, et demandent de prêter continuellement attention à cette révélation.

Dans l'Évangile de Matthieu, Jésus révèle à ses auditeurs Dieu comme Père d'une manière particulièrement explicite. Cette révélation intervient plus particulièrement dans le Discours sur le Montagne (cf. Mt 5-7). Jésus fait savoir à ses auditeurs que leur Père connaît ce dont ils ont besoin avant même qu'ils en fassent la demande (cf. mt 6,8) et leur enseigne à se tourner vers Dieu en l'appelant « Notre Père qui es aux cieux » (Mt 6,9). Il les instruit de Sa sollicitude, qui rend superflues les préoccupations humaines (cf. Mt 6,25-34). Le Père, dont les bienfaits touchent les bons comme les méchants représente le modèle de toute action : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). Jésus affirme que, seul, celui qui fait « la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21), se trouve sur une voie juste, et échappera à la catastrophe finale (cf. Mt 7,24-27). Les auditeurs de Jésus sont « la lumière du monde » (Mt 5,14), et ont le devoir de faire connaître le Père, par leurs œuvres bonnes, afin que les hommes « rendent gloire » au Père « qui est aux cieux » (Mt 5,16). En révélant le Père, Jésus confie également la mission de faire connaître le Père.

Dans l'Évangile de Luc, Jésus, en révélant le Père, met avant tout en relief sa miséricorde envers les pécheurs. Il illustre de manière magnifique cette miséricorde de Dieu dans la parabole du père qui a deux fils et accueille avec joie et pitié celui qui est perdu, en cherchant, d'autre part, à convaincre celui qui est demeuré à la maison (cf. Lc 15,11-32). Jésus explique et justifie, à l'aide de cette parabole, son attitude envers les pécheurs (cf. Lc 15,1-10). Dans la conclusion du récit concernant le publicain Zachée, il affirme : « En effet, le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19,10). Il présente ainsi le coeur même de sa mission et rend manifeste la volonté et l'action du Père.

La manière dont Marc décrit le commencement du ministère public de Jésus est pleine de sens et programmatique : « Après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée proclamer l'Évangile de Dieu ; il disait : « Les temps sont accomplis : le règne de Dieu est tout proche. Convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,14-15). Le contenu de l'annonce de Jésus est « L'Évangile de Dieu », la Bonne Nouvelle qui parle de Dieu et provient de Dieu. Jésus vient comme révélateur de Dieu, et sa révélation est Bonne Nouvelle. Il proclame que le Règne de Dieu s'est fait proche. La réalité du « Règne de Dieu » est au centre de la

prédication de Jésus dans les Évangiles synoptiques. Cette prédication révèle la souveraineté royale de Dieu, son souci de pasteur pour les hommes, son intervention active et puissante dans l'histoire humaine. Dans tout son ministère et par toute son action, Jésus explique et rend compte de cette vérité sur Dieu.

b. La vérité sur le salut de l'homme

86. L'être humain est une créature de Dieu pour qui, Jésus, Fils de Dieu, représente un modèle toujours exemplaire de gratitude, d'obéissance et d'ouverture, face au Père, qui est le fondement de tout salut.

La guérison des malades, et la libération des démoniaques constituent une part essentielle du ministère de Jésus. Matthieu place le même sommaire au début (Mt 4,23) et à la fin (Mt 9,35) du récit des commencements du ministère de Jésus (cf. Mt 5,1-9,34). Dans ce sommaire, deux actions de Jésus sont mentionnées : l'annonce de l'Évangile du Règne, et la guérison de « toute maladie et toute infirmité dans le peuple » (Mt 4,23). Dans cette action de Jésus se manifestent tout à la fois l'infirmité et les besoins des hommes, et la générosité et le pouvoir de Jésus de surmonter une telle misère. Le héraut du Règne de Dieu apporte de manière efficace le salut du corps, et manifeste la pitié de Dieu pour sa créature qui souffre, ainsi que sa volonté de la sauver. Cette action de Jésus est accueillie avec enthousiasme. Matthieu s'exprime ainsi : « On lui amena tous ceux qui souffraient, atteints de maladies et de tourments de toutes sortes : possédés, épileptiques, paralysés. Et il les guérit (Mt 4,24). Dans de nombreux récits, il apparaît clair que Jésus n'impose pas la guérison ; Il présuppose la foi de ceux qui viennent à Lui (cf. Mt 8,10 ; 9,22.28 ; 15,28). Le récit de sa visite à Nazareth se conclut par la remarque : « Et il ne fit pas beaucoup de miracles à cet endroit-là, à cause de leur manque de foi » (Mt 13,58).

Les guérisons sont réelles et significatives, mais elles ne sont pas le but du ministère de Jésus. Dès avant sa naissance, l'ange explique à Joseph le signification du nom de Jésus : « Tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). La plus grande misère humaine n'est pas la maladie, mais le péché, c'est-à-dire une relation avec Dieu et avec le prochain abîmée et brisée. Les hommes sont incapables de sortir de cette condition misérable, ils ont besoin d'un sauveur puissant qui les réconcilie avec Dieu. Le nom « Jésus » signifie « Le Seigneur Sauve ». En la personne de son Fils Jésus, Dieu a envoyé le Sauveur d'Israël et de toute l'humanité. Jésus se rend proche des pécheurs, non pas comme un juge, mais comme un médecin plein de miséricorde, cherchant à les guérir et les appelant à la conversion (cf. Mt 9,12-13). Il donne « sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20,28 ; Mc 10,45). Son sang est « le sang de l'alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés » (Mt 26,28). Le sacrifice de sa vie scelle une alliance nouvelle et définitive entre Dieu, Israël, et l'humanité tout entière ; il ratifie la réconciliation de Dieu avec le genre humain. C'est un don gratuit de Dieu. Accepter l'invitation à être sauvé, ou bien la refuser et se perdre, ne dépend que de la libre décision des hommes (cf. mt 22,1-13 ; 25,1-13.14-30).

L'Évangile de Luc décrit avec audace ce en quoi consiste le salut donné par l'intermédiaire du Fils. À la naissance de Jésus, un ange du Seigneur proclame : « Voici que je vous annonce [...] une grande joie : [...] un Sauveur vous est né qui est le Christ Seigneur » (Lc 2,10-11). Puis l'évangéliste décrit l'ensemble de l'œuvre et du parcours de Jésus jusqu'à sa crucifixion. Le récit de la crucifixion est suivi des multiples humiliations subies par le sauveur et Christ, qui n'est pas en mesure de se sauver lui-même (cf. Lc 23,35-39). Mais à la fin du récit, l'une des deux malfaiteurs qui ont été crucifiés avec Lui (cf. Lc 23,33) se repent de ses mauvaises actions et exprime sa foi en Jésus et en le Règne de Dieu qu'il a annoncé (cf. Lc 23,40-42). Et Jésus lui répond : « Amen, je te le dis : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis » (Lc 23,43). Jésus promet au malfaiteur repenti la plénitude du salut, la communion immédiate avec Dieu, qui inclut le pardon des péchés et le dépassement de la mort. Les apparitions de Jésus ressuscité (cf. Lc 24,1-53) mettent en relief et confirment le fait que le Christ est entré dans sa gloire (cf. lc 24,26), et qu'il est le Sauveur, capable de donner le salut qu'il a promis au malfaiteur crucifié.

Soulignons encore une fois le caractère universel du salut révélé et réalisé par Jésus. Sa mission s'adresse en premier au peuple d'Israël (cf. Mt 15,24 ; cf. Mt 10,6), mais elle est destinée à tous les peuples. Son Évangile est annoncé dans le monde entier (cf. Mt 2',14 ; 26,13 ; cf. Mc 14,9), et ses disciples sont envoyés à tous les peuples (cf. mt 28,19 ; cf. Lc 24,47). Dieu a envoyé Jésus comme Sauveur de toute l'humanité.

3.3. L'Évangile de Jean

87. Nous trouvons, dans l'Évangile de Jean, une connexion étroite entre vérité sur Dieu et vérité concernant le salut des hommes. Ainsi, en Jn 3,16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle ». Dieu envoie son Fils pour sauver les hommes, mais en l'envoyant, Il se fait connaître Lui-même, révélant sa relation avec son Fils, et son amour

pour le monde. Il en découle pour les êtres humains une profonde corrélation entre leur connaissance de Dieu et leur salut. Jésus décrit ainsi la vie éternelle, en laquelle réside la plénitude du salut : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17,3). Le médiateur est Jésus, Verbe de Dieu et Fils de Dieu fait chair (cf. jn 1,14). Il révèle le Père (cf. Jn 1,18) et porte le salut des hommes ; mieux encore, en révélant le Père, il révèle le salut. Nous considérerons le rôle de Jésus selon trois aspects : le relation du Père et du Fils, la relation du Fils Sauveur avec les hommes, l'accès des hommes au salut.

a. La relation du Père et du Fils

88. La caractéristique la plus fondamentale de la relation du Père et du Fils est leur parfaite unité : « Le Père et moi, nous sommes UN » (Jn 10,30) ; « Le Père est en moi, et moi dans le Père » (Jn 10,38 ; cf. Jn 17,21.23). Cette union est caractérisée par une intime connaissance réciproque, et par un amour parfait : « Le Père me connaît et je connais le Père » (Jn 10,15). Le Père aime le Fils (cf. Jn 3,35 ; 5,20 ; 10,17 ; 15,9 ; 17,23.24.26), et le Fils aime le Père (cf. Jn 14,31).

Notons immédiatement que l'union, l'amour et la connaissance qui caractérisent la relation entre le Père et le Fils constituent le fondement et le modèle de la relation entre le Fils et les hommes. Jésus prie et demande au Père : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'ils soient un en nous » (Jn 17,21 ; cf. Jn 17,22-23). Se présentant lui- même comme le bon pasteur, Jésus déclare : « Je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît, et que je connais le Père » (Jn 10,14-15). De la même manière, pour ce qui concerne l'amour, la même comparaison est établie : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour [...]. Mon commandement, le voici : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,9.12 ; cf. Jn 13,34). L'amour du Fils provient de l'amour du Père, et l'amour des disciples doit être enraciné dans l'amour qu'ils ont reçu du Fils, et doit en refléter la qualité et l'intensité. L'origine de tout est toujours le Père. Ce que le Fils communique vient du Père et fait connaître le Père : ce n'est pas seulement un don du Père, mais la vérité sur le Père, qui devient un modèle pour l'agir humain.

La parfaite union entre le Père et le Fils ne signifie pas une identité de rôles. Le Fils est celui qui reçoit tout du Père : en particulier, Jésus affirme recevoir du Père la vie, les oeuvres et les paroles : « Comme le Père, en effet, a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au

Fils d'avoir, lui aussi, la vie en lui-même » (Jn 5,26 ; cf. Jn 6,57). Le Fils dépend également du Père pour les œuvres : Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu'il voit faire par le Père » (Jn 5,19). Plusieurs fois, Jésus affirme que sa doctrine et ses paroles viennent du Père : « Celui qui m'a envoyé dit la vérité, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis pour le monde. [...] Ce que je dis là, je le dis comme le Père me l'a enseigné » (Jn 8,26.28 ; cf. 7,16). Jésus conclut toute son activité publique avec cette déclaration : « Ce n'est pas de ma propre initiative que j'ai parlé : le Père lui-même, qui m'a envoyé, m'a donné son commandement sur ce que je dois dire et déclarer ; et je sais que son commandement est vie éternelle. Donc, ce que je déclare, je le déclare comme le Père me l'a dit » (Jn 12,49-50).

L'orientation salvifique de la dépendance du Fils vis-à-vis du Père est évidente. Dans la force de la vie qu'il a en lui-même, le Fils, selon la volonté du Père, ressuscite les morts au dernier jour (cf. Jn 6,39-40). Les paroles qu'il a entendues du Père constituent la doctrine que Jésus transmet aux hommes (cf. Jn 7,16 ; 17,8.14). Les œuvres qu'il apprend du Père constituent le cœur de son activité, et, et écrites et transmises par l'Évangile, elles constituent la base de la foi des générations futures (cf. Jn 20,30-31). Ainsi, il apparaît clairement que nous ne pouvons traiter de la relation qui unit le Père et le Fils sans envisager sa signification pour le salut de l'homme : la relation du Père et du Fils a une valeur salvifique qui lui est
propre.

Nous avons vu jusqu'à présent qu'il n'est pas possible de séparer le Père du Fils, ni leur relation réciproque de l'oeuvre salvifique du Fils. Dans l'Évangile de Jean, Jésus ne parle pas du Père en faisant abstraction du Fils, et d'autre part, il ne parle pas du salut de l'homme en faisant abstraction de la relation étroite qui unit le Père et le Fils. Il déclare : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9 ; cf. Jn 12,45), et d'autre part : « Telle est la volonté de mon Père : que celui qui voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6,40). Ainsi, la vérité sur Dieu et la vérité sur le salut de l'homme sont étroitement reliées.

b. La relation du Fils Sauveur avec les hommes

89. Gardant en mémoire ce que nous avons noté, recherchons maintenant dans l'Évangile de Jean ce qui concerne l'oeuvre salvifique du Fils, et, par conséquent, le salut de l'homme. Jean-Baptiste présente Jésus en ces termes, lors de sa première apparition publique : « Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29 ; cf. Jn 1,36 ; Mt 1,21). Les Samaritains comprennent que « c'est vraiment lui le sauveur du monde » (Jn 4,42). D'autre

part, l'élévation de Jésus sur la croix est fondamentale pour son œuvre salvifique. Enfin, dans son affirmation solennelle « JE SUIS », Jésus révèle d'une manière éminente l'ensemble des aspects de la perspective salvifique.

Déjà, lors de son dialogue avec Nicodème, Jésus déclare : « De même que le serpent de bronze fut élevé par Moïse dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin qu'en lui tout homme qui croit ait la vie éternelle » (Jn 3,14-15). Il affirme par ailleurs :
« Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que moi, JE SUIS » (Jn

8,28) ; c'est-à-dire que les hommes comprendront sa véritable identité, en tant que présence de Dieu. Jésus déclare également à propos de son élévation sur la croix : « J'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12,32). Il sera le « grain de blé tombé en terre », qui, mourant, « porte beaucoup de fruit » (Jn 12,24). Son élévation sur la croix est en même temps sa glorification (cf. Jn 12,23.28 ; 17,1.5), c'est-à-dire la pleine révélation de son amour envers le Père, qui s'exprime dans son obéissance à la volonté du Père qui l'envoie (cf. Jn 14,31 ; cf. Jn 4,34), et également de l'amour illimité dont le Père témoigne, envoyant son Fils et lui confiant de sauver le monde (cf. jn 3,16). Acceptant l'heure qui a été fixée par le Père, Jésus pousse son amour pour les siens jusqu'à l'extrême, « jusqu'au bout » (Jn 13,1). Son ultime parole, qui précède sa mort en croix est : « Tout est accompli » (Jn 19,30). En mourant en croix, Jésus a porté à son accomplissement l'œuvre que le Père lui a confiée pour le salut des hommes. Il révélé, non seulement en paroles, mais également dans ses actes, son amour et l'amour du Père pour les hommes.

Ayant été envoyé par le Père, et ayant tout reçu du Père, Jésus révèle particulièrement la signification salvifique de sa propre personne dans les expressions débutant par la formule
« Je suis ». Avec cette formulation — qu'il convient de comprendre à la lumière de la révélation de Dieu à Moïse « Je suis qui je suis » (Ex 3,14) — , Jésus exprime le fait que Dieu le Père est présent en sa personne, et il rend perceptible l'effet salvifique de cette présence. Jésus utilise à trois reprises l'expression « Je suis », sans aucun complément : lorsqu'il marche sur l'eau (cf. 6,20) ; en relation avec sa propre élévation sur la croix (cf. Jn 8,28), et dans l'affirmation solennelle : « Amen, Amen, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, moi, JE SUIS » (Jn 8,58). Dans tous les cas, il affirme sa présence salvifique, fondée sur sa parfaite union avec le Père. Dans sept autres occurrences, l'expression « Je suis » est précisée par un complément qui introduit des réalités fondamentales de la vie humaine. Nous ne pouvons ici qu'indiquer brièvement la signification de ces paroles.

Première expression, Jésus affirme : « Moi, je suis le pain de vie » (Jn 6,35.48.51). Ajoutons immédiatement que le mot « vie » est utilisé dans deux autres discours (cf. Jn

11,25 ; 14,6), et est implicitement présent en tous. La vie terrestre est le bien fondamental, le fondement de tous les autres biens. Jésus révèle que la vie éternelle, qui consiste en une union plus intense et plus complète avec Dieu (cf. jn 17,3), et le bien le plus haut, et la perfection du salut. La parole de Jésus sur le pain comporte trois affirmations doubles :

1. Le pain vous maintient en vie sur terre. De moi, vous recevez la vie éternelle.

2. Vous dépendez du pain comme nourriture pour pouvoir vivre ; sans pain, la vie est impossible. Vous dépendez de moi pour obtenir la vie éternelle ; vous ne pouvez obtenir de vous-mêmes cette vie.
3. Pour pouvoir vivre, vous devez manger le pain. Qui ne mange pas meurt. Pour avoir la vie éternelle, vous devez croire en moi. Qui ne croit pas périt.

Les autres paroles avec lesquelles Jésus définit la nature même de sa personne sont structurées d'une manière identique à celle qui vient d'être décrite, et revêtent un contenu salvifique. Elles sont souvent reliées à l'un des signes qu'Il effectue, et sont située à l'intérieur d'enseignements plus vastes. Le contexte en clarifie le sens.

Deuxième expression : « Moi, je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, il aura la lumière de la vie » (Jn 8,12 ; cf. 9,5 ; 12,35). Il est extrêmement périlleux de cheminer dans les ténèbres, sans lumière. Jésus connaît le vrai terme (cf. Jn 8,14) : le Père. Il poursuit sa route sur le bon chemin, et le montre aux disciples. En déclarant : « Je suis la porte « (Jn 10,7.9), Jésus affirme qu'il donne l'accès *vers* les brebis (Jn 10,7) : les authentiques pasteurs du peuple de Dieu sont uniquement les personnes à qui Jésus en a donné la charge, et qui agissent en son nom (cf. Jn 21,15-17). Jésus est également la porte *pour* les brebis : ce n'est que par son intermédiaire que les fidèles trouvent une nourriture bonne et abondante, apportant la vie en plénitude (cf. Jn 10,10). L'affirmation de Jésus : « Moi, je suis le bon pasteur » (Jn 10,11.14) appartient au même champ littéraire des paraboles. Elle met en relief le souci profond que Jésus a des siens, qui va jusqu'à la remise de sa propre vie, et qui est caractérisé par une familiarité réciproque (cf. Jn 10,14-18).

Troisième expression : l'affirmation « moi, je suis la résurrection et la vie » (Jn 11,25)

exprime le rôle de Jésus dans le dépassement de la mort. On peut en rapprocher la phrase :

« Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie ; personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Cette expression définit de manière synthétique le rôle de Jésus dans l'accès à Dieu le Père, qui est l'unique source du salut et de la vie. Elle exprime son rôle qui permet d'entrer en relation avec le Père, de connaître le Père, de participer à la vie du Père.

Dernière expression : « Moi je suis la vigne, et vous, les sarments » (Jn 15,5 ; cf. Jn 15,1). Elle résume, d'une certaine manière le relation entre Jésus et les hommes : les sarments ne peuvent vivre et porter du fruit que s'ils demeurent sur la vigne. Cette affirmation conduit à la question suivante : que doivent faire les hommes pour demeurer unis à Jésus ?

c. L'accès des hommes au salut

90. Avec l'image de la vigne, Jésus mentionne deux modalités de l'union avec lui (ses paroles et son amour) : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous… » (Jn 15,7) ; « Demeurez dans mon amour » (Jn 15,9). Les paroles de Jésus sont l'ensemble de la révélation qu'il apporte. Elles ont leur origine dans le Père (cf. Jn 14,10 ;
17,8), et demeurent en celui qui les accueille, en croyant en Jésus (cf. Jn 12,44-50). Là est le cœur de la foi : « Croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi » (Jn 14,11). Demeurer ensuite dans l'amour de Jésus conduit à l'accueillir avec gratitude et à avoir pleine confiance en Lui, mais également à observer son commandement : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,12 ; cf. 13,34). Croire en Jésus, en ses paroles et en son amour, et aimer les autres constituent les voies qui permettent de demeurer en Lui, de maintenir l'union avec Lui, qui est la vie, c'est-à-dire la source de toute vie et du salut (cf. 1
Jn 3,23).

Précisément, dans le contexte de la dernière occurrence de la formule « Je suis », Jésus déclare : « Je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). Sa relation avec les disciples peut être mise en relation avec sa relation avec le Père, et est de nature parfaitement personnelle, familière et cordiale. Demeurer dans cette relation avec Jésus constitue la vie éternelle, le salut révélé par Jésus. À la fin de sa grande prière adressée au Père, Jésus montre avec quelle intensité il désire cette union : du
« je prie » (Jn 17,9.15.20), il passe à la formulation inédite au singulier « je veux », en disant :

« Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, et qu'ils contemplent ma gloire, celle que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (Jn 17,24).

Le fait que la révélation de Dieu ait pour objets principaux Dieu lui-même et le salut des hommes (cf. *Dei Verbum*, n.2), apparaît donc d'une manière particulièrement claire dans l'Évangile de Jean.

3.4. Les lettres de l'Apôtre Paul

91. Les écrits de Paul sont les plus anciens du Nouveau Testament. Ils font référence à la vérité que Dieu a révélée à Israël, et qui, par l'envoi du Fils de Dieu, a été portée à son accomplissement, et annoncée au-delà des limites du peuple élu, de telle manière qu'il n'y ait plus « ni juif ni grec » (Ga 3,28). Contrairement aux Évangiles, qui sont tous postérieurs à ses lettres, Paul ne prend pas tant en considération le passé que la mise en œuvre présente et future de la vie dans le Christ des communautés chrétiennes, fondées par lui ou par d'autres, mais toutes réunies dans une même réponse de foi et d'amour.

Les éléments historiques qui peuvent être mis au jour à partir des lettres de Paul sont très restreints. On peut également noter que les titres attribués par les Évangélistes au Jésus terrestre (maître, rabbi, prophète, fils de David, Fils de l'homme) sont absents de ses écrits ; tandis que sont utilisés les titres qualifiant directement le Ressuscité, comme, entre autres,
« Seigneur » (Ph 2,11) ; Christ (avec la tendance à utiliser ce terme comme nom propre de

Jésus, (cf. Rm 5,6.8 ; etc..) ; Fils de Dieu (Rm 1,4 ; Ga 4,4, etc…) ; image de Dieu (cf. 2 Co

4,4). La mort et la résurrection du Seigneur et les effets salvifiques qui en proviennent concentrent de manière presque exclusive l'intérêt personnel et pastoral de Paul. Il vit « dans la foi au Fils de Dieu », qui l'a aimé « et s'est livré lui-même » pour lui (Ga 2,20). C'est pourquoi, il combat avec acharnement tout ceux qui déforment cette « vérité de l'Évangile » (Ga 2,5), et s'oppose même à Pierre (cf. Ga 2,11). D'une certaine manière, Paul commence son oeuvre là

où finissent les Évangiles.

Nous exposerons en quatre temps le témoignage de Paul sur Dieu et sur le salut : a. Paul bénéficie de la révélation de sa propre vocation et de la Tradition de l'Église ; b. Dieu se révèle dans la Christ crucifié et ressuscité ; c. Le salut se reçoit et se vit dans l'Église, Corps du Christ ; d. La plénitude du salut consiste en la résurrection du Christ.

a. Paul bénéficie de la révélation de sa propre vocation et de la Tradition de l'Église

92. Reliant sa vocation particulière avec ce qui était déjà prêché et vécu dans l'Église — une Église qu'il avait auparavant férocement persécutée (cf. 1 Co 15,9 ; Ga 1,13 ; Ph 3,6) — Paul se situe en continuité avec la tradition comme avec la foi commune des Églises. Conscient d'avoir bénéficié d'une communication singulière et personnelle de la vérité de l'Évangile (cf. Ga 1,11-17 ; 1 Co 15,8), Paul éprouve néanmoins la nécessité de la relier à toutes les autres

communautés chrétiennes. La relation qu'entretient Paul avec les croyants au Christ n'est pas seulement celle d'une père qui donne (cf. 1 Co 4,15 ; Ga 4,19), mais aussi et avant tout celle de quelqu'un qui a une dette envers ses prédécesseurs, qui lui ont tendu la main (cf. Ga 2,9). Entre le temps de Jésus et l'activité apostolique de Paul se déroulent environ vingt ans de la vie d'une Église qui se développe à Jérusalem, en Samarie, à Damas et à Antioche de Syrie. C'est durant cette période que la foi en Jésus se consolide d'une manière toujours plus profonde dans l'esprit et dans le cœur des premiers Chrétiens, caractérisée par une identité croyante originale qui se structure rapidement, et qui reçoit des clarifications successives. Paul est redevable de ces développements doctrinaux apportés par les premières Églises. En conséquence, après avoir insisté avec force sur le fait que l'appel qui lui a été directement révélé par le Christ est suffisant pour authentifier son Évangile, sans devoir attendre l'approbation des Apôtres précédents (cf. Ga 1,11-17), il ne sent pas moins l'urgence de relier la révélation qu'il a reçue à l'héritage commun en rencontrant Pierre (cf. Ga 1,18) et en exposant sa prédication, pour ne pas « risquer de courir ou avoir couru pour rien » (Ga 2,2). De la même manière, pour mettre en relief la suprématie de son travail apostolique (« Je me suis donné de la peine plus que tous les autres » 1 Co 15,10), Paul ne s'empresse pas moins de déclarer : « Qu'il s'agisse de moi ou des autres, voilà ce que nous proclamons, voilà ce que vous croyez » (1 Co 15,11).

C'est pourquoi il refuse toute forme de séparatisme local, qui conduirait à se détacher des autres Églises et demande aux Corinthiens : « La Parole de Dieu serait-elle venue de chez vous ? Ne serait-elle arrivée que chez vous ? » (1 Co 14,36). Il y a tant de divisions dans cette Église ! : des groupuscules qui se réclament de manière polémique de différentes personnalités ecclésiales (cf. 1 Co 1-4) ; des célébrations « élitistes » de la Cène du Seigneur (cf. 1 Co 11,11-34) ; des rivalités pour les charismes les plus en vue (cf. 1 Co 12-14). Une telle situation explique l'ampleur de la salutation initiale de Paul : « À l'Église de Dieu qui est à Corinthe [à ceux..], appelés à être saints, avec ceux qui, en tout lieu, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre » (1 Co 1,2). Précisément, cette communauté, menacée de tant de risques de désagrégation, est exhortée par Paul à faire mémoire de tant de facteurs d'unité : le Christ indivisible (cf. 1 Co 1,13) ; le baptême en un seul Esprit (cf. 1 Co 12,13) ; l'eucharistie (cf. 1 Co 10,14-17 ; 11,23-24) ; l'amour (cf. 1 Co
8,1 ; 13 ; 16,24).

b. Dieu se révèle dans la Christ crucifié et ressuscité

93. La mort en croix du Fils de Dieu est le cœur de la vérité révélée, annoncée par Paul (cf. 1

Co 2,1-2). Il est « le langage de la croix » (1 Co 1,18), qui s'oppose aux prétentions des Juifs et des Grecs (cf. 1 Co 1,22-23). À l'orgueil des Grecs, fiers de leur « sagesse », Paul oppose la
« folie » de la croix (1 Co 1,23). Paul réagit également au légalisme des Galates : rien ne peut être ajouté au Christ, même la Loi que Dieu a donnée comme élément préparatoire et que le Christ a portée à son accomplissement et à son dépassement.

Il est à vrai dire surprenant que, pour répondre à l'assurance dont font preuve les Corinthiens, Paul n'ait pas recours à l'argument de la résurrection, qui répond parfaitement au scandale lié à la croix. Bien que la résurrection ait une importance unique dans son Évangile (la prédication et la foi sont vaines sans la résurrection : cf. 1 Co 15,14), Paul, à rebours du triomphalisme des Corinthiens, a voulu rappeler que nul ne parvient à Pâques sans passer par le Golgotha. Il faut ici noter que, en se référant au crucifié, il utilise le participe parfait (*estauromenos* : 1 Co 1,23 ; 2,2 ; Ga 3,1), indiquant ainsi que, jusqu'à aujourd'hui, le Christ, bien que glorifié, continue à être également le crucifié. Il est donc évident que Dieu se manifeste définitivement par le scandale de la croix du Christ, se révélant comme Dieu de grâce, marquant sa préférence pour les faibles, les pécheurs, ceux qui sont éloignés. Il est présent et agit là où l'on ne pourrait l'imaginer : en Jésus de Nazareth, condamné à la mort en
croix.

Mais « la mort n'a plus de pouvoir sur lui » (Rm 6,9). Ici, nous devons remarquer une nouvelle fois que Paul ne

présente jamais la résurrection indépendamment de la croix. Il existe une identité absolue entre le crucifié et le ressuscité, ce qui signifie qu'il n'existe aucune rupture de continuité entre celui qui « s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix » et celui que Dieu a exalté et qu'Il » a « doté du nom qui est au-dessus de tout nom, c'est-à-dire « Seigneur » (Ph 2,8-9.11). Si l'on regarde uniquement le crucifié, il n'existe aucune différence entre Jésus et les deux malfaiteurs condamnés avec Lui, ni aucune entre Lui et le crucifié héroïque Spartacus. D'autre part, si l'on ne considère que la résurrection, on en vient à une religion abstraite, aliénante, oubliant le chemin (*crucis*) qu'il faut d'abord parcourir avant de parvenir à la gloire. En tout cas, c'est la rencontre du Christ vainqueur de la mort qui a, seule, fait comprendre à Paul la manière dont le crucifié est porteur de vie. Ceci a été rendu possible, d'une part par l'expérience personnelle de l'Apôtre (cf. Ga 1,15-16 ; 1 Co 9,1 ; 15,8), et d'autre part par la médiation de l'Église (cf. 1 Co 11,23 ;
15,3 : « Je vous ai transmis ceci, que j'ai moi-même reçu »).

c. Le salut se reçoit et se vit dans l'Église, Corps du Christ

94. L'harmonie particulière des communautés chrétiennes, et leur unité au-delà de la diversité a conduit Paul à utiliser la métaphore du « corps » pour approfondir les mystères de l'Église du Christ. Il s'agit d'une thématique qui, dans le Nouveau Testament, est exclusivement paulinienne (cf. 1 Co 12,12-27 ; Rm 12,4-5). Elle a été considérablement développée dans la lettre aux Colossiens (cf. Col 1,18.22.24 ; 2,9-19) et dans la lettre aux Éphésiens (cf. Ep 2,15-16 ; 4,4.12-16 ; 5,28-33), qui, pour beaucoup, provient d'une « école paulinienne » ultérieure.

En parlant des Chrétiens comme « Corps du Christ », Paul va au-delà d'une simple comparaison : les membres du Christ constituent avec Lui une seule réalité ; l'Église est un corps « en Lui ». Elle n'est pas le résultat de l'addition d'individus, ni celui de leur collaboration, car elle préexiste à l'intégration de chacun des membres qui la composent. C'est pourquoi, l'Église n'est pas quelque chose de neutre (*hen* — le nombre « un » au neutre)
— mais une réalité personnelle (*heis* — le nombre « un » au masculin) : « Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un (*heis*) dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

Ce passage enseigne donc que « nous tous [...], nous avons été baptisés pour former un seul corps » (1 Co 12,13). Tout se passe comme si, Paul, en annonçant l'usage de cette métaphore, avait déjà souligné la source originelle de cette unité : « Les dons de la grâce sont variés, mais c'est le même Esprit. Les services sont variés, mais c'est le même Seigneur, les activités sont variées, mais c'est le même Dieu qui agit en tout et en tous » (1 Co 12,4-6). Paul souligne ici que les différences, qui sont harmonisées dans le contexte de l'unité de l'Église, reflètent également une unité divine originaire, dans laquelle elles sont enracinées. La bénédiction finale de 2 Co Co 13,13 le fait également comprendre : « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ». Ces vœux de Paul ne commencent pas par Dieu le Père, mais par Jésus Christ, car Lui seul nous introduits dans le mystère trinitaire (cf. Rm 8,39). Notons enfin la mission de l'Esprit Saint : créer la communion, dans la mesure où il Lui revient de réaliser au long des siècles l'œuvre de salut : « Pour que la bénédiction d'Abraham s'étende aux nations païennes dans le Christ Jésus, et que nous recevions, par la foi, l'Esprit qui a été promis » (Ga 3,14). Ainsi, tous ont été « désaltérés » par un unique Esprit (1 Co 12,13), et forment une communauté fraternelle, diversifiée, mais unanime. Le don inestimable de cette unité, qui a

finalement prévalu sur l'ancienne division entre « Juifs et Grecs « (Rm 10,12 ; 1 Co 1,24 ;

12,13 ; Ga 3,28), oblige à « mener une vie nouvelle » (Rm 6,4), « celle de l'Esprit » (Rm 7,6), de telle manière que si « quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle. Le monde ancien s'en est allé ; un monde nouveau est déjà né » (2 Co 5,17).

d. La plénitude du salut consiste en la résurrection du Christ

95. L'union avec le Christ, vécue avec les autres Chrétiens dans le Corps du Christ, qui est l'Église, ne se limite pas à la vie terrestre. Au contraire, Paul affirme : « Si nous avons mis notre espoir dans le Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (1 Co 15,19). Dans le plus long chapitre de toutes ses lettres (1 Co 15,1-58), il cherche à fonder et à expliquer la résurrection des Chrétiens, qui découle de la résurrection du Christ. Il affirme avec force : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, lui, premier ressuscité parmi ceux qui se sont endormis [...] ; c'est dans le Christ que tous recevront la vie (1 Co 15,20.22). La foi en la résurrection ave le Christ, en la communion éternelle avec Lui et avec le Père, constitue le fondement et l'horizon de la prédication de Paul. Elle influe profondément sur la vie terrestre actuelle, rend capable de supporter les difficultés et les peines, sachant que la peine que « dans le Seigneur », la peine que l'on se donne « n'est pas perdue » (1 Co 15,58). Dans sa lettre la plus ancienne, l'Apôtre explique aux Thessaloniciens : « Ceux qui se sont endormis, Dieu, par Jésus, les emmènera avec

Lui » (1
Th 4,14) ; « Il ne faut pas que vous soyez abattus comme les autres, qui n'ont pas d'espérance » (1 Th 4,13).

Paul ne donne aucune description de cette vie, mais affirme simplement : « Nous serons pour toujours avec le Seigneur » (1 Th 4,17 ; cf. 2 Co 5,8). Il reconnaît dans cette foi et dans cette espérance une grande force qui encourage et console, et, à la fin du passage, dit aux Chrétiens de Thessalonique : « Réconfortez-vous donc les uns les autres avec ce que je viens de dire » (1 Th 4,18). Se tournant vers la perspective de sa propre mort, Paul affirme : « Je désire partir pour être avec le Christ, car c'est bien préférable » (Ph 1,23). La plénitude du salut peut donc être comprise comme le fait d'être avec le Christ, qui est avec le Père, c'est-à- dire, de vivre la communion de vie parfaite et définitive avec Lui, et, en Lui, avec tous les membres de son corps (cf ; 1 Co 15,28, voir également Jn 17,3.24).

3.5.L'Apocalypse

a. Introduction : une vérité révélée, spécifique et inspirante

96. La vérité révélée, contenue dans le message de l'Apocalypse, est désignée comme

« Révélation de Jésus Christ, que Dieu lui a confiée » (Ap 1,1). Dans le texte de ce livre, cette vérité révélée, donnée par Dieu le Père à Jésus Christ, est progressivement définie comme une initiative, un projet créateur et salvifique, qui, né dans l'intimité de Dieu, est ensuite mis en œuvre en dehors de lui, au niveau de l'homme. Dieu lui-même, ainsi que Jésus Christ, la Parole inspirée de Dieu, sont impliqués dans la réalisation de ce projet. Nous pouvons donner un nom précis à l'objet même de ce projet créateur-salvifique : il s'agit du Royaume de Dieu, qui, conçu par Dieu, embrasse tout l'univers créé et se déploie dans l'histoire de l'homme par l'intermédiaire du Christ et des Chrétiens, jusqu'à rejoindre, poussé et porté par la Parole du Christ, son sommet eschatologique dans la merveille de la Jérusalem Nouvelle (cf. Ap 2&,1-
22,5).

Le déploiement du Royaume de Dieu dans l'histoire s'effectue de manière dialectique : il existe une opposition radicale, qui devient une lutte acharnée, entre, d'une part, le « système du Christ », intégrant Jésus Christ et ceux qui le suivent, et, d'autre part, « le système terrestre du mal, inspiré et mû par le Démon, qui vise à réaliser un véritable « anti- règne », opposé au Royaume de Dieu. La lutte se conclut, à la fin, par la disparition définitive de tous les partisans du mal, et par la pleine réalisation du Royaume de Dieu dans le contexte définitif d'un « ciel nouveau » et d'une « terre nouvelle » (Ap 21,1), lorsqu'une voix sortie du trône déclare solennellement : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes ; Il demeurera avec eux, et ils seront ses peuples, et Lui-même, Dieu avec eux, sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur : ce qui était en premier s'en est allé » (Ap 21,3-4). C'est la plus belle présentation du Royaume de Dieu réalisé.

Cependant, le sens aigu que l'auteur de l'Apocalypse a de l'homme concret en général, et, plus particulièrement, des difficultés terribles rencontrées par les Chrétiens face à l'hostilité du « système terrestre », le pousse à souligner sa certitude d'une pleine réalisation du Royaume de Dieu. Le Royaume se réalisera sur la terre, dans l'espace de l'homme, avec toute la plénitude avec laquelle il a été pensé au niveau divin, qui est le plus haut.

Le livre traite donc du Règne de Dieu, considéré, d'une part, d'un point de vue tout à fait global, et d'autre part, appréhendé dans sa réalisation concrète. Les deux aspects, réunis,

s'additionnent, offrant un tableau fascinant et unifié du Royaume de Dieu et de son avènement. C'est en cela que consiste la vérité révélée propre au livre de l'Apocalypse, que nous abordons maintenant en détails.

b. La vérité dans son ensemble : le Royaume de Dieu réalisé par un projet créateur et salvifique

97. La première occurrence du mot « royaume » que nous trouvons au début du livre est située dans un contexte éclairant : se tournant vers Jésus Christ Crucifié et Ressuscité, dont elle perçoit la présence, l'assemblée liturgique, dans un mouvement de gratitude et d'émotion, exprime ses remerciements pour les dons reçus de Lui : « À Lui qui nous aime, qui nous a délivrés de nos péchés par son sang, qui a fait de nous un royaume et des prêtres pour son Dieu et Père, à Lui, la gloire et la souveraineté pour les siècles de siècles. Amen » (Ap 1,5-6). Rejoints par l'amour de Jésus Christ, les Chrétiens se reconnaissent constitués par Lui membres du Royaume de Dieu en Christ. C'est un Royaume en développement et en devenir, non encore achevé, mais déjà instauré : il y a entre le Chrétien et Jésus Christ un lien réciproque d'amour, corollaire d'une responsabilité sacerdotale des Chrétiens, qui fait d'eux le médiateurs entre Dieu, le Christ, et la réalité humaine.

Mais avant cette déclaration de l'assemblée liturgique, nous trouvons une référence au

Royaume qui a le sens opposé : donnant la bénédiction trinitaire à l'assemblée, Jean ajoute

« de la part de Jésus Christ, le témoin fidèle, le premier-né des morts, le prince des rois de la terre » (Ap 1,5). À côté de Dieu et du Christ, apparaît une réalité antagoniste : les « rois de la terre » qui désignent, dans l'Apocalypse (cf. Ap 6,15 ; 17,2 ; 18,3.9 ; 19,19) des centres de pouvoir caractéristiques du « système terrestre », opposé au Royaume de Dieu. Entre les Chrétiens, qui appartiennent déjà au Royaume de Dieu, et l'anti-règne de mal, se fait jour une opposition qui les conduira à partager et à accompagner, comme prêtres, la combat vainqueur du Christ-Agneau (cf. Ap 5,6-10).

La croissance du Royaume de Dieu dans l'histoire est en effet de la responsabilité du Christ-Agneau. Présenté solennellement comme « Agneau » — terme qui provient du Quatrième Évangile (cf. Jn 1,29.36) —, Il associe à la capacité d' « enlever le péché du monde « (cf. Jn 1,29), la force qui permet de vaincre et d'anéantir le mal effectué par le Démon, et de manière plus positive, la volonté de partager avec tous les hommes qui souhaitent lui appartenir l'Esprit Saint dont il est porteur (cf. Ap 5,6). Le Père Lui confie solennellement l'ensemble du projet créateur et salvifique du Royaume (cf. Ap 5,7). Il sera le

guide de tous ceux qu'il a constitués membres du Royaume, et qui en sont devenus les prêtres médiateurs. L'intensité de l'amour qui unit Jésus Christ et les Chrétiens qui adhèrent à Lui, lors de l'avènement de son règne, se développe et croît au fur et à mesure que leur collaboration se poursuit.

L'auteur de l'Apocalypse cherche à mettre en valeur l'intensité et la qualité de cet amour, en le comparant à l'expérience humaine de l'amour de deux fiancés. Ainsi, par Jésus Christ, s'établit entre ceux qui participent à son Royaume une relation réciproque qui a la fraîcheur, la radicalité la force et la tendresse d'un « premier amour » Ap 2,4-5), d'un amour
« fervent » (Ap 3,19). Jésus Christ exige cet amour d'une manière absolue (cf. Ap 2,4-5). On entrevoit ainsi que le Royaume de Dieu qu'Il est appelé à construire devra être un Royaume d'amour.

La force de l'amour qui unit Jésus et les siens se développe d'une manière corollaire à leur implication dans la victoire sur le mal, et dans l'établissement du bien, implication qui cherche l'efficacité la plus grande, permettant aux Chrétiens de passer, dans l'amour qu'ils partagent avec Jésus-Christ, des fiançailles à la nuptialité. Déplaçant le conflit entre le
« système du Christ » et le « système terrestre » de son niveau actuel, au niveau de son accomplissement final, l'auteur entrevoit, avec grande joie, la réalisation plénière du Royaume de Dieu, et perçoit une voix céleste qui lui dit : « Maintenant voici le salut, la puissance et le règne de notre Dieu, voici le pouvoir de son Christ ! » (Ap 12,10). Même si elle avertit avec force de la pression brutale du mal — et en parle explicitement — l'Apocalypse insiste sur cette issue positive de l'histoire. La pensée du Règne de Dieu réalisé fascine l'auteur, et dans l'une de ses plus belles doxologies (cf. Ap 19,1-9), il s'exprime en termes enthousiastes : « Alleluia ! Il règne, le Seigneur notre Dieu, le Souverain de l'univers. Soyons dans la joie, exultons, et rendons gloire à Dieu ! Car elles sont venues, les noces de l'Agneau, et pour lui son épouse a revêtu sa parure. Un vêtement de lin fin lui a été donné, splendide et pur. Car le lin, ce sont les actions justes des saints » (Ap 19,6-8). Grâce aux
« actions justes » effectuées dans le cadre de leur collaboration avec le Christ, les Chrétiens sont présentés comme la fiancée qui se confectionne l'habit de noces. Les « noces de l'Agneau » se réaliseront lorsque, dans la force de l'engagement conjoint du Christ et des siens, tout le mal du monde sera détruit, et tous ceux qui font le mal auront été anéantis. Alors, l'engagement de Jésus Christ et des siens aura communiqué à tous la nouveauté du Christ. Et les Chrétiens, préparés par Dieu, pourront aimer Jésus Christ comme Jésus Christ les a aimés et les aime. La « fiancée » sera devenue « l'épouse ».

C'est la merveille de la Jérusalem nouvelle, du Règne de Dieu désormais réalisé. N'étant plus engagés dans la préparation de l'avènement du Règne de Dieu, les Chrétiens en feront pleinement partie et en bénéficieront dans sa totalité. C'est ce qu'exprime la magnifique conclusion du livre (cf. Ap 22,1-5). Sur la place centrale de la Jérusalem nouvelle se trouve un trône unique, qui est le « trône de Dieu et de l'Agneau » (Ap 22,1c). Du trône jaillit « un fleuve resplendissant comme du cristal » (Ap 22,1ab), symbole de l'Esprit Saint. Le fleuve coule, faisant naître et se développer « l'arbre de vie » (Ap 22,2c), non plus comme une plante unique (cf. Ap 2,7 et Gn 2,9 ; 3,22.24), mais « entre les deux bras du fleuve » (Ap
22,2b) comme une forêt de vie. Du fait de l'implication conjointe de Dieu le Père, du Fils, et de l'Esprit, on peut oser l'expression d'« inondation trinitaire » — « inondation trinitaire » de vie et d'amour à l'infini, qui atteint les hommes. Et les hommes, heureux d'appartenir pleinement au Royaume, et de pouvoir par conséquent aimer sans limites n'auront plus
« besoin de la lumière d'une lampe ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; ils règneront pour les siècles des siècles » (Ap 22,5). Ainsi se présente le grand projet du Royaume de Dieu instauré.

c. Approfondir la vérité comme tout, par l'intermédiaire de ce qui est « véridique »

98. La vérité révélée par l'Apocalypse — qui concerne le Règne de Dieu — est déclinée et approfondie à chaque occurrence du mot « véridique — grec *alèthinos* ». Ces occurrences reliées à la vérité révélée du Règne de Dieu, illustrent et soulignent la cohérence qui existe entre le projet considéré « de l'intérieur » de Dieu lui-même, dans l'intimité divine, et sa réalisation « à l'extérieur » de Dieu, dans l'histoire humaine concrète. C'est ici que l'espérance humaine se fait jour. Malgré la pression du mal, le « Règne de notre Dieu » et « le pouvoir de son Christ » (Ap 12,10), loin de constituer un rêve évanescent, apparaissent dans leur stricte réalité.

La caractère « véridique » de Dieu le Père

La première des quatre occurrences reliant l'adjectif « véridique » à Dieu le Père le concerne personnellement. Les martyrs, désormais en contact direct avec Dieu, constatent la présence persistante du mal dans le monde, et adressent à Dieu une demande cruciale, chargée d'émotion, criant d'une voix forte : « Jusques à quand, Maître saint et vrai, resteras-tu sans juger, sans venger notre sang sur les habitants de la terre ? « (Ap 6,10-11). Les martyrs,

regardant Dieu directement, aperçoivent en Lui l'omnipotence absolue qui le rend

« souverain » de tout ; ils voient Dieu « saint », et, comme tel, radicalement opposé au mal, conduit irrésistiblement à l'éliminer ; ils voient Dieu « vrai », avec une cohérence absolue entre tout ce qu'Il est en lui-même, et son action dans l'histoire, et ils demandent, troublés, jusqu'à quand son action attendra. Dieu répond en les rassurant : sa victoire sur le mal interviendra sans faute, mais se réalisera de manière graduelle, selon son plan. En attendant, les martyrs bénéficient immédiatement d'une participation directe à la résurrection du Christ, symbolisée par la « robe blanche » (Ap 6,11), qui leur est remise.

Ce que nous venons de voir est confirmé et rendu explicite par le fait que l'adjectif

« véridique » est relié à des actions concrètes par lesquelles Dieu poursuit son projet dans l'histoire. Il s'agit des « chemins » (Ap 15,3) et également des « jugements » (cf. Ap 16,7 ;
19,2) qui, en mettant en relation Dieu et la destinée humaine, garantissent , en tant qu'ils sont

« véridiques » la cohérence entre Dieu en lui-même et l'ensemble de son action.

Le caractère « véridique » de Jésus

99. En référence au don de Jésus Christ aux hommes, qui caractérise le projet du Royaume de Dieu, le terme « véridique/vrai » est utilisé à trois reprises (Ap 3,7.14 ; 19,9) permettant une meilleure compréhension ce que l'est le Royaume lui-même, et son avènement.

La première de ces occurrences définit Jésus comme « le Saint, le Vrai — *alèthinos* » (Ap 3,7), le plaçant ainsi que même niveau que le Père, auquel les martyrs avaient crié :
« Maître Saint et Vrai » (Ap 6,10). En tant que « saint », Jésus, comme le Père, possède la plénitude de la divinité. Lorsque le Père et Jésus entrent dans l'histoire des hommes, il sont tous deux qualifiés du titre de « vrai », au sens, évoqué plus haut, d'une correspondance parfaite entre leur divinité, et leur implication dans l'histoire. Leurs relations avec les hommes, selon le grand projet divin, ne peut être considérée comme relevant d'un niveau « inférieur ».

Tournant notre regard vers Jésus Christ engagé envers les hommes, un autre aspect de sa présence concrète dans l'histoire peut être mis au jour : il s'agit du témoignage du Père dont Il est porteur. Comme « Parole vivante », il voit directement le Père dans sa dimension infinie, comme « Parole incarnée », il se tient en relation effective avec l'homme, il le comprend jusqu'au bout. Son témoignage est capable d'apporter la richesse infinie du Père, qu'Il voit, à proximité des hommes, quels qu'il soient et où qu'ils se trouvent. Se définissant lui-même comme « le témoin fidèle et vrai » (Ap 3,14), Il souligne comment son témoignage

« fidèle » correspond absolument à la richesse infinie du Père, et entretient, en même temps, un contact vivant avec l'homme. De plus, le qualificatif « véridique/vrai » cherche à montrer comment Jésus engage dans son témoignage la plénitude de sa divinité et de son humanité. La richesse infinie du Père qui, ainsi, se révèle à nous en Jésus-Christ, donne corps et épaisseur à la vérité révélée relative au projet du Royaume. La révélation est le don.

Dans le contexte mouvementé qu'affronte Jésus et ceux qui sont engagés à sa suite, face au système terrestre, cherchant à extirper le mal et à enraciner le bien, le Christ est proclamé « Fidèle et Vrai » (Ap 19,11), ce qui renvoie à sa fidélité au projet du Père, et à l'implication totale de sa divinité et de son humanité, pour le mener à bien. Certains aspects de cette « vérité » qui caractérise le Christ sont indiqués et soulignés : elle est liée à un amour

brûlant pour le Père et pour le hommes (« ses yeux sont comme une flamme ardente » — Ap 19,12). Le Christ donne sa vie pour remplir sa mission (il endosse un vêtement « trempé de sang » — Ap 19,13a) ; son nom demeurera inconnu et demeurera au début son secret (cf. Ap 19,12c). Mais lorsque, par la parole qu'Il adresse (le « glaive acéré » — Ap 19,15), Il aura gravé chez tous ceux qui l'accueillent une empreinte de lui-même, son nom sera reconnu, et Il sera appelé publiquement « Verbe de Dieu » (Ap 19,1 »b). Ce « Verbe de Dieu » par excellence, que Jésus porte intérieurement, est vivant, et il coïncide avec lui comme *logos* incarné (cf. Jn 1,1.14), transmis par sa Parole adressée aux hommes ; il sera comme « imprimé » chez tous les hommes qui l'accueillent, leur conférant sa nouveauté christologique. À la fin, tout sera configuré à Lui, Parole donnée.

Des paroles inspirées et inspirantes véridiques

100. Dans la première des trois occurrences de *alèthinos*, en référence aux paroles (Ap 19,9), l'Ange interprète qui suit Jean s'exprime en ces termes : « Ce sont les paroles *véritables* de Dieu ». Les paroles inspirées que nous rencontrons dans l'Apocalypse sont toutes, à l'origine, paroles mêmes de Dieu. Elles passent en Jésus Christ, Parole vivante de Dieu. De Jésus Christ et par l'intermédiaire de son Esprit, elles diffusent vers les hommes et les rejoignent. Elles sont dites « véridiques » parce qu'elles sont en mesure d'apporter à l'homme qui les accueille toute la richesse du Christ et de Dieu, dont elles sont porteuses.

La deuxième occurrence a une formulation littéraire plus complexe. Y alternent une intervention directe de Dieu, une reprise du discours de l'Ange interprète, et, de nouveau, l'intervention de Dieu qui conclut : « Alors Celui qui siégeait sur le trône déclara : 'Voici que je fais toutes choses nouvelles'. Et il dit (*l'ange interprète*) : 'Écris, car ces paroles sont dignes de foi et vraies'. Puis il me dit (*Dieu assis sur le trône*) : 'C'est fait. Moi je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin… » (Ap 19,5-6). La déclaration solennelle de Dieu qui est présenté siégeant sur le trône peut être comprise comme le principe déterminant de tout le déploiement de la vérité révélée, de tout le processus d'avènement du Royaume. Elle montre l'intention qui l'anime : elle veut imprimer en toute chose, à commencer par l'homme, la nouveauté du Christ. La reprise du discours adressé à Jean par l'ange interprète en souligne la valeur, qui sera fixée par écrit : toutes « ces paroles » de Dieu (cf. Ap 19,9), à commencer par les dernières qui ont été prononcées, « sont dignes de foi ». Elles correspondent de manière adéquate à l'intention de Dieu qui les destine à l'homme par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Ayant un contenu parfaitement cohérent avec les exigences de Dieu et les aspirations de l'homme, elles sont proclamées « véridiques », porteuses de toute la « nouveauté » du Christ, et capables de la communiquer.

Atteignant leur but eschatologique, les Paroles de Dieu présentées dans l'Apocalypse peuvent être considérées comme « accomplies ». Ce fait est affirmé solennellement par Dieu, qui est si proche de l'histoire humaine qu'il « coïncide » pratiquement avec son début, comme avec sa fin. Au commencement du temps qui s'écoule entre « l'alpha » et « l'oméga », le « commencement » et l' « accomplissement », se situent les Paroles de Dieu qui se déploient : leur contenue christologique irradie progressivement de manière dynamique. Et par l'intermédiaire de ces paroles « en devenir », Dieu renouvelle toute chose.

La troisième occurrence de *alèthinos*, qualifiant les paroles inspirées, se situe à la dernière page du livre. Encore une fois, l'Ange interprète déclare à l'assemblée liturgique qui l'écoute : « Ces paroles sont dignes de foi et *vraies* » (Ap 22,6). À la signification première de leur pleine correspondance à l'intention de Dieu, et d'un engagement absolu, de la part de Dieu, à impliquer sa propre divinité au service de l'homme, par l'intermédiaire du Christ, s'ajoute ici la référence au livre qui vient d'être lu à l'assemblée. Les paroles *inspirées*, dûment accueillies, deviennent *inspirantes* chez celui qui les accueille, « implantant » le Christ – nouveauté qui renouvelle — dont elles sont porteuses.

Ainsi, le cercle se ferme. Partant de Dieu Père, tout passe à Jésus Christ, Parole vivante du Père. Jésus Christ, Parole vivante, se fait parole envoyée et donnée : c'est-à-dire une parole qui, part de lui-même comme contenu, rejoint les hommes pour y implanter sa propre nouveauté. À partir de ce niveau christologique qui se forme et se développe chez les hommes, les conduisant à une unité ineffable avec Jésus Christ, Parole vivante, le Père céleste à son tour est rejoint.

4. Conclusion

101. Le lecteur de l'Écriture Sainte ne peut qu'être impressionné par la manière dont tant de texte divers quant à leur forme littéraire et à leur enracinement historique ont été réunis en un unique Canon, et rendent manifeste une vérité unanime, qui trouve son expression plénière en la personne du Christ.

a. Les énoncés littéraires et théologiques de l'Ancien Testament

L'étude des différents ensembles littéraires de l'Ancien Testament a montré l'extrême richesse des manifestations de Dieu dans l'histoire. Les Écritures attestent que Dieu veut entrer en relation avec l'humanité, empruntant de multiples médiations.

- L'œuvre de création elle-même reflète la volonté divine d'être un Dieu « pour l'homme » : Dieu prend l'initiative de se manifester dans une œuvre créatrice que le récit biblique définit comme « bonne » (cf. Gn 1,31). Puis le récit biblique remarque que cette œuvre est immédiatement confrontée à la question du mal (cf ; Gn 3,1-24).
- Dieu se manifeste également dans l'histoire particulière du peuple d'Israël, par de multiples interventions salvifiques — libération de la servitude égyptienne (cf. Ex 14) ; libération de l'idolâtrie (cf. Ex 20 ; Dt 5) —, et par le don de la Loi, qui enseigne à Israël une vie ouverte à l'amour du prochain (cf. Lv 19).
- La littérature prophétique qualifie d'inspirée la parole des Prophètes (dans l'introduction des livres, dans la « formule du messager », dans les formules d'oracles). Les oracles prophétiques peuvent exprimer les exigences de Dieu qui se révèle au peuple au milieu des vicissitudes de l'histoire. Ils expriment également la fidélité du Seigneur, malgré les fautes d'Israël.
- La littérature sapientielle reflète à son tour les conflits qui peuvent surgir entre les cultures anciennes qui aspirent à la vérité, et la révélation spécifique dont Israël a bénéficié. Les traditions sapientielles ont en commun de présenter la Sagesse d'Israël comme l'expression par excellence de la vérité révélée. En particulier, durant l'époque hellénistique, la Sagesse d'Israël, confrontée aux systèmes philosophiques grecs, cherche à proposer un système de pensée cohérent, qui souligne la valeur morale et théologique de la Torah, et qui se propose de susciter l'adhésion du cœur et de l'intelligence.

- La littérature hymnique, en particulier les Psaumes, intègre l'ensemble des dimensions précédemment énoncées : le Psautier célèbre Dieu créateur et sauveur, Dieu présent dans l'histoire, Dieu source de vérité. Dans le même temps, il invite les croyants à une vie fidèle, juste et droite.

b. Les énoncés théologiques du Nouveau Testament

102. Le projet que les livres du Nouveau testament ont en commun consiste à permettre au lecteur de rencontrer le Christ, « révélateur du Père », source du salut et manifestation ultime de la vérité. Cet objectif commun passe par des pédagogies diversifiées.

- Les Évangiles synoptiques, dont les rédacteurs se basent sur des témoignages historiques directs, montrent comment Jésus de Nazareth a « accompli » l'ensemble des attentes d'Israël : Il est le Messie, le Fils de Dieu, le médiateur du salut. Consacré par l'Esprit, il inaugure par sa mort et sa résurrection des temps nouveaux : le Règne de Dieu.

- L'Évangile de Jean manifeste que le Christ est la plénitude de la Parole de Dieu, le

Verbe révélé aux disciples, qui reçoivent la promesse du don de l'Esprit Saint.

- Les lettres de Paul revendiquent l'autorité d'un Apôtre qui, à partir de son expérience personnelle du Christ, répand l'Évangile parmi les Païens, et rend témoignage, avec un vocabulaire nouveau, à l'oeuvre du Christ dans le contexte des cultures de son époque.

- d'après l'Apocalypse, Jésus qui reçoit et qui donne la Parole inspirée (cf . Ap 1,1) représente lui-même le don suprême du Père. Il existe une correspondance absolue entre le projet du Royaume que Dieu veut, et sa mise en œuvre véritable dans l'histoire des hommes par la médiation du Christ. Lorsque les paroles inspirées se seront toutes réalisées, anéantissant le mal qui habite l'histoire, et y implantant la merveille du Christ, Dieu déclarera solennellement, se référant à ces paroles : « Elles sont accomplies » (cf. Ap
21,6).

c. Nécessité et modalités d'une approche canonique de l'Écriture

103. La Constitution Dogmatique *Dei Verbum* (n. 12), et l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* (nn. 40-41) montrent que, seule, une approche tenant compte de l'ensemble canonique de l'Écriture permet d'en faire découvrir le sens plénier théologique et spirituel. Ainsi, toute tradition biblique devrait être interprétée dans son contexte canonique d'énonciation, ce qui permet d'en mettre au jour les liens diachroniques et

synchroniques avec l'ensemble du Canon. L'approche met ainsi en évidence les relations qui existent entre traditions de l'Ancien Testament et traditions du Nouveau Testament.

Au-delà de l'extrême diversité des textes, décrite dans les paragraphes précédents, le Canon des Écritures fait

référence à une unique Vérité, — le Christ — que le témoignage apostolique reconnaît comme Fils de Dieu, révélateur du Père et sauveur des hommes. Le Canon tout entier culmine dans cette affirmation, vers laquelle « tendent », pour ainsi dire, tous les éléments qui le composent. En d'autres termes, le Canon des Écritures constitue le contexte d'interprétation adéquat pour chacune des traditions qui le composent : ayant été intégrée dans le Canon, chaque tradition particulière reçoit un nouveau contexte d'énonciation, qui en renouvelle le sens.

Cette « logique canonique » rend compte des rapports qui existent entre le Nouveau et l'Ancien Testaments : les traditions néotestamentaires utilisent le vocabulaire de la « nécessité » et celui de l' « accomplissement » (ou de l' »achèvement »), pour exprimer la manière dont la vie et l'œuvre du Christ se réfèrent aux traditions de l'Ancien Testament (cf. Mt 26,54 ; Lc 22,37 ; 24,44). Le contenu de l'Écriture, pour être véridique, *doit nécessairement s'accomplir*, et cet accomplissement s'est pleinement réalisé dans la vie, la mort et la résurrection du Christ (cf. Jn 13,18 ; 19,24 ; Ac 1,16). L'unique personne du Christ confère leur sens ultime à des traditions très diverses : nous le voyons, par exemple, dans le récit du chapitre 24 de l'Évangile de Luc, dans lequel Jésus en personne montre comment son histoire spécifique éclaire les traditions de la Torah, des Prophètes et des Psaumes. La personne du Christ répond ainsi aux attentes d'Israël, et porte à son accomplissement la révélation divine. Le Christ « récapitule » les principales figures de la première alliance, et tisse un lien entre elles : Il est le Serviteur, le Messie, le médiateur de la nouvelle alliance, le Sauveur.

D'autre part, le Christ exprime de manière parfaite et indépassable la vérité qui, progressivement, a été révélée et communiquée dans les traditions écrites dans le contexte de la première alliance. La vérité du Christ est consignée dans les traditions néotestamentaires, qui rassemblent de manière indissociable le témoignage oculaire des premiers disciples, et sa réception, dans l'Esprit, par les premières communautés chrétiennes.

En quoi consiste cette vérité sur Dieu et le salut du genre humain, qui constitue le centre de la révélation divine, et revêt en Jésus Christ son expression achevée et définitive ? Nous trouvons la réponse à cette question dans l'oeuvre de Jésus. Il révèle le Dieu qui est Père, Fils et Saint Esprit (cf. Mt 28,19), le Dieu qui est et vit en lui-même une communion parfaite. Jésus appelle ses disciples à une communion de vie avec Lui, en le suivant (cf. Mt 4,18-22), et Il leur donne la charge de faire de tous les hommes et de tous les peuples ses disciples (cf. Mt 28,19). Il exprime ainsi son plus haut désir, demandant au Père : « Que là où je suis, ils soient, eux aussi avec moi, et qu'ils contemplent ma gloire » (Jn 17,24). Ainsi peut être exprimée la vérité révélée en Jésus : Dieu est communion en soi, et Dieu offre la communion avec Lui par l'intermédiaire de son Fils (cf. *Dei Verbum*, n. 2). L'inspiration, dont nous avons reconnu le caractère trinitaire chez les auteurs du Nouveau Testament, apparaît comme le chemin adéquat pour la communication de cette vérité. Il y a une corrélation entre inspiration et vérité de la Bible.

Ainsi, le Canon des Écritures donne accès tout à la fois à la dynamique par laquelle Dieu se communique personnellement aux hommes, par l'intermédiaire des Prophètes, des écrivains bibliques, et ultimement de Jésus de Nazareth, et au processus par lequel les communautés accueillent, dans l'Esprit, cette révélation et en consignent par écrit la teneur.

TROISIÈME PARTIE L'INTERPRÉTATION DE LA PAROLE DE DIEU ET SES DÉFIS

1. Introduction

104. En introduisant la précédente section, relative au témoignage des écrits bibliques sur la vérité de leur propre contenu, nous avons expliqué comment *Dei Verbum* comprend la notion de vérité biblique, et commenté la phrase : « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (n. 11). Nous avons découvert que la vérité que la Bible veut nous communiquer concerne Dieu lui-même et son projet de salut pour le genre humain.

Cette troisième partie du document traite également de la question de la vérité de la Sainte Écriture, mais à partir d'un autre point de vue. Dans la Bible, nous rencontrons ce qui semble être des contradictions, des inexactitudes historiques, des récits peu vraisemblables et, dans l'Ancien Testament, des préceptes et des enseignements moraux en contradiction avec l'enseignement de Jésus. Quelle est la « vérité » propre à ces passages bibliques ? Ici, nous nous trouvons face à de véritables défis dans l'interprétation de la Parole de Dieu.

Des éléments de réponse à ces questions nous sont offerts par la Constitution *Dei Verbum* elle-même. Le texte conciliaire affirme que la révélation de Dieu dans l'histoire du salut intervient par l'intermédiaire d'événements et de paroles qui sont complémentaires (n. 2), mais constate également que l'Ancien Testament contient « de l'imparfait et du caduc » (n. 15). La Constitution s'approprie la doctrine de la « «'condescendance' […] de la Sagesse éternelle » (n. 13), qui provient de Jean Chrysostome, mais surtout, la Constitution fait appel à la notion des « genres littéraires » en usage dans l'antiquité, se référant à l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII (EB 557-562).

C'est ce dernier aspect que nous devons maintenant approfondir. Aujourd'hui également, la vérité contenue

dans un roman diffère de celle d'un manuel de physique. Il y a des manières diverses d'écrire l'histoire, qui n'est pas toujours une chronique objective. La poésie lyrique n'exprime pas les mêmes choses qu'un poème épique, et ainsi de suite. Ces constats valent également pour la littérature du Proche Orient voisin, et du monde hellénistique. Nous trouvons dans la Bible différents genres littéraires qui sont en usage dans ces aires culturelles : poésie, prophétie, récit, paroles eschatologiques, paraboles, hymnes, confessions de foi, etc… Chacun d'entre eux a une manière spécifique de présenter la vérité.

Le récit de Gn 1-11, les traditions sur les patriarches et sur la conquête de la terre d'Israël, l'histoire des rois jusqu'à la révolte des Maccabées contiennent certainement des vérités, mais ils n'ont pas pour intention de proposer une chronique de l'histoire du peuple d'Israël. L'acteur principal de l'histoire du salut n'est ni Israël, ni d'autres hommes, mais Dieu lui-même. Les récits bibliques sont des narrations théologiques. Leur vérité – pour ce qui concerne les textes examinés dans la partie précédente de ce document — est liée aux faits qui y sont racontés, mais provient avant tout du but didactique, parénétique et théologique de l'auteur qui a recueilli ces traditions anciennes, ou élaboré le matériel littéraire recueilli dans les archives des scribes, afin de transmettre une intuition prophétique ou sapientielle, ou encore de communiquer un message essentiel à sa génération.

105. D'autre part, une « histoire du salut » n'existe pas sans noyau historique, s'il est vrai que Dieu se révèle au travers « d'actions et de paroles intimement liées entre elles » *Dei Verbum*, n. 2). En outre, si l'inspiration concerne l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, « avec toutes leurs parties » (n. 11), nous ne pouvons éliminer aucun passage du récit. L'exégète devra donc s'efforcer de trouver la signification de chaque détail, dans le contexte du récit complet, au moyen des différentes méthodes recensées par le document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale — *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (cf. EB 1259-1560).

Bien qu'une étude diachronique des textes soit indispensable pour mettre au jour les diverses réinterprétations d'un oracle ou d'un récit, le sens « vrai » d'un passage biblique est liée à sa forme définitive, acceptée comme telle dans le Canon de l'Église. La réinterprétation peut également prendre la forme d'allégorisations de textes plus anciens. Ainsi, par exemple, certains récits ou certains Psaumes qui parlent d'extermination et de haine vis-à-vis des ennemis, même s'ils sont loin de l'esprit du Nouveau Testament, et tout en prenant en compte l'imperfection de la révélation dans l'Ancien Testament, peuvent néanmoins revêtir une valeur parénétique pour les générations à qui ils sont adressés.

Il est évident que ces quelques remarques ne résolvent pas toutes les difficultés, mais il est indéniable que la Constitution *Dei Verbum*, avec l'expression « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (n. 11) limite la vérité biblique à la révélation divine qui concerne Dieu lui-même, et le salut du genre humain. En outre, la prise en considération des genres littéraires a élargi l'étendue et l'ampleur du travail exégétique, déjà complexe. Les exemples qui suivent vont illustrer ce point.

2. Premier défi : problèmes historiques

106. Nous aborderons uniquement, dans le cadre de ce paragraphe, quelques textes difficiles, provenant de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les passages sont de nature diverse, mais tous posent de manière différente une unique question : qu'est-il véritablement advenu, parmi les éléments racontés par le texte ? Dans quelle mesure les textes peuvent-ils attester des faits réellement advenus ? La problématique particulière de chaque passage sera mise au jour dans le paragraphe le concernant.

2.1 Le cycle d'Abraham (Genèse)

La majeure partie des exégètes admettent que la rédaction finale des récits patriarcaux, comme de ceux de l'Exode, de la conquête et des Juges provient de la période postérieure à l'exil babylonien, à l'époque perse. Pour ce qui concerne le cycle d'Abraham, les épisodes qui ont relié l'histoire de ce patriarche aux autres traditions patriarcales, en particulier par le biais de récits de promesses, sont plus récents, et vont au-delà de l'horizon initial du récit qui se limitait aux histoires d'un clan. Un épisode comme celui de Gn 15 — essentiel pour la thèse de Paul sur la justification par la foi seule, indépendamment des œuvres de la Loi mosaïque (cf. Rm 4) — ne décrit pas les événements de la manière précise dont ils se sont déroulés, comme le montre bien l'histoire de sa rédaction. Mais si telle est la situation, que pouvons- nous dire alors de l'acte de foi du patriarche, et de l'argumentation de Paul, qui semble perdre l'appui scripturaire dont il avait besoin ?

La première chose que l'on peut affirmer à propos des récits sur les Patriarches (de même que sur les récits de l'Exode et de la conquête), est qu'ils ne viennent pas de nulle part. Tout peuple a, en réalité, besoin de connaître et d'exprimer, pour lui-même et pour les autres, d'où il vient, sa provenance géographique et temporelle, en d'autres termes, sa propre origine.

De la même manière que les peuples environnants, les Israélites des 5ème - 4ème siècles avant

Jésus-Christ ont commencé à raconter leur passé. Il s'agissait de récits qui reprenaient des traditions antiques, non seulement pour affirmer que le peuple avait un passé plus ou moins riche, comme les autres peuples, mais également pour interpréter et mettre en valeur ce passé, à l'aide de la foi.

107. Que savait-on alors d'Abraham et des ancêtres ? Probablement qu'ils étaient pasteurs, venant de Mésopotamie, nomades passant d'un pâturage à l'autre en fonction des saisons, de

la pluie et de l'accueil des pays traversés. Les écrivains postérieurs à l'exil, dont la réflexion se nourrissait de la mémoire de la déportation et de son importance pour la foi de leur communauté, comprirent que la génération de l'exil a vécu quelque chose de semblable à l'expérience des Patriarches : elle avait, de fait, perdu sa terre, ses institution politiques et religieuses (le Temple), et avait dû se rendre dans une terre étrangère et y demeurer dans l'esclavage. C'était une situation dramatique, qui obligeait cette génération à vivre de foi et d'espérance. Ayant perdu ce qui constitue l'identité d'un peuple, c'est-à-dire la terre et les institutions de la patrie, les exilés auraient dû disparaître, alors qu'au contraire, ils survécurent comme peuple, grâce à leur foi. Cette expérience radicale a nourri leur prière et leur relecture du passé. Sans doute, lorsque les narrateurs bibliques décrivent la promesse divine et la réponse de foi du patriarche Abraham (cf. Gn 15,1-6), ils ne renvoient pas à des faits dont la transmission séculaire aurait été absolument certaine. C'est plutôt leur expérience de foi qui leur a permis d'écrire de cette manière, pour exposer la signification globale des évènements, et inviter leurs compatriotes à croire en la puissance et en la fidélité de Dieu, qui leur avait permis, ainsi qu'à leurs ancêtres, de traverser des périodes historiques particulièrement dramatiques.

Davantage que les faits concrets, c'est leur interprétation qui compte, le sens qui émerge de la relecture qui en est effectuée. En effet, la signification d'une période historique ayant duré plusieurs siècles ne peut être comprise ni transcrite sous la forme de récits théologiques et de poèmes hymniques, sinon avec le temps. Forts de leur foi en Dieu, les écrivains bibliques ont cherché le sens de la survie de leur peuple au travers des siècles, malgré les nombreux périls et les catastrophes terribles qu'ils ont dû affronter, et ont médité sur le rôle que Dieu, et la foi qu'ils Lui portaient, avaient joué pour permettre cette survie : de cette réflexion, ils ont pu déduire qu'il en avait été également ainsi au commencement de leur histoire. Ainsi, Gn 15 ne doit pas être lu comme s'il s'agissait d'une chronique, mais comme la description d'un comportement normatif voulu par Dieu, norme que les écrivains bibliques ont vécue de manière radicale, et qu'ils ont ainsi pu transmettre à leur génération et aux générations futures.

En résumé, pour juger de la vérité des récits bibliques, il est nécessaire de les lire en respectant la manière dont ils ont été écrits, et de la manière dont ils furent lus par Paul lui- même : « Ce qui leur est arrivé [*aux Israélites*] devait servir d'exemple, et l'Écriture l'a raconté pour nous avertir, nous qui nous trouvons à la fin des temps » (1 Co 10,11).

2.2 Le passage de la mer (Ex 14)

108. Le récit du passage des Israélites à travers la mer constitue un élément essentiel des lectures liturgiques de la célébration chrétienne de la nuit de Pâques. Ce récit est basé sur une tradition très ancienne, qui fait mémoire de la libération du peuple tombé en esclavage. Cette tradition orale, mise par écrit, a fait l'objet de multiples « relectures », et a été finalement insérée dans le récit de l'Exode, dans la Torah. Dans ce contexte, la libération d'Israël est présentée comme *nouvelle création*. De la même manière que Dieu a créé le monde en séparant la mer de la terre sèche, de la même manière Il a « créé » le peuple d'Israël, en traçant pour lui un passage sur la terre sèche, à travers la mer. Le récit relie donc une ancienne tradition narrative, et une interprétation théologique, fondée sur la théologie de la création.

La vérité du récit ne réside pas seulement dans la tradition dont il fait mémoire — un récit de libération qui conserve toute son actualité au moment de l'exil à Babylone, lorsque Israël réduit à la captivité aspire à la liberté —, mais également dans l'interprétation théologique qui l'accompagne. Le texte biblique unit donc, de manière inséparable, un *récit ancien*, transmis de génération en génération, et *l'actualisation* qui en est ensuite proposée. Cette actualisation évoque la situation des auteurs d'Ex 14, au moment où le texte a été composé. En effet, à côté de la théologie de la création, le texte développe une théologie du salut, présentant le Dieu d'Israël comme le Sauveur qui libère le peuple de l'oppression, et Moïse comme un personnage prophétique qui invite le peuple à faire confiance au pouvoir salvifique de son Dieu : « N'ayez pas peur ! Tenez bon ! Vous allez voir aujourd'hui ce que le Seigneur va faire pour vous sauver » (Ex 14,13). De la même manière que, dans les temps anciens, le Seigneur a su protéger son peuple, de la même manière, en toute situation, Il est capable de la garder et de lui procurer le salut. L'objectif premier du récit de l'Exode ne consiste pas à transmettre un compte-rendu des événements anciens, à la manière d'un document d'archives, mais bien davantage de faire mémoire d'une tradition qui atteste qu'aujourd'hui comme hier, Dieu est présent à côté de son peuple, pour le sauver.

Cette expérience, et cette espérance du salut, énoncées par le récit d'Ex 14, ont également une traduction liturgique dans le récit de la Pâque (Ex 12,1-13,16) qui le précède. La liturgie chrétienne de la veillée pascale montre comment le récit d'Ex 14 est « accompli » en Jésus Christ, dans la résurrection duquel le Dieu Créateur et Sauveur s'est manifesté à son peuple de manière définitive et indépassable.

2.3 Les livres de Tobie et de Jonas

109. Le livre de Tobie n'appartient pas à la Bible hébraïque, mais à la Bible grecque ; le décret sur le Canon du Concile de Trente l'inclut parmi les livres historiques de l'Ancien Testament (*Denz* 1502). Le livre de Jonas est en revanche situé dans le livre des Douze Prophètes (également appelés « prophètes mineurs ») de la Bible hébraïque. Ces deux textes racontent une série d'événements, dont on peut se demander s'ils sont véritablement arrivés.

2.3.1 Le livre de Tobie

La mort de sept maris d'une même femme avant que le mariage ne soit consommé (Tb 3,8-17) est un événement tellement invraisemblable que ce seul élément nous prévient que la narration a une fonction essentiellement littéraire. Ceci explique les nombreux anachronismes : le père du héros se présente comme un des Israélites déportés à Ninive, et, en même temps, comme sujet de la loi deutéronomique (cf. Tb 1,1-22) ; Tobie « prophétise » la destruction de Ninive, la désolation de la Judée et de la Samarie, l'incendie du Temple et sa reconstruction (cf. Tb 14,4-5).

Nous avons donc affaire à une fable religieuse populaire, dont l'objectif est didactique et édifiant, et qui peut, par là même, être située dans la tradition sapientielle. C'est une composition littéraire déployant un schéma connu — redoublé par le parallélisme entre Tobie et Sara : celui du comportement du juste, qui, affligé par des tribulations, prie le Seigneur, lequel lui envoie son salut.

L'intervention du démon Asmodée dérive de la tradition biblique qui voit Satan et ses anges agir en notre monde et provoquer des désastres. Ces caractéristiques permettent de classer ce livre dans le genre littéraire des récits qui ont, parmi leurs personnages, des héros humains et surhumains. À la différence de biens d'autres récits de cette nature, l'intervention du démon est relatée avec une grande sobriété dans le libre de Tobie. Le démon Asmodée est un personnage fictif, qui n'a pas véritablement la capacité diabolique d'abîmer les êtres humains, spécialement ceux qui s'emploient à vivre fidèles à Dieu. Et de même, l'ange Raphaël est un personnage dont la fonction est littéraire, et, conformément à la tradition biblique constante, et avec sa réception par l'Église, les êtres qui lui ressemblent n'ont pas la capacité véritable d'intervenir en aidant ceux qui invoquent le nom du Seigneur.

Le livre de Tobie est un manifeste qui cherche à faire l'éloge des pratiques traditionnelles de piété dans le Judaïsme : la prière, le jeûne et l'aumône (cf. Tb 12,8-9) ; ainsi que l'exercice des œuvres de miséricorde, spécialement la sépulture des morts (cf . Tb 12,13), la prière de bénédiction et d'action de grâce qui célèbre les œuvres glorieuses de Dieu (cf. Tb 12,6.22 ; 13,1-18). Notons un aspect particulier de ce livre : l'insistance sur la prière qui sanctifie la vie conjugale, et qui soutient au milieu des dangers.

2.3.2 Le livre de Jonas

110. Le fait que le livre de Jonas ait été transmis parmi les écrits des Douze Prophètes montre que son héros fut très rapidement considéré comme un authentique prophète (cf. 2 R 14,25), situé historiquement dans le contexte de la domination assyrienne que le récit suppose, avant que les Babyloniens et les Mèdes n'entreprennent la destruction de Ninive, en 612 avant Jésus Christ. Une telle appréciation semble renforcée par le fait que Jésus lui-même fait référence à l'épisode le plus célèbre du récit concernant le prophète — les trois journées passées dans le ventre du cétacé — comme à un signe « historique » qui préfigure l'événement de sa propre résurrection (cf. Mt 12,39-41 ; Lc 11,29-30 ; Mt 16,4).

Cependant, il y a dans le récit non seulement des détails, mais aussi des éléments qui appartiennent à l'intrigue qui ne peuvent être retenus comme événements historiques, et qui conduisent à interpréter le texte comme une composition de fiction, avec un contenu théologique important.

Certains détails peu vraisemblables — comme par exemple, que Ninive fût une immense cité, qu'il fallait trois jours pour traverser (cf. Jn 3,3) — peuvent être considérés comme des exagérations ; en revanche, pour ce qui est des éléments qui appartiennent à l'intrigue, le fait qu'un poisson avale Jonas, et le conserve trois jours dans son ventre avant de le vomir (cf. Jn 2,1.11) apparaît invraisemblable, de même que la conversion unanime de Ninive (cf. Jn 3,5-10), dont il n'existe aucune trace, par ailleurs, dans les documents assyriens.

Soulignons deux éléments parmi les thèmes théologiques du récit :

1. Le contenu d'un message prophétique n'est pas un décret irrévocable (cf. Jn 3,4), mais constitue plutôt une déclaration qui peut être modifiée en fonction de la réponse de ceux à qui elle est adressée (cf. Jn 4,2.11).

2. Le Judaïsme postérieur à l'exil était caractérisé par une tension entre des tendances universalistes et ouvertes au dialogue, et des tendances plus fermées et exclusives. On

peut ainsi noter un contraste très clair entre, d'une part, les livres de Rut, Jonas, Tobie, et, d'autre part, Aggée, Zacharie, Esdras, Néhémie et les Chroniques. Esdras et Néhémie ont rendu possible le maintien de l'identité juive, en s'opposant à quelque mélange que ce soit avec le paganisme, particulièrement dans le cadre de mariages mixtes (cf. Esd 9-10 ; Ne 10,29-31). La tendance ouverte et universaliste ne disparaît pas pour autant. Elle pouvait s'enraciner dans les traditions patriarcales et prophétiques. Le livre de Ruth réagit contre l'interdiction des mariages mixtes en présentant une étrangère — la Moabite Ruth (cf. Rt 1,4-19) — comme ancêtre de David (cf. Rt 4,17). Jonas va plus loin dans la perspective universaliste, faisant des Assyriens méchants et haïs — qui ont détruit le royaume d'Israël, déporté ses habitants, et s'enorgueillissent de coutumes guerrières féroces — les destinataires d'un message prophétique qui les rend capables de se convertir.

2.4 Les Évangiles de l'enfance

111. Seuls Matthieu (Mt 1-2) et Luc (Lc 1,5-2,52) ont préfacé leur œuvre par ce qu'il est convenu d'appeler « les Évangiles de l'enfance », dans lesquels sont exposées les origines et les débuts de la vie de Jésus. Nous pouvons d'embler remarquer l'existence de grandes différences entre les deux récits, et également la présence d'événements extraordinaires qui suscitent l'émerveillement, comme la conception virginale de Marie. De là découle le questionnement sur l'historicité de ces récits. Nous exposerons les différences et les ressemblances qui existent entre les deux récits, et chercherons à mettre au jour le message des deux textes.

a. Les différences

Matthieu place au début de son Évangile une généalogie (cf. Mt 1,1-17), assez différente de celle retrouvée en Lc 3,23-28 après le récit du baptême de Jésus. L'annonce de la conception de Jésus par l'action du Saint Esprit est faite à Joseph (cf. Mt 1,18-25). Jésus — né à Bethléem en Judée (cf. Mt 2,1), la patrie de Joseph et Marie — reçoit la visite des mages, guidés par une étoile, et ignorant la menace mortelle représentée par le roi Hérode (cf. Mt 2,1-
11). Avertis en songe, ils retournent dans leur pays par un autre chemin (cf. Mt 2,12). Prévenu en songe par un ange du Seigneur, Joseph fuit en Égypte avec l'enfant et sa mère (cf. Mt 2,13-
15), avant le massacre des enfants à Bethléem (cf. Mt 2,16-18). Après la mort d'Hérode,

Joseph, Marie et l'enfant retournent dans leur pays et vont habiter Nazareth, où Jésus grandit

(cf. Mt 2,19-23).

La présence de Jean-Baptiste et le parallélisme des récits concernant Jean et Jésus, et relatifs à l'annonce le leur naissance (cf. 1,5-25.26-38) sont propres au récit de Lc 1,5-2,52. De même le récit de la naissance, celui de la circoncision, et celui de l'attribution du nom (cf.
1,57-59 ; 2,1-21). Marie et Joseph habitent Nazareth (cf. Lc 1,26), et à cause du recensement de Quirinius, ils se rendent à Bethléem (cf. Lc 2,1-5), où Jésus naît (cf. Lc 2,6-7), et est visité par les bergers, à qui un ange du Seigneur a annoncé sa naissance (cf. Lc 2,8-20). Conformément aux prescriptions de la Loi, l'enfant est présenté au Temple de Jérusalem, et est accueilli par Simon et Anne (cf. Lc 2,22-40). Jésus, à douze ans, se rend de nouveau au Temple (cf. Lc 2,41-52).

Aucun des éléments du récit qui se trouvent en Matthieu n'est présent en Luc, et vice- versa. Il existe également des différences notables entre les deux récits. Selon Matthieu, Marie et Joseph habitent Bethléem avant la naissance de Jésus, et ce n'est qu'après la fuite en Égypte, et à la suite d'une instruction particulière, qu'ils se rendent à Nazareth. Selon Luc, Marie et Joseph habitent Nazareth, le recensement les conduit à Bethléem, et, sans mention de fuite en Égypte, ils retournent à Nazareth. Il est difficile de proposer une solution expliquant de telles différences. D'autre part, celles-ci révèlent l'indépendance du récit de chacun des deux Évangélistes. Les convergences entre ces récits n'en sont donc que plus significatives.

b. Les convergences

112. Matthieu et Luc rapportent tous deux les données suivantes : Marie, la mère de Jésus, est promise comme épouse à Joseph (cf. Mt 1,18 ; Lc 1,27), qui est de la maison de David (cf. Mt 1,20 ; Lc 1,27). Il ne vivent pas ensemble avant la conception de Jésus, causée par l'Esprit Saint (cf. Mt 1,18.20 ; Lc 1,35). Joseph n'est pas le père naturel de Jésus (cf. Mt 1,16.18.25 ; Lc 1,34). Le nom de Jésus est communiqué par un ange (cf. Mt 1,21 ; Lc 1,31), de même que sa signification salvifique (cf. Mt 1,21 ; Lc 2,11). Jésus vient au jour à Bethléem au temps du roi Hérode (cf. Mt 2,1 ; Lc, 1,5 ; 2,4-7), il

grandit à Nazareth (cf. Mt 2,22-23 ; Lc 2,39.51). Les données fondamentales qui concernent les personnes, les lieux et le temps sont donc communes aux deux évangélistes. Leur convergence à propos de la conception virginale de Jésus par l'Esprit Saint, qui exclut donc que Joseph soit le père naturel de Jésus, apparaît capitale.

c. Le message

113. Les Évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc introduisent le reste de leur œuvre, et montrent comment ce qui se manifeste par la vie et par l'action de Jésus est fondé sur ses origines. Par les différents titres conférés à Jésus, ces Évangiles expliquent la relation qui existe entre Jésus et Dieu, sa mission de sauveur, son rôle universel, son destin tragique, son enracinement dans l'histoire de Dieu avec le peuple d'Israël.

Matthieu présente Jésus comme Fils de Dieu (Mt 2,15), en qui Dieu est présent, et à qui revient le nom d' « Emmanuel » — Dieu-avec-nous » (Mt 1,23). Dieu décide du nom de Jésus, dans lequel est exprimé le programme de sa mission salvifique : « c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). Jésus est l'oint de la maison de David — le Christ — (cf. Mt 1,1.16.17.18 ; 2,4), « qui sera le berger de mon peuple Israël » (Mt 2,6 ; cf. Mi 5,1), le roi dernier et définitif que Dieu donne à son peuple. La venue des mages montre que la mission de Jésus va au-delà d'Israël et concerne tous les peuples (cf. Mt 2,1-12). La menace mortelle, qui vient du roi de l'époque (cf. Mt 2,1-18), et continue avec son successeur (cf ; Mt
2,22), fait pressentir la passion et la mort de Jésus. L'enracinement de Jésus dans le peuple d'Israël apparaît dans tout le récit, et particulièrement dans la généalogie (cf. Mt 1,1-17), et dans les quatre citations d'accomplissement (cf. Mt 1,22-23 ; 2,15.17-18.23 ; cf. Mt 2,6).

En Luc, nous trouvons des indications similaires, bien que les expressions et les insistances du récit soient différentes. Jésus est appelé « Fils de Dieu » (cf. Lc 1,32.35) et, dans le Temple, sa première parole, la seule qui soit relatée dans le récit évangélique de l'enfance est : « il me faut être chez mon Père » (Lc 2,49). Annonçant aux bergers sa naissance, l'ange proclame : il « vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur » (Mt
2,11). L'expression « le Messie du Seigneur » (Mt 2,26) est mise en relation avec « le salut » (Lc 2,30), « la délivrance de Jérusalem » (Lc 2,38). Le lien de Jésus avec David est souligné (cf. Lc 1,26.69 ; 2,4.11), et plus particulièrement dans l'annonce de l'ange : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il règnera pour toujours sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin (Lc 1,32-33). La signification universelle de la venue de Jésus est soulignée par Siméon : le salut advient en Jésus « à la face des peuples » (Lc 2,31), et Jésus est « lumière qui se révèle aux nations » (Lc 2,32). Siméon fait également allusion aux difficultés de la mission de Jésus, parlant de « signe de contradiction » (Lc 2,34). Plusieurs traits du récit se situent dans le contexte de la vie religieuse du peuple d'Israël : le texte commence par un sacrifice au Temple (cf. Lc 1,5-22) et se termine par un pèlerinage au

Temple (cf. Lc 2,41-50), obéissant fidèlement aux prescriptions de la Loi du Seigneur (cf. Lc

2,21-28).

114. Les deux Évangélistes relatent la conception virginale de Jésus par l'Esprit Saint, et attribuent exclusivement à l'agir de Dieu le commencement de la vie de Jésus, sans intervention d'un père humain. En Mt 1,20-23, l'annonce de la naissance de Jésus est mise en relation avec sa mission salvifique : c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés, et le réconciliera avec Dieu, c'est lui qui est « Dieu avec nous », et a une origine divine. Le Sauveur et le salut proviennent uniquement de Dieu, sont des dons de sa grâce. Lc 1,35 mentionne les conséquences de la conception virginale de Jésus : « Celui qui va naître sera saint, il sera appelé Fils de Dieu ». Dans la conception virginale de Jésus est manifestée sa relation avec Dieu. En tant que « saint », il appartient totalement à Dieu, et même dans son existence humaine, seul Dieu est son Père. La conception virginale de Jésus a une signification décisive, tant pour caractériser sa relation avec Dieu, que pour fonder sa mission salvifique en faveur du genre humain.

Prenant en considération les différences et les convergences retrouvées dans les récits de l'enfance des deux évangélistes, on peut affirmer que la révélation salvifique réside dans tout ce qui est dit de la personne même de Jésus, et de sa relation avec l'histoire d'Israël et du monde, introduisant et illustrant son œuvre salvifique, exposée dans la suite de l'Évangile. Les différences, qui peuvent en partie être harmonisées, concernent des éléments secondaires du récit, dont l'élément premier est la figure centrale de Jésus, Fils de Dieu et sauveur des hommes, figure qui est commune aux deux évangélistes.

2.5 Les récits de miracles

115. Dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, des événements extraordinaires, qui ne correspondent pas au cours ordinaire des choses et vont au-delà des capacités humaines, sont racontés et attribués à une intervention spéciale de Dieu. Depuis longtemps, du fait d'une approche dite scientifique, et de certaines conceptions philosophiques, des réserves se sont exprimées quant à l'historicité de tels récits. D'après la science moderne, tout ce

qui advient en ce monde est basé sur des règles invariables, appelées « lois naturelles ». Tout étant déterminé par ces lois, il n'y a pas de place pour des événements extraordinaires. La conception philosophique selon laquelle Dieu, ayant créé le monde, n'intervient plus dans son fonctionnement, qui, dès lors, « fonctionne » selon des règles immuables, s'est également

répandue. Par conséquent, les récits qui relatent de tels événements ne peuvent prétendre à la vérité, d'un point de vue historique.

Examinons maintenant les récits de miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, en cherchant à mettre au jour leur signification dans leur contexte littéraire. Les récits du Nouveau Testament se situent dans la continuité des traditions du peuple d'Israël et manifestent que la puissance créatrice et salvifique de Dieu atteint sa plénitude en Jésus Christ.

a. Les récits de l'Ancien Testament

116. Les récits de l'Ancien Testament sont empreints de la foi que Dieu a tout créé, agit continuellement dans le monde, et maintient toute chose dans l'existence et la vie. Dans la foi, le peuple d'Israël considère la réalité créée, avec toutes ses merveilles, comme le résultat de l'action ponctuelle de Dieu, qu'il s'agisse de réalités ordinaires, ou de réalités extraordinaires : tout constitue un grand miracle continu. Tout est message de foi, qui est bien résumé par cette parole du Psaume : « Lui seul a fait de grandes merveilles, éternel est son amour » (Ps 136,4).

Cette foi est exprimée dans le cadre d'hymnes, qui expriment la gratitude, la joie et la louange, dans des textes comme Ps 104, Si 43 (cf. Gn 1). La thématique du Ps 104, dédié au Dieu Créateur, se poursuit dans le Ps 105, où est célébrée la puissance et la fidélité de Dieu dans l'histoire de son peuple Israël. Dieu, qui a tout créé et agit dans la création, agit également dans l'histoire (cf. Ps 106 ; 135 ; 136). Cette action se révèle particulièrement prodigieuse et extraordinaire lors de la libération d'Israël de la servitude en Égypte, et dans son cheminement vers la terre promise. Moïse, qui en a reçu de Dieu la charge et la capacité, effectue des actes miraculeux, dont parle le livre de l'Exode et bien d'autres textes (parmi lesquels Ps 105,26-45). On peut remarquer la grande influence que l'histoire de libération d'Israël a eue sur les traditions littéraires jusqu'à sa relecture en Sg 15,14-19,17. Mais il ne semble pas possible de mettre au jour avec certitude les événements qui se sont réellement déroulés. Ces traditions font mémoire de l'action de Dieu dans l'histoire, elles l'expriment et la reconnaissent : Dieu a guidé et sauvé son peuple avec puissance et fidélité.

b. Les miracles de Jésus

117. Les quatre Évangiles mentionnent une série d'actions extraordinaires effectuées par Jésus. Les plus fréquentes sont les guérisons de malades et les exorcismes. On y trouve également trois récits de résurrection (cf. Mt 9,18-26 ; Lc 7,11-17 ; Jn 11,1-44) et des gestes de puissance sur la nature : la tempête apaisée (cf. Mt 8,23-27) ; Jésus marchant sur l'eau (cf. Mt 14,22-23), la multiplication des pains et des poissons (cf. Mt 14,13-21), la transformation de l'eau en vin (cf. Jn 2,1-11). De la même manière que l'enseignement en paraboles, la réalisation d'actions extraordinaires appartient au ministère de Jésus, et est attestée de multiples manières. Ces récits ne constituent pas un ajout postérieur à la tradition originale sur le ministère de Jésus.

Les termes par lesquels les quatre Évangiles désignent ces actions sont éclairants. Bien qu'ils parlent de la stupeur des foules devant les œuvres de Jésus (cf. Mt 9,33 ; Lc 9,43 ;
19,17 ; Jn 7,21), les Évangiles n'utilisent pas de mot qui corresponde au sens de « miracle » (qui signifie : œuvre qui provoque la stupeur). Les Évangiles synoptiques parlent de « oeuvres de puissance » (*dynameis*), tandis que l'Évangile de Jean recourt au mot « signes » (*sèmeia*). Cette différence de vocabulaire doit être prise en considération. Tous les gestes
« extraordinaires » de Jésus permettent de surmonter une situation de détresse (maladie, danger, etc..). Mais Jésus exprime le fait que son action extraordinaire n'est pas un en-soi, ainsi que l'exprime Mt 11,20 : « Alors Jésus se mit à faire des reproches aux villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas converties ». Il ne suffit pas d'admirer et de remercier le thaumaturge : il faut se convertir à son message.

Dans les Évangiles synoptiques, le Royaume de Dieu est au centre du message de Jésus (cf. Mt 4,17 ; Mc 1,15 ; Lc 4,43). Les œuvres de puissance doivent confirmer et rendre évident le fait que la réalité salvifique de ce royaume s'est approchée et s'est rendue présente. Jésus dit, en référence à ses œuvres : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que moi, j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est venu jusqu'à vous » (Mt 12,28 ; cf. Lc 11,20). Par leur diversité, ces œuvres manifestent non seulement la puissance salvifique du Règne de Dieu, mais ont également une fonction révélatrice, en ce qui concerne l'identité de Jésus. Après qu'il ait apaisé la tempête, les disciples se demandent : « Quel est donc celui-ci, que même les vents et la mer lui obéissent » (Mt 8,27). La question de Jean-Baptiste — « es-tu celui qui doit venir » — est provoquée par « les œuvres réalisées par le Christ » (Mt 11,2-3). Jésus répond à la question en faisant la liste de ses œuvres de puissance (cf. Mt 11,4-5).

Dans l'Évangile de Jean, les actions extraordinaires de Jésus sont désignées par le terme de « signes » : elles doivent donc conduire à une autre réalité. Se référant à la première action extraordinaire — la transformation de l'eau en vin —, l'évangéliste s'exprime en ces termes : « Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit. C'était à Cana de Galilée. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (Jn 2,11). La sens et le but des signes consiste donc à révéler la gloire de Jésus, qui procède de sa relation avec Dieu et est
« la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (Jn 1,14), et à conduire à la foi en Jésus. Souvent, un enseignement de Jésus est lié aux signes, indiquant un aspect spécifique de leur sens salvifique. Lors de la multiplication des pains (cf. Jn 6,1-58), Jésus se révèle comme
« le pain de la vie » (cf. Jn 6,35.48.51) ; après la guérison de l'aveugle (cf. Jn 9,1-41), comme la « lumière du monde » (Jn 9,5 ; cf. 8,12 ; 12,46) ; après la résurrection de Lazare (cf. Jn
11,1-44), comme « la résurrection et la vie » Jn 11,25). Dans la première conclusion de son Évangile, Jean met en relief les signes de Jésus, et s'adresse directement au lecteur : Ces signes « ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,31). Les disciples (cf. Jn 20,30) sont les témoins oculaires, et tous les autres dépendent de leur témoignage. Les signes attestés et écrits ont donc pour but de conduire à la foi en Jésus, non pas de manière vague, mais clairement définie, ainsi qu'à la vie qui provient de Lui.

Jean se sert souvent également du terme « œuvres » (*erga*) pour désigner les actions extraordinaires de Jésus. Après la guérison d'un malade un jour de sabbat (cf. Jn 5,1-18), Jésus explique (cf. Jn 5,19-47) comment son œuvre dépend de celle de Dieu le Père : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir ; les œuvres mêmes que je fais témoignent que le Père m'a envoyé » (Jn 5,36 ; cf. 10,25.37-38 ; 12,37-43). Le mot « oeuvres » souligne une autre caractéristique des actions de Jésus. Elles sont « signes » pour les hommes, et sont des
« œuvres » qui renvoient à l' « œuvre » du Père. Ainsi, elles témoignent du fait que Jésus a été envoyé par Dieu le Père.

118. Mentionnons finalement ce qui constitue le terme et le sommet de tous les signes et de toutes les œuvres de Jésus : sa résurrection. Elle n'est pas simplement un « signe » donné à voir, elle est l'œuvre de Dieu le Père, car « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts » (Rm 10,9 ; cf. Ga 1,1 ; etc..). L'événement même de la résurrection n'est vu de personne, mais il en est rendu compte aux disciples, qui en deviennent les témoins (cf. Ac 10,41), grâce aux apparitions du Christ ressuscité. Le but des signes et des œuvres réalisés par Jésus consistait à révéler sa relation avec Dieu, et à rendre manifeste son œuvre salvifique, œuvre qui peut être définie comme une aide apportée à la misère humaine, et comme une communication, un don

de la vie. Tout cela est porté à son accomplissement par la résurrection. Celle-ci révèle et confirme l'étroite union de Dieu avec Jésus, elle signifie le dépassement de la mort et de toutes les infirmités, elle réalise le passage vers la vie parfaite, dans la communion éternelle avec Dieu. Paul annonce la résurrection de Jésus en ayant la conviction que « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera, nous aussi, avec Jésus, et il nous placera près de lui avec vous » (2 Co 4,14).

2.6 Les récits de Pâques

119. Les récits de Pâques présentent une difficulté spécifique qui concerne leur vérité historique, liée au fait qu'il existe entre eux de multiples divergences, qu'il n'est pas facile d'harmoniser, si l'on en reste à une dimension purement factuelle du récit.

L'événement même de la résurrection de Jésus n'est décrit dans aucun texte du Nouveau Testament. Il est soustrait au regard humain et appartient exclusivement au mystère de Dieu. Il existe en revanche deux types de récits de Pâques qui relatent ce qui est arrivé après la résurrection : la visite des femmes au tombeau de Jésus, et les diverses apparitions du Seigneur ressuscité (cf. également 1 Co 15,3-8), qui se montre vivant à des témoins qu'il a choisis. La visite au tombeau constitue l'unique événement pascal pour lequel nous trouvons un récit similaire dans les quatre Évangiles, même s'il existe de nombreuses variantes dans les détails du texte.

Nous voudrions plus particulièrement prendre en considération trois différences, qui, parmi d'autres, sont retrouvées dans les quatre récits :

a. Seul Mt 28,2 fait mention d'un tremblement de terre avant d'évoquer l'arrivée des femmes au tombeau de Jésus.

b. Seul Mc 16,8 parle d'une fuite des femmes, de leur peur, et de leur silence après la rencontre du messager céleste.

c. Selon les synoptiques (cf. Mt 28,5-7 ; Mc 16,6-7 ; Lc 24,5-7), le message concernant la résurrection de Jésus est communiqué aux femmes par un ou plusieurs messagers de Dieu ; selon Jn 20,14-17 en revanche, Marie de Magdala, même si elle aperçoit deux anges dans le tombeau (cf. Jn 20,12-13) reçoit directement de Jésus l'annonce de sa résurrection.

a. Le tremblement de terre

120. Le fait que, seul, Mt 28,2 fasse état d'un tremblement de terre ne signifie pas que les autres Évangiles, qui ne le mentionnent pas, le nient. Une telle conclusion, se basant uniquement sur un argument *a silentio*, serait incertaine. D'autre part, le « tremblement de terre » semble appartenir à la théologie de Matthieu. Seul cet évangéliste mentionne un tremblement de terre — accompagné d'autres phénomènes extraordinaires — après la mort de Jésus (cf. Mt 27,51-53), et le présente comme le motif pour lequel le centurion et ses soldats sont effrayés et confessent la filiation divine de Jésus crucifié (cf. Mt 27,54). À ce propos, remarquons que les descriptions des théophanies de l'Ancien Testament considèrent le tremblement de terre comme l'un des phénomènes par lesquels se manifestent la présence et l'action de Dieu (cf. Ex 19,18 ; Jg 5,4-5 ; 1 R 19,11 ; Ps 18,8 ; 68,8-9 ; 97,4 ; Is 63,19). Dans l'Apocalypse, le tremblement de terre est considéré comme une secousse qui vise à faire s'écrouler le « système terrestre », qui correspond à un monde qui, construit en dehors de Dieu et en opposition à Lui, s'écroule à un moment donné (cf. Ap 6,12 ; 11,13 ; 16,18).

Il est donc probable que Matthieu utilise ce « motif littéraire ». En mentionnant le tremblement de terre, il veut souligner que la mort et la résurrection de Jésus ne sont pas des événements ordinaires, mais des événements « bouleversants », dans lesquels Dieu lui-même agit et réalise le salut du genre humain. La signification spécifique de l'action divine doit être mise au jour à partir du contexte de l'Évangile : la mort de Jésus « accomplit » le pardon des péchés et la réconciliation avec Dieu (cf. Mt 20,28 ; 26,28) ; et, dans sa résurrection, Jésus vainc la mort, entre dans la vie de Dieu le Père, et obtient le pouvoir sur toute chose (cf. Mt 28,18-20). L'Évangile ne parle donc pas d'un tremblement de terre dont la force pourrait être mesurée selon les degrés d'une échelle déterminée, mais il cherche à éveiller l'attention de ses lecteurs, et à l'orienter vers Dieu, en mettant en relief l'élément le plus important de la résurrection de Jésus : sa relation avec la puissance salvifique de Dieu.

b. Le comportement des femmes

121. Le cas de Mc 16,8 est similaire. Le texte mentionne la réaction des femmes au message de l'ange, réaction de peur et d'effroi : « Elles sortirent et s'enfuirent du tombeau, parce qu'elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes. Elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur ». Les autres évangélistes ne relatent pas cette réaction. De même que le tremblement de terre est l'un des phénomènes qui accompagne la manifestation de la puissance de Dieu, de même la peur représente la réaction humaine habituelle devant une telle manifestation. Une des caractéristiques de l'Évangile de Marc consiste à préciser la nature et le type des événements qu'il rapporte, à partir des réactions de ceux qui y assistent (cf. Mc 1,22.27 ; 4,41 ; 5,42 ; etc…). La réaction la plus forte et la plus marquée que raconte son Évangile est celle des femmes, après qu'elles aient entendu le message pascal de l'envoyé de Dieu. L'évangéliste souligne, à travers leur réaction, que la résurrection de Jésus crucifié est la plus grande manifestation de la puissance salvifique de Dieu. Non seulement l'évangéliste transmet l'événement lui-même, mais il en montre aussi la signification déterminante pour les êtres humains, et l'effet qu'il produit sur eux.

c. L'origine du message pascal

122. L'origine du message pascal est présentée de diverses manières par les Évangiles. Selon les synoptiques (Mt 28,5-7 ; Mc 16,6-7 ; Lc 24,5-7), les femmes qui se rendent au tombeau de Jésus, et le trouvent vide, reçoivent d'un ou deux envoyés célestes le message concernant la résurrection de Jésus. En revanche, selon Jn 20,1-2, Marie de Magdala, après avoir trouvé le tombeau vide, va trouver les disciples et leur dit : « On a enlevé le Seigneur de son tombeau, et nous ne savons pas où on l'a déposé » (Jn 20,2). Elle répète deux fois encore (cf. Jn 20,13.15) son observation sur le tombeau vide, et ne porte aux disciples le message de la résurrection (cf. Jn 20,18) qu'après la manifestation du Seigneur ressuscité lui-même (cf. Jn 20,14-17). On peut se demander si Matthieu, Marc et Luc, se référant à la découverte du tombeau vide, anticipent l'interprétation véritable de ce fait, se démarquant ici de celle, déjà mentionnée, donnée par Marie de Magdala (cf. Jn 20,2.13.15 ; voir également Mt 28,13). En mettant cette explication sur les lèvres d'un messager céleste, les trois évangélistes l'envisagent comme une connaissance supra-humaine, qui ne peut venir que de Dieu seul. Mais la source effective de cette interprétation est le Seigneur ressuscité lui-même, qui apparaît à des témoins choisis. Il ne fait pas de doute que le fondement le plus solide de la foi en la résurrection de Jésus est constitué par ses apparitions (cf. 1 Co 15,3-8).

Les quatre récits de la visite au tombeau, avec leurs différences, rendent difficile leur harmonisation historique, mais ces différences constituent précisément une invitation à les comprendre de manière juste. L'étude de leurs trois principales différences — tremblement de terre, fuite des femmes, message céleste — en a manifesté une signification commune : ces récits constituent des témoignages sur Dieu et sur l'intervention décisive de sa puissance salvifique dans

la résurrection de Jésus. Ce résultat, si, d'une part, il libère de la contrainte de

devoir considérer chaque détail du récit — non seulement des récits de Pâques, mais des Évangiles tout entiers — comme la donnée précise d'une chronique historique, incite, d'autre part, à être ouvert et attentif à la signification théologique qui ressort non seulement des différences, mais de tous les détails du récit.

d. La « valeur théologique des Évangiles »

123. Le fait de considérer les Évangiles comme une chronique de faits, basée sur un compte rendu précis de témoins, constitue encore une opinion courante. Une telle conviction est basée sur l'idée juste que la foi chrétienne n'est pas une spéculation anhistorique, mais fondée sur des faits réellement survenus. Dieu agit dans l'histoire et se rend présent de manière éminente dans celle-ci en son Fils incarné. Mais une conception que verrait uniquement dans les Évangiles une sorte de chronique peut perdre de vue leur signification théologique, et négliger ainsi leur richesse, qui réside précisément dans le fait qu'ils parlent de Dieu. La Commission Biblique Pontificale affirmait déjà en 1964, dans son Instruction sur la vérité historique des Évangiles, *Sancta Mater Ecclesiae* : « Il résulte des études récentes que la vie et l'enseignement de Jésus ne furent pas rapportés avec pour seule fin l'objectif d'en conserver le souvenir, mais « prêchés » de manière à offrir à l'Église la base de la foi et de la morale ; c'est pourquoi l'exégète, en scrutant avec soin les témoignages des évangélistes, devra être en mesure de manifester avec grande application les affirmations théologiques de valeur éternelle des Évangiles, et de mettre en pleine lumière la nécessité et l'importance de l'interprétation de l'Église » (EB 652).

Nous devons donc tenir compte du fait que les Évangiles ne sont pas seulement des chroniques des événements de la vie de Jésus, puisque les évangélistes cherchent également à y exprimer, sur un mode narratif, la valeur théologique de ces événements. Cela signifie qu'en tout ce qu'ils racontent, ils ne cherchent pas seulement à conserver les données d'une chronique, mais ont pour objectif d'effectuer un « commentaire théologique » des faits qui sont rapportés, d'exprimer leur valeur théologique, et d'en mettre en évidence le lien avec Dieu.

Pour le dire en d'autres termes, la volonté d'annoncer Jésus, Fils de Dieu et Sauveur des hommes — une volonté d'ordre « théologique » — prévaut dans les Évangiles et y est fondamentale. La référence à des faits concrets, que nous trouvons dans les Évangiles, doit être appréhendée dans le contexte de cet objectif théologique. Il en découle que, tandis que les

affirmations théologiques sur Jésus ont une valeur directe et normative, les éléments purement

« historiques » ont une fonction accessoire.

3. Second défi : problèmes éthiques et sociaux

124. Les textes bibliques qui relatent des comportements manifestement immoraux, qui expriment des sentiments de haine et de violence, ou qui promeuvent des conditions sociales qui sont aujourd'hui considérées comme injustes, constituent également un défi pour l'interprétation. Ces textes peuvent scandaliser ou désorienter les Chrétiens, qui se trouvent parfois accusés par des non-chrétiens d'avoir dans leur livre sacré des éléments renvoyant à une religion enseignant l'immoralité et la violence. Dans le cadre de cette question difficile, nous tenterons de rendre compte, dans l'Ancien Testament, de la violence qui caractérise les lois d'« interdit » (d'extermination) et des Psaumes qui réclament vengeance ; dans le Nouveau Testament, nous aborderons la question du statut social des femmes dans les lettres de Paul.

3.1 La violence dans la Bible

125. La présence dans la Bible, et particulièrement dans l'Ancien Testament, de multiples récits de violence et de cruauté, constitue l'un des obstacles majeurs à sa réception comme texte inspiré. Et ceci d'autant plus que, souvent, la violence et la cruauté sont ordonnées par Dieu, ou encore habitent les prières adressées à Dieu, parfois enfin Lui sont directement attribuées par les auteurs sacrés.

Le malaise des lecteurs contemporains ne doit pas être minimisé. Il a en effet induit chez certains une attitude de rejet des textes vétérotestamentaires, considérés comme dépassés et incapables de nourrir la foi. La hiérarchie catholique a elle-même perçu les enjeux pastoraux du problème, prenant la décision que, dans la liturgie publique, des passages entiers ne soient pas lus, et que soient systématiquement omis les versets qui se révéleraient choquants pour la sensibilité chrétienne. On pourrait en déduire de manière erronée qu'une partie de la Sainte Écriture ne jouit pas du charisme de l'inspiration, ne se révélant pas « utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer

dans la justice » (2 Tm 3,16).

Il apparaît donc indispensable d'indiquer quelques axes d'interprétation permettant une approche plus juste de la tradition biblique, particulièrement des textes qui font problème, qui doivent, quoi qu'il en soit, être interprétés dans le contexte global de l'Écriture, c'est-à-

dire à la lumière du message évangélique d'amour, y compris à l'égard des ennemis (cf. Mt

5,38-48).

3.1.1 La violence et ses remèdes légaux

126. Dès ses premières pages, la Bible montre l'irruption de la violence dans la société humaine (cf. Gn 4,8.23-24 ; 6,11.13), dont l'origine réside dans le refus de Dieu qui prend la forme de l'idolâtrie (cf. Rm 1,18-3é). L'Écriture Sainte dénonce et condamne toute forme d'abus, d'esclavage, de guerre fratricide, d'agression personnelle, de système oppressif, que ce soit parmi les nations ou à l'intérieur même d'Israël (cf. Am 1,3-2,16). En présentant aux hommes les conséquences terribles de la perversion du cœur (cf. Gn 6,5 ; Jr 17,1), la Parole de Dieu a un rôle prophétique : elle invite à reconnaître le mal pour l'éviter et le combattre.

Pour permettre la connaissance du bien qu'il faut accomplir (cf. Rm 3,20), et pour favoriser le processus de conversion, l'Écriture proclame la Loi de Dieu, qui constitue un frein à l'expansion de l'injustice. Non seulement, la Torah du Seigneur indique la voie de la justice que chacun est appelé à suivre loyalement, mais elle prescrit également la conduite à tenir face au coupable, afin que le mal soit extirpé (cf. Dt 17,12 ; 22,21.22.24 ; etc..), que les victimes soient dédommagées, et que la paix soit établie. Un tel dispositif ne peut être condamné comme violent. La punition s'avère nécessaire, non seulement pour mettre en évidence l'iniquité et la dangerosité du crime, mais au-delà de la mise en place d'une juste rétribution, elle a pour objectif l'amendement du coupable, et, induisant la peur de la peine, elle aide la société et l'individu à se garder du mal. Abolir totalement la punition équivaudrait à tolérer les méfaits, à en devenir les complices. Le système pénal, régulé par ce qu'il est convenu d'appeler la « loi du talion » (« œil pour œil, dent pour dent » : Ex 21,24 ; Lv 24,20 ; Dt 19,21), représente une manière raisonnable de promouvoir le bien commun. Même imparfait par ses aspects coercitifs, et les modalités de certaines de ses sanctions, un tel système a été assumé, avec des ajustements opportuns, par les systèmes judiciaires de toutes les époques et de tous les pays, parce qu'il est fondé d'une manière idéale sur la proportionnalité entre le délit et la sanction, entre le préjudice causé et le préjudice subi. À l'inverse d'une vendetta arbitraire, la mesure d'une juste réaction à un méfait y est fixée.

On peut objecter que certaines règles punitives prévues par les codes de l'Ancien Testament peuvent sembler d'une cruauté insupportable (comme le fouet — cf. Dt 25,1-3 — ou la mutilation — Dt 25,11-12) ; de la même manière, la peine de mort, prévue pour les délits les plus graves, est aujourd'hui contestée. Le lecteur de la Bible, face à ces textes, doit

d'une part reconnaître le caractère historiquement situé de la législation biblique, aujourd'hui dépassée par une meilleure compréhension des droits inaliénables de la personne, dans le cadre de l'exercice de la justice ; d'autre part, les prescriptions anciennes consignées dans la Bible ont également pour fonction d'alerter sur la gravité de certains crimes, qui exigent une réponse appropriée pour éviter la diffusion du mal.

Lorsque l'Écriture Sainte attribue à Dieu et au juge humain une attitude de colère dans la mise en œuvre de la justice punitive, il ne s'agit donc pas d'une comportement inapproprié : le mal ne doit pas rester impuni, et il importe que les victimes soient secourues et dédommagées. Sur un autre plan, l'Écriture associe à la vision d'un Dieu garant de la justice celle d'un Dieu patient (cf. Ex 34,6 ; Nb 14,18 ; Ps 103,8 ; etc..), et surtout ouvert au pardon pour les coupables (cf. is 1,18 ; Gn 4,11), pardon consenti à ceux qui expriment leur repentir par leurs paroles et par leurs actes (cf. Gn 3,10 ; Ez 18,23). La Bible propose à l'homme, responsable de la justice et de la concorde sociale, le modèle divin, qui associe la rigueur et la discipline nécessaires à la perspective du pardon, pour qu'il puisse l'imiter.

3.1.2 Les lois d' « interdit » (extermination)

127. Nous lisons, entre autres dans le Deutéronome, que Dieu ordonne à Israël de renverser les nations cananéennes et de les vouer à l'interdit (cf. Dt 7,1-2 ; 20,16-18). L'ordre est fidèlement exécuté par Josué (cf. Jos 6-12) et également mis en oeuvre lors de la première époque monarchique (cf . 1 S 15). Ces textes s'avèrent problématiques, encore davantage que toutes les guerres et les massacres relatés par l'Ancien Testament. On ne peut accepter de se fonder sur eux pour légitimer un programme de politique nationaliste, justifiant la violence à l'égard des autres peuples : ceci fausserait en effet le sens de la page biblique.

Il faut pour commencer faire remarquer que ces textes ne se présentent pas comme des récits historiques : dans une guerre véritable, les murs d'une ville ne s'écroulent pas au son de la trompette (cf. Jos 6,20), et on ne voit pas comment pourrait intervenir une répartition vraiment pacifique de la terre par tirage au sort (cf. Jos 14,2). D'autre part,

la législation du Deutéronome, qui prescrit l'extermination des Cananéens, prend une forme écrite à une époque où ces populations n'existent plus sur la terre d'Israël. Il apparaît donc nécessaire de redéfinir soigneusement le genre littéraire de ces récits. Comme l'ont déjà suggéré les meilleurs interprètes de la tradition patristique, le récit de l'épopée de la conquête peut être compris comme une sorte de parabole, qui met en scène des personnages de valeur symbolique. La loi portant sur l' « interdit » exige quant à elle une interprétation non littérale,

à la manière du commandement du Seigneur invitant à se couper la main ou à s'arracher un œil s'ils sont occasions de scandale (cf. Mt 5,29 ; 18,9).

Il nous faut donc indiquer comment orienter la lecture de ces pages difficiles. Un premier aspect controversé de la tradition littéraire qui vient d'être évoquée est celui de la *conquête*, comprise comme la destruction des habitants de lieu, permettant de s'y installer à leur place. Il n'est pas convaincant de recourir ici à la notion du « droit de Dieu » de distribuer la terre en privilégiant ses élus (cf. Dt 7,6-11 ; 32,8-9), car cela désavouerait les revendications légitimes des populations autonomes. D'autres pistes plus convaincantes d'explications sont apportées par le texte biblique. En premier lieu, le récit met en scène le conflit qui oppose deux groupes dont le statut économique et militaire est différent : celui des Cananéens, très puissant (cf. Dt 7,1 ; cf. également Nb 13,33 ; Dt 1,28 ; Am 2,9 ; etc..), et celui des Israélites, faibles et sans défense. Le récit ne relate donc pas — pour en faire un exemple — la victoire du plus puissant, mais, au contraire, le triomphe du petit, en conformité avec une « figure » bien attestée dans toute la Bible, jusqu'au Nouveau Testament (Lc 1,52 ; 1
Co 1,27). Ceci correspond à une lecture prophétique de l'histoire, qui interprète la victoire des

« doux », dans une guerre sainte, comme l'instauration du Royaume du Seigneur sur terre. En outre, selon le témoignage biblique, Dieu estime les Cananéens coupables de crimes gravissimes (cf. Gn 15,16 ; Lv 18,3.24-30 ; 20,23 ; Dt 9,4-5 ; etc..), parmi lesquels, celui de tuer leurs propres fils dans des rites pervers (cf. dt 12,31 ; 18,10-12). Le récit présente donc la mise en oeuvre de la justice divine dans l'histoire. Et Josué se comporte comme le « serviteur du Seigneur » (Jos 24,29 ; Jg 2,8) dans la manière dont il assume cette mise en œuvre de la justice : ses victoires sont constamment attribuées au Seigneur et à sa puissance supra- humaine. Le motif littéraire de la justice vis-à-vis des nations apparaît dès les premiers récits bibliques puis, attesté chez les prophètes et dans les écrits apocalyptiques, il sera appliqué à des peuples variés, chaque fois que le Seigneur jugera qu'une nation — cela sera le cas d'Israël — mérite d'être sanctionnée.

C'est dans cette acception qu'il convient de comprendre *la loi de l'interdit*, et son application consciencieuse par les fidèles du Seigneur. Une telle législation a pour base la définition du peuple de l'alliance comme peuple saint (cf . Dt 7,6), ce qui peut signifier, dans une perspective extrême, l'existence d'une différence radicale le mettant à part des autres peuples. Dieu ne donne certes pas l'ordre de procéder à des abus justifiés par des motifs religieux, mais il demande d'obéir à un devoir de justice, analogue à la poursuite, à la condamnation et à la mise à mort du coupable d'un crime capital — qu'il s'agisse d'un individu ou d'une collectivité. Avoir pitié du criminel, en l'épargnant, est considéré comme

un acte de désobéissance et d'injustice (cf. Dt 13,9-10 ; 19,13.21 ; 25,12 ; 1 S 15,18-19 ; 1 R

20,42). Dans ce cas, l'acte apparemment violent est considéré comme zèle pour enlever le mal, et pour sauvegarder ainsi le bien commun. Ce courant littéraire et théologique est pondéré par d'autres — parmi lesquels l'écrit sacerdotal — qui, face à des faits identiques, suggèrent au contraire une orientation explicitement pacifique. Pour cette raison, il convient de comprendre l'événement entier de la conquête comme une sorte de symbole, analogue à ce que nous lisons dans certaine paraboles évangéliques traitant de la justice (cf. Mt 13,30.41-43.50 ; 25,30.41 ; etc…). Ce récit de la conquête fut relié à d'autres pages de la Bible qui expriment la compassion divine et son pardon — qui constituent l'horizon et la finalité de toute l'action historique du Souverain de toute la terre, et le modèle d'une action juste des êtres humains.

3.1.3 La prière qui réclame vengeance

128. L'expression de la violence apparaît particulièrement déplacée lorsqu'elle intervient dans la prière. Pourtant, nous trouvons dans le Psautier des expressions de haine et de désir de vengeance, en total contraste avec les sentiments d'amour pour les ennemis enseignés par le Seigneur Jésus à ses disciples (cf. Mt 6,44 ; Lc 6,27.35). Tout en respectant la décision prudente d'omettre dans la liturgie ce qui peut être motif de scandale, il est cependant nécessaire de fournir quelques explications qui permettent aux croyants de s'approprier aujourd'hui, comme cela fut le cas dans le passé, l'ensemble du patrimoine de la prière d'Israël.

La manière principale qui permet d'expliquer et d'accueillir les expressions difficiles des Psaumes consiste à en comprendre le *genre littéraire*. Ce qui signifie que les expressions que nous y lisons ne doivent pas être prises à la lettre. Dans une prière de supplication et de lamentation, prononcée par un orant persécuté, le motif « imprécatoire »

apparaît souvent : c'est une invocation passionnée adressée à Dieu, pour qu'il réalise le salut par l'élimination des ennemis. Dans certains Psaumes, cette dimension vindicative est très insistante ou même prépondérante. (cf. Ps 109, par exemple). Si les expressions littéraires utilisées par le Psalmiste sont modérées (du type : « Qu'ils reculent, couverts de honte, ceux qui veulent mon malheur » — Ps 35,4), elles sont assez facilement intégrées dans la prière. Ce sont les images brutales qui sont les plus problématiques (par exemple : « à cause de ton amour, tu détruiras mes ennemis » — Ps 143,12 ou « Ô Babylone misérable, heureux qui te revaudra les maux

que tu nous valus ; heureux qui saisira tes enfants pour les briser contre le roc » — Ps 137,8-

9). Trois aspects méritent ici d'être étudiés.

a. le sujet qui prie : l'homme souffrant

129. Le genre littéraire des lamentations utilise des expressions exagérées et exaspérées, soit dans la description de la souffrance, qui est toujours extrême (« Ils me percent les mains et les pieds ; je peux compter tous mes os » ; Ps 22,17-18 ; « Plus abondants que les cheveux de ma tête, ceux qui m'en veulent sa s raison » ; Ps 69,5), soit dans la demande de remèdes, qui apparaissent expéditifs et définitifs. Ceci s'explique par le fait que ces prières expriment le point de vue émotionnel de celui qui se trouve dans une situation dramatique. Ses sentiments ne peuvent donc refléter le calme, et ses paroles ressemblent plutôt à un rugissement (cf. Ps
22,2). Dans tous les cas, les images utilisées sont des métaphores : « briser les dents des méchants » (Ps 3,8 ; 58,7) signifie faire cesser le mensonge et l'avidité des puissants ; « briser les enfants sur le roc » (cf. Ps 137,8-9) signifie anéantir pour éviter que ne se surviennent de nouveau dans le futur les forces maléfiques qui détruisent la vie ; et ainsi de suite. En outre, celui qui prie le Psautier utilise les paroles écrites par une autre personne, dans des circonstances différentes. Il doit donc toujours effectuer une transposition pour les appliquer à son vécu personnel : cette actualisation sera d'autant plus réussie que la prière de lamentation ne sera pas seulement comprise comme l'expression de la situation personnelle de l'orant, mais comme la voix douloureuse de toutes les victimes de l'histoire, comme le cri des martyrs (cf. Ap 6,10) qui demandent à Dieu que la « bête » violente disparaisse pour toujours.

b. Que demande celui qui prie ? : « Libère-nous du mal »

130. La prière d'imprécation n'accomplit pas une action magique qui aurait une efficacité directe sur les ennemis. En revanche, celui qui prie confie à Dieu la mission de réaliser la justice que nul autre que lui ne peut établir sur la terre. Cette prière implique de renoncer à la vengeance personnelle (cf. Rm 12,19 ; He 10,30), et exprime la confiance en une action du Seigneur qui puisse être adaptée à la gravité de la situation et pleinement conforme à la nature même de Dieu. Les expressions utilisées par ceux qui prient semblent dicter à Dieu sa manière d'agir ; mais comprises correctement, elles expriment uniquement le désir que le mal soit anéanti, et que ceux qui sont humiliés accèdent à la vie. La prière adressée à Dieu demande que cela puisse arriver dans l'histoire, permettant la révélation du Seigneur (cf. Ps

35,27 ; 59,14 ; 109,27), et donnant ainsi aux violents l'occasion de se convertir (cf. Ps 9,21 ;

83,18-19). La persécution contre celui qui prie est vue, dans certains cas, comme une agression contre Dieu (cf. Ps 2,2 ; 83,3.13), souvent accompagnée de mépris du Seigneur (cf. Ps 10,4.13 ; 42,4 ; 73,11).

c. Qui sont les ennemis de celui qui prie ?

131. Identifier les ennemis de celui qui prie ne constitue pas une simple opération exégétique, qui montrerait à quels personnages l'auteur sacré ferait allusion, et dans quelles circonstances historiques il le ferait. En réalité, la situation décrite par les Psaumes (de lamentation) est très stéréotypée : le langage est conventionnel et souvent volontairement métaphorique, pouvant ainsi s'appliquer à des circonstances variées et des sujets divers. Un acte « prophétique » d'interprétation dans l'Esprit est donc nécessaire pour comprendre comment les paroles du Psalmiste s'appliquent dans la vie concrète de celui qui récite un Psaume de lamentation, et pour discerner dans cette histoire concrète quel ennemi le menace (ainsi en Ac 4,23-30).

L'identification des ennemis progresse lorsque l'on découvre que ceux-ci ne sont pas seulement ceux qui attentent à la vie physique ou à la dignité de la personne, mais davantage ceux qui attentent à la vie spirituelle de celui qui prie (cf. Mt 10,28). Quelles sont les forces hostiles que les croyants doivent affronter ? Qui ou quelle chose est représenté par les « lions qui déchirent et rugissent « (Ps 22,14 ; cf. 1 P 5,8), ou la « langue chargée de venin » du serpent (Ps 140,4), pour qui est éprouvée une haine implacable (cf. Ps 26,5 ; 139,21-22), et dont l'anéantissement est demandé à Dieu (cf. Ps 31,18) ? « Nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair », lit-on en Ep 6,12. C'est

du « malin » qui est « légion » (Mc 5,9) que celui qui prie demande d'être libéré, comme par un exorcisme, par la puissance miséricordieuse de Dieu. Et comme dans tout exorcisme, les paroles sont dures, car elles expriment l'hostilité absolue qui existe entre Dieu et le mal, entre les fils de Dieu et le monde du péché (cf. Jc 4,4).

3.2 Le statut social des femmes

132. Plusieurs passages de la Bible, en particulier chez Paul, invitent à discerner ce qui dans le Canon de l'Ancien comme du Nouveau Testament serait de valeur permanente, et ce qui en étant lié à une culture, à une civilisation, ou encore aux catégories d'une époque déterminée,

devrait être relativisé. La thématique du statut des femmes dans la littérature paulinienne soulève ce type de question.

a. La soumission de la femme à son mari

Dans les lettres aux Colossiens (cf. Col 3,18) ; aux Éphésiens (cf. Ep 5,22-23) et à Tite (cf. Ti 2,5), Paul demande aux femmes de se soumettre à leur mari, et, ce faisant, suit les usages grecs et juifs de l'époque, conformément auxquels les femmes avaient un statut social inférieur à celui des hommes. Cette exhortation semble ne pas suivre Ga 3,28, où il est dit qu'il ne doit y avoir aucune discrimination dans l'Église, ni entre Juifs et Grecs, ni entre hommes libres et esclaves, ni entre hommes et femmes.

Dans les passages de Colossiens et d'Ephésiens, la soumission des femmes n'est pas fondée sur des normes sociales alors en vigueur, mais sur l'action du mari, action qui a son origine dans l'*agapè*, dont le modèle est l'amour du Christ lui-même pour son Corps, l'Église. Néanmoins, Paul a été accusé d'avoir invoqué cet exemple magnifique pour maintenir la femme plus facilement dans l'assujettissement, et, ce faisant, de soumettre les Chrétiens aux valeurs du monde — en d'autres termes, de s'éloigner de l'Évangile.

À ces objection, il peut être répondu que Paul n'insiste pas tant sur la soumission des épouses — les arguments sont très brefs sur ce thème — mais davantage sur l'amour que le mari doit montrer à son épouse, un amour qui, pour Paul est non seulement la condition de l'union et de l'unité du couple, mais aussi celle de la vénération de l'épouse par le mari. La supériorité du statut social du mari, qui représente la première motivation (cf. Ep 5,23), disparaît totalement de l'horizon au terme de l'argumentation. On doit donc retenir de ces textes pauliniens la manière dont, indépendamment du rôle joué par chacun des époux dans la société d'alors, Paul cherche à encourager la transformation du comportement du mari, dont le statut est socialement supérieur. En outre, le thème de la soumission de la femme au mari ne doit pas être séparé de ce qui est exposé en Ep 5,21ss., où Paul affirme que tous les croyants doivent être « soumis les uns aux autres ».

Toutefois, une difficulté demeure. À quoi sert en effet d'utiliser un modèle ecclésiologique et ecclésial si on ne mentionne pas que la condition inférieure de la femme n'est pas pertinente dans l'Église, puisque les croyants ont tous la même dignité, et ont un seul et unique Seigneur, le Christ ? Il est exclu que Paul puisse s'être compromis avec des valeurs mondaines. À vrai dire, il ne propose pas de nouveaux modèles sociaux, mais sans modifier ceux de son temps, il invite à intérioriser les relations et les règles sociales

considérées comme stables et durables à une certaine époque — le premier siècle de notre ère

— pour qu'elles puissent être vécues en conformité avec l'Évangile.

On peut donc regretter, tant de siècles plus tard, que Paul n'ait pas affirmé clairement dans ces lettres l'égalité de statut social des époux chrétiens. Sa manière de faire était peut- être la seule possible à l'époque — autrement, le Christianisme aurait pu être accusé de miner l'ordre social. En revanche, l'exhortation adressée aux maris n'a rien perdu de son actualité ni de sa vérité.

b. Le silence des femmes dans les réunions ecclésiales

133. 1 Co 14,34-38 soulève également des difficultés, puisque Paul demande aux femmes de se taire durant les assemblées : « Comme cela se fait dans toutes nos Églises, que les femmes gardent le silence dans les assemblées, car elles n'ont pas la permission de parler ; mais qu'elles restent dans la soumission, comme le dit la Loi. Et si elles veulent obtenir un éclaircissement, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Car pour une femme c'est une honte de parler dans l'assemblée » (1 Co 14,33-35). Ces versets semblent contredire 1 Co 14,31 (« Vous pouvez tous prophétiser »), et 1 Co 11,5, où il est question des femmes qui prophétisent dans les assemblées. Les énoncés de 1 Co 14,34-38 doivent être contextualisés, c'est-à-dire interprétés en relation avec les versets qui les précèdent, concernant la prophétie. Paul ne cherche certainement pas à dire que les femmes ne sont

pas autorisées à prophétiser (cf. 1 Co 11,5), mais qu'elles ne doivent pas chercher à discerner ni à juger dans l'assemblée (cf. 1 Co 14,29) les prophéties de leurs maris. Les principes sous-jacents à une telle interdiction sont ceux du respect, de la concorde entre les époux, et du bon ordre de l'assemblée. Si ces principes sont encore valables aujourd'hui, leur application dépend évidemment du *statut* donné aux femmes dans les diverses civilisations et cultures. Paul ne fait pas un absolu du silence des femmes, mais uniquement un moyen adapté à la situation de l'assemblée de son temps. Il ne faudrait pas que nous confondions aujourd'hui les principes et leur application, toujours déterminée par le contexte social et culturel.

c. Le rôle de la femme dans l'assemblée

134. La manière dont 1 Tm 2,11-15 justifie le statut inférieur de la femme, dans le contexte social et ecclésial, apparaît moins défendable, si on le comprend comme un principe absolu :
« Que la femme reçoive l'instruction dans le calme, en toute soumission. Je ne permets pas à

une femme d'enseigner, ni de dominer son mari ; mais qu'elle reste dans le calme. En effet, Adam a été modelé le premier, et Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui a été trompé par le serpent, c'est la femme qui s'est laissé tromper, et qui est tombée dans la transgression. Mais la femme sera sauvée en devenant mère, à condition de rester avec modestie dans la foi, la charité et la recherche de la sainteté ». Le contexte est de nouveau celui de l'assemblée ecclésiale composée d'hommes et de femmes. Paul ne demande pas aux femmes de se taire, ni ne les empêche de prophétiser. L'interdiction touche uniquement l'enseignement et les charismes de gouvernement. L'idée est plus ou moins la même que pour les cas précédents : à cette époque, l'enseignement et le gouvernement était réservés aux hommes, et Paul souhaite que cet ordre social, considéré alors comme naturel, soit respecté (cf. 1 Co 11,3 : « la tête de la femme, c'est l'homme »).

Ce n'est donc pas tant l'idée elle-même qui pose question — puisque, comme cela a été observé plus haut, elle est conforme à la culture et à la société de l'époque —, mais davantage la manière dont elle est justifiée, c'est-à-dire par le biais d'une interprétation problématique des récits de Gn 2-3 : l'ordre de la création (l'homme a un statut supérieur, car il a été créé avant la femme ; cf. Gn 2,18-24), et la chute de la femme au paradis. La lecture que 1 Tm propose de Gn 3 est retrouvée en Si 25,24, entre autres écrits, comme par exemple l'apocryphe juif *La vie d'Adam et Ève*, ou dans *l'Apocalypse de Moïse* dans sa traduction grecque. La femme s'est laissé tromper par le serpent, elle a péché et elle est responsable de la mort de toute l'espèce humaine ; c'est pourquoi elle doit se comporter avec modestie et ne pas vouloir dominer l'homme. Cette lecture est manifestement influencée par la manière dont sont alors compris et justifiés les statuts respectifs de l'homme et de la femme ; en outre, elle est incompatible avec 1 Co 15,21-22 et avec Rm 5,12-21. Elle reflète une situation ecclésiale dans laquelle on avait besoin d'arguments d'autorité pour répondre aux femmes qui se plaignaient de ne pouvoir exercer dans l'assemblée ecclésiale les rôles cités plus haut. De ceci découle que l'interprétation proposée de Gn 2-3 est conditionnée par le contexte du premier siècle de notre ère. Une interprétation correcte d'un passage biblique — ici Gn 2-3 — se doit pourtant de mettre au jour et de respecter l'*intentio textus*.

4. Conclusions

135. L'affirmation que la Bible communique la Parole de Dieu semble démentie par certains passages. Nous avons envisagé deux types de textes : des récits qui semblent invraisemblables et incapables de soutenir une investigation historico-scientifique, et des textes qui non

seulement proposent, mais imposent des comportements immoraux, qui contredisent la justice sociale. Nous présentons maintenant une brève synthèse de nos résultats qui permettra de formuler un certain nombre de règles pour une lecture pertinente et une compréhension juste des textes bibliques.

a. Brève synthèse

L'analyse de quatre récits de l'Ancien Testament a montré qu'une lecture qui ne s'intéresse qu'aux événements réellement survenus ne peut saisir l'intention ni le contenu de ces textes. Dans le cas de Gn 15 et d'Ex 14, les événements racontés ne peuvent être vérifiés avec précision par la science historique. Pour les auteurs de ces textes, la survivance pluriséculaire de leur peuple est un fait historique, et leur foi en Dieu et déterminante dans leur situation et dans l'expérience qu'ils effectuent (au temps de l'exil). Leurs récits attestent une attitude fondamentale qui est la foi inconditionnée en Dieu et en sa puissance salvifique illimitée. Dans le cas de Tobie et de Jonas, on peut noter que des récits qui ne relatent pas des événements réellement survenus sont néanmoins remplis d'un sens édifiant, didactique et théologique.

En ce qui concerne les récits du Nouveau Testament, i est apparu que l'intérêt pour les faits réellement advenus

ne suffit pas, mais qu'il est nécessaire de prêter une grande attention à la signification de ce qui est raconté. Dans les Évangiles de l'enfance, on ne peut vérifier historiquement tous les détails du récit, mais la conception virginale de Jésus est clairement affirmée. Ces Évangiles de l'enfance introduisent le reste du récit (matthéen ou lucanien). Ils présentent les caractéristiques principales de la personne et de l'oeuvre de Jésus. Les miracles (gestes de puissance, signes) sont, quant à eux, présents dans toutes les traditions relatant l'activité de Jésus. Leur signification ne réside pas uniquement dans le fait d'être des actes extraordinaires. Dans les Évangiles synoptiques, ils témoignent de la présence salvifique du Règne de Dieu en la personne et en l'œuvre de Jésus. Chez Jean, ils révèlent la relation qui unit Jésus à Dieu et conduisent à la foi en Jésus. (cf. également Mt 8,27 ; 14,33). Les récits de Pâques, du fait de leurs différences, se révèlent ne pas être de simples chroniques, et suscitent l'attention du fait de la valeur théologique des traits du récit.

L'explication des lois d' « interdit » et des prières qui réclament vengeance a permis de préciser le contexte historique et littéraire de ces textes, faisant mieux comprendre leur sens et leur utilité. Les précisions sur le statut des femmes dans les lettres de Paul ont mis en

évidence la nécessité de distinguer entre les principes d'un comportement chrétien juste et leur application dans le contexte culturel et social de l'époque.

b. Conséquences pour la lecture de la Bible

136. À première vue, beaucoup de récits bibliques se présentent comme des chroniques relatant des événements effectivement survenus. Cette impression peut conduire à lire la Bible en voyant dans chaque récit l'expression d'une réalité effectivement advenue. Cette manière de lire semble donner un accès simple, immédiat, au contenu de la Bible, un accès ouvert à tous, avec des résultats clairs et sûrs.

En revanche, la lecture de la Bible qui tient compte des sciences modernes (historiographie, philologie, archéologie, anthropologie culturelle, etc..) rend la compréhension des textes bibliques plus complexe et semble conduire à des résultats moins certains. Cependant, nous ne pouvons nous soustraire aux exigences de notre temps, ni interpréter les textes bibliques en dehors de leur contexte historique : il nous faut les lire dans notre temps, avec et pour nos contemporains. L'itinéraire suivi dans ce document montre comment la recherche d'une signification des textes qui dépasse la préoccupation d'établir les faits réellement advenus, conduit à les comprendre de manière plus profonde et plus juste.

Le danger existe — et il faut l'éviter soigneusement — de ne considérer l'ensemble de la Bible que comme inventions, idées et croyances purement humaines, dans la mesure même où l'exégèse montre que les récits bibliques ne sont pas de simples chroniques, de simple comptes-rendus. Dieu se révèle dans l'histoire, et son « économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles » (*Dei Verbum*, n. 2). L'objectif de la Bible est de transmettre ces événements et ces paroles. Et une lecture sérieuse et juste de la Bible se doit d'être attentive à ces événements et à ces paroles.

La présence de la loi de « l'interdit » et de textes similaires manifeste un autre élément important pour la lecture de la Bible. Celle-ci expose à la fois l'histoire de la révélation de Dieu, et, en même temps, l'histoire de la « morale révélée »[1]. De la même manière que la révélation de Dieu, la révélation d'un comportement humain juste atteint sa plénitude en Jésus. De la même manière que nous ne trouvons pas dans chaque passage de la Bible la pleine révélation de Dieu, de la même manière nous n'y trouvons pas la parfaite révélation de
la morale. C'est pourquoi, chaque passage de la Bible ne doit pas être isolé ni absolutisé, mais

[1] Cf. Commission Biblique Pontificale, *Bible et Morale*, Cité du Vatican, 2008, n. 4.

être compris et évalué en fonction de son rapport avec la plénitude de la révélation en la personne et dans l'œuvre de Jésus, dans le cadre d'une lecture canonique de l'Écriture Sainte. Elle est nécessaire à la compréhension plénière de chaque texte. Ainsi se manifeste le chemin accompli par la révélation, dans son histoire.

Enfin, il est fondamental que le lecteur de l'Écriture Sainte soit orienté vers la découverte de ce qui est dit sur Dieu et sur le salut des hommes. En faisant ainsi, même s'il ne parvient pas toujours à une compréhension parfaite du texte qu'il lit, il progressera toutefois dans la connaissance de la vérité de la Bible, et dans la sagesse spirituelle qui est la voie d'une pleine communion avec Dieu.

CONCLUSION GÉNÉRALE

137. L'Église Catholique, dans une déclaration solennelle et normative (au Concile de Trente, EB 58-60), a délimité le Canon des livres sacrés, définissant ainsi les critères fondamentaux de sa foi. L'Église a ainsi expliqué quels textes devaient être considérés comme « rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint » (*Dei Verbum*, n. 11), et par

conséquent indispensables à la formation et à l'édification des croyants et de la communauté chrétienne tout entière (cf. 2 Tm 3,15-16). Si, d'une part, elle a pleine conscience que ces écrits ont été composés par des auteurs humains, qui les ont marqués de leur propre talent littéraire, d'autre part, il leur est de la même manière reconnu une qualité divine tout à faite spécifique, attestée de manière diverse par les textes sacrés eux-mêmes, et expliquée de multiples manières par les théologiens, au cours de l'histoire.

138. La tâche de la Commission Biblique, invitée à s'exprimer sur cette thématique, ne consiste pas à fournir une doctrine de l'inspiration, qui viendrait concurrencer ce qui est habituellement présenté dans les traités de théologie systématique. Elle cherche à montrer, à l'aide ce de document, comment l'Écriture Sainte elle-même atteste la provenance divine de son témoignage, étant ainsi porteuse et messagère de la vérité de Dieu. Nous nous situons donc dans un contexte de foi, en accueillant ce que l'Église nous confie comme Parole de Dieu, et en essayant d'atteindre, à partir de celle-ci, des éléments de compréhension permettant une réception plus aboutie de cet héritage divin.

139. Les Saintes Écritures constituent un ensemble unifié, puisque tous les livres, « avec toutes leurs parties » (*Dei Verbum*, n. 11) sont des textes inspirés, ayant Dieu même « pour

auteur » (*ibid.*.). Cependant, tout en admettant que toute parole du texte sacré puisse être qualifiée de Parole de Dieu, en cohérence avec toutes les autres, l'Église en a toujours reconnu l'aspect multiforme, qui pourrait sembler en opposition avec l'affirmation d'une unique origine divine.

La distinction entre Ancien et Nouveau Testament constitue la manifestation la plus visible de la diversité propre à la Bible. Dans les anciennes basiliques chrétiennes, deux ambons étaient disposés pour la lecture des textes sacrés, avec pour objet de mettre en évidence la distinction et la complémentarité de l'un et l'autre Testament, tous deux nécessaires pour attester l'unique événement de la révélation définitive, à savoir le mystère du Christ Seigneur. C'est pourquoi nous avons respecté dans ce document la nature propre de chacune des parties constitutives de la sainte Écriture, en mettant au jour la manière dont leur diversité non seulement ne gêne pas, mais enrichit le témoignage véridique de l'unique Verbe de Dieu.

À l'intérieur des deux grandes parties de la Bible, la diversité des genres littéraires, des catégories théologiques, des approches anthropologiques et sociologiques est pourtant particulièrement évidente. Dieu a en effet parlé « de bien des manières « (He 1,1), non seulement dans les temps anciens, mais également après l'avènement du Fils qui a révélé en plénitude le Père (cf. Jn 1,18). Il a donc semblé nécessaire de mettre au jour dans ce Document par des exemples choisis la richesse de ces expressions, toutes animées d'une même certitude d'exprimer la vérité divine.

1. La provenance divine des écrits bibliques

140. La communauté croyante vit d'une tradition : elle est constituée et construite par l'écoute de la Parole de Dieu, mise par écrit dans des livres, qui ont été transmis comme normatifs, puisqu'il portent en eux-mêmes la marque de leur propre autorité.

Celle ci est avant tout garantie par l'autorité de leurs auteurs, qui, d'après une tradition ancienne et vénérable, ont été reconnus comme envoyés par Dieu, et dotés du charisme de l'inspiration. Ainsi, pendant de nombreux siècles, et jusqu'aux temps modernes, la paternité littéraire du Pentateuque, attribuée à Moïse, n'est pas remise en question, ni celle des différents livres prophétiques et sapientiaux, qui, lorsqu'ils n'avaient pas de titulaire spécifique, étaient attribués à des auteurs bien connus (comme David, Salomon, Jérémie).

Ce mode de réception traditionnelle des livres valait également pour les écrits du

Nouveau Testament, tous considérés comme provenant du cercle des Apôtres. De nos jours,

du fait de recherches convergentes menées avec les méthodes littéraires et historiques, nous ne pouvons maintenir la même perspective que par le passé. En effet, la science exégétique a démontré, avec des arguments convaincants, que les différents livres ne proviennent pas de manière exclusive des auteurs mentionnés dans leur titre, ou reconnus comme tels par la tradition. L'histoire littéraire de la Bible présuppose au contraire de multiples interventions, et donc la collaboration d'auteurs différents, pour beaucoup d'entre eux anonymes, au cours d'une histoire rédactionnelle très longue et retravaillée. Ces différentes remarques concernant un modèle permettant d'expliquer l'origine des écrits sacrés ne se situe pas en opposition frontale avec la conception traditionnelle, parfois trop vite taxée de simplisme herméneutique. En réalité, l'Église, par un travail de discernement exigeant et patient, qui a duré plusieurs siècles, a toujours considéré qu'elle pouvait accueillir comme inspirés les écrits qui étaient en consonance avec le dépôt de la foi solidement et fidèlement conservé par la communauté croyante, garanti par ceux que Dieu avait établis comme pasteurs et guides des fidèles. L'Esprit à l'œuvre dans l'Église, avec la force et l'intelligence qui lui sont propres, a permis de séparer ce qui était communication divine authentique d'expressions mensongères et insuffisamment fondées. Des textes attribués à des hommes inspirés ont ainsi été rejetés, tandis qu'étaient accueillis avec

vénération des écrits qui, ne pouvant être attribués de manière certaine à un auteur connu, portaient néanmoins l'empreinte incontestable de l'inspiration. Avec un sens remarquable de la vérité de la révélation, l'Église s'est elle-même constituée dans l'obéissance et la reconnaissance vis-à-vis de la Parole de Dieu dont elle vit elle-même.

L'harmonie avec le Verbe

141. L'Église fonde l'ensemble de son discernement sur l'expérience vivante du Seigneur Jésus, reçue par la parole des témoins qui l'ont connu, et qui ont reconnu en lui l'accomplissement de la Révélation. À partir de ce que les Apôtres et les Évangélistes ont proclamé, le Canon des livres sacrés s'est progressivement établi et l'Église a regardé leurs formulations très variées comme vraies et authentiques, dans la mesure où elles concordaient avec le témoignage du Fis de Dieu. Ce n'est pas parce qu'il se présentait avec la prétention d'être la Parole de Dieu qu'un écrit particulier était retenu pour être lu dans l'assemblée liturgique comme fondement de la foi, mais davantage, parce qu'il « consonnait » pour ainsi dire avec le Verbe, et qu'il présentait une explication intéressante du Verbe lui-même. C'est cette « *consonance* » avec le Verbe, au-delà de la diversité des expressions et de la pluralité des théologies, qu'ont cherché à illustrer les pages de ce Document, en mettant au jour les

diverses formes de l' « *autotémoignage* » apporté par les différentes livres de la Sainte

Écriture.

Cette consonance ne se limite pas à une convergence générale autour de doctrines fondamentales. On ne respecterait pas, si on s'en tenait là, la diversité des perspectives, la complémentarité des apports des différents écrits, l'histoire littéraire des livres qui ont vu le jour à la suite de l'assimilation et de la reformulation de traditions anciennes. Selon l'attestation même de Jésus, l'écrivain sacré tire de son trésor du neuf et de l'ancien (cf. Mt 13,52). Cela signifie que les écrits que l'Église a reconnus comme inspirés revendiquent leur provenance divine d'une manière plus ou moins explicite, et montrent en outre l'authenticité des écrits qui les ont précédés. Les Prophètes confortent la Torah, et les écrits de sagesse reconnaissent l'origine divine de la Loi et des Prophètes. De la même manière, le témoignage de Jésus consacre toute la Tradition écrite du peuple juif, et les écrits du Nouveau Testament se confortent mutuellement, tout en assumant de manière radicale et concordante toutes les traditions de l' « Écriture » ancienne.

La pluralité des modes d'attestation

142. Cette notion constitue l'un des principaux résultats de l'analyse des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament menée dans ce Document. En plus de la convergence dont il vient d'être question, la *pluralité* des expériences religieuses et des modes d'expression qui les ont transmises est manifeste. Il n'est pas possible de revenir ici de manière détaillée et exhaustive sur la manière dont les divers auteurs bibliques attestent la provenance divine de leurs écrits. Il suffit de citer différentes modalités qui, avec des accentuations diverses, se retrouvent dans les différents livres de l'Écriture Sainte.

Le modèle principal de l'autoattestation est celui que l'on retrouve dans les récits de vocation prophétique, et dans les diverses formulations qui scandent les pages des écrits prophétiques. La réalité de l'inspiration y est formellement expliquée, exprimée comme la conscience intime de quelques hommes qui déclarent être capables de comprendre les paroles de Dieu et avoir reçu le mandat de les transmettre fidèlement. Ce modèle, du fait de sa force suggestive, est emprunté par d'autres auteurs sacrés de la tradition législative (pour décrire Moïse), sapientielle (vis-à-vis de Salomon) ou apocalyptique (présentation de Daniel), afin de bâtir une sorte d'uniformité globale, une sorte de sceau de garantie, qui confirme pour les lecteurs la qualité d'un écrit que l'on fait remonter à une unique source divine.

143. D'une manière assez générale, la Bible met également en valeur la participation de collaborateurs de l'homme inspiré, doués de compétences littéraires et d'une grande fiabilité, collaborateurs qui non seulement ont aidé les auteurs principaux, mais ont également rassemblé des matériaux littéraires nouveaux, adaptant les précédents aux nouvelles exigences des destinataires. Ils ont réalisé, génération après génération, un travail rédactionnel impressionnant, d'une importance décisive pour la qualité du texte biblique. Le charisme prophétique est certainement à l'œuvre chez ces rédacteurs anonymes, qui attestent indirectement qu'ils sont conscients de transmettre la Parole du Seigneur, dans l'acte même de transmettre l'écrit qu'ils marquent de leur propre contribution.

Ceux qui étudient la Bible ont émis rationnellement l'hypothèse de l'existence de courants, d'écoles et de groupes religieux, à même de conserver, d'une manière vitale, des traditions littéraires considérées comme sacrées, traditions qui se sont ensuite rejointes dans le cadre commun de l'Écriture Sainte — ceci permet d'insister sur l'utilité qu'il y a à mettre au jour l'histoire de la composition des textes bibliques —, de telle manière qu'il n'est pas possible ni souhaitable d'accorder une valeur différente ni un autorité distincte à ce qui était

« originaire » par rapport à ce qui a une nature secondaire.

En effet, dans de nombreux cas nous ne possédons pas les *ipsissima verba* d'un prophète (inspiré par Dieu), sinon dans les paroles de ses disciples. C'est le cas, de manière paradigmatique, dans les Évangiles, dont l'inspiration ne se discute pas. Dans ce type d'écrits, l'auteur (c'est-à-dire l'Évangéliste) se présente comme un témoin fidèle du Maître, et dans certains cas comme un disciple de ses premiers disciples (lui-même n'étant pas mentionné dans la liste des Apôtres).

À partir de ces remarques, et de ce que la Bible dit d'elle-même, on peut affirmer qu'il est nécessaire d'adopter une définition plus large et plus nuancée du concept d'inspiration. Non pas au sens où il y aurait dans le texte sacré des sections de sens moindre et sans valeur, mais plutôt au sens où le charisme de l'inspiration a été dispensé de manière variée. Quoi qu'il en soit, il convient d'accorder l'hommage d'une attention obéissante à ce qui constitue clairement un témoignage rendu au Christ et à son message parfait de salut.

La perspective qui vient d'être définie ne diminue pas l'adhésion croyante à la Parole de Dieu. Elle en promeut au contraire une appréhension plus profonde, puisqu'elle révère la manifestation de Dieu dans l'histoire, et puisque qu'elle honore l'Esprit qui a parlé par les prophètes (cf. Za 7,12 ; Ne 9,30) au long des nombreux siècles de l'histoire du salut. Elle permet d'autre part de mieux comprendre comment cet Esprit n'a jamais cessé d'œuvrer après la mort des Apôtres, puisqu'il a été donné à l'Église de telle manière qu'elle puisse discerner

et adopter les livres inspirés. Cet Esprit est aujourd'hui à l'œuvre dans l'écoute « religieuse » de la Parole de Dieu (*Dei Verbum*, n. 12), puisque l'Écriture — selon l'expression de *Dei Verbum*, n. 12 — doit « être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger ». La parole inspirée n'est d'aucune utilité si celui qui la reçoit ne vit pas de l'Esprit qui sait discerner et goûter l'origine divine de la page biblique.

2. La vérité de l'Écriture Sainte

144. Provenant de Dieu, l'Écriture possède des qualités divines. Parmi celles-ci, celle, fondamentale, d'attester la vérité, comprise non pas comme une somme d'informations exactes sur des aspects variés de la connaissance humaine, mais comme révélation sur Dieu même et sur son projet salvifique. La Bible fait en effet connaître le mystère de l'amour du Père, manifeste dans le verbe fait chair, qui, par l'Esprit, conduit à la parfaite communion des hommes avec Dieu (cf. *Dei Verbum*, n. 2).

Il apparaît clair, de cette manière, que la vérité de l'Écriture a comme perspective le salut des croyants. Les objections — soulevées par le passé, et récurrentes aujourd'hui encore
— portant sur des inexactitudes, des contradictions d'ordre géographique, historique, scientifique, qui sont assez fréquentes dans la Bible, objections qui prétendent mettre en question la fiabilité du texte sacré, et ainsi son origine divine, ont été repoussées par l'Église avec l'affirmation que « les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (*Dei Verbum*, n. 11). C'est cette vérité qui donne une plénitude de sens à l'existence humaine, et que Dieu a voulu faire connaître à tous les hommes.

Le présent Document partage cette perspective herméneutique. Sa contribution, qui n'est que partiellement innovante, consiste à montrer, à travers un parcours tracé parmi des textes choisis des livres de la Bible et parmi ses diverses expressions littéraires, *comment* est présentée la vérité que Dieu a voulu révéler au monde par l'intermédiaire de ses serviteurs, les auteurs sacrés.

Une vérité multiforme

145. Une première caractéristique de la vérité biblique réside dans le fait qu'elle est exprimée selon des formes et des modalités diverses (cf. He 1,1). Ayant été transmise par des hommes nombreux, en des temps divers, elle comporte de manière intrinsèque une dimension plurielle,

tant pour ce qui concerne les affirmations doctrinales et morales, que pour ce qui concerne les expressions littéraires. Ainsi, les auteurs du texte sacré exposent, à leur époque historique et conformément au don de Dieu, ce qui leur a été donné de comprendre et de transmettre. Ce qui a été dit par le Seigneur dans un passage particulier est ensuite relié à des révélations divines plus récentes. En outre, la vérité biblique assume une grande variété de genres littéraires. De ce fait, elle ne consiste pas uniquement en propositions importantes du point de vue dogmatique, mais elle inclut la vérité qui caractérise un récit, une règle législative, une parole, la vérité d'une prière ou celle d'un poème amoureux comme le Cantique, la vérité des pages critiques de Job et Qohélet, celle des livres apocalyptiques. De plus, à l'intérieur de ces mêmes genres littéraires, on peut constater la diversité des points de vue, qui semble être la règle plutôt que la simple répétition d'expressions convergentes.

Cette diversité des formes de la manifestation de la vérité ne concerne pas uniquement la littérature de

l'Ancien Testament, mais elle vaut également pour la révélation attestée par le Nouveau Testament, où nous trouvons des récits et des discours, qui ne sont pas superposables, et où nous constatons des divergences significatives dans la présentation du message. En effet, il y a quatre Évangiles, et l'Église a repoussé comme impropre toute tentative de solution concordiste : par exemple, ce qui est écrit « selon Luc », est respecté et reçu, même s'il n'existe pas une correspondance exacte avec ce qu'écrivent Marc ou Jean. De plus, tandis que dans les Évangiles, le message est essentiellement fondé sur la vie de Jésus et sur ses paroles, pour Paul, la vérité du Christ s'enracine presque exclusivement dans l'événement de sa mort et de sa résurrection. Ou encore, la différence de formulation entre la lettre aux Romains et la lettre de Jacques semble paradigmatique de la pluralité par laquelle l'Écriture atteste l'unique vérité de Dieu.

Cette polyphonie de voix sacrées est offerte à l'Église comme modèle, de sorte qu'elle fasse preuve, aujourd'hui, de la même capacité à conjuguer l'unité du message qu'il faut transmettre aux hommes, et le respect nécessaire de la pluralité des expériences individuelles, des cultures et des dons prodigués par Dieu.

Vérité exprimée sous une forme historique

146. Une deuxième caractéristique importante de la vérité biblique réside dans le fait qu'elle est exprimée sous une forme *historique*. Certains livres de l'Écriture portent l'indication de l'époque à laquelle ils ont été écrits ; dans d'autres cas, les sciences exégétiques peuvent les situer de manière plausible à des moments précis de l'histoire. La période embrassée par la

littérature biblique est immense, puisqu'elle dépasse un millénaire. L'héritage des conceptions transmises par une époque particulière, les opinions qui proviennent de l'expérience ou des préoccupations caractéristiques d'une époque donnée de la vie du peuple de Dieu s'y expriment nécessairement. Le travail effectué par les Rédacteurs, cherchant à donner une cohérence doctrinale et pratique au texte sacré, n'a pas fait disparaître les traces de l'histoire, d'où ses hésitations et ses imperfections, que ce soit dans le domaine théologique ou anthropologique. La tâche de l'interprète consiste alors à éviter une lecture fondamentaliste de l'Écriture, et à situer les différentes affirmations du texte sacré dans leur contexte historique, en fonction des genres littéraires alors en usage. En effet, c'est en accueillant cette forme historique de la révélation divine que nous sommes conduits au mystère du Christ, manifestation plénière et définitive de la vérité de Dieu dans l'histoire des hommes.

Vérité canonique

147. L'interprétation de la Bible dans une perspective catholique conduit d'autre part à accueillir la vérité de Dieu dans le contexte de la Révélation dans son intégralité, attestée comme *Canon* des Saintes Écritures. Cela signifie que la vérité révélée ne peut être restreinte à une partie du patrimoine sacré (en refusant, par exemple, l'Ancien Testament pour mettre en relief le Nouveau), ni restreinte à un noyau homogène, qui éliminerait le reste ou le relativiserait, comme peu significatif. Non seulement, tout ce qui est inspiré est nécessaire à la pleine révélation de Dieu, mais toutes les parties sont lues en relation avec les autres, selon un principe d'harmonie qui n'est pas à confondre avec l'uniformité, mais plutôt comme la convergence heureuse de ce qui est divers.

Toutefois, selon la perspective chrétienne, il apparaît clairement que la vérité du texte biblique coïncide avec le témoignage rendu au *Seigneur Jésus*, « Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (*Dei Verbum*, n. 2), Lui qui se définit comme « Le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). Ce caractère central et essentiel du mystère du Christ n'est pas contradictoire avec le fait que les traditions anciennes parlent également de Lui et du salut définitif réalisé dans sa mort et dans sa résurrection, comme Il l'affirme Lui-même (cf. Jn 5,39). Dans son mystère infini, le Christ est le centre qui illumine toute l'Écriture.

Les traditions littéraires des autres religions

148. Dans un bref aperçu, nous évoquerons et nous chercherons à comprendre, dans ce paragraphe, la relation entre la Sainte Écriture et les traditions littéraires des autres religions. Cette question est d'une actualité urgente pour le dialogue interreligieux. Sa résolution n'est pas aisée, puisqu'elle doit conjuguer le principe inamovible de « l'unité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église » (comme l'énonce le titre de la Déclaration « *Dominus Iesus* » de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi), et d'autre part, une appréciation juste sur les trésors spirituels des autres religions. Ce Document n'a pas détaillé les éléments qui, à partir de l'Écriture Sainte elle-même, pourraient être confiés à l'attention théologique et pastorale de l'Église. Il suffit ici d'évoquer la figure de Balaam (cf. Nb 22-24), pour montrer que la prophétie (inspirée) ne constitue pas la prérogative exclusive du peuple de Dieu, et de rappeler comment Saint Paul, dans le discours à l'Aréopage, s'appuie sur les intuitions des poètes et philosophes grecs (cf. Ac 17,28). D'autre part, il est largement admis que la littérature de l'Ancien Testament est dépendante dans une large mesure de ce qui a été écrit en Mésopotamie et en Égypte, de même que les livres de Nouveau Testament

puisent largement dans le patrimoine culture du monde grec. Les *semina Verbi* sont répandus dans le monde, et ne peuvent être limités au seul texte de la Bible. L'Église a défini ce qu'elle retient comme inspiré, mais ne s'est jamais prononcé négativement sur le reste de la culture. Toutefois, c'est la Parole de Dieu consignée dans les Écritures Canoniques, et en particulier dans la partie qui témoigne directement du verbe incarné, qui constitue le principe de discernement de la vérité de toutes autre expression religieuse, que ce soit dans l'Église, ou dans les diverses traditions religieuses des différentes peuples de la terre.

Il résulte de cette dernière remarque que l'Église se situe à l'intérieur d'un cercle herméneutique. Elle tire de l'écoute de la parole de l'Écriture les principes de sa foi, et illuminée par cette foi, elle est et demeure capable d'interpréter correctement ce qu'elle lit comme son livre saint, et également de discerner la valeur des toutes les autres attestations qui demandent à être écoutées. C'est le propre de l'Esprit d'être le principe de vérité qui met en mouvement le processus de la foi, et le porte à son accomplissement, par une ouverture totale à la manifestation de Dieu dans l'histoire.

3. L'interprétation des pages difficiles de la Bible

149. C'est pourquoi l'Église, corps vivant de lecteurs croyants, interprètes autorisés du texte inspiré a pour mission d'être, à chaque époque de l'histoire, et également aujourd'hui, la médiation de l'accueil et de la proclamation de la vérité de la Sainte Écriture. Puisque l'Église a reçu l'Esprit Saint, elle est véritablement « le pilier et le soutien de la vérité » (1 Tm 3,15), dans la mesure où elle transmet fidèlement au monde la Parole qui la constitue. Sa mission consiste à annoncer avec assurance (*parrèsia*) cette Parole, qui proclame le Christ Jésus comme Sauveur unique et définitif. Mais l'Église, dans son rôle magistériel, doit également aider les fidèles et les hommes en recherche de la vérité à interpréter de manière juste les textes bibliques, grâce à une méthode adaptée et à une posture herméneutique appropriée. À ce propos, le Document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église* s'est avéré particulièrement utile.

Depuis quelques temps, des réserves concernant la tradition biblique sont apparues, car certaines de ses pages et certains de ses courants littéraires semblent inacceptables à l'esprit contemporain, du fait de conceptions de la justice qui semblent dépassées, de coutumes et de pratiques juridiques discutables et même blâmables, du fait enfin de l'existence de récits qui apparaissent sans fondement historique. Il en résulte un certain discrédit du texte sacré, une certaine défiance quant à son utilité pastorale, jusqu'à mettre directement en question l'inspiration de certaines parties de la Bible, et par conséquent leur statut de vérité. Il ne suffit pas dans ce cas d'affirmer de manière générale que, dans l'Ancien Testament, se trouvent « de l'imparfait et du caduc » (*Dei Verbum*, n. 15), ou de rappeler que les auteurs du Nouveau Testament ont été, eux aussi, marqués par leur temps. S'il est juste d'insister sur la notion d'incarnation, en l'appliquant de manière analogique à la mise par écrit de la révélation, il ne convient pas moins de montrer comment, au cœur d'une telle faiblesse humaine, la gloire du Verbe divin resplendit cependant. Il ne suffit pas non plus, en raison d'une prudente sollicitude pastorale, d'éliminer les passages problématiques de la lecture publique dans les assemblées liturgiques. Celui qui connaît l'intégralité du texte pourra à juste titre ressentir un amoindrissement du patrimoine sacré, et pourra reprocher aux pasteurs d'occulter indûment les aspects difficiles de la Bible.

150. L'Église ne peut s'exonérer de la tâche humble et patiente d'une l'interprétation respectueuse de l'ensemble de la tradition littéraire qui a été définie comme inspirée, et qui constitue ainsi une expression de la vérité de Dieu. Pour interpréter, il convient avant tout de disposer de principes clairs, qui aident à comprendre que le sens de ce qui a été transmis n'est

pas identique à la « lettre » du texte. D'autre part, il est nécessaire de procéder de manière précise, et abordant l'une après l'autre les difficultés qu'il faut dénouer, ainsi que de rappeler le devoir de tout croyant de s'approprier la Parole de Dieu, en fonction du don de l'intelligence que l'Esprit dispense à chaque période de l'histoire.

C'est pourquoi ce Document de la Commission Biblique Pontificale a sélectionné les problèmes principaux qui se posent au lecteur, et a suggéré des pistes qui permettent d'y répondre, dans le cadre de notre foi. La brièveté de ce qui a été présenté pourra ne pas toujours sembler satisfaisante, mais les principes herméneutiques exposés s'avèreront utiles, de même que les explications apportées pour répondre à des questions spécifiques.

Davantage qu'un examen définitif et exhaustif des passages difficiles du texte sacré, ce Document énonce un parcours herméneutique destiné à susciter une réflexion ultérieure, en dialogue avec les autres interprètes du texte sacré. Dans cet effort commun de recherche, le chemin vers la vérité se révèlera humble et modeste, mais en même temps lumineux, dans la mesure où il sera empreint de l'écoute du même Esprit.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE - Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur - 1700e anniversaire du concile œcuménique de Nicée 325-2025 - 1700e anniversaire du concile œcuménique de Nicée 325-2025

Au cours de son 10e quinquennium, la Commission Théologique Internationale a choisi d'approfondir une étude concernant le premier Concile œcuménique de Nicée et son actualité dogmatique. Le travail a été conduit par une Sous-commission spéciale, présidée par le P. Philippe Vallin et composée des membres suivants : S. Exc. Mgr Antonio Luiz Catelan Ferreira, S. Exc. Mgr Etienne Vetö, I.C.N., le P. Mario Ángel Flores Ramos, le P. Gaby Alfred Hachem, le P. Karl-Heinz Menke, la Prof. Marianne Schlosser, la Prof. Robin Darling Young.

Des discussions générales sur ce sujet ont eu lieu à la fois lors des diverses réunions de la Sous- commission et lors des sessions plénières de la Commission elle-même, qui se sont tenues dans les années 2022-2024. Ce texte a été soumis au vote et approuvé *in forma specifica* à l'unanimité par les membres de la Commission Théologique Internationale lors de la session plénière de 2024. Le document a ensuite été soumis à l'approbation de son président, S. Ém. le Cardinal Víctor Manuel Fernández, Préfet du Dicastère pour la Doctrine de la Foi, qui, après avoir reçu l'avis favorable du Saint Père François, en a autorisé la publication le 16 décembre 2024.

Introduction: Doxologie, théologie et annonce

1. Le 20 mai 2025, l'Église catholique et l'ensemble du monde chrétien se souviennent avec gratitude et joie de l'ouverture du Concile de Nicée en 325 : « Le Concile de Nicée est une pierre milliaire dans l'histoire de l'Église. Son anniversaire invite les chrétiens à s'unir dans la louange et l'action de grâce à la Sainte Trinité et en particulier à Jésus-Christ, le Fils de Dieu, "consubstantiel au Père", qui nous a révélé ce mystère d'amour » [1]. Celui-ci est resté dans la conscience chrétienne principalement à travers le Symbole qui recueille, définit et proclame la foi dans le salut en Jésus-Christ et au Dieu Un, Père, Fils et Saint-Esprit. Le symbole de Nicée professe la bonne nouvelle du salut intégral des êtres humains par Dieu lui-même en Jésus-Christ. 1700 ans après, il s'agit avant tout de célébrer cet évènement dans une *doxologie*, une louange à la gloire de Dieu, puisqu'elle s'est manifestée dans l'inestimable trésor de la foi exprimée par le Symbole : l'infinie beauté du Dieu Père qui nous sauve, l'immense miséricorde de Jésus- Christ notre Sauveur, la générosité de la rédemption qui est offerte à chaque personne humaine dans le Saint-Esprit. Nous joignons nos voix à celles des Pères, tel Éphrem le Syrien, pour chanter cette gloire :

> « Gloire à Celui qui est venu Chez nous par son premier né ! Gloire au Silencieux
> Qui a parlé par sa voix ! Gloire au Sublime
> Qui s'est rendu visible par son Épiphanie ! Gloire au Spirituel,
> Qui s'est plu
> A ce que son Enfant devînt corps,
> Afin que par ce corps fût tangible sa puissance Et que par ce corps eussent vie
> Les corps des fils de Son peuple ! » [2]

2. La lumière répandue par l'assemblée de Nicée sur la révélation chrétienne permet d'y découvrir une richesse inépuisable qui continue à travers les siècles et les cultures de trouver des approfondissements, et de se montrer sous des facettes toujours plus belles et plus neuves. Ces différentes facettes sont mises à jour notamment par la lecture priante et théologique que la plus grande partie des traditions chrétiennes font du Symbole, chacune avec un rapport différent au fait même de l'existence d'un symbole. Il s'agit aussi de l'occasion pour toutes de redécouvrir ou même de découvrir sa richesse et le lien de communion entre tous les chrétiens qu'il peut constituer. « Comment ne pas rappeler l'importance extraordinaire d'une pareille commémoration au service de la recherche de l'union plénière des Chrétiens ? » [3], souligne le Pape François.

3. Le Concile de Nicée fut le premier concile dit « œcuménique », parce que pour la première fois les évêques de toute l'*Oikoumenē* ont été invités [4]. Ses résolutions devaient donc avoir une portée œcuménique, c'est-à-dire universelle : elles ont été reçues comme telles par les croyants et par la tradition chrétienne, au cours d'un processus long et laborieux. L'enjeu ecclésiologique est capital. Le Symbole s'inscrit dans le mouvement de la progressive adoption par l'enseignement chrétien de la langue et des schémas de pensée grecs, qui s'en trouvèrent eux-mêmes, pour ainsi dire, transfigurés par leur contact avec la Révélation. Le Concile a marqué en outre l'importance

toujours plus grande des synodes et de modes de gouvernement synodaux dans l'Église des premiers siècles, tout en constituant un tournant majeur : dans la ligne de l'*exousia* conférée aux Apôtres par Jésus et l'Esprit Saint (Lc 10,16 ; Ac 1,14- 2,1-4), l'évènement de Nicée a en effet ouvert la voie à une nouvelle expression institutionnelle de l'autorité dans l'Église, l'autorité de portée universelle reconnue désormais aux conciles œcuméniques, autant pour la doctrine que pour la discipline. Ce tournant décisif dans la manière de penser et de gouverner au sein de la communauté des disciples du Seigneur Jésus aura mis en lumière des éléments essentiels de la mission d'enseignement de l'Église, et donc de sa nature.

4. Une précision s'impose avant d'entrer plus avant dans la réflexion. Nous nous appuyons sur le symbole de Nicée-Constantinople (381) et non pas à strictement parler sur celui composé à Nicée (325). En effet, une cinquantaine d'années furent nécessaires pour accueillir le vocabulaire du symbole de Nicée et pour s'accorder sur la portée universelle du premier concile. Le processus de réception du symbole de Nicée s'est poursuivi pendant le conflit avec les Pneumatomaques entre Nicée et Constantinople, introduisant quelques modifications textuelles significatives, en particulier dans le troisième article. Selon l'opinion des Pères, cependant, ce processus, qui aboutit au symbole de Nicée-Constantinople, n'impliquait aucune altération de la foi nicéenne, mais sa préservation authentique. En ce sens, le préambule de la définition dogmatique de Chalcédoine, qui a été précédé par la transcription du symbole de Nicée et du symbole de Nicée-Constantinople, « confirme » ce qui a été dit dans le symbole des « 150 Pères » (Constantinople), puisque son sens réside, selon ses propres termes, dans la spécification de ce qui concerne l'Esprit Saint contre ceux qui nient sa seigneurie [5]. L'ampleur de ce qui s'est passé à Nicée se manifeste dans l'interdiction faite au Concile d'Éphèse de promulguer toute autre formule de foi [6], car dans les moments qui ont suivi Nicée, les tenants de l'orthodoxie ont pensé que le discernement cristallisé dans le symbole nicéen suffirait à garantir la foi de l'Église pour toujours. Athanase, par exemple, dira de Nicée qu'il est « la parole de Dieu qui demeure à jamais » (Is 40,8) [7]. Ce processus de Tradition vivante et normative se prolonge, entre le IV^{e} et le IX^{e} siècles, par son adoption dans les liturgies baptismales, notamment en Orient, puis dans les liturgies eucharistiques. Notons que le *Filioque*, qui se trouve dans les versions occidentales actuelles du Symbole, ne fait pas partie du texte originel du symbole de Nicée-Constantinople, sur lequel ce document entend s'appuyer [8]. Ce point continue d'être un sujet de malentendu entre les confessions chrétiennes, de sorte que le dialogue entre Orient et Occident se poursuit encore aujourd'hui.

5. Ainsi, dans un premier chapitre, nous proposerons une lecture *doxologique* du Symbole, pour en dégager la ressource sotériologique et donc christologique, trinitaire et anthropologique. Ce sera l'occasion d'en souligner la portée et d'en recevoir un nouvel élan pour l'unité des chrétiens. Mais accueillir la richesse du Concile de Nicée, 1700 ans après, conduit aussi à percevoir comment le Concile nourrit et guide la vie chrétienne quotidienne : dans un deuxième chapitre, de teneur patristique, nous explorerons comment la vie liturgique et la vie de prière a été fécondée dans l'Église après le Concile. Nicée constitue un tel tournant pour l'histoire du Christianisme, que nous nous arrêterons dans le troisième chapitre sur la manière dont le Symbole et la tenue du Concile témoignent de l'évènement Jésus-Christ lui-même, dont l'irruption dans l'histoire offre un accès inouï à Dieu et introduit une transformation de la pensée humaine, autrement dit un évènement de Sagesse. Le Symbole et le Concile témoignent aussi d'une nouveauté dans la manière dont l'Église du Christ se structure et accomplit sa mission : ils traduisent ce qui fut un évènement Ecclésial. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous analyserons les conditions de crédibilité de la foi professée à Nicée en une étape de théologie fondamentale, qui mettra à jour la nature et l'identité de l'Église en tant qu'elle est interprète authentique de la vérité normative de la foi par le Magistère, gardienne des croyants, notamment les plus petits et les plus vulnérables.

6. « Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son lampadaire et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison » (Mt 5,15). Cette lumière, c'est le Christ, « lumière de lumière ». S'en émerveiller c'est aussi trouver un nouvel élan pour présenter cette bonne nouvelle avec encore plus de force et de créativité dans l'Esprit Saint. Cette lumière éclaire de manière vive notre époque travaillée par des ferments de violence et d'injustice, remplie d'incertitudes, entretenant un rapport complexe avec la vérité, par où la foi et l'appartenance à l'Église semblent mises en difficulté. La lumière est d'autant plus vive et rayonnante qu'elle est partagée par tous les chrétiens qui peuvent confesser leur foi dans une même *martў ria,* un même témoignage, afin de contribuer à attirer les hommes et les femmes d'aujourd'hui à Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur : L'essentiel pour nous, le plus beau, le plus attirant et en même temps le plus nécessaire, c'est la foi dans le Christ Jésus. Tous ensemble, si Dieu le veut, nous la renouvellerons solennellement au cours du prochain Jubilé et chacun de nous est appelé à l'annoncer à chaque homme et femme de la terre. C'est là la tâche fondamentale de l'Église [9].

Chapitre 1

Le Symbole pour le salut : doxologie et théologie du dogme de Nicée

7. Célébrer Nicée en son 1700e anniversaire, c'est avant tout s'émerveiller du Symbole que le Concile nous a légué et de la beauté du don offert en Jésus Christ dont il est comme l'icône en paroles. Nous commencerons donc notre étude de Nicée en parcourant ce Symbole afin de dégager l'extraordinaire immensité de la foi trinitaire, de la christologie et de la sotériologie qu'il exprime, ainsi que ses implications anthropologiques et ecclésiologiques, avant de conclure par sa portée œcuménique. Il s'agit pour ainsi dire d'un acte de *théologie doxologique*. Celle-ci ne vise pas à un approfondissement de chaque thème de ce *concentré* de foi chrétienne qu'est le Symbole – tâche qui aurait été de peu d'utilité et de toute façon impossible dans le cadre du présent travail –, mais elle cherche à dégager la richesse des énoncés et des vérités offerts par le credo nicéen sur le plan dogmatique, notamment ceux qui présentent le plus d'enjeu et de fécondité pour cette période de l'histoire de l'Église et du monde, au moment même où nous célébrons l'anniversaire de Nicée.

1. Saisir l'immensité des trois Personnes divines qui nous sauvent : « Dieu est Amour », infiniment

8. Le symbole de Nicée-Constantinople est structuré autour de l'affirmation de la foi trinitaire :

Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles,

Et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, qui a été engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ; […]

Et en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié,

qui a parlé par les prophètes […] [10].

1.1 La grandeur de la paternité de Dieu le Père, fondement de la grandeur du Fils et de l'Esprit

9. Au point de départ de la foi de Nicée se trouve l'affirmation de l'unité de Dieu. Le christianisme est fondamentalement un monothéisme, qui se pose en continuité avec la révélation faite à Israël. Cependant, le Symbole ne pose pas d'abord « Dieu » tout court, et encore moins la nature divine une, mais bien la Première hypostase divine qui est le Père. En tant que « créateur du ciel et de la terre » (cf. Gn 1,1 ; Ne 9,6 ; Ap 10,6), il est Père de toutes choses [11]. En outre, le Christ révèle l'inouïe paternité intra-divine de Dieu, fondement de sa paternité *ad extra*. Si le Christ est Fils divin, de manière unique, cela implique qu'il y a une génération en Dieu : Dieu le Père donne tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Dieu n'est pas un principe pauvre et égoïste : il est *sine invidia* [12]. Sa paternité, comme sa toute-puissance, est capacité à se donner entièrement. Ce don paternel n'est pas seulement un aspect parmi d'autres, mais définit le Père, qui est entièrement paternité [13]. Dieu est Père depuis toujours, et n'a jamais été un Dieu « solitaire » [14]. Cette paternité du Dieu Un est le premier aspect de la foi chrétienne qui provoque l'émerveillement et dont il s'agit de célébrer l'immensité en redécouvrant Nicée 1700 ans après. Il s'agit donc d'en explorer les implications pour la compréhension du mystère trinitaire.

10. La foi au Père témoigne de la plénitude surabondante de Dieu. Le premier article n'est pas simplement une définition de Dieu, mais tout d'abord une louange qui s'inscrit dans la tradition doxologique de la liturgie juive et des premières liturgies chrétiennes [15]. Le Dieu « tout-puissant (pantokratōr) » fait écho à diverses expressions vétérotestamentaires, comme, par exemple, « Seigneur Sabaoth », reprise dans le Nouveau Testament dans le cadre des liturgies célestes (Ap 4,8 ; 11,17 ; 15,3 ; 16,14 ; 19,6).

11. La révélation dans le Christ de la paternité de Dieu manifeste aussi l'immensité du Fils et de l'Esprit. Si Dieu le Père donne tout, hormis sa paternité, cela signifie que le Fils et l'Esprit sont pleinement égaux au Père en leur divinité. Dans le Symbole, le Fils est « un seul », il est « Seigneur » (*Kyrios*, qui traduit le Tétragramme dans la Septante), « Fils de Dieu », « l'unique engendré » (*ho monogenēs*) dans l'intimité du Père, « Dieu issu de Dieu », « lumière issue de la lumière », « vrai Dieu issu du vrai Dieu », consubstantiel (*homoousios*) au Père. Notons, par exemple, que dans le Quatrième Évangile, le Fils est plusieurs fois nommé *theos* : Jn 1,1 ; 5,18 ; 20,28. Le Fils est engendré « avant tous les siècles », ce qui signifie dans le Symbole qu'il est co-éternel au Père (cf. Jn 1,1). Cela vise des positions d'Arius selon lequel « il était un temps où [le Fils] n'était pas », « avant d'être né il n'était pas » et « il est devenu à partir de ce qui n'était pas » [16], ou encore « le Fils est à partir du néant », par « volonté et conseil » du Père » [17]. C'est pour cela que le Fils peut être confessé comme celui « par [qui] tout a été fait » (cf. 1 Co 8,6 ; Jn 1,3). Dieu est si grand que le Père est

capable d'engendrer un autre, qui est égal à lui selon la divinité. Dieu excède tout que ce nous pouvons en concevoir et imaginer, car son Unité assume une pluralité réelle qui ne rompt pas l'Unité.

12. Le Père donne également tout à l'Esprit, qui est défini dans les termes spécifiques et réservés à la divinité : « Esprit », « Saint » et « Seigneur » (de nouveau une évocation du Tétragramme). De même que le Père est créateur et que le Fils est la Parole par laquelle le Père crée toutes choses, l'Esprit est professé comme « donateur de vie ». De même que le Fils est engendré du Père, l'Esprit « procède du Père ». Les affirmations sur l'Esprit font intentionnellement écho à l'article sur le Fils [18]. Par conséquent, l'Esprit peut et doit donc être adoré avec le Père et le Fils – en confirmation du caractère doxologique du Symbole.

13. Il est essentiel de tenir à la fois la divinité de l'Esprit comme « troisième » en Dieu et son lien au Père, ainsi qu'au Fils. En effet, encore aujourd'hui des difficultés demeurent à le considérer comme une Personne divine à part entière et non comme une simple force divine, voire cosmique. On priera parfois le Père et le Fils en omettant l'Esprit, contrairement à la prière de l'Église qui s'adresse toujours au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. On reconnaîtra une importance toute légitime à l'Eucharistie, à la Vierge Marie ou à l'Église – sans mesurer combien ces dernières sont précieuses précisément parce qu'elles sont vivifiées par l'Esprit [19]. À l'inverse, d'autres donneront une place centrale, voire exclusive à l'Esprit Saint, jusqu'à repousser le Père et le Fils à l'arrière-plan, ce qui revient, paradoxalement, à une forme de réductionnisme pneumatologique, puisqu'il est Esprit *du Père* et Esprit *du Fils* (Ga 4,6 ; Rm 8,9). La grandeur surabondante de l'Esprit Saint exprimée dans la foi de Nicée est une protection contre ces réductionnismes.

14. Ainsi, de la plénitude fontale de la paternité de Dieu, découle la plénitude surabondante du Dieu Père, du Fils et de l'Esprit, *semper major*. Or la plénitude fontale du Père implique une *taxis* (un ordre) dans la vie du Dieu trinitaire. Le Père est la source de toute la divinité [20]. La deuxième personne est bien Dieu et lumière, mais elle l'est en tant que « Dieu *de* Dieu », « lumière *de* la lumière ». Tout en étant confessé comme égal selon la divinité avec le Fils et le Père, l'Esprit est exposé d'une manière assez différente des deux autres. Nous venons de voir (cf. supra § 12) qu'il est présenté avec des caractéristiques divines et doit être adoré avec le Père et le Fils. Cela dit, les différences d'expression sont notables : ce qui est dit du Père et du Fils « un » ou du Fils « consubstantiel » n'est pas répété à propos de l'Esprit. Sans rien enlever à sa co-divinité, la manière de mentionner l'Esprit dans le Symbole souligne sa distinction personnelle. Ainsi, le propre de l'Esprit Saint met en lumière l'unicité de *chaque* personne divine. D'une certaine manière, en Dieu, « hypostase » ou « personne » est un terme analogique, au sens où chacun des trois « noms » divins est pleinement une personne, mais l'est d'une manière unique. Cette unicité montre également que l'égalité, d'une part, et la différence et l'ordre, d'autre part, ne se contredisent pas. Cela aussi est le fruit de la surabondante paternité du Père. Recevoir Nicée signifie recevoir la richesse de la paternité divine qui établit l'égalité mais aussi la différence et l'unicité.

1.2 Réflexion sur le recours à l'expression *homoousios*

15. L'une des contributions centrales de Nicée est la définition de la divinité du Fils dans les termes d'une consubstantialité : le Fils est « consubstantiel » (*homoousios*) au Père, « engendré du Père », « c'est-à-dire de la substance du Père » [21]. La génération du Fils est autre chose que la création, parce qu'il s'agit d'une communication de l'unique substance du Père. Le Fils est non seulement pleinement Dieu comme le Père, mais bien d'une substance numériquement identique à la sienne, car il n'y a pas de division dans le Dieu un [22]. Répétons-le : le Père donne tout au Fils, selon la logique d'une vie divine, qui est *agapē* et qui excède toujours ce que l'esprit humain peut concevoir.

16. Pour la première fois des termes non scripturaires sont employés dans un texte ecclésial officiel et normatif – nous y reviendrons dans les III^{e} et IV^{e} chapitres. L'intention des Pères du Concile n'était pas d'introduire une nouveauté dans la foi apostolique, mais de la protéger en explicitant ce qu'est réellement la génération en Dieu. C'est pour cela que dans le symbole de 325, *homoousios* est introduit par l'expression « c'est-à-dire » : la terminologie grecque ontologique est au service des expressions traditionnelles scripturaires [23]. Le terme, d'origine gnostique et condamné par le synode régional d'Antioche (264-269), sera très disputé dans les décennies qui suivront Nicée. Mais à partir des années 360 les adhésions se multiplièrent, jusqu'à sa pleine et paisible ratification à Constantinople (381). Sont alors reconnus son rôle d'explicitation et de protection de la foi, ainsi que la capacité créatrice de la raison humaine, de la philosophie et de la culture, dans l'accueil de la Révélation. Comme déjà avec les Saintes Écritures, cela souligne que la Révélation implique un dialogue entre Dieu et l'homme, dialogue qui se fait des deux côtés par des paroles humaines, situées, limitées, et donc toujours à interpréter. Non seulement la vie divine se révèle comme surabondance, mais la forme même de la Révélation, capable de se dire en mots humains, et bientôt de se traduire en toutes les langues, se montre ici *semper major*.

17. Cette expression n'est cependant pas la seule employée dans le symbole pour exprimer la divinité salvatrice du Fils. Elle se trouve insérée parmi une série de termes d'origine scripturaires et liturgiques : « vrai Dieu du vrai Dieu », « Dieu de Dieu [24] » et « lumière de la lumière ». Aucun terme ne peut à lui seul épuiser la surabondante plénitude de la Révélation. La foi a besoin de l'articulation des expressions scripturaires, philosophiques et liturgiques, de concepts, d'images et de noms divins (Père, Fils, Esprit Saint) pour s'exprimer de la manière la plus juste et la plus complète. Les modes d'expression des différentes Églises et communautés ecclésiales peuvent se soutenir mutuellement dans cette redécouverte, car certaines insistent davantage sur l'une ou l'autre : ainsi la tradition orientale met l'accent sur la compréhension du Christ comme « lumière de lumière [25] ». La pluralité de son vocabulaire contribue certainement à rendre la foi qui y est exprimée accessible dans les différentes cultures et selon la *forma mentis* de chaque être humain.

1.3 L'unité de l'histoire du salut

18. Pour bien comprendre la portée du symbole de Nicée-Constantinople, il convient de comprendre l'unité du cadre de l'histoire du salut qui informe la profession de foi. En effet, l'attribution de la création ou du « don de la vie » aux trois personnes souligne l'unité entre l'ordre de la création et l'ordre du salut. La divinisation commence déjà avec l'acte créateur, l'histoire du salut commence déjà avec la création. Contre le marcionisme et les diverses formes de gnosticismes, il faut tenir que c'est le même Dieu qui crée et qui sauve, et la même réalité créée, bonne car voulue par Dieu, qui est restaurée dans la rédemption. Ainsi, la grâce n'introduit pas une rupture mais offre un accomplissement, car elle est déjà à l'œuvre dans la création qui lui est ordonnée.

19. De même, l'économie du salut accompli dans le Christ n'est présentée dans sa véritable et pleine signification que si l'on souligne sa fidélité à la révélation faite au peuple d'Israël, sans quoi la foi exprimée à Nicée perdrait sa légitimité et la plénitude de sa dimension historique. Évidemment, la dimension trinitaire et christologique de la foi nicéenne n'est pas acceptée par la tradition rabbinique mais, d'un point de vue chrétien, elle est comprise de manière essentielle comme une *nouveauté* qui s'inscrit pourtant dans la *continuité* avec la révélation confiée au peuple élu. La doctrine de la Trinité ne se veut certes pas une relativisation, mais un approfondissement de la foi dans le seul et unique Dieu d'Israël [26]. Nous avons déjà souligné que les références au Dieu « un » et « créateur du ciel et de la terre » font écho à l'Ancien Testament, où Dieu se révèle comme celui qui crée par amour, entre en relation par amour et appelle à être aimé en retour. Dieu appelle Abraham son « ami », « celui qu'il aime » (Is 41,8 ; 2 Chr 20,7 ; Jc 2,23), et il s'entretient avec Moïse « face à face, comme on se parle d'homme à homme » (Ex 33,11). De même, le choix de l'*homoousios* est précisément fait pour protéger le caractère monothéiste de la foi chrétienne : en Dieu, il n'y a pas d'autre réalité que la réalité divine. Le Fils et l'Esprit ne sont autres que Dieu lui-même et non pas des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde ou de simples créatures. En outre, la révélation faite à Israël témoigne du Seigneur comme de l'Un et Unique qui s'engage, se voue, et se communique dans l'histoire des hommes. Le christianisme comprend l'Incarnation comme la plénitude inouïe de la façon de faire (l'économie) du Dieu d'Israël qui descend et qui habite au milieu de son peuple, réalisée dans l'union de Dieu avec une humanité singulière, Jésus [27].

20. De plus, le développement de la foi trinitaire telle qu'elle est exprimée à Nicée n'est pas sans arrière- plan juif. Le Symbole est structuré par une triple répétition : « nous croyons en un Dieu Père… et en un Seigneur Jésus-Christ… et en l'Esprit Saint ». En effet, la foi trinitaire naissante des premiers siècles développe l'unité des noms divins, Père, Fils et Esprit, à partir de la foi monothéiste d'Israël exprimée au début du *Sh'ma Israel*, « le Seigneur notre Dieu est un » (Dt 6,4), par une répétition de cette prière centrale du judaïsme, en étendant l'attribut de l'unité-unicité de Dieu Un au Fils : « Je crois en *un seul* Dieu... et en *un seul* Seigneur... ». C'est déjà le cas dans les ébauches d'expression de la foi trinitaire propres au Nouveau Testament : « Pour nous, il n'y a qu'*un seul* Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses, et nous sommes par lui ; et *un seul* Seigneur Jésus-Christ, en vertu duquel existent toutes choses, et nous existons pour lui » (1 Co 8,6 nous soulignons). Celles-ci, « binitaires », co-existent avec des formules « trinitaires » : « Il y a *un seul* corps et un seul Esprit […] ; il y a *un seul* Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; il y a *un seul* Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous » (Ep 4,4-6 nous soulignons ; cf. aussi 1 Co 12,4-6). Évidemment, le contenu va rapidement évoluer vers des conceptions qui ne pourront être acceptées par le rabbinisme, mais c'est à partir de pierres d'attente et de l'intérieur des structures liturgiques juives que se développe la foi chrétienne. Par ailleurs, il faut souligner la richesse polyédrique du monothéisme d'Israël qui se dévoile à travers la Bible hébraïque et les écrits de l'époque du Second Temple [28]. Il existe l'idée d'une richesse surabondante en Dieu qui ne contredit pas son unicité et son unité. Cela se témoigne dans la multiplicité des figures de Dieu, comme la dimension « binitaire », en un certain sens, que certains spécialistes perçoivent dans la dualité entre « l'Ancien des jours » et celui qui est « comme un fils d'homme » (Dn 7,9-14) [29]. Cette richesse se manifeste encore dans les différentes figures de Dieu lors de son action dans le monde : l'Ange du Seigneur, la Parole (*dābār*), l'Esprit (*rûaḥ*) et la Sagesse (*ḥākmâ*) [30]. Certains exégètes contemporains soutiennent d'ailleurs qu'il y eut une première étape binitaire dans la confession de foi chrétienne, qui

inscrivait naturellement la confession de foi en Jésus de Nazareth comme *Kyrios* exalté après la mort, avec un rang proprement divin, dans la continuité du monothéisme exprimé dans la Bible [31]. Ainsi, même s'il est capital de ne pas rétroprojeter la foi trinitaire sur l'Ancien Testament, il est néanmoins possible de percevoir entre l'Ancien et le Nouveau un processus de développement, bien que non linéaire, une forme de *rassemblement* de ces différentes réalités en deux figures : le Fils-Logos et l'Esprit. Lorsqu'il est arrivé qu'on considère l'affirmation de deux autres personnes divines comme une *association* extrinsèque au Dieu unique, on a manqué la reconnaissance de l'idée chrétienne d'une fécondité intrinsèque du Père au sein de la substance une et indivisible des trois personnes coéternelles.

2. Saisir l'immensité du Christ Sauveur et de son acte de salut

21. Au cœur du deuxième article du symbole de Nicée-Constantinople se trouve la confession de l'incarnation et de l'acte rédempteur du Fils. Après avoir professé la divinité du Christ, Fils de Dieu, nous confessons aussi que :

[Nous croyons en un seul Seigneur Jésus Christ]
qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu des cieux, s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie [32] *et s'est fait homme ;*
a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert et a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Écritures et est monté aux cieux,
siège à la droite du Père et reviendra dans la gloire juger les vivants et les morts ; et son règne n'aura pas de fin.

2.1 Voir le Christ dans toute sa grandeur

22. Nicée nous permet de « voir le Christ dans toute sa grandeur [33] ». Les deux dimensions qui font de lui l'unique médiateur entre Dieu et les hommes sont marquées par la mention des deux acteurs de l'incarnation : « Il s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie ». Il est pleinement Dieu, lui qui provient d'une Vierge par la puissance de l'Esprit de Dieu ; il est pleinement homme, lui qui naît d'une femme. Il est *homoousios* au Père mais aussi à nous, selon le double énoncé plus tardif de Chalcédoine [34] – en sachant que le terme *homoousios* ne peut pas avoir un sens univoque lorsqu'il s'agit de rapporter le Fils incarné au Père ou aux êtres humains. Le Verbe qui se fait chair est la Parole de Dieu elle-même, qui assume de manière unique et irréversible une humanité singulière et finie. C'est parce que Jésus était personnellement (hypostatiquement) identique au Fils éternel, qu'il a pu, en souffrant la mort humaine de façon tragique, rester en relation vivante avec le Père et transformer la séparation d'avec Dieu, le péché et la mort (cf. Rm 6,23), en accès à Dieu (cf. 1 Co 15,54-56 ; Jn 14,6b). C'est parce que Jésus était homme véritable – « en tout semblable à nous, sauf le péché » (He 4,15) – qu'il a pu assumer notre péché et passer par la mort. Cette double consubstantialité fait que le Christ seul peut sauver. Lui seul peut *opérer* le salut. Lui seul *est* communion des êtres humains avec le Père [35]. Lui seul est le Sauveur de *tous* les êtres humains de *tous* les temps. Aucun autre être humain ne peut l'être avant lui ou après lui. L'inouï de la communion parfaite entre Dieu et l'homme s'est réalisé en Christ, au-delà de toute forme de réalisation que l'être humain peut lui-même imaginer.

23. On ne se dissimulera pas la difficulté actuelle à croire en la pleine divinité et la pleine humanité du Christ. Il existe dans toute l'histoire du christianisme, et encore aujourd'hui, une véritable résistance à reconnaître la pleine divinité du Christ. Jésus peut être plus aisément considéré comme un maître spirituel initiatique ou comme un *messie politique* qui prêche la justice, alors que, dans son humanité, il vit sa relation éternelle au Père. Mais il existe aussi une grande difficulté à admettre la pleine humanité du Christ, lui qui peut éprouver la fatigue (Jn 4,6), des sentiments de tristesse et d'abandon (Jn 11,35 ; Gethsémani) et même de colère (Jn 2,14-17) et qui, mystérieusement mais réellement, ignore certaines choses (« seul le Père connaît l'heure… », Mt 24,36). Le Fils éternel a choisi de vivre tout ce qu'il est au titre de l'infini de la nature divine, qui demeure, dans la finitude de sa nature humaine et à travers elle.

24. Notons toutefois que, même si la partie du Symbole consacrée à la deuxième personne est la plus développée, la perspective christologique contenue dans la foi de Nicée est nécessairement trinitaire. Le Christ est *semper major* justement parce que là où il est, il y a toujours plus que lui : le Père reste le Père, le « Saint d'Israël ». Certes, « celui qui a vu [*le Christ*] a vu le Père » (Jn 14,9), mais, comme le dit Jésus,
« le Père est plus grand que [lui] » (Jn 14,28). Arius lui-même l'avait bien vu lorsqu'il citait l'Évangile :
« Un seul est bon » (Mt 19,17) [36]. De plus, le Christ ne peut être compris sans le Père et l'Esprit Saint : avant d'être conçu comme l'Homme-Dieu et l'Époux, il est présenté dans le Nouveau Testament comme Fils du Père et Oint par l'Esprit. De même, il ne sauve pas les hommes sans le Père qui est la source et la fin de toutes choses – car celui-ci est union filiale avec le Père. Il ne sauve pas les hommes sans l'Esprit, qui fait crier « Abba, Père » (Rm 8,15) et dont

l'action intérieure permet à l'être humain d'être transformé et d'entrer activement dans le mouvement qui le conduit au Père.

2.2 L'immensité de l'acte du salut : sa consistance historique

25. La grandeur du Sauveur se dévoile aussi dans la plénitude surabondante de l'économie de salut. Nicée présente le réalisme de l'œuvre de rédemption. Dans le Christ, Dieu nous sauve en entrant dans l'histoire. Il n'envoie pas un ange ou un héros humain, mais vient lui-même dans l'histoire des hommes, en naissant d'une femme, Marie, dans le peuple juif (« né d'une femme, né sous la loi », Ga 4,4), et en mourant dans une période historique précise, « sous Ponce Pilate » (cf. 1 Tim 6,13 ; voir aussi Ac 3,13) [37]. Si Dieu est entré lui-même dans l'histoire, l'économie du salut est le lieu de sa Révélation : dans l'histoire, le Christ révèle authentiquement le Père et l'Esprit et donne pleinement accès au Père dans l'Esprit. De plus, parce que Dieu entre dans l'histoire, il ne s'agit pas seulement d'un enseignement à mettre en pratique, comme dans le marcionisme ou la gnose « au nom menteur », mais d'une action effective de Dieu. L'économie sera le lieu de l'œuvre salvatrice de Dieu. Nous confessons qu'un évènement historique a radicalement changé la situation de tous les êtres humains. Nous confessons que la Vérité transcendante s'est inscrite dans l'histoire et agit en elle. C'est pourquoi le message de Jésus ne peut être dissocié de sa personne : il *est* pour tous « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6) et non un maître de sagesse parmi d'autres.

26. Malgré son insistance sur l'histoire, le Symbole ne mentionne ni n'évoque explicitement une grande partie du contenu de l'Ancien Testament ni, en particulier, l'élection et l'histoire d'Israël. Évidemment, un Symbole n'a pas vocation à être exhaustif. Cependant, il est utile de souligner que ce silence ne signifie en aucun cas la caducité de l'élection du peuple de l'ancienne alliance [38]. Ce que révèle la Bible hébraïque n'est pas uniquement une préparation mais est bien déjà l'histoire du salut, qui se poursuivra et s'accomplira dans le Christ : « L'Église du Christ reconnaît que les débuts (*initia*) de sa foi et de son élection se trouvent déjà, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes » [39]. Le Dieu de Jésus-Christ est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », il est le « Dieu d'Israël ». D'ailleurs, le Symbole souligne discrètement la continuité entre le peuple juif et le peuple de la nouvelle alliance par la mention de « la vierge Marie », qui situe le Messie dans le cadre d'une famille juive et d'une généalogie juive, et qui fait également écho au texte vétérotestamentaire (Is 7,14 LXX).

Cela opère un pont entre les promesses de l'Ancien Testament et du Nouveau, comme le fera aussi l'expression « il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures » dans la suite de l'article, où « Écritures » signifie l'Ancien Testament (cf. 1 Co 15,4). La continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament se rencontre de nouveau lorsque l'article sur l'Esprit indique que celui-ci « a parlé par les prophètes », ce qui représente peut-être une note anti-marcionite [40]. Quoi qu'il en soit, pour être pleinement compris, ce Symbole né de la liturgie prend tout son sens lorsqu'il est proclamé *dans* la liturgie et articulé avec la lecture de l'ensemble des Saintes Écritures, Ancien Testament et Nouveau Testament. Cela situe la foi chrétienne dans le cadre de l'économie du salut qui inclut de manière native et structurelle le peuple élu et son histoire.

2.3 La grandeur de l'acte du salut : le mystère pascal

27. Le réalisme et la dimension trinitaire du salut en Christ trouvent leur aboutissement dans le mystère pascal. Le Fils, lumière de Dieu et vrai Dieu, s'incarne, souffre, meurt, descend au shéol et ressuscite. Il s'agit encore ici d'une nouveauté inouïe. La difficulté d'Arius ne concernait pas seulement l'unité de Dieu, incompatible avec la génération d'un Fils, mais aussi la compréhension de sa divinité, incompatible avec la passion du Christ. Pourtant, c'est justement dans le Christ et seulement dans le Christ que nous comprenons ce dont Dieu est capable en propre, au-delà de toutes les limites de nos précompréhensions. Il s'agit de prendre au sérieux le cri de Jésus comme étant le cri du Fils de Dieu, exprimé dans la sueur de sang et la peur : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi. » (Mt 26,39b). Le mot *homoousios* lui-même aide à réaliser l'inouï de la kénose de l'Incarnation : seule l'affirmation du Fils « consubstantiel » au Père permet de réaliser la radicalité et la profondeur de ce à quoi ce même Fils a consenti en assumant la condition humaine. Dans un sens, on pourrait dire que le Fils, *semper major*, se fait véritablement *minor*, et que le Dieu Très-Haut descend au plus bas en Jésus-Christ (cf. Ph 2,5-11). Or, même si seul le Christ naît, souffre la passion et meurt, nous pouvons dire que « *unus de Trinitate passus est* [41] ». Toute la Trinité est impliquée, chaque personne de manière singulière, dans la passion salvifique du Christ. Ainsi, la Passion nous révèle le sens réellement divin de la « toute-puissance ». La toute-puissance du Dieu trinitaire est identique au don de soi et à l'amour. Le Rédempteur crucifié n'est donc pas la dissimulation, mais la révélation de la toute-puissance du Père.

28. La plénitude de l'acte rédempteur du Christ ne se manifeste entièrement qu'avec sa résurrection, accomplissement du salut, où se trouvent confirmés tous les aspects de la création nouvelle. La résurrection témoigne de la pleine divinité du Christ, seule capable de traverser et de vaincre la mort, mais aussi de son humanité, puisque

c'est bien la même humanité, numériquement identique à celle de sa vie terrestre, qui est transfigurée et glorifiée. Il ne s'agit pas d'un symbole ou d'une métaphore : le Christ ressuscite dans son humanité et dans son corps. La résurrection transcende l'histoire mais est advenue au cœur de l'histoire des êtres humains et de cet homme Jésus. De plus, elle est profondément trinitaire : le Père en est la source, l'Esprit en est le souffle vivifiant et le Christ glorifié vit – toujours dans son humanité – au sein de la gloire divine et en communion inaltérable avec le Père et l'Esprit. Notons que c'est la résurrection du Christ, « premier-né d'entre les morts » (Col 1,18 ; cf. Rm 8,29), qui révèle l'engendrement éternel du Fils, « premier-né de toutes créatures » (Col 1,15). Ainsi, la paternité et la filiation divines ne sont pas d'abord des développements de modèles humains, même s'ils sont exprimés en mots humains marqués culturellement, mais elles sont des réalités *sui generis* de la vie divine.

29. Le Symbole souligne que la résurrection de Jésus-Christ se déploie jusqu'à la fin des temps, lorsque le Christ « reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts ; et son Règne n'aura pas de fin ». Avec la résurrection, la victoire est définitivement acquise, mais elle doit se réaliser pleinement dans la Parousie. L'espérance chrétienne est plénière : elle ne s'appuie pas uniquement sur l'*ephapax* de la Passion et la Résurrection, ou sur le don présent de la grâce, mais aussi sur l'*à-venir* du retour glorieux du Christ et de son Règne. Notons que cet aspect de la foi de Nicée se comprend davantage et reçoit une force accrue si lui aussi est lu dans un contexte où l'Église se met à l'écoute de l'Ancien Testament et de la foi du peuple juif d'aujourd'hui. L'attente messianique actuelle du peuple d'Israël met en lumière l'intégralité des promesses messianiques de paix sur toute la terre et de justice pour tous, dans un monde entièrement renouvelé (Is 2,4 ; 61,1-2 ; Mi 4,1-3), que les chrétiens attendent avec la Parousie. Cela peut et doit éveiller l'espérance chrétienne du retour du Ressuscité, car alors seulement sera pleinement visible son œuvre rédemptrice [42].

3. Saisir l'immensité du salut offert aux hommes et l'immensité de notre vocation humaine

30. Célébrer Nicée ne consiste pas seulement à s'émerveiller devant la plénitude surabondante de Dieu et du Christ Sauveur, mais aussi devant la grandeur surabondante du don offert aux êtres humains et de la vocation humaine qui y est dévoilée. Le mystère de Dieu dans son immensité est révélation de la vérité sur l'homme, lui aussi *semper major*. Il s'agit ici de développer les implications sotériologiques et anthropologiques des affirmations trinitaires et christologiques du symbole de Nicée, mais aussi de prendre en compte l'enseignement de la fin du troisième article sur l'Esprit Saint, qui présente la foi en l'Église et dans le salut :

*[*Nous croyons*] une seule sainte Église, catholique et apostolique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés ;*
Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen.

3.1 La grandeur du salut : l'entrée dans la vie de Dieu

31. Parce que le Christ nous sauve, la foi de Nicée confesse la « rémission des péchés » et « la résurrection des morts ». Le Symbole mentionne le péché car nous avons besoin de savoir de quel mal nous sommes délivrés. Le péché, au sens théologique strict, n'est pas seulement le vice ou la faute, qui offense les intentions du Créateur dans la créature (cf. Rm 2,14-15), mais il est aussi une rupture délibérée d'avec Dieu au sein d'une relation théologale avec celui-ci. En ce sens plénier, le pécheur prend conscience de son péché dans la lumière de l'amour miséricordieux de Dieu : le péché doit être « découvert » par l'œuvre de la grâce elle-même afin que celle-ci puisse convertir les cœurs [43]. Ainsi, la révélation du péché est le premier pas de la rédemption et doit être confessé comme tel.

32. Avec l'exorbitante prétention de la résurrection des morts, la foi de Nicée professe que le salut est complet et plénier. L'homme est libéré de tout mal, y compris du « dernier ennemi » qui doit être détruit par le Christ pour que tout soit soumis à Dieu (cf. 1 Co 15,25-26). La foi en la résurrection implique non pas simplement la survie de l'âme mais bien la victoire sur la mort [44]. De plus, l'homme n'est pas sauvé seulement selon son âme mais dans son corps lui-même. Rien de ce qui fait l'identité et l'humanité de l'homme ne demeure en dehors de la création nouvelle que propose le Christ. Enfin, ce don sera acquis pour toujours, car il se déploie dans « la vie du monde à venir », l'*eschăton* pleinement réalisé. Depuis Pâques, aucun péché n'a plus le pouvoir de séparer le pécheur de Dieu – du moins s'il saisit la main du Crucifié Ressuscité, qui se tend jusqu'au plus profond de l'abîme pour s'offrir aux brebis perdues : « Ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 8,38-39).

33. Parce que le Christ nous sauve en tant que vrai Dieu, la résurrection signifie pour nous l'entrée dans la vie divine, humanisation et divinisation à la fois, comme en témoigne le commentaire par Jésus du psaume 81,6 en Jean 10,14 : « Vous êtes des dieux » [45]. Et parce qu'il nous sauve en tant que Fils, engendré du Père, cette divinisation est filiation adoptive et conformation au Christ ; elle est l'entrée par l'Esprit Saint dans l'amour du Père. Nous sommes aimés et régénérés par l'amour même par lequel le Père aime et engendre éternellement le Fils. Telle est l'implication sotériologique de la paternité de Dieu professée par Nicée. Enfin, parce que le Christ nous sauve en tant que Fils, avec le Père et le Saint-Esprit, cette filiation est une plongée réelle dans les relations trinitaires. Voilà pourquoi le Symbole naît de la profession de foi baptismale trinitaire et que le baptême se fait « au nom du Père, et du Fils et du Saint- Esprit ». L'immensité du don ainsi révélé s'actualise dans le mystère de l'Ascension du Christ : « il est monté au ciel », manifestant que le Christ lui-même est « notre ciel » [46]. Le Fils exalté enverra le don de Dieu promis, l'Esprit de Pentecôte. Aucune vision plus restreinte du salut ne serait réellement chrétienne.

3.2 L'immensité de la vocation humaine à l'Amour divin

34. Tout ce qui précède ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur la vision chrétienne de l'être humain. Celui-ci aussi est révélé dans la grandeur surabondante de sa vocation, comme *homo semper major*. Le symbole de Nicée ne comporte pas d'article anthropologique au sens strict, mais l'être humain, dans sa vocation à la filiation divine en Jésus, pourrait être décrit comme *objet de la foi*. Conformément aux Écritures Saintes, sa véritable identité est révélée par le mystère du Christ et le mystère du salut comme *mystère* au sens strict, analogue à celui de Dieu et du Christ, même si ceux-ci le dépassent incomparablement.

35. Ce grand mystère est d'abord lié à celui du Dieu trinitaire et du Christ. La révélation de la paternité de Dieu est la révélation du mystère de la paternité tout court : « Je fléchis les genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom » (Ep 3,14). La révélation, chez Jean notamment, du Fils Unique, est la manifestation de la filiation au sens propre, qui découle ontologiquement du Premier Engendrement et qui relève du mystère de la Trinité lui-même. Dans une forme d'inversion du rapport de compréhension, c'est la paternité et la filiation trinitaires qui éclairent et purifient la paternité, la maternité, la filiation et la fraternité humaines, situées culturellement et marqués par le péché. La paternité divine manifeste tout d'abord que la filiation est la caractéristique la plus profonde de l'être humain : celui-ci est don donné à lui-même par Dieu le Père et il est appelé à se recevoir de Dieu et, en Lui, des autres et du monde créé qui l'entoure pour devenir toujours plus lui-même. Pour cette raison, son identité et sa vocation sont révélées tout particulièrement dans le Christ, Fils incarné, « homme parfait » qui, « dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » [47]. D'autre part, les êtres humains sont aussi appelés à participer au mystère de la paternité, en étant père et mère charnels et spirituels. À l'image de la paternité divine, les paternités et maternités humaines impliquent le don de soi, une égalité entière entre les parents et les enfants, entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, mais aussi une différence et une *taxis* entre eux. Enfin, il n'y pas d'anthropologie réellement chrétienne qui ne soit pneumatologique. Seul l'Esprit « qui donne la vie » humanise entièrement l'être humain, le rend fils et fille, père et mère. Analogiquement, on peut sans doute parler d'une forme de *co-spiration* de l'Esprit, ou d'*inspiration conjointe* [48], car nos actes et nos paroles les plus féconds le sont à la mesure de la coopération qu'ils y offrent à l'Esprit, lequel à travers eux console, relève et guide. Ainsi, la vérité et le sens de la paternité, de la filiation et de la fécondité humaines doivent être révélés, car elles ne sont pas seulement des réalités naturelles ou culturelles mais une participation à la manière d'être du Dieu trinitaire. Elles ne peuvent être comprises en profondeur sans la Révélation et, de même, ne peuvent être exercées sans la grâce. Voilà encore une bonne nouvelle à redécouvrir aujourd'hui à partir de Nicée.

36. Dans un sens, l'*homoousios* lui-même peut avoir une portée anthropologique. Un homme a donné accès à Dieu. Bien entendu, le Christ dit de manière unique et propre : « Qui me voit, voit le Père » (Jn 14,9), du fait du mystère de l'union hypostatique. Cependant, cette union unique en lui s'inscrit en cohérence avec le mystère de l'être humain « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1,27). Dans ce sens, et réellement, tout être humain reflète Dieu, fait connaître et donne accès à Dieu. Le Pape Paul VI exprimait ce paradoxe en soulignant d'une part que « pour connaître l'homme, l'homme véritable, l'homme intégral, il faut connaître Dieu », mais d'autre part aussi que « pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme [49]. » Ces paroles doivent être prises au sens fort : non seulement chaque être humain donne à voir l'image de Dieu, mais il n'est pas possible de connaître Dieu sans passer par l'être humain. De plus, comme nous l'avons vu plus haut (§ 22), l'Église aura recours à l'expression *homoousios* pour exprimer la communauté de nature du Christ en tant que vrai homme, « né d'une femme » (Ga 4,4), la Vierge Marie, avec tous les êtres humains [50]. Les deux versants de cette double« consubstantialité » du Fils incarné se renforcent l'un l'autre pour fonder de manière profonde, efficace, la fraternité de tous les êtres humains. Nous sommes en un sens frères et sœurs du Christ selon l'unité d'une même nature humaine : « Il lui fallut donc se rendre en tout semblable à ses frères » (He 2,17 ; cf. 2,11-12). C'est ce lien en humanité qui permet au Christ, consubstantiel au Père, de nous entraîner dans sa

Filiation avec le Père, et de faire de nous des enfants de Dieu, ses propres frères et sœurs et, par conséquent, les frères et sœurs les uns des autres dans un sens nouveau, radical et indestructible.

37. Le mystère de l'homme dans sa grande dignité est également éclairé par la dimension eschatologique du symbole de Nicée. La foi en la « résurrection des morts », aussi nommée « résurrection de la chair [51] », affirme la beauté du corps et la beauté de ce qui se vit dans le monde par le corps, malgré la fragilité et les limites humaines. Elle affirme la valeur de ce corps personnel concret qui sera ressuscité,transfiguré, mais se maintiendra numériquement identique [52]. Elle pose ainsi une requête éthique : si les actes d'amour véritables posés dans et par le corps en cette vie sont en quelque sorte les premiers pas de la vie ressuscitée, le respect du corps implique de vivre droitement et avec pureté tout ce qui touche celui- ci. Notons que les christologies qui ne posent pas une pleine humanité du Christ risquent d'induire une conception du salut comme fuite du corps et du monde, plutôt que comme pleine humanisation de l'homme. Or cet ancrage dans le monde et le corps, créés bons et accomplis par la création nouvelle, sont une des marques du christianisme. Nous retrouvons ici le lien profond entre création et salut : tous les traits humains de Jésus, reçues de Marie, sa mère, sont des bonnes nouvelles et invitent chaque être humain à considérer ce qui fait de sa propre humanité concrète comme une bonne nouvelle.

38. En outre, l'espérance de la résurrection, comme aussi celle de la « vie éternelle du monde à venir », atteste l'immense valeur de la personne individuelle, qui n'est pas appelée à la disparition dans le néant ou dans le tout, mais à une relation éternelle avec ce Dieu qui a élu chacun avant la fondation du monde (cf. Ep 1,4). Déjà, l'élection d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et l'alliance irrévocable avec le peuple d'Israël révèlent l'alliance que Dieu veut nouer avec toutes les nations et chaque être humain en une indestructible fidélité. De même, l'incarnation du Fils éternel en un être humain singulier, confirme, fonde et accomplit la dignité imprescriptible de la personne, en tant que frère et sœur de Jésus Christ.

39. Notre monde a aujourd'hui un immense besoin de redécouvrir ces aspects du mystère de l'homme qui le présentent dans sa grandeur, sans ignorer sa misère : « L'homme passe infiniment l'homme », a dit Blaise Pascal [53]. Cette conviction chrétienne lance un défi à toutes les formes du réductionnisme anthropologique. La foi en la paternité, la filiation et l'inspiration féconde (« pneumatique ») des personnes humaines fonde et oriente toute authentique conception de l'autonomie, de la liberté et de la créativité de l'humain. Celles-ci prennent origine dans le Dieu, Père, Fils et Esprit Saint, pour qui toute- puissance, sagesse et amour ne font qu'un dans le don de soi. À l'inverse, la perte de la foi en la résurrection et en la vie éternelle tournera au refus de donner sa vraie place au corps et à la valeur sacrée de chaque individu dans son unicité et sa transcendance. Or le Créateur nous a révélé ses intentions : « Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur » (Ps 8,6).

3.3 La beauté du don de l'Église et du baptême

40. Les différents fils tissés jusqu'à présent se nouent dans les affirmations ecclésiologique et sacramentelle du Symbole. La foi de Nicée signifie aussi croire l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » et au baptême « pour la rémission des péchés ». L'Église et le baptême sont à célébrer comme des dons eux aussi *semper majora*. Parce qu'ils confirment et manifestent la plénitude surabondante de tout ce qui est exposé dans le reste du Symbole, ils sont les objets paradoxaux de la foi : il s'agit de reconnaître en eux bien plus que ce qui se voit. L'Église est *une* au-delà de ses divisions visibles, *sainte* au-delà des péchés de ses membres et des erreurs commises par ses structures institutionnelles, *catholique et apostolique* au-delà des replis identitaires ou culturelles et des tourmentes doctrinales et éthiques qui l'agitent sans cesse. En ce sens, il s'agit d'éviter tant le « monophysisme » que « l'arianisme » ecclésiologiques : le premier sous-estime, voire occulte, la dimension humaine de l'Église alors que le second escamote la dimension divine de l'Église au profit d'une vision purement sociologique et fonctionnelle. De même, dans la foi, le baptême est compris comme source d'une vie nouvelle et de la purification du péché au-delà de ce qui est visible dans la vie imparfaite et parfois éloignée de Dieu des baptisés eux-mêmes. Il déploie et surélève la dignité inviolable de chaque être humain en le conformant au Christ, prêtre, prophète et roi.

41. « Croire » l'Église et « confesser » un seul baptême, c'est recevoir un don de foi qui permet de discerner au cœur même de leur dimension humaine et fragile la présence agissante et sanctifiante de l'Esprit Saint. L'Esprit rend l'Église une, sainte, catholique et apostolique et donne son efficacité au baptême. « Croire » l'Église et le baptême, c'est également y percevoir en elle et à travers elle l'action salvifique du Christ. De même que le Christ est le sacrement fondamental de Dieu, sa présence réelle et agissante dans le symbole réel de son humanité, de même, l'Église est « sacrement universel desalut » [54]. Enfin, « croire » l'Église et le baptême, c'est y discerner la présence du Dieu trinitaire. L'Église est *semper major*, car elle trouve sa source et ses fondations dans le Dieu trine et en elle vivent le Père, le Fils incarné, et l'Esprit. En elle, la foi de Nicée est proclamée et célébrée – par le baptême et les autres

sacrements : « Gloire à toi, Père et Fils avec le Saint Esprit dans la sainte Église [55] ».

42. À la croisée entre la sotériologie et l'anthropologie, croire l'Église et confesser un seul baptême confirme et déploie l'immensité du salut et du mystère de l'être humain. Le salut n'est pas un processus simplement individuel, mais communautaire et surnaturel, reçu par la coopération d'autres hommes qui sont nos prochains, et produisant un fruit spirituel pour d'autres qui sont aussi nos prochains [56]. Ceci éclaire la nature de l'être humain qui n'est pas une monade isolée, mais un être social, inséré dans une famille, une nation, une communauté de foi, et dans l'humanité entière [57]. En conséquence, la foi en l'Église et au baptême implique que la rédemption s'inscrive dans des actes et des structures visibles, liés à la dimension corporelle de l'individu et du corps social, lesquels se déploient dans l'histoire. Ceux-ci sont le lieu de l'Esprit vivificateur et inspirateur qui œuvre entre leurs limites et au-delà pour rejoindre tout être humain. Au fond, en témoignant de l'articulation de l'individu et du tout, de la corporéité et de l'inscription dans l'histoire, l'Église s'inscrit dans l'œuvre du Christ qui « manifeste pleinement l'homme à lui-même » [58]. De manière particulière, comme « sacrement d'unité [59] », l'Église professée par la foi de Nicée est le signe et l'instrument de l'unité de tous ces aspects de l'humain et de l'humanité entière : la vision chrétienne de l'homme fait éclater l'étroitesse de tous les réductionnismes qui refusent soit la communauté au profit de l'individu, soit l'individu au profit du collectif, et qui ne tendent pas vers l'unité.

4. Célébrer ensemble l'immensité du salut : la portée œcuménique de la foi de Nicée et l'espérance d'une date commune pour la célébration de Pâques

43. La foi de Nicée, dans sa beauté et sa grandeur, est la foi commune à tous les chrétiens. Tous sont unis dans la profession du symbole de Nicée-Constantinople, même si tous ne confèrent pas à ce Concile et à ses décisions un statut identique. L'année 2025 est donc une inestimable occasion de souligner que ce que nous avons en commun est beaucoup plus fort, quantitativement et qualitativement, que ce qui nous divise : ensemble, nous croyons au Dieu trinitaire, au Christ vrai homme et vrai Dieu, au salut en Jésus- Christ, selon les Écritures lues en Église et sous la motion de l'Esprit Saint. Ensemble, nous croyons l'Église, le baptême, la résurrection des morts et la vie éternelle. Le Concile de Nicée est tout particulièrement vénéré par les Églises d'Orient, non pas simplement comme un concile parmi d'autres ou le premier d'une série, mais comme *le* Concile par excellence, qui a promulgué la confession de foi des « 318 pères orthodoxes ».

44. Par conséquent, 2025 est l'occasion pour tous les chrétiens de célébrer ensemble cette foi et le Concile qui a permis de l'exprimer. L'œcuménisme théologique, légitimement, concentre son attention et ses efforts sur les nœuds non-résolus de nos différences, mais il est sans doute aussi fécond, sinon plus fécond encore, de *célébrer ensemble*, pour avancer vers le rétablissement de la communion plénière entre tous les Chrétiens, afin que le monde croie. Nous avons déjà souligné comment l'insistance des différentes traditions chrétiennes permet de mettre en valeur les richesses du texte du Symbole (cf. supra § 17). La célébration commune de Nicée pourra être un parcours œcuménique d'enrichissement mutuel qui offrira, chemin faisant, une meilleure compréhension du mystère, une plus grande communion entre les traditions ecclésiales et un attachement plus fort à la profession commune de la foi chrétienne.

45. Une des visées de Nicée fut d'établir une date commune de Pâques pour exprimer l'unité de l'Église dans toute l'*Oikoumenē*. Malheureusement aucune date commune ne fait jusqu'à nos jours l'objet d'un accord unanime. La divergence des chrétiens à propos de la fête la plus importante de leur calendrier crée des dommages pastoraux à l'intérieur des communautés, jusqu'à diviser des familles, et suscite le scandale auprès des non-chrétiens, affectant ainsi le témoignage rendu à l'Évangile. C'est pourquoi le Pape François, le Patriarche Œcuménique Bartholomée, et d'autres chefs d'Église, ont de nombreuses fois appelé de leurs vœux l'établissement d'une date commune de célébration de Pâques. Or il se trouve que, en 2025, Pâques est à la même date pour l'Orient et l'Occident. Ne serait-ce pas une occasion providentielle à saisir pour continuer à célébrer la Passion et la Résurrection du Christ, la « fête des fêtes » (Matines byzantines de Pâques), en communion dans toutes les communautés chrétiennes ? Plusieurs propositions de date indivise assez réalistes existent. Sur cette question l'Église catholique reste ouverte au dialogue et à une solution œcuménique. Déjà dans l'appendice de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, le concile Vatican II ne s'opposait pas à l'introduction d'un nouveau calendrier et soulignait que cela devrait se faire « avec l'assentiment de ceux à qui importe cette question, surtout des frères séparés de la communion avec le Siège apostolique [60] ». Notons l'importance accordée par le monde oriental aux éléments posés dans la postérité de Nicée pour déterminer la date de Pâques : Pâques doit être célébrée « le premier dimanche suivant la pleine lune qui suit ou coïncide avec l'équinoxe de printemps [61] ». Le dimanche évoque la résurrection du Christ le premier jour de la semaine, tandis que la pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps rappelle l'origine juive de la fête, le 14 Nissan, mais aussi la dimension cosmique de la résurrection, puisque l'équinoxe de printemps évoque le moment où la durée du jour l'emporte sur celle de la nuit et où

la nature reprend vie après l'hiver.

46. Notons que c'est dans le cadre du Concile de Nicée que l'Église choisit de manière décisive de se séparer de la date de la Pâque juive. L'argument selon lequel le Concile a voulu se démarquer du judaïsme a été avancé, en se basant sur les lettres de l'Empereur Constantin telles qu'elles sont rapportées par Eusèbe, qui présentent notamment des justifications anti-juives pour le choix d'une date de Pâques qui ne soit pas liée au 14 Nissan [62]. Cependant, il faut distinguer les motivations attribuées à l'Empereur de celles des Pères du Concile. En tout cas, rien dans les canons du Concile n'exprime ce refus de la manière de faire des juifs. L'on ne peut ignorer l'importance pour l'Église de l'unité du calendrier et du choix du dimanche pour exprimer la foi en la résurrection. Aujourd'hui, au moment où l'Église fête le 1700e anniversaire de Nicée, telles sont de nouveau les visées d'une réflexion sur la date de Pâques. Au- delà de la question du calendrier, il serait souhaitable de toujours mieux souligner le rapport entre Pâques et *Pesaḥ* en théologie, dans les homélies comme dans la catéchèse, afin d'atteindre une compréhension plus large et plus profonde du sens de Pâques.

47. Aux vigiles de Pâques et dans toute liturgie baptismale le symbole de Nicée-Constantinople est proclamé dans sa forme la plus solennelle qui est dialoguée. Cette profession de foi qui fonde la vie chrétienne individuelle et la vie de l'Église trouvera toute sa force si elle est enracinée dans la révélation faite à nos « frères aînés » et nos « pères dans la foi [63] » et vécue en communion visible par tous les disciples du Christ.

Chapitre 2

Le symbole de Nicée dans la vie des croyants « Nous croyons comme nous baptisons ; et nous prions comme nous croyons »

Prélude : la foi confessée dans la foi vécue

48. La foi professée à Nicée a un riche contenu dogmatique qui a été déterminant pour l'établissement de la doctrine chrétienne. Cependant, l'enjeu de cette doctrine était et demeure de nourrir et guider la vie du croyant. En ce sens, il est possible de mettre en lumière un véritable trésor spirituel du Concile de Nicée et de son Symbole, une « source d'eau vive » à laquelle l'Église est appelée à puiser aujourd'hui et toujours. C'est pour protéger l'accès à cette eau vive que saint Antoine accepta de quitter son ermitage pour aller témoigner contre les ariens à Alexandrie [64]. Ce trésor se dévoile directement dans la manière dont la foi de Nicée naît de la *lex orandi* et a nourri celle-ci [65]. D'ailleurs, les synodes ne se proposaient jamais de limiter leurs débats au domaine spéculatif des énoncés de foi. Au contraire, les participants de ces synodes avaient à cœur d'échanger sur la totalité de la vie ecclésiale, sur la meilleure manière de s'imprégner au quotidien des vérités de foi et de les pratiquer et, inversement, de régler leur enseignement sur l'orthopraxie liturgique, sacramentelle, et même éthique [66]. Les évêques, en somme, emmenaient spirituellement avec eux dans les conciles les membres du corps de l'Église, avec lesquels ils partageaient la vie de foi et de prière, et avec lesquels ils chantaient la louange et la gloire du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Ainsi, pour saisir la portée spirituelle et théologale du dogme de Nicée, il convient d'explorer sa réception dans la pratique liturgique et sacramentelle, la catéchèse et la prédication, la prière et les hymnes du IVe siècle.

1. Baptême et foi trinitaire

49. Avant même que la *doctrine de la Trinité* ne se développe théologiquement, la *foi en la Trinité* était au fondement de la vie chrétienne célébrée dans le baptême. La profession de foi baptismale prononcée dans la formule sacramentelle du baptême n'exprimait pas simplement un mystère théorique mais la foi vivante qui se référait à la réalité du salut donné par Dieu, et donc à Dieu lui-même. La foi baptismale donne une « connaissance » de Dieu qui est en même temps un accès au Dieu vivant. Ainsi, l'apologiste Athénagoras assure : « Il existe […] des hommes […] qui se laissent guider uniquement par le désir de *connaître* le vrai Dieu et son Verbe, de savoir ce qu'est l'unité du Fils avec le Père, ce qu'est la communion du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, ce que sont l'union et la distinction des trois personnes ainsi confondues, l'Esprit, le Fils et le Père. [67] »

50. C'est pourquoi la formule baptismale, dans laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont placés sur un pied d'égalité, constitue l'argument central contre Arius et ses disciples, bien plus que le recours à un raisonnement théologique. C'est le cas aussi bien chez Ambroise [68] et Hilaire [69] que chez Basile de Césarée, Grégoire de Nysse ou Éphrem le Syrien [70]. De même, Athanase insiste : le Fils n'est pas nommé dans la formule baptismale parce que le Père ne suffit pas, ni simplement par hasard, mais parce que : Il est le Verbe de Dieu et sa propre Sagesse et, qu'étant

son rayonnement (*apaugasma*), il est toujours avec le Père. Pour cette raison, quand le Père dispense la grâce, il ne peut la donner qu'en son Fils, car le Fils est dans le Père comme le rayonnement de la lumière ; […] Celui que le Père baptise, le Fils le baptise aussi, et celui que le Fils baptise est sanctifié dans l'Esprit Saint [71].

51. Cela dit, pour Athanase et les Pères Cappadociens, il ne s'agit pas simplement de prononcer la formule trinitaire, mais le baptême suppose la foi en la divinité de Jésus-Christ. Ainsi, l'enseignement de la foi droite est nécessaire et fait partie de la pratique conforme du baptême. Athanase cite comme fondement la formulation du précepte en Mt 28,19 : « Allez... enseignez... et baptisez » [72]. C'est pourquoi Athanase – tout comme Basile et Grégoire de Nysse [73] – nient toute efficacité au baptême arien, car ceux qui considèrent le Fils comme une créature n'ont *pas une juste conception de Dieu le Père* : celui qui ne reconnaît pas le Fils ne comprend pas non plus le Père et ne « possède » pas le Père, car le Père n'a jamais commencé à être Père [74].

2. Le Symbole de Nicée comme confession de foi

52. Non seulement la confession de foi nicéenne est l'expression de la foi baptismale mais il se peut qu'elle provienne directement d'un symbole baptismal de l'Église de Césarée en Palestine (si on prête foi à ce que dit Eusèbe [75]). Trois ajouts auraient été faits : «…c'est-à-dire de la substance du Père », « engendré, non pas créé », et « consubstantiel au Père (*homoousios*) ». De cette manière, il est établi avec une bouleversante clarté que celui qui « a pris chair pour nous les hommes ... et a souffert » *est Dieu, homoousion tō Patri*. Pourtant, tout en étant « *de* la substance du Père » (*ek tēs ousias tou Patros*), il est distinct du Père en tant qu'il est son Fils. Par lui, qui « s'est fait homme pour notre salut », nous savons ce que signifie le fait que le Dieu trinitaire « est amour » (1 Jn 4,16). Ces ajouts sont essentiels et marquent l'originalité propre et l'apport déterminant de Nicée, mais il convient en même temps de souligner sans cesse que le Symbole en tant que symbole de foi s'enracine originellement dans le cadre liturgique, qui est son milieu vital et donc le cadre où il prend tout son sens. Il ne s'agit certainement pas d'un exposé théorique mais d'un acte de la célébration baptismale, qui s'enrichit du reste de la liturgie et l'éclaire à son tour. Nos contemporains peuvent parfois avoir l'impression que le credo est un exposé très théorique parce qu'ils en ignorent l'enracinement liturgique et baptismal.

53. Dans ce sens, la foi de Nicée reste et demeure un « *symbolon* » (« *ekthesis* », « *pistis* »), c'est-à-dire une confession de foi. Elle peut se distinguer d'une interprétation ou d'une définition théologique technique plus précise visant à protéger la foi (« *oros* », « *definitio* »), comme l'a par exemple proposée le concile de Chalcédoine. En tant que symbole, la Confession de Nicée est une formulation positive et une explicitation de la foi biblique [76]. Elle ne prétend pas être une nouvelle définition, mais bien une évocation de la foi des apôtres : « Cette foi, le *Christ* l'a donnée, les *apôtres* l'ont annoncée, les *Pères* de toute notre *Oikoumenē* réunis à Nicée l'ont transmise (*paradosis*). [77] »

54. De même, c'est en raison de son statut de confession de foi et précisément de la foi apostolique, et non en tant que définition ou enseignement, que le symbole de Nicée est considéré dans la période suivante (au moins jusqu'à la fin du V^{e} siècle) comme *la* preuve décisive de l'orthodoxie [78]. C'est pourquoi il est utilisé comme texte de base lors des conciles suivants. Ainsi, Éphèse et Chalcédoine se veulent être l'interprétation du Symbole nicéen : ils soulignent leur accord avec Nicée et s'opposent aux prises de positions dissidentes vis-à-vis de Nicée. Lorsque la Confession de foi de Nicée-Constantinople a été lue au concile de Chalcédoine, les évêques réunis se sont exclamés : « Voici notre foi. C'est dans celle-ci que nous avons été baptisés, c'est dans celle-ci que nous baptisons ! Le pape Léon croit ainsi, Cyrille croyait ainsi. [79] » Notons que la profession de foi peut être exprimée au singulier – « je crois » - mais qu'elle est souvent au pluriel : « nous croyons » ; de même, la prière du Seigneur est au pluriel :« Notre Père… ». Ma foi radicalement personnelle et singulière s'inscrit tout aussi radicalement dans celle de l'Église, comme communauté de foi. Le symbole de Nicée et l'original grec du symbole de Nicée-Constantinople s'ouvrent par le pluriel « nous croyons », « pour témoigner que dans ce "Nous", toutes les Églises étaient en communion, et que tous les chrétiens professaient la même foi. [80] »

55. Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, jusqu'à aujourd'hui, « Nicée » – « la confession de foi des 318 pères orthodoxes [81] » – est considéré dans les Églises orientales comme *le* concile par excellence, c'est-à-dire non pas comme « un concile parmi d'autres », ni même comme « le premier d'une série », mais comme *la norme* de la foi chrétienne droite. Les « 318 Pères » sont explicitement mentionnés dans la liturgie de Jérusalem. En outre, dans les Églises orientales, contrairement aux Églises Occidentales, Nicée a également reçu sa propre commémoration dans le calendrier liturgique. Il convient de noter que les questions disciplinaires traitées à Nicée reçoivent dès le début une pondération différente de celle de la confession de foi. Alors que les décisions majoritaires sont possibles pour les questions disciplinaires, c'est la tradition apostolique qui est déterminante pour les questions de foi : « En ce qui

concerne la date de Pâques, les Pères ont écrit : "Il a été décidé". En ce qui concerne la foi, ils n'ont pas écrit : "Il a été décidé", mais : "Ainsi croit l'Église catholique !" [82]»

3. Approfondissement dans les prédications et les catéchèses

56. Les Pères d'Orient et d'Occident ne se contentaient pas d'argumenter à l'aide de traités théologiques, mais clarifiaient également la foi nicéenne dans des prédications destinées au peuple, afin de prémunir les fidèles contre les interprétations erronées, généralement désignées par le terme « arien » – même si les « homoïens » d'Occident à l'époque d'Augustin se distinguaient fortement des « néo-ariens » d'Orient dans leur argumentation. La conception théologique selon laquelle le Fils n'est pas « vrai Dieu du vrai Dieu », mais seulement la créature la plus éminente du Père et qu'il n'est pas coéternel avec lui, a été reconnue par les Pères comme une menace persistante, et combattue, même indépendamment d'adversaires concrets. Le prologue de l'évangile de Jean offrait justement l'occasion d'expliquer la relation entre le Père et le Fils, ou entre « Dieu » et sa « Parole », conformément à la confession de Nicée [83]. Chromace d'Aquilée (ordonné évêque en 387/388, mort en 407), par exemple, transmet à ses fidèles la foi nicéenne sans utiliser de terminologie technique [84]. Même les Pères de l'Église qui nourrissent un scepticisme de principe à l'égard des « débats théologiques », prennent une position très claire contre « l'impiété arienne » (« *asebeia* », « *impietas* ») : les Ariens ne comprennent pas « l'engendrement éternel du Fils », ni « l'égalité-éternité originelle » du Père et du Fils [85]. Ils se trompent même de monothéisme en acceptant une deuxième divinité subordonnée. Leur culte est donc perverti et erroné.

57. Ainsi, dans ses catéchèses, Jean Chrysostome explique la foi baptismale qui avait été valablement formulée à Nicée [86], et distingue la foi droite non seulement de la doctrine homéenne, mais aussi de la doctrine sabellienne : les chrétiens croient en Dieu comme « une essence, trois hypostases ». Augustin argumente de manière similaire dans les instructions aux candidats au baptême [87]. L'*Oratio catechetica magna* de Grégoire de Nysse, dont les parties les plus volumineuses sont consacrées au Verbe de Dieu éternel et incarné, peut être considérée comme le chef-d'œuvre d'une catéchèse manifestement destinée à ceux qui devraient la relayer, à savoir des évêques et des catéchistes. Le thème n'est pas seulement la relation entre le Fils-Parole et le Père (chap. 1.3.4), mais aussi la signification de l'*incarnation en tant qu'action rédemptrice* (chap. 5). Grégoire veut faire comprendre que la naissance et la mort ne sont pas quelque chose d'indigne de Dieu ou d'incompatible avec sa perfection (chap. 9 et 10), et explique l'incarnation par le motif de l'amour de Dieu pour les hommes. Mais il insiste surtout sur le fait que le baptême chrétien est accompli dans la « Trinité incréée », c'est-à-dire dans les trois Personnes coéternelles. Ce n'est qu'ainsi que le baptême confère la vie éternelle et immortelle : « En effet, celui qui s'assujettit à un être créé place, sans en avoir conscience, son espoir de salut dans cet être et non dans la divinité. [88] »

58. Le cœur du débat est bien une question existentielle plus qu'un problème théorique : le baptême est-il lié à « l'instauration dans la filiation » (Basile), au « commencement de la vie éternelle » (Grégoire de Nysse), au « salut du péché et de la mort » (Ambroise [89]) ? Cela n'est possible que si le Fils (et le Saint- Esprit) *est Dieu.* Ce n'est que lorsque Dieu lui-même devient « l'un de nous » qu'il existe une possibilité réelle pour l'homme de participer à la vie de la Trinité, c'est-à-dire d'être « divinisé ».

4. Prière au Fils et doxologies

59. La foi de Nicée sert de règle à la prière personnelle et liturgique [90] et ces dernières sont marquées par Nicée. Bien que l'« invocation du nom du Seigneur (Jésus) » soit déjà attestée dans les écrits du Nouveau Testament [91] et que, surtout, les hymnes au Christ [92] témoignent de l'offrande de louange et d'adoration, la prière au Fils devient un lieu de controverse dans la crise arienne.

60. Se réclamant de certains textes d'Origène [93], des ariens du IV^{e} siècle, mais aussi des adeptes d'Origène des V^{e} et VII^{e} siècles, s'opposent notamment à la prière *liturgique* au Fils. Les ariens avaient intérêt à mettre en avant les passages de l'Écriture qui montrent Jésus lui-même en prière, afin de souligner son infériorité par rapport au Père. En combinaison avec la conception (apollinariste), également répandue chez les ariens, selon laquelle le Logos prend la place de l'âme de Jésus, la *subordination du Logos* au Père semblait ainsi prouvée. Pour eux la prière adressée au Fils était donc inappropriée. En faveur de leur point de vue, les ariens argumentaient en utilisant la formulation traditionnelle de la *doxologie,* qui revêt une grande importance, notamment dans les liturgies orientales : « Gloire et adoration *au* Père *par* (*dia* / *per*) le Fils *dans* (*en* / *in*) l'Esprit Saint. [94] » La différence des prépositions a été invoquée comme preuve d'une différence *essentielle* des personnes. Les ariens cherchaient à recourir à la liturgie – reconnue comme instance de témoignage de la foi de l'Église – afin de prouver ce qu'ils considéraient ainsi comme

théologiquement justifié.

61. En revanche, les défenseurs de Nicée ont affirmé que la *pratique de la prière* devait correspondre à la *foi,* mais que celle-ci correspondait à son tour au *baptême*. Or, la formule du baptême manifeste l'égalité de dignité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il en résulte que la prière – qu'elle soit personnelle ou liturgique – peut et doit également s'adresser au Fils. Bien qu'ils n'aient pas rejeté l'ancienne formule de la doxologie, mais défendu son sens orthodoxe [95], ils ont préféré d'autres formulations et prépositions : « *tō Patri, kai…kai* », « *tō Patri, dia… sun* », qui sont également attestées dans la tradition biblique et liturgique [96]. Basile se réfère ainsi, entre autres, à la très ancienne hymne « *Phōs hilăron* » (peut-être du II^e^ siècle), dans lequel *le Père, le Fils et l'Esprit* sont l'objet d'un chant d'adoration [97].

62. Le principe : « Nous devons croire comme nous sommes baptisés, et donc adorer comme le baptême le permet ! [98] » s'applique également à la prière *personnelle.* L'invocation de Jésus – telle qu'elle a été pratiquée sous des formes de prière à Jésus, surtout dans les milieux monastiques – est explicitement justifiée par l'invocation de l'« *homoousios tō Patri* ». « Quand nous disons "Jésus", explique Chenouté, un père copte du V^e^ s., la très sainte Trinité est également nommée ». Lorsque le Fils incarné est invoqué, il n'est pas invoqué séparément du Père et du Saint-Esprit. Celui qui ne veut pas prier Jésus suit la « *nouvelle* impiété » ; il ne comprend rien à la Trinité, il ne comprend rien non plus à « Jésus [99] ». La manière dont quelqu'un prie montre ce qu'il croit.

63. La justesse dans la prière possède un enjeu sotériologique. C'est Grégoire de Nysse qui lance ici l'avertissement le plus percutant : l'espérance du croyant est plus qu'une morale au sens actuel du terme, mais elle s'exprime aussi dans la prière. L'espérance est tournée vers la divinisation opérée par Dieu : si « la première grande espérance n'est plus présente chez ceux qui se laissent entraîner dans une erreur de doctrine », cela a pour conséquence « qu'il n'y avait aucun avantage à se comporter correctement à l'aide des commandements ». Et Grégoire poursuit : Nous sommes donc baptisés comme nous l'avons reçu, au nom du Père, du Fils et du Saint- Esprit ; *nous croyons comme nous sommes baptisés* ; il convient en effet que la foi soit en accord avec la confession ; nous glorifions comme nous croyons, car il n'est pas naturel que la gloire combatte la foi. Mais ce en quoi nous croyons, cela aussi nous le glorifions. Aussi, puisque la foi est dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que la foi, la gloire et le baptême se tiennent mutuellement, à cause de cela, on ne distingue pas non plus la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit [100].

64. L'adjonction de la doxologie trinitaire à la fin de chaque psaume, dont l'ordre est attribué au pape Damase (mort en 384 après J.-C.), peut être comprise dans cette ligne. Cassiodore remarque que toutes les hérésies sont ainsi réduites à néant : À tous les psaumes et cantiques, la mère Église ajoute la louange de la Trinité. Elle rend hommage à Celui de qui viennent ces paroles, et coupe ainsi l'herbe sous le pied des hérésies de Sabellius, Arius, Mani et autres [101].C'est notamment le cas de l'ajout « *sicut erat in principio*... », qui a été compris comme une profession de foi anti-arienne sans équivoque [102].

5. La théologie dans les hymnes

65. Les hymnes, enfin, sont un lieu d'expression de la foi de Nicée qui a trouvé place dans la vie du croyant, et qui a été informée par Nicée. Ainsi de nombreuses hymnes se terminent par la doxologie trinitaire. D'ailleurs, la confrontation avec l'hérésie arienne a joué un rôle important dans le développement de la poésie chrétienne. C'est d'abord en Orient qu'ont été composés des hymnes et des chants [103], qui voulaient répondre aux poèmes de propagande des groupes hétérodoxes. Quant à l'Occident, on peut même dire que sa contribution théologique la plus importante au IV^e^ siècle a été la composition d'hymnes.

66. Outre Jean Chrysostome, c'est surtout Éphrem le Syrien (306-373) qui, dans sa poésie théologique (qui a marqué après toute la littérature syriaque classique) et notamment dans les hymnes *De fide* et *De nativitate,* a chanté le mystère du Christ : le Christ est Dieu, malgré la faiblesse de sa nature humaine ; la kénose du Christ n'est un si grand miracle que *pour le motif qu*'il est Dieu et qu'il reste Dieu dans ce dépouillement [104]. C'est avec une profonde piété qu'Éphrem décrit les relations intra-trinitaires : le Fils est dans le Père « avant tous les temps », il est « égal au Père et pourtant distinct de lui. [105] » Il utilise volontiers l'image du soleil, de sa lumière et de sa chaleur, qui sont liés dans l'unité [106]. Il ne cesse de faire référence aux trois « noms » auxquels correspond la réalité divine et dans lesquels « consistent notre baptême et notre justification. [107] » Tout cela, il le fait en explicitant bien le contexte de la foi nicéenne puisqu'il cite « le glorieux synode », en faisant clairement référence à Nicée [108]. D'autres théologiens- poètes syriaques du V^e^ siècle, comme Isaac d'Antioche et Mar Balaï, ont composé des sermons et des chants métriques

s'adressant au Christ lui-même, le glorifiant explicitement avec des attributs divins : « Louange à Lui [*Jésus-Christ*] et à Son Père et gloire au Saint-Esprit » – « Louange à Lui, le Très-Haut, qui est venu nous racheter, louange à Lui, le Tout-Puissant, dont un mouvement de tête décide du monde. [109] »

67. Hilaire a appris le chant des hymnes pendant son exil et l'a introduit en Gaule ; Ambroise confesse également avoir adopté la « coutume de l'Orient », lors des conflits ardus avec les ariens à Milan en 386- 87. Le Fils est « toujours Fils, comme le Père est toujours Père. Sinon, comment le *Père* pourrait-il porter ce nom s'il n'avait pas de *Fils* ? », souligne Hilaire dans l'hymne *Ante saecula qui manens* où il déploie la « double naissance du Fils, qui est né du Père, pour le Père qui ne connaît pas de naissance, et né de la Vierge Marie, pour le monde ».

68. Contrairement aux hymnes hautement théologiques d'Hilaire, qui n'ont guère trouvé leur place dans la liturgie, les hymnes d'Ambroise sont rapidement devenues célèbres partout et ont puissamment encouragé la foi, selon la visée qu'Ambroise lui-même leur donne. Son hymne du matin *Splendor paternae gloriae* pourrait être considérée comme un commentaire de la Confession de Nicée. Particulièrement percutantes sont les strophes finales de certaines hymnes, qui soulignent l'égalité du Fils avec le Père : « *Aequalis aeterno Patri... »,* ou qui s'adressent directement au Fils : *« Iesu, tibi sit gloria ... cum Patre et almo Spiritu ».* Dans une hymne très courte, dont Ambroise est peut-être l'auteur, la confession du Dieu unique en trois personnes est presque mise en vers comme une phrase-clé pour les fidèles : « *O lux beata trinitas, et principalis unitas...* ».

69. Outre Ambroise, c'est surtout Prudence (Aurelius Prudentius Clemens, 348-415/25) dont les hymnes sont importantes pour la christologie. Le poète espagnol est particulièrement marqué par la vraie divinité et la vraie humanité du Rédempteur, dans lesquelles se fonde *notre nouvelle création* :

Le Christ est la figure du Père, et nous sommes la figure et l'image du Christ ; Nous sommes créés à la ressemblance du Seigneur par la bonté du Père, Le Christ devait venir à notre ressemblance après les siècles.

Christus forma Patris, nos Christi forma et imago ; Condimur in faciem Domini bonitate paterna Venturo in nostram faciem post saecula Christo [110].

Chapitre 3 -

Nicée comme évènement théologique et comme évènement ecclésial

70. Célébrer Nicée, c'est saisir comment le Concile demeure nouveau, de cette nouveauté eschatologique inaugurée au matin de Pâques, qui continue de renouveler l'Église 1700 ans après l'évènement de la résurrection. En effet, il s'agit bien d'un *évènement* au sens fort, d'un tournant qui s'inscrit dans la trame de l'histoire avec ses concaténations mais en est également un point de concentration, qui introduit une réelle nouveauté et exerce une influence décisive sur la suite. Selon les langues, le terme « évènement » renvoie à ce qui advient, l'*ad-ventus* (avènement, Avent, *avvenimento*), ou ce qui provient de (évènement, *event*), à la production d'un fait (*acontecimiento*) ou à l'apparition du nouveau (*Ereignis*). Ainsi, Nicée est l'expression d'un tournant qui advient, provient, se produit, se montre dans la pensée humaine, induit par la Révélation de Dieu un et trine en Jésus, qui féconde l'esprit humain en lui donnant de nouveaux contenus et de nouvelles capacités. Il est un « Évènement de Sagesse ». De même, Nicée, qui sera qualifié après coup de premier *concile œcuménique*, est également l'expression d'un tournant dans la manière dont l'Église se structure et veille à son unité et à la vérité de sa doctrine par la même confession de foi : il est un « Évènement ecclésial ». Évidemment, dans les deux cas, la nouveauté s'appuie sur un processus préalable, sur une réalité donnée, celle-là même qu'elle transforme. L'Évènement de Sagesse présuppose la culture humaine, l'assume pour ainsi dire, pour la purifier et la transfigurer. L'Évènement ecclésial s'appuie sur l'évolution précédente des structures de l'Église des premiers siècles, elle-même adossée à l'héritage juif et gréco-romain.

71. Or la source de ces deux évènements en est un autre, d'initiative divine, l'évènement de la Révélation de Dieu, l'« évènement Jésus-Christ ». Celui-ci est la Nouveauté par excellence : le *Novus* est le *Novum* [111]. Il s'agit de la Révélation *elle-même*, alors que l'Évènement de Sagesse et l'Évènement ecclésial font partie de la *transmission* de ce don primordial [112]. En celui-ci, Dieu fait alliance avec un peuple pour faire alliance avec tous les peuples, il assume une humanité pour assumer toute l'humanité. Nicée est l'expression et le fruit de la Nouveauté de la Révélation, et c'est pour cela que le Concile de 325 offre un paradigme pour chaque étape de renouvellement de la pensée chrétienne, comme aussi des structures de l'Église. Bien plus, parce que Nicée naît du *Novum* qu'est le Christ, il pourra être compris de manière toujours renouvelée et féconder continuellement la vie de l'Église. Il s'agit donc d'explorer dans un premier

temps l'évènement source, l'évènement Jésus-Christ, pour ensuite examiner ses conséquences sur la pensée humaine et sur les structures de l'Église.

1. L'évènement Christ : « Personne n'a vu Dieu. Le Fils monogène l'a révélé » (Jn 1,18)

1.1 Le Christ, Verbe Incarné, révèle le Père

72. Le symbole de Nicée est l'expression, la mise en mots, d'un accès inouï, assuré et pleinement salvifique de Dieu, offert par l'évènement Jésus-Christ. Dans l'incarnation, la vie, la Passion, la Résurrection et l'Ascension au Ciel du Verbe consubstantiel au Père, témoignée dans les Saintes Écritures et dans la foi de l'Église apostolique, Dieu *semper major* offre, de sa propre initiative, une connaissance et un accès à lui-même que lui seul peut donner, et qui sont eux-mêmes au-delà de ce que l'homme peut imaginer et même espérer [113]. En effet, le Nouveau Testament transmet à l'Église de tous les temps, au fil des siècles, le témoignage que Jésus a donné de lui-même et que le Père, dans la lumière et la puissance de l'Esprit Saint, a confirmé une fois pour toutes [114] dans la Pâque de la mort, de la résurrection et de l'ascension au ciel du Fils fait chair, de l'effusion pentecostale de l'Esprit, à la plénitude des temps, « *propter nos et propter nostram salutem* ». Ainsi, s'il est vrai que « personne n'a jamais vu Dieu », la foi de l'Église atteste que Jésus, « Fils unique du Père, l'a révélé » (Jn 1,18 ; cf. Jn 3,16.18 et 1 Jn 4,9). Ce témoignage se résume dans la réponse que Jésus donna à l'apôtre Philippe, qui lui demandait : « Seigneur, montre-nous le Père et cela suffit ». Or Jésus lui répond :

Philippe, il y a si longtemps que je suis avec toi et tu ne me connais pas ? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne vous les dis pas de moi- même ! Au contraire, c'est le Père qui, demeurant en moi, accomplit ses propres œuvres (Jn 14,8-11).

73. Si Jésus fait voir le Père, tout en lui est accès au Père. Le Christ en son humanité fragile et vulnérable est l'expression véritable de Dieu le Père : « le voir, c'est voir le Père » (cf. Jn 14, 9) [115]. Il en résulte que Dieu ne s'est pas d'abord caché au Golgotha sous l'impuissance du Crucifié pour se manifester ensuite, au matin de Pâques, enfin lui-même, enfin tout-puissant. Au contraire, l'amour de Jésus-Christ qui se laisse crucifier et qui, en souffrant la mort physique, descend jusqu'au lieu où le pécheur est prisonnier du péché (le *šə'ôl* ou les enfers), est la révélation de l'Amour du Dieu trinitaire qui n'opère pas par la force, mais qui est justement plus fort que la mort et le péché. C'est justement devant la croix que Marc fait dire à un centurion païen : « En vérité, c'était le Fils de Dieu » (Mc 15,39). Comme le pape Benoît XVI le déclarait dans son livre sur Jésus : La croix est le vrai « sommet ». C'est le sommet de l'amour « jusqu'au bout » (Jn 13,1). Sur la croix, Jésus est « au sommet », à la même hauteur que Dieu qui est amour. C'est là qu'on peut le « connaître », qu'on peut comprendre le « Je suis ». Le buisson ardent, c'est la croix. La plus haute prétention de révélation, le « Je suis » et la croix de Jésus sont indissociables [116].

74. La connaissance de Dieu par le Christ n'offre pas un simple contenu doctrinal mais elle met en communion salvifique avec Dieu, car elle fait pour ainsi dire plonger dans le cœur même de la réalité, ou mieux, de la personne à connaître et aimer. Le prologue de l'évangile de Jean est une expression de la plus haute contemplation du mystère de Dieu qui nous a été manifesté en Jésus pour que nous entrions, dans la grâce de l'Esprit Saint répandu « sans mesure » (Jn 3,34), dans la vie même du Dieu trinitaire révélé par le Logos. La figure de ce Logos fait écho non seulement au Logos divin discerné par la pensée grecque, mais aussi, plus profondément encore, à l'héritage vétérotestamentaire de la Parole de Dieu, le *Dābār* témoigné par l'Ancien Testament. Car déjà la révélation faite à Israël et transmise dans l'Ancien Testament introduit à une connaissance de Dieu radicalement neuve qui inaugure cet événement de Révélation. Ce Logos, le Fils, « Dieu de Dieu », qui est depuis le commencement avec Dieu, comme sa Parole qui l'exprime en toute vérité, il est lui aussi Dieu comme le Père. Dans la plénitude des temps, le Logos « s'est fait chair et a dressé sa tente parmi nous » (Jn 1,14), de sorte que ceux qui l'accueillent reçoivent « le pouvoir (*exousia*) de devenir enfants de Dieu » (Jn 1,14). Admettant les êtres humains à la pleine communion avec lui, le Logos fait chair les a ainsi « rendus participants de la nature divine. [117] »

75. Cette connaissance et cette communion inouïes et authentiques de Dieu opèrent également une communion salvifique avec les frères et sœurs en humanité aimés par Dieu, car l'évènement Jésus Christ est inséparablement communion avec Dieu et avec tout être humain. La foi de l'Église apostolique témoigne de cette communion en Christ et par le Christ, au sein de la communion trinitaire : Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, le Verbe de vie [...], nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Notre communion est avec le Père et avec le Fils, Jésus-Christ. Nous vous écrivons ces choses pour que notre joie soit parfaite (1 Jn 1,1.3-4). La tradition théologique souligne que la charité nous fait aimer Dieu et notre prochain, en tant qu'il est ami de Dieu [118]. Nous pouvons penser que les trois vertus théologales nous introduisent dans une connaissance de

Dieu et une communion avec lui plénières et radicalement nouvelles. Mais selon l'accès renouvelé à Dieu qu'elles offrent, se donnent par surcroît un chemin de foi vers la fraternité, une espérance inouïe dans le prochain et cette charité qui pardonne tout et pousse à se donner soi-même.

1.2 « Nous, nous avons la pensée (voũç) du Christ » (1 Co 2,16) : analogie de la création et analogie de la charité

76. L'évènement Jésus Christ, en nous donnant accès à Dieu de manière incomparable, suscite et implique à la fois une « voie » d'accès qui est elle aussi nouvelle et unique : accueillir dans la foi et avec son intelligence le Symbole, mieux encore, accueillir le Dieu qui s'y manifeste, fait entrer dans le regard du Christ consubstantiel au Père, dans la « pensée » ou la *mens* même du Christ et dans sa relation au Père et à autrui. « Nous, nous avons la pensée du Christ (*noun Christou*) », s'exclame saint Paul (1 Co 2,16) [119]. C'est un cri d'admiration. Ici encore Nicée montre l'immensité du don de Dieu. Mais Nicée indique également qu'il s'agit de la seule voie pour avoir accès à ce qu'exprime le Symbole, tant dans sa *res* que dans sa lettre. Nous ne pouvons contempler le Dieu de Jésus-Christ, la rédemption qui nous est offerte, la beauté de l'Église et de la vocation humaine, et y participer, sans « avoir la pensée du Christ ». Non pas simplement en connaissant le Christ, mais en entrant dans l'intelligence même du Christ, au sens d'un génitif subjectif. L'on ne peut adhérer pleinement au Symbole ni le confesser de tout son être sans « la sagesse qui n'est pas de ce monde », « révélé par l'Esprit Saint », lui qui seul « sonde les profondeurs de Dieu » (cf. 1 Co 2,6.10) : Dans la foi, le Christ n'est pas seulement celui en qui nous croyons – la manifestation la plus grande de l'amour de Dieu –, mais aussi celui auquel nous nous unissons pour pouvoir croire. La foi non seulement regarde vers Jésus, mais regarde du point de vue de Jésus, avec ses yeux : elle est une participation à sa façon de voir. […] La vie du Christ, sa façon de connaître le Père, de vivre totalement en relation avec lui, ouvre un nouvel espace à l'expérience humaine et nous pouvons y entrer [120].

77. Cela est possible parce que le Christ voit le Père à travers ses yeux humains et nous invite à entrer dans son regard. En revanche, ce chemin requiert une profonde transformation de notre pensée, de notre *mens*, qui doit passer par une conversion et une surélévation : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence » (Rm 12,2). Or c'est cela précisément, qu'apporte l'évènement Jésus Christ : l'intelligence, la volonté, les capacités d'aimer sont littéralement sauvées par la Révélation professée à Nicée. Elles sont purifiées, orientées, transfigurées. Elles revêtent une force nouvelle, des formes et un contenu inouïs. Nos facultés ne peuvent entrer en communion avec le Christ qu'en étant conformées à lui, dans un processus qui rend les croyants « semblables (*symmorphizomenos*) » (Ph 3,10) au Crucifié Ressuscité jusque dans leur *mens*. Cette pensée nouvelle se caractérise par le fait d'être inséparablement connaissance et amour. Comme le souligne le Pape François : « Saint Grégoire le Grand a écrit qu'"*amor ipse notitia est*", l'amour même est une connaissance, il porte en soi une logique nouvelle. [121] » Elle est connaissance miséricordieuse et pleine de compassion, tant la miséricorde est la substance de l'Évangile [122] et reflète le caractère même du Dieu de Jésus-Christ, professé dans le symbole de Nicée. La *mens* renouvelée implique une compréhension de l'analogie revisitée à la lumière du mystère du Christ. Elle tient ensemble ce que nous pourrions nommer l'« analogie de la création », en vertu de laquelle on perçoit la présence divine dans la paix de l'ordre cosmique [123], et ce que nous pourrions nommer « l'analogie de la charité » [124]. Cette analogie, pour ainsi dire inversée, face au mystère de l'iniquité et de la destruction mais éclairée par le mystère plus fort de la Passion et de la Résurrection du Christ, discerne la présence du Dieu d'amour au cœur de la vulnérabilité et la souffrance. Cette sagesse du Christ est décrite par la 1ère Épître aux Corinthiens comme celle qui « a rendu folle la sagesse du monde » :

> Le Christ, en effet, ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour annoncer l'Évangile, et cela sans avoir recours au langage de la sagesse humaine, ce qui rendrait vaine la croix du Christ. Car le langage de la croix est folie pour ceux qui vont à leur perte, mais pour ceux qui vont vers leur salut, pour nous, il est puissance de Dieu. L'Écriture dit en effet : « Je mènerai à sa perte la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je la rejetterai. » Où est-il, le sage ? Où est-il, le scribe ? Où est-il, le raisonneur d'ici-bas ? La sagesse du monde, Dieu ne l'a-t-il pas rendue folle ? Puisque, en effet, par une disposition de la sagesse de Dieu, le monde, avec toute sa sagesse, n'a pas su reconnaître Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par cette folie qu'est la proclamation de l'Évangile (1 Co 1,17-25).
>
> Cette conversion et cette transfiguration ne peuvent se faire sans la grâce. L'intelligence humaine se révèle constitutivement ordonnée à la grâce et s'appuie sur la grâce pour être pleinement elle-même, tout comme l'homme lui-même [125]. C'est cela qui permet de comprendre comment les facultés humaines rendues à elles-mêmes et transfigurées par l'évènement Jésus-Christ sont portées à leur accomplissement en se déployant sous les modes de la foi, de l'espérance et de la charité, prémices dans ce monde de la vie de gloire : « Ayez en vous les dispositions qui étaient en Jésus-Christ » (Ph 2,5).

1.3 L'entrée théologale dans la connaissance du Père par la prière du Christ

78. Comment entrer dans la « pensée du Christ » qu'offre l'évènement Jésus Christ ? Parce que Jésus Christ n'est pas un simple enseignant ou un guide, mais qu'il est la révélation et la vérité mêmes de Dieu, ses destinataires sont plus que les simples destinataires d'une instruction. Parce que la personne du Ressuscité n'est pas un objet du passé, celui qui veut comprendre le mystère intime de Jésus, la révélation de Dieu dans son humanité, doit se laisser inclure dans sa relation de communion avec le Père divin. Cela se fait par la vie théologale, la lecture des Écritures en Église, la prière personnelle et liturgique, notamment l'Eucharistie.

79. La participation par la grâce à la prière du Christ constitue la voie royale de la reconnaissance du Christ qui décèle la connaissance du Père (« Mon Père et votre Père », en Jn 20,17). Joseph Ratzinger / le pape Benoît XVI déclare : « Parce que la prière constitue le centre même de la personne de Jésus, la participation à sa prière devient la condition pour le connaître et le reconnaître. [126] » En d'autres termes, la connaissance du Christ commence par l'entrée dans l'acte de prière de Jésus de celui qui le reconnaît : « Là où il n'y a pas de relation avec Dieu, celui qui n'est profondément rien d'autre que relation à Dieu, au Père, ne peut pas non plus être véritablement connu ni compris. [127] » Et ce qui vaut pour chaque croyant vaut aussi pour l'Église dans son ensemble. Ce n'est qu'en tant que communauté de prière inscrite dans la relation de Jésus au Père que l'Église est le « nous » qui reconnaît le Christ tel qu'il est évoqué en Jn 5,18-20 [128] et en 1 Jn 3,11. Il s'agit là, de nouveau, de l'enjeu des affirmations christologiques du Symbole : « L'affirmation centrale du dogme, "le Fils est consubstantiel au Père, de même nature que le Père", qui résume tout le témoignage des anciens conciles, transpose simplement le fait de la prière de Jésus en un langage philosophique et théologique spécialisé, rien de plus. [129] » La foi exprimée par Nicée naît de la relation de Jésus au Père et y fait entrer, afin d'offrir aux êtres humains et à l'Église la participation à la connaissance et à la communion de Jésus avec le Père et le Saint Esprit.

2. L'évènement de Sagesse : la nouveauté pour la pensée humaine

2.1 La Révélation féconde et élargit la pensée humaine

80. En posant la foi christologique et trinitaire, le symbole de Nicée s'inscrit dans un mouvement de fécondation de la pensée humaine, d'« élargissement de la raison [130] », par la Révélation dans son processus de transmission. En effet, l'accès incomparable à Dieu qu'est l'évènement Jésus Christ, comme aussi la participation à la pensée (*phronēsis*) et à la prière du Christ, ne peuvent pas ne pas avoir un impact déterminant sur la pensée et le langage humains. L'on assiste à un « Évènement de Sagesse », par lequel ceux-ci doivent être élargis et le sont par la Révélation pour qu'elle puisse s'y exprimer. Et dans ce mouvement même, ils témoignent justement qu'ils sont capables d'être conduits au-delà d'eux-mêmes. Dans l'histoire de cet évènement de Sagesse, Nicée constitue un tournant majeur, « une voie nouvelle et vivante » (He 10,20), dont Pavel Florensky avait recueilli l'importance décisive, qu'il avait exprimée en paroles vigoureuses :

L'on ne peut se rappeler sans un tremblement sacré l'instant unique et à jamais significatif par son importance philosophique et dogmatique, l'instant où le tonnerre de l'« *Homoousios* » a pour la première fois retenti au-dessus de la Ville de la Victoire [Nicée]. Il s'agissait non pas d'une question particulière de théologie, mais d'une définition radicale que l'Église du Christ se donnait d'elle-même. Ce seul terme exprimait non seulement le dogme christologique, mais encore procurait une évaluation spirituelle des règles de la raison. Le rationalisme y était mis à mort. Pour la première fois, le principe nouveau de l'activité rationnelle y était proclamé *urbi et orbi* [131].

81. Le Logos qu'est le Christ incarné, Fils du Père dans la communion du Saint-Esprit, manifeste qu'il est lui-même la mesure de tout logos humain, qu'il peut vivifier et élargir, mais dont il peut aussi être le juge, le mettant en crise (krisis) au sens strict du terme. En effet, il est frappant d'observer comment Athanase, en un jugement lapidaire, considère que le refus par Arius de la plénitude de la figure du Christ constitue une négation de la raison, du logos tout court : « Niant le Logos de Dieu, ils se trouvent justement privés de tout logos. [132] » Au fond, l'évènement de Sagesse produit par l'évènement Jésus Christ introduit la raison et la pensée humaines à sa vocation la plus haute et la plus véritable. Elle la rend pour ainsi dire à elle-même. De sorte que, nous le verrons, l'homoousios n'est pas simplement un spécimen d'interculturalité, mais il appartient à un événement de sagesse prototypique, inaugural et fondateur de l'Église dans son apostolicité.

82. L'évènement Jésus Christ rend possible une nouvelle ontologie, aux dimensions du Dieu un et trine et du Logos incarné. La raison humaine s'était déjà laissé ouvrir et pénétrer par le mystère, rendu accessible par la révélation de la création *ex nihilo* (2 Ma 7,28 ; Rm 4,17), de la transcendance ontologique d'un Dieu pourtant plus intime à chaque

créature qu'elle ne l'est à elle-même [133]. Elle se laisse de nouveau renouveler de fond en comble lorsque vient l'informer le sens profond donné à toute chose par le mystère du Dieu trinitaire qui est amour (1 Jn 4,8.16) – altérité, relation, réciprocité, intériorité mutuelle se manifestent désormais comme la vérité ultime et les catégories structurantes de l'ontologie. L'être s'en trouve illuminé et se montre encore plus riche qu'il ne le semblait dans ses itérations philosophiques antérieures, aussi profondes et complexes qu'elles aient été. En outre, Nicée, qui part de la question christologique et sotériologique pour exposer le Dieu Père, Fils et Esprit Saint, reflète bien la manière dont la phénoménalité christologique motive l'*inventio* de la doctrine trinitaire, par la dynamique entre l'ordre de la découverte, christologique et pneumatologique, placée en son cœur, et l'ordre de la réalité trinitaire, qui le structure. Nicée accélère la prise en compte par la réflexion chrétienne de la *théo-logie* ou exploration de la « Trinité immanente ». Puisque le mystère du Christ, réalisé dans l'histoire et dans une humanité singulière, donne accès à Dieu, la matière et la chair, le temps et l'histoire, la nouveauté, la finitude et la fragilité mêmes, gagnent leurs lettres de noblesse et leur consistance pour dire l'être. Au fond, l'être aussi, par la Révélation, se dévoile *semper major*.

83. L'évènement de Sagesse implique, évidemment, un renouvellement de l'anthropologie, tant l'évènement Jésus Christ jette une lumière nouvelle sur l'être humain. Évoquons succinctement ces aspects développés dans le premier chapitre du présent document [134]. L'anthropologie de la Bible oblige à revisiter la conception de l'être humain à partir de la noblesse de la matière et de la singularité. Le Créateur de la Genèse a voulu chaque individu et l'a « gravé sur ses paumes » (Is 49,16). En outre, Jésus appelle chaque être humain son frère et sa sœur, parce que l'évènement de l'incarnation a ennobli chaque être humain, individuellement, de manière insurpassable et imprescriptible. Lorsque le symbole de Nicée-Constantinople déclare que Jésus-Christ, en tant que véritable homme, est le Fils de Dieu et, en tant que tel, « égal » à Dieu le Père, chaque être humain – quels que soient ses origines, sa nation, ses talents ou sa formation – se voit attribuer une dignité qui oblige l'intelligence humaine à penser de manière nouvelle, à dépasser les limites d'une vision simplement naturelle de l'humain. Il existe une dignité proprement christologique des êtres singuliers.

84. De manière analogue à ce qui advient lorsqu'il s'agit d'entrer dans la « pensée du Christ », l'élargissement de l'ontologie et de l'anthropologie implique une conversion et peut buter sur la résistance de la pensée, habituée à ses limites. L'évènement de Sagesse oblige à prendre en compte non seulement « l'analogie de la création » mais aussi « l'analogie de la charité ». Devant la kénose de l'Incarnation et de la Passion du Christ, devant la souffrance et le mal qui touchent l'humanité, l'esprit humain bute sur ses limites. La question s'impose : pourquoi le Père tout-puissant semble-t-il avoir d'abord observé d'en-haut le chemin de croix du Fils souffrant et n'a-t-il agi qu'après sa mort ? Pourquoi n'a-t-il pas exaucé immédiatement la prière du Jardin des Oliviers, présentée avec la sueur du sang de la peur : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi... » (Mt 26,39b) ? En fait, l'égalité d'essence avec le Père du Fils incarné et crucifié, professée dans le symbole de Nicée, invite la pensée humaine à se convertir et à convertir le sens du terme « toute-puissance ». Le Dieu trinitaire n'est pas d'abord toute-puissance et ensuite seulement amour ; sa toute-puissance est plutôt identique à l'amour qui s'est manifesté en Jésus-Christ. En effet, ce que vit Jésus, tel que cela est attesté dans le NT est – par l'action de l'Esprit – la révélation dans l'histoire, sur le plan de l'économie trinitaire, de la relation et de la réalité intra-trinitaires immanentes à Dieu [135]. Dieu est vraiment Dieu lorsque sa toute-puissance d'amour n'impose rien mais, plutôt, donne à son partenaire d'alliance, l'homme, la capacité de se lier à lui de manière libre et gratuite. Dieu est en correspondance avec son propre être lorsqu'il ne convertit pas par la force l'humanité pervertie par le péché, mais qu'il la réconcilie avec lui à travers les évènements de Bethléem et du Golgotha. En tout cela, nos manières de voir humaines sont appelées à se laisser profondément transfigurer par le Christ : « Vos pensées ne sont pas mes pensées » (Is 55,8 ; voir aussi Mt 16,23).

2.2 Un évènement culturel et interculturel

85. Si l'évènement Jésus Christ renouvelle la pensée comme recréée selon un évènement de Sagesse, elle renouvelle et purifie, féconde et élargit également la culture humaine. De fait, le Concile de Nicée, qui met en mots la foi chrétienne pour l'Église répandue parmi toutes les nations, dans la langue grecque et en adoptant un terme issu de la philosophie grecque, constitue indubitablement un évènement culturel. Il est nécessaire que la foi assume la culture humaine, comme elle assume la nature humaine, tant nature et culture sont constitutives de l'être humain et, par-là, sont inséparables. « L'être humain est toujours culturellement situé [136] », rappelle le Pape François. Parce que l'homme est un être relationnel et social qui s'inscrit dans l'histoire, c'est à travers la culture qu'il arrive à la plénitude de son humanité [137]. De plus, la Révélation, qui établit la communion entre Dieu et l'être humain, a besoin de destinataires qui aient leur consistance propre afin de l'accueillir en pleine liberté et responsabilité. D'où l'élection du peuple des douze tribus d'Israël, qui a dû se distinguer de tous les autres peuples et apprendre laborieusement à séparer, pour son propre compte d'abord, la vérité de l'erreur. D'où Jésus-Christ, en qui le Fils de Dieu se fait vraiment homme, un Hébreu, un Galiléen, dont l'humanité porte les marques culturelles du parcours historique de son peuple.

D'où l'Église, constituée de toutes les nations. Ainsi, s'appuyant sur le principe thomasien, « la grâce présuppose la nature », et en le prolongeant, le Pape François ajoute : « la grâce présuppose la culture, et le don de Dieu s'incarne dans la culture de ceux qui le reçoivent. [138] »

86. Cette assomption de la culture par la Révélation implique une certaine réciprocité d'influence entre les deux, malgré leur asymétrie. De même que l'esprit humain est capable d'être transfiguré, la culture a pour vocation de se laisser illuminer par la Révélation, jusqu'à pouvoir accueillir, au prix d'une conversion, la sagesse du Crucifié : « La force de l'Évangile [doit imprégner] les modes de pensée, les critères de jugement, les normes d'action ; en un mot, il est nécessaire que toute la culture de l'homme soit pénétrée de l'Évangile. [139] » Cependant, la foi n'est pas un élément étranger aux cultures dans lesquelles elle est vécue, car depuis la Pentecôte, la foi chrétienne comporte la certitude qu'il n'est pas une seule culture humaine qui n'attende et qui n'espère son accomplissement de la visite du Verbe de Dieu, lequel a répandu lui-même les *semina Verbi* [140] dans toutes les cultures en attente de sa visitation. C'est par là qu'elles deviennent pleinement elles-mêmes. C'est donc de l'intérieur, à partir de leur ouverture vers ce qui est vrai, bon et beau, que la Révélation les purifie et les élève. Mais alors, les cultures et les langues assumées et transfigurées par la nouveauté de la révélation permettent d'enrichir et de préciser l'expression de la foi. Cette réciprocité a pu être constatée à travers les siècles dans la fécondation de la langue, de la poésie, de l'art par la Bible, dont la compréhension s'en trouve elle-même illuminée comme « en retour » par sa diffraction en d'autres mots et visions du monde. C'est également ce qui se passe à Nicée dans l'emploi de l'*homoousios*, qui précise la compréhension par l'Église de la filiation de Jésus-Christ tout en transfigurant le terme qu'elle assume.

87. Dans cette assomption de la culture, une place unique et providentielle doit être réservée au rapport entre la culture hébraïque et la culture grecque. L'*homoousios* paraîtra ici comme le fruit de la synthèse particulièrement forte qui se produit entre la culture sémitique, déjà touchée et transfigurée par la Révélation, mais aussi modelée par les rencontres et les désaccords avec des peuples d'autres cultures – Égyptiens, Cananéens, Mésopotamiens, Romains –, et le monde grec. Pendant plus de trois siècles avant la naissance de Jésus et jusqu'au troisième siècle de notre ère, l'enseignement et la vie intellectuelle du judaïsme hellénistique avaient été exprimés non seulement en araméen, mais aussi en grec, avec la Septante comme centre de gravité. L'enseignement de Jésus a été consigné et transmis en grec, afin de pouvoir communiquer l'Évangile à tous dans la langue universelle du bassin méditerranéen, mais aussi parce que le Nouveau Testament s'inscrit dans l'histoire du rapport du peuple juif avec la culture et la langue grecques. Comme dans la Septante, les influences se font dans les deux sens. Par exemple, le *panta ta ethnē* de Mt 28,19 traduit l'antique idée juive de toutes les nations qui affluent vers Jérusalem, et *măthētēs* (disciples-élèves) traduit l'araméen *talmudim*. Réciproquement, les évangélistes ont recours au grec des tribunaux pour interpréter le procès et la passion de Jésus, l'auteur des Actes s'inspire de la poésie épique de l'Odyssée pour narrer les voyages de Paul et ce dernier fait souvent écho à des éléments de philosophie stoïcienne, de même que certains passages du NT portent les traces d'un vocabulaire ontologique grec [141]. C'est tout naturellement que le christianisme naissant continue cette synthèse des pensées sémitique et grecque, en dialogue avec des auteurs judéo-hellénistiques et greco-romains, pour interpréter les Écritures et développer sa propre pensée. La richesse de l'expression grecque du Judaïsme et du Christianisme peut donc faire penser qu'il y a une dimension fondatrice dans cette greffe de la culture grecque sur la culture hébraïque, qui permettra d'expliciter en grec l'unicité et l'universalité du salut en Jésus-Christ face à la raison philosophique [142]. Évidemment, toute une portion de chrétiens, notamment hors des frontières de l'Empire Romain, n'appartenait pas à cette aire culturelle, et a déployé son génie propre au service de l'expression de la foi dans le monde de langue syriaque, de l'Arménie et de l'Égypte, mais elle aussi se situa vis-à-vis de la pensée grecque, en se laissant tout à la fois inspirer par elle et en prenant ses distances vis-à-vis d'elle.

88. Le Concile de Nicée n'est pas simplement un évènement d'assomption et de fécondation de la culture par la Révélation, mais il est aussi l'occasion de rencontres interculturelles. Or cette rencontre des cultures est un aspect majeur de l'évènement de Sagesse que suscite l'évènement Jésus Christ, tant la Révélation relie et met en communion les cultures entre elles, en rendant possible le plus haut degré d'interculturalité possible. L'échange et la fécondation mutuelle fait déjà constitutivement partie de toutes les cultures, qui n'existent que dans le processus par lequel elles sont en contact les unes avec les autres, et ainsi évoluent, s'enrichissent, et parfois s'opposent et se mettent en danger réciproquement. Cependant, la puissance de renouvellement de la Révélation apporte à ces relations un saut qualitatif en intensité. D'une part, en donnant accès à la source transcendante du vrai et du bien, à la racine de l'universalité de l'esprit humain qui rend possible leur communication [143], elle ouvre pleinement l'espace commun de leurs rencontres et de leurs échanges. D'autre part, l'évènement Jésus-Christ est puissance de conversion et de libération vis-à-vis des forces d'enfermement et d'opposition à l'autre contenues dans la vie des peuples et les cultures. Ce n'est qu'une culture pour ainsi dire « sauvée » qui peut se dépasser sans se perdre, et s'ouvrir aux autres pour en être enrichie comme pour les enrichir. L'écoute de la Parole de Dieu et de la Tradition, donc de la parole de l'Autre, accoutume pour ainsi dire l'esprit et les cultures à l'écoute des autres [144]. Cela aboutit non pas à une juxtaposition extérieure et pauvre des

cultures, ni à une fusion dans un tout indistinct, mais à une interculturalité sauvée et surélevée où chaque culture se dépasse tout en étant fortifiée dans sa propre consistance, en vertu d'une forme de périchorèse des cultures [145]. C'est pourquoi il s'agit de tenir à la fois la réelle nouveauté et la « surélévation » des cultures, comme le fait que ceux qui acceptent l'Évangile du Christ préservent leur identité culturelle et s'y trouvent fortifiés [146] : « Les chrétiens ne se différencient des autres hommes ni par un pays, ni par une langue ni par des vêtements […]. Tout en se conformant aux coutumes locales pour le vêtement, la nourriture et le reste de la vie, ils manifestent la constitution admirable et, de l'avis de tous, paradoxale de leur république » [147].

89. L'interculturalité est en fait la manifestation d'une problématique plus profonde, qui en constitue le soubassement : le dessein divin de l'unité des peuples et du chemin ardu de cette unité dans la diversité. Il s'agit d'un des fils conducteurs majeurs de l'histoire du salut biblique. Le récit typique de la tour de Babel en Gn 11,1-9 souligne la tension entre la richesse de la multiplicité des langues et des cultures, d'une part, et la capacité de l'être humain de faire éclater l'unité de la maison commune, de brouiller le *logos* de l'*oikos*. L'appel d'Abraham, la promesse qui lui est faite qu'en lui seront « bénies toutes les familles de la terre » (Gn 12,3), est la première réponse salvifique de Dieu. Les prophètes prolongent cette promesse pour les peuples de la terre en annonçant l'unité de toutes les nations autour du peuple élu et de la Loi [148]. Le Nouveau Testament présente cette unité comme réalisée dans le Messie, lui qui, par son sang et dans sa chair « détruit le mur de séparation, la haine » entre Israël et les nations, pour, « à partir des deux, créer en lui un homme nouveau » (Ep 2,14.15b). Ainsi, les nations sont associées au peuple de l'Alliance, en étant « admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse » (Ep 3,6). Cela est possible en Christ, l'universel singulier, qui tient ensemble altérité et identité, et qui assume toute l'humanité en assumant une humanité généalogiquement et culturellement située. L'antitype de Babel, la Pentecôte des langues de feu en Ac 2,1-18, est la manifestation et la réalisation de cette puissance de communion du logos humain qui procède ultimement du Logos de Dieu [149]. Ce n'est pas dans l'unité fusionnelle d'une seule langue que l'Esprit Saint opère la communion de ces juifs de langues et de cultures différentes, mais en inspirant la compréhension de l'autre, image de ce que sera l'Église qui rassemble toutes les nations, toute tendue vers son accomplissement, lorsque les « 144000 marqués du sceau » des douze tribus d'Israël et « la foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues » réaliseront la pleine communion eschatologique de l'humanité dans la Jérusalem nouvelle (Ap 7,4.9).

90. La dimension interculturelle dont Nicée est l'expression fondatrice peut aussi être considérée comme un modèle pour la période contemporaine où l'Église est présente dans une variété d'aires culturelles : cultures asiatiques, africaines, latino-américaines, océaniques, nouvelles cultures populaires européennes, sans compter la nouvelle forme culturelle portée par la révolution digitale et la technoscience. Tous ces univers culturels contemporains paraissent éloignés de la culture grecque ancienne qui a accueilli de manière inaugurale la forme d'inculturation dogmatique réalisée dans l'évènement de Nicée. D'une part, il s'agit en effet de souligner que c'est en ces catégories grecques que s'est exprimée de manière normative l'Église et que celles-ci sont donc solidaires pour toujours du dépôt de la foi [150]. D'autre part, cependant, dans la fidélité aux termes issus de cette époque et en y trouvant sa racine vive, l'Église peut s'inspirer des Pères de Nicée pour chercher aujourd'hui des expressions significatives de la foi dans les différentes langues et contextes. Avec la grâce de l'Esprit Saint, les communautés chrétiennes, leurs théologiens et leurs pasteurs, en communion effective avec le magistère, ont à faire eux-mêmes, dans les situations culturelles et les idiomes qui sont les leurs, un travail analogue à celui de jadis pour affirmer l'unité radicale du Fils et du Père. Nicée demeure un paradigme de toute rencontre interculturelle et de la possibilité de recevoir ou de forger des manières nouvelles authentiques d'exprimer la foi apostolique.

2.3 La fidélité créative de l'Église et le problème de l'hérésie

91. La perception de Nicée comme moment de l'évènement de Sagesse suscité par l'évènement Jésus- Christ permet de relire avec plus de finesse l'histoire des hérésies auxquelles répond le Concile. L'hérésie, qui s'écarte intentionnellement du témoignage apostolique et en mutile l'intégrité, est perçu par les Pères comme la nouveauté qui quitte le chemin de la *regula fidei* et de la *traditio* et, par cela même, s'éloigne de la réalité historique du Christ. Le reproche fait à Arius est précisément d'introduire du nouveau [151]. Pourtant, au regard du *novum* inauguré par l'évènement Jésus Christ, il peut être éclairant de comprendre l'hérésie aussi comme une résistance fondamentale, passive et active, à la nouveauté surnaturelle qui ouvre la pensée et les cultures humaines au-delà d'elles-mêmes – nouveauté de grâce dont témoigne le nouveau langage de la foi exprimé par l'*homoousios*. Il est presque inévitable que l'être humain, de toutes ses facultés, en tout son être, résiste à cette nouveauté inouïe qui le convertit et le transfigure. Il s'agit d'une résistance et donc d'un péché du « vieil homme » (Rm 6,6 ; voir aussi Ep 2,15), de la difficulté à entièrement concevoir et accepter l'immensité de Dieu et de son amour, ainsi que l'immense dignité de l'être humain. Le chemin lent et tâtonnant mais prudent que prennent les premières tentatives de comprendre le sens du mystère du Crucifié et de sa glorieuse résurrection, le passage du kérygme apostolique aux premiers pas de ce que nous nommons

aujourd'hui théologie, s'accompagne donc de tensions constantes et d'une pluralité d'opinions qui s'écartent de la plénitude du témoignage apostolique et qui sont désignées par le terme d'*hétérodoxie,* comme aussi celui d'*hérésie*.

92. Plutôt que de parcourir de manière exhaustive les hérésies des premiers siècles, mettons en lumière cette résistance au *novum* de la Révélation à travers quelques exemples. Souvent considérée comme la première hérésie, la doctrine rationaliste des gnostiques affadit le réalisme du mystère de l'incarnation par le docétisme et, en réduisant l'histoire sainte à des récits mythologiques, elle nie l'intégralité du salut humain, relégué sur le plan d'une spiritualité éthérée. Irénée, dans son combat contre la gnose, souligne qu'il s'agit d'une résistance à concevoir Dieu capable et désireux d'entrer lui-même dans l'histoire, de s'unir lui-même jusqu'au bout à l'humanité, jusqu'à se faire réellement homme et connaître la mort. Il s'agit d'une résistance à croire en la beauté du singulier, de la matière et de l'histoire, elle aussi révélée dans l'évènement Jésus Christ et à laquelle rendent témoignage l'Ancien et le Nouveau Testament. Les Pères n'hésitent pas par la suite à recourir à des concepts et à des cadres de pensées issues de la philosophie grecque pour affiner la pensée chrétienne. Ce faisant, ils sont obligés de faire éclater des cadres de pensée incapables par eux-mêmes de permettre de concevoir que le Logos puisse se faire chair, que le *Logos* ou le *Nous* (νοῦς) qui expriment la divinité soient égaux à la source dont ils proviennent, ou que soit possible une multiplicité qui ne contredise pas l'unité divine et qui soit même bonne au sein de cette unité. Les tenants des hérésies christologiques et trinitaires sont ceux qui ne sont pas parvenus à laisser élargir ces cadres de pensée, quels que soient par ailleurs leur richesse et leur apport réel pour penser la doctrine chrétienne, par l'immensité inouïe du *nous* (νοῦς) *Christou*. C'est encore la même difficulté que l'on retrouve dans le jeu des courants christologiques en Orient tout au long du III^{e} siècle, qui prépare en un sens la voie à l'hérésie arienne. Il faut éviter de caricaturer les positions variables des protagonistes de ces courants, car ce sont avant tout des penseurs individuels, mais tous se débattent avec les mêmes difficultés à tenir la richesse trinitaire du Dieu un et la radicalité de la pleine assomption d'une humanité singulière par le Fils égal au Père : certains font face à une théologie trinitaire à tendance subordinationniste et à une christologie qui risque d'être docétiste, alors que d'autres résistent à des formes de modalisme trinitaire et d'adoptianisme. Ce sont ces mêmes résistances des anciens schémas de pensée qui s'expriment donc, quelques décennies avant Nicée, dans l'enseignement d'Arius : il lui est inconcevable que le Fils, autre que le Père, qui naît et qui meurt, puisse être co-éternel et égal à Dieu, sans porter atteinte à l'unité et à la transcendance divines et donc à la rédemption des hommes.

93. Ces résistances sont bien compréhensibles, tant elles sont humaines. Elles témoignent comme en négatif de l'incroyable lumière projetée sur la perception de Dieu et de la vocation divine de l'être humain par l'évènement Jésus-Christ et de la non moins incroyable transfiguration de la pensée et de la culture humaines déployée dans l'évènement de Sagesse qui en découle. Rien de ce qui est humain n'est aboli, mais l'accès à l'immensité de la vérité de Dieu exige la Révélation de Dieu par lui-même et la grâce qui convertit et surélève les facultés et les réalisations de l'être humain. Dans un sens, la résistance des hérésies nous permet de voir Nicée dans toute sa force de nouveauté incommensurable.

3. L'évènement ecclésial : le concile de Nicée, premier concile œcuménique

3.1 L'Église s'inscrit par sa nature et par ses structures dans l'évènement Jésus Christ

93. Le Concile de Nicée n'est pas seulement un évènement dans l'histoire de la doctrine, mais il pourrait bien être compris comme un évènement ecclésial, correspondant à une étape fondamentale dans le processus de structuration de l'Église. Au cours d'un long cheminement à la suite de Nicée, le « Concile œcuménique » est devenu le phare d'orientation et de décision doctrinale et juridique de toute l'Église, son lieu de communion et d'autorité ultime. Peut-on y voir, du point de vue de sa structuration, un tournant qui oriente la suite de la vie de l'Église, similaire à ce que représente le symbole de Nicée du point de vue de l'accès à Dieu (évènement Jésus Christ) et de la pensée humaine (évènement de Sagesse) ? Ce serait le cas si le Concile œcuménique en tant que tel pouvait être considéré comme un fruit et une expression spécifiquement ecclésiale de l'évènement Jésus Christ.

94. Dès ses commencements, l'Église a conscience de s'inscrire dans la continuité du peuple élu, assemblée convoquée (*qāhāl/ekklēsia* – cf. Dt 5,22) pour vivre de la Torah révélée et pour rendre un culte au Seigneur son Dieu. Elle aussi se considère comme « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour proclamer les louanges » (1 P 2,9) du Dieu d'Israël. Dans les Actes des Apôtres elle est présentée comme une communauté de discernement de la volonté de Dieu dont l'acteur principal est l'Esprit Saint [152], guidée par des hommes qui prolongent le rôle des douze apôtres, « témoins de la Résurrection » (Ac 1,22). Dans un sens, c'est dans la communauté ecclésiale, en tant que corps du Christ, que l'on peut discerner « les dispositions du Christ » (Ph 2,5 ; voir *supra*, § 77).

95. Cette conscience s'exprime chez les premiers Pères, qui lient la structure et le fonctionnement de l'Église à sa nature profonde et à son appel. Ainsi, au début du IIe siècle, Ignace d'Antioche souligne que les diverses Églises particulières se considèrent solidairement comme expression de l'unique Église. Ses membres sont *synodoi*, compagnons de voyages, où chacun est appelé à jouer son rôle selon l'ordre divin qui établit l'harmonie, exprimée par la synaxe eucharistique. Ainsi, par son unité et son ordre, l'Église chante la louange de Dieu le Père dans le Christ, tendue vers son unité plénière qui sera réalisée dans le Royaume de Dieu. Cyprien de Carthage approfondit cet enseignement au milieu du IIIe siècle en précisant le fondement synodal et épiscopal sur lequel doit reposer la vie de l'Église : rien ne se fait sans l'évêque (*nihil sine episcopo*), mais de même, rien ne se fait sans « votre conseil » (celui des prêtres et des diacres) ni sans le consentement du peuple (*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*) [153]. Unité liée à l'unité de la Trinité, inspiration du Saint-Esprit, marche ensemble (*synodos*) vers le Royaume, fidélité à la doctrine des Apôtres et à la célébration de l'Eucharistie, ordre et harmonie des ministres et des baptisés, avec un rôle particulier conférée aux évêques : ces éléments manifestent que l'Église, jusque dans ses structures et son fonctionnement, s'inscrit profondément dans l'évènement Jésus Christ, comme son moment et son expression privilégiée. En célébrant Nicée, c'est tout le processus synodal qui précède et qui trouve avec le Concile Œcuménique un point d'orgue que nous recueillons et célébrons.

3.2 La collaboration structurelle des charismes de l'Église et le chemin vers Nicée

96. Ces éléments propres à la nature théologale de l'Église, qui ne peuvent être que le fruit de l'évènement de la Révélation, se sont manifestés dans le cheminement historique qui mena au Concile œcuménique de Nicée à travers l'interaction de trois charismes, appliqués au gouvernement, à l'enseignement, et à la prise de décisions communautaires dans l'Église : tout d'abord la hiérarchie tripartite, puis les enseignants, et le synode. Un ordre de préséance, qui pose les apôtres en premier lieu, paraît bien établi dans le corpus paulinien : « Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs… » (1 Co 12,28 ; cf. Ep 4,11). La première caractéristique est le développement progressif de la hiérarchie tripartite évêques, prêtres et diacres. Celle-ci, qui supervisait les prophètes et les enseignants itinérants des 150 premières années du christianisme (souvent appelés « apôtres », en un sens général), en vint à les supplanter dans une certaine mesure, et devint la structure locale de gouvernement de l'Église. La figure de l'évêque, notamment, exprime la dimension apostolique de l'Église. À partir du IVe siècle se forment des provinces ecclésiastiques qui manifestent et promeuvent la communion entre les Églises particulières, avec à leur tête un métropolite.

97. Les chrétiens étant appelés à annoncer le Christ et à transmettre son enseignement et l'enseignement des Apôtres à toutes les nations, il n'est pas étonnant que la deuxième caractéristique du christianisme de la période pré-nicéenne soit l'importance décisive des écoles et des enseignants, qui prodiguaient un enseignement aux catéchumènes et qui interprétaient les Écritures. Ils pouvaient être ministres ordonnés ou non. Pélage, par exemple, enseignait à Rome au début du Ve siècle alors qu'il n'était pas prêtre, tout comme Mélanie l'ancienne et Rufin à Jérusalem, et Jérôme à Bethléem, puis à Rome. Origène lui-même, a dirigé l'École d'Alexandrie, après la mort de son père Léonidas, avant d'être ordonné.

98. Enfin, après la deuxième moitié du IIe siècle et au début du IIIe siècle, notamment en Asie Mineure, le synode prend une place de plus en plus importante pour trancher d'importantes questions de discipline, de culte et d'enseignement. Au début, les synodes étaient locaux, mais l'envoi de lettres synodales communiquant leurs décisions (*acta*) aux autres Églises, l'échange de délégations et les demandes de reconnaissance mutuelle, témoignent de la « ferme conviction que les décisions prises sont l'expression de la communion avec toutes les Églises », en tant que « chaque Église locale est expression de l'Église une et catholique. [154] » Notons que le synode possède une dimension juridique ou canonique très nette, en tant qu'institution qui légifère. Les documents et collections de canons synodaux sont rassemblés dans les archives épiscopales, en particulier à Rome : le développement du droit canonique et celui des synodes vont de pair et s'accompagnent mutuellement. Il n'est pas possible d'attribuer uniquement à la légitimation de l'Église par Constantin un tournant vers une Église institutionnalisée de type étatique. Perçue comme une *polis* (cité) qui reflète la Cité de Dieu, la Jérusalem céleste (cf. Is 60 et 62 ; 65,18 ; Ap 3,12 ; 21,1-27), ou comme un *synodos* au sens littéral du peuple qui prend le même chemin que Jésus vers le Royaume, avec celui-ci à leur tête comme leur *proestos*, ou président, l'Église est constitutivement « politique » et institutionnelle [155].

99. Ces trois charismes ont évolué différemment et de manière propre au sein de l'Église mais aucun n'était séparé ou émancipé des deux autres. Bien que des tensions soient naturellement apparues entre eux et en leur sein, ils se sont enrichis, informés et renforcés mutuellement. Les enseignants participaient souvent comme membres aux

synodes. De même, les évêques étaient dès le départ des enseignants et des prédicateurs selon le modèle d'Ignace d'Antioche. Évidemment, les évêques présidaient les synodes, et y jouaient un rôle de premier plan en tant que gardiens de l'orthodoxie de la foi et de la pratique. De plus, dans son rôle sacramentel, l'évêque présidait la célébration eucharistique qui ouvrait et clôturait chaque synode, source et sommet du « marcher ensemble » qu'est le *synodos* [156]. Signe de la réception des décisions synodales, ainsi que de la communion des croyants avec leurs évêques, établis dans la succession apostolique au sein de la « *Catholica* », l'Église de Dieu, une et unique, l'Eucharistie manifestait et réalisait de manière visible l'appartenance au corps du Christ et l'appartenance réciproque entre chrétiens (cf. 1 Co 12,12) [157].

100. Non seulement ces éléments du processus de structuration de l'Église manifestent son enracinement dans l'Événement Jésus Christ, mais il est aussi possible de discerner dans ces processus une certaine analogie avec celui qui constitua l'évènement de Sagesse analysé plus haut. De même que la pensée humaine profondément renouvelée par l'évènement Jésus Christ assume et transforme les cultures humaines, à partir notamment de la rencontre de la pensée sémitique déjà travaillée de l'intérieur par la Révélation avec la culture grecque et d'autres cultures, de même, les trois dimensions ou charismes que nous avons relevés étaient issus à la fois d'institutions juives et de versions locales d'institutions gréco- romaines des premiers siècles de notre ère, à la fois civiles et sacrées. D'une part, le judaïsme du Second Temple avait sa hiérarchie sacerdotale, ses écoles et ses synodes. D'autre part, comme il n'existait pas d'écoles spécifiques pour eux, les enseignants chrétiens étaient presque tous formés en tant qu'orateurs et interprètes dans l'*enkyklios paideia*, ou système éducatif général du monde gréco-romain, et faisaient donc appel à la rhétorique et à la philosophie, qu'ils ont contribué à inscrire dans le patrimoine de la doctrine chrétienne. Le synode (*concilium* en latin) était lui aussi déjà une institution ancienne dans le monde gréco-romain lorsque les chrétiens lui ont donné une place importante. Or ces différents aspects prennent des dimensions propres, transfigurées si l'on peut dire, lorsqu'ils sont au service de la mission de l'Église d'annoncer l'Évangile et d'être signe efficace d'unité pour le genre humain.

3.3 Le Concile œcuménique de Nicée

101. En 325 est célébré à Nicée un synode qui s'inscrit en partie dans ce processus comme un point d'aboutissement, mais qui en est également une forme exceptionnelle, du fait de sa portée œcuménique. Convoqué par l'empereur pour résoudre un différend local qui s'était étendu à toutes les Églises de l'Empire romain d'Orient et à de nombreuses Églises d'Occident, il rassemble des évêques provenant de diverses régions de l'Orient et des légats de l'évêque de Rome. Pour la première fois, donc, des évêques de toute l'*Oikoumenē* sont réunis en synode. Sa profession de foi et ses décisions canoniques sont promulguées comme normatives pour toute l'Église. La communion et l'unité inouïes suscitées dans l'Église par l'évènement Jésus Christ sont rendues visibles et efficaces de manière nouvelle, par une structure de portée universelle, et l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ dans toute son immensité reçoit elle aussi un instrument d'une autorité et d'une portée sans précédent : Au concile de Nicée pour la première fois, à travers l'exercice synodal du ministère des évêques s'exprime institutionnellement au niveau universel l'ἐξουσία du Seigneur ressuscité qui guide et oriente dans l'Esprit Saint le chemin du Peuple de Dieu. Une expérience analogue se réalise dans les conciles œcuméniques successifs du premier millénaire, au travers desquels se profile de façon normative l'identité de l'Église une et catholique [158].

102. Avec le Concile de Nicée, l'idée même d'un synode ou d'un concile œcuménique s'est imposée. Bien qu'aucun de ses *acta* n'ait survécu, selon toute probabilité, et nonobstant une réception lente et ardue, la proclamation de l'*homoousios* et les décisions de Nicée ont perduré. Après ce long processus de réception – qui sera le propre de tout concile –, Nicée est devenu l'idéal du concile dans l'esprit de beaucoup. Sa présentation traditionnelle comme un concile unifié, inspiré par l'Esprit Saint, l'a aidé à devenir le concile idéal dans la tradition ultérieure et a peu à peu créé de l'estime chez les chrétiens pour les conciles œcuméniques. Nicée a ouvert la voie pour les conciles œcuméniques suivants et donc pour un nouveau mode de synodalité ou de conciliarité qui marquera la vie de l'Église jusqu'à aujourd'hui, tant dans son rôle de définir et de proclamer la foi que dans la manifestation de l'unité de l'ensemble de l'*Oikoumenē* représenté en son sein.

Chapitre 4

Garder la foi accessible à tout le peuple de Dieu Prélude : le concile de Nicée et les conditions de la crédibilité du mystère chrétien

103. L'idée première et légitime que l'on retient du concile de Nicée est qu'il s'agit d'un concile *dogmatique* qui a défendu et précisé la *fides quae* christologique et trinitaire. Or, il s'agit d'expliquer en ce dernier chapitre comment

l'évènement du concile a constitué aussi un certain dispositif institutionnel de l'Église une et catholique pour résoudre un conflit dogmatique dans des conditions qui puissent rendre recevable sa décision. L'examen de théologie fondamentale doit donc compléter l'enquête dogmatique et historique. C'est la *fides quae*, la vérité salvifique, qui engendre l'adhésion au salut, la *fides qua* ; mais à Nicée la *fides qua* elle-même a été mise ici au service de l'accueil et de la compréhension de la *fides quae*. Or la considération des processus de la *fides qua*, c'est-à-diredes conditions de définition et de réception de la *fides quae*, manifeste la nature et le rôle de l'Église. Évidemment, il est clair que l'invention de ce dispositif institutionnel aura été progressive, qu'il n'était pas sorti tout armé comme Athéna de la tête de Zeus, bref que le concept dogmatique de « concile œcuménique » ne pouvait pas être exactement contemporain de l'évènement de 325. Comme nous l'avons expliqué au chapitre II, le lieu par excellence où se rencontrent *fides qua* et *fides quae* est le baptême. C'est là que l'individu est incorporé à la foi de l'Église qu'il reçoit de l'Église mère. Dans ce contexte du baptême et de la catéchèse d'initiation, l'Église ancienne a élaboré la règle de foi comme l'abrégé le plus substantiel de la foi. Compte tenu de sa pertinence, elle a été utilisée pour discerner la vérité de la foi face à l'hérésie (Irénée, Tertullien, Origène, par exemple). C'est le précurseur de la position dogmatique du symbole comme résumé des éléments normatifs de la foi. Cette conscience d'une norme (*regula* ; *kănōn*) est présente dans la procédure des synodes pré-nicéens qui discernaient la foi.

104. En se fondant sur les multiples expériences des synodes régionaux ou locaux des II^{e} et III^{e} siècles, on peut toutefois soutenir la thèse dogmatique que c'est une certaine vérité ecclésiologique jugée *a priori* opératoire qui a été sollicitée pour résoudre le problème d'une vérité trinitaire, christologique et sotériologique menacée d'être altérée, faussée, ou perdue. Les processus de la *fides qua* manifestent la nature de l'Église. Le Verbe de Dieu devenu chair (Jn 1,14) fait réellement connaître le Père et cette connaissance, par la puissance du Saint Esprit, est confiée à l'Église, chargée de la garder et de la transmettre. Or, cette mission implique que l'Église puisse interpréter les Écritures avec autorité. Cela manifeste aussi que croire l'Église – comme le professe le Symbole - et croire à son autorité pour définir la doctrine christologique et trinitaire est fondé dans l'acte de foi en Jésus Christ et en la Trinité, en une forme de « priorité » ou de « causalité réciproque », selon l'heureuse expression thomiste [159]. Enfin, la visée ultime de toute cette procédure ecclésiale doit aussi retenir notre attention. Nous posons l'hypothèse que la procédure conciliaire a été mise au service des petits, au service même de la foi des enfants, qui est le paradigme de la foi du vrai disciple aux yeux du Seigneur Jésus, et ainsi de l'annonce de l'Évangile à tous. Cela éclaire le sens du magistère de l'Église, qui vise à une charité de protection à l'endroit du « plus petit » d'entre les « frères » du Christ (cf. Mt 25,40).

1. La théologie au service de l'intégralité de la vérité salvifique

1.1 Le Christ, la vérité eschatologiquement efficiente

105. Dans la mesure où Nicée propose une vérité dans des questions attenantes au salut et la distingue de l'erreur, son premier enjeu du point de vue de la théologie fondamentale est celui de la place de la vérité en sotériologie. Cette conviction provient tout d'abord de la forme même de la Révélation, qui, en se laissant transcrire en paroles mises par écrit, manifeste que la dimension de vérité lui est constitutive. La foi chrétienne suppose que la vérité du Christ soit rendue accessible à ses disciples. En effet, le Sauveur est lui-même la vérité : « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jn 14,6). En christianisme, la vérité est une personne. La vérité n'est plus une simple affaire de logique ou de raisonnements, il n'est pas possible de la posséder, et elle n'est pas séparable des autres attributs identifiés à la personne même du Christ, comme le bien, la justice ou l'amour. Il demeure que l'adhésion au Christ convoque toujours l'intelligence des disciples : « *Credo ut intelligam* [160] ». En effet, il n'est pas imaginable ni cohérent de penser que le Dieu créateur de l'homme intelligent et libre – une des dimensions de la création à l'image et ressemblance du Créateur lui-même (Gn 1,26-27) –, puisse en tant que Dieu sauveur se désintéresser de *l'accès à la connaissance* de sa vérité et de la vérité salutaire. De plus, cette vérité du salut possède une dimension communautaire. Nicée est un acte communautaire d'expression de la vérité, afin de la communiquer à toute l'Église. De fait, il n'est pas davantage imaginable ni cohérent de penser que le créateur de la famille humaine, et notamment de sa capacité de communication intelligible à travers les langues (cf. Gn 11,1-9 – la tour de Babel, et Ac 2,1-11 – la Pentecôte) puisse se désintéresser de *l'accès communautaire* à sa vérité et à la vérité salvifique. C'est pourquoi la désagrégation de l'unité de la foi compromet la force et l'efficacité du salut en Jésus-Christ.

106. Cette place constitutive de la vérité dans le salut rejaillit sur la nature même de l'Église « porteuse de la vérité » (*alēthefora*). Elle porte un autre qu'elle, le Christ-Vérité, et ne serait pas elle-même sans cela. L'Église est par nécessité d'origine un lieu de recherche, de découverte, de protection et de déploiement de la vérité accomplie dans le Verbe pour le bénéfice personnel et ecclésial de ses disciples et de tous les êtres humains. Elle est aussi un lieu de communion à la force vivifiante de cette vérité, qui circule en elle, tout en irriguant également la recherche de vérité du monde, sa pensée et sa culture [161]. La tradition (transmission) vivifiante de la vérité salutaire elle-même est donc un

des sens les plus puissants que puisse revêtir le concept dogmatique de Tradition ecclésiale [162].

107. La place capitale de la vérité explique le profond refus de l'idolâtrie dans les Écritures. Le Saint d'Israël est un Dieu qui parle, contrairement aux idoles. « Elles ont une bouche et ne parlent pas », disent les Psaumes (115,5 et 135,15), repris en 1 Co 12,2 : « Lorsque vous étiez païens, vous le savez, vous étiez entraînés irrésistiblement vers les idoles muettes ». En outre, la vérité, la puissance, la justice, la sainteté de Dieu a toujours été conçue, bibliquement, en rapport avec sa prétention d'apporter le salut véritable et universel, alors que les pratiques idolâtres ne prétendent offrir qu'un don partiel et régional. Par ailleurs, puisqu'elle est cette personne qui vient de Dieu et qui est Dieu et Seigneur (cf. Jn 13,14), la vérité du salut doit être reçue, alors que l'idolâtrie construit le divin à partir de l'humain. Le fait que Dieu ne puisse pas être façonné comme une statue d'idole (voir l'ironie de Sg 13,11-19) renvoie à la notion d'autorévélation divine frontalement opposée à l'idée d'autoréalisation si fréquente dans l'offre religieuse, même ancienne, comme en témoigne le gnosticisme désigné par Irénée proprement comme une hérésie et comme la « gnose au nom menteur ». La gnose « ment », elle contredit la notion même de la vérité salvifique, parce qu'elle n'est pas vérité accueillie de Dieu et reçue librement dans l'amour. Au contraire, par son incarnation, le Verbe de Dieu sollicite l'acte de foi ecclésial et personnel comme une réception dans l'Esprit Saint, par l'intelligence et par tout l'être, des mystères qui sauvent : « Vous adorez celui que vous ne connaissez pas ; nous adorons, nous, ce que nous connaissons parce que le salut vient des juifs » (Jn 4,22). Finalement, Jésus est le Verbe de Dieu, envoyé dans le monde pour une mission de parole, pour une parole de vérité intégrale, qui sollicite la réponse de foi de l'être humain. C'est pourquoi il s'agit là d'une vérité réellement salvifique, *eschatologiquement* efficiente : « Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis » (Lc 23,43). Le choix de Nicée d'exprimer en paroles une vérité intégrale de salut pour tous, à recevoir dans la foi, est fidélité non seulement à la vérité christologique (*fides quae*) mais bien à la relation personnelle à la vérité qui est le Christ lui-même (*fides qua*).

1.2 Salut et processus de filiation divine

108. Cette vérité sotériologique est à prendre au sens le plus fort, ontologique. Sans prétendre offrir une compréhension exhaustive qui porterait atteinte au mystère du salut en tant que mystère, elle donne pourtant accès à la vérité même de la filiation et de la paternité de Dieu. Le Dieu de la vérité a pour ainsi dire voulu mettre les hommes à l'épreuve de la prétention *filiale*, inouïe, de son Fils unique Jésus. La vérité révélée par Dieu se concentre alors dans la vérité de son « Fils » unique. Ce terme ne se réduit pas à une simple métaphore ou une analogie, car ce qui est métaphorique ici ouvre de lui-même au registre de l'ontologie, comme le *symbolon*, au sens fort du terme, donne réellement et efficacement accès à la réalité qu'il signifie. Le témoignage du Père donné à Jésus fonde cette vérité : « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que tel est le témoignage de Dieu : il a rendu témoignage à son Fils. Celui qui croit dans le Fils de Dieu a le témoignage en lui » (1 Jn 5,9). L'auteur ajoute : « Celui qui ne croit pas Dieu, *celui-là fait de Dieu un menteur* » (1 Jn 5,10). Nos vieux catéchismes aimaient à formuler cette conviction intime de l'acte de foi des chrétiens, avec une simplicité directe : « Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper [163] », où Thomas d'Aquin aurait reconnu ses propres formulations [164]. Ainsi se trouve justifiée l'option ontologique du néologisme de Nicée, l'*homoousios*, pour prolonger et clarifier la terminologie biblique et hymnique. La confirmation de la vérité ontologique de la filiation divine de Jésus est, comme nous l'avons vu dans le premier et le troisième chapitre, que le rapport de la paternité et de la filiation se trouve mystérieusement inversée entre le divin et l'humain : la paternité humaine et terrestre est devenue une nomination seconde et dérivée de son prototype, Dieu le Père (voir Ep 3,14 ; Mt 23,9). C'est cette vérité de la filiation divine dans laquelle le croyant est invité à entrer qui sous-tend la vérité de l'affiliation baptismale [165]. Être sauvé, selon l'Évangile de Jésus, consiste à entrer dans la pleine vérité de la filiation qui est insérée dans la filiation éternelle du Christ.

2. La médiation de l'Église et l'inversion de l'enchaînement dogmatique : Trinité, christologie, pneumatologie, ecclésiologie

2.1 Les médiations de la foi et le ministère de l'Église

109. Cette vérité salvifique et efficace est explicitée et communiquée à Nicée par un acte d'interprétation du texte biblique en des termes provenant des hymnes et de la philosophie, et à travers l'exercice de l'intelligence de la foi. En effet, toute l'économie de la Révélation biblique atteste qu'il ne faudrait certainement pas entendre la force de la conviction sur la vérité christologique dans les termes d'un fondamentalisme, pour lequel le sens des Écritures est disponible uniquement de manière immédiate. Car la tradition interprétative de la doctrine ecclésiale et la recherche des théologiens montre, bien au contraire, que la foi a besoin de nombreuses *médiations*, à commencer par la première, unique et fondatrice, celle de l'humanité du Fils unique, qu'il tient de Marie. Dieu a disposé que sa vérité divine inouïe ferait mouvement vers l'humanité par la médiation de son Verbe incarné : « Celui-ci est mon Fils bien-

aimé, écoutez-le » (Mt 17,5 ; cf. Mt 3,17). En outre, les différents genres littéraires de l'expression de la Révélation que constituent les livres bibliques appellent autant d'économies herméneutiques [166]. Le Symbole, né de la liturgie et proclamé dans un cadre liturgique, témoigne d'ailleurs que la médiation interprétative ne se réduit pas à un commentaire de texte, mais se fait *gestis verbisque*, là où la foi est vécue dans une communauté de prière et de grâce [167]. Nous le lisons dans le récit de Lc 24, où le Ressuscité lui-même ne se contente pas de s'expliquer par l'exégèse de la Loi et des prophètes, mais aussi, finalement, par sa présence et son autodonation eucharistique, à « la fraction du pain », ainsi que l'expliquait le pape Benoît XVI dans *Verbum Domini* : La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentelle dans l'évènement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère eucharistique. En effet, sans la reconnaissance de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, l'intelligence de l'Écriture demeure incomplète [168].

110. Ainsi, la concaténation ordonnée des mystères telle qu'elle s'offre en dogmatique peut être utilement inversée en théologie fondamentale. C'est par le mystère de l'Église, « le mystère le plus difficile à croire [169] », que se proposent d'abord les mystères inouïs de la foi chrétienne, mystères dont elle dépend logiquement et ontologiquement elle-même. C'est en effet à l'Église d'abord qu'il revient d'établir le régime de crédibilité de l'itinéraire de foi. Évidemment, il existe « un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en rapport avec leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. [170] » La doctrine christologique, trinitaire et sotériologique du Symbole constitue ce fondement. Cependant, à l'intérieur du *nexus mysteriorum* des dogmes [171], l'acte d'interprétation du Concile éclaire la participation de l'Église, selon sa place et son rôle spécifiques, à l'ordre du salut.

2.2 Dissensus et synodalité

111. La médiation interprétative de l'Église se manifeste par des arbitrages, en particulier face à des dissensions ou au besoin de traduire le texte sacré. Le « concile de Jérusalem » en Actes 15 témoigne pour la première fois d'un dissensus de doctrine (le rapport des disciples du Christ issus des nations à la Loi mosaïque) et de pratique (circoncision, idolothytes et impudicité), porteur de conflictualité, dont le règlement et la résolution, en forme de consensus ecclésial recouvré, ont procédé d'abord d'un examen par le collège rassemblé des « apôtres et des anciens » (Ac 15,6). Un processus se dégage : on remarque d'abord une succession de témoignages autorisés (Pierre, Paul et Barnabé, Jacques) et accueillis dans une écoute mutuelle [172], un appel à l'autorité de Moïse ensuite, l'institution de messagers mandatés à l'encontre des messagers « sans mandat » (Ac 15,24), et enfin la rédaction d'un écrit prescriptif à remettre officiellement à l'assemblée d'Antioche (Ac 15,30-31) réunie à l'initiative de ces messagers mandatés. Tous sont acteurs, car la question est soumise à toute l'Église de Jérusalem (Ac 15,12) qui est présente durant le déroulement du discernement ecclésial et qui est impliquée dans la décision finale (Ac 15,22) [173]. Le signe de cet aspect communautaire est que les messagers sont envoyés à deux (Ac 15,27). L'essentiel pour notre réflexion est que l'Église assistée de l'Esprit Saint et fonctionnant de manière synodale, s'appuyant sur le *sensus fidei fidelium* [174] et sur l'autorité particulière des apôtres, constitue le mystère vivant et opérant dans lequel le développement doctrinal sur la distinction entre les disciples du Christ issus du peuple juif et ceux issus des nations face à la pratique de la Loi mosaïque a été élaborée. L'arbitrage de foi qui touchait à la visée universelle de Dieu, à l'entrée des nations dans le mystère révélé d'abord à Israël, s'est opéré ici, dans l'échange entre *fides qua* et *fides quae*, au sein du mystère dynamique de l'Église.

112. Dès les temps qui précédèrent l'incarnation du Verbe, le Peuple Élu avait eu à traiter un problème analogue pour la conservation, mais surtout pour la diffusion de la Révélation dans la diaspora d'Israël et, au-delà, parmi les populations que le N.T. appelle les « prosélytes » (Mt 23,15 et Ac 2,10 et 6,15), et les « craignant-Dieu » (Ac 10,2), d'origine païenne. Il s'agit de cette option fondamentale dont l'origine réelle se perd parmi les légendes (*Épître d'Aristée* ou Talmud-*Soferim* 1,7), qui autorisa la traduction de la Bible du peuple juif de l'hébreu au grec, et aboutit ainsi à la version alexandrine de la Septante. Car ces traductions, tout comme plus tard le recours au néologisme *homoousios*, auront impliqué de multiples arbitrages lexicaux pour que les vérités du texte original conçues dans le champ sémantique d'une langue sémitique ne soient pas perdues quand le texte fut transféré dans le champ sémantique d'une langue indo- européenne.

113. Ces arbitrages expriment la nature même de l'Église et permettent de saisir le sens du magistère qu'elle exerce. Car l'Église est une réalité de grâce inscrite dans l'histoire. Elle est constituée et mue par l'Esprit Saint, celui-là même qui a opéré l'Incarnation du Verbe et qui continue d'opérer l'incorporation des croyants dans le Corps mystique affronté aux joies, aux tentations et aux vicissitudes de l'histoire. Sa mission de salut s'opère non seulement par la prédication, par l'enseignement des Écritures et la célébration des sacrements, mais aussi par le magistère exercé par les évêques, successeurs des apôtres, en communion avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Ce n'est pas dire que la vérité de la foi serait historique et changeante : c'est dire plutôt que la reconnaissance de la vérité et

l'approfondissement de sa compréhension constituent une tâche historique de l'unique Sujet-Église. L'Église ne dispose donc pas de la vérité, qui ne peut être fabriquée, puisqu'il s'agit fondamentalement du Christ lui-même, mais elle la reçoit, la rappelle et l'interprète. Croire avec l'Église signifie pour chaque génération participer à ses efforts incessants pour une compréhension plus profonde et plus complète de la foi. L'obligation de fidélité ne peut être ramenée seulement à une docilité passive : elle est une obligation d'appropriation active pour tous les disciples, avec le soutien et sous la vigilance du magistère vivant du collège des évêques. Ces derniers, s'ils tombent d'accord, détiennent l'autorité pour décider de manière contraignante si une interprétation théologique est fidèle ou non à la source – le Christ et la Tradition apostolique. Le magistère n'ajoute rien à la Révélation accomplie dans le Christ et attestée par les Écritures, sinon les explicitations du développement dogmatique, car l'Église y exerce son rôle d'interprète authentique de la Parole de Dieu dans des actes de fidélité créative à la Révélation [175] : « Ainsi, le jugement concernant l'authenticité du *sensus fidelium* appartient en dernière analyse, non aux fidèles eux-mêmes ni à la théologie mais au magistère [176] ».Le magistère dit *ordinaire* des successeurs des apôtres consiste en un enseignement habituel, qui élabore continuellement la tradition – déjà désignée dans le Nouveau Testament comme « la saine doctrine » (2 Tm 4,3). Par comparaison, le magistère *extraordinaire* est rarement exercé, mais il l'est chaque fois qu'une décision de portée doctrinale concernant l'ensemble de l'Église doit être prise, notamment face à une remise en cause par une partie de l'Église. C'est ce qui s'est produit de manière éminente et explicite au Concile Œcuménique de Nicée.

2.3 Les langues de l'Esprit Saint pour la formation et le renouvellement du consensus

114. Au fond, la tâche ecclésiale aura donc été d'abord une tâche pneumatologique de *métaphrase*. Celle- ci opère dans le registre de la traduction, comme la Septante et les *targoumim*, qui cherchent la fidélité au texte hébreu en se situant résolument dans les modes de pensée et le génie propres du grec et de l'araméen. On peut supposer que le même processus soit à l'œuvre dans la traduction des paroles de Jésus, prononcées en araméen, dans le grec des évangiles. Il s'agit aussi du travail d'exégèse du texte sacré, commencé avec les *midrashim* et les écrits des premiers Pères de l'Église. C'est ce double mouvement qui s'épanouit dans les échanges vivants d'un concile œcuménique célébré sous la motion de l'Esprit de Pentecôte, où les locuteurs pouvaient provenir du monde syriaque, ou grec, ou copte, ou latin, et qui aboutit à des définitions qui sont elles-mêmes traduisibles en d'autres langues et formes d'expression. Nous assistons-là à une double audace reçue du Saint-Esprit. D'abord un renforcement de la compréhension de la foi professée à Nicée de la part de ceux qui la proclament avec *parrēsia* et efficace au bénéfice du peuple de Dieu dans les différents contextes du monde ; ensuite, l'audace dans le Saint-Esprit de la part de ceux qui écoutent (*auditus fidei*) et reçoivent (*obsequium fidei*) cette proclamation [177]. Ce mouvement manifeste autant la nature de l'Église que l'identité de l'Esprit de vérité, qui « fait souvenir » des paroles du Christ et guide vers la « vérité tout entière » (Jn16,13 ; cf. Jn 14,26). Il n'y a rien de surprenant à constater qu'une telle tâche ecclésiologique qui postule les opérations de la troisième personne divine devait remonter depuis l'histoire du salut jusqu'au mystère originaire des relations trinitaires, depuis l'économie jusqu'à l'ontologie divine.

115. Dans cette tâche de métaphrase pneumatologique, qui introduit un concept nouveau, inconnu de l'Écriture sainte, le fameux *homoousios*, il est indispensable de noter que les narrations bibliques aussi bien que les métaphores des textes scripturaires ne sont pas abolies ou occultées par les transcriptions spéculatives qui en contractent et en clarifient la substance. La clarification dogmatique ne vaut que si elle conserve l'enracinement qui la vivifie dans l'humus biblique et dans la communion de foi liturgique. C'est clairement le cas dans le texte du Symbole. Dans les circonstances comme celles de la crise arienne, où la Parole de Dieu paraît fournir des appuis ambivalents pour la conservation de la vérité de foi (Lc 18,19 : « Pourquoi dire que je suis bon ? Personne n'est bon, sinon Dieu seul »), il devient nécessaire que l'expression spéculative dirime la dispute exégétique. Cependant, le développement doctrinal, avec la ressource spécifique des néologismes, doit se contenter de désenvelopper les vérités immanentes au langage de révélation, à la manière dont le Christ lui-même explique sa parabole du semeur en Mt 13,3-9 puis 18-23. En ce sens, on ne manquera pas de relever que dans l'histoire de l'Église les néologismes dogmatiques ont été, somme toute, peu nombreux et qu'ils ont correspondu à des nœuds du mystère chrétien vraiment décisifs : « consubstantialité » et « union hypostatique » en christologie ; et dans le domaine trinitaire, « relations subsistantes » et « périchorèse » ; mais également « personne » (*prosôpon* et *hypostasis*), pour son sens spécifiquement chrétien, en théologie trinitaire, christologie et anthropologie.

3. Veiller sur le dépôt de la foi : une charité au service des plus petits

3.1 La foi unanime du Peuple de Dieu offerte à tous

116. Le Symbole de foi et les canons adoptés par le Concile de Nicée ne sont pas simplement des actes ecclésiaux d'interprétation, de traduction et de métaphrase, mais ils visent aussi à « garder » ou « veiller sur »

(*phylaxein*) le dépôt de la foi transmise par les Apôtres (1 Tm 6,20). Or cette protection s'opère en particulier au bénéfice des plus exposés. De même que, sur le plan de la *fides quae*, l'*homoousios* est le principe et fondement de la *koinonia* en Christ de tous les êtres humains entre eux, jusqu'au plus petit, de même, sur celui de la *fides qua*, la décision du Concile de définir une profession de foi commune, protège tous les disciples. En effet, la clarté doctrinale rend la foi capable de résister aux forces du régionalisme culturel absolutisé et de la fracture géopolitique comme à celles de l'hérésie, souvent liée à une forme de subtilité élitiste.

117. Insistons sur ce dernier aspect. Au IV^{e} siècle, en cette époque de « paix de l'Église », où l'on a risqué l'affadissement de la conviction chrétienne au cours de son extension universelle, les tenants du paganisme antique tentaient au contraire de rendre à celui-ci sa vigueur perdue en soulignant le caractère *accessible* au commun des mortels des dieux de son panthéon, de sa pratique et des coutumes des aïeux. Or *la foi prêchée par Jésus aux simples n'est pas une foi simpliste*. Les paraboles et autres sentences, ou certaines déclarations johanniques comme le magistral : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10,30), témoignent du fait que l'accès au mystère de Dieu est au moins paradoxal. Ni ce que le dogme appellera la Trinité, ni l'union hypostatique, énoncée au concile de Chalcédoine, ni le duothélisme dynamique sauvegardé par la sotériologie de Maxime le Confesseur, ne sauraient passer pour des propositions simples. Cependant, le christianisme ne s'est jamais réputé lui-même pour un ésotérisme réservé à une élite d'initiés. Le Christ l'affirme dans une déclaration fondamentale : « J'ai parlé ouvertement au monde
; j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, où tous les Juifs s'assemblent, et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi m'interroges-tu ? Interroge sur ce que je leur ai dit ceux qui m'ont entendu ; voici, ceux-là savent ce que j'ai dit » (Jn 18,20). Même la discipline mystagogique de l'arcane, pendant un moment du paléo-christianisme, n'indiquait pas une préoccupation jalouse du secret, mais la prise en compte du sérieux et des étapes de l'initiation chrétienne. Et avec le passage des siècles il semble bien que la foi chrétienne ait pleinement assumé son style décidément exotérique et populaire. Au fond, tout chrétien, en traçant sur soi-même le signe de la croix, exprime de manière adéquate et pleine le cœur de la foi trinitaire et pascale [178]. Le peuple de Dieu tout entier doit donner raison de sa foi et de son espérance (cf. 1 P 3,5) : en ce sens il est théologien [179].

118. Dans le même sens, l'exercice du Magistère, tel qu'il se réalise au concile de Nicée, et qui confère à l'enseignement de l'Église « catholique » un style authentiquement public et institutionnel, institue par là même une égalité de tous vis-à-vis du contenu de la foi. Le credo liturgique, pratiqué par tous les membres du Corps mystique, au sein d'une liturgie publique et commune, formera comme une pierre de touche pour la *contesseratio* (le lien d'hospitalité) de la communion ecclésiale, chère à Tertullien [180]. Le bien commun de la Révélation y est réellement mis « à la disposition » de tous les fidèles, comme le confirme la doctrine catholique de l'infaillibilité *in credendo* du peuple des baptisés : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2,20.27), ne peut se tromper dans la foi. [181] » Les évêques ont un rôle spécifique dans la définition de la foi mais ne peuvent l'assumer sans être dans la communion ecclésiale de tout le Peuple de Dieu [182]. En ce sens, la Loi nouvelle du N.T. revêt les caractéristiques de la Loi ancienne, dont on ne mesure pas assez d'ordinaire la dimension publique : puisque la loi est solennellement promulguée, elle est connue par tous comme une loi divine. Ainsi, même les chefs sont tenus par la *publicité de la Loi* à ses observances. L'« acception des personnes », souvent repérée et dénoncée dans la Torah, y apparaîtra plus aisément de manière objective comme une faute contre la dignité égale des enfants de Dieu (cf. Lv 19,5 ; Dt 10,17 ; Ac 10,34 ; Rm 2,11).

3.2 La protection de la foi face au pouvoir politique

119. Ainsi, le concile de Nicée, avec tout ce qu'il doit à l'initiative de l'empereur Constantin, aura représenté néanmoins une pierre milliaire dans le long chemin vers la *libertas Ecclesiae*, laquelle est partout une garantie de protection pour la foi des simples et des plus vulnérables devant la puissance politique. Sans doute, naît au même moment un mouvement concurrent vers ce qui sera nommé le « césaropapisme », et qui est une tentation rémanente parmi les Églises chrétiennes. Alors faut-il identifier en ce concile les prémices d'une garantie ecclésiale pour la liberté de conscience des petits, ou celles d'une instrumentalisation politique de la religion du Christ ? Il est vrai qu'on fait souvent valoir, aujourd'hui, la préoccupation politique de l'empereur Constantin ; on souligne que le concile de Nicée était entre autres destiné à célébrer le vingtième anniversaire de son règne, et l'on insinue même, dans certains cas, que la profession de foi adoptée par Nicée entendait avant tout restaurer la concorde au sein de l'Empire. De même, on reproche à la notion d'hérésie d'être associée au pouvoir répressif de l'État confessionnel. Sans pouvoir entrer dans un traitement complet de ces questions complexes dans les limites du présent document, nous pouvons pourtant distinguer ici les formes d'unité et les objectifs, l'unité de la foi entre les Chrétiens et l'unité des citoyens. D'un côté, en effet, le monothéisme trinitaire de Nicée, dans sa vérité dogmatique, ne permettait justement pas d'honorer aussi bien que l'arianisme la prétention du *Basileus* d'être le symbole étatique et religieux de l'unité romaine et de jeter les fondements d'un ordre théologico-politique *stricto sensu* [183]. D'un autre côté, sans la vigilance magistérielle de l'Église apostolique assistée par le Saint-Esprit

face à la résistance à l'inouï de la Révélation qu'est l'hérésie, les mystères de la foi communiqués par l'autorévélation du Verbe incarné, crucifié et ressuscité, n'auraient pas résisté à l'éclatement et à la cacophonie.

120. La protection de la foi de tous, ainsi que l'importance de l'écoute de la voix même des derniers et des moins écoutés, se manifeste dans le fait que Nicée n'ait précisément pas suivi le chemin de l'arianisme. En effet, saint Jérôme souligne la majorité numérique des ariens et le nombre lui aussi très majoritaire des évêques acquis à l'arianisme. Historiquement, il s'agit sans doute de nuancer la lecture de Jérôme, parce que la plupart des évêques et des chrétiens n'optaient pas directement pour l'arianisme, mais étaient plutôt hésitants devant une terminologie qui ne se trouvait pas dans le N. T. Cela dit, comme s'était produit un effet de force engagé par l'autorité politique, le Concile a permis de sauvegarder le *sensus fidelium* [184] qui habitait le peuple de Dieu. En ce sens, on peut dire que la profession de foi de Nicée est un écho fidèle vécu dans l'Église de l'exultation du Christ : « Je te loue Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, c'est ainsi que tu en as disposé dans ta bienveillance » (Mt 11,25-26).

Conclusion : Annoncer à tous Jésus notre Salut aujourd'hui

121. La célébration des 1700 ans du Concile de Nicée est une pressante invitation faite à l'Église de redécouvrir le trésor qui lui a été confié et d'y puiser afin de le partager avec joie, dans un nouvel élan, voire dans une « nouvelle étape de l'évangélisation. [185] » Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, telle qu'elle est professée dans le symbole de Nicée-Constantinople, c'est tout d'abord nous laisser émerveiller par l'immensité du Christ afin que tous en soient émerveillés, ranimer le feu de notre amour pour le Seigneur Jésus, afin que tous puissent brûler d'amour pour lui. Rien ni personne n'est plus beau, plus vivifiant, plus nécessaire que lui. Dostoïevski le déclame avec force : « J'ai forgé en moi un Credo, où tout m'apparaît limpide et sacré. Ce Credo est fort simple, le voici : croire qu'il n'est rien de plus beau, de plus profond, de plus sympathique, de plus raisonnable, de plus viril et de plus parfait que le Christ. [186] » En Jésus, *homoousios* au Père, Dieu lui-même vient nous sauver, Dieu lui-même s'est lié à l'humanité pour toujours, afin d'accomplir notre vocation d'être humain. En tant que Fils Monogène, il nous conforme à lui comme fils et filles bien-aimés du Père par la puissance vivifiante du Saint-Esprit. Ceux qui ont vu la gloire (*doxă*) du Christ peuvent la chanter, et laisser la doxologie se muer en annonce généreuse et fraternelle, c'est-à-dire en kérygme.

122. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée ne fait pas fi de la réalité de l'humanité. Elle ne se détourne pas des souffrances et des soubresauts qui taraudent le monde et semblent aujourd'hui mettre à mal toute espérance. Au contraire, elle se confronte avec ces troubles en professant la seule rédemption possible, acquise par celui qui a connu jusqu'à la violence du péché et du rejet, la solitude de l'abandon et la mort, et qui, de l'abîme même du mal, est ressuscité afin de nous porter nous aussi dans sa victoire jusqu'à la gloire de la résurrection. Cette annonce renouvelée ne fait pas fi non plus de la culture et des cultures, mais, au contraire, là aussi avec espérance et charité, se met à leur écoute et s'enrichit par elles, les invite à une purification et les surélève. Entrer dans une telle espérance exige bienévidemment une conversion, mais tout d'abord de la part de celui qui annonce Jésus par la vie et la parole, car elle est renouvellement de l'intelligence selon la pensée du Christ. Nicée est le fruit d'une transformation de la pensée qui est impliquée et rendue possible à la fois par l'évènement Jésus-Christ. De même, une nouvelle étape d'évangélisation ne sera possible que de la part de ceux qui se laissent renouveler par cet évènement, par ceux qui se laissent saisir par la gloire du Christ, toujours nouveau.

123. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, c'est se rendre attentif tout particulièrement aux plus petits et aux plus vulnérables de ses frères et sœurs. La lumière nouvelle projetée sur la fraternité entre tous les membres de la famille humaine par le Christ, Fils *homoousios* du Père et partageant la nature humaine commune, éclaire en particulier ceux qui ont le plus besoin de l'espérance de la grâce. Nous sommes liés par un lien radical indestructible à tous à ceux qui souffrent et qui sont écartés ; nous sommes tous appelés à œuvrer pour que le salut puisse les rejoindre eux, tout particulièrement. Annoncer signifie ici « donner à manger », « donner à boire », « recueillir », « vêtir » et « aller visiter » (Mt 25,34-40), faire rayonner la gloire humble de la foi, de l'espérance et de la charité pour celui qui n'est pas cru, en qui personne n'espère et qui est mal aimé par le monde. Annoncer signifie faire luire ces vertus théologales dans l'humiliation et la souffrance : cela ne peut provenir que du Christ notre Sauveur et donc témoigner de lui et permettre de le rencontrer. Ne nous trompons pas cependant : ces crucifiés de l'histoire *sont le Christ parmi nous*, au sens le plus fort possible : « c'est à *moi* que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Le Crucifié-Ressuscité connaît leurs souffrances intimement et ils connaissent les siennes. Ainsi, eux sont les apôtres, les maîtres et les évangélisateurs des riches et des bien-portants. Il s'agit d'aider les pauvres, mais avant tout d'entrer en relation avec eux et de vivre avec eux afin de se laisser enseigner par eux : eux comprennent mieux que tous l'immensité du don du Fils *homoousios* qui va jusqu'à la croix, professé à Nicée. Eux peuvent nous introduire à l'espérance plus forte que la mort, à la suite du Verbe de Dieu descendu au plus bas parmi nous pour nous élever au plus haut avec lui [187].

124. Annoncer Jésus notre Salut à partir de la foi exprimée à Nicée, c'est l'annoncer en Église. C'est l'annoncer par le témoignage de la fraternité inouïe fondée en Christ. C'est faire connaître les merveilles par lesquelles l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » est le « sacrement universel du salut » et donne accès à la vie nouvelle : le trésor des Écritures que le Symbole interprète, la richesse de la prière, de la liturgie et des sacrements qui découlent du baptême professé à Nicée, la lumière du magistère qui est au service de la foi partagée. Ce trésor, toutefois, « nous le portons dans des vases d'argile » (2 Co 4,7). Or cela est juste, car l'annonce sera féconde uniquement s'il y a consonance entre la forme du message et son contenu, entre la forme du Christ et la forme de l'évangélisation. Dans le monde d'aujourd'hui, il s'agit en particulier de garder à l'esprit que la gloire que nous avons contemplée est celle du Christ « doux et humble de cœur » (Mt 11,29), qui a proclamé : « Heureux les doux, car ils recevront la terre en héritage » (Mt 5,5). Le Crucifié-Ressuscité est réellement victorieux, mais il s'agit d'une victoire sur la mort et le péché et non pas sur des adversaires – il n'y a pas de *perdants* dans le Mystère Pascal, si ce n'est le perdant eschatologique, Satan le diviseur [188]. L'annonce de Jésus notre Salut n'est pas un combat, mais plutôt une conformation au Christ, lui qui regardait ceux qu'il rencontrait avec amour et compassion (Mc 10,21 ; Mt 9,36) et se laissait guider par un autre, par l'Esprit du Père [189]. L'annonce sera féconde si c'est le Christ qui agit en nous : « Il est bon de se rappeler qu'en envoyant ses disciples en mission, "le Seigneur agissait avec eux" (*Mc* 16, 20). Il est là, travaillant, luttant et faisant le bien avec nous. D'une manière mystérieuse, c'est son amour qui se manifeste par notre service, c'est lui qui parle au monde dans ce langage qui parfois n'a pas de mots [190].

---

[1] François, Bulle d'indiction du Jubilé ordinaire de l'année 2025, *Spes non confundit*, n° 17.

[2] Éphrem de Nisibe, *Hymnes de Nativitate*, III, 3, éd. et trad. E. Beck, o.s.b., Louvain, 1959 (CSCO 186, p. 21 ; CSCO 187, p. 18-19 trad. modifiée) ; trad. française par F. Cassingena-Trévedy, o.s.b., Paris, Cerf, 2001 (SC 459, p. 64-65).

[3] Pape François, *Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale*, 30 novembre 2023.
« Il avait été d'abord convenu que le concile des évêques aurait lieu à Ancyre de Galatie. Pour beaucoup de raisons, nous avons décidé maintenant qu'il se réunirait à Nicée, ville de Bithynie. C'est à cause de la venue des évêques d'Italie et des autres parties de l'Europe, du bon mélange de l'air, et aussi pour que moi-même je puisse contempler ce qui s'y passera et y participer », dans Constantin, *Lettres et discours*, présentés et traduits par P. Maraval, Paris, Les Belles Lettres (coll. « La roue à livres »), 2010, lettre 17 ("convocation à Nicée"), p. 52.

[4] Voir Concile de Chalcédoine, préambule (*DH,* 300).

[5] Voir Concile d'Éphèse, 6e session des Cyrilliens (*DH*, 265).

[6] Cité dans K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, Encrucijada en la historia de la Iglesia, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 41.

[7] « L'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens du Symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le Deuxième Concile Œcuménique. Aucune profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de foi enseignée et professée par l'Église indivise », Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », 13 septembre 1995, in *Documentation Catholique*, n° 19, p. 941-945.

[8] François, *Discours au Dicastère pour la Doctrine de la Foi*, 26 janvier 2024.

[9] Nous suivons la version grecque du symbole de Nicée-Constantinople, sauf autre précision.

[10] La thématique de Dieu Père en tant que créateur est très présente chez les premiers Pères de l'Église. Clément de Rome dit « Père et créateur du monde entier », *Aux Corinthiens*, 19,2 et 35,3 (SC 167, p. 133 et 157) ; Justin de Naplouse parle du « Père et Seigneur de l'univers », *Apologie à Antonin*, 12,9 ; 61,3, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard (« La Pléïade »), 2016, p. 333 et 376 ; Tatien le Syrien aussi évoque l'« Auteur des esprits » et le « Père du sensible et du visible », *Aux Grecs*, IV,3, *ibid.*, p. 591. C'est une idée que l'on trouve déjà chez les auteurs grecs : Platon considère dieu comme « l'auteur et le père de toute l'univers » (*Timée*, 28c ; 41a ; voir aussi Épictète, *Diss.* I,9,7).

[11] Contrairement à Eschyle, qui parle du « τῶν θεῶν φθόνοV », « l'envie des dieux » (*Les Perses*, v. 362), voir Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, l. 1 cap. 89 n. 12 : « Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem : non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi. »

[12] Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, IX, 61, CCSL 62A, p. 440-441.

[13] Voir Hippolyte, *C. Noet.* 10,1-2. Tertullien : « Ante Omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus ; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam » (*Adversus Praxean,* 5,2, CCL 2, p. 1163).

[14] Voir le *Martyre de saint Polycarpe* dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 254 ; Justin, *Apologie à Antonin*, 63, *ibid*., p. 379-380.

[15] Voir l'anathématisme dirigé contre Arius à la fin du symbole de Nicée (*DH*, 126).

[16] Arius, *Lettre à Eusèbe de Nicomédie,* 5 (H.-G. Opitz, *Athanasius Werke*, III-1, p. 3 ; Urkunde 1).

[17] Dans une lecture postérieure à Nicée, Chromace d'Aquilée, affirme : « De même que l'œuvre de notre première création fut l'œuvre de la Trinité, ainsi notre seconde création est l'œuvre de la Trinité : le Père ne fait rien sans le Fils ni sans le Saint-Esprit, car ce qui est l'œuvre du Père l'est aussi du Fils, et ce qui est l'œuvre du Fils l'est aussi du Saint-Esprit » (Chromace d'Aquilée, *Sermons*, 18, 4, tome II, texte critique, notes et index par J. Lemarié, traduction par H. Tardif, Paris, Cerf, SC 164, 1971, p. 14).

[18] Sur ces « oublis » de l'Esprit Saint, voir Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*. Cerf, 4e éd., Paris, 2012, t. 1, p. 218-226. Les analyses de Congar traitent surtout des XIXe-XXe siècles, mais les phénomènes qu'il décrit existent encore, de manière plus subtile.

[19] « Credimus […] Patrem […] fontem et originem totius divinitatis », 6e Concile de Tolède (*DH*, 490). Voir aussi Augustin pour qui le Père est « principe de toute la divinité », Augustin, *De Trinitate*, t.IV, c.xxix,PL, t.XLII, col. 908.

[20] Version du symbole de Nicée (325).

[21] « Il n'existe pas de Dieu d'un autre genre, mais le Père et le Fils sont un seul être » (Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, VIII, 41, CCSL 62A, p. 354).

[22] Voir B. Sesboüé, *Histoire des Dogmes*, T. 1, *Le Dieu du Salut*, Desclée, Paris, 1994, p. 246.

[23] Version latine du symbole de Nicée-Constantinople, à partir de la version traduite par Rusticus au VIe siècle (cf. I. Ortiz de Urbina, *Storia dei Concili Ecumenici* vol. I, LEV, 1994, p. 172).

[24] Voir Éphrem et Grégoire Palamas, mais aussi Ambroise : *Splendor paternae gloriae* comme commentaire de *lumen de lumine*, dans Sant'Ambrogio, *Opere poetiche e frammenti*. Inni – Iscrizioni – Frammenti, a cura di G. Banterle, G. Biffi, I. Biffi, L. Migliavacca, Milano-Roma, 1994, Inno II, p. 34- 37.

[25] « La doctrine de la Trinité n'est pas un ajout et un affaiblissement mais une radicalisation du monothéisme chrétien », K. Rahner, « Unicité et Trinité de Dieu en dialogue avec l'islam » (1978), dans *Œuvres*, 22/1b, *Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie*, trad. de l'allemand, Cerf, Paris, 2022, p. 203-221 (ici : p. 213).

[26] Voir M. Wyschogrod, *Abraham's Promise, Judaism and Jewish-Christian Relations*, SCM Press, London, 2006, p. 178.

[27] Cf. D. Boyarin, *Le Christ Juif*, Cerf, Paris, 2019, p. 42-66 ; P. Lenhardt, *L'Unité de la Trinité. À l'écoute de la tradition d'Israël*, Éd. Parole et Silence, Paris, 2011 ; P. Schäfer, *Two Gods in Heaven : Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2020.

[28] Voir D. Boyarin, *Le Christ Juif*, p. 55-56, par exemple. Cette position est réellement considérée dans le monde juif comme une possible interprétation de Daniel dans le texte araméen et de divers textes de la période du Second Temple même si elle est aussi très discutée.

[29] Pr 1,9.14 ; 8,1-36 ; Sg 1,7 ; 7,22-27 ; Si 24,1-22. Certains exégètes emploient également l'expression de « duothéisme » à propos de la Sagesse personnifiée (voir J. Trublet [dir.], *La Sagesse Biblique*. De l'Ancien au Nouveau Testament, « Lectio Divina 160 », Le Cerf, 1995.

[30] Voir L. W. Hurtado, *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism,* T&T Clark, Edinburg ^{2}1998 (1988) ; R. Bauckham, « God Crucified » (1996), in R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel,* Paternoster, Crownhill (UK) 2008, p. 1-59. Par exemple, une partie du symbole de Nicée a été formulée dans la première littérature judéo-chrétienne primitive, les *Odes de Salomon*, qui datent d'environ 70-125 après J. C. (voir *Ode* 14 :12-17, in A. Rahlfs, R. Hanhart [ed.], *Septuaginta : SESB Edition,* Stuttgart 2006).

[31] La version latine du Symbole distingue le fait que le Christ ait pris chair « par (*de*) » l'Esprit Saint et « de (*ex*) » la Vierge Marie.

[32] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubenbekenntnis,* Kösel-Verlag KG, München, 1968, p. 9.

[33] « Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité », Concile Œcuménique de Chalcédoine (*DH*, 301).

[34] « L'homme constitué comme créature n'aurait pas été divinisé si le Fils n'avait pas été le vrai Dieu ; et l'homme n'aurait pas pu se tenir en présence du Père, si celui qui avait revêtu le corps n'avait pas été par nature son vrai Verbe. Semblablement, nous n'aurions pas été libérés du péché et de la malédiction, si la chair revêtue par le Verbe n'avait pas été une chair humaine (parce que nous n'aurions rien en commun avec tout cela qui nous est étranger) » (Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les Ariens*, II, 70, texte de l'édition K. Metzler - K. Savvidis, notes par Lucian Dinca, traduction par Ch. Kannengiesser, Paris, Cerf, SC 599, 2019, p. 237-239).

[36] *Ibid.*, III, 7,3, p. 297.

[37] Cette expression se trouve chez les Pères, où d'autres acteurs de l'histoire sont parfois aussi mentionnés avec Pilate, comme « Hérode le Tétrarque » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*, I, 2, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 213) ou « Tibère César » (Justin, *Apologie à Antonin*, 13,3, *ibid*., p. 334).

[38] « L'ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu », Jean-Paul II, *Rencontre avec les représentants de la communauté juive de Mayence*, 17 novembre 1980, n. 3 ; « L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée », *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1992, n° 121 : cf. François, *Evangelii Gaudium*, 2013, IV, n° 247.

[39] Concile Œcuménique Vatican II, Déclaration *Nostra Aetate*, n° 4.

[40] Déjà dans Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, 34,3, éd. A. Rousseau, tome II, SC 100, Paris, Cerf, 1965, p. 850-853 : « Comment les prophètes eussent-ils pu prédire la venue du Roi, proclamer à l'avance la bonne nouvelle de la liberté qui devait être donnée par lui, prêcher à l'avance tout ce que fit le Christ en parole et en œuvre, ainsi que sa Passion, et annoncer d'avance la nouvelle alliance, s'ils avaient reçu l'inspiration prophétique d'un autre Dieu qui ignorait, selon vous, le Père inexprimable et son royaume, et ses économies, que le Fils de Dieu a accomplies en ces derniers jours en venant sur terre? ». Voir A. De Halleux, « La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople », *Revue théologique de Louvain*, 10^{e} année, fasc. 1, 1979, p. 5-39. Un symbole d'Épiphane de Salamine datant de 374 développe davantage ce thème : « Nous croyons au Saint-Esprit, qui a parlé dans la Loi et a prêché par les prophètes, qui est descendu au Jourdain, parle dans les apôtres et habite dans les saints » (*DH*, 44).

[41] Jean II, Lettre *Olim quidem*, mars 534 (*DH*, 401). « Si quelqu'un ne confesse pas que notre Seigneur Jésus-Christ, qui a été crucifié dans la chair, est le vrai Dieu et le Seigneur de gloire et l'un des membres de la Sainte Trinité, qu'il soit anathème », Deuxième concile de Constantinople, anathème 10 (*DH*, 432).

[42] « Ce qui est déjà accompli dans le Christ doit encore s'accomplir en nous et dans le monde. L'accomplissement définitif sera celui de la fin, avec la résurrection des morts, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. L'attente juive messianique n'est pas vaine. Elle peut devenir pour nous chrétiens un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. Nous comme eux, nous vivons dans l'attente. La différence est que pour nous Celui qui viendra aura les traits de ce Jésus qui est déjà venu et est déjà présent et agissant parmi nous » (Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne*, 2001, II, n° 21).

[43] Voir *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1992, III, n° 1848.

[44] Voir Concile d'Orange (529), canon 1 (*DH*, 371) et canon 2 (*DH*, 372).

[45] Selon Irénée, Jésus vise ici « ceux qui ont reçu la filiation adoptive » en lui. Cf. Irénée de Lyon,*Contre les hérésies*, *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, éd. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1991^{3}, livre III, 6,1, p. 288-289.

[46] « Le Christ, l'homme qui est en Dieu, éternellement un avec Dieu, est en même temps l'ouverture perpétuelle de Dieu à l'homme. Il est ainsi lui-même ce que nous appelons "le ciel", car le ciel n'est pas un espace, mais une personne, la personne de celui en qui Dieu et l'homme sont à jamais unis sans séparation. Et nous allons vers le ciel, oui, nous entrons dans le ciel, dans la mesure où nous allons vers Jésus-Christ et entrons en lui », J. Ratzinger, *JRGS* 6/2, p. 861. Voir aussi H. U. von Balthasar, « Eschatologie », dans J. Feiner, J. Trütsch et F. Böckle (éd.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Zurich, Cologne, 1957, p. 403-421 (ici p. 407-408).

[47] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Past., *Gaudium et spes*, I, n° 22.

[48] Voir Jean de la Croix, *Le Cantique Spirituel* A 38, 3-7 ; *Le Cantique Spirituel* B 39, 2-7, dans *Jean de La Croix Œuvres complètes*, trad. M. du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1997, p. 519-522 ; 1425-1428.

[49] Paul VI, « Allocution finale du Concile Vatican II », 1965, § 8.

[50] Voir Concile de Chalcédoine, *DH*, 301.

[51] Cf. le symbole des Apôtres.

[52] Voir Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, IV, 81.

[53] B. Pascal, *Les Pensées*, éd. Jacques Chevalier, Paris, Gallimard (« La Pléïade »), 1954, p. 1207, fgt 258 ; voir François, Lettre apostolique *Sublimitas et Miseria hominis*, 19 juin 2023, pour le IV^{e} centenaire de la naissance de Blaise Pascal.

[54] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, VII, n° 48 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus*, 2000, VI, n° 20.

[55] Hippolyte de Rome, *Traditio Apostolica*, 6, Aschendorff, Münster, 1963, p. 19.

[56] « Tout comme l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source », Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm.

Lumen Gentium, VIII, n° 62.

[57] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Past. *Gaudium et spes*, II, n° 24-25. [58] *Ibid.*, II, n° 22.

[59] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 1.

[60] Concile Œcuménique Vatican II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, Appendice.

[61] Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, « Lettre synodale à l'Église d'Alexandrie », I,9, tome I, livre I-II, texte grec (*GCS*, NF 5, 1998^{3}) de L. Parmentier et G.C. Hansen, avec annotation par

J. Bouffartigue, introduction par A. Martin, traduction par P. Canivet, revue et annotée par

J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon, Paris, Cerf, SC 501, p. 220-221 et 227.

[62] Voir *Lettera alle Chiese*, publiée in H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBPress, Roma, 2021, p. 204-208 (Eusèbe, *Vita Constantini,* 3.17-20) ; « Purtroppo con questa decisione venne abbandonata la data comune di Pasqua tra cristiani ed ebrei », Card. K. Koch, « Verso una celebrazione ecumenica del 1700° anniversario del Concilio di Nicea (325-2025) », *L'Osservatore Romano*, 30 aprile 2021.

[63] Respectivement Jean-Paul II, *Rencontre avec la communauté juive de Rome,* 13 avril 1986, n° 4, et Benoît XVI, *Lumière du monde. Le pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec P. Seewald*, trad. N. Casanova et O. Mannoni, Paris, Bayard, 2011, p. 114.

[64] Athanase d'Alexandrie, *Vie et conduite de notre père Saint Antoine*, Spiritualité orientale, n° 28, trad.

B. Lavaud, o.p., Bégrolles en Mauges, 1979, p. 75.

[65] « S'il ne nous était pas donné, à nous aussi, la possibilité d'une vraie rencontre avec Lui, ce serait comme déclarer épuisée la nouveauté du Verbe fait chair. Au contraire, l'Incarnation, en plus d'être le seul événement nouveau que l'histoire connaisse, est aussi la méthode même que la Sainte Trinité a choisie pour nous ouvrir le chemin de la communion. La foi chrétienne est soit une rencontre avec Lui vivant, soit elle n'existe pas. La liturgie nous garantit la possibilité d'une telle rencontre », François, Lettre apostolique *Desiderio desideravi*, 2022, n. 10-11.

[66] Voir *À Diognète*, V,10-11, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 814.

[67] Athénagoras, *Legatio (Supplicatio) pro Christianis* (176-180 après J.-C.) 12,3 ; cf. 24,2, SC 379, p. 108 s. et p. 160 s.

[68] Ambroise, *De fide ad Gratianum* I, 1,8, (CSEL 78, p. 7).

[69] Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* II,1 (CCSL 62, p. 38).

[70] Éphrem de Nisibe, *De fide (Against the Disputers)* transl. J. B. Morris, *Select Works of St. Ephrem the Syrian*, 1847, rhythm 52, n° 1 (Morris, p. 273) ; 59, n° 2 (*ibid*., p. 300) ; 76, n° 1 (*ibid*., p. 347).

[71] Athanase, *Traité contre les Ariens*, SC 599, II, 41,4, p. 144-145, et 41,5, p. 146-147.

[72] Voir aussi Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 26, SC 17bis, p. 337 : « Comment sommes-nous chrétiens ? Par la foi, tout le monde le dira. Mais de quelle manière sommes-nous sauvés ? Parce que nous sommes renés d'en-haut, évidemment, par la grâce du baptême. Car comment le serions-nous autrement ? Après avoir acquis la science de ce salut opéré par le Père et le Fils et le Saint-Esprit, nous irions abandonner "la forme de l'enseignement" (*typon didachès*, Rm 6,17) reçue ? […] Car si le baptême est pour moi principe de vie et si le premier des jours est celui de la régénération, il est clair que la parole la plus précieuse sera aussi celle-là qui fut prononcée quand j'ai reçu la grâce de l'adoption filiale. » Pareillement, à propos du Saint-Esprit : Athanase, *1ère lettre à Sérapion*, n° 30 (Athanasius, *Werke* I/1 p. 523-526).

[73] Athanase, *Traité contre les Ariens*, SC 599, II, 42,3, p. 149 ; Basile de Césarée, *De Spiritu sancto*, 26, SC 17bis, p. 336-339 ; Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, I,2,e, texte grec de E. Mühlenberg, introduction, traduction et notes par R. Winling, Paris, Cerf, SC 453, 2000, p. 153.

[74] Cf. Ambroise, *De fide ad Gratianum* I, 9,58 (CSEL 78, p. 25) ; également Zénon de Vérone,

Sermones, liber II, serm. II,5,9 (CCSL 22, p. 167).

[75] Voir Athanase, *De decretis Nicaenae synodi*, 33-1 à 33-7, traduction dans L. Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, Cerf, Patrimoines, p. 376-377, 2012 et notes 2 et 3, p. 376.

[76] Hilaire de Poitiers, *Contre Constance,* 16, introduction, texte critique, traduction, notes et index par

A. Rocher, Paris, Cerf, SC 334, 1987, p. 200-201. Hilaire y défend Nicée contre le reproche de ne pas être conforme à l'Écriture : selon lui, les nouvelles maladies exigent une nouvelle composition de remèdes. Ainsi, l'expression « innascible », qui était un cheval de bataille d'Arius, Aèce et Eunome, n'est pas non plus un mot biblique pour désigner le Père : « Tu décrètes que "le Fils est semblable au Père [*similem Patri Filium*]", l'expression n'est pas proclamée dans les évangiles : pourquoi ne la repousses-tu pas ? »

[77] Athanase, *Epistula ad Afros episcopos,* 1,1.3 (Athanasius, *Werke* II/1, p. 322s.) ; le credo de Nicée est « suffisant ». Cf. Athanase, *Epistula ad Epictetum,* 1 (*ibid.*, I/1, p. 705s.).

[78] Le terme « nicéen » pouvait également s'appliquer à des formulations de confessions de foi qui élargissaient le symbole de Nicée, du moins tant qu'elles en conservaient le contenu et n'adoptaient pas des doctrines opposées. Voir *DH*, 300 (et supra, § 4).

[79] *Concile de Chalcédoine,* Actio 3, 10.12 ; 2,1,2, 79 [gr.] ; 2,3,2, 5f [lat.]) (*DH*, 300) ; la « définition » (*horos*) de Chalcédoine se fonde sur Nicée, avec le Symbole des 150 Pères réunis à Constantinople (ACO 2,1,2 , 126-129 [gr]) : « Or, pour la connaissance parfaite et l'affermissement de la foi droite, ce sage et salutaire Symbole de la grâce divine aurait suffi en soi, car il enseigne sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit ce qui est définitif, et met l'incarnation du Seigneur sous les yeux de ceux qui sont prêts à l'accepter avec foi. » : « Sufficeret quidem ad plenam cognitionem pietatis et confirmationem sapiens hoc et salutare divinae gratiae Symbolum ; de Patre enim et de Filio et de Spiritu sancto perfectionem docet et inhumanationem fideliter accipientibus repraesentat » (COeD, 1962, p. 60).

[80] François, Bulle d'indiction du Jubilé ordinaire de l'année 2025, *Spes non confundit*, n. 17.

[81] Il s'agit d'une référence symbolique à Gn 14,14.

[82] Athanase, *De synodis* 5, 1-3 (Athanasius, *Werke* II/1 p. 234).

[83] Basile de Césarée, *Homilia 16 in illud "In principio erat Verbum"*, PG 31, col. 471-482. On notera toutefois que le Symbole, à la différence du prologue de Jean, évite le terme « Logos ». En tant que concept central de la philosophie grecque, il était presque inévitablement compris de manière subordinationniste (arienne) par les Pères familiers de la philosophie grecque.

[84] « Celui qui, comme Photin ou Arius, "ne croit pas que le Christ est Dieu, ou que le Fils est issu du Père", insulte l'évangéliste Jean (Chromace d'Aquilée, *Sermo* 21,3, SC 164, p. 44). « Pour celui qui suit le Christ, il y a toujours la lumière du jour, car il marche dans la lumière éternelle » (*Sermo* 18, 1, SC 164,

p. 8). « Le trône de Dieu est unique, le trône de la majesté du Père et de la majesté du Fils », « il n'y a pas de différence de dignité » (*Sermo* 8,4, SC 164, p. 192-195).

[85] Zénon de Vérone, *Sermones,* liber II, sermo II, 5, n° 9 et 10, CCSL 22, p. 167 ; sermo II, 8, p. 176- 178.

[86] Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales,* III,1, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel, avec la collaboration de L. Doutreleau, s.j., Paris, Cerf, SC 366, 1990, p. 214-215.

[87] Augustin d'Hippone, *De agone christiano*,18, CSEL 41 ; *De fide et symbolo*, 5 et 18, CSEL 41. Le débat proprement théologique avec les homoïens est mené par Augustin dans le *De Trinitate I - VII* ainsi que dans le *Contra sermonem Arianorum* et le *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* (Augustinus, *Opera – Werke*, latein-deutsch : *Antiarianische Schriften*, 2008).

[88] Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, 39, 2, texte grec de Mühlenberg, introduction, traduction et notes par Raymond Winling, SC 453, Paris, Cerf, 2000, p. 329-331 : « Un esprit avisé devrait donc nécessairement, en tout état de cause, faire le choix entre les deux partis suivants : ou bien croire que la sainte Triade est de l'ordre de la nature incréée, et la prendre ainsi, dans la naissance spirituelle, pour source de sa propre vie ; ou bien, s'il estime que le Fils et l'Esprit Saint sont étrangers à la nature de Dieu qui est premier, véritable et bon, c'est-à-dire de la nature du Père, ne pas inclure cette croyance dans la foi qu'il adopte au moment de la régénération, pour éviter d'entrer lui-même à son insu dans la nature imparfaite qui a besoin de quelqu'un qui l'amende et de revenir ainsi en quelque sorte à ce qui lui est connaturel, du fait que sa foi s'est détournée de la nature suréminente. »

[89] Ambroise, *In Lucam* IV,67, CSEL 32, p. 173.

[90] A. Grillmeier, « Das “Gebet zu Jesus” und das “Jesusgebet” », in *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Fribourg 1997, p. 357-371.

[91] 2 Co 12,8.9 ; Rm 10,12 ; 2 P 3,18 ; invocations insérées dans la liturgie : 1 Co 16,22 ; Ap 22,20 ; cf. *Didachè* 10,6.

[92] En particulier Ph 2,6-11 ; Col 1,15-20 ; Ep 1,3-10 ; 1 Tm 3,16 ; Ap 5,6-14.

[93] Voir *De oratione* dans Origène, *De la prière ; Exhortation au martyre*, introduction, traduction et notes par G. Bardy, Paris, Librarie Lecoffre-Gabalda, 1932, X,2, p. 55 ; XV,1, p. 77 : « Si nous entendons

ce qu’est la prière, peut-être verrons-nous qu’il ne faut prier aucun être produit et pas même le Christ » ; XVI,1 : p. 81-82 ; *Contra Celsum*, VIII, 13, éd. et trad. M. Borret, s.j., Paris, Cerf, SC 150, 1969, p. 200- 203.

[94] Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 25-29.68, SC 17bis, p. 334-350 ; p. 488-490.

[95] Par exemple Athanase, qui utilise la doxologie traditionnelle de manière anti-sabellienne, et Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 3.4.16, SC 17bis, p. 256-260 et p. 298-300, qui souligne la différence entre *oikonomia* (médiation salvatrice du Christ) et *theologia* (fils d’égale importance).

[96] Voir par exemple la *Traditio apostolica* : lors de la consécration des évêques et des presbytres, ainsi que lors de la prière eucharistique, la doxologie finale est la suivante : « par ton serviteur Jésus-Christ, par qui la gloire est au Père, au Fils et au Saint-Esprit » ; Origène, *Homélies sur S. Luc : texte latin et fragments grecs,* XXXVII, 5, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, Paris, Cerf, SC 87, 1962, p. 440-441 ; Grégoire de Nazianze, *Oratio 19*, n° 17, PG 35, col. 1064 : « une seule et même gloire divine, au Père, au Fils, au Saint-Esprit » ; *Oratio 17*, n° 13, PG 35, col. 981 : « … en Jésus-Christ, notre Seigneur, à qui soient la gloire, la puissance, l’honneur et la domination, avec le Père et le Saint-Esprit, comme il était et comme il sera, maintenant et dans les siècles des siècles ».

[97] Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, XXIX,73, SC 17bis, p. 511. L’exemple de l’évêque Léontius d’Antioche montre à quel point la question de la forme de la doxologie pouvait devenir explosive dans la vie des Églises locales : pour ne pas se brouiller avec les ariens ni avec leurs adversaires, il ne prononçait plus les paroles de la doxologie à haute voix, mais « on n’entendait plus que la conclusion : “dans toute l’éternité” » : Théodoret de Cyr, *Hist. eccl.* 2,24,3, SC 501, p. 446.

[98] Basile de Césarée, *Epistula* 159, 2 ; *ep.* 125, 3, Courtonne II, p. 86 s., puis p. 33s. Voir aussi *Sur le Saint-Esprit*, VII,16, SC 17bis, p. 298-301 ; X,24, p. 332-335 ; X,26, p. 336-339.

[99] Texte chez A. Grillmeier, *Fragmente zur Christologie,* Fribourg 1997, p. 365.

[100] Grégoire de Nysse, *Lettres*, introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris, Cerf, SC 363, p. 283-285.

[101] Cassiodore, *Expositio psalmorum,* prooem. n° 17, CCSL 97, p. 22-23.

[102] II^{e} synode de Vaison (524 après J.-C.), canon 5, Mansi 8, col. 725 : « Quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum Orientem et totam Africam vel Italiam propter Haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post *Gloriam patri* etc. *Sicut erat in principio* dicitur ; etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus. »

[103] Sozomène, *Hist. eccl*. 8, 8, 1-3, GCS NF 4, p. 360s. ; Ambroise, *Contra Auxentium sermo de basilicis tradendis* n° 34, CSEL, 82/3, p. 105.

[104] Voir, par exemple, *De Nativitate* IV, 143-214 et XI. Le texte *De Nativ*. IV, 154-156 est très clair : « Alors qu’Il était couché sur le sein de Sa Mère / dans Son sein, toutes les créatures étaient couchées. / Il était silencieux comme un bébé / et pourtant Il faisait que Ses créatures exécutent / tous Ses ordres. / Car sans le Premier-né, / aucun homme ne peut / s’approcher de l’Essence. / Lui seul en est capable » (ed. Beck, Louvain 1959, CSCO 186, p. 39 ; 187, p. 34 ; trad. fr. F. Cassingena-Trévedy, o.s.b., Paris, Cerf, 2001, SC 459, p. 103).

[105] *De fide* LXXVI, 1-3. 7, (ed. Beck, Louvain, 1955, CSCO 154, p. 232-233 ; 155, p. 198-199 ; trad.

anglaise, J. T. Wikes, *St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith*, Washington D.C., CUA Press, 2015, p. 361-362) ; *ibid.*, VI, 1-8 (CSCO 154, p. 24-27 ; 155, p. 18-20 ; Wikes, p. 90-93).

[106] Voir les hymnes *De fide*, XL et LXXIII.

[107] Hymnes *De fide*, LII, 1-3 (CSCO 154, p. 161-162 ; CSCO 155, p. 138 ; Wikes, p. 269).

[108] Ephrem de Nisibe*, Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien,* tome I. *Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, XXII, 20, Texte critique du *CSCO* de E. Beck, o.s.b. ; introduction, traduction, notes et index de D. Cerbelaud, o.p., Paris, Cerf, SC 587, 2017, p. 399. Il faut noter que, même si l’enseignement de saint Éphrem est parfaitement en accord avec l’orthodoxie nicéenne, le vocabulaire et l’expression ne sont pas celles de Nicée, ceci dû sûrement à la forme, consciemment choisie, poétique et non discursive, de cet enseignement. Cf. Wikes, p. 36-39.

[109] Balaï (Balaeus), *Gebete*, BKV 26, p. 92s. ; Isaac d’Antioche, 1er poème sur l’Incarnation (*S. Isaaci Antiochi Opera omnia* I, ed. G. Bickell, 1873, p. 23).

[110] Prudentius, *Apotheosis*, linea 309-311, CCSL 126, p. 87.

[111] Voir Irénée, si souvent cité par Henri de Lubac : « Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens », Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV,34,1, éd. A. Rousseau, tome II, SC 100, Paris, Cerf, 1965, p. 846- 847 ; voir aussi François, *Evangelii gaudium*, 2013, n° 11.

[112] Sur cette distinction, voir Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n. 2-5 et II, n. 7-8.

[113] « Nous ne pouvons sans l’aide de Dieu connaître Dieu », Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, IV,5,1, tome II, SC 100, p. 426-427.

[114] « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que tel est le témoignage de Dieu : il a rendu témoignage à son Fils. Celui qui croit dans le Fils de Dieu a le témoignage en lui » (1 Jn 5,9).

[115] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n° 2.

[116] J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Band VI/1, 408f, Herausgeber : Gerhard Ludwig Müller, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2014 ; J. Ratzinger/Benoît XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, p. 377-378.

[117] Voir Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, I, n. 2 ; cf. 2 P 1,4.

[118] Voir Thomas d’Aquin, *Somme théologique*, II-II, q.25, a.1, Resp.

[119] Paul souligne que le Christ nous fait entrer dans la pensée même de Dieu, car il cite Isaïe 40,13 :

« Qui a connu la pensée du Seigneur (LXX : *noun Kuriou* ; Heb : *ruah Adonai*) pour l’instruire ? Or nous, nous avons la pensée du Christ » (cf. aussi Rm 11,34). Voir M. Quesnel, *La première épître aux Corinthiens,* Commentaire Biblique : Nouveau Testament, Cerf, 2018, p. 88-92.

[120] François, Lettre Encyclique *Lumen Fidei,* 2013, n° 18.

[121] *Ibid.*, n° 27, qui cite Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4 : *PL* 76, 1207.

[122] Voir François, *Discours à Naples à l’occasion de la conférence « La théologie après* Veritatis Gaudium *dans le contexte méditerranéen »,* 21 juin 2019, p. 9.

[123] « À travers la grandeur et la beauté des créatures, on peut contempler, *par analogie*, leur Auteur » (Sg 13,5). Voir *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis liber I*, q. 1, a. 2, ad 2, qui évoque l’« *analogia creaturae ad creatorem* ».

[124] Voir M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Brisgau – Basel – Wien, Herder, coll. « Freiburger Theologische Studien », n° 120, 1981, p. 62 et p. 292-293. Voir aussi Commission Théologique Internationale (CTI), *Théologie, christologie et anthropologie*, 1981, D, n° 1 : « L’annonce qui a pour objet Jésus-Christ, Fils de Dieu, se présente sous le signe biblique du *pour vous*. C’est pourquoi la christologie entière doit être traitée du point de vue sotériologique. Aussi est-ce à bon droit, en un certain sens, que des auteurs modernes ont tenté d’élaborer une christologie “fonctionnelle”. Mais, en retour, il faut tenir également que l’“existence

pour les autres” de Jésus-Christ ne peut se séparer ni de sa relation au Père ni de sa communion intime avec lui et que, par conséquent, elle doit se fonder obligatoirement sur sa filiation éternelle. La *pro- existence* de Jésus-Christ, par laquelle Dieu se communique lui-même aux hommes, présuppose sa *préexistence*. »

[125] C’est pourquoi saint Thomas d’Aquin insiste sur le fait qu’Adam a été doté de la grâce lors de sa création, sans quoi il n’aurait pas pu mettre en œuvre sa vocation humaine. Voir *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis liber II*, d.29, q.1, a.2 ; d.30, q.1, a.1 ; *Somme théologique*, I, q.95, a.1 ; I-II, q.109, a.5.

[126] J. Ratzinger/Benoît XVI, *Ils regarderont celui qu’ils ont transpercé*, Contributions à une christologie spirituelle, traduit de l’allemand par R. Kremer et M.L. Wilverth-Guitard, Paris, Éd. Salvator, 2006, p. 29 (*JRGS* VI/2, p. 701).

[127] *Ibid.*, p. 30-31 (*JRGS* VI/2, p. 702).

[128] « “Amen, amen, je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu’il voit faire par le Père ; ce que fait celui-ci, le Fils le fait

pareillement. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. Il lui montrera des œuvres plus grandes encore, si bien que *vous* serez dans l'étonnement » (Jn 5,18-20) ; « Tel est le message que *vous* avez entendu depuis le commencement : aimons-nous les uns les autres » (1 Jn 3,11).

[129] J. Ratzinger/Benoît XVI, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, p. 38 (*JRGS* VI/2, p. 707).

[130] Voir Benoît XVI, Lettre Encyclique *Caritas in veritate*, 2009, n° 33.

[131] P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975, p. 42 (trad. modifiée). Lorsque Florensky évoque la « définition de l'Église », plutôt que l'institution ecclésiale, il entend le mystère de l'Église dans toute sa profondeur mystique et théologique.

[132] « ΤοῦΘεοῦΛόγονάρνούμενοι, εἰκότωςκαὶΛόγονπαντόςἐσινἔρημοι », Athanase, *Il credo di Nicea,* I, 2,1, trad. E. Cattaneo, Roma, Città Nuova, 2001 (cf. PG 25, 425 D-428 A) ; tr. cit. p. 57. Voir aussi Athanase, *De decretis Nicaenae synodi,* dans L. Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, p. 334-380.

[133] Voir Augustin, *Confessions*, III, vi, 11, CCL 27, p. 33 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* I, q.104, a.1, Resp.

[134] Cf. supra, § 32 à 37.

[135] Voir CTI, *Théologie, Christologie et anthropologie*, 1982, C.

[136] François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium,* 2013, III, n° 115.

[137] « C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature », *Gaudium et spes*, II, ch. II, n° 53, § 1.

[138] François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 2013, III, n° 115. Voir aussi, comme exemples, idem, *Lettre sur le rôle de la littérature dans la formation*, 17 juillet 2024 *; Lettre sur le renouvellement de l'étude de l'histoire de l'Église*, 21 novembre 2024.

[139] François, Constitution apostolique *Veritatis Gaudium*, 2017, n° 2, qui s'inspire de l'Exhortation apostolique du Pape Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, 19.

[140] Concile Œcuménique Vatican II, Décret *Ad gentes*, II, n° 11.

[141] Par exemple, l'*Egô eimi* du IV^{e} évangile, ou la terminologie de He 1,3 ou de 2 P 1,4.

[142] « Quand l'Église entre en contact avec les grandes cultures qu'elle n'a pas rencontrées auparavant, elle ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la pensée gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de Dieu, qui conduit son Église au long des routes du temps et de l'histoire », Jean-Paul II, Encyclique *Foi et raison*, 1998, VI, n° 72.

[143] *Ibid.*, VI, n° 71.

[144] Voir la thématique de la « théologie de l'écoute » comme antidote au « syndrome de Babel », François, *Discours à Naples à l'occasion de la conférence « La théologie après* Veritatis Gaudium *dans le contexte méditerranéen »*, 21 juin 2019, p. 4-5.

[145] Cette purification et transfiguration des cultures est ce qui permet d'éviter le risque du relativisme, souligné par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus*, 2000, n° 4.

[146] « La rencontre de la foi avec les différentes cultures a donné naissance de fait à une nouvelle réalité », Jean-Paul II, Encyclique *Foi et raison*, 1998, VI, n° 70. Sur le maintien de l'identité culturelle, voir *ibid.*, n° 71.

[147] *À Diognète*, V,1-4, dans B. Pouderon, J.-M. Salamito, V. Zarini, *Premiers écrits chrétiens*, p. 813.

[148] « Il arrivera dans l'avenir que la montagne de la Maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes et dominera sur les collines. Tous les peuples y afflueront. Des peuples nombreux se mettront en marche et diront : "Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob. […] C'est de Sion que vient la Loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur. […] On ne brandira plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à se battre". » (Is 2,2-4 ; cf. Mi 4,1-4) ; « Ma Maison sera appelée : "Maison de prière pour tous les peuples" » (Is 56,7 ; cf. Za 14,16).

[149] Il est frappant de constater comment Paul, proclamant l'Évangile dans le sillage de la Pentecôte, célèbre à l'Aréopage l'unité de la famille humaine : « À partir d'un seul homme, il a fait tous les peuples pour qu'ils habitent sur toute la surface de la terre, fixant les moments de leur histoire et les limites de leur habitat » (Ac 17,26).

[150] Voir Jean-Paul II, Encyclique *Foi et raison* (1998), VII, n° 95-96.

[151] Voir Alexandre d'Alexandrie, *Letter to Alexander of Byzantium,* 5 (FNS 8,5 ; Urkunde 14 ; Dokumente, 17, p. 46-55)

[152] Voir CTI, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2018, I, n° 19.

[153] Cyprien, *Epistula* 14, 4 (CSEL III, 2, p. 512). Ce développement sur Ignace d'Antioche et Cyprien de Carthage suit de près le document de la CTI, *La synodalité*, I, n° 25, que l'on consultera pour plus de précisions.

[154] CTI, *La synodalité*, I, n° 28.

[155] Voir J. A. Brundage, *Medieval Canon Law*, London-New York, Longman, 1995, p. 5.

[156] Un synode est en principe « gouverné selon le principe du consensus et de la concorde (harmonia) exprimé par la concélébration eucharistique, comme l'implique la doxologie finale du Canon apostolique, n° 34 », Commission Internationale mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, Document de Ravenne : *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église, Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, 2007, n° 26 ; « L'Église se [*révèle*] elle-même comme catholique dans la *synaxis* de l'Église locale » (*ibid.*, n° 22).

[157] Voir Concile Œcuménique Vatican II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, I, n° 10 ; CTI, *La synodalité*, II, n° 47.

[158] CTI, *La synodalité*, II, n° 29.

[159] Rousselot considérait que certains procédés heuristiques de saint Thomas correspondaient à une « priorité et une antériorité réciproques » de deux principes inséparables et ordonnés l'un vis-à-vis de l'autre (P. Rousselot s.j., « Les Yeux de la foi », *RSR*, 1910, p. 448).

[160] Voir Augustin d'Hippone : « Crede ut intelligas », *Sermo 43*, 7 et 9 (CCSL 41, Pars XI,1, *Sermones de Vetere Testamento*, p. 511 et 512) ; Anselme : « Credo ut intelligam », *Proslogion*, 1,100, dans Anselme de Cantorbéry, *Monologion ; Proslogion*, introductions, traduction et notes par M. Corbin,… ; [texte latin établi par Dom F. Schmitt] Paris, Cerf, 1986, p. 242-243.

[161] « N'a-t-on pas voulu, et justement, assigner au Concile [*Vatican II*] lui-même un objectif pastoral qui revient à insérer le message chrétien dans la circulation de pensée, d'expression, de culture, d'usages, de tendances de l'humanité telle qu'elle vit et s'agite aujourd'hui sur la face de la terre ? », Paul VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, 1964, III, n° 70.

[162] Voir Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm., *Dei Verbum*, II, n° 7-8.

[163] Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 156, avec référence à la constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I, au chapitre 3 (*DS,* 3008).

[164] « Hoc autem testimonium vel est hominis tantum : et istud non facit virtutem fidei, quia homo et fallere et falli potest. Vel istud testimonium est ex iudicio divino : et istud verissimum et firmissimum est, quia est ab ipsa veritate, quae *nec fallere, nec falli potest*. Et ideo dicit, ad Deum, ut scilicet assentiat his quae Deus dicit » (*Sancti Thomae de Aquino Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* [rep. vulgata], cap. 6, l. 1).

[165] Le terme employé habituellement est « filiation », mais il s'agit ici d'insister sur le commencement de la filiation, le mouvement même par lequel on devient fils et fille de Dieu.

[166] « Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit entre autres choses, considérer aussi les "genres littéraires". Car c'est de façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime dans des textes diversement historiques, ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. […] Cependant, la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger », Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm., *Dei Verbum*, III, n° 12.

[167] « Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles (*gestis verbisque*) intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent », *Dei Verbum*, I, n° 1.

[168] Benoît XVI, *Verbum Domini*, Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, 2010, n° 55.

[169] « Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire

que le Mystère de Dieu », dans H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), dans *Œuvres complètes VII*, éd. M. Sales, s.j. – M.- B. Mesnet, 2003, p. 48-49.

[170] Concile Œcuménique Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio*, II, 11.

[171] Voir le texte de référence *L'interpretazione dei dogmi* (1990), II, 3, § 3, dans Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969-2004*, seconda edizione riveduta e corretta, prefazione Card.

W. J. Levada ; introduzione L. Ladaria, SJ, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010, p. 403 ; voir aussi Concile Œcuménique Vatican I, Const. Dogm. *Dei Filius,* IV (*DH*, 3016).

[172] On peut penser à l'idée de « conversation dans l'Esprit Saint », cf. François, « Discours d'ouverture de la XVI^e^ session du synode des évêques », 4 octobre 2023 : « L'Église, une unique harmonie de voix, à plusieurs voix, opérée par l'Esprit Saint : c'est ainsi que nous devons concevoir l'Église. »

[173] Voir CTI, *La synodalité*, I, n° 19-21.Voir CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014, III, n° 67-86.

[174] Voir Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, II, n° 10.

[175] CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014, III, n° 77.

[176] Concile Œcuménique Vatican II, Décret *Ad gentes*, III, n° 15.

[177] «Toute ma foi est dans le plus banal de mes signes de croix, et, quand je prononce « Notre Père », j'ai inclus déjà tout ce dont la connaissance ne me sera livrée que dans la Révélation de gloire » : Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris, Fayard, 1^e^ éd.,1963, t. 2, p. 185.

[178] CTI, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères* (2012), n° 33 : « Le sujet de la foi est le peuple de Dieu pris dans son ensemble, qui, dans la puissance de l'Esprit, professe la Parole de Dieu. C'est pourquoi le Concile déclare que le peuple de Dieu tout entier participe au ministère prophétique de Jésus, et que, ayant reçu l'onction du Saint-Esprit (1 Jn 2, 20.27), il "ne peut se tromper dans la foi" ».

[179] Tertullien, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, XX,8-9, introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, o.p., traduction de P. de Labriolle, Paris, Cerf, SC 46, p. 113-114.

[180] Concile Œcuménique Vatican II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, II, n° 12. [182] *Ibid.*, III, n° 24 *in fine*, et n° 25.

[183] « Cette conception d'une propagande politico-religieuse fut reprise par l'Église lors de son expansion dans l'Empire romain. Elle se heurta à une conception de la théologie des païens dans laquelle le monarque divin règne, mais où les dieux nationaux gouvernent. Pour répondre à cette théologie païenne faite à la mesure de l'Empire romain, on affirma alors du côté des chrétiens que les dieux nationaux ne pouvaient régner, car les pluralités nationales avaient été abolies. […]La proclamation chrétienne d'un Dieu en trois personnes va au-delà du judaïsme ou du paganisme, puisque le mystère de la Trinité existe dans la divinité elle-même, non pas dans sa créature. C'est la même chose pour la paix, que le chrétien recherche, qui n'est assurée par aucun empereur, mais qui ne peut être qu'un don de celui qui est au-dessus de toute raison », dans E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935, p. 104s.

[184] CTI, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, 2014 : au n° 26, sur Newman et le critère du *sensus fidei fidelium* contre les divergences des évêques du IV^e^ s. ; au n° 34, sur la conception renouvelée au XIX^e^ s. du caractère actif et non seulement passif du *sensus fidei fidelium* ; au n° 113 et au n° 118, sur le rapport entre *sensus fidei* et opinion publique majoritaire, dans et hors de l'Église.

[185] François, Constitution apostolique *Veritatis Gaudium*, 2017, n° 3.

[186] Lettre 90 « À Natalia Dmitrievna Fonvizina, fin janvier-février 1854, Omsk », dans F. Dostoïevski, *Correspondance*. Édition intégrale, présentée et annotée par J. Catteau. Traduit du russe par Anne Coldefy-Faucard. Tome 1, 1998, p. 341.

[187] « [*Les pauvres*] ont beaucoup à nous enseigner. En plus de participer au*sensus fidei*, par leurs propres souffrances ils connaissent le Christ souffrant. Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux. La nouvelle évangélisation est une invitation à reconnaître la force salvifique de leurs existences, et à les mettre au centre du cheminement de l'Église. Nous sommes appelés à découvrir le Christ en eux, à prêter notre voix à leurs causes, mais aussi à être leurs amis, à les écouter, à les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux », François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium,* 2013, III, n° 198.

[188] Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, n° 540 : « Le Christ a vaincu le Tentateur *pour nous* ». Voir aussi n° 394, n° 677.

[189] « Instruits par la parole et l'exemple du Christ (*Christi verbo et exemplo edocti*), les Apôtres suivirent la même voie. Aux origines de l'Église, ce n'est pas par la contrainte ni par des habiletés indignes de l'Évangile que les disciples du Christ s'employèrent à amener les hommes à confesser le Christ comme Seigneur, mais avant tout par la puissance de la Parole de Dieu. Avec courage, ils annonçaient à tous le dessein de Dieu Sauveur "qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tm 2,4) ; mais en même temps, vis-à-vis des faibles, même vivant dans l'erreur, leur attitude était faite de respect, manifestant ainsi comment "chacun d'entre nous rendra compte à Dieu pour soi-même" (Rm 14, 12), et, pour autant, est tenu d'obéir à sa propre conscience. Comme le Christ, les Apôtres s'appliquèrent toujours à rendre témoignage à la vérité de Dieu, pleins d'audace pour "annoncer la Parole de Dieu avec assurance" (Ac 4, 31) devant le peuple et ses chefs », Concile Œcuménique Vatican II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, II, n° 11.

[190] François, Lettre encyclique *Dilexit nos*, 2024, V, n° 214.