
Relire l'encyclique *Veritatis splendor* à la lumière des Pères et de saint Thomas d'Aquin

Rereading the Encyclical Veritatis splendor in the Light of the Fathers and St Thomas Aquinas

RECIBIDO: 8 DE ENERO DE 2023 / ACEPTADO: 27 DE ENERO DE 2023

Luc-Thomas SOMME, O.P.

Université de Fribourg
Faculté de Théologie
Fribourg (Suisse)
ID ORCID 0000-0002-9493-7560
luc.somme@unifr.ch

Résumé: Le lumineux enseignement de l'encyclique *Veritatis Splendor* prend appui sur l'Écriture, sur de nombreux Pères et théologiens, comme le montrent les abondantes notes auxquelles renvoie le texte du document. Parmi ces sources saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont un rôle de premier plan, comme en convainc une lecture attentive de l'encyclique. Une lecture renouvelée peut donc suivre le chemin inverse, en partant des lieux élargis où sont mentionnés ces auteurs pour éclairer le propos de l'encyclique. On y trouve alors à la fois la confirmation de sa doctrine et un éclairage complémentaire bienvenu qui permet de mesurer combien ce Magistère contemporain actualise une riche tradition morale multiséculaire.

Mots-clés: Magistère, *Veritatis Splendor*, Morale, Pères, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin.

Abstract: The luminous teaching of the encyclical *Veritatis Splendor* is based on Scripture, on numerous Fathers and theologians, as the abundant notes to which the text of the document refers show. Among these sources, St. Augustine and St. Thomas Aquinas play a prominent role, as a careful reading of the encyclical will convince. A renewed reading can therefore follow the opposite path, starting from the broader places where these authors are mentioned in order to shed light on the subject of the encyclical. We then find both confirmation of its doctrine and a welcome additional light that allows us to measure how much this contemporary Magisterium updates a rich, centuries-old moral tradition.

Keywords: Magisterium, *Veritatis Splendor*, Morality, Fathers, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas.

L'encyclique *Veritatis Splendor* comporte 184 notes. On y trouve des références au Magistère, des citations bibliques¹, quelques citations de théologiens ou d'auteurs littéraires et de nombreuses références patristiques. Parmi les théologiens une place de choix revient à saint Thomas d'Aquin.

L'objet de cette étude est de scruter comment l'encyclique met à profit et synthétise ces différentes sources explicites.

La source biblique est à ce point présente qu'elle structure les différentes parties de l'encyclique. Ainsi le premier chapitre est-il organisé autour de la question du jeune homme riche à Jésus : « Maître, que dois-je faire de bon ? » Le deuxième chapitre est intitulé : « Ne vous modélez pas sur le monde présent », citation de RM 12,2. Le troisième et dernier chapitre porte comme titre : « Pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ » (1 Co 1,17). L'introduction se réfère à « Jésus-Christ, lumière véritable qui illumine tout homme », citation du prologue de l'évangile selon Saint Jean.

1. LES POIDS RELATIFS DU MAGISTÈRE, DES PÈRES ET DE SAINT THOMAS D'AQUIN DANS L'ARGUMENTATION DE L'ENCYCLIQUE

Si l'introduction comporte de nombreuses citations bibliques en cours de texte, ses notes, en revanche, renvoient toutes à des documents magistériels.

Le premier chapitre porte sur : « le Christ et la réponse à la question morale ». La trame du chapitre est biblique, puisqu'elle suit la structure du dialogue entre Jésus et le jeune homme riche, mais les points d'appuis explicites de l'exposé, tels qu'ils apparaissent dans les notes, font un large recours aux Pères de l'Eglise. Dans les 30 notes (n° 13-42) apparaissent successivement des citations de : saint Ambroise (n° 17 et 25), saint Léon le Grand (n° 18), saint Maxime le Confesseur (n° 20), Chromace d'Aquilée (n° 25), saint Jean Chrysostome (n° 34), saint Irénée (n° 35 et 28), saint Justin (n° 36), la *Didachè* (n° 37), Clément d'Alexandrie (n° 37), saint Ignace d'Antioche (n° 38). Saint Augustin est mentionné pas moins de 7 fois². Saint Thomas d'Aquin n'est cité qu'une seule fois (n° 33).

Le deuxième chapitre traite de : « l'Eglise et le discernement sur certaines tendances de la théologie morale actuelle ». Sur les 93 notes (n° 43 à 135), près de 3/4 renvoient à des documents magistériels ; on ne trouve que 6 référé-

¹ En fait les nombreuses citations bibliques sont en corps de texte, plutôt qu'en note.

² N° 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32.

rences patristiques, qui sont par ordre décroissant d'importance : 4 citations de saint Augustin (n° 74, 79, 92, 134), 2 de Grégoire de Nysse (n° 65, 121), 1 de saint Cyrille d'Alexandrie (n° 124), 1 de saint Vincent de Lérins (n° 99). Parmi la vingtaine de citations de théologiens : le Cardinal Newman (n° 59), saint Bonaventure (n° 103), saint Alphonse-Marie de Liguori (n° 129) sont cités chacun une fois et saint Thomas d'Aquin pas moins de 18 fois³.

Le troisième chapitre concerne : « le bien moral pour la vie de l'Église et du monde ». Sur les 45 notes (n° 136-180), 37 relèvent des documents magistériels, liturgiques ou canoniques, 8 renvoient à des citations patristiques, aucune à saint Thomas d'Aquin.

Les 4 notes de la courte conclusion (n° 181-184) mentionnent encore 2 fois saint Ambroise (n° 183 et 184) et 1 fois Novatien (n° 182).

Ce survol montre que le chapitre I est dominé par les références patristiques, le chapitre II par le recours à saint Thomas d'Aquin, le chapitre III par le Magistère. Parmi la trentaine d'occurrences de Pères, tant latins que grecs, la première place appartient de loin à saint Augustin, que l'on trouve cité 12 fois, soit plus d'1/3 de l'ensemble des références patristiques.

2. L'IMPORTANCE DE SAINT AUGUSTIN DANS LE CHAPITRE I

Si l'on regarde de manière plus détaillée le recours à saint Augustin, très majoritairement cité au chapitre I, on constate que sont mentionnés le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 21, 8 ; 26, 13 ; 41, 10 ; 82, 3, le *Commentaire sur le Sermon du Seigneur sur la Montagne*, I, 1, 1, le *Commentaire sur les Psaumes XCIX*, 7, *De l'esprit et de la lettre*, 19, 34 ; 21, 36 et 26, 46, *De la grâce et du libre arbitre* XV ; *Les Confessions*, X, 29, 40. Ce sont donc les commentaires scripturaires qui sont privilégiés. Le choix de structurer l'encyclique selon une trame biblique, exprimée par les titres des trois chapitres, ne se réduit donc pas à une stratégie de communication pour avancer des thèmes idéologiques portés par les sous-titres : on constate que le corps du texte a recours à cette lecture ecclésiale représentée par les Pères, et spécialement par saint Augustin, des Pères à la fois théologiens mais aussi pasteurs et prédicateurs, puisant leur doctrine dans la méditation de l'Écriture, annoncée au Peuple de Dieu.

La première mention du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (41, 10) se trouve en note 23 du n° 13 de l'encyclique. Elle illustre le propos suivant : *Les*

³ N° 61, 69, 71, 76, 80, 81, 82, 84, 93, 98, 108, 110, 120, 122, 126, 128, 130, 134.

commandements représentent donc la condition de base de l'amour du prochain ; en même temps, ils en sont la vérification. Ils sont la première étape nécessaire sur le chemin vers la liberté, son commencement. Si on replace ce propos dans la progression de l'encyclique, on constate que le chapitre I, articulé au dialogue entre Jésus et le jeune homme riche (Mt 19), suit la péricope en commentant successivement Mt 19,16 : *Un homme s'approcha... (n° 6-7) ; Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? (n° 8), Mt 19,17 : Un seul est le Bon (n° 9-11, Mt 19,17 : Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements (n° 12-15) ; Mt 19,21 : Si tu veux être parfait (n° 16-18) ; Viens, suis-moi (n° 19-21) ; Mt 19,26 : Pour Dieu, tout est possible (n° 22-24).* S'y ajoute, pour terminer, un autre verset, hors de cette péricope, de la fin de ce même Evangile selon saint Matthieu : Mt 28,20 : *Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde.* Le contexte du recours au *Commentaire sur l'Evangile de Jean* (14, 10) par saint Augustin est donc l'articulation, dans cette péricope matthéenne, entre la vie éternelle, comme fin, et l'observation des commandements, comme moyen en vue de cette fin et comme « première étape nécessaire sur le chemin de la liberté ». Saint Augustin apporte donc cette lumière : *La première liberté, c'est donc de ne pas commettre de péchés graves... comme l'homicide, l'adultère, les souillures de la fornication, le vol, la tromperie, le sacrilège et toutes les autres fautes de ce genre. Quand un homme s'est mis à renoncer à les commettre – et c'est le devoir de tout chrétien de ne pas les commettre –, il commence à relever la tête vers la liberté, mais ce n'est qu'un commencement de liberté, ce n'est pas la liberté parfaite...* Quel est donc le verset johannique, dont le commentaire augustinien, est ainsi utilisé par l'encyclique pour éclairer la péricope matthéenne ? Il s'agit de Jn 8,32 : *Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera* et peu après en Jn 8,36 : *Si donc le Fils vous libère, vous serez réellement libres.* Il faut remarquer que Jn 8,32 introduit les n° 31-34 de l'encyclique apportant un discernement sur ce qu'est la vraie liberté, où on retrouve trace de Mt 19, 16, prouvant ainsi que le rapprochement opéré entre Jn 8,32 et Mt 19,16 n'a rien du hasard mais répond à un choix délibéré : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? » *La question morale, à laquelle le Christ répond, ne peut faire abstraction de la question de la liberté, elle la place même en son centre, car il n'y a pas de morale sans liberté. « C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien ». Mais quelle liberté ? (VS 34).*

Dans son homélie saint Augustin établit tout d'abord que le Christ délivre de l'esclavage du péché. En effet *quiconque commet le péché est esclave du péché*, déclare Jn 8,34. Saint Augustin décrit ce misérable esclavage du péché

(41,4), qui nous pousse à nous réfugier auprès du Christ, qui seul délivre de cet esclavage (41,5), comme unique Médiateur entre Dieu et les hommes, se faisant sacrifice pour le péché (41,5-6), et devenu libre entre les morts (41,7). Saint Augustin exprime donc avec force à ses auditeurs que notre espérance de la liberté est dans le Christ (41,8), et c'est alors qu'il déclare que *la première liberté, c'est de ne pas commettre de péchés graves* (41,9), ce qu'il répète peu après (41,10) en ajoutant que ce n'est pas la liberté parfaite. Si l'on revient au contexte de la citation par l'encyclique de cette homélie (41,10), on constate que le texte de saint Augustin est précédé par cette admirable affirmation d'espérance (41,8) : *Notre espérance, frères, c'est que nous soyons délivrés par celui qui est libre et qu'en nous délivrant il nous rende esclaves : nous étions en effet esclaves de la convoitise ; délivrés, nous sommes rendus esclaves de la charité. C'est également ce que dit l'Apôtre : « Vous, frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, ne faites pas de la liberté une occasion pour la chair, mais par la charité rendez-vous esclaves les uns des autres » (Ga 5,13). Que le chrétien ne dise donc pas : Je suis libre ; j'ai été appelé à la liberté ; j'étais esclave, mais j'ai été racheté et par ce rachat, j'ai été rendu libre ; que je fasse ce que je veux, que personne ne s'oppose à ma volonté si je suis libre. Si par cette volonté tu commets le péché, tu es l'esclave du péché. N'abuse donc pas de la liberté pour pécher librement, mais uses-en pour ne pas pécher. Ta volonté en effet sera libre si elle est religieuse. Tu seras libre si tu es esclave, libre à l'égard du péché, esclave de la justice selon le mot de l'Apôtre : « Quand vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice, mais maintenant, affranchis du péché et devenus esclaves de Dieu, vous portez des fruits qui conduisent à la sanctification et qui ont pour fin la vie éternelle » (Rm 6,20 et 22). C'est à cela que nous devons tendre, c'est cela que nous devons faire.*

La même inversion, déjà paulinienne des notions d'esclavage et de liberté, se retrouve dans le Commentaire du Ps XCIX, 7, mentionné en VS 87, note 140 : *En commentant ce verset du Psaume 100/99 « servez le Seigneur dans l'allégresse », saint Augustin dit : « Dans la maison du Seigneur, l'esclavage est libre. L'esclavage est libre, lorsque ce n'est pas la contrainte mais la charité qui sert... Que la charité te rende esclave, puisque la vérité t'a rendu libre... Tu es en même temps esclave et homme libre : esclave, car tu l'es devenu ; homme libre, car tu es aimé de Dieu, ton Créateur ; bien plus, tu es libre parce que tu aimes ton Créateur... Tu es l'esclave du Seigneur, l'affranchi du Seigneur. Ne cherche pas à être libéré en t'éloignant de la maison de ton libérateur ! ».*

Le passage de l'homélie 41, 10 de saint Augustin est cité de nouveau en VS 17, note 27, expliquant pourquoi la liberté chrétienne du temps présent

n'est pas encore parfaite : *Pourquoi, demande quelqu'un, n'est-ce pas la liberté parfaite ? Parce que je vois dans mes membres une autre loi qui s'élève contre la loi de mon esprit [...]. C'est une liberté partielle et un esclavage partiel ; ce n'est pas encore la liberté totale, la pure liberté, la pleine liberté parce que ce n'est pas encore l'éternité. La faiblesse pèse en effet sur nous en partie et nous avons reçu une part de liberté. Tout ce que nous avons commis de péché auparavant a été effacé par le baptême. Parce que l'iniquité a été entièrement effacée, est-ce qu'il n'est resté aucune faiblesse ? S'il n'en était pas resté, nous serions sans péché dans cette vie. Mais qui oserait le prétendre si ce n'est l'orgueilleux, si ce n'est celui qui est indigne de la miséricorde du Libérateur ? [...] Du fait, par conséquent, qu'il nous est resté une certaine faiblesse, j'ose dire que, dans la mesure où nous servons Dieu, nous sommes libres et que, dans la mesure où nous servons la loi du péché, nous sommes encore esclaves. L'homélie s'achèvera en effet par l'évocation eschatologique de la perfection de la liberté (41, 13) : cette liberté totale et parfaite, quand existera-t-elle ? Quand il n'existera plus d'inimitiés, quand « la dernière ennemie, la mort, sera détruite » (1 Co 15,26).*

Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* par saint Augustin est cité plus brièvement en VS 21, note 28. Le contexte en est l'affirmation par l'encyclique que la suite du Christ évoquée en Mt 19,21 – *Viens et suis-moi* – « ne peut pas être une imitation extérieure » mais comporte une conformation au Christ d'ordre ontologique, par incorporation à Lui. Il s'agit de la célèbre doctrine du Christ Total exprimant l'unité entre la Tête et le Corps qu'est l'Église. L'encyclique affirme : « *Suivre le Christ* » ne peut pas être une imitation extérieure, parce que cela concerne l'homme dans son intériorité profonde. Être disciple de Jésus veut dire « être rendu conforme à Celui » qui s'est fait serviteur jusqu'au don de lui-même sur la Croix (cfr. Ph 2,5-8). Par la foi, le Christ habite dans le cœur du croyant (cfr. Ep 3,17), et ainsi le disciple est assimilé à son Seigneur et lui est configuré. C'est le fruit de la grâce, de la présence agissante de l'Esprit Saint en nous. Incorporé au Christ, le chrétien devient « membre de son Corps qui est l'Église » (cfr. 1 Co 12,13.27). Sous l'impulsion de l'Esprit, le Baptême configure radicalement le fidèle au Christ, dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection ; il le « revêt » du Christ (cfr. Ga 3,27).

L'homélie XX1, 8 s'exclame alors : *Réjouissons-nous et rendons grâce, nous sommes devenus non seulement chrétiens, mais le Christ. [...] Soyez étonnés et joyeux. Nous sommes devenus le Christ !* Ici s'arrête la citation par l'encyclique. La suite immédiate mérite d'être rapportée : *En effet, puisqu'il est la Tête et que nous sommes les membres, l'homme tout entier, c'est lui et nous. Tel est l'enseignement de l'apôtre Paul : « Afin que nous ne soyons plus des enfants emportés et ballotés à tout*

vent de doctrine ». Il avait dit auparavant : « Jusqu'à ce que nous parvenions, tous ensemble, à l'unité dans la foi et à la connaissance du Fils de Dieu, à l'homme parfait, à la mesure de la taille de la plénitude du Christ » (Ep 4,14 et 13). La plénitude du Christ, c'est donc la Tête et les membres ; qu'est-ce à dire : la Tête et les membres. Le Christ et l'Eglise.

Une autre mention du *Commentaire sur l'Evangile de Jean* est utilisée pour montrer que la morale chrétienne ne doit pas sembler *en elle-même trop difficile, trop ardue à comprendre et presque impossible à mettre en pratique* (VS 119). Réfutant cette perspective l'encyclique proclame au contraire que cette morale consiste à suivre le Christ, à s'abandonner à Lui, à se laisser transformer et renouveler par sa grâce et sa miséricorde qui nous rejoignent dans la vie de communion de son Eglise. Autrement dit, l'Eglise n'est pas vue ici comme infligeant un fardeau trop lourd mais comme aidant, en tant que communion, à porter fraternellement le fardeau les uns des autres. C'est pour l'illustrer que l'homélie XXVI, 13 est alors citée : *Qui veut vivre sait où vivre, sait sur quoi fonder sa vie. Qu'il approche, qu'il croie, qu'il se laisse incorporer pour être vivifié ! Qu'il ne craigne pas la compagnie de ses frères !* Le contexte est un commentaire d'un verset du discours sur le pain de vie : *le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde* (Jn 6,51). Nous sommes habitués à le lire en perspective eucharistique. De manière non contradictoire saint Augustin en propose une lecture ecclésiologique. L'extrait de l'encyclique est en effet précédé ainsi : *Les fidèles savent ce qu'est le corps du Christ s'ils ne négligent pas d'être le Corps du Christ. [...] Le Corps du Christ ne peut vivre que de l'Esprit du Christ. C'est pourquoi l'apôtre Paul nous explique ainsi quel est ce pain : « Nous sommes, dit-il, un seul pain, un seul Corps, nous qui sommes beaucoup »* (1 Co 10,17). *O mystère de la bonté, ô signe de l'unité, ô lien de la charité.*

Une quatrième occurrence du *Commentaire sur l'Evangile de Jean* par saint Augustin apparaît, encore dans le chapitre I de l'encyclique, pour éclairer le lien entre l'amour et les commandements (VS 22, note 29). Dans l'homélie 82, 3 on lit ainsi : *Est-ce l'amour qui fait observer les commandements, ou bien est-ce l'observance des commandements qui fait naître l'amour ? [...] Mais qui doute que l'amour précède l'observance ? De fait, celui qui n'aime pas n'a pas de raison d'observer les commandements.* Le contexte est le commandement de l'amour en Jn 15,9 : « Demeurez dans mon amour ». L'extrait de l'homélie proposé par l'encyclique se poursuit ainsi : *Quand Jésus-Christ nous dit : « Si vous gardez mes commandements, "vous demeurerez dans mon amour", il nous montre, non pas ce qui fait naître l'amour, mais ce qui en est la preuve. C'est comme s'il disait : Ne pensez pas*

que vous demeurez dans mon amour, si vous ne gardez pas mes commandements ; mais si vous les gardez, vous y demeurerez : c'est-à-dire, il paraîtra que vous demeurerez dans mon amour si vous gardez mes commandements. Que personne donc ne se trompe, en disant qu'il aime Dieu, s'il ne garde pas ses commandements. Car mieux nous observons ses commandements, plus aussi nous l'aimons ; et moins bien nous les gardons, moins nous l'aimons ». Il n'y a rien de légaliste dans une pareille observance des commandements, qui est exactement proportionnée à l'amour.

Le *Commentaire du Sermon sur la montagne*, I, 1, 1 n'est pas cité textuellement mais l'encyclique rappelle que, pour saint Augustin, ce Sermon *constitue la magna carta de la morale évangélique* (VS 15). En s'appuyant sur la haute autorité de l'évêque d'Hippone l'encyclique souligne que ce fondement scripturaire de la morale évangélique en fait une morale d'appel à la perfection, à la fois intérieure et radicale : *Jésus porte à leur accomplissement les commandements de Dieu*, en particulier le commandement de l'amour du prochain, *en intériorisant et en radicalisant ses exigences* ; l'amour du prochain jaillit d'un cœur qui aime, et qui, précisément parce qu'il aime, est disposé à en vivre *les exigences les plus hautes*. Jésus montre que les commandements ne doivent pas être entendus comme une limite minimale à ne pas dépasser, mais plutôt comme une route ouverte pour un cheminement moral et spirituel vers la perfection, dont le centre est l'amour (cfr. Col 3,14).

Cette morale de perfection est une morale de la grâce. L'encyclique considère chez saint Paul le rapport entre la Loi (*ancienne*) et la grâce (*Loi nouvelle*). Il reconnaît le rôle pédagogique de la Loi qui, en permettant à l'homme pécheur de prendre la mesure de son impuissance et en lui ôtant la prétention de l'autosuffisance, l'ouvre à la supplication et à l'accueil de la « vie dans l'Esprit. Il n'est possible de pratiquer les commandements de Dieu que dans cette vie nouvelle. C'est par la foi au Christ, en effet, que nous sommes rendus justes » (cfr. Rm 3,28) : la « justice » que la Loi exige, mais ne peut donner à personne, tout croyant la trouve manifestée et donnée par le Seigneur Jésus (VS 23). L'encyclique en appelle alors à une de ces formulations concises dont saint Augustin a le génie (VS 23, note 30), puisée dans son *De spiritu et littera* 19, 34 : *Saint Augustin synthétise encore, de manière tout aussi admirable, la dialectique paulinienne de la Loi et de la grâce* : « La Loi a donc été donnée pour que l'on demande la grâce ; la grâce a été donnée pour que l'on remplisse les obligations de la Loi. Peu avant, dans le même numéro, l'ouvrage de saint Augustin explique : Cette loi, en effet, n'est-elle pas celle dont le Sauveur a dit qu'il n'était pas venu pour la détruire, mais pour l'accomplir ? » (Mt 5,17) Et cependant ce n'est point par cette loi, mais par la grâce, que les pécheurs sont justifiés ;

car cette justification est l'œuvre de l'Esprit vivifiant, sans lequel la loi n'est plus qu'une lettre qui tue.

La vraie liberté n'est donc pas à chercher du côté de la loi mais de la grâce. L'encyclique l'illustre par une célèbre citation des *Confessions* X, 29, 40 : *Ce lien inséparable entre la grâce du Seigneur et la liberté de l'homme, entre le don et le devoir, a été exprimé en termes simples et profonds par saint Augustin qui prie ainsi : « Da quod iubes et iube quod vis » (donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux) (VS 24).* Le contexte de la citation est cependant moins irénique. Certes saint Augustin entonne de manière admirative sa célèbre prière (XXVII, 38) : *Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée !* Mais aussitôt surgit le remords : *Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais.* Et vient ensuite l'expression tragique de l'âme divisée (XXVIII, 39) : *Il y a lutte entre mes joies dignes de larmes et les tristesses dignes de joie ; et de quel côté se tient la victoire, je ne sais. Il y a lutte entre mes tristesses mauvaises et les bonnes joies : et de quel côté se tient la victoire, je ne sais.* C'est dans cette situation que saint Augustin, éprouvant son impuissance vis-à-vis de la continence, en appelle à Dieu (XXIX, 40) : *Et mon espérance est tout entière uniquement dans la grandeur immense de ta miséricorde. Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux. [...] O amour qui toujours brûles et jamais ne t'éteins, ô charité, mon Dieu, embrase-moi ! C'est la continence que tu commandes : donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux.* Une morale appuyée sur une telle espérance évite tout naturalisme : elle ne s'emploie pas à se proportionner à l'impuissance naturelle de l'homme mais à rehausser celui-ci par la grâce. Certes, comme le soulignera ultérieurement l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, l'Église doit aller à la rencontre de nos contemporains tels qu'ils sont, pour les accompagner dans leurs histoires souvent difficiles, mais son ambition doit toujours demeurer de les conforter dans cette perspective d'espérance et de supplication, seule à même d'invoquer la nécessaire grâce de Dieu. Il n'est de morale chrétienne que priante.

3. L'IMPORTANCE DE SAINT THOMAS D'AQUIN DANS LE CHAPITRE II

3.1. *La loi*

L'encyclique fait référence à saint Thomas *en mettant en lumière le caractère rationnel – et donc universellement intelligible et communicable – des normes morales appartenant au domaine de la loi morale naturelle* (VS 36). Elle renvoie ici à la *Somme de théologie*, I-II, q. 71, a. 6 et ad 5, qui justifie une définition

augustinienne du péché comme *une parole, un acte ou un désir contraire à la loi éternelle*, extraite du *Contre Fauste*, Lib. XXI, cap. 27. La cinquième objection oppose à cette autorité, qui voit dans le péché une opposition à Dieu en sa loi, l'autorité du Pseudo-Denys, qui, dans les *Noms divins* 4, § 32 le représente comme le fait « d'aller contre la raison ». Or, si l'encyclique reconnaît que la bonté morale suppose la conformité à la règle de la raison, elle est soucieuse que celle-ci ne soit pas opposée à la règle de Dieu, comme si la raison humaine avait une telle autonomie qu'elle aille jusqu'à l'indépendance, contrairement au discernement apporté par la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n° 36) sur le concept de « juste autonomie » appliqué aux réalités terrestres. Autrement dit, il ne suffit pas de recourir à la loi naturelle. Encore faut-il que celle-ci ne soit pas identifiée à une raison sécularisée mais plutôt considérée comme une loi inscrite par Dieu dans le cœur humain, une loi dont l'auteur n'est pas l'homme mais Dieu. L'encyclique déplore ainsi : « *Mais, en oubliant la dépendance de la raison humaine par rapport à la Sagesse divine et, dans l'état actuel de la nature déçue, la nécessité et surtout la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel, certains en sont arrivés à faire la théorie de la souveraineté totale de la raison dans le domaine des normes morales portant sur la conduite droite de la vie dans ce monde : ces normes constitueraient le domaine d'une morale purement "humaine", c'est-à-dire qu'elles seraient l'expression d'une loi que l'homme se donne à lui-même de manière autonome et qui a sa source exclusivement dans la raison humaine. Dieu ne pourrait aucunement être considéré comme l'auteur de cette loi, si ce n'est dans la mesure où la raison humaine exerce sa fonction de régulation autonome en vertu de la délégation originelle et complète que Dieu a donnée à l'homme. Or ces façons de penser ont amené, à l'encontre de la Sainte Ecriture et de la doctrine constante de l'Eglise, à nier que la loi morale naturelle ait Dieu pour auteur et que l'homme, par sa raison, participe de la Loi éternelle qu'il ne lui appartient pas d'établir* ». C'est pourquoi la réponse, par saint Thomas, à l'objection précitée brille par sa pertinence autant que par sa concision : *les théologiens considèrent le péché principalement comme une offense contre Dieu ; le philosophe moraliste y voit un acte contraire à la raison. Saint Augustin a donc mieux fait de le définir par opposition à la loi éternelle que par opposition à la raison*. La réponse est nuancée : le caractère peccamineux de la contrariété à la raison n'est pas nié, mais ce qui importe le plus au théologien, et entendons aussi à l'Eglise, c'est l'offense à Dieu même. La perspective d'une morale seulement philosophique, même chrétienne, ne saurait donc être suffisante.

Pour justifier que *la Loi éternelle n'est autre que la Sagesse divine elle-même* (VS 40), l'encyclique en appelle à I-II, q. 93, a. 3, ad 2, où saint Thomas écrit que : *la loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite ; à ce titre il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle*. Autrement dit, de nouveau, la rectitude de la raison humaine n'existe que par participation à la raison divine et ne saurait ni s'en affranchir ni a fortiori s'y opposer. Plus loin, en écho au Concile Vatican II, l'encyclique, pour justifier l'identification de la loi éternelle à la raison humaine (VS 43) convoque à la fois le *Contre Fauste*, XXII, 27 de saint Augustin et la *Somme de théologie*, I-II, q. 93, a. 1 de saint Thomas : « Saint Augustin la définit comme *la raison ou la volonté de Dieu qui permet de garder l'ordre naturel et interdit de le troubler* ; Saint Thomas l'identifie avec *la raison de la sagesse divine qui meut toute chose à la fin requise* ».

La notion de la loi naturelle, telle que l'entend l'Église, c'est-à-dire la participation en l'homme de cette loi éternelle, qui n'est autre que la raison divine elle-même, est justifiée par une citation de saint Thomas, non plus dans la *Somme de théologie* mais dans son opuscule *sur les deux préceptes de la charité et les dix préceptes de la loi* (Prologue). L'encyclique note que la loi naturelle (VS 40) *n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu. Grâce à elle, nous savons ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données par la création*. Cette « lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu » est encore représentée, toujours à partir de saint Thomas comme une « impression en nous de la lumière divine ». L'encyclique affirme ainsi (VS 42) : *saint Thomas écrit en commentant un verset du Psaume 4 : Quand le Psaume disait : " Offrez des sacrifices de justice " (Ps 4,6), il ajoutait comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : " Beaucoup disent : Qui nous montrera le bien ? " et il leur donnait cette réponse : " Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous ", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal – ce qui relève de la loi naturelle –, n'est autre qu'une impression en nous de la lumière divine*. La référence, en note 76, étant I-II, q. 91 a. 2. Cette citation fait suite, comme une explication, à cette belle déclaration de l'encyclique : *En tendant vers Dieu, vers Celui qui « seul est le Bon », l'homme doit accomplir le bien et éviter le mal librement. Mais, pour cela, l'homme doit pouvoir distinguer le bien du mal. Et cela s'effectue surtout grâce à la lumière de la raison naturelle, reflet en l'homme de la splendeur du visage de Dieu*. Cette loi naturelle, *Dieu l'a introduite dans l'esprit des hommes de telle manière qu'elle soit connaissable naturellement*, écrit saint Thomas (I-II, q. 90, a. 4, ad 1), cité *ad sensum* en note 81. L'encyclique glose

ainsi le texte de saint Thomas : *la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre* (VS 43). Il est alors possible d'explicitier la loi naturelle comme la participation en l'homme de la loi éternelle, divine. La citation de I-II, q. 91, a. 2 montre admirablement comment cette participation ne diminue en rien mais exalte plutôt cette liberté véritable, en laquelle la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n° 17) voit un « signe privilégié de l'image divine » : *Parmi tous les êtres – écrit saint Thomas –, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est cette participation de la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle* (VS 43). En lien avec l'affirmation de l'universalité de cette loi naturelle l'encyclique évoque la doctrine thomasiennne des « inclinations naturelles » énoncées en I-II, q. 94, a. 2 : *Pour se perfectionner dans son ordre, la personne doit faire le bien et éviter le mal, veiller à la transmission et à la préservation de la vie, affiner et développer les richesses du monde sensible, cultiver la vie sociale, chercher la vérité, pratiquer le bien, contempler la beauté* (VS 51).

Suivant la structure du traité des lois dans la *Somme de théologie* de saint Thomas l'encyclique, après avoir éclairé ce qu'étaient la loi éternelle et la loi naturelle, aborde la loi nouvelle. C'est ici le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, ch. VIII, lect. 1 qui est mis à profit : *Saint Thomas écrit au sujet de cette loi : On peut dire que c'est une loi [...] dans un premier sens : la loi de l'esprit est l'Esprit Saint [...] qui, habitant dans l'âme, non seulement enseigne ce qu'il faut faire en éclairant l'intelligence sur les actes à accomplir, mais encore incline à agir avec rectitude [...] Dans un deuxième sens, la loi de l'esprit peut se dire de l'effet propre de l'Esprit Saint, c'est-à-dire la foi opérant par la charité (Ga 5,6) et qui, par là, instruit intérieurement sur les choses à faire [...] et dispose l'affection à agir* (VS 45).

3.2. *La conscience*

Si la conscience morale intériorise la loi indicatrice du bien et du mal, elle ne se réduit pas à une seule connaissance. Pour que son jugement soit vrai il faut en effet une disposition de l'ordre, selon une expression thomasiennne, de la « connaturalité » avec le bien. L'encyclique explique : « *En réalité, c'est le "cœur" tourné vers le Seigneur et vers l'amour du bien qui est la source des juge-*

ments vrais de la conscience. En effet, “ pour pouvoir discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait ” (Rm 12,2), la connaissance de la Loi de Dieu est certes généralement nécessaire, mais elle n'est pas suffisante : il est indispensable qu'il existe une sorte de “ connaturalité ” entre l'homme et le bien véritable (VS 64)». Une note (n° 110) renvoie à II-II, q. 45, a. 2, relatif à un don du Saint-Esprit, à savoir celui de sagesse. La connaissance savoureuse dont il s'agit est quasi expérimentale, au dire de saint Thomas.

Du célèbre discernement sur l'obligation de la conscience qui conduit saint Thomas à affirmer que celui qui ne suit pas sa raison, même erronée, pèche certainement (I-II, q. 19, a. 5), il ne convient nullement de faire quelque conclusion relativiste. D'ailleurs l'article suivant établit que celui qui suit sa raison erronée n'est pas pour autant nécessairement exempt de péché (I-II, q. 19, a. 6), selon que l'ignorance présidant à l'erreur est entièrement involontaire ou non. L'encyclique fait ici une mise au point soulignant qu'autre chose est d'affirmer que le mal commis en raison d'une erreur (subjective) de bonne foi n'est pas imputable à son auteur et autre chose d'estimer qu'il n'y aurait dans ce cas aucun mal (objectif) : *Quoi qu'il en soit, c'est toujours de la vérité que découle la dignité de la conscience : dans le cas de la conscience droite, il s'agit de la vérité objective reçue par l'homme, et, dans celui de la conscience erronée, il s'agit de ce que l'homme considère par erreur subjectivement vrai. Il n'est jamais acceptable de confondre une erreur « subjective » sur le bien moral avec la vérité « objective », rationnellement proposée à l'homme en vertu de sa fin, ni de considérer que la valeur morale de l'acte accompli avec une conscience vraie et droite équivaut à celle de l'acte accompli en suivant le jugement d'une conscience erronée. Le mal commis à cause d'une ignorance invincible ou d'une erreur de jugement non coupable peut ne pas être imputable à la personne qui le commet ; mais, même dans ce cas, il n'en demeure pas moins un mal, un désordre par rapport à la vérité sur le bien (VS 63).* L'encyclique renvoie (note 108) à la question très détaillée du *De Veritate*, q. 17, a. 4. Saint Thomas y montre que l'obligation de la conscience n'est pas identique selon que celle-ci est droite ou erronée : *ce n'est pas de la même façon que la conscience droite et la conscience erronée obligent : la droite oblige absolument et par soi, mais l'erronée, à un certain point de vue et par accident.* Il ajoute : *Je dis aussi que la conscience droite oblige par soi, mais l'erronée par accident ; et en voici la preuve. Celui qui veut ou aime l'un à cause de l'autre, cet autre à cause duquel il aime le premier, il l'aime par soi, mais le premier, qu'il aime à cause de l'autre, il l'aime comme par accident [...] Or celui qui a une conscience erronée en croyant qu'elle est droite (sinon il ne se tromperait pas), adhère à la conscience erronée à cause de la rectitude qu'il croit*

exister en elle ; il adhère par soi à la conscience droite, mais comme par accident à l'erronée, en tant que cette conscience, qu'il croit être droite, se trouve être erronée. Et de là vient que la conscience droite l'oblige par soi, et l'erronée par accident.

3.3. *Les actes humains*

Le traité des actes humains de la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin constitue une référence majeure de l'encyclique. Il est la trame sous-jacente à la section consacrée à l'acte moral (VS 71-83). Une première mention permet d'explicitier le sens de l'expression « actes humains ». Une note (n° 120) renvoie à une citation de I-II, q. 1, a. 3, attestant l'équivalence entre « actes humains » et « actes moraux ». L'encyclique donne ensuite ce critère : *L'agir est moralement bon quand les choix libres sont conformes au vrai bien de l'homme et manifestent ainsi l'orientation volontaire de la personne vers sa fin ultime, à savoir Dieu lui-même* (VS 72). Ce primat, non exclusif, de la fin adhère à l'héritage thomasiens. On le retrouve peu après : *L'agir est moralement bon lorsqu'il indique et manifeste que la personne s'ordonne volontairement à sa fin ultime et que l'action concrète est conforme au bien humain tel qu'il est reconnu dans sa vérité par la raison* (*ibid.*). L'encyclique assume donc la qualification de téléologie, en reconnaissant : *la vie morale possède un caractère « téléologique » fondamental, car elle consiste dans l'orientation délibérée des actes humains vers Dieu, bien suprême et fin (telos) ultime de l'homme* (VS 73). Mais, en un autre sens, l'encyclique réfute les théories dites « téléologiques » que sont le conséquentialisme et le proportionnalisme (VS 74). Autre chose, en effet, est de souligner l'importance de l'intention et de la fin, autre chose d'exclure la considération des autres « sources de la moralité » que sont les circonstances et surtout l'objet. Face à ces théories qui réduisent l'évaluation de l'acte moral à la seule considération de l'intention et des conséquences (qui appartiennent aux circonstances), l'encyclique, s'appuyant sur saint Thomas, promeut la considération de l'objet. Ce souci est particulièrement important pour éviter notamment la négation de l'existence d'actes intrinsèquement mauvais : ils le sont en effet en raison de leur objet même. C'est pourquoi l'encyclique affirme : *la moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée, comme le montre d'ailleurs la pénétrante analyse, toujours valable, de saint Thomas* (VS 78). Ici le lecteur est renvoyé à I-II, q. 18, a. 6, ce qui peut apparemment surprendre, car cet article examine si la spécification en bien ou en mal vient de la fin. La réponse affirmative de saint Thomas

pourrait sembler aller plutôt dans le sens des théories téléologiques dénoncées que dans celui de l'encyclique. En réalité la référence est précieuse et choisie de façon pertinente. Saint Thomas en effet n'opère pas un choix de la fin contre l'objet ou de l'objet contre la fin mais il montre, grâce au recours à l'hylémorphisme, leur articulation moyennant la mise en valeur d'une dualité dans l'acte volontaire : celle d'un acte intérieur et celle d'un acte extérieur : *l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir ; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur.* On peut regretter que l'encyclique, bien inspirée de renvoyer à ce texte, ne l'ait pas cité car son équilibre peut protéger contre le balancement polémique entre la fin et l'objet, entre le pôle subjectif et le pôle objectif. Au point même qu'une phrase de l'encyclique pourrait prêter à un certain malentendu : *l'acte est bon si son objet est conforme au bien de la personne dans le respect des bien moralement importants pour elle* (VS 78). Si l'on entend dire par là que cette conformité de l'objet au bien est nécessaire, indispensable, le propos est aussi pertinent que juste. Mais si on voulait entendre par là que cette conformité est suffisante, sans les autres sources de la moralité dont la fin, il y aurait alors une absolutisation erronée de l'objet. Il en résulte que les affirmations de l'encyclique sont à lire dans le cadre de la finalité qu'elle déclare, au nombre desquels le maintien de la doctrine des actes intrinsèquement mauvais. L'encyclique cite encore judicieusement saint Thomas, non plus dans la *Somme de théologie* mais dans l'opuscule théologique consacré aux deux préceptes de la charité et aux dix préceptes de la loi (VS 78) : *Souvent, l'homme agit avec une intention droite, mais cela ne lui sert de rien, car la bonne volonté lui manque ; comme si, par exemple, quelqu'un vole pour nourrir un pauvre, son intention assurément est droite, mais il lui manque la rectitude de la volonté qui fait que la rectitude d'intention n'excuse jamais une mauvaise action.* « Comme certains nous accusent outrageusement de le dire, devrions-nous faire le mal pour qu'en sorte le bien ? Ceux-là méritent leur propre condamnation » (Rm 3,8). L'intention droite et la volonté bonne sont ici clairement distinguées et l'on comprend sans peine que la bonté de la volonté se réfère à l'objet. L'encyclique l'expli-

que aussitôt (*ibid.*) : *La raison pour laquelle la bonne intention ne suffit pas mais pour laquelle il convient de faire le choix juste des œuvres réside dans le fait que l'acte humain dépend de son objet, c'est-à-dire de la possibilité ou non d'ordonner celui-ci à Dieu, à Celui qui « seul est le Bon », et ainsi réaliser la perfection de la personne.*

Comment savoir si l'objet est susceptible d'être ordonné à Dieu ? La réponse donnée par l'encyclique, prenant appui sur saint Thomas, renvoie à la loi naturelle (VS 79) : *ce sont les bien garantis par les commandements, lesquels, selon saint Thomas, contiennent toute la loi naturelle.* L'article cité en note (n° 130), I-II, q. 100, a. 1, affirme en effet : *tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle.* Mais il distingue aussitôt utilement différents cas : *ici on distinguera. Tantôt la raison naturelle de chacun, par ses propres moyens, discerne immédiatement ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; ainsi : « Tu honoreras tes père et mère », « tu ne tueras point », « tu ne commettras pas de vol » ; les préceptes de cette sorte appartiennent purement et simplement à la loi naturelle. Tantôt une étude plus pénétrante permet aux sages de discerner ce qu'il y a lieu de faire : ces derniers préceptes, bien qu'ils appartiennent à la loi de nature, exigent toutefois que les simples en soient instruits par l'enseignement des sages ; ainsi : « Lève-toi devant une tête blanche et honore la personne du vieillard » (Lv 19,32), et d'autres préceptes analogues. Il y a enfin des jugements que la raison humaine ne peut porter si elle n'est instruite par Dieu, notre maître en choses divines ; par exemple : « Tu ne feras pas d'image taillée ni de représentation », « tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu ».*

4. CONCLUSION

Le rapport avec la Bible de cette importante encyclique sur les fondements de la morale apparaît au premier plan dans sa structure même. Le lecteur n'est pas surpris de retrouver nombre de références scripturaires tout au long de son exposé. L'examen des notes atteste aussi une présence massive de citations magistérielles, patristiques et thomasiennes. Parmi les Pères, saint Augustin occupe une première place incontestée. La lecture naturelle du texte de l'encyclique porte sur le corps du texte et il est donné au lecteur la possibilité de se reporter à un imposant corpus de notes justificatives. La présente étude a tenté de montrer le profit procuré par une lecture inversée : des notes vers le corps du texte. La note n'y apparaît plus alors comme une illustration mais comme un fondement et un éclairage, surtout si on élargit la référence à son contexte. On constate alors à quel point les deux géants que sont Augustin et saint Thomas d'Aquin constituent une armature solide et péren-

ne en matière de morale fondamentale. L'encyclique n'impose ni n'exhorte même à s'arrimer à cet héritage mais elle plaide pour lui efficacement en le faisant fructifier. Elle trace ainsi un chemin lumineux non seulement en ce qu'elle dit mais dans la piété à l'égard de la tradition manifestée par la manière dont elle le dit. En ce sens aussi l'encyclique, comme la morale dont elle traite, peut être reconnue comme « fondamentale ».

Bibliographie

- ALLSOPP, M. E. et O'KEEFE, J. J. (eds.), *Veritatis Splendor, American responses*, Shed and Wark, 1995.
- BREZOVSKI, Z., “*Lex naturalis*” und “*Gewissen*” in der *Erneuerung der Moraltheologie und die Enzyklika “Veritatis Splendor”*, Viennae: Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis, 2019.
- BRUGUES, J.-L., PÉREZ-SOBA, J.-J. et FRIGERIO, A., *Ricostruire il soggetto morale cristiano: una sfida a 25 anni da Veritatis Splendor*, Siena-Roma: Cantagalli-Pontificio istituto teologico Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e della famiglia, 2019.
- CRAWFORD, D. S., *The body as anticipatory sign commemorating the anniversaries of ‘Humanae Vitae’ and ‘Veritatis Splendor’*, Washington, D.C.: Humanum Academic Press, 2022.
- LEONARD, A., *Jean Paul II: défenseur de la vérité: pour mieux comprendre “Veritatis Splendor”*, Paris: Mame, 2021.
- LIZOTTE, A., *Une morale de liberté, Guide de lecture de l’encyclique La Splendeur de la Vérité “Veritatis Splendor” de Jean Paul II*, AFCP, 1995.
- MELINA, L., *Sharing in Christ’s Virtues, For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- PINCKAERS, S.-Th., *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, Paris: Mame, 1995.
- RUIZ DE LA PENA, J. L., *La verda, el bien y el ser: dialogando con la enciclica Veritatis splendor*, Madrid: Movimiento Cultural Cristiano, 2018.
- WOODAL, G. J., *La via, la verità e la vita*, Roma: Ateneo pontificio Regina Apostolorum, 2019.

RECENSIONES

