



**RÉSUMÉS
DE LA**

foi

CATHOLIQUE

Javier Yániz Fernández et Gerard Jiménez Clopés

RÉSUMÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

www.opusdei.org

SOMMAIRE

Thème 1 : Le désir de Dieu	5
Thème 2 : Le pourquoi de la Révélation	13
Thème 3 : Le développement de la Révélation	19
Thème 4 : Dieu créateur	25
Thème 5 : La Providence de Dieu	31
Thème 6. L'être humain : à l'image de Dieu	37
Thème 7. La Liberté humaine	43
Thème 8. Dominer la création. Le travail. L'écologie	49
Thème 9. L'homme a été créé par Dieu en tant qu'homme et femme	56
Thème 10. Le péché et la miséricorde de Dieu	63
Thème 11. Témoignage évangélique	71
Thème 12. L'Incarnation	79
Thème 13. Passion, mort et résurrection de Jésus-Christ	87
Thème 14. L'Esprit Saint et son action dans l'Église	94
Thème 15. L'Église, fondée par le Christ	98
Thème 16. La constitution hiérarchique de l'Église	107
Thème 17. L'Église et le monde	112
Thème 18. La doctrine sociale de l'Église	120
Thème 19. La résurrection de la chair	126
Thème 20. Les sacrements	131
Thème 21. Baptême et Confirmation	136
Thème 22.1. L'Eucharistie (I)	143
Thème 22.2. L'Eucharistie (II)	149
Thème 23. Pénitence et Onction des malades	158
Thème 24. Mariage et ordres sacerdotaux	167
Thème 25. La vie chrétienne : la loi et la conscience	179
Thème 26. Le sujet moral. La moralité des actes humains	186
Thème 27. L'action de l'Esprit Saint : la grâce, les vertus théologiques et les commandements	193
Thème 28. Premier et deuxième commandements	199
Thème 29. Le troisième commandement	207
Thème 30. Quatrième commandement. La famille	211
Thème 31. Le cinquième commandement	217

Thème 32. Le sixième commandement	224
Thème 33. Les septième et huitième commandements	232
Thème 34. Les neuvième et dixième commandements	239
Thème 35. La prière dans la vie chrétienne	245
Thème 36. La prière du Notre Père	252

Thème 1 : Le désir de Dieu

1. Le désir de Dieu : la personne humaine comme capable de Dieu, désir du plein bonheur et désir de Lui.

« L'homme est fait pour être heureux comme un oiseau est fait pour voler », a écrit un écrivain russe du 19^e siècle. Chacun recherche le bonheur, son propre bien, et oriente sa vie de la manière qui lui semble la plus adaptée pour l'atteindre. Pouvoir profiter des biens humains qui nous perfectionnent et nous enrichissent nous rend heureux. Mais tant que nous vivons, le bonheur est toujours traversé par une ombre. Non seulement parce que parfois, après avoir obtenu de bonnes choses, nous nous y habituons (ce qui arrive souvent lorsque nous recevons quelque chose que nous avions souhaité avoir) mais, plus radicalement, parce qu'aucun bien créé n'est capable de combler le désir de bonheur de l'homme et parce que, de plus, les biens créés sont transitoires.

Nous sommes des êtres humains, constitués d'un corps et d'un esprit en unité, des êtres personnels. Notre dimension spirituelle nous rend capables d'aller au-delà des réalités concrètes avec lesquelles nous sommes en relation : les personnes, les institutions, les biens matériels, les instruments qui nous aident à grandir... La connaissance des différents aspects de la réalité ne consomme ni n'épuise notre capacité de savoir ou nos questions ; nous pouvons toujours connaître de nouvelles choses ou les comprendre plus en profondeur. Il en va de même pour notre capacité d'aimer : rien n'a été créé qui nous satisfasse complètement et pour toujours ; nous pouvons aimer davantage, nous pouvons aimer de meilleures choses. Et d'une certaine manière, nous nous sentons poussés vers tout cela : atteindre de nouveaux objectifs nous rend heureux, nous aimons approfondir notre compréhension des problèmes et des réalités qui nous entourent, faire face à de nouvelles situations et acquérir de l'expérience. Nous essayons de réaliser tout cela dans notre vie et nous sommes déprimés lorsque nous n'y parvenons pas. Nous *aspérons à la plénitude*. Tout cela est un signe de grandeur, du fait qu'il y a quelque chose d'infini en nous qui transcende toute réalité concrète qui fait partie de notre vie.

Le monde, cependant, est éphémère. Nous sommes nous-mêmes transitoires tout comme l'environnement qui nous entoure. Les personnes que nous aimons, les succès que nous obtenons, les biens que nous apprécions..., il n'y a rien que nous puissions garder pour toujours. Nous aimerions nous y accrocher, les avoir toujours avec nous, car ils enrichissent notre vie, ils nous apportent de la joie avec leurs dons et leurs qualités, ils nous ravissent. Cependant, au plus profond de notre conscience, nous percevons qu'ils sont éphémères, que nous ne les aurons pas toujours avec nous, qu'ils nous promettent parfois un bonheur qu'ils ne peuvent nous donner que pour un temps. « Chaque chose porte l'empreinte de sa caducité, cachée sous des promesses. Car l'horreur et la honte des choses, c'est qu'elles sont périssables, et pour couvrir cette plaie honteuse et tromper les imprudents, elles se déguisent en habits de couleur »^[1]. Cette ombre que possède tout ce qui est terrestre nous touche profondément, et si nous y pensons, elle nous effraie, elle nous fait souhaiter qu'il n'en soit pas ainsi, qu'il y ait une issue à notre désir de vie, d'épanouissement. Ce sont des *désirs de salut* qui sont là, présents dans le cœur de l'homme.

Nous sommes donc en face de deux types différents de désirs humains qui indiquent la « faim de transcendance » de l'homme. Face aux diverses expériences transcendantes du

bien, les *aspirations à la plénitude* (de l'être, de la vérité, de la bonté, de la beauté, de l'amour) s'éveillent. Et face aux diverses expériences du mal, de la perte de ces biens, s'éveillent les *désirs de salut* (survie, droiture, justice, paix). Ce sont des expériences de transcendance qui laissent une nostalgie de l'au-delà. Car « l'homme est fait pour être heureux comme l'oiseau est fait pour voler », mais l'expérience montre que le bonheur en ce monde n'est pas complet, que la vie n'est jamais pleinement satisfaisante, que le bonheur reste au-delà de nos tentatives pour l'atteindre, comme s'il était toujours recherché et jamais atteint. Il y a donc, dans les profondeurs de l'esprit humain, une insatisfaction, une nostalgie du bonheur qui renvoie à un espoir secret : l'espoir d'un foyer, d'une patrie définitive, dans laquelle se réalisera le rêve du bonheur éternel, de l'amour pour toujours. Nous sommes terrestres, mais nous aspirons à l'éternel.

Ce désir n'est pas en soi le fondement de la religiosité naturelle, mais il est plutôt comme un « pointeur » en direction de Dieu. L'homme est un être naturellement religieux parce que son expérience du monde le conduit à penser spontanément à un être qui est le fondement de toute réalité : celui « que tous appellent Dieu », comme le dit saint Thomas en concluant l'exposition de ses célèbres cinq voies vers l'existence de Dieu (cf. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). La connaissance de Dieu est accessible au sens commun, c'est-à-dire à la pensée philosophique spontanée que tout être humain exerce à la suite de son expérience de vie personnelle : l'émerveillement devant la beauté et l'ordre de la nature, la surprise devant le don gratuit de la vie, la joie de percevoir l'amour des autres, ... conduisent à penser au « mystère » dont tout cela procède. Les différentes dimensions de la spiritualité humaine telles que la capacité à réfléchir sur soi-même, à progresser culturellement et techniquement, à percevoir la moralité de ses actes, montrent également que, contrairement aux autres êtres corporels, l'homme transcende le reste du cosmos matériel et elles renvoient à un être spirituel supérieur et transcendant qui donne sens à ces qualités de l'être humain.

Le phénomène religieux n'est pas, comme le pensait Ludwig Feuerbach, une projection de la subjectivité humaine et de son désir de bonheur, mais naît d'une prise en compte spontanée de la réalité telle qu'elle est. Cela explique pourquoi la négation de Dieu et la tentative de l'exclure de la culture et de la vie sociale et civile sont des phénomènes relativement récents, limités à certaines régions du monde occidental. Les grandes questions religieuses et existentielles restent inchangées dans le temps, ce qui réfute l'idée que la religion est confinée à une phase « infantile » de l'histoire humaine, destinée à disparaître avec le progrès de la connaissance.

La prise de conscience par l'homme qu'il est un être naturellement religieux a conduit certains philosophes et théologiens à l'idée que Dieu, en le créant, l'avait déjà préparé d'une certaine manière à recevoir le don qui constitue sa vocation ultime et définitive : l'union avec Dieu en Jésus-Christ. Tertullien, par exemple, constatant que les païens de son époque disaient naturellement « Dieu est grand » ou « Dieu est bon », a pensé que l'âme humaine était en quelque sorte orientée vers la foi chrétienne et a écrit dans son *Apologétique* : « *Anima naturaliter christiana*^[2] » (17,6). Saint Thomas, considérant la fin ultime de l'homme et l'ouverture illimitée de son esprit, affirmait que les êtres humains ont « un désir naturel de voir Dieu » (*Contre les Gentils*, lib.3, c.57, n.4). L'expérience montre cependant que ce désir n'est pas celui de quelque chose que nous pouvons atteindre par nos propres forces, de sorte qu'il ne peut se réaliser que si Dieu se révèle et sort de son mystère, s'Il vient lui-même à la rencontre de l'homme et se montre tel qu'il est. Mais c'est l'objet de la Révélation.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* a résumé synthétiquement certaines de ces idées en son n° 27 : « Le désir de Dieu est inscrit dans le cœur de l'homme, car l'homme est créé par Dieu et pour Dieu ; Dieu ne cesse d'attirer l'homme vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher ».

2. La connaissance rationnelle de Dieu

L'intellect humain peut connaître l'existence de Dieu en s'approchant de Lui par un chemin qui part du monde créé et comporte deux itinéraires : celui des *créatures matérielles* (voies cosmologiques) et celui de la *personne humaine* (voies anthropologiques).

Ces voies vers l'existence de Dieu ne sont pas proprement des « preuves » au sens que la science mathématique ou naturelle donne à ce terme, mais des arguments philosophiques convergents qui seront plus ou moins convaincants selon le degré de formation et de réflexion que possède celui qui les considère (cf. *Catéchisme*, 31). Ce ne sont pas non plus des « preuves » au sens des sciences expérimentales (physique, biologie, etc.) car Dieu n'est pas l'objet de notre connaissance empirique : nous ne pouvons pas L'observer, comme on contemple un coucher de soleil ou une tempête de sable pour en tirer des conclusions.

Les voies cosmologiques partent des créatures matérielles. La formulation la plus connue est due à saint Thomas d'Aquin : ce sont les fameuses « cinq voies » qu'il a élaborées. Les deux premières proposent l'idée que les chaînes de causes (cause-effet) que nous observons dans la nature ne peuvent pas se poursuivre dans le passé à l'infini : il doit y avoir une origine, un moteur premier et une cause première ; la troisième voie part de l'idée que les choses que nous voyons dans le monde peuvent arriver ou ne pas arriver, et parvient à l'idée qu'il ne peut en être ainsi pour l'ensemble de la réalité : il doit y avoir quelque chose ou quelqu'un qui existe nécessairement et ne peut pas ne pas exister, parce que sinon rien n'existerait ; la quatrième voie considère que toutes les réalités que nous connaissons possèdent de bonnes qualités et déduit qu'il doit y avoir un être qui est la source de toutes ces qualités ; la dernière (cinquième) observe l'ordre et la finalité qui sont présents dans les phénomènes du monde, le fait qu'ils ont des lois qui les régulent, et conclut à l'existence d'une intelligence ordonnatrice qui explique ces lois et qui est aussi la cause finale de tout (cf. *Summa Theologiae*, I, q.2).

À côté des voies qui partent de l'analyse du cosmos, il en existe d'autres *de nature anthropologique* ; dans celles-ci, la réflexion part de la réalité de l'homme, de la personne humaine. Ces voies sont plus puissantes lorsqu'elles sont considérées de manière convergente que lorsqu'elles sont prises isolément, une par une. Nous les avons déjà évoquées en partie. En premier lieu, le caractère spirituel de l'homme, marqué par sa capacité de penser, son intériorité et sa liberté, ne semble avoir de fondement dans aucune autre réalité du cosmos. L'homme, avec son désir insatisfait de bonheur, n'a pas non plus de sens s'il n'y a pas de Dieu qui puisse le lui donner. Nous voyons également dans la nature humaine un sens moral de la solidarité et de la charité qui conduit l'homme à s'ouvrir aux autres et à reconnaître en lui-même la vocation à transcender son moi et ses intérêts égoïstes. On peut se demander pourquoi on est là : pourquoi l'homme est capable de discerner de manière non utilitaire, pourquoi il se rend compte que certaines choses sont conformes à sa dignité et d'autres non, pourquoi il éprouve de la culpabilité et de la honte lorsqu'il fait le mal, et de la joie et de la paix lorsqu'il se comporte de manière juste ; pourquoi il est capable d'être enchanté par la beauté d'un

coucher de soleil, d'un ciel rempli d'étoiles ou d'une grande œuvre d'art. Rien de tout cela ne peut raisonnablement être attribué à l'œuvre aveugle du cosmos, au produit impersonnel d'interactions matérielles ; ne sont-ce pas là des signes d'un être infiniment bon, beau et juste qui a placé en nous un aperçu de ce qu'Il est et désire pour nous ? Cette deuxième option est plus logique et plus satisfaisante. Certes, ces voies ne sont pas sans appel, mais elles sont porteuses d'une logique lumineuse pour celui qui regarde la réalité avec simplicité.

Le Catéchisme de l'Église catholique les résume ainsi : « L'homme : avec son ouverture à la vérité et à la beauté, son sens du bien moral, sa liberté et la voix de sa conscience, son aspiration à l'infini et au bonheur, l'homme s'interroge sur l'existence de Dieu. À travers tout cela il perçoit des signes de son âme spirituelle. " Germe d'éternité qu'il porte en lui-même, irréductible à la seule matière " (GS 18, § 1 ; cf. 14, § 2), son âme ne peut avoir son origine qu'en Dieu seul » (*Catéchisme*, 33).

Les divers arguments philosophiques utilisés pour « prouver » l'existence de Dieu ne causent pas nécessairement la foi en Lui ; ils garantissent seulement que cette foi est raisonnable. Au fond, ils nous disent très peu de choses sur Dieu et reposent souvent sur d'autres convictions qui ne sont pas toujours présentes chez les gens. Par exemple, dans la culture d'aujourd'hui, une compréhension plus scientifique des processus de la nature pourrait aller à l'encontre de certains courants cosmologiques selon lesquels, bien que l'univers présente un certain ordre, une certaine beauté et une finalité dans ses phénomènes, il possède également une dose notable de désordre, de chaos et de tragédie, car de nombreux phénomènes semblent se produire de manière désordonnée (aléatoire, chaotique) et non coordonnée avec d'autres, et peuvent donc être sources de tragédie cosmique. De même, celui qui considère que la personne humaine n'est qu'un animal un peu plus développé que les autres dont les actions sont régulées par des pulsions nécessaires n'acceptera pas les voies personnelles qui se réfèrent à la morale ou à la transcendance de l'esprit, puisqu'il identifie le siège de la vie spirituelle (esprit, conscience, âme) à la corporalité des organes cérébraux et des processus neuronaux.

On peut répondre à ces objections par des arguments montrant que le désordre et le hasard peuvent avoir une place dans un dessein global de l'univers (et donc dans le projet créatif de Dieu). Albert Einstein a dit que dans les lois de la nature « est révélée une raison si supérieure que toute la rationalité de la pensée et des ordonnancements humains est, en comparaison, un reflet absolument insignifiant »^[3]. De même, l'auto transcendance de la personne, le libre arbitre à l'œuvre dans les choix – même s'ils dépendent et sont, dans une certaine mesure, conditionnés par la nature – et l'impossibilité de réduire l'esprit au cerveau, peuvent être démontrés au niveau de la raison et de la phénoménologie humaine. Par conséquent, le *Compendium* du *Catéchisme* a raison lorsqu'il affirme qu'à partir « de la création, c'est-à-dire du monde et de la personne humaine, l'homme, par sa seule raison, peut avec certitude connaître Dieu comme origine et fin de l'univers, comme souverain bien, et comme vérité et beauté infinie » (n° 3), mais pour acquérir cette certitude, il est nécessaire de comprendre des aspects complexes de la réalité qui offrent une grande marge de discussion, ce qui explique que les voies rationnelles d'accès à Dieu ne sont souvent pas vraiment persuasives.

3. Caractéristiques actuelles des personnes et de la société par rapport au transcendant

Malgré le phénomène de mondialisation, les attitudes envers Dieu et les conceptions religieuses de la vie diffèrent sensiblement dans les différentes parties du monde. D'une manière générale, pour la plupart des gens, la référence à la transcendance – même si elle s'exprime sous des formes religieuses et culturelles très différentes – reste un aspect important de la vie.

L'exception à ce tableau général est le monde occidental, et surtout l'Europe, où une série de facteurs historiques et culturels ont déterminé une attitude répandue de rejet ou d'indifférence à l'égard de Dieu et de ce qui a été historiquement la religion dominante en Occident : le christianisme. Ce changement peut être résumé par les mots du sociologue des religions Peter Berger avec l'idée que dans la société occidentale la foi chrétienne a perdu sa « structure de plausibilité », de sorte que si dans le passé il suffisait de se laisser porter pour être catholique, aujourd'hui il suffit de se laisser aller pour ne plus l'être. On peut dire que le désir de Dieu semble avoir disparu dans la société occidentale : « Pour de larges couches de la société, Il n'est plus l'attendu, le désiré, mais plutôt une réalité qui laisse indifférent, face à laquelle on ne doit pas même faire l'effort de se prononcer »^[4].

Les causes de ce changement sont nombreuses. D'une part les grandes réalisations scientifiques et techniques des deux derniers siècles qui ont apporté tant de bienfaits à l'humanité, ont néanmoins donné naissance à une mentalité matérialiste qui considère les sciences expérimentales comme les seules formes valables de connaissance rationnelle. Une vision du monde s'est répandue selon laquelle seul ce qui est empiriquement vérifiable, ce qui peut être vu et touché, est authentique. Cela rétrécit « l'horizon de la rationalité », car, en plus de sous-estimer les formes de connaissance non scientifiques (par exemple la confiance dans ce que les autres nous disent), cela conduit à ne rechercher que les instruments qui rendent le monde plus confortable et plus agréable. Ce processus n'est toutefois pas certain. Considérer la beauté mystérieuse et la grandeur du monde créé ne conduit pas à idolâtrer la science, mais au contraire à admirer les merveilles que Dieu a placées dans sa création. Aujourd'hui comme hier, de nombreux scientifiques continuent de s'ouvrir à la transcendance en découvrant la perfection contenue dans l'univers.

Un deuxième aspect, lié au précédent, est la sécularisation de la société, c'est-à-dire le processus par lequel de nombreuses réalités qui étaient auparavant liées à des notions, des croyances et des institutions religieuses ont perdu cette dimension et sont désormais perçues en termes purement humains, sociaux ou civils. Cet aspect est lié au précédent, car les progrès scientifiques ont permis de comprendre les causes de nombreux phénomènes naturels (dans le domaine de la santé, des processus vitaux, des sciences humaines) qui étaient auparavant directement liés à la volonté de Dieu. Par exemple, dans l'Antiquité, une peste pouvait être comprise comme une punition divine pour les péchés des hommes, mais de nos jours, elle est considérée comme le résultat de conditions d'hygiène, de conditions de vie, etc. que nous pouvons préciser et déterminer. En soi, cette meilleure connaissance de la réalité est une bonne chose et elle contribue aussi à purifier l'idée que nous nous faisons de la manière dont Dieu agit, qu'il n'est pas une cause comme une autre des phénomènes de la nature. Dieu se situe à un autre niveau : Il répond aux questions ultimes que nous, humains, nous posons sur le sens de la vie, le destin final de chacun, la joie et la douleur, etc. La science est incapable de fournir une explication à ce niveau, donc lorsque les gens se posent des questions plus

profondes, il leur est facile d'entrer dans cet espace dans lequel Dieu devient indispensable.

Un autre aspect important de l'affaiblissement de l'orientation vers Dieu dans la culture occidentale actuelle est lié à l'attitude individualiste qui façonne profondément le mode de pensée collectif. Cette attitude est l'un des fruits du processus d'émancipation qui caractérise la culture depuis l'époque des Lumières (XVIII^e siècle). Ce processus a aussi, comme les précédents, des aspects positifs, car il est contraire à la dignité humaine que, sous des prétextes religieux ou autres, l'homme soit mis « sous tutelle » et contraint de prendre des décisions au nom de doctrines imposées qui ne sont pas évidentes ; cependant, il a aussi répandu l'idée qu'il vaut mieux ne dépendre de personne et n'être lié à personne afin de ne pas être entravé et de pouvoir faire ce que l'on veut. Qui n'a pas parfois entendu – peut-être formulée de différentes manières – l'idée que l'essentiel est « d'être authentique », « de vivre sa propre vie », et de la vivre comme on l'entend ? Cette attitude conduit à envisager toute relation de manière utilitaire, en cherchant à s'assurer qu'elle est sans attaches, afin de ne pas étouffer ou restreindre la spontanéité personnelle. Seules les relations qui apportent une satisfaction sont admises.

Dans cette perspective une relation sérieuse avec Dieu va être ennuyeuse car la soumission à ses préceptes n'est pas ressentie comme quelque chose qui libère de son propre égoïsme, de sorte que la religion n'aura de place que dans la mesure où elle procure la paix, la sérénité, le bien-être et n'engage en rien. Ainsi, l'attitude individualiste donne lieu à des formes légères de religiosité, avec peu de contenu et peu d'institutions, qui se caractérisent par un poids considérable de subjectivisme et d'affectivité et qui changent facilement en fonction des besoins personnels. L'orientation actuelle vers certaines pratiques orientales hautement « personnalisables » en est la preuve.

On pourrait ajouter d'autres traits à cette description de la mentalité aujourd'hui dominante dans les sociétés occidentales. Des caractéristiques telles que le culte de la nouveauté et du progrès, le désir de partager des émotions fortes avec les autres, la prédominance de la technologie qui marque notre façon de travailler, d'entrer en relation ou de nous reposer... ont sans aucun doute un impact sur l'attitude envers la réalité transcendante et envers le Dieu chrétien. Il est également vrai qu'il y a beaucoup de choses positives dans ces processus : les sociétés occidentales ont connu une longue période de paix, de développement matériel, sont devenues plus participatives et ont cherché à inclure tous leurs membres dans ces processus bénéfiques. Il y a beaucoup de choses chrétiennes dans tout cela. Cependant, il est également clair que de nombreuses personnes aujourd'hui fuient le sujet de « Dieu » et font souvent preuve d'indifférence ou de rejet.

Dans une société présentant ces caractéristiques, réfractaires au transcendant, le chrétien ne sera convaincant que s'il évangélise avant tout avec le témoignage de sa propre vie. Le témoignage et la parole : les deux sont nécessaires, mais le témoignage est prioritaire. Au début, nous avons rappelé que « l'homme est fait pour être heureux comme un oiseau est fait pour voler ». Le bonheur est lié à l'amour et le chrétien sait par la foi qu'il n'y a pas d'amour plus vrai et plus pur que l'amour que Dieu a pour nous qui s'est manifesté dans la Croix du Christ et se communique dans l'Eucharistie. La seule façon de montrer à une société qui a tourné le dos à Dieu qu'il vaut la peine de s'engager

envers Lui est que le chrétien manifeste dans sa propre vie la présence de cet amour et de ce bonheur.

« Toutes les satisfactions ne produisent pas en nous le même effet : certaines laissent une trace positive, sont capables de pacifier l'esprit, nous rendent plus actifs et généreux. D'autres en revanche, après la lumière initiale, semblent décevoir les attentes qu'elles avaient suscitées et laissent parfois derrière elles l'amertume, l'insatisfaction ou un sentiment de vide »^[5]. Le bonheur de ceux qui ne croient qu'en ce qui peut être vu et touché, ou qui sont dominés par une conception utilitaire de la vie, ou celui de l'individualiste qui ne veut être lié à rien, est éphémère, « dure le temps qu'il dure », et doit être fréquemment renouvelé parce qu'il ne donne plus rien de lui-même. C'est souvent un bonheur qui n'améliore pas les personnes. En revanche, ceux qui servent Jésus du fond du cœur mènent une vie différente et ont aussi un autre type de bonheur : plus profond, plus durable, qui produit des fruits en eux-mêmes et chez les autres.

Il vaut la peine de relire le célèbre texte de *l'Épître à Diognète* (V & VI) : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les coutumes (...). Ils habitent les cités grecques et les cités barbares suivant le destin de chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et le reste de l'existence, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur manière de vivre. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils prennent place à une table commune, mais qui n'est pas une table ordinaire.

« Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et leur manière de vivre est plus parfaite que les lois. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On ne les connaît pas, mais on les condamne ; on les tue et c'est ainsi qu'ils trouvent la vie. Ils sont pauvres et font beaucoup de riches. Ils manquent de tout et ils ont tout en abondance. On les méprise et, dans ce mépris, ils trouvent leur gloire. On les calomnie, et ils y trouvent leur justification. On les insulte, et ils bénissent. On les outrage, et ils honorent. Alors qu'ils font le bien, on les punit comme des malfaiteurs. Tandis qu'on les châtie, ils se réjouissent comme s'ils naissaient à la vie. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers, et les Grecs les persécutent ; ceux qui les détestent ne peuvent pas dire la cause de leur hostilité.

« En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde »

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, nos 27-49 :
- pape François, « Les racines humaines de la crise écologique », Encyclique *Laudato si'*, chap. 3, n° 101-136 :
- Benoît XVI, « *L'année de la foi. Le désir de Dieu* », Audience, 7/11/2012.

- Benoît XVI, « [L'année de la foi. Les chemins qui mènent à la connaissance de Dieu](#) », Audience, 14/11/2012.

Lectures recommandées

- Jutta Burgraff, *Théologie fondamentale*, Le Laurier, Paris 2004, chap. II.

- André Léonard, "[Les raisons de croire](#)" (1987), partie 2.

^[1] J. L. Lorda, *La señal de la Cruz*, Rialp, Madrid 2011, pp. 65-66.

^[2] [Nous avons tous] une âme chrétienne par nature.

^[3] A. Einstein, *Ma vision du monde*, Barcelone 2013.

^[4] Benoît XVI, Audience, 7-XI-2012.

^[5] Ibid.

[Retour au contenu](#)

Thème 2 : Le pourquoi de la Révélation

1. Le pourquoi de la Révélation

Il existe chez l'homme un désir naturel de parvenir à une pleine connaissance de Dieu. Cette connaissance, cependant, ne peut être atteinte par les seules forces humaines, car Dieu n'est pas une créature matérielle ou un phénomène sensible dont nous pouvons avoir l'expérience. Certes l'homme peut obtenir certaines certitudes sur Dieu à partir des réalités créées et de son propre être, mais ces voies nous donnent une connaissance plutôt limitée de Lui et de sa vie. Il existe même des difficultés considérables pour atteindre cette certitude. Par conséquent si Dieu ne sortait pas de son mystère et ne révélait pas son être à l'homme, la situation de ce dernier serait semblable à celle que, selon certains auteurs médiévaux, saint Augustin a connue autrefois.

L'anecdote est assez célèbre. Un jour, saint Augustin se promenait au bord de la mer, retournant dans son esprit la doctrine de Dieu et le mystère de la Trinité. À un moment donné, il a levé les yeux et a vu un petit garçon qui jouait sur le sable. Il a vu l'enfant courir vers la mer, remplir d'eau un petit récipient, revenir à l'endroit où il était auparavant et vider l'eau dans un trou. Après avoir observé ce processus plusieurs fois, le saint est devenu curieux, s'est approché du garçon et lui a demandé : « Bonjour, que fais-tu ? » Ce à quoi le petit garçon a répondu : « Je prends toute l'eau de la mer et je vais la mettre dans ce trou ». « Mais c'est impossible », lui a dit le saint. Ce à quoi le garçon répondit : « C'est encore plus impossible d'essayer de faire ce que tu fais : comprendre dans ton petit esprit le mystère de Dieu ».

Dieu, cependant, n'a pas laissé l'homme dans cette situation. Il voulait se révéler, c'est-à-dire se manifester, sortir de son mystère et ôter le « voile » qui nous empêchait de savoir qui Il est et comment Il est. Il ne l'a pas fait pour satisfaire notre curiosité, ni en communiquant simplement un message sur Lui-même, mais Il s'est révélé en venant à la rencontre des hommes – notamment en envoyant son Fils dans le monde et par le don de l'Esprit Saint – et en les invitant à entrer dans une relation d'amour avec Lui. Il voulait révéler sa propre intimité, traiter les gens comme des amis et des enfants bien-aimés, les rendre pleinement heureux par son amour infini.

Le *désir d'accomplissement* et le *désir de salut* qui sont inscrits dans notre condition humaine ne peuvent être satisfaits par quelque chose de terrestre. Cependant, la révélation de Dieu, le don qu'Il fait de Lui-même en donnant son amour infini, a la capacité de remplir le cœur humain de façon surabondante, en le comblant d'un bonheur bien plus grand que ce que l'homme lui-même est capable de désirer ou d'imaginer : comme l'écrivait saint Paul aux Corinthiens : « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas venu à l'esprit de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux dont Il est aimé » (1 Co 2, 9). La Révélation « n'est pas quelque chose qui vient se superposer à notre humanité, mais elle est l'accomplissement des aspirations les plus profondes, de ce désir de l'infini et de plénitude qui demeure au plus profond de l'être humain, et l'ouvre à un bonheur qui n'est pas momentané et limité, mais éternel »^[4].

2. La Révélation dans l'histoire du salut

Selon le Concile Vatican II, la Révélation répond à un plan, à un projet qui se développe à travers l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine. Dieu prend l'initiative et

intervient dans l'histoire à travers certains événements (comme l'appel à la foi du patriarche Abraham, la libération des Israélites d'Égypte, etc.), et ordonne ces événements de manière à ce qu'ils expriment le salut qu'Il veut donner à l'humanité. Dieu lui-même communique le sens profond de ces événements, leur signification pour le salut, à des hommes choisis par Lui, qu'Il rend témoins de cette action divine. Par exemple, Moïse et Aaron ont été les témoins des miracles que Dieu a accomplis pour forcer le Pharaon d'Égypte à laisser partir le peuple d'Israël, et ainsi le libérer de l'esclavage. De cette façon, Dieu a dévoilé et réalisé une étape de son plan, Il a ouvert les chemins prévus par Lui dans sa sagesse éternelle pour que les gens sachent qu'être avec Dieu signifie liberté et salut. Cette étape a été suivie d'autres étapes et d'autres événements salvateurs, c'est pourquoi nous parlons d'une « histoire du salut » de Dieu avec l'humanité.

Cette « histoire du salut » est racontée dans l'Ancien Testament, et plus précisément dans les livres initiaux (principalement la Genèse et l'Exode) et dans les livres historiques de l'Ancien Testament (16 livres, dont le livre de Josué, les deux livres de Samuel et les livres des Rois). L'histoire du salut culmine dans un grand événement : l'Incarnation du Fils de Dieu, un événement situé à un moment particulier de l'histoire humaine et marquant la plénitude du dessein de Dieu.

L'Incarnation est un événement tout à fait unique. Ici, Dieu n'intervient pas dans l'histoire comme auparavant à travers certains événements et paroles transmis par des hommes choisis, mais Il entre Lui-même dans « l'histoire », c'est-à-dire qu'Il se fait homme et devient le protagoniste interne de cette histoire humaine pour la guider et la ramener au Père de l'intérieur, avec sa prédication et ses miracles, avec sa passion, sa mort et sa résurrection. Avec l'envoi final de l'Esprit Saint promis à ses disciples.

Dans l'histoire du salut qui culmine dans la vie du Christ et l'envoi de l'Esprit Saint, Dieu nous révèle non seulement son propre mystère mais aussi son projet pour nous. C'est un plan grand et beau parce que nous avons été choisis par Dieu, avant même la création du monde, dans le Fils, Jésus-Christ. Nous ne sommes pas le fruit du hasard mais d'un projet né de l'amour de Dieu qui est un amour éternel. Notre relation avec Dieu n'est pas seulement due au fait qu'Il nous a créés, et notre finalité n'est pas épuisée par le simple fait que nous existons dans le monde ou que nous faisons partie d'une histoire. Nous ne sommes pas seulement des créatures de Dieu, car dès l'instant où Dieu a pensé à nous créer, Il nous a regardés avec les yeux d'un Père et nous a destinés à être ses fils adoptifs : les frères et sœurs de Jésus-Christ, son Fils unique. C'est pourquoi notre racine ultime est cachée dans le mystère de Dieu, et seule la connaissance de ce mystère, qui est un mystère d'amour, nous permet de déchiffrer la raison ultime de notre existence.

Le Compendium du Catéchisme résume ces idées comme suit : « Dans sa bonté et dans sa sagesse, Dieu se révèle à l'homme. Par les événements et par ses paroles, il se révèle lui-même ainsi que son dessein de bienveillance qu'il a établi de toute éternité dans le Christ en faveur des hommes. Ce dessein consiste à faire participer, par la grâce de l'Esprit Saint, tous les hommes à la vie divine, pour qu'ils soient fils adoptifs en son Fils unique » (n° 6).

3. Le Dieu personnel et le Dieu trine

Les livres de l'Ancien Testament préparent à la révélation plus profonde et plus décisive de Dieu qui a lieu dans le Nouveau Testament. Cette préparation présente Dieu avant

tout comme le Dieu de l'Alliance, c'est-à-dire le Dieu qui prend l'initiative de choisir un peuple – Israël – afin d'établir avec lui une alliance d'amitié et de salut. Dieu n'attend aucun bénéfice pour Lui-même de ce pacte. Il n'a besoin de rien parce qu'Il est un être transcendant, c'est-à-dire infini, éternel, omnipotent et totalement au-dessus du monde ; néanmoins, Il propose son alliance par pure bienveillance parce que cette alliance est bonne pour le bonheur d'Israël et celui du monde entier. Par conséquent, le Dieu qui nous est présenté dans l'Ancien Testament est pleinement supérieur et transcendant au monde et, en même temps, intimement lié au monde, à l'homme et à son histoire. Dans sa propre majesté, Il reste inaccessible, mais son amour le rend immensément proche des hommes. Il est souverainement libre dans ses décisions et, en même temps, entièrement engagé dans celles-ci.

Tout cela donne à Dieu un caractère fortement personnel, car c'est le propre de la personne de décider, de choisir, d'aimer, de se manifester aux autres. Nous, les gens, manifestons notre personnalité et notre caractère par nos paroles et par nos actions. À travers elles, les autres apprennent à nous connaître : nous révélons notre façon d'être. Et Dieu fait de même. Dans l'Ancien Testament, Dieu se révèle avant tout par ses paroles. Nous trouvons souvent des expressions dans lesquelles Dieu se réfère à Lui-même à la première personne. Par exemple : « Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage » (Ex 20, 2). D'autres fois, c'est le prophète qui communique les paroles que Dieu lui a adressées : « Ainsi parle le Seigneur : Je me souviens de la tendresse de tes jeunes années » (Jr 2,2). Et, à côté des paroles, les actes : « Dieu se souvint de Rachel, il l'exauça et la rendit féconde » (Gn 30,22), « Ce jour-là, le Seigneur, Dieu de l'univers, appelait à pleurer, à se lamenter » (Is 22,12) Des paroles et des actes qui s'éclairent mutuellement, qui révèlent la volonté de Dieu et qui cherchent à guider le peuple élu vers la véritable source de vie qu'Il est Lui-même.

Le Nouveau Testament contient une nouveauté surprenante par rapport à l'Ancien Testament. Les Évangiles montrent que Jésus appelle Dieu « mon Père » de manière exclusive et intransmissible. Il existe une relation unique et très singulière entre le Père et Jésus, qui ne peut être exprimée uniquement en termes humains et temporels. Les paroles et les actes de Jésus indiquent également qu'il n'est pas un simple homme, et bien que Jésus n'ait jamais prétendu être Dieu, il a clairement montré qu'il l'était par ses paroles et ses actes. Les apôtres ont donc proclamé dans leurs écrits que Jésus est le Fils éternel de Dieu qui s'est fait homme pour nous et pour notre salut. De plus Jésus a révélé non seulement sa relation étroite avec le Père mais aussi celle du Saint-Esprit avec le Père et avec lui-même. L'Esprit Saint est « Esprit du Père » (Jn 15,26-27), « Esprit du Fils » (Gal 4,6), « du Christ » (Rm 8,11), ou simplement « Esprit de Dieu » (1 Co 6,11). Ainsi, le caractère personnel de Dieu qui se manifestait dans l'Ancien Testament est présenté dans le Nouveau Testament avec une dimension surprenante : Dieu existe en tant que Père, Fils et Esprit.

Cela ne signifie évidemment pas qu'ils sont trois dieux, mais qu'ils sont trois personnes distinctes dans l'unité du Dieu unique. On le comprend mieux en considérant les noms des personnes, car ils évoquent une relation d'intimité profonde entre elles. Chez les hommes, il est naturel que la relation père-fils soit une relation d'amour et de confiance. Au plan divin cet amour et cette confiance sont si totaux que le Père est totalement intime avec le Fils et, vice versa, le Fils avec le Père. De même, la relation entre chacun et son propre esprit est une relation d'intimité. Nous nous rencontrons si souvent dans les profondeurs de notre conscience, nous y scrutons nos pensées et y sondons nos

sentiments : ainsi nous nous connaissons intérieurement. De la même manière, l'Esprit Saint est Dieu qui connaît le cœur de Dieu, Il est Lui-même le mystère de cette intimité réciproque du Père et du Fils. Tout cela nous amène à une conclusion : Dieu est un mystère d'Amour. Non pas d'un amour vers l'extérieur, vers les créatures, mais d'un amour intérieur, entre les personnes divines. Cet amour est si fort en Lui que les trois personnes sont une seule réalité, un seul Dieu. Un théologien du XIIe siècle, Richard de Saint-Victor, pensant à la Trinité, a écrit que « pour exister, l'amour a besoin de deux personnes, pour être parfait il doit être ouvert à une troisième » (*De Trinitate*, III.13). Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même dignité et la même nature : Ils sont tous trois un seul Dieu, un seul mystère d'amour.

4. l'appel à la communion et à la foi

Un document du Concile Vatican II résume le but de la Révélation : « le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (*Dei Verbum*, 2). L'objectif est d'offrir aux personnes la possibilité de vivre en communion avec Lui afin qu'elles puissent participer à ses biens et à sa vie. La Révélation concerne le bonheur et la vie de chaque homme et de chaque femme.

La question se pose de savoir comment cette révélation de Dieu parvient à chaque personne, quels sont les instruments que Dieu utilise, ou quels moyens Il emploie pour faire savoir aux hommes qu'ils ont été appelés à une communion d'amour et de vie avec leur Créateur. La réponse à ces questions est double.

D'une part, il faut noter que le Christ a fondé l'Église pour poursuivre sa mission dans le monde. L'Église est intrinsèquement évangélisatrice et sa tâche est d'apporter la Bonne Nouvelle de l'Évangile à toutes les nations et à toutes les époques de l'histoire, afin que, par la prédication, les hommes puissent connaître la Révélation de Dieu et son plan de salut. Mais l'Église ne remplit pas cette tâche seule. Le Christ, son Seigneur et Fondateur, est en effet celui qui continue à diriger l'Église depuis sa place au ciel auprès du Père. L'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, conduit et anime l'Église pour qu'elle porte son message aux hommes. Ainsi, l'œuvre d'évangélisation de l'Église est vivifiée par l'action de la Trinité.

D'autre part, il est vrai que les circonstances historiques ne permettent pas toujours à l'Église de réaliser efficacement cette tâche d'évangélisation. Les obstacles à la diffusion de l'Évangile ne manquent pas, et c'est pourquoi, à chaque époque, il y a des personnes – parfois nombreuses – qui ne reçoivent pas en fait la Bonne Nouvelle de l'appel à la communion avec Dieu et au salut. Elles ne parviennent pas à connaître la foi de manière significative parce qu'elles ne reçoivent pas l'annonce du salut. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles n'ont aucun contact avec la Révélation chrétienne car l'action de l'Esprit Saint n'est limitée par aucune circonstance : Lui, qui est Dieu, peut inviter chacun à des formes de communion avec Lui qui se font présentes dans la conscience et qui plantent dans le cœur une graine de Révélation. Par conséquent, il n'y a personne qui ne reçoive de Dieu l'aide et l'illumination nécessaires pour atteindre la communion avec Lui. Mais dans ces cas où la prédication de l'Église et le témoignage d'une vie chrétienne authentique n'ont pu être reçus, la relation avec Dieu est généralement confuse et fragmentaire, et n'est clarifiée et perfectionnée que lorsque le message du salut est perçu et que le baptême est reçu.

Jusqu'à présent, nous avons presque toujours parlé de la Révélation comme d'une invitation de Dieu à la communion avec Lui et au salut. Mais quel est le rôle de l'homme, et comment accepte-t-il le salut que Dieu offre lorsqu'Il appelle les hommes à être enfants de Dieu en Jésus-Christ ? La réponse est donnée dans le Catéchisme de l'Église catholique au n° 142 : « La réponse appropriée à cette invitation est la foi ». Et qu'est-ce que la foi et comment l'obtenir ?

La foi n'est pas une simple confiance humaine en Dieu, ni une opinion plus ou moins convaincue sur quelque chose. Parfois, nous utilisons le verbe « croire » dans le sens de « penser ou avoir une opinion sur quelque chose ». Par exemple, « je crois qu'il va pleuvoir aujourd'hui », ou « je crois que ce qui lui arrive est temporaire ». Dans ces exemples, il y a des raisons de penser que quelque chose est vrai, mais en réalité, nous ne pouvons pas être sûrs que ce sera le cas. Lorsque nous parlons de « foi » dans la religion chrétienne, nous parlons de quelque chose de différent.

La foi est une lumière intérieure qui vient de Dieu et qui touche notre cœur, l'incitant à reconnaître sa présence et son action. Lorsque, par exemple, quelqu'un dans un territoire de mission entre en contact avec le christianisme grâce au travail d'un missionnaire, il peut arriver qu'il soit intéressé et fasciné par ce qu'il entend. Dieu l'éclaire et lui fait percevoir que tout cela est très beau, que cela donne vraiment un sens à sa vie, qu'il découvre ce sens qu'il cherchait peut-être sans succès jusqu'alors. Cette personne a non seulement entendu un discours qui a du sens, mais elle a aussi reçu une lumière qui la rend heureuse, joyeuse, parce que des horizons de sens se sont ouverts à elle et qu'elle n'aurait peut-être pas cru possibles. C'est pourquoi elle accueille avec joie ce qu'elle a entendu, le sens de sa vie qui lui parle de Dieu et d'un grand amour, et elle est certaine que là se trouve la clé de son existence, dans ce Dieu qui l'a créée, qui l'aime et l'appelle au salut. Cette lumière est un don, une grâce de Dieu, et la réponse que cette lumière a fait fructifier dans l'âme, c'est la foi.

La foi est donc quelque chose d'à la fois divin et humain, elle est action divine dans l'âme et ouverture de l'homme à cette action divine : un acte d'adhésion au Dieu qui se révèle. Le Concile Vatican II résume cette idée lorsqu'il affirme que « pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et adjuvante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne à tous la douce joie de consentir et de croire à la vérité » (*Dei Verbum*, 5).

En raison de sa dimension humaine, la foi est un acte de l'homme. Un acte libre. En effet, il peut arriver que la même prédication d'un missionnaire pousse certains à faire un acte de foi et pas d'autres. Dieu, qui connaît les cœurs, éclaire chacun selon ses dispositions, et l'homme est toujours libre d'accepter ou de refuser l'invitation aimante de Dieu, d'accepter Jésus comme Seigneur de sa vie ou de le rejeter. Ce dernier risque cependant de perdre le bonheur terrestre et éternel.

La foi est aussi un acte de confiance car on accepte d'être guidé par Dieu, on accepte que le Christ soit le Seigneur qui montre par sa grâce le chemin de la liberté et de la vie. Croire, c'est se donner avec joie au projet providentiel que Dieu a pour chacun de nous et qui nous conduit à vivre en bons enfants de Dieu en Jésus-Christ. Croire nous fait avoir confiance en Dieu comme le patriarche Abraham a eu confiance, comme la Vierge Marie a eu confiance.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos [50-73](#)
- pape François, Encyclique *Lumen Fidei*, n° 2-37
- Benoît XVI, « [L'année de la foi : qu'est-ce que la foi ?](#) », Audience, 24/10/2012.
- Benoît XVI, « [L'année de la foi. Les étapes de la révélation](#) », Audience, 5/12/2012.

Lectures recommandées

- Jutta Burgraff, *Théologie fondamentale*, Le Laurier, Paris 2004, chaps. III et VII.
- *Cat. Egl. Cath.* n° [74-100](#) ; [142-184](#)
- Rino Fisichella, *La Révélation*, Cerf, 1989.
- René Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Desclée, 1966.
- Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 2007.

[\[1\]](#) Benoît XVI, Audience, 5 décembre 2012.

[Retour au contenu](#)

Thème 3 : Le développement de la Révélation

1. Le développement de la Révélation : d'Abraham à Jésus-Christ

La Révélation commence par la création même de l'homme. L'Écriture nous dit qu'Adam et Ève, nos premiers parents, avaient déjà une relation et un dialogue avec Dieu. Ils jouissaient d'une certaine familiarité avec Lui comme on peut le voir dans les premières scènes du livre de la Genèse. C'est logique si l'on considère qu'ils ont été créés pour vivre en communion avec Dieu. Cette familiarité est perdue avec le péché ; dès lors il sera bien difficile pour l'homme de découvrir Dieu dans sa vie personnelle et dans son environnement social. Néanmoins, Dieu avait déjà promis aux premiers parents que le péché serait un jour vaincu par « la descendance de la femme » (Gn 3,15) : Il annonçait ainsi l'œuvre rédemptrice du Christ qui a été préparée par l'histoire du salut la précédant.

Dans ces récits des origines la Bible ne prétend pas raconter en détail les événements historiques mais fournir des enseignements essentiels sur l'homme et sa relation fondamentale avec Dieu, exprimés par des images et des récits sur la valeur historique desquels il est difficile de porter un jugement définitif. Pour cette raison, il n'est pas surprenant que la Bible elle-même n'ait aucune difficulté à juxtaposer des récits différents, dans les détails, des mêmes événements (par exemple, le livre de la Genèse présente deux récits distincts de la création de l'homme et de la femme). De cette manière, nous pouvons tirer de nombreux enseignements des différents récits bibliques des origines sans avoir à penser que tous les événements relatés se sont déroulés exactement de cette manière.

Le livre de la Genèse nous apprend également qu'après ce premier péché le monde a connu une grande foule de désordres et d'injustices que Dieu a considéré avec dédain. Cela a donné lieu à l'histoire du déluge dans laquelle l'Écriture voit la punition de Dieu pour les nombreux péchés de l'humanité. Après le déluge, cependant, Dieu a renoué son amitié avec Noé et sa famille – qui ont été sauvés du déluge parce qu'ils s'étaient comportés de manière juste – et, à travers eux, avec toute la création. Il a renouvelé avec Noé la relation qu'Il avait voulu avoir avec Adam, Eve et leurs descendants. Dieu savait que, même si le cœur de l'homme était enclin au péché, la création en valait la peine, elle était bonne. Et Il a demandé aux hommes de croître et de se multiplier tout comme Il l'avait demandé à Adam. Avec l'histoire de Noé Dieu a offert à la créature humaine une nouvelle possibilité de vivre en amitié avec Lui.

Cependant, le véritable point de départ de l'histoire du salut est apparu des siècles plus tard avec l'alliance que Dieu a conclue avec Abraham. Ici, nous trouvons déjà un choix de la part de Dieu. Abraham a reconnu Dieu comme son unique Seigneur, Lui a obéi avec une grande foi, et Dieu a destiné Abraham à être « le père d'une multitude de nations » (Gn 17,5). C'est ainsi que Dieu a commencé la tâche de rassembler sous une seule tête l'humanité dispersée par le péché. Deux générations plus tard, Dieu fit changer de nom à Jacob : Il l'appela Israël et ses douze fils devinrent les fondements du peuple d'Israël : les douze tribus d'Israël.

Quelques siècles plus tard, à l'époque de Moïse, cette histoire de Dieu avec les hommes prend une dimension plus visible et plus engagée. Le Dieu d'Abraham et des patriarches fait d'Israël son peuple et le libère de l'esclavage des Égyptiens. Dieu fait une alliance avec Moïse et place le peuple sous sa protection et ses lois, et le peuple accepte solennellement cette alliance et s'engage à servir le Seigneur et à Lui rendre culte. Avec la traversée de la Mer Rouge et la marche à travers le désert du Sinaï, avec l'arrivée en Terre promise et la construction du royaume de David, Israël fait l'expérience, encore et encore, que Dieu est avec lui, car Israël est son peuple qu'Il a Lui-même formé parmi tous les autres et qui Lui appartient « comme un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6).

Au cours des siècles suivants, Dieu n'a pas laissé cette alliance s'affaiblir mais, par l'intermédiaire des prophètes, a guidé son peuple vers l'espoir d'un salut ultime et définitif. Lorsque le peuple s'égarait et oubliait son engagement envers l'alliance, Dieu se suscitait des serviteurs ayant la tâche de ramener le peuple à l'obéissance et à la justice. Les prophètes ont encouragé et conforté le peuple dans l'espérance, mais ils l'ont également averti du danger d'une fausse confiance dans son statut d'élu, car cette élection, si on n'y répondait pas, pouvait se transformer en jugement, en punition de Dieu pour le péché. Deux événements en particulier ont le caractère d'un châtement : la chute du Royaume du Nord (dix des douze tribus d'Israël) en 722 avant J.-C., et l'exil du Royaume du Sud (les deux autres tribus qui s'étaient séparées des siècles plus tôt) ainsi que la destruction de sa capitale, Jérusalem, en 587 avant J.-C. Israël perd alors son autonomie en tant que peuple. Il vit en exil, dans une terre occupée. Le Seigneur le punit mais cependant Il ne l'abandonne pas. Le livre d'Isaïe nous parle du retour du peuple de l'exil babylonien sur sa terre, de la refondation du peuple ; une refondation qui n'a été que partielle, car beaucoup sont restés dispersés.

Tout au long du parcours de Dieu avec Israël, le peuple a appris à connaître Dieu, a connu sa fidélité et a gardé l'espoir qu'Il accomplirait ses promesses d'un salut ultime et définitif à travers un roi, un descendant de David qui, à la fin des temps, constituerait une nouvelle alliance. Une alliance qui ne serait pas écrite sur des tables de pierre, comme l'ancienne : Dieu Lui-même allait l'écrire dans le cœur des fidèles par la présence et l'action de l'Esprit Saint. Le jour viendrait où tous les peuples se rassembleraient, attirés par le rayonnement de la nouvelle Jérusalem, et reconnaîtraient le Dieu d'Israël. Ce serait le jour de la paix perpétuelle, et du monde uni sous un seul Dieu.

À travers tout ce processus avec ses différentes étapes, Dieu a préparé son peuple pour la Révélation définitive en Jésus-Christ. Il est l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament et avec lui vient le renouveau annoncé de la fin des temps. Pendant sa vie sur terre, Jésus a communiqué aux hommes des dimensions nouvelles et insoupçonnées de Dieu. Il se référait toujours au Dieu de l'Ancien Testament, des Patriarches, des prophètes et des rois, et sa prédication portait l'empreinte du langage et des idées que le peuple d'Israël partageait depuis des siècles. Cependant sa prédication sur Dieu, tout en trouvant un parallélisme avec les textes de l'AT et la pensée juive de son temps, avait un accent complètement nouveau et était donc incomparable et unique. Jésus a proclamé que le Royaume de Dieu attendu dans l'Ancien Testament était déjà à portée de main, qu'il était même présent dans ses paroles, dans ses œuvres et dans sa Personne même.

2. La constitution de l'Église

« Le Seigneur Jésus, après avoir longuement prié son Père, appela à lui ceux qu'il voulut et en institua douze pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher le Royaume de Dieu » (*Lumen gentium*, 19). Jésus souhaitait que, lorsque sa mission dans le monde serait terminée, ces disciples puissent la poursuivre en évangélisant toutes les nations. À cette fin, il a institué le groupe des apôtres et a fait de Pierre leur chef. Lors de la Dernière Cène, il les a initiés aux mystères de son corps et de son sang, donnés en sacrifice, et leur a demandé de les rendre présents à l'avenir. Il en a fait des témoins de sa Résurrection et leur a envoyé l'Esprit Saint pour les fortifier dans leur mission. L'Église était ainsi pleinement constituée comme le lieu où les hommes de tous les âges pourraient rencontrer le Christ et le suivre sur le chemin qui mène à la vie éternelle.

L'Église garde toujours vivante la mémoire du Christ et le présente, non pas comme un être du passé, mais comme celui qui, ayant vécu en ce monde à un certain moment, est ressuscité et reste parmi nous pour toujours.

3. Écriture Sainte, Tradition et Magistère

a) L'Écriture Sainte

Au fil des siècles, le peuple d'Israël, sous l'inspiration divine, a mis par écrit le témoignage de la Révélation de Dieu faite aux patriarches, aux prophètes et aux personnes justes et droites. L'Église accepte et vénère ces Écritures qui étaient la préparation voulue par Dieu pour la grande Révélation de Jésus-Christ. En outre, les Apôtres et les premiers disciples de Jésus ont également consigné par écrit la vie et l'œuvre du Christ dont ils ont été les témoins du parcours terrestre, en particulier le mystère pascal de sa mort et de sa résurrection. Ils ont ainsi donné naissance aux livres du Nouveau Testament qui complètent et achèvent ceux de l'Ancien Testament. Ce qui, dans l'Ancien Testament, était préparé et proclamé par des symboles et des figures, le Nouveau Testament en témoigne en déployant la vérité contenue dans les événements de l'histoire de Jésus.

Les livres sacrés ne sont pas fondés seulement sur la mémoire ou le témoignage humain de ce que Dieu a accompli en Israël et, surtout, de ce qu'Il a opéré par le Christ : ils ont un fondement plus profond car leur origine ultime est dans l'action du Saint-Esprit qui a éclairé les écrivains humains et les a soutenus de son inspiration et de ses lumières. Pour cette raison, l'Église considère l'Écriture Sainte non pas d'abord comme une parole humaine de grande valeur, mais comme la véritable Parole de Dieu, et elle révère les Écritures comme saintes et sacrées. Cela ne signifie pas pour autant que Dieu ait « dicté » le texte aux auteurs des livres ; ce que cela signifie, c'est qu'Il s'est servi d'hommes qui, avec leurs propres facultés et moyens, ont laissé Dieu agir en eux et par eux, et ont ainsi mit « par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement » (*Catéchisme*, 106).

En ce sens les limites culturelles, philosophiques et théologiques des auteurs qui ont écrit à différentes époques et dans différentes cultures, sont également présentes dans les livres sacrés. Mais ce n'est pas vraiment un problème pour avoir foi dans la vérité qu'ils transmettent, car cette vérité *est d'ordre religieux*, c'est-à-dire qu'elle ne se réfère pas à une vision scientifique du monde, ni à une chronique exacte et précise de l'histoire humaine, ni à une sagesse énigmatique ; elle se réfère plutôt au sens ultime de la vie des hommes, appelés à la communion avec Dieu en tant que ses enfants en Jésus-Christ, ce qui peut être exprimé de nombreuses manières : à travers différents genres littéraires, à

travers des métaphores et des symboles, à travers des histoires pour instruire à la vertu et à travers des histoires qui se sont réellement produites. La présence de l'Esprit Saint dans la genèse des livres sacrés nous assure qu'ils « enseignent fermement, fidèlement et sans erreur, la vérité que Dieu a voulu déposer » en eux pour notre salut (cf. *Dei Verbum*, 11).

b) La Tradition Apostolique et la « Tradition ».

Avant de mettre par écrit le témoignage de la vie et de l'œuvre du Christ, les apôtres et les premiers disciples de Jésus ont prêché ce qu'ils avaient vu et contemplé pendant qu'ils étaient avec lui. Ils ont parcouru le monde en transmettant oralement aux communautés qu'ils fondaient ce qu'ils avaient vécu avec le Christ, ils ont prêché le message chrétien du salut et l'ont mis en pratique par la liturgie et les sacrements ; ils ont ensuite consigné tout cela dans les écrits du Nouveau Testament. Il y a donc une transmission orale de la vie et de la doctrine de Jésus qui précède la transmission écrite pour y être ensuite recueillie. Cette transmission orale comprend de nombreux aspects que les apôtres ont appris de Jésus et est appelée « Tradition Apostolique ». Selon les termes du *Compendium du Catéchisme* : « La Tradition Apostolique est la transmission du message du Christ, qui s'accomplit, depuis les origines du christianisme, par la prédication, le témoignage, les institutions, le culte, les écrits inspirés » (n° 12).

Au cours des âges, l'Église transmet la Tradition Apostolique de deux manières : *oralement*, lorsqu'elle prêche et met en pratique ce qu'elle a appris du Christ et ce que les Apôtres ont enseigné, et *par écrit*, lorsqu'elle transmet la Sainte Écriture aux nouvelles générations de chrétiens (cf. *Catéchisme*, 76). Le premier mode (tradition orale) est simplement appelé « Tradition ».

La Tradition vient du témoignage des Apôtres sur la vie et les enseignements de Jésus ; sa source est donc la même que celle des écrits du Nouveau Testament. Mais les deux (Tradition et Écriture) ont des fonctions quelque peu différentes car la première, orale et pratique, est plus riche et plus souple que la seconde et garantit aussi, en un certain sens, l'authenticité de cette dernière ; l'Écriture, par contre, étant consignée par écrit, expose de manière fixe et immuable ce que Jésus a prêché et vécu, le formule et le détermine, et empêche que les enseignements ne soient déformés dans le temps et soumis à l'arbitraire des changements de culture et de mentalité. « *Verba volant, scripta manent* », disait à juste titre l'empereur romain Titus s'adressant au Sénat romain.

De cette façon l'Écriture et la Tradition s'éclairent mutuellement : par exemple, l'Église connaît par la Tradition les livres qui sont inspirés et qui, pour cette raison, font partie du canon des livres de l'Écriture. Les livres qui composent la Bible chrétienne sont toujours les mêmes, ceux que la Tradition a indiqués comme inspirés ; il y avait d'autres écrits de la même époque qui faisaient également référence à Jésus, mais ils n'ont jamais été considérés comme inspirés (les écrits apocryphes). Et, inversement, l'Écriture aide à distinguer et à renforcer ce qui appartient ou non à la Tradition. Par exemple, dans le Nouveau Testament, on voit Jésus jeûner quarante jours dans le désert. Ainsi l'aspect concret de la Tradition du jeûne pendant le temps du Carême trouve un appui et une confirmation dans l'Écriture.

c) Le Magistère de l'Église

Le temps qui passe apporte avec lui le progrès matériel et des changements de culture et de mentalité. De nouvelles perspectives s'ouvrent et de nouvelles questions sont posées

qui ont un impact sur le mode de vie chrétien. La moralité de questions telles que celle du développement écologique durable ou du droit à avoir un emploi n'était pas discutée dans l'Antiquité : ces questions, qui ont un impact sur la manière de vivre la vie chrétienne, n'étaient pas soulevées. C'est pourquoi le Seigneur, en établissant dans son Église la distinction entre pasteurs et fidèles, a donné aux premiers une grâce (un charisme) de discernement sur ce qui convient à *la vie chrétienne* des individus et des communautés, et sur ce qui, en revanche, leur est préjudiciable et destructeur. La tâche d'enseignement, soutenue par ce charisme, est appelée « Magistère ». La fonction du Magistère est une fonction de service. Il n'est pas au-dessus de l'Écriture Sainte ou de la Tradition, mais il est au service des deux, les interprétant correctement et exposant fidèlement leur contenu.

L'interprétation authentique de la Révélation « appartient au seul Magistère vivant de l'Église, c'est-à-dire au Successeur de Pierre, l'Évêque de Rome, et aux Évêques en communion avec lui » (*Compendium*, 16). Ils sont capables d'exercer cette fonction parce que, par l'ordination épiscopale, ils reçoivent une aide spéciale de l'Esprit Saint (charisme de vérité) qui leur facilite la compréhension du contenu de la Révélation dans l'exercice de leur ministère. Bien que des évêques individuels puissent se tromper, l'Église dans son ensemble (l'unité du Pontife romain, des évêques en union avec lui et des fidèles chrétiens) ne peut pas se tromper en matière de Révélation. En particulier, le Pontife Romain ne peut pas non plus se tromper lorsqu'il enseigne publiquement et solennellement (*ex cathedra*) qu'une certaine doctrine doit être considérée comme définitive parce qu'elle appartient à la Révélation divine. Il en va de même dans le cas des conciles œcuméniques : les pasteurs réunis en concile et en union avec le Saint-Père ne se trompent pas lorsqu'ils indiquent qu'une chose doit être crue parce qu'elle appartient à la foi de l'Église. Dans ces cas et dans d'autres, l'Église ne se trompe pas car l'Esprit Saint l'aide à enseigner la doctrine du Christ dans la vérité.

4. Comment interpréter la Bible

On peut dire que la Bible contient en elle la vie et l'histoire du monde et de l'humanité. L'ensemble de ses livres est vaste et, comme la vie elle-même, contient une multiplicité d'aspects. Il peut parfois sembler que la Bible se contredit ou qu'elle préconise des attitudes qui ne peuvent être vraies parce qu'elles ne sont pas justes. Les sujets de controverse incluent la violence, l'esclavage, le rôle des femmes, la vengeance, etc. Il est donc important d'apprendre à comprendre ce que l'Écriture veut enseigner dans chaque thème ou unité textuelle.

Le Concile Vatican II a consacré un document à la Révélation divine : la Constitution dogmatique *Dei Verbum*. Le chapitre III traite des principes et des critères à prendre en compte pour interpréter correctement la Bible. Examinons-les :

a) Le Concile rappelle, tout d'abord, que Dieu est l'Auteur de la Sainte Écriture ; mais, comme nous l'avons dit, Il y parle à l'homme à travers des hommes et de manière humaine. Par conséquent, une interprétation correcte de l'Écriture Sainte exige une enquête minutieuse sur ce que les auteurs humains ont réellement voulu affirmer et sur ce que Dieu a voulu manifester à partir des paroles humaines.

b) En second lieu, étant donné qu'il s'agit d'un livre inspiré par Dieu, l'Écriture doit être interprétée « à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (*Dei Verbum*, 12). En d'autres termes, une ouverture personnelle à Dieu et une demande d'aide sont

nécessaires de la part de l'interprète pour comprendre correctement l'Écriture. Sans cette ouverture, il est facile pour les préjugés ou les idées et intérêts personnels de dominer l'interprétation.

c) Troisièmement, il faut accorder une grande attention au contenu et à l'unité de l'ensemble de l'Écriture : ce n'est que comprise dans *son unité* qu'elle est l'Écriture. Ce principe est également important car tout ce que l'Écriture indique n'a pas la même valeur ou la même force ; tout n'exprime pas la parole de Dieu de la même manière. Il existe dans les Écritures une hiérarchie de vérités et de concepts. La connaître permet d'interpréter des passages qui peuvent surprendre le lecteur dans leur véritable dimension et portée. Il faut toujours garder à l'esprit que le Christ est le centre et le cœur des Écritures.

d) Quatrièmement, l'Écriture doit être interprétée dans le contexte de la Tradition vivante de l'Église car elle n'est que l'expression écrite de cette même Révélation dont la Tradition est l'expression orale. Outre la Tradition, il faut aussi tenir compte de l'ensemble de la foi de l'Église qui s'exprime dans son Magistère, dans l'harmonie de ses vérités, dans l'unité de sa doctrine. Par exemple, si l'interprétation d'un certain passage biblique contredit une vérité de foi précise, cette interprétation ne peut guère être vraie.

Bibliographie

- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 74-141
- Concile Vatican II, Const. *Dei Verbum*.
- Benoît XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*, 2010 (Première partie : *Verbum Dei*).
- Jutta Burggraf, *Théologie fondamentale*, Le Laurier, Paris 2004, chaps. IV et VI.
- Pape François, lettre *Aperuit illis* (2019) sur le dimanche de la Parole de Dieu.

[Retour au contenu](#)

Thème 4 : Dieu créateur

Introduction

L'importance de la création réside dans le fait qu'elle est « le fondement de tous les projets divins de salut [...] ; le commencement de l'histoire du salut, qui culmine avec le Christ » (*Compendium*, 51). La Bible et le Credo commencent par la confession de la foi en Dieu Créateur.

Contrairement aux autres grands mystères de notre foi (la Trinité et l'Incarnation), la création est « la première réponse aux interrogations fondamentales de l'homme sur son origine et sur sa fin » (*Compendium*, 51), questions que l'esprit humain se pose et auxquelles il répond aussi partiellement comme le montrent la réflexion philosophique et les récits des origines de la culture religieuse de tant de peuples (cf. *Catéchisme*, 285). Cependant, la spécificité de la notion de création n'a été réellement appréhendée qu'avec la révélation judéo-chrétienne.

La création est donc à la fois un mystère de foi et une vérité accessible à la raison (cf. *Catéchisme*, 286). Cette position particulière en fait un bon point de départ pour l'évangélisation et le dialogue que les chrétiens, même à notre époque^[1], sont appelés à mener comme l'a fait saint Paul à l'Aréopage d'Athènes (cf. Ac 17,16-34).

Une distinction est habituellement faite entre l'acte créateur de Dieu (création *active sumpta*), et la réalité créée qui est l'effet de cette action divine (création *passive sumpta*)^[2].

1) « La création est l'œuvre commune de la Sainte Trinité » (*Catéchisme*, 292).

La Révélation présente l'action créatrice de Dieu comme le fruit de sa toute-puissance, de sa sagesse et de son amour. La création est généralement attribuée au Père (cf. *Compendium*, 52), la rédemption au Fils et la sanctification à l'Esprit Saint. En même temps les œuvres *ad extra* de la Trinité (la première d'entre elles, la création) sont communes aux Personnes ; la question se pose donc de leur rôle spécifique dans la création, car « chaque personne divine opère l'œuvre commune selon sa propriété personnelle » (*Catéchisme*, 258). C'est le sens de l'attribution traditionnelle des attributs essentiels (toute puissance, sagesse, amour) respectivement à l'œuvre créatrice du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

(a) « Créateur du ciel et de la terre ».

« " Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre " (Gn 1, 1) : trois choses sont affirmées dans ces premières paroles de l'Écriture : le Dieu éternel a posé un commencement à tout ce qui existe en dehors de lui. Lui seul est créateur (le verbe « créer » – en hébreu *bara* – a toujours pour sujet Dieu). La totalité de ce qui existe (exprimé par la formule « le ciel et la terre ») dépend de Celui qui lui donne d'être » (*Catéchisme*, 290).

Dieu seul peut créer au sens propre du terme^[3], ce qui implique de créer à partir de rien (*ex nihilo*) et non à partir de quelque chose de préexistant ; cela requiert une puissance active infinie qui correspond à Dieu seul (cf. *Catéchisme*, 296-298). Il est donc congruent d'attribuer la toute-puissance créatrice au Père, puisqu'il est dans la Trinité – selon une

expression classique – *fons et origo*, c'est-à-dire la Personne dont procèdent les deux autres, le principe sans principe.

La foi chrétienne affirme que la distinction fondamentale dans la réalité est celle qui existe entre Dieu et ses créatures. Ce fût une nouveauté dans les premiers siècles quand la polarité entre la matière et l'esprit donnait lieu à des points de vue irréconciliables (matérialisme et spiritualisme, dualisme et monisme). Le christianisme brisa ces moules en affirmant que la matière (tout comme l'esprit) est également création du Dieu unique et transcendant. Plus tard, Thomas d'Aquin a développé une métaphysique de la création qui décrit Dieu comme l'Être subsistant lui-même (*Ipsum Esse Subsistens*). En tant que cause première, il est absolument transcendant au monde ; et, en même temps, en vertu de la participation de son être dans les créatures, il est intimement présent en elles qui dépendent en tout de celui qui est la source de l'être. Comme l'avait déjà rappelé saint Augustin, Dieu est *superior summo meo* et en même temps *intimior intimo meo*^[4].

b) « *Par qui tout a été fait* ».

La littérature sapientielle de l'Ancien Testament présente le monde comme le fruit de la sagesse de Dieu (cf. Sg 9, 9). « Il n'est pas le produit d'une nécessité quelconque, d'un destin aveugle ou du hasard » (*Catéchisme*, 295), mais il possède une intelligibilité que la raison humaine, participant de la lumière de l'intelligence divine, peut saisir, non sans effort et dans un esprit d'humilité et de respect devant le Créateur et son œuvre (cf. Jb 42, 3 ; *Catéchisme*, 299). Ce développement atteint sa pleine expression dans le Nouveau Testament : en identifiant le Fils, Jésus-Christ au Logos (cf. Jn 1, 1), il affirme que la sagesse de Dieu est une Personne, le Verbe incarné, par qui tout a été fait (cf. Jn 1, 3). Saint Paul formule cette relation de la création avec le Christ, en précisant que toutes choses ont été créées en lui, par lui et pour lui (cf. Col 1, 16-17).

Il y a donc une raison créatrice à l'origine du cosmos (cf. *Catéchisme*, 284)^[5]. Le christianisme a eu, dès ses origines, une grande confiance dans la capacité de la raison humaine à connaître ; et une énorme certitude que la raison (scientifique ou philosophique) ne peut jamais arriver à des conclusions contraires à la foi, puisque les deux proviennent de la même origine.

Il n'est pas rare de rencontrer certaines personnes qui posent de faux dilemmes par exemple entre création et évolution. En réalité une épistémologie adéquate non seulement distingue les sphères des sciences naturelles et de la foi, mais reconnaît aussi dans la philosophie un élément de médiation nécessaire, car les sciences, avec leur méthode et leur objet propres, ne couvrent pas toute la sphère de la raison humaine ; et la foi, qui se réfère au même monde dont parlent les sciences, a besoin de catégories philosophiques pour se formuler et entrer en dialogue avec la rationalité humaine^[6].

Il est donc logique que l'Église ait cherché dès le début le dialogue avec la raison : une raison consciente de son caractère créé puisqu'elle ne s'est pas donnée l'existence et ne dispose pas complètement de son avenir : une raison ouverte à ce qui la transcende, à la Raison originelle en somme. Paradoxalement, une raison fermée qui croit pouvoir trouver en elle-même la réponse à ses questions les plus profondes, finit par affirmer le non-sens de l'existence, et par ne pas reconnaître l'intelligibilité du réel (nihilisme, irrationalisme).

c) « *qui est Seigneur et qui donne la vie* ».

« Nous croyons que [le monde] procède de la volonté libre de Dieu qui a voulu faire participer les créatures à son être, sa sagesse et sa bonté : " Car c'est toi qui créas toutes choses ; tu as voulu qu'elles soient, et elles furent créées " (Ap 4, 11). [...] "Le Seigneur est bon pour tous, et sa tendresse s'étend sur toutes ses œuvres" (Ps 145, 9) » (*Catéchisme*, 295). « Issue de la bonté divine, la création participe à cette bonté (" Et Dieu vit que cela était bon (...) très bon " : Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 31). Car la création est voulue par Dieu comme un don » (*Catéchisme*, 299).

Ce caractère de bonté et de gratuité permet de découvrir dans la création l'action de l'Esprit – qui « planait sur les eaux » (Gn 1,2) –, la Personne-Don dans la Trinité, l'Amour subsistant entre le Père et le Fils. L'Église confesse sa foi dans l'œuvre créatrice de l'Esprit Saint, donneur de vie et source de tout bien^[7].

L'affirmation chrétienne de la liberté créatrice de Dieu nous permet de surmonter l'étroitesse d'autres visions qui, en plaçant une nécessité en Dieu, finissent par soutenir un fatalisme ou un déterminisme. Il n'y a rien, ni « à l'intérieur » ni « à l'extérieur » de Dieu qui l'oblige à créer. Quelle est donc la fin qui l'anime ? Que s'est-il proposé de faire en nous créant ?

2) « Le monde a été créé pour la gloire de Dieu » (Concile Vatican I).

Dieu a tout créé « non pas pour accroître sa gloire mais pour la manifester et la communiquer »^[8]. Insistant sur cet enseignement de saint Bonaventure, le Concile Vatican I (1870) déclare que « Dans sa bonté et par sa force toute-puissante, non pour augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde à ses créatures, ce seul vrai Dieu a, dans le plus libre des desseins, crée à partir de rien à la fois l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle » (DS 3002 ; cf. *Catéchisme*, 293). Lorsqu'on affirme, par conséquent, que la fin de la créature est la gloire de Dieu, on ne défend pas une sorte d'égoïsme divin. Au contraire, Dieu, pour ainsi dire, sort de lui-même pour se communiquer aux créatures. La gloire de Dieu consiste en cette manifestation et communication de sa bonté pour laquelle le monde a été créé. Pour « faire de nous "des fils adoptifs par Jésus-Christ : tel fut le dessein bienveillant de Sa volonté à la louange de gloire de sa grâce" (Ep 1, 5-6) : "Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu" » (*Catéchisme*, 294)^[9].

Loin d'une dialectique de principes opposés (comme le dualisme manichéen ou l'idéalisme moniste hégélien), l'affirmation de la gloire de Dieu comme fin de la création n'est pas une négation de l'homme, mais un présupposé indispensable à son épanouissement. L'optimisme chrétien s'enracine dans l'exaltation conjointe de Dieu et de l'homme : « L'homme n'est grand que si Dieu est grand »^[10]. C'est un optimisme et une logique qui affirment la priorité absolue du bien, mais qui ne sont pas aveugles à la présence du mal dans le monde et dans l'histoire, comme nous le verrons dans le prochain thème. Mais c'est surtout l'affirmation centrale du christianisme : Dieu a tout créé pour le Christ, qui est à la fois Dieu et homme, et dans sa glorieuse exaltation l'humanité est élevée en même temps que se manifeste la splendeur de la divinité.

3. La nature temporelle du créé et l'évolution

L'effet de l'action créatrice de Dieu est la totalité du monde créé, « le ciel et la terre » (Gn 1,1). Le quatrième concile du Latran (1215) dit que Dieu est « créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui, par sa force toute-puissante, a

tout ensemble créé de rien dès le commencement du temps l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine faite à la fois d'esprit et de corps » (DS 800).

Cela signifie, d'une part, que, comme nous l'avons vu, le christianisme dépasse à la fois le monisme (qui affirme que la matière et l'esprit sont confondus, que la réalité de Dieu et celle du monde s'identifient) et le dualisme (selon lequel la matière et l'esprit sont des principes originels opposés).

D'autre part cet enseignement affirme que l'action créatrice appartient à l'éternité de Dieu mais que l'effet de cette action est marqué par la temporalité. La Révélation affirme que le monde a été créé avec un commencement temporel, c'est-à-dire qu'il a été créé avec le temps, ce qui est conforme au dessein divin de se manifester dans l'histoire du salut. Il s'agit d'une vérité révélée que la raison ne peut démontrer comme l'a enseigné Thomas d'Aquin dans la célèbre dispute médiévale sur l'éternité du monde^[1]. Dieu guide l'histoire par sa providence.

La création a donc un commencement, mais elle ne se réduit pas au moment initial, elle est configurée comme une création continue puisque l'influence créatrice divine ne disparaît pas. La création est révélée dans la Bible comme une action divine qui se poursuit dans l'histoire jusqu'à son aboutissement final dans la nouvelle création. On comprend alors que rien n'est plus éloigné de la vision chrétienne qu'une mentalité immobile selon laquelle tout était déjà parfaitement fixé dès le départ. Dans une vision dynamique, donc, certains aspects de la théorie de l'évolution s'intègrent sans difficulté, sachant toujours qu'il faut distinguer les niveaux de considération, en respectant la sphère d'action et de causalité divine, distincte de la sphère d'action et de causalité des êtres créés. Si l'exaltation de la première au détriment de la seconde conduit à un supranaturalisme inacceptable (comme si Dieu faisait tout et que les créatures étaient en fait des « marionnettes » entre les mains du seul agent divin), la survalorisation de la seconde au détriment de la première conduit à une vision tout aussi insuffisante : le déisme naturaliste selon lequel Dieu ne peut agir dans un monde qui possède sa propre autosuffisance.

4. Création et salut

La création est « le premier pas vers l'alliance du Dieu unique avec son peuple » (*Compendium*, 51). Dans la Bible, la création est ouverte à l'action salvatrice de Dieu dans l'histoire qui a sa plénitude dans le mystère pascal du Christ et qui atteindra sa perfection finale à la fin des temps. La création est faite en vue du sabbat, le septième jour où le Seigneur s'est reposé, le jour où culmine la première création et qui ouvre sur le huitième jour où commence une œuvre encore plus merveilleuse : la Rédemption, la nouvelle création dans le Christ (2 Co 5,7 ; cf. *Catéchisme*, 345-349).

Cela montre la continuité et l'unité du plan divin de création et de rédemption. La relation entre les deux peut être exprimée en disant que, d'une part, la création est le premier événement salvifique et, d'autre part, que le salut rédempteur a les caractéristiques d'une nouvelle création. Cette relation éclaire des aspects importants de la foi chrétienne, comme l'ordination de la nature à la grâce ou l'existence d'une unique fin surnaturelle de l'homme.

5. La vérité sur la création dans la vie du chrétien

La nature radicale de l'action créatrice et salvatrice de Dieu exige une réponse qui a le même caractère de totalité : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (Dt 6,5 ; cf. Mt 22,37 ; Mc 12,30 ; Lc 10,27). En même temps l'universalité de l'action divine a un sens intensif et extensif : Dieu crée et sauve l'homme en entier et tous les hommes. Répondre à son appel à l'aimer de tout notre être est intrinsèquement lié au fait de porter son amour au monde entier. Ainsi, l'affirmation que l'apostolat est la surabondance de la vie intérieure^[12] se manifeste par une dynamique analogue de l'action divine, c'est-à-dire de l'intensité de l'être, de la sagesse et de l'amour trinitaire qui déborde vers ses créatures.

La connaissance et l'admiration de la puissance, de la sagesse et de l'amour divins conduisent l'homme à une attitude de révérence, d'adoration et d'humilité, à vivre en présence de Dieu en se sachant son enfant. Conscient que tout a été créé pour la gloire de Dieu, le chrétien cherche à se conduire dans toutes ses actions en vue de la véritable fin qui remplit sa vie de bonheur : la gloire de Dieu, et non sa propre vaine gloire. Il s'efforce de rectifier l'intention dans ses actions de sorte que l'on puisse dire que c'est la seule fin de sa vie : *Deo omnis gloria !* ^[13]

La grandeur et la beauté des créatures éveillent l'admiration des gens, provoquant des questions sur l'origine et le destin du monde et de l'homme, leur donnant un aperçu de la réalité de leur Créateur. Le chrétien, dans son dialogue avec les non-croyants, peut soulever ces questions afin que les esprits et les cœurs s'ouvrent à la lumière du Créateur. De même, dans son dialogue avec les croyants de différentes religions, le chrétien trouve dans la création un excellent point de départ, puisqu'il s'agit d'une vérité en partie partagée, qui constitue la base des valeurs morales fondamentales de la personne.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 279-301
- *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, nos 51-54
- Jean Paul II, *Je crois en Dieu le Père. Catéchèse sur le Credo* (I).
- Saint Josémaria, [Aimer le monde passionnément](#), dans *Entretiens avec Mgr Escrivá*, nos 113-123:
- Pedro Urbano, *Au commencement Dieu créa. Initiation à la théologie de la création*, Le Laurier, 1999.

^[1] Cf. Pape François, *Laudato Si'* (2015), nos 62-100 ; à la fin de l'encyclique, le pape propose " deux prières : l'une que nous pourrions partager, nous tous qui croyons en un Dieu Créateur Tout-Puissant ; et l'autre pour que nous, chrétiens, nous sachions assumer les engagements que nous propose l'Évangile de Jésus, en faveur de la création » (n° 246) ; on peut voir la même chose dans *Fratelli tutti* (2020), n° 287.

^[2] Cf. Thomas d'Aquin, *De potentia*, q.3, a.3, c. ; le Catéchisme de l'Église catholique suit le même schéma.

^[3] C'est pourquoi on dit que Dieu n'a pas besoin d'instruments pour créer puisqu'aucun instrument ne possède la puissance infinie nécessaire pour créer. C'est pourquoi aussi

lorsque l'on parle par exemple de l'homme comme créateur ou comme pouvant participer à la puissance créatrice de Dieu, l'adjectif « créateur » est utilisé dans un sens large.

[4] Augustin d'Hippone, *Confessions*, 3, 6, 11. Cf. *Catéchisme*, n° 300.

[5] Cf. Benoît XVI, Homélie, 23 avril 2011.

[6] Le rationalisme scientifique et le fidéisme non scientifique doivent être corrigés par la philosophie. On doit également éviter la fausse apologétique de ceux qui voient une concordance forcée en cherchant dans les données fournies par la science une vérification ou une démonstration empirique des vérités de la foi. En réalité, comme nous l'avons dit, nous avons affaire à des données qui relèvent de méthodes et de disciplines différentes.

[7] Cf. Jean-Paul II, *Dominum et vivificantem* (1986), n° 10.

[8] Bonaventure de Bagnoregio, *Super Sent.*, lib.2, d.1, q.2, a.2, ad 1.

[9] La citation interne est tirée d'Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

[10] Benoît XVI, Homélie, 15-08-2005.

[11] Cf. Thomas d'Aquin, *De aeternitate mundi ; Contra Gentiles*, II, cc. 31-38.

[12] Cf. Josémaria Escrivá, *Chemin*, n° 961.

[13] Cf. Josémaria Escrivá, *Chemin*, n° 780 ; *Sillon*, n° 647 ; *Forge*, n° 611, 639, 1051.:

[Retour au contenu](#)

Thème 5 : La Providence de Dieu

1. Introduction : Dieu peut-il intervenir dans l'histoire ?

Certaines formes de religiosité pratiquante peuvent être de véritables distorsions de l'image du Dieu provident de la Bible. Lorsque tout va bien, beaucoup de personnes ne se souviennent guère de Dieu, mais lorsqu'elles rencontrent les difficultés de la vie, elles se tournent vers Dieu comme s'il les avait oubliées, le rendant responsable des maux qui les frappent et exigeant une intervention urgente pour mettre fin à la situation de malaise. C'est la conception d'un Dieu bouche trou, une véritable caricature du Dieu révélé dans les Écritures.

Au-delà de ces représentations plus ou moins répandues au niveau populaire, il est légitime de s'interroger sur la possibilité et l'effectivité des interventions divines dans notre monde. Pour certains, Dieu ne peut pas intervenir par principe car une fois qu'il a créé le monde il s'en est retiré puisque celui-ci fonctionne par lui-même avec ses propres lois ; d'autres soutiennent que Dieu intervient à certains moments, notamment lorsqu'il est nécessaire de corriger le cours des événements ; enfin, il y a ceux qui pensent que Dieu est constamment à l'œuvre dans une création fragile et corrompue. Si la première ou la seconde opinion était vraie, quelle serait la toute-puissance d'un Créateur incapable de diriger son œuvre ? Si le dernier point était exact, quelles seraient l'autonomie et la liberté des créatures dans leur agir ?

2. Providence et conservation

La création n'est pas achevée dès le début, mais Dieu l'a faite *in statu viae*, c'est-à-dire en chemin vers un but ultime encore à atteindre. Elle ne se réduit donc pas aux prémices ; une fois [la création] produite, « Dieu n'abandonne pas sa créature à elle-même. Il ne lui donne pas seulement d'être et d'exister, il la maintient à chaque instant dans l'être, lui donne d'agir et la porte à son terme » (*Catéchisme*, 301). L'Écriture Sainte compare cette action de Dieu dans l'histoire à une action créatrice (cf. Is 44,24 ; 45,8 ; 51,13). La littérature sapientielle rend explicite l'action de Dieu qui maintient ses créatures dans l'existence. « Comment aurait-il subsisté, si tu ne l'avais pas voulu ? Comment serait-il resté vivant, si tu ne l'avais pas appelé ? » (Sg 11, 25). Saint Paul va plus loin et attribue cette action de conservation au Christ : « Il est avant toute chose, et tout subsiste en lui » (Col 1,17).

Le Dieu chrétien n'est pas un horloger ou un architecte qui, ayant achevé son œuvre, s'en dissocie. Ces images sont typiques d'une conception déiste selon laquelle Dieu n'intervient pas dans les affaires de ce monde. Mais c'est une déformation du véritable Dieu créateur, car elle sépare radicalement la création de la préservation et de la gouvernance divines du monde. Le déisme implique une erreur dans la notion métaphysique de création, car la création, en tant que don de l'être, comporte une dépendance ontologique de la part de la créature qui n'est pas séparable de sa continuation dans le temps. Les deux constituent un seul et même acte, même si nous pouvons les distinguer conceptuellement : « Dieu ne conserve pas les choses par une action nouvelle, mais par une continuation de la même action par laquelle il leur donne l'être, qui s'effectue sans mouvement ni temps »^[1]. La notion de conservation permet donc de combler le fossé entre l'action créatrice et le gouvernement divin du monde

(providence). Non seulement Dieu crée le monde et le maintient dans l'existence, mais il « conduit ses créatures à la perfection ultime à laquelle il les a lui-même appelées » (*Compendium*, 55).

3. La Providence dans la Bible

L'Écriture Sainte présente la souveraineté absolue de Dieu et rend constamment témoignage de sa sollicitude paternelle, tant dans les plus petites choses que dans les grands événements de l'histoire (cf. *Catéchisme*, 303). L'autorité du Créateur (« Il gouverne ») s'exprime par la sollicitude du Père (« Il garde »)^[2]. Les anciens symboles de la foi faisaient allusion à l'aspect du gouvernement par le terme grec *Pantokrator* qui doit être compris en harmonie avec l'image du berger : « Le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien » (Ps 23 [22], 1). Le soin et l'autorité divine sont présidés par la sagesse qui « déploie sa vigueur (*fortiter*) d'un bout du monde à l'autre, elle gouverne l'univers avec bonté (*suaviter*) » (Sg 8,1). Dans le Nouveau Testament, Jésus confirme cette vision par ses actions et ses enseignements. En effet, il se révèle comme la providence « incarnée » de Dieu qui s'occupe, comme le Bon Pasteur, des besoins matériels et spirituels des hommes (Jn 10,11.14-15 ; Mt 14,13-14), et nous apprend à nous abandonner à ses soins (Mt 6,31-33 ; Mt 10,29-31 ; Lc 12,24-31 ; Lc 21,18). Ainsi, le même Verbe qui a créé, soutient et guide tout, une fois incarné, manifeste de manière visible sa providente sollicitude.

Avec cela, nous n'avons pas encore atteint le niveau le plus profond de cette doctrine, niveau qui est atteint en observant que la destinée à laquelle nous avons été appelés, le Royaume de Dieu, est un dessein du Père qui précède la création, car « Il nous a choisis, dans le Christ, avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints, immaculés devant lui, dans l'amour. Il nous a prédestinés à être, pour lui, des fils adoptifs par Jésus, le Christ. Ainsi l'a voulu sa bonté, à la louange de gloire de sa grâce, la grâce qu'il nous donne dans le Fils bien-aimé » (Ep 1,4-6). « La prédestination de l'homme et du monde dans le Christ, Fils éternel du Père, confère à toute la doctrine de la Providence divine une caractéristique sotériologique et eschatologique décisive »^[3] en la plaçant à un niveau différent de l'ancienne conception du destin. Nous ne sommes pas condamnés à un horizon inexorable, mais nous sommes en route vers une rencontre avec notre Créateur et Père.

4. Providence et liberté

Une fois que nous avons exclu l'idée que Dieu ne peut pas agir dans le monde, d'autres questions se posent : cela signifie-t-il que les créatures, en particulier les créatures libres, ne sont pas des causes véritables ? Si tout ce qui arrive est régi par un Dieu d'amour, pourquoi le mal existe-t-il ? Dieu agit-il toujours, seulement quelques fois, ou peut-être devons-nous nous résigner au fait qu'il n'agit jamais ?

Dieu conserve les créatures tant dans leur être que dans leur action. Les choses non seulement demeurent, mais agissent dans le temps, produisant des effets. Les créatures spirituelles agissent librement. Leurs œuvres sont les leurs, pas celles de Dieu qui les soutient pourtant en tant que garant de leur liberté. Ainsi, avec saint Thomas, nous devons distinguer la causalité créatrice de Dieu de la causalité des créatures, c'est-à-dire la cause première des causes secondes^[4]. Chacune est une cause cent pour cent dans son propre ordre, et il n'y a donc aucune contradiction entre le fait de reconnaître que sans

Dieu nous ne pouvons rien faire (cf. Jn 15,5) et que nos actions sont les nôtres et non celles de Dieu.

Que Dieu gouverne tout ne signifie pas qu'il ne respecte pas l'autonomie de la création. L'image d'un Dieu trop « interventionniste » est typique des approches qui confondent création et providence sur la base d'une conception « actualiste », comme si Dieu devait constamment corriger le cours du monde. À cette image s'oppose une conception déiste selon laquelle Dieu n'intervient pas dans l'histoire (ou, tout au plus, n'intervient qu'à des moments critiques). Si l'actualisme souligne l'intervention divine continue dans la création, le déisme insiste sur la transcendance divine et l'autonomie conséquente de la création. La première unit trop la création et la providence, la seconde les sépare trop.

Selon l'Aquinate, pour gouverner le monde, Dieu se sert de l'action des causes secondes, tout en respectant leur sphère propre. Cela manifeste sa bonté, qui veut s'appuyer sur les créatures pour conduire la création à sa fin^[5]. Puisque Dieu guide tout, d'une certaine manière, les causes secondes servent les desseins de la providence. Les créatures, surtout les créatures libres, sont appelées à coopérer avec Dieu dans l'accomplissement de son plan^[6]. Cela s'applique tout d'abord aux anges, que l'Écriture présente comme des acteurs particuliers de la providence. « Messagers du Seigneur, bénissez-le, invincibles porteurs de ses ordres, attentifs au son de sa parole ! » (Ps 103 [102], 20)^[7]. Et c'est également vrai pour les êtres humains, à qui Dieu a confié la domination du monde matériel (cf. Gn 1, 28). Étant libres, les anges et les hommes peuvent aussi s'opposer à la volonté de Dieu ou avoir un comportement contraire à celle-ci. Cela signifie-t-il que la providence ne s'accomplit pas ? Comment expliquer alors la présence du mal dans le monde ?

5. Le mal

Si Dieu crée, soutient et dirige tout avec bonté, d'où vient le mal ? « À cette question aussi pressante qu'inévitable, aussi douloureuse que mystérieuse, aucune réponse rapide ne saura suffire. C'est l'ensemble de la foi chrétienne qui constitue la réponse à cette question [...]. *Il n'y a pas un trait du message chrétien qui ne soit pour une part une réponse à la question du mal* » (Catéchisme, 309).

Il est donc nécessaire d'aborder la question du mal dans un monde bon créé par un Dieu bon. Thomas d'Aquin soutient que la providence divine n'exclut pas le mal dans les choses. Dieu ne le cause pas, mais il ne supprime pas non plus l'action des causes secondes qui peuvent échouer ; le défaut d'un effet de la cause seconde lui est dû et n'est pas imputable à la cause première^[8].

Il est courant de parler de « permission » divine du mal ; cela signifie que le mal est soumis à la providence. « Dieu tout puissant [...], étant extrêmement bon, ne permettrait en aucune façon que le mal existe dans ses créatures s'il n'était pas si bon et si puissant qu'il puisse faire sortir le bien du mal lui-même »^[9]. L'Aquinate affirme que Dieu préfère faire sortir le bien du mal plutôt que de ne pas permettre au mal d'exister du tout. Il appartient à la bonté de Dieu de permettre les maux et d'en tirer un plus grand bien. Dieu est « le pourvoyeur universel de tout être (*universalis provisor totius entis*) »^[10].

En accordant aux hommes une participation à sa providence, Dieu respecte leur liberté même lorsqu'ils font le mal (cf. Catéchisme, 302, 307, 311). Il est surprenant que Dieu « dans sa providence toute-puissante [puisse] tirer un bien des conséquences d'un mal » (Catéchisme, 312). Toute l'histoire peut être interprétée selon cette clé de lecture, en lien

avec les paroles de saint Paul : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien » (Rm 12,21)^[11].

Si, souvent, le mal semble plus fort que le bien, il est difficile de déraciner la tendance naturelle de l'homme à croire qu'en fin de compte le bien doit triompher – et il triomphe effectivement – car l'amour est plus puissant. L'expérience du mal met sous nos yeux la tension entre la toute-puissance et la bonté divine à l'œuvre dans l'histoire, qui reçoit une réponse mystérieuse dans l'événement de la Croix du Christ^[12] qui révèle la « manière d'être » de Dieu.

La définition du mal comme privation, et non comme partie constitutive de l'univers, est chrétienne. Soutenir que le mal existe, mais qu'il n'a pas de substance, c'est dépasser le dilemme dans lequel succombent ceux qui nient la réalité du mal au nom de la bonté et de la puissance infinie de Dieu, d'une part, et qui nient la bonté et la puissance infinie de Dieu au nom de la réalité du mal, d'autre part. La vérité de la création, portée à ses ultimes conséquences, implique qu'il n'y a pas de privation sans un être qui est privé de quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de mal sans un bien pour le définir. Le mal absolu est impossible. Le bien est plus fondamental et plus puissant que le mal^[13].

À la question « Si Dieu existe, d'où vient le mal ? », Thomas d'Aquin répond : « *Puisqu'il y a du mal, Dieu existe. Supprimez l'ordre du bien, le mal n'existera plus puisqu'il est la privation du bien. Or sans Dieu cet ordre n'existerait pas* »^[14]. Le monde, bien qu'imparfait, avec le mal en lui, existe ; donc, Dieu existe. Le mal a besoin d'un sujet dans lequel se retrouver (il n'y aurait pas de cécité sans quelqu'un qui soit privé de la vue). Sans aucun paradoxe, le mal prouve l'existence de Dieu, puisqu'il nous fait découvrir que l'existence d'un sujet contingent postule l'existence de l'Absolu.

6. Providence et vie chrétienne

En lisant l'Écriture, nous constatons qu'il y a des textes explicites sur la providence, surtout dans les livres sapientiaux, et aussi des textes implicites de nature historico-salvifique. Dans ces derniers, on peut avoir l'impression que Dieu intervient parfois et parfois non, comme s'il y avait des vides, des moments où il semble se cacher. Que dire face à cela ? Y a-t-il une contradiction dans la Bible ? En fait, ce n'est pas le cas. La Providence est constante, réelle et continue. Ce sont les hommes qui ne savent pas toujours considérer ce qui arrive comme la providence de Dieu. Dieu se manifeste à la fois dans ce qui semble être le bien et en permettant le mal et la souffrance. L'Ancien Testament enseigne que nous devons chercher et trouver les traces de Dieu en toute chose, comme l'indique la réponse de Job à sa femme après qu'il a perdu ses enfants, ses biens et sa santé : « Si nous accueillons le bonheur comme venant de Dieu, comment ne pas accueillir de même le malheur ? » (Jb 2,10)^[15].

L'ambivalence apparente de la providence reçoit une réponse définitive dans le Christ crucifié, « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Co 1,24). « Si nous découvrons par la foi cette puissance et cette "sagesse", nous nous trouvons sur les chemins salvateurs de la Providence divine [...]. La Providence divine se révèle ainsi comme la marche de Dieu avec l'homme »^[16]. Du mystère de la passion et de la mort de Jésus, qui est la plus grande injustice de l'histoire, Dieu a tiré le plus grand bien, la rédemption de l'humanité.

Cette considération a des conséquences sur la spiritualité chrétienne. C'est une libération pour l'homme de savoir qu'il est gouverné par un Dieu Père et Providence, et non par un destin aveugle. Le témoignage des saints (cf. *Catéchisme*, 313) encourage les chrétiens à

découvrir la nécessité de comprendre que « quand les hommes aiment Dieu, lui-même fait tout contribuer à leur bien » (Rm 8,28)^[7]. L'acceptation quotidienne de la providence est un acte d'espérance théologique qui n'exclut pas l'exercice responsable de la liberté, qui fait partie du plan de Dieu. Ainsi, la foi en la providence conduit le chrétien à une attitude de confiance filiale en Dieu en toutes circonstances : avec gratitude pour les bonnes choses reçues, et avec la simplicité de l'abandon face à ce qui peut sembler mauvais, car Dieu fait sortir un plus grand bien d'un mal.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, 302-324

- *Compendium*, 55-58

- Jean-Paul II, Catéchèse de Jean-Paul II sur la Providence, 30 avril au 25 juin 1986.

- Jean-Paul II, *Je crois en Dieu le Père. Catéchèse sur le Credo (I)*.

^[1] Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4.

^[2] Cf. Jean-Paul II, Discours à l'audience générale, 14-05-1986.

^[3] Jean Paul II, Discours à l'audience générale, 28-05-1986.

^[4] Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. 3, ch. 95 ; *ibid.* ch. 148.

^[5] « L'agir divin ne supprime pas celui des causes secondes. Or les effets de celles-ci sont soumis à la providence divine puisque, on l'a dit, Dieu établit par lui-même l'ordre des singuliers. Les causes secondes sont donc les exécutrices de la Providence de Dieu » (Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. 3, ch. 77).

^[6] Jean-Paul II, Discours à l'audience générale, 30.04.1986.

^[7] "Ce dernier verset du Psaume 102 indique que les anges participent, à leur manière, au gouvernement de Dieu sur la création, « en tant que "puissants exécutants de ses ordres" selon le plan établi par la Providence divine » (*Id.*, *Discours à l'audience générale*, 30-07-1986).

^[8] Cf Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, liv. 3, ch.71. Thomas présuppose la distinction augustinienne entre le mal comme faute et comme peine ; il parle ici de faute puisqu'il interprète Is 45,6-7 (« Je suis le Seigneur, il n'en est pas d'autre : je façonne la lumière et je crée les ténèbres, je fais la paix et je crée le malheur. C'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela »), comme se référant à la peine ; cf. aussi *id.*, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2.

^[9] Augustin d'Hippone, Manuel de la foi, de l'espérance et de la charité, 3,11.

^[10] Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

^[11] Cf. Jean-Paul II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005, pp. 13-43.

[12] « À la question de savoir comment concilier le mal et la souffrance dans le monde avec la vérité de la Providence divine, aucune réponse définitive ne peut être donnée sans se référer au Christ. En effet, d'une part, le Christ - le Verbe incarné - confirme [...] que Dieu est aux côtés de l'homme dans sa souffrance ; en effet, il prend sur lui la souffrance multiforme de l'existence terrestre de l'homme. Jésus révèle en même temps que cette souffrance a une valeur et un pouvoir rédempteur et salvateur [...]. La vérité de la Providence acquiert ainsi, par la "puissance et la sagesse" de la croix du Christ, sa signification eschatologique définitive. La réponse définitive à la question de la présence du mal et de la souffrance dans l'existence terrestre de l'homme est offerte par la Révélation divine dans la perspective de la "prédestination dans le Christ", c'est-à-dire dans la perspective de la vocation de l'homme à la vie éternelle » (*id.*, Discours à l'audience générale, 11-06-1986).

[13] On trouvera une réflexion approfondie sur la question dans C. Journet, *El mal : estudio teológico*, Rialp, Madrid 1965.

[14] Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. 3, ch. 71.

[15] Saint Grégoire le Grand commente : « Les biens sont des dons de Dieu, les temporels comme les éternels. Les maux, cependant, sont les malheurs actuels dont parle le Seigneur, lorsqu'il dit par le prophète : « Je suis le Seigneur, il n'en est pas d'autre, je fais la lumière et je crée les ténèbres, je fais la paix et je crée le malheur »" (Is 45,5,6,7) [...]. Je forme la lumière et je crée les ténèbres, car à travers les fléaux de la douleur qui créent l'obscurité à l'extérieur, la lumière de l'enseignement s'allume à l'intérieur. Je fais la paix et je crée des maux, car avec Dieu la paix nous est rendue, mais, lorsque ce qui est créé bon nous l'utilisons méchamment, ce qui est bon en soi devient un déshonneur pour nous. Par le péché, nous entrons en conflit avec Dieu ; il est donc juste que nous revenions à sa paix à travers les malheurs. Ainsi, quand une chose créée bonne devient pour nous une cause de douleur, nous sommes corrigés et notre esprit retourne humblement à la paix du Créateur » (Grégoire le Grand, *Livres moraux*, 3,9,15).

[16] Jean Paul II, Discours à l'audience générale, 11-06-1986.

[17] En continuité avec l'expérience de tant de saints dans l'histoire de l'Église, cette expression paulinienne se trouvait fréquemment sur les lèvres de saint Josémaria, qui vivait et nous encourageait à vivre dans l'acceptation joyeuse de la volonté de Dieu (cf. Josémaria Escrivá, *Sillon*, 127 ; *Chemin de Croix*, IX, 4 ; *Amis de Dieu*, 119).

[Retour au contenu](#)

Thème 6. L'être humain : à l'image de Dieu

1. L'homme créé à l'image de Dieu

Le livre de la Genèse nous dit que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme »^[1].

Il s'agit en effet d'une révélation de la plus haute importance. Après la création du monde matériel, du monde végétal et du monde animal, Dieu crée – nous ne considérons pas ici le monde des anges – l'être humain. Il existe une distinction claire et radicale entre les êtres non humains et les êtres humains : seuls les humains sont l'image de Dieu ; ils reflètent de Dieu bien plus que le simple fait d'être créés par Lui ; ils participent à la divinité de Dieu d'une manière supérieure à la nature non humaine, bien que logiquement cette similitude n'annule pas la distinction entre la nature humaine et la nature divine. « La personne humaine, créée à l'image de Dieu, est un être à la fois corporel et spirituel. Le récit biblique exprime cette réalité avec un langage symbolique, lorsqu'il affirme que « Dieu modela l'homme avec la glaise du sol ; il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (Gn 2, 7) »^[2].

Cette position intermédiaire de l'être humain, entre le monde matériel-animal et la divinité, peut être niée par les deux extrêmes. Dans le premier cas, l'homme s'érige en seigneur absolu de lui-même et de toute la création ; dans le second, l'homme est considéré comme un simple produit de l'évolution animale, aussi complexe qu'elle puisse être conçue, privé de spiritualité et de liberté.

Cependant, pour éviter ces deux erreurs et accepter plus facilement cette vérité de foi, il suffit de réfléchir à l'expérience de notre manière d'être.

D'une part, nous avons de toute évidence de nombreuses limitations qui manifestent et constituent notre finitude : par exemple, nous ne parvenons pas à faire tout ce que nous voulons faire (que ce soit à cause d'obstacles extérieurs ou intérieurs) ; de nombreuses choses nous arrivent que nous ne contrôlons pas, que nous ne voulons pas ou que nous ne prévoyons pas ; nous vivons dans un flux de temps et d'événements que nous ne pouvons ni inverser ni arrêter. Notre finitude est donc bien évidente.

Mais, d'un autre côté, il est tout aussi évident que certaines caractéristiques de notre vie échappent à cette finitude, la rendent en quelque sorte poreuse ou l'ouvrent à l'infini. Pour commencer, nous notons le fait surprenant que, étant finis, nous le savons ou en sommes conscients ; et si nous savons que nous sommes finis, c'est parce que notre compréhension dépasse en quelque sorte la limite de notre propre finitude. En outre, et en ce qui concerne les limitations mentionnées ci-dessus, si nous ne réalisons certainement pas beaucoup de choses que nous voulons, nous pouvons les concevoir et les désirer même si elles sont impossibles à réaliser ; des événements incontrôlables s'abattent nécessairement sur nous, mais nous pouvons toujours y résister ou adopter une attitude intérieure à leur égard ; le temps passe véritablement pour nous et en nous de manière nécessairement irréversible, mais nous vivons toujours dans un « maintenant » continu et permanent à partir duquel nous pouvons contempler et donner un sens au passé et, dans une certaine mesure, au futur.

En bref, nous sommes indubitablement finis et nous vivons dans un monde matériel fini ; mais nous avons également la capacité de nous éloigner ou de nous détacher des contraintes de la finitude. Cette capacité n'est possible que parce que nous sommes spirituels, et c'est en cela que nous voyons ce qui nous rend semblables à Dieu, l'Esprit infini et absolu.

Certaines théories humanistes prétendent soutenir l'idée d'un être humain doté d'un esprit, mais un esprit fini – plus ou moins éclairé – qui n'est ni à l'image de Dieu ni donc orienté vers Lui. Une telle conception est problématique tant sur le plan théorique, puisque la nature de l'esprit est de participer à l'absolu et de tendre vers lui, que sur le plan pratique, puisque l'expérience personnelle et historique montre que la rupture de la relation avec Dieu finit par diluer la dignité de la personne humaine. « Il n'y a pas d'autre alternative : il n'y a que deux façons possibles de vivre sur la terre : mener une vie surnaturelle, ou mener une vie animale »^[3].

2. L'être humain : créé par amour, créé pour aimer

Le fait que « Dieu [ait] créé l'homme à son image » implique également deux affirmations fondamentales : que nous sommes créés par amour et que nous avons été créés pour aimer.

Tout d'abord, si Dieu est parfait et absolu, il n'a besoin de rien ni de personne. Il s'ensuit que Dieu est absolument transcendant et libre, c'est-à-dire qu'il n'a pas créé le monde ou l'homme par nécessité, mais librement. La création est un don gratuit de Dieu : en d'autres termes, toute la création est l'œuvre de son amour. Nous devons rejeter la tentation fréquente de soumettre Dieu, ou la volonté de Dieu, à notre logique ou à nos conditions.

Deuxièmement, si Dieu nous a créés à son image, c'est pour entrer dans une relation possible avec l'homme. En d'autres termes, si Dieu nous a rendus capables de connaître et d'aimer au-delà du matériel et du fini, s'il nous a créés avec un esprit, c'est pour que nous puissions le connaître et l'aimer. « De toutes les créatures visibles, l'homme seul est "capable de connaître et d'aimer son Créateur" (*Gaudium et Spes*, 12,3) ; il est "la seule créature sur terre que Dieu a aimée pour elle-même" (*Gaudium et Spes*, 24,3) ; lui seul est appelé à participer, par la connaissance et l'amour, à la vie de Dieu. C'est dans ce but qu'il a été créé, et c'est la raison fondamentale de sa dignité »^[4].

D'un autre point de vue, on peut dire que la création de l'homme à l'image de Dieu implique la possibilité d'une relation de communication mutuelle. Mais l'initiative de cette communication, si elle concerne l'intimité, ne peut venir que de Dieu, car la connaissance humaine naturelle ne peut accéder par elle-même à l'intimité de Dieu (ni d'ailleurs à aucune autre intimité si elle ne lui est pas ouverte). Et c'est ce que Dieu a fait en réalité : Il s'est révélé à nous, Il nous a fait connaître sa nature la plus intime. Eh bien, cette profonde révélation nous est donnée de la manière la plus explicite par saint Jean : « Dieu est amour »^[5].

Cela signifie que l'être humain, étant l'image de Dieu et participant de Lui qui est amour, est un être capable d'aimer : c'est son essence et sa définition la plus profonde qui déterminent ce qu'il est et devient, « car on est ce qu'est son amour »^[6]; et il est capable d'aimer parce que, étant créé par amour, il a déjà reçu cet amour, il a été aimé le premier : « Voici en quoi consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés »^[7]; « Quant à nous, nous aimons parce que Dieu lui-même nous a

aimés le premier»^[8]. C'est pourquoi tout le dynamisme de la vie morale, des vertus, est informé par l'amour, par la charité. « La charité ordonne les actes des autres vertus à la fin ultime, et par conséquent, elle donne aussi aux autres vertus leur forme. C'est pourquoi on dit qu'elle est la forme des vertus »^[9].

3. Dimensions de l'être humain : intelligence, volonté, émotions

Définir l'homme comme un être aimant ou capable d'aimer peut être ambigu en fonction de ce que l'on entend par amour, un terme qui est actuellement utilisé de manière trop large et trop diverse. En général, on peut dire que l'amour est, ou du moins abrite, un désir ; mais l'être humain peut désirer de différentes manières (égoïstement ou par altruisme), à différents niveaux de sa nature (sensible ou spirituelle) et, en outre, en direction d'objets très différents (par exemple, inférieurs ou supérieurs à l'homme lui-même, objets en soi bons ou mauvais, etc.) qui caractérisent ce désir et, par conséquent, le sujet même qui désire, de différentes manières. La lumière de la foi nous dit que la manière d'aimer la plus propre à l'être humain, image de Dieu, est d'aimer comme Il aime.

Aimer comme Dieu aime ou aimer spirituellement signifie, en résumé, aimer librement dans la vérité et véritablement. En d'autres termes, il s'agit d'élever l'affectivité au niveau où la raison peut discerner en elle le vrai ou le faux, ce qui est correct et ce qui ne l'est pas, et ouvre ou dirige l'amour vers l'autre ; ce qui, bien sûr, ne peut se faire que librement ou volontairement. Il s'agit donc de mettre en jeu les trois dimensions fondamentales de l'être humain en tant qu'esprit : l'intelligence ou le logos qui discerne de manière lucide et absolue le type d'amour et l'ouvre à autrui ; la volonté qui décide librement comment répondre à cette même exigence lucide et amoureuse ; et l'affectivité qui, dans sa forme la plus profonde et suprême, constitue proprement l'amour.

Bien sûr, nous voyons aussi en nous un niveau non spirituel où il y a un manque de lucidité, de liberté ou d'amour véritable. Il s'agit donc d'intégrer ces trois dimensions humaines à leur niveau supérieur ou spirituel, sans céder au réductionnisme qui implique fondamentalement une idée de l'être humain comme un être matériel, animal ou socialement grégaire.

Sur ce plan spirituel, l'intelligence et l'amour vont de pair, harmonieusement et simultanément. « Il n'y a pas l'intelligence et ensuite l'amour : il y a l'amour riche en intelligence et l'intelligence pleine d'amour »^[10]. *Eros et agapè*, qui ont souvent été radicalisés et opposés l'un à l'autre (comme amour de désir et amour de bienveillance, amour ascendant et amour descendant, amour possessif et amour oblatif, amour de soi et amour de l'autre, etc.) s'intègrent en s'élevant et en se purifiant. « En réalité, *eros* et *agapè* – amour ascendant et amour descendant – ne se laissent jamais séparer complètement l'un de l'autre. Plus ces deux formes d'amour, même dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l'unique réalité de l'amour, plus se réalise la véritable nature de l'amour en général. Même si, initialement, l'*eros* est surtout sensuel, ascendant – fascination pour la grande promesse de bonheur –, lorsqu'il s'approche ensuite de l'autre, il se posera toujours moins de questions sur lui-même, il cherchera toujours plus le bonheur de l'autre, il se préoccupera toujours plus de l'autre, il se donnera et il désirera « être pour » l'autre. C'est ainsi que le moment de l'*agapè* s'insère en lui ; sinon l'*eros* déchoit et perd aussi sa nature même. D'autre part, l'homme ne peut pas non plus vivre exclusivement dans l'amour oblatif, descendant. Il ne peut pas

toujours seulement donner, il doit aussi recevoir. Celui qui veut donner de l'amour doit lui aussi le recevoir comme un don »^[11].

4. La sociabilité humaine

Dieu, en nous révélant son essence en tant qu'amour, nous a également révélé quelque chose sur la manière dont il aime ; et non seulement comment Il aime les créatures humaines, mais comment Il aime en Lui-même. Dieu aime de manière interpersonnelle ; Dieu est trine, une trinité de personnes qui se connaissent et s'aiment. Ainsi, si nous sommes l'image de Dieu, nous sommes appelés à aimer de cette manière et nous possédons déjà en nous une empreinte ou une participation à cet amour interpersonnel.

Cette dimension de l'amour, l'amour pour l'autre, peut déjà être entrevue dans l'expérience naturelle de l'amour et l'expérience de l'autre en tant qu'autre personne. D'une part, si l'amour est désir, il émeut, il est mouvement ; et il est naturel qu'il fasse sortir le sujet de lui-même vers le haut, vers les autres. D'autre part, l'expérience authentique que nous avons des autres n'est pas simplement l'expérience d'autres « objets » à qui nous pouvons répondre si nous le souhaitons ; c'est plutôt l'expérience d'autres « sujets » qui exigent déjà d'emblée une réponse de notre part, envers lesquels nous nous sentons principalement interpellés. À son tour, cette découverte naturelle est renforcée par la vérité de foi que nous avons examinée, l'être humain comme image de Dieu. En effet, si l'autre est l'image de Dieu, aimer l'autre c'est aimer l'image de Dieu, aimer celui que Dieu aime, aimer Dieu lui-même.

L'amour est donc essentiellement interpersonnel : « Parce que l'amour est riche de vérité, l'homme peut le comprendre dans la richesse de ses valeurs, le partager et le communiquer. La vérité est, en effet, *lógos* qui crée un *diá-logos* et donc une communication et une communion (...) La vérité ouvre et unit les intelligences dans le *lógos* de l'amour : l'annonce et le témoignage chrétien de l'amour résident en cela »^[12]. C'est pourquoi le Nouveau Testament présente les commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ensemble^[13], afin que l'un conduise à l'autre : l'amour de Dieu conduit à l'amour du prochain, et l'amour du prochain conduit à l'amour de Dieu. « Si tu aimes ton frère, tu dois aimer l'amour lui-même. Or, « l'amour est Dieu », donc celui qui aime son frère doit aussi aimer Dieu »^[14].

C'est sur ces présupposés anthropologiques et éthiques profonds que se fonde la sociabilité humaine, et pas seulement sur une question factuelle de vie communautaire nécessaire et utile. C'est pourquoi la sociabilité se nourrit également de l'amour et se compose principalement de relations et de communautés d'amour proprement dites : la famille et l'amitié. Ce n'est que par la socialisation, par le contact avec les autres, que l'être humain grandit et se développe dans sa propre nature : « Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même » (*Gaudium et spes*, n° 24). Il ne peut même pas parvenir à reconnaître à fond sa propre vérité si ce n'est dans la rencontre avec les autres »^[15].

C'est ce que nous voyons dans l'Évangile lui-même : « Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est pour moi un frère, une sœur, une mère »^[16], et cela a de riches conséquences pour la famille en tant que cellule de base de la société. « Dieu est amour et il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant

continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion. L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain »^[17].

Et en ce qui concerne l'amitié – « Je vous ai appelés amis »^[18] –, il en va de même : elle se nourrit de l'amour de Dieu et construit la communauté. « Par la grâce qu'il nous donne, nous sommes élevés de telle sorte que nous sommes réellement ses amis. Nous pouvons l'aimer du même amour qu'il répand en nous, étendant son amour aux autres, dans l'espérance qu'eux aussi trouveront leur place dans la communauté d'amitié fondée par Jésus-Christ »^[19].

Bibliographie

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, nos 355-368
- *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, chap. I,3 n° 34-37:
- Guillaume Derville, *Introduction à l'anthropologie théologique*, Laurier, 2020.

^[1] Gn 1, 27.

^[2] *Catéchisme*, 362.

^[3] Josémaría Escrivá de Balaguer, *Amis de Dieu*, 200.

^[4] *Catéchisme*, 356.

^[5] 1 Jn 4,8 et 16.

^[6] Saint Augustin, *Commentaire de la première lettre de saint Jean*, traité 2, no 14.

^[7] 1 Jn 4,10.

^[8] 1 Jn 4,19.

^[9] Saint Thomas d'Aquin, *Suma teológica*, II-II, question 23, article 8.

^[10] Benoît XVI, *Caritas in veritate*, n° 30.

^[11] Benoît XVI, *Deus caritas est*, n° 7.

^[12] Benoît XVI, *Caritas in veritate*, n° 4.

^[13] Cf. Mt 22,40 ; 1 Jn 4,20 et 21; etc.

^[14] Saint Augustin, *Commentaire de la première lettre de saint Jean*, traité 9, n° 10.

^[15] François, Enc. *Fratelli tutti*, n° 87.

^[16] Mt 12,50.

^[17] Saint Jean Paul II, *Familiaris consortio*, n° 11.

^[18] Jn 15,15.

^[19] François, *Christus vivit*, n° 153.

[Retour au contenu](#)

Thème 7. La Liberté humaine

1. Dieu a créé l'homme libre

L'Écriture Sainte nous dit que Dieu a créé l'homme comme un être libre. « C'est lui qui, au commencement, a créé l'homme et l'a laissé à son libre arbitre. Si tu le veux, tu peux observer les commandements, il dépend de ton choix de rester fidèle. Le Seigneur a mis devant toi l'eau et le feu : étends la main vers ce que tu préfères. La vie et la mort sont proposées aux hommes, l'une ou l'autre leur est donnée selon leur choix »^[1].

L'Église considère que la liberté « est en l'homme un signe privilégié de l'image divine »^[2]. Et en même temps, elle nous enseigne pourquoi et dans quel but la liberté nous a été donnée : « Dieu a voulu le laisser à son propre conseil pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude »^[3]. En créant l'homme à son image et à sa ressemblance, Dieu réalise son projet de créer des êtres capables de participer à sa propre vie divine et d'entrer en communion avec Lui.

Pour que les hommes puissent adhérer librement à Dieu, comme le dit la constitution *Gaudium et Spes*, il faut que les hommes soient libres, c'est-à-dire capables de connaître et d'affirmer de manière autonome le bien. Cela entraîne chez l'homme, qui est un être fini et faillible, la triste possibilité d'abuser de la liberté que Dieu lui a donnée, en niant le bien et en affirmant le mal. Mais s'il n'était pas vraiment libre, l'homme ne pourrait pas participer au bonheur divin qui consiste à connaître et à aimer le Bien suprême qu'est Dieu lui-même. Les étoiles suivent exactement les lois que Dieu leur a données, mais elles ne peuvent ni connaître ni aimer, et ne peuvent donc pas participer au bonheur de Dieu. Comme l'écrit saint Josémaria, « nous seuls, les hommes – je ne parle pas ici des anges – nous nous unissons au Créateur par l'exercice de notre liberté »^[4]. La participation des hommes à la béatitude divine est un bien si grand et si désiré par l'Amour divin que Dieu a voulu prendre le risque de la liberté humaine.

Pour mieux comprendre tout cela, nous allons maintenant considérer les différents sens dans lesquels on parle de la liberté, l'essence de la liberté, puis la liberté vue du point de vue de l'histoire du salut.

2. Les dimensions de la liberté humaine

La liberté humaine a plusieurs dimensions. La *liberté de coercition* est la liberté dont jouit une personne qui peut faire extérieurement ce qu'elle a décidé de faire sans que des agents extérieurs ne le lui imposent ou ne l'empêchent de le faire. C'est ainsi que la liberté est généralement comprise dans le domaine du droit et de la politique : liberté d'expression, liberté de réunion, etc., pour signifier que personne ne peut légitimement empêcher une autre personne d'exprimer ses pensées ou de rencontrer qui elle veut, dans les limites fixées par la loi. Les prisonniers et les prisonniers de guerre, par exemple, ne disposent pas de cette liberté.

La *liberté de choix* ou *liberté psychologique* signifie l'absence de nécessité intérieure de choisir une chose ou une autre ; elle ne se réfère plus à la possibilité de *faire*, mais à la possibilité de *décider* de manière autonome, sans être soumis à un déterminisme interne, c'est-à-dire sans qu'une force interne autre que la volonté conduise

nécessairement à choisir une chose et empêche le choix des autres alternatives possibles. La liberté psychologique est la capacité d'autodétermination. Certaines maladies mentales aiguës, certains médicaments ou un état de grande agitation (face à un incendie, par exemple) peuvent priver totalement ou partiellement de la liberté psychologique.

La *liberté morale* est la liberté dont jouit une personne qui n'est pas asservie par des passions mauvaises, par des vices ou par le péché. Comprise dans ce sens, la liberté n'est pas tant une propriété naturelle de la personne qu'une conquête, le fruit de l'éducation, des vertus morales possédées et de la grâce de Dieu. L'Écriture Sainte et le Magistère de l'Église parlent souvent de la liberté dans ce sens, quand elle dit que le Christ nous rend libres.

3. L'essence de la liberté

Dans les trois dimensions qui viennent d'être expliquées, la liberté apparaît comme la négation de quelque chose. La liberté nie l'existence d'entraves externes à l'action, de contraintes internes au choix et d'obstacles moraux à son bon exercice. L'absence de ces entraves, conditions et obstacles est une condition pour que l'homme soit libre, mais cela ne manifeste pas l'essence positive de la liberté. Dieu est libre, et sa liberté ne peut être la négation d'un conditionnement externe ou interne qu'il n'a ni ne peut avoir. La liberté doit consister en quelque chose de différent de la simple absence de conditionnement déterminant.

En effet, l'essence de la liberté (ce qui doit nécessairement exister pour qu'il y ait liberté) et son acte propre, c'est l'adhésion autonome au bien, c'est-à-dire l'amour du bien, qui est l'acte par excellence de la liberté. La liberté et l'amour sont unis : il n'y a pas de véritable amour qui ne soit pas libre, ni de véritable liberté qui ne soit pas exercée comme amour envers quelque chose ou quelqu'un. La liberté de Dieu, du Christ et des hommes s'exprime comme la reconnaissance et l'amour du bien en tant que tel, pour la seule raison qu'il est bon.

L'adhésion autonome au bien, bien plus que la possibilité de choisir entre des alternatives, exprime l'essence de la liberté. Pour une bonne mère, ne pas aimer son enfant n'est pas une alternative possible, mais cela ne signifie pas qu'aimer son enfant n'est pas un choix libre de sa part. Le sacrifice que cet amour peut impliquer ne diminue pas non plus sa liberté. Voici ce que dit saint Josémariamaria : « Considérez que lorsqu'une mère se sacrifie pour ses enfants, elle l'a choisi ; et c'est à la mesure de cet amour que se manifesterà sa liberté. Plus cet amour est grand, plus la liberté sera féconde ; et le bonheur de ses enfants provient de cette liberté bénie (qui implique le don de soi), il procède de ce don de soi béni qui est justement la liberté »^[5].

Le sacrifice et le don de soi envers ce que l'on aime sont une expression de la liberté, parce qu'ils sont sacrifice et don de soi nés de l'amour, et que l'amour ne peut pas ne pas être libre. Dans la prière au Jardin des Oliviers, il en a coûté au Christ de porter les péchés des hommes et d'affronter sa Passion rédemptrice, mais le Christ a librement donné sa vie : « Voici pourquoi le Père m'aime : parce que je donne ma vie, pour la recevoir de nouveau. *Nul ne peut me l'enlever : je la donne de moi-même* »^[6]. De plus, en nous, l'inclination au mal due au péché originel peut rendre plus coûteuse la libre adhésion au bien. Comme le disait saint Josémariamaria, « l'opposition entre la liberté et le don de soi est un signe évident que l'amour vacille, car en lui réside la liberté »^[7]. S'il n'y

avait pas d'adhésion autonome au bien qui exige un sacrifice, si l'on n'aimait pas vraiment le bien qui implique un sacrifice, alors il y aurait une opposition entre la liberté et le don de soi que ce bien implique. « J'insiste, et je voudrais l'imprimer en lettres de feu en chacun de vous, pour dire que la liberté et le don de soi ne se contredisent pas, mais qu'ils se soutiennent mutuellement. On ne donne sa liberté que par amour ; je ne conçois pas d'autre type de détachement. Ce n'est pas là un jeu de mots plus ou moins réussi. Quand on se donne volontairement, la liberté renouvelle l'amour à chaque instant. Or se renouveler, c'est être continuellement jeune, généreux, capable de grands idéaux et de grands sacrifices »^[8].

4. La liberté d'un point de vue historico-salvifique

L'Écriture Sainte considère la liberté humaine dans la perspective de l'histoire du salut. À cause de la première chute, la liberté que l'homme avait reçue de Dieu a été soumise à l'esclavage du péché, même si elle n'a pas été complètement corrompue^[9]. Saint Paul affirme clairement, notamment dans la *Lettre aux Romains*, que le péché qui a été introduit dans le monde à la suite du péché d'Adam, est plus fort que l'intelligence et la volonté humaines, et même que la loi de Moïse qui enseignait ce qu'il fallait faire mais ne donnait pas la force de le faire tout le temps. Tout péché humain est un acte libre, sinon ce ne serait pas un péché, mais la force du péché se manifeste dans le fait que, tout bien considéré, les hommes, sans la grâce du Christ, ne peuvent pas toujours éviter le péché, car leur intelligence est obscurcie et leur volonté est affaiblie. Par sa Croix glorieuse, annoncée et préparée par l'économie de l'Ancien Testament, « le Christ a obtenu le salut pour tous les hommes. Il les a rachetés du péché qui les détenait en esclavage »^[10]. Avec la grâce du Christ, on peut éviter le péché, comme on le voit non seulement dans la vie des saints canonisés, mais aussi dans la vie de tant de chrétiens qui vivent en état de grâce et évitent les péchés graves et même presque toujours les péchés véniels délibérés. En coopérant avec la grâce que Dieu donne par le Christ, l'homme peut jouir d'une pleine liberté au sens moral du terme : « C'est pour que nous soyons libres que le Christ nous a libérés »^[11].

La possibilité que l'homme puisse pécher n'a pas fait renoncer Dieu à le créer libre. Le besoin de l'homme d'être libre pour être heureux fait que Dieu prend au sérieux la liberté humaine et les conséquences que nos actes libres ont dans le temps^[12]. La manière dont la rédemption a été accomplie par le sang du Christ^[13], confirme la valeur et le respect de Dieu pour la liberté humaine. Notre liberté est une vraie liberté, son exercice a une grande valeur, positive ou négative, et elle implique une responsabilité.

5. La liberté et le bien moral

Comme on l'a dit, la liberté est orientée vers le bien moral de telle sorte que sa possession rende l'homme heureux. Pour l'aider à reconnaître et à adhérer à ce bien, l'homme a à sa disposition la loi morale qui est la capacité de discerner le bien et le mal dans la réalité selon les desseins de Dieu, qui sont toujours bons. Les autres lois humaines conduisent également au bien lorsqu'elles sont en harmonie avec la loi morale.

Il arrive que certaines personnes considèrent parfois que la loi délimite déjà leur liberté, comme si la liberté commençait là où la loi s'arrête et vice versa.

La réalité est que le comportement libre est régulé par chaque personne en fonction de sa connaissance du bien et du mal : faire librement ce qu'elle sait être bon et éviter

librement ce qu'elle considère comme mauvais. La loi morale est comme une lumière pour faciliter le choix de ce qui est bon et pour éviter ce qui est mauvais.

C'est donc le péché, et non la liberté, qui s'oppose à la loi morale. La loi indique certes qu'il est nécessaire de corriger les désirs d'actions peccamineuses qu'une personne peut éprouver : désirs de vengeance, de violence, de vol, etc., mais cette indication morale ne s'oppose pas à la liberté qui vise toujours à la libre affirmation du bien par les personnes, ni n'implique une coercition de la liberté qui préserve toujours la triste possibilité de pécher. « Mal agir n'est pas une libération, mais un esclavage [...] [Celui qui pêche] dira peut-être qu'il s'est comporté conformément à ses préférences, mais quand il voudra parler de liberté, sa voix sonnera faux, car il se sera fait l'esclave de ce qu'il aura choisi, et il aura fait le pire des choix, le choix de l'absence de Dieu, et là, il n'est pas de liberté »^[14].

Il en va autrement des lois et règlements *humains* qui, en raison de la généralité et de la concision des termes dans lesquels ils sont exprimés, peuvent ne pas être, dans un cas particulier, un indicateur fidèle de ce qu'une personne concrète doit faire. La personne bien formée sait que dans ces cas particuliers, elle doit faire ce qu'elle sait avec certitude être juste^[15]. Mais il n'existe aucun cas où il est bon d'accomplir des actions intrinsèquement mauvaises, c'est-à-dire des actions interdites par les préceptes négatifs de la loi morale naturelle ou de la loi divino-positive (adultère, meurtre délibéré, etc.)^[16].

Comme nous l'avons déjà dit, l'homme peut faire un mauvais usage de sa liberté, car sa connaissance et sa volonté sont faillibles. Parfois, la conscience morale se trompe, et considère comme bon ce qui est en fait mauvais, ou comme mauvais ce qui n'est en fait pas mauvais. Par conséquent, le bon usage de la liberté et le fait d'agir selon sa conscience ne sont pas toujours la même chose, en raison de l'erreur possible de la conscience. D'où l'importance de bien la former, afin d'éviter les erreurs de jugement que commettent souvent les personnes peu instruites, ou plus encore celles dont les convictions sont faussées par le vice, l'ignorance ou la superficialité.

6. Respect de la liberté

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il ressort que la liberté est un grand don de Dieu, qui comporte une énorme responsabilité personnelle, et que les êtres humains – les autorités humaines, civiles et ecclésiastiques – ne doivent pas prescrire au-delà de ce qu'exigent la justice et les impératifs clairs du bien commun de la société civile et ecclésiastique. À cet égard, saint Josémaria a écrit : « Il faut aimer la liberté. Évitez cet abus qui semble s'exacerber à notre époque – il est patent et continue à se manifester de fait dans les nations du monde entier – qui révèle le désir, contraire à la légitime indépendance des hommes, de forcer tout le monde à former un groupe unique dans ce qui est opinable, de faire de doctrines temporelles des dogmes ; et de défendre ce faux critère par des épreuves et une propagande de nature et de substance scandaleuse contre ceux qui ont la noblesse de ne pas se soumettre [...]. Nous devons défendre la liberté. La liberté des membres, mais formant un seul corps mystique avec le Christ, qui est la tête, et avec son Vicaire sur la terre »^[17].

Les relations interpersonnelles, même en dehors de la sphère du gouvernement humain, doivent également être régies par le respect de la liberté et la compréhension des différents points de vue. Et ce même style doit être le style de l'apostolat chrétien. « Nous aimons en premier lieu la liberté des personnes que nous tâchons d'aider à s'approcher du Seigneur, dans un apostolat d'amitié et de confiance que saint Josémaria nous invite

à réaliser par le témoignage et par la parole [...] La véritable amitié comporte une affection mutuelle sincère qui est garante de la liberté et de l'intimité réciproques »^[18].

Le respect de la liberté d'autrui ne signifie pas qu'il faut penser que tout ce que les autres font librement est bon. Le juste exercice de la liberté présuppose la connaissance de ce qui est bon pour chaque personne. Proposer ou enseigner aux autres ce qui est vraiment bon n'est pas une atteinte à la liberté d'autrui. Le fait qu'une personne libre propose la vérité à une autre personne également libre, en expliquant les raisons de cette vérité, est toujours une bonne chose. Ce qu'il ne faut pas faire, c'est imposer la vérité par la violence physique ou psychologique. Seule l'autorité légitime peut utiliser la coercition dans les cas et selon les modalités prévues par les lois justes.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, 1730-1748.
- Saint Josémaria, homélie *La liberté, un don de Dieu*, dans *Amis de Dieu*, 23-38.

Lectures recommandées

- Catéchisme de l'Église Catholique, n° [1730-1748](#)
- Fernando Ocáriz, *Lettre pastorale*, 9/01/2018.
- Guillaume Derville, *Introduction à l'anthropologie théologique*, Laurier, 2020.

^[1] Si 15, 14-18. Voir aussi Dt 30, 15-19.

^[2] *Gaudium et spes*, n° 17 ; cf. *Catéchisme*, n° 1731.

^[3] *Gaudium et spes*, n° 17.

^[4] Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, n° 24.

^[5] Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, n° 30.

^[6] Jn 10, 17-18.

^[7] Saint Josémaria, juin 1972, cité par don Javier, *Lettre 14-II-1997*, n° 15.

^[8] Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, n° 31.

^[9] *Catéchisme*, nos 1739-1740.

^[10] *Ibid*, n° 1741.

^[11] Gal 5, 1 ; cf. *Catéchisme*, n° 1742.

^[12] Comme il a déjà été dit, « devant les hommes il y a la vie et la mort, celle qu'ils préfèrent, elle leur sera donnée » (Sir 15, 18).

^[13] Cf. Eph 1, 7-8.

^[14] Saint Josémaria, *La liberté, don de Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 37.

[15] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 et II-II, q. 120.

[16] Cf. Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, n^{os} 76, 80, 81 et 82.

[17] Saint Josémaría, *Lettre 9-I-1932*, n^{os} 1-2, dans le volume : *Josémaría Escrivá de Balaguer, Lettres I*, édition critique préparée par L. Cano, Rialp, Madrid 2020.

[18] Fernando Ocáriz, *Lettre pastorale 9-I-2018*, n^o 14.

[Retour au contenu](#)

Thème 8. Dominer la création. Le travail. L'écologie

1. Dieu donne à l'homme la capacité de dominer la création matérielle.

Selon le récit de la *Genèse*, Dieu crée l'homme et la femme et les appelle à participer à l'exécution de son plan pour la création. Cet appel se manifeste dans le fait que Dieu donne à l'homme la souveraineté sur le monde et lui ordonne de l'exercer.

L'octroi de cette mission s'exprime notamment dans trois textes de la *Genèse* :

« Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Qu'il soit le maître des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, des bestiaux, de toutes les bêtes sauvages, et de toutes les bestioles qui vont et viennent sur la terre" (Gn 1, 26) ».

« Dieu les bénit et leur dit : "Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre." (Gn 1, 28) ».

« Le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde » (Gn 2,15).

Dieu accorde aux hommes le pouvoir de participer intelligemment et librement au perfectionnement de l'harmonie de la création pour leur propre bien et celui de leurs semblables^[1] : il en fait ses collaborateurs.

Le plan divin originel était que l'homme, vivant en harmonie avec Dieu, avec les autres et avec le monde^[2], oriente non seulement sa personne mais aussi l'univers entier vers le Créateur, afin que la création rende gloire à Dieu à travers l'homme^[3].

« La création est faite en vue du Sabbat et donc du culte et de l'adoration de Dieu. Le culte est inscrit dans l'ordre de la création (cf. Gn 1, 14) »^[4].

La domination, qui s'étend à l'ensemble du monde visible, à toutes les ressources que la terre contient et que l'homme peut découvrir par son activité^[5], est accordée à tous les hommes et à tous les peuples. On peut en tirer les conséquences suivantes :

a) La *propriété absolue* de la terre appartient à Dieu : « Au Seigneur, le monde et sa richesse, la terre et tous ses habitants ! » (Ps 24,1)^[6]. L'homme doit se considérer seul comme l'intendant d'un bien.

b) La nature n'est pas quelque chose qui n'a pas de propriétaire, mais elle est le patrimoine de l'humanité. Par conséquent, son utilisation doit se faire au bénéfice de tous^[7].

c) L'homme « ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes : en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres »^[8].

2. L'image de Dieu dans l'homme, le fondement de sa domination sur la création

L'homme, dans sa dimension corporelle, a une certaine affinité avec les autres créatures. Mais dans sa dimension spirituelle, il a une véritable affinité avec Dieu, car il est créé à son image et à sa ressemblance, et il est promis à l'immortalité.

L'image de Dieu en l'homme est le fondement de son pouvoir sur la création :

« L'homme est l'image de Dieu notamment par le mandat qu'il a reçu de son Créateur de soumettre, de dominer la terre. En accomplissant ce mandat, l'homme, tout être humain, reflète l'action même du Créateur de l'univers »^[9].

Le statut de l'homme en tant qu'image de Dieu lui indique également comment *exercer sa domination* : il doit subordonner sa possession, sa domination et son utilisation des choses à la ressemblance divine et à sa vocation à l'immortalité^[10].

« La tâche est évidemment de « dominer » sur les autres créatures, de « cultiver le jardin » ; elle doit être accomplie dans le cadre de *l'obéissance* à la loi divine et donc dans le respect de l'image reçue, clair fondement du pouvoir de domination qui lui est reconnu en relation avec son perfectionnement (cf. *Gn* 1, 26-30 ; 2, 15-16 ; *Sg* 9, 2-3) »^[11].

En tant qu'image de Dieu, l'homme participe à sa Sagesse et à sa Souveraineté sur le monde^[12]. Et c'est précisément pour cette raison qu'il doit *s'approcher de la terre avec la même attitude que le Créateur* qui n'est pas seulement Toute Puissance mais aussi Providence aimante. Par conséquent, l'homme doit agir sur terre « avec justice et sainteté (...) avec droiture [dans ses] jugements » (*Sg* 9,3), avec sagesse et amour^[13], « comme son "maître" et son "gardien" intelligent et noble, et non comme son "exploiteur" et son "destructeur" sans aucun ménagement »^[14]. Ainsi, à travers l'homme, la providence de Dieu sur le monde est rendue visible et efficace.

L'homme reçoit la mission sur le monde *pour le perfectionner, non le détruire* ; pour le transformer non pas en chaos « mais en une belle demeure où tout est respecté »^[15]. Cette capacité de l'homme n'est pas un pouvoir absolu qui n'appartient qu'à Dieu, et encore moins un pouvoir despotique pour « user et abuser » ou disposer des choses comme bon lui semble^[16].

« Assurément, l'homme a reçu de Dieu la tâche de "dominer" les choses créées et de "cultiver le jardin" du monde ; mais cette tâche, l'homme doit s'en acquitter dans le respect de l'image divine qu'il a reçue, et donc avec intelligence et amour : il doit se sentir responsable des dons que Dieu lui a prodigués et lui prodigue sans cesse »^[17].

La fonction sur le monde trouve une expression adéquate dans le concept d'*administration*^[18]. L'homme reçoit le don de la nature visible afin de l'administrer pour sa propre perfection et celle de ses semblables^[19].

3. Travailler dans le cadre du plan de Dieu

Le commandement sur le monde, de cultiver et de prendre soin de la terre, est exécuté par le *travail*. Cela n'est donc pas imposé à l'homme comme une conséquence du péché originel, mais fait partie du plan de Dieu depuis le début :

« Dès le début de la Création, l'homme a dû travailler. Ce n'est pas moi qui l'invente. Il suffit d'ouvrir la sainte Bible. Dès les premières pages – avant même que le péché ne fasse son apparition dans l'humanité et, en conséquence de cette offense, la mort, les souffrances et les misères (cf *Rm* 5, 12) –, on peut y lire que Dieu fit Adam avec la glaise du sol et créa, pour lui et pour sa descendance, ce monde si beau *ut operaretur et custodiret illum* (*Gn* 2, 15) pour qu'il le travaillât et en fût le gardien.

« Nous devons donc être pleinement convaincus que le travail est une réalité magnifique, qui s'impose à nous comme une loi inexorable à laquelle nous sommes tous soumis d'une

manière ou d'une autre, bien que certains prétendent s'en exempter. Retenez bien ceci : cette obligation n'est pas née comme une séquelle du péché originel ; il ne s'agit pas davantage d'une trouvaille des temps modernes. C'est un moyen nécessaire que Dieu nous confie sur cette terre, en allongeant la durée de notre vie, et aussi en nous associant à son pouvoir créateur, afin que nous gagnions notre nourriture tout en récoltant *du grain pour la vie éternelle* (Jn 4, 36) ; *l'homme est né pour travailler, comme les oiseaux pour voler* (Jb 5,7) »^[20].

Lorsque l'homme, « par le travail de ses mains ou à l'aide de moyens techniques, cultive la terre pour qu'elle porte du fruit et devienne une demeure digne de toute la famille humaine »^[21], il assure en même temps sa subsistance et celle de sa famille, il rend service à la société, il coopère personnellement avec Dieu pour que son œuvre se développe et s'achève, pour que ses desseins s'accomplissent dans l'histoire, et il se perfectionne ainsi lui-même^[22].

La dimension sociale de la personne signifie que nous sommes nécessairement interconnectés et que nous avons donc besoin les uns des autres. Dans un certain sens, cette réalité est l'expression du fait d'être l'image de Dieu, une communauté de personnes qui échangent le plus grand bien. De même, par le travail et le service, l'homme rend présente la sollicitude de Dieu pour chaque personne et reçoit également la sollicitude de Dieu par le travail et le service des autres.

4. L'écologie. La domination de l'homme et la valeur de la nature

Le terme « écologie » (du grec *oikía* : maison) s'applique avant tout à la *relation de l'homme avec la nature*.

Au cours des dernières décennies, l'enseignement de l'Église sur la question écologique a été très abondant^[23]. Sans entrer dans des solutions concrètes, qui ne relèvent pas de sa compétence, elle propose des orientations importantes qui constituent un guide indispensable pour la relation de la personne avec le monde.

La nature au service de la personne humaine

La nature a une valeur objective, mais pas une valeur absolue. Le don de la terre a été fait à l'homme pour servir l'homme, et uni à lui, pour glorifier Dieu.

De cette façon la nature participe à la vocation de service qui est également celle de l'homme^[24].

« Toute forme de vie doit être respectée, soignée et vraiment aimée en tant que création du même Seigneur Dieu qui a créé tout ce qui est "bon". Mais c'est précisément la valeur particulière de la vie humaine qui nous conseille, et même nous oblige, à examiner attentivement la manière dont nous utilisons les autres espèces créées »^[25].

Par conséquent, pour sauvegarder la nature, « *le point déterminant est la tenue morale de la société dans son ensemble* – affirme Benoît XVI –. Si le droit à la vie et à la mort naturelle n'est pas respecté, si la conception, la gestation et la naissance de l'homme sont rendues artificielles, si des embryons humains sont sacrifiés pour la recherche, la conscience commune finit par perdre le concept d'écologie humaine et, avec lui, celui d'écologie environnementale. Exiger des nouvelles générations le respect du milieu naturel devient une contradiction, quand l'éducation et les lois ne les aident pas à se respecter elles-mêmes »^[26].

La vie des autres êtres est également d'une grande valeur, mais ce n'est pas une valeur opposée à celle de la personne humaine ; au contraire, la valeur de la vie animale et végétale acquiert toute sa signification si elle est placée en relation avec la vie de la personne humaine. François attire l'attention sur l'incohérence évidente de l'opposition entre ces deux valeurs :

« Parfois on observe une obsession pour nier toute prééminence à la personne humaine, et il se mène une lutte en faveur d'autres espèces que nous n'engageons pas pour défendre l'égalité entre les êtres humains »^[27]. « Le sentiment d'union intime avec les autres êtres de la nature ne peut pas être réel si en même temps il n'y a pas dans le cœur de la tendresse, de la compassion et de la préoccupation pour les autres êtres humains »^[28].

Respect de la nature

« L'intervention humaine n'est pas *créatrice* ; elle s'appuie déjà sur une nature matérielle qui, comme elle, a son origine en Dieu Créateur et dont l'homme a été constitué le *noble et sage gardien* »^[29].

La nature n'est pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu ; sa valeur n'est pas ce que l'homme veut lui donner, mais devient sa mesure ; elle est à son service, non pas au service de ses caprices mais au service de sa perfection en tant que personne ; elle a sa propre physionomie et son propre destin donnés préalablement par Dieu^[30].

Cela implique que, dans l'action de l'homme sur le monde, celui-ci « ne doit pas utiliser la nature contre son propre bien, le bien de ses voisins et le bien des générations futures. Par conséquent, le concept et la pratique du développement comportent une dimension morale qui doit être respectée dans tous les cas »^[31].

Donc la loi qui doit régir le rapport de l'homme au monde n'est pas la *loi de l'utilité*, celle qu'établit la raison exclusivement à des fins économiques, en considérant la nature uniquement comme un matériau disponible.

La nécessité de se convertir et de prendre soin de la nature

L'éducation à la *responsabilité écologique*, c'est-à-dire à la responsabilité envers soi-même, envers les autres et envers l'environnement, doit donc avoir pour premier objectif la conversion, le *changement intérieur de la personne*^[32].

Le pape François regrette que « certains chrétiens, engagés et qui prient, ont l'habitude de se moquer des préoccupations pour l'environnement, avec l'excuse du réalisme et du pragmatisme. D'autres sont passifs, ils ne se décident pas à changer leurs habitudes et ils deviennent incohérents. Ils ont donc besoin d'une *conversion écologique*, qui implique de laisser jaillir toutes les conséquences de leur rencontre avec Jésus-Christ sur les relations avec le monde qui les entoure. Vivre la vocation de protecteurs de l'œuvre de Dieu est une part essentielle d'une existence vertueuse ; cela n'est pas quelque chose d'optionnel ni un aspect secondaire dans l'expérience chrétienne »^[33].

Cela implique une nouvelle façon d'agir par rapport aux autres et à la nature, en dépassant les attitudes et les modes de vie motivés par l'égoïsme, qui sont à l'origine de l'épuisement des ressources naturelles^[34]. La protection de l'environnement sera effectivement considérée comme une obligation morale incombant à chaque individu et à l'ensemble de l'humanité. Elle ne sera pas seulement considérée comme une question

de préoccupation pour la nature, mais aussi comme la responsabilité de chacun pour le bien commun et le projet de Dieu^[35].

L'obligation de contribuer à l'assainissement de l'environnement concerne tout le monde. « Avec plus de raisons encore ceux qui croient en Dieu Créateur, et qui sont donc convaincus de l'existence d'un ordre bien défini et volontaire dans le monde, se sentent appelés à s'intéresser à ce problème. Les chrétiens, notamment, savent que leurs devoirs à l'intérieur de la création et leurs devoirs à l'égard de la nature et du Créateur font partie intégrante de leur foi »^[36].

Dans le domaine concret des relations de l'homme avec le monde, les chrétiens ont également un rôle à jouer dans la diffusion des valeurs morales et la contribution à l'éducation à la conscience écologique^[37].

Précisément en raison de son caractère global, l'écologie est l'un des domaines dans lesquels le dialogue entre les chrétiens et les adeptes d'autres religions est particulièrement important afin d'établir un partenariat^[38].

Bibliographie de base

- Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 7/12/1965, nos 34, 36, 37, 57 et 69
- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 279-314 et 337-349
- ID., n° 2415-2418
- Conseil pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Cité du Vatican, 2005, nos 451-487

Bibliographie recommandée

- pape François, *Laudato si'*, 24 mai 2015
- Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, n° 51
- Saint Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 30 décembre 1991, nos 37-39
- Saint Josémaria Escrivá, *Travail de Dieu*, dans *Amis de Dieu*, nos 55-72
- Guillaume Derville, *Citoyens sur la terre comme au ciel ? Une approche de 'Laudato Si' et du message de Josémaria Escrivá*, Laurier, 2015.

^[1] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 307.

^[2] Cf. Saint Jean Paul II, Audience générale 17 janvier 2001, n° 1.

^[3] Cf. *Gaudium et spes*, n° 34. « La création... est appelée à s'unir à l'homme pour glorifier Dieu (cf. Ps 148 et 96) » (Saint Jean-Paul II, *Message 8-XII-1989*, n° 16). La gloire que la nature rend au Créateur est exprimée de manière admirable dans le Cantique des trois jeunes gens (Dn 3, 52-90).

^[4] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 347.

- [5] Cf. Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n° 42.
- [6] Voir aussi Jos 22, 19 ; Os 9, 3 ; Ps 85, 2 ; Jr 16:18 ; Ez 36:5.
- [7] Cf. Saint Paul VI, Message 1-VI-1972.
- [8] *Gaudium et Spes*, n° 69 ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 2402-2404 : « L'environnement est un bien collectif, patrimoine de toute l'humanité, sous la responsabilité de tous. Celui qui s'approprie quelque chose, c'est seulement pour l'administrer pour le bien de tous. Si nous ne le faisons pas, nous chargeons notre conscience du poids de nier l'existence des autres » (François, *Laudato si'*, 24 mai 2015, n° 95).
- [9] Saint Jean Paul II, *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n° 4.
- [10] Cf. Saint Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n° 29.
- [11] *Sollicitudo rei socialis*, n° 30.
- [12] Cf. *Evangelium vitae*, n° 42.
- [13] Cf. Saint Jean Paul II, Message, 8 décembre 1989, n° 3.
- [14] Saint Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n° 15.
- [15] Saint Paul VI, Message 1-VI-1972.
- [16] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n° 34 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2415.
- [17] Saint Jean Paul II, *Christifideles laici*, 30 octobre 1988, n° 43.
- [18] Cf. Saint Jean Paul II, Audience générale 17 janvier 2001, nos 1-2.
- [19] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n° 30; LS, n° 68.
- [20] Saint Josémaria Escriva, *Amis de Dieu*, n° 57 ; cf. *Gaudium et Spes*, n° 34.
- [21] *Gaudium et Spes*, n° 57.
- [22] Cf. *Gaudium et Spes*, nos 34 et 57.
- [23] Dans la continuité des enseignements de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI, l'encyclique *Laudato si'* de François, déjà mentionnée, se distingue par son grand impact – pas seulement dans la sphère catholique – qui a suscité des initiatives intéressantes dans le monde entier en faveur du soin de la personne humaine et de l'environnement.
- [24] « *L'interdépendance des créatures* est voulue par Dieu. (...) elles n'existent qu'en dépendance les unes des autres, pour se compléter mutuellement, au service les unes des autres » (*Catéchisme de l'Église catholique*, n° 340).
- [25] Saint Jean-Paul II, Allocution du 18 mai 1990, n° 3. Cf. également Saint Jean-Paul II, *Déclaration de Venise*, 10 juin 2002, qui affirme que « le respect de la création découle du respect de la vie et de la dignité humaine ».
- [26] Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n° 51.
- [27] *Laudato si'*, n° 90.
- [28] *Laudato si'*, n° 91.

[29] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, n° 34.

[30] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n° 34 ; Saint Jean-Paul II, Message 8-XII-1989 ; Saint Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1-V-1991, n° 37.

[31] Saint Jean-Paul II, Cf. Allocution 18 mai 1990, n° 4. « L'attitude fondamentale de se transcender, en rompant avec l'isolement de la conscience et l'autoréférentialité, est la racine qui permet toute attention aux autres et à l'environnement, et qui fait naître la réaction morale de prendre en compte l'impact que chaque action et chaque décision personnelle provoquent hors de soi-même » (*Laudato si'*, n° 208).

[32] Saint Jean Paul II, Message, 8 décembre 1989, n° 13.

[33] *Laudato si'*, n° 217.

[34] Cf. Saint Jean Paul II, *Ecclesia in America*, 22.1.1999, n° 25.

[35] Cf. saint Jean-Paul II, Allocution 18-V-1990, n° 4. Les appels du Magistère à la responsabilité morale de l'homme en matière d'écologie sont nombreux : cf. entre autres *Centesimus annus*, n° 40 ; *Evangelium vitae*, n° 42 ; saint Jean-Paul II, *Ecclesia in America*, n° 25 ; Allocution 18-VIII-1985, n° 2 ; Message 8-XII-1989, n° 15.

[36] Saint Jean Paul II, Message 8-XII-1989, n° 15 : cité dans *Laudato si'*, n° 64.

[37] *Déclaration de Venise*.

[38] Cf. saint Jean-Paul II, *Fides et ratio*, 14-9-1998, n° 104 ; saint Jean-Paul II, Message 8-XII-1989, n° 15 ; *Laudato si'*, n° 7.

[Retour au contenu](#)

Thème 9. L'homme a été créé par Dieu en tant qu'homme et femme

Dieu seul est plénitude ; Lui seul est par Lui-même. Tous les êtres créés rendent gloire à Dieu par leur existence et le reflètent dans l'harmonie et la beauté de leur ensemble. Le Kilimandjaro et les steppes de Sibérie, le fleuve Amazone et l'océan Indien, les récifs coralliens d'Australie et l'immensité du cosmos rendent gloire à Dieu. Les êtres vivants rendent d'ailleurs gloire à Dieu du fait même de leur vie : leur mouvement, leur développement, leur nécessaire inclination à la perfection qui leur correspond : des formes de vie les plus simples aux plus complexes.

L'être humain, cependant, n'est pas une créature de plus dans l'échelle de la création : « De toutes les créatures visibles, seul l'homme est "capable de connaître et d'aimer son Créateur" (*Gaudium et Spes* 12, § 3) ; il est "la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même" (*Gaudium et Spes*, 24,3) » (*Catéchisme*, 356). Le fait singulier de pouvoir être à l'origine de nos actes est une différence radicale : essentielle et pas seulement de degré.

La structure de l'être humain présuppose une composition de matière et d'esprit qui forme un seul et même sujet. L'être humain n'est donc pas une « juxtaposition de deux éléments opposés », mais l'union de deux co-principes en une seule substance, de sorte que « le *corps* de l'homme participe à la dignité de l'"image de Dieu" : il est *corpshumain* précisément parce qu'il est animé par l'âme spirituelle, et c'est la personne humaine tout entière qui est destinée à devenir, dans le Corps du Christ, le Temple de l'Esprit (cf. 1 Co 6, 19-20 ; 15, 44-45) » (*Catéchisme*, 364).

Cette réalité ontologique – de notre nature – rend possible pour l'être humain la capacité de connaître et d'aimer : c'est pourquoi nous pouvons maîtriser le cosmos, avoir conscience de nous-mêmes, percevoir que les autres sont aussi un « moi » unique, découvrir et fréquenter Dieu et l'aimer en le choisissant comme finalité, et orienter notre vie pour lui rendre gloire en accomplissant sa Volonté.

Ainsi, « Dieu a tout créé pour l'homme (cf. *Gaudium et Spes* 12, § 1 ; 24, § 3 ; 39, § 1), mais l'homme a été créé pour servir et aimer Dieu et pour Lui offrir toute la création »^[1] (*Catéchisme*, 358). En résumé, l'homme a été créé par Dieu en tant que corps et esprit afin qu'il lui rende gloire en ordonnant à Lui, par amour, toutes les réalités matérielles et spirituelles.

Dignité humaine, racisme, xénophobie et discrimination

« Parce qu'il est à l'image de Dieu l'individu humain a la dignité de *personne* : il n'est pas seulement quelque chose, mais *quelqu'un* » (*Catéchisme*, 357). C'est pourquoi la relation de l'être humain avec le cosmos, avec les autres personnes et avec Dieu est tout à fait particulière, différente de celle de toutes les autres créatures visibles : c'est la particularité d'un sujet qui est unique et capable d'aimer librement. De cette façon, on comprend que seule la fin pour laquelle il a été créé – l'amour de Dieu et des autres – rend raison de la grandeur de son être et constitue « la raison fondamentale de sa dignité » (*Catéchisme*, 356).

À son tour, cette dignité intrinsèque de la personne humaine est le fondement sur lequel repose l'égalité radicale de tous : dans leur être et dans leur liberté d'agir. « Le respect de la personne humaine implique celui des droits qui découlent de sa dignité de créature » (*Catéchisme*,1930)^[2].

En effet, la qualité d'être une personne, d'être *quelqu'un*, est commune à tout être humain. Comme est commune celle de son origine, de sa fin et des moyens dont il dispose pour l'atteindre. En revanche, les qualités individuelles ou sociales, la culture, l'âge, la santé, etc., ne peuvent changer ni la qualité d'être une personne ni la dignité qu'elle implique : être un embryon humain, un enfant, jeune ou vieux ; avoir plus ou moins d'éducation, de richesse, un certain *statut* social ; être en bonne santé ou malade ; vivre dans tel ou tel endroit ou à telle ou telle période historique... : toutes ces circonstances sont présentes chez le sujet, mais elles ne changent rien à sa condition d'être personnel^[3]. L'être humain est une personne du fait qu'il est humain.

En outre, l'être humain est un sujet essentiellement relationnel, car toute la structure de son être a été « conçue » pour l'amour, et l'amour présuppose une inclination à une relation étroite et positive avec Dieu et avec les autres êtres personnels. Cette réalité constitue un autre fondement de l'égalité de la personne, qui doit s'exprimer dans le respect de chaque individu et dans le respect de la collectivité.

La discrimination, quant à elle, se définit comme « la sélection par l'exclusion », ou encore comme le traitement inégal d'une personne ou d'un groupe sur la base de la race, de la religion, de la politique, du sexe, de l'âge, de la condition physique ou mentale, etc. En d'autres termes, il s'agit d'un traitement inégal, injuste, et non d'une simple « différenciation »^[4]. Traiter différemment ce qui est en soi égal est aussi injuste que de traiter également des réalités différentes. La discrimination, dans son sens négatif général, n'est jamais justifiée.

Le racisme est une forme d'exaltation d'une ethnie spécifique (idolâtrie^[5]) qui attribue des qualités supérieures et des droits exclusifs à une race spécifique et considère les autres races comme essentiellement inférieures, moins dignes et exclues de certains droits. Il peut également ne prendre qu'une forme négative, à savoir le refus au respect et aux droits dus à toute personne et à tout groupe de personnes (par exemple, l'antisémitisme, le mépris des tziganes, etc. ; en bref, la considération de toute race comme inférieure).

La xénophobie est « la haine, le dégoût ou l'hostilité envers les étrangers ». Il s'agit également d'un ciblage négatif et excluant (de la prise en compte de la dignité qui est due et, le cas échéant, de la reconnaissance des droits fondamentaux). Elle est particulièrement grave lorsqu'elle s'adresse aux plus faibles, comme les immigrants ou les réfugiés.

Toute discrimination qui élimine ou limite le respect de la vie est également injuste : par exemple, en s'arrogeant le droit de décider quelle vie vaut la peine d'être vécue et laquelle ne la vaut pas, ou en imposant à une personne des exigences qui s'ajoutent au fait même d'être une personne (en termes de handicap physique ou mental, d'âge ou de santé, etc.) Tout aussi injuste est la discrimination qui impose des devoirs ou diminue les droits en raison d'une différence accidentelle : « Toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le

sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu (*Gaudium et Spes*, 29,2) »^[6].

Dimension anthropologique de la sexualité

« L'homme et la femme sont *créés*, c'est-à-dire ils sont *voulus par Dieu* : dans une parfaite égalité en tant que personnes humaines, d'une part, et d'autre part dans leur être respectif d'homme et de femme. "Être homme", "être femme" est une réalité bonne et voulue par Dieu : (...). L'homme et la femme sont, avec une même dignité, "à l'image de Dieu". Dans leur "être-homme" et leur "être-femme", ils reflètent la sagesse et la bonté du Créateur » (*Catéchisme*, 369)^[7].

La personne a une « dimension sexuée », qui l'englobe et la façonne entièrement : la personne « est » femme ou « est » homme dans tous les aspects de sa vie : biologique, psychologique et spirituel^[8]. L'égalité radicale réside précisément dans le fait « d'être une personne humaine » : la différence réside dans « la manière » d'être une personne humaine. La femme et l'homme sont des « présentations différentes » de la même et unique réalité personnelle, destinée à une communion particulière^[9].

L'affirmation de l'hétérosexualité se fonde sur l'acceptation de la différence naturelle entre les personnes féminines et masculines : elle proclame l'égalité en tant que personnes et reconnaît en même temps la différence dans la manière d'être une personne. Et, en outre, elle soutient que cette base d'égalité et de différence rend possible une relation intersubjective particulière, dans laquelle chacun contribue et reçoit : il en découle un enrichissement complémentaire et la possibilité de constituer un principe commun de génération. L'inclinaison naturelle entre l'homme et la femme, s'agissant de personnes humaines, conduit à un type d'amour spécifique, l'amour conjugal, qui présuppose le don et l'acceptation de l'autre précisément dans ce qui est différent. Le mariage n'est pas une forme de cohabitation sexuelle légitimée, mais une « conjugalité »^[10], c'est-à-dire un lien de « copossession » de chacun sur l'autre dans ce qu'il est comme homme et femme, comme époux et épouse, comme mère et père potentiels. Cette union, exclusive et permanente, est à son tour requise pour la dignité des enfants qui peuvent venir, et pour prendre soin d'eux et pour leur éducation^[11].

Il est évident que l'inégalité de traitement entre les femmes ou les hommes, sur la base de leur statut en tant que tels, porte atteinte à la dignité de la personne. La différenciation positive des femmes (ou, le cas échéant, des hommes) est légale et légitime lorsqu'elle vise à répondre à une situation spécifique ou à corriger une situation injuste ou un déséquilibre dans une circonstance sociale donnée. Et elle est licite parce qu'il s'agit d'une tentative d'équilibrer un déséquilibre injuste antérieur.

Les études sur les différences entre les sexes et leur traitement ont progressé en quantité et en qualité et ont fourni des considérations intéressantes. Certaines dérives de la théorie du genre mettent en évidence une rupture radicale entre la réalité de la nature et du comportement en matière de différenciation sexuelle. Ils affirment que le sexe, en tant que tel, n'existe pas, mais a été une création culturelle. Naturellement, dans cette perspective, il n'est pas nécessaire d'envisager l'égalité entre les femmes et les hommes, car la différence [le sexe] n'existe pas en tant que telle : il y a simplement des traits biologiques, mais ceux-ci font partie de la *neutralité naturelle du corps humain* et doivent être au service de la liberté de chaque individu : tout le reste serait discrimination et artifice. La première aliénation au niveau personnel, affirment-ils, est

donc d'accepter la « différence réelle » des femmes et des hommes, dont l'imposition du mariage hétérosexuel et de la famille monogame découlent comme des conséquences nécessaires. En abolissant cette aliénation on devrait également éliminer le lien entre l'union homme-femme et la procréation, la maternité elle-même (qui punit les femmes) et les relations qui en découlent : la parenté.

Dans cette conception, les caractéristiques du corps sont à la libre disposition de ce que chacun désire, et sont donc modifiables à tout moment. Je suis ce que je décide d'être selon mon désir : il n'y a pas d'autres variables. Je peux avoir un corps aux caractéristiques masculines et me sentir femme, ou homosexuel, ou bisexuel ; je peux vouloir être transsexuel, etc. Toutes les possibilités de la volonté propre sont ouvertes et également légitimes : parce qu'il n'y a pas de réalité objective qui les limite. Tout cela est en contraste avec les enseignements de l'Église sur la structure même de l'être humain : l'unité de la matière et de l'esprit, le sens de la corporalité sexuée, la complémentarité du mâle et de la femelle, la liberté, l'engagement, l'amour conjugal, la réalité de l'union conjugale et de la famille, etc..

L'homosexualité (masculine ou féminine) est une attirance exclusive ou prédominante pour les personnes du même sexe. Elle peut être le résultat de nombreuses variables, notamment les caractéristiques psychologiques de la personne et sa biographie^[12]. « La Tradition [de l'Église] a toujours déclaré que « les actes homosexuels sont intrinsèquement désordonnés » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, décl. *Persona humanae*, 8). Ils ferment l'acte sexuel au don de la vie (*Catéchisme*, 2357) ».

« Un nombre non négligeable d'hommes et de femmes présente des tendances homosexuelles foncières. Cette propension, objectivement désordonnée, constitue pour la plupart d'entre eux une épreuve. Ils doivent être accueillis avec respect, compassion et délicatesse. On évitera à leur égard toute marque de discrimination injuste. Ces personnes sont appelées à réaliser la volonté de Dieu dans leur vie, et si elles sont chrétiennes, à unir au sacrifice de la croix du Seigneur les difficultés qu'elles peuvent rencontrer du fait de leur condition » (*Catéchisme*, 2358).

L'exhortation apostolique *Amoris laetitia* souligne l'amour inconditionnel du Christ pour toutes les personnes sans exception, et réaffirme « que chaque personne, indépendamment de sa tendance sexuelle, doit être respectée dans sa dignité et accueillie avec respect, avec le soin d'éviter « toute marque de discrimination injuste » (*Catéchisme*, 2358 ; cf. *Rapport final*, 2015, 76) et particulièrement toute forme d'agression et de violence » (*Amoris Laetitia*, 250). D'un autre côté, les familles, elles aussi, sont invitées à « assurer un accompagnement respectueux (...) afin que leurs membres qui manifestent une tendance homosexuelle puissent bénéficier de l'aide nécessaire pour comprendre et réaliser pleinement la volonté de Dieu dans leur vie (cf. *Catéchisme*, 2358) » (*Ibid.*).

En outre, l'Église nous rappelle que « les personnes homosexuelles sont appelées à la chasteté. Par les vertus de maîtrise, éducatrices de la liberté intérieure, quelquefois par le soutien d'une amitié désintéressée, par la prière et la grâce sacramentelle, elles peuvent et doivent se rapprocher, graduellement et résolument, de la perfection chrétienne (*Catéchisme*, 2359). C'est, en d'autres termes, l'appel à la chasteté auquel tous les chrétiens sont invités qui leur est également adressé.

En ce qui concerne la prétendue assimilation des unions homosexuelles au mariage, l'enseignement de l'Église rappelle que « rien ne permet d'assimiler ou d'établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le plan de Dieu sur le mariage et la famille » (*Amoris laetitia*, 251). Il ne s'agit pas d'une interdiction de l'Église ou de l'imposition d'une mesure punitive. Il s'agit de souligner que ces unions ne peuvent être assimilées à l'union conjugale, et qu'il n'est pas juste de leur attribuer les mêmes effets : car dans ce cas, il n'y a pas conjugalité (qui présuppose la relation différentielle des sexes), et ceux qui vivent ensemble ne peuvent constituer un principe commun de génération.

Bibliographie

- Catéchisme de l'Église catholique, nos 356-373 :
- *ID.*, nn° 2357-2359
- Jean-Paul II - Yves Semen, *Abrégé de la théologie du corps*, Cerf, 2016.
- Guillaume Derville, *Un seul cœur pour aimer. Anthropologie de l'amour*, Laurier, 2021.
- Stéphane Seeminckx, *Créés pour se donner*, Téqui, 2018.

[1] Le texte de ce point du *Catéchisme* se poursuit par cette citation expressive de saint Jean Chrysostome : « Quel est donc l'être qui va venir à l'existence entouré d'une telle considération ? C'est l'homme, grande et admirable figure vivante, plus précieux aux yeux de Dieu que la création tout entière : c'est l'homme, c'est pour lui qu'existent le ciel et la terre et la mer et la totalité de la création, et c'est à son salut que Dieu a attaché tant d'importance qu'il n'a même pas épargné son Fils unique pour lui. Car Dieu n'a pas eu de cesse de tout mettre en œuvre pour faire monter l'homme jusqu'à lui et le faire asseoir à sa droite » (S. Jean Chrysostome, serm. in Gen. 2, 1 : PG 54, 587D-588A).

[2] « Ces droits sont antérieurs à la société et s'imposent à elle. Ils fondent la légitimité morale de toute autorité : en les bafouant, ou en refusant de les reconnaître dans sa législation positive, une société mine sa propre légitimité morale (cf. *Pacem in Terris*, 65) » (*Catéchisme*, 1930).

[3] « Merveilleuse vision qui nous fait contempler le genre humain dans l'unité de son origine en Dieu (...) ; dans l'unité de sa nature, composée pareillement chez tous d'un corps matériel et d'une âme spirituelle ; dans l'unité de sa fin immédiate et de sa mission dans le monde ; dans l'unité de son habitation : la terre, des biens de laquelle tous les hommes, par droit de nature, peuvent user pour soutenir et développer la vie ; unité de sa fin surnaturelle : Dieu même, à qui tous doivent tendre ; dans l'unité des moyens pour atteindre cette fin ; (...) dans l'unité de son rachat opéré pour tous par le Christ (Pie XII, *Summi Pontificatus*, n° 3 ; cf. *Nostra aetate* n° 1) » (*Catéchisme*, 360).

[4] Il est licite de considérer différemment ce qui est différent ; en ce sens, on peut parler de « traitement différencié positif » lorsque le bien commun exige ou conseille de protéger ou de favoriser un groupe particulier en raison de sa faiblesse (âge, santé, etc.), ou en raison de besoins particuliers (immigrants, etc.), ou en raison du bien qu'une institution particulière représente pour le bien commun (par exemple, dans le mariage et la famille, les déductions fiscales, le congé de maternité, etc.). Dans le domaine juridique, ce type de protection particulière est appelé *favor iuris* : la faveur de la loi ; non seulement elle n'est pas injuste, mais elle répond à la justice qui ordonne de « donner à chacun ce qui lui revient » et doit donc être attentive aux caractéristiques différentielles des relations intersubjectives qui existent dans la société.

[5] « L'idolâtrie ne concerne pas seulement les faux cultes du paganisme. Elle reste une tentation constante de la foi. Elle consiste à diviniser ce qui n'est pas Dieu. Il y a idolâtrie dès lors que l'homme honore et révère une créature à la place de Dieu, qu'il s'agisse des dieux ou des démons (par exemple le satanisme), de pouvoir, de plaisir, de la race, des ancêtres, de l'État, de l'argent, etc. » (*Catéchisme*, 2113).

[6] En même temps, nous devons accepter – et aimer – l'autre avec ses différences et sa liberté. Et nous devons les aimer de cette manière même s'ils ont des opinions ou des jugements opposés aux nôtres, même s'ils ont tort... même s'ils font le mal : s'il n'y a pas de préjudice pour les autres, nous pouvons les avertir du mal qu'ils font, mais nous ne pouvons pas leur imposer le bien qu'ils devraient faire. Cette tolérance n'est pas du relativisme, elle ne signifie pas qu'il faille admettre que tous les jugements ou comportements sont d'égale valeur car la vérité ou le bien n'existent pas. Au contraire, cette tolérance est fondée sur le respect de la liberté de chaque individu (et des collectivités) et exige en même temps un engagement à diffuser la vérité et le bien. Nous maintenons nos jugements sur les actions, mais nous respectons la liberté de l'individu.

[7] « Dieu n'est aucunement à l'image de l'homme. Il n'est ni homme ni femme. Dieu est pur esprit en lequel il n'y a pas place pour la différence des sexes. Mais les "perfections" de l'homme et de la femme reflètent quelque chose de l'infinie perfection de Dieu : celles d'une mère (cf. Is 49, 14-15 ; 66, 13 ; Ps 130, 2-3) et celles d'un père et époux (cf. Os 11, 1-4 ; Jr 3, 4-19) » (*Catéchisme*, 370.).

[8] Le sexe, dans la personne humaine, ne réside pas seulement dans la génitalité, et n'est pas non plus seulement une impulsion programmée et nécessaire à la reproduction de l'espèce, comme chez les autres êtres vivants.

[9] « Le corps qui exprime la féminité « pour » la masculinité et, vice versa, la masculinité « pour » la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes » (Saint Jean-Paul II, Audience Générale 09.01.1980, n° 4 in fine).

[10] Le mot « conjugalité » vient du verbe latin *coniugare*, qui signifie « unir ».

[11] Jean-Paul II, commentant le texte de la création de l'homme et de la femme dans la Genèse 2, 24, fait remarquer : « Le corps qui, dès le début, à travers sa masculinité ou sa féminité, aide l'un et l'autre ...) à se retrouver en communion de personnes, est d'une façon particulière l'élément constitutif de leur union lorsqu'ils deviennent mari et femme » (Audience générale, 21.11.1979, n. 3 in fine).

[12] "Elle a pris de nombreuses formes différentes au cours des siècles et à travers les cultures. Son origine psychique reste largement inexplicée" (*Catéchisme*, 2357)

[Retour au contenu](#)

Thème 10. Le péché et la miséricorde de Dieu

Le mystère de la miséricorde

À côté des grandes réalisations de notre civilisation, le panorama du monde contemporain présente aussi des ombres et des hésitations qui ne sont pas toujours superficielles. Car « les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme »^[1].

La personne humaine, en tant que créature, connaît de nombreuses limites. Lorsqu'on se rend compte de l'impossibilité de répondre au mal, à la souffrance et à l'injustice, ce n'est pas à une supplication au Dieu miséricordieux que donne lieu nombre d'attitudes, mais plutôt à une sorte d'accusation indignée. Les expériences du mal et de la souffrance deviennent ainsi une façon de se justifier de se détourner de Dieu en mettant en doute sa bonté miséricordieuse. Certains vont même jusqu'à considérer la souffrance comme une punition divine qui s'abat sur le pécheur, déformant encore davantage la miséricorde de Dieu.

Un cercle vicieux est ainsi complété. Selon les mots de saint Jean-Paul II, « Il faut arriver au cœur du drame vécu par l'homme contemporain : *l'éclipse du sens de Dieu et du sens de l'homme* »^[2]. Il semble que Dieu ne soit pas pertinent, et il ne l'est pas parce qu'il ne peut pas résoudre nos problèmes. D'une part, il n'est pas clair pour nous que nous ayons besoin du salut, et par conséquent le salut offert par l'Église de Jésus-Christ ne semble pas pertinent.

La conséquence ultime de cette éclipse de Dieu serait le rejet social de la nécessité de se tourner vers le pardon et la miséricorde de Dieu. Ainsi, la perte du sens du péché a conduit à la perte du besoin de salut, et donc à l'oubli de Dieu par indifférence.

Par conséquent, plus la conscience humaine, succombant à la sécularisation, perd le sens du mot miséricorde, plus l'Église ressent le droit impératif et le devoir de prêcher le Dieu de miséricorde. Le mystère de la foi chrétienne semble trouver sa synthèse dans ce mot. La mission évangélisatrice consiste à proclamer haut et fort que dans le Christ crucifié, mort et ressuscité, se réalise la libération pleine et authentique du mal, du péché et de la mort^[3].

Jésus-Christ est le visage de la miséricorde du Père. « C'est comme si le Christ voulait révéler que la limite imposée au mal, dont la cause et la victime se trouvent être l'homme, est en définitive la Miséricorde divine »^[4].

Le triomphe du Christ est l'expression de sa miséricorde envers l'homme, l'expression que « l'amour est plus fort que le péché », « plus fort que la mort et tout le mal »^[5]. Le monde ne gagnera la paix sur la guerre, sur la violence, que lorsqu'il invoquera la miséricorde : « *Jésus, en Toi j'ai confiance* »^[6].

Il n'est pas facile de répondre à l'évidence du mal dans le monde. Peut-être parce que le mal n'est pas un problème, mais un mystère. Un mystère dans lequel nous sommes personnellement impliqués. Un mystère qui n'est pas résolu de manière théorique, mais avec des attitudes vitales ou existentielles.

Nous avons toujours besoin de contempler le mystère de la miséricorde : la relation entre la souffrance, l'injustice, le péché, les personnes et Dieu. Car, comme le dit le Pape

François^[7], la miséricorde est la loi fondamentale qui habite le cœur de chaque personne lorsqu'elle regarde le frère ou la sœur qu'elle rencontre sur le chemin de la vie. La miséricorde est le mot qui révèle le mystère de la Sainte Trinité. La miséricorde est l'acte ultime et suprême par lequel Dieu vient à notre rencontre. Et, par conséquent, la miséricorde est le chemin qui unit Dieu et l'homme.

Dans la vie de l'Église, la miséricorde est une réalité permanente. Mais il y a des moments où nous sommes appelés à contempler la miséricorde plus intensément.

On comprend le péché à partir de la miséricorde

« Dieu est infiniment bon et toutes ses œuvres sont bonnes. Cependant, personne n'échappe à l'expérience de la souffrance, des maux dans la nature – qui apparaissent comme liés aux limites propres des créatures –, et surtout à la question du mal moral » (*Catéchisme*, n° 385). « Le péché est présent dans l'histoire de l'homme : il serait vain de tenter de l'ignorer ou de donner à cette obscure réalité d'autres noms » (*Catéchisme*, n° 386). Mais d'où vient le mal, et surtout le péché ?

Pour répondre à cette question, nous devons nous pencher sur le mystère de Dieu, car le péché ne peut être compris qu'à la lumière du Dieu miséricordieux de Jésus-Christ. « Car "le mystère de l'iniquité" (2 Th 2, 7) ne s'éclaire qu'à la lumière du mystère de la piété (cf. 1 Tm 3, 16). La révélation de l'amour divin dans le Christ a manifesté à la fois l'étendue du mal et la surabondance de la grâce (cf. Rm 5, 20). Nous devons donc considérer la question de l'origine du mal en fixant le regard de notre foi sur Celui qui, seul, en est le Vainqueur (cf. Lc 11, 21-22 ; Jn 16, 11 ; 1 Jn 3, 8) » (*Catéchisme*, n° 385). Comme l'affirme Pascal dans ses *Pensées*, la connaissance de Dieu sans la connaissance de la nécessité de notre rédemption est trompeuse, tout comme la reconnaissance de notre misère sans la connaissance du Rédempteur^[8].

De ce *lien profond de l'homme avec Dieu*, nous pouvons comprendre que le péché est un abus de la liberté que Dieu donne aux personnes créées pour qu'elles puissent l'aimer et s'aimer les unes les autres (cf. *Catéchisme*, n° 386).

Afin de clarifier la réalité du péché, la lumière de la révélation divine nous parle en particulier du péché des origines. Mais le point de départ pour la comprendre est le message de la miséricorde divine révélé par Jésus.

Le péché originel : une vérité essentielle de la foi

« La doctrine du péché originel est pour ainsi dire "le revers" de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ.

« Le récit de la chute (Gn 3) utilise un langage imagé, mais il affirme un événement primordial, un fait qui a eu lieu *au commencement de l'histoire de l'homme* (cf. *Gaudium et Spes* 13, § 1). La Révélation nous donne la certitude de foi que toute l'histoire humaine est marquée par la faute originelle librement commise par nos premiers parents (cf. Cc. Trente : DS 1513 ; Pie XII : *Humani generis*, DS 3897 ; Paul VI, discours 11 juillet 1966) » (*Catéchisme*, nos 389-390).

« Derrière le choix désobéissant de nos premiers parents il y a une voix séductrice, opposée à Dieu (cf. Gn 3, 4-5) qui, par envie, les fait tomber dans la mort (cf. Sg 2, 24). L'Écriture et la Tradition de l'Église voient en cet être un ange déchu, appelé Satan ou

diable (cf. Jn 8, 44 ; Ap 12, 9). L'Église enseigne qu'il a été d'abord un ange bon, fait par Dieu » (*Catéchisme*, n° 391).

« L'homme, tenté par le diable, a laissé mourir dans son cœur la confiance envers son créateur (cf. Gn 3, 1-11) et, en abusant de sa liberté, a *désobéi* au commandement de Dieu. C'est en cela qu'a consisté le premier péché de l'homme (cf. Rm 5, 19). Tout péché, par la suite, sera une désobéissance à Dieu et un manque de confiance en sa bonté » (*Catéchisme*, n° 397).

« L'Écriture montre les conséquences dramatiques de cette première désobéissance. Adam et Eve perdent immédiatement la grâce de la sainteté originelle (cf. Rm 3, 23). Ils ont peur de ce Dieu (cf. Gn 3, 9-10) dont ils ont conçu une fausse image, celle d'un Dieu jaloux de ses prérogatives (cf. Gn 3, 5) » (*Catéchisme*, n° 399).

En conséquence, « l'harmonie dans laquelle ils étaient, établie grâce à la justice originelle, est détruite ; la maîtrise des facultés spirituelles de l'âme sur le corps est brisée (cf. Gn 3, 7) ; l'union de l'homme et de la femme est soumise à des tensions (cf. Gn 3, 11-13) ; leurs rapports seront marqués par la convoitise et la domination (cf. Gn 3, 16) » (*Catéchisme*, n° 400).

L'harmonie avec la création est également rompue ; « la création visible est devenue pour l'homme étrangère et hostile (cf. Gn 3, 17. 19). À cause de l'homme, la création est soumise "à la servitude de la corruption" (Rm 8, 20). Enfin, la conséquence explicitement annoncée pour le cas de la désobéissance (cf. Gn 2, 17) se réalisera : l'homme "retournera à la poussière de laquelle il est formé" (Gn 3, 19). *La mort fait son entrée dans l'histoire de l'humanité* (cf. Rm 5, 12) » (*Catéchisme*, n° 400).

« Depuis ce premier péché, une véritable "invasion" du péché inonde le monde : le fratricide commis par Caïn sur Abel (cf. Gn 4, 3-15) ; la corruption universelle à la suite du péché (cf. Gn 6, 5. 12 ; Rm 1, 18-32) ; de même, dans l'histoire d'Israël, le péché se manifeste fréquemment, surtout comme une infidélité au Dieu de l'Alliance et comme transgression de la Loi de Moïse ; après la Rédemption du Christ aussi, parmi les chrétiens, le péché se manifeste de nombreuses manières (cf. 1 Co 1-6 ; Ap 2-3) » (*Catéchisme*, n° 401).

Conséquences du péché originel pour l'humanité

L'existence humaine montre l'évidence du péché dans nos vies, ainsi que la réalité que le péché n'est pas le résultat de notre nature mauvaise, mais provient du libre choix du mal. Le mal moral n'appartient donc pas à la structure humaine, il ne provient ni de la nature sociale de l'homme, ni de sa matérialité, ni évidemment de Dieu ou d'un destin immuable. Le réalisme chrétien place l'homme devant sa propre responsabilité : il peut faire le mal comme fruit de sa liberté, et le responsable de ce mal n'est autre que lui-même (cf. *Catéchisme*, 387).

« Ce que la Révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon. Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création » (*Gaudium et Spes* 13,1).

Au cours de l'histoire, l'Église a formulé le dogme du péché originel en opposition à l'optimisme exagéré et au pessimisme existentiel (cf. *Catéchisme*, 406). Contrairement à Pélagé qui affirmait que l'homme peut faire le bien avec ses seules forces naturelles et que la grâce n'est qu'une aide extérieure, minimisant ainsi à la fois la portée du péché d'Adam et de la rédemption du Christ – respectivement réduites à un simple mauvais exemple ou à un bon exemple –, le concile de Carthage (418), à la suite de saint Augustin, a affirmé la priorité absolue de la grâce car l'homme a été endommagé par le péché (cf. *Dignitatis Humanae* 223.227 ; cf. aussi le deuxième concile d'Orange en 529 : *Dignitatis Humanae* 371-372). Contrairement à Luther, qui soutenait qu'après le péché l'homme est essentiellement corrompu dans sa nature, que sa liberté est annulée et que dans tout ce qu'il fait il y a un péché, le Concile de Trente (1546) a affirmé la pertinence ontologique du baptême, qui efface le péché originel ; bien que ses conséquences demeurent – et entre autres la concupiscence qui ne doit pas être identifiée, comme le faisait Luther, au péché lui-même – l'homme est libre dans ses actions et peut mériter par de bonnes œuvres soutenues par la grâce (cf. *Dignitatis Humanae* 1511-1515).

Au cœur de la position luthérienne – et aussi de certaines interprétations récentes de Gn 3 –, entre en jeu une compréhension correcte de la relation entre 1) la nature et l'histoire, 2) le plan psychologico-existential et le plan ontologique, 3) l'individu et le collectif.

1) Bien qu'il y ait certains éléments de caractère mythique dans la Genèse (en comprenant le concept de "mythe" dans son meilleur sens, c'est-à-dire comme une parole-récit qui donne naissance à l'histoire ultérieure et qui en est donc à la base), ce serait une erreur d'interpréter le récit de la chute comme une explication symbolique de la condition humaine pécheresse originelle. Cette interprétation transforme un fait historique en composante naturelle ; en le mythifiant elle le rend inévitable : paradoxalement, le sentiment de culpabilité qui conduit à se reconnaître "naturellement" pécheur conduirait à atténuer ou à éliminer la responsabilité personnelle du péché, puisque l'homme ne pourrait éviter ce à quoi il tend spontanément. Ce qui est correct, au contraire, c'est d'affirmer que la condition de pécheur appartient à l'historicité de l'homme, et non à sa nature originelle.

2) Comme certaines séquelles du péché subsistent après le baptême, le chrétien peut éprouver une forte tendance au mal, se sentir profondément pécheur, comme cela arrive dans la vie des saints. Cependant, cette perspective existentielle n'est pas la seule, ni la plus fondamentale, car le baptême a véritablement effacé le péché originel et fait de nous des enfants de Dieu (cf. *Catéchisme* 405). Ontologiquement, le chrétien en état de grâce est juste devant Dieu. Luther a radicalisé la perspective existentielle, en l'appliquant à la compréhension de toute la réalité qui se trouvait ainsi marquée ontologiquement par le péché.

3) Le troisième point conduit à la question de la transmission du péché originel, « un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement » (*Catéchisme*, 404). La Bible enseigne que nos premiers parents ont transmis le péché à toute l'humanité. Les chapitres suivants de la Genèse (cf. Gn 4-11 ; cf. *Catéchisme*, 401) racontent la corruption progressive de la race humaine ; établissant un parallèle entre Adam et le Christ, saint Paul affirme : « de même que par la désobéissance d'un seul être humain la multitude a été rendue pécheresse, de même par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle rendue juste » (Rm 5,19). Ce parallèle permet de comprendre correctement l'interprétation du terme *adamah* en tant que collectif singulier : de même que le Christ

est une seule personne et en même temps tête de l'Église, de même Adam est une seule personne et en même temps tête de l'humanité^[9]. « Par cette "unité du genre humain" tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam, comme tous sont impliqués dans la justice du Christ » (*Catéchisme*, 404).

L'Église comprend le péché originel des premiers parents et le péché hérité par l'humanité de manière analogique. « Adam et Eve commettent un *péché personnel* mais ce péché (...) sera transmis par propagation à toute l'humanité, c'est-à-dire par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelles. Et c'est pourquoi le péché originel est appelé "péché" de façon analogique : c'est un péché "contracté" et non pas "commis", un état et non pas un acte » (*Catéchisme*, 404). Ainsi, « quoique propre à chacun (cf. Cc. Trente : DS 1513), le péché originel n'a, en aucun descendant d'Adam, un caractère de faute personnelle » (*Catéchisme*, 405)^[10].

Pour certaines personnes, il est difficile d'accepter l'idée d'un péché héréditaire^[11], surtout si l'on a une vision individualiste de la personne et de la liberté. Qu'ai-je à voir avec le péché d'Adam ? Pourquoi devrais-je payer pour les conséquences du péché des autres ? Ces questions reflètent l'absence d'un sens de la solidarité réelle qui existe entre tous les hommes créés par Dieu. Paradoxalement, cette absence peut être comprise comme une manifestation du péché transmis à chacun. En d'autres termes, le péché originel obscurcit la compréhension de cette fraternité profonde du genre humain qui rend possible sa transmission.

Face aux conséquences lamentables du péché et à sa propagation universelle, la question se pose : « Mais *pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le premier homme de pécher ?* S. Léon le Grand répond : « La grâce ineffable du Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que l'envie du démon nous avait ôtés » (serm. 73, 4 : PL 54, 396). Et S. Thomas d'Aquin : « Rien ne s'oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu permet, en effet, que les maux se fassent pour en tirer un plus grand bien. D'où le mot de S. Paul : 'Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé' (Rm 5, 20). Et le chant de l'*Exsultet* : 'O heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand Rédempteur' » (S. Thomas d'A., s. th. 3, 1, 3, ad 3 ; l'*Exsultet* chante ces paroles de saint Thomas) » (*Catéchisme*, 412).

La vie comme combat

Cette vision du péché à la lumière de la rédemption du Christ apporte un réalisme lucide sur la situation de l'homme et ses actions dans le monde. Le chrétien doit être conscient à la fois de la grandeur d'être un enfant de Dieu et d'être un pécheur. Ce réalisme :

a) empêche aussi bien l'optimisme naïf que le pessimisme désespéré, et « donne un regard de discernement lucide sur la situation de l'homme et de son agir dans le monde. (...) Ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale et des mœurs » (*Catéchisme*, 407).

b) donne une confiance sereine en Dieu, Créateur et Père miséricordieux, qui n'abandonne pas sa créature, pardonne toujours, et conduit tout vers le bien, même au milieu de l'adversité. « Répète ces paroles : *omnia in bonum !* tout ce qui arrive, « tout ce qui m'arrive », est pour mon bien... Par conséquent – et telle est la bonne conclusion – accepte ce qui te paraît si coûteux comme une douce réalité »^[12].

c) suscite une attitude de profonde humilité qui conduit à reconnaître ses péchés sans s'en étonner, et à les regretter parce qu'ils sont une offense à Dieu et non pas tant à cause de ses défauts personnels.

d) aide à distinguer ce qui est propre à la nature humaine en tant que telle de ce qui est une conséquence de la blessure du péché dans la nature humaine. Après le péché, tout ce qui est vécu comme spontané n'est pas forcément bon. La vie humaine a donc le caractère d'une lutte : il faut lutter pour se comporter de manière humaine et chrétienne (cf. *Catéchisme*, 409). « Toute la tradition de l'Église a qualifié les chrétiens de *milités Christi*, de soldats du Christ. Des soldats qui communiquent la sérénité aux autres, tout en combattant continuellement contre leurs mauvaises inclinations personnelles »^[13]. Le chrétien qui s'efforce d'éviter le péché ne rate rien de ce qui rend la vie bonne et belle. Contre l'idée qu'il est nécessaire que l'homme commette le mal pour faire l'expérience de sa liberté autonome, parce qu'au fond une vie sans péché serait ennuyeuse, la figure de Marie, conçue de façon immaculée, s'élève pour montrer qu'une vie entièrement donnée à Dieu, loin de produire de l'ennui, devient une aventure pleine de lumière et de surprises infinies^[14].

La tendresse de Dieu : péché, salut, miséricorde

Face à la réalité du péché, la miséricorde de Dieu se dresse de manière imposante. Jésus-Christ est le visage de cette miséricorde, comme nous pouvons le voir dans son attitude envers les pécheurs (« Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs ») tels que Zachée, le paralytique, la femme adultère, la Samaritaine, Marie-Madeleine, le bon larron, Pierre et d'innombrables autres.

De manière particulièrement pertinente, elle se manifeste dans les paraboles de la miséricorde, comme celle de l'enfant prodigue, qui, en fait, concrétisent tout l'enseignement de l'Ancien Testament sur le Dieu « tendre et miséricordieux, lent à la colère, plein d'amour et de vérité » (Ex 34,6). C'est ce à quoi les psaumes font référence à plusieurs reprises : le Seigneur est « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de vérité ! » (Ps 86,15) ; « Le Seigneur est tendresse et pitié, lent à la colère et plein d'amour » (Ps 103,8) ; « Le Seigneur est justice et pitié, notre Dieu est tendresse » (Ps 115,5) ; « Le Seigneur est tendresse et pitié, lent à la colère et plein d'amour » (Ps 145,8).

Dans la Passion de Jésus, toute la crasse du monde entre en contact avec l'immensément Pur, avec le Fils de Dieu^[15]. S'il est habituel que ce qui est impur infecte et contamine par contact ce qui est pur, ici se produit l'inverse : là où le monde, avec toute son injustice et ses cruautés contaminantes, entre en contact avec l'immensément Pur, dans ce contact, la souillure du monde est effectivement absorbée, annulée, transformée par l'amour infini.

La réalité du mal, de l'injustice qui gâche le monde et souille l'image de Dieu, est une réalité qui existe et par notre faute. On ne peut pas simplement l'ignorer, il faut l'éliminer. Maintenant, ce n'est pas comme si un Dieu cruel exigeait quelque chose d'infini. C'est tout le contraire : Dieu lui-même se pose en lieu de réconciliation et, en son Fils, prend sur lui la souffrance. Dieu lui-même apporte sa pureté infinie dans le monde comme un don. Dieu lui-même « boit le calice » de tout ce qui est terrible, et rétablit ainsi le droit par la grandeur de son amour qui, à travers la souffrance, transforme les ténèbres.

Dans la Passion, Jésus crie de toutes ses forces vers le Père. En quelque sorte, « toutes les détresses de l'humanité de tous les temps, esclave du péché et de la mort, toutes les demandes et les intercessions de l'histoire du salut sont recueillies dans ce Cri du Verbe incarné. Voici que le Père les accueille et, au-delà de toute espérance, les exauce en ressuscitant son Fils »^[16]. Cette souffrance concentre la misère, le péché et la mort de l'humanité, tout le mal de l'histoire. Et elle le surmonte, le rachète, le sauve.

La Croix est le dernier mot de l'amour du Christ pour nous. Mais ce n'est pas le dernier mot du Dieu de l'Alliance. Ce dernier mot sera prononcé à l'aube du dimanche : « Il est ressuscité »^[17]. Dieu ressuscite son Fils Jésus-Christ, et dans le Christ il nous fait le don de la vie chrétienne pour toujours.

Bibliographie

- Catéchisme de l'Église catholique, nos 374-421
- St Jean Paul II, *Je crois en Dieu le Père. Catéchèse sur le Credo (I)*.
- Pape François, *Misericordiae Vultus*, 11 avril 2015 :
- Marcel Clément, *Le péché originel selon Jean-Paul II*, Laurier, 1988.

[1] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 10.

[2] Saint Jean Paul II, *Evangelium vitae*, n° 21.

[3] Cf. Saint Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, n° 44.

[4] Saint Jean Paul II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 73.

[5] Ces expressions apparaissent à plusieurs reprises chez saint Jean-Paul II, *Dives in Misericordia*.

[6] Sainte Faustine, *Journal de la Miséricorde Divine en mon âme*, nos 47, 309, 327, 949.

[7] Cf. François, *Misericordiae Vultus*, n° 2.

[8] B. Pascal, *Pensées*, n° 556 (éd. Brunschvicg) et n° 449 (éd. Lafuma).

[9] C'est la raison principale pour laquelle l'Église a toujours lu l'histoire de la chute en termes de monogénisme (l'origine de la race humaine à partir d'un seul couple). L'hypothèse opposée, le polygénisme, a semblé s'imposer comme un fait scientifique (et même exégétique) pendant quelques années, mais aujourd'hui la descendance biologique à partir d'un seul couple (monophylétisme) est considérée comme plus plausible au niveau scientifique. Du point de vue de la foi, le polygénisme est problématique, car on ne voit pas comment il peut être concilié avec la Révélation sur le péché originel (cf. Pie XII, *Humani Generis*, DH 3897), bien qu'il s'agisse d'une question qui peut encore être étudiée et réfléchie.

^[10]En ce sens, une distinction a traditionnellement été faite entre le péché *originel originant* (le péché personnel commis par nos premiers parents) et le péché *originel originé* (l'état de péché dans lequel nous sommes nés en tant que leurs descendants).

^[11] Cf. Saint Jean Paul II, *Audience générale*, 24-IX-1986, n° 1.

^[12] Saint Josémaria, *Sillon*, 127 ; cf. *Rm* 8, 28.

^[13] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 74.

^[14] Cf. Benoît XVI, *Homélie*, 8 décembre 2005.

^[15] Ce commentaire sur la pureté du Christ et la souillure du péché se trouve dans Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, vol. 2, Encuentro, Madrid 2011, pp. 269-270.

^[16] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2606.

^[17] Cf. saint Jean-Paul II, *Dives in Misericordia*, n° 7.

[Retour au contenu](#)

Thème 11. Témoignage évangélique

Le plus ancien témoignage écrit du mot « évangile » au sens chrétien vient de saint Paul bien que son utilisation lui soit antérieure. L'apôtre l'utilise 20 ans après la mort du Seigneur sans avoir à l'expliquer (1 Thess 1, 5 ; 2, 4 ; Gal 2, 5.14 ; 1 Cor 4, 15 ; Rom 10, 16). Dans la bouche de Jésus, le mot "Évangile" est souvent accompagné d'un complément : « Évangile du Royaume de Dieu ».

Dans l'Antiquité – chez Homère ou Plutarque – le mot « évangile » désignait la récompense donnée au porteur de la nouvelle d'une victoire, ou le sacrifice de remerciement aux dieux offert pour cette bonne nouvelle. Les Romains appelaient « évangiles » les bienfaits qu'Auguste avait apportés à l'humanité, comme l'atteste une inscription faisant référence à l'empereur : « Le jour de la naissance du dieu a marqué le début de la bonne nouvelle pour le monde ».

Cependant, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (*Septante*), le verbe ευαγγελιζειν^[1], « annoncer une bonne nouvelle », était en rapport avec l'annonce de la venue des temps messianiques dans lesquels Dieu sauverait son peuple : « Me voici, comme le printemps sur les montagnes, comme les pieds de celui qui *annonce la bonne nouvelle* de la paix, comme celui qui annonce les biens ; car je publierai ton salut, disant : Sion, ton Dieu va régner !^[2] » (Is 52, 7-8 [LXX] ; voir aussi Is 61, 1-2; Ps 96, 2,10).

Dans le Nouveau Testament, ce messager ou héraut qui proclame la royauté du Seigneur et qui, par sa parole, inaugure les temps messianiques, c'est Jésus.

Composition et authenticité des évangiles

Les Évangiles nous informent que « après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée proclamer l'Évangile de Dieu » (Mc 1,14). Cette bonne nouvelle est qu'avec Jésus, le Royaume de Dieu est rendu présent. Non seulement Jésus est le messager de cette bonne nouvelle, mais c'est à lui-même que se réfère le message. Après la résurrection, Jésus envoie les apôtres dans le monde entier : « Proclamez l'Évangile à toute la création » (Mc 16,15). Le contenu de cet Évangile était ce que Jésus a dit et fait dans sa vie terrestre, ainsi que sa passion, sa mort et sa résurrection, montrant qu'en lui les promesses de l'Ancien Testament ont été accomplies.

Cette mission apostolique a donné naissance aux « Évangiles », appelés ainsi parce qu'ils contiennent par écrit l'Évangile prêché. Quatre récits d'un même Évangile nous sont parvenus : ceux de Matthieu, Marc, Luc et Jean. Ces quatre récits sont le résultat d'un long processus de composition, généralement divisé en trois étapes :

1) La vie et les enseignements de Jésus en Palestine durant les trois premières décennies de notre ère : Pendant ces années, ses disciples ont été les auditeurs et les témoins des signes et des miracles accomplis par leur Maître. De plus, ils étaient envoyés par lui pour prêcher son message, ce qui impliquait d'apprendre ce qu'ils devaient transmettre. C'est une période où la mémoire joue un rôle très important.

2) Après la mort et la résurrection de Jésus, la tradition orale se développe. A cette époque, les apôtres prêchaient ce que le Seigneur avait dit et fait à la lumière de la compréhension plus profonde des événements dont ils jouissaient et avec l'assistance de l'Esprit de vérité (Jn 16,13). Il s'agit d'une période de 30 à 40 ans supplémentaires au

cours de laquelle la tradition concernant Jésus s'est propagée oralement de la Palestine à de nombreuses autres parties de l'Empire romain. Au cours de ces décennies, les traditions concernant Jésus prenaient probablement aussi certaines formes écrites (enseignements et paroles de Jésus, miracles accomplis par lui, récit de sa passion et de sa mort, etc.) et étaient adaptées aux besoins des auditeurs par la prédication, la catéchèse et les célébrations liturgiques.

3) De la fin de la décennie des années 60 – alors que la plupart de ceux qui avaient été des témoins directs de la vie et de l'œuvre de Jésus disparaissaient et que le temple de Jérusalem était détruit – jusqu'à la fin du premier siècle, les évangélistes ont mis par écrit, sous forme de récit, certaines des nombreuses choses qui avaient été transmises oralement ou par écrit. Ce faisant, ils ont synthétisé ces traditions ou en ont développé d'autres en fonction des nouvelles circonstances dans lesquelles vivaient les différentes communautés chrétiennes. Dans leur travail, ils ont conservé le style de la proclamation apostolique.

Les évangiles n'indiquent pas dans le texte qui en étaient les auteurs. Certains écrits chrétiens de la fin du premier siècle citent des phrases ou des passages trouvés dans les évangiles, mais ne mentionnent pas qui les a écrits. Quoi qu'il en soit, au deuxième siècle, il y avait déjà un consensus sur le fait qu'il n'y avait que quatre de ces écrits et que les autorités derrière ceux-ci étaient les figures apostoliques de Matthieu, Marc, Luc et Jean. C'est ce que rapportent Papias de Hiérapolis (transmis par Eusèbe de Césarée), saint Irénée, Clément d'Alexandrie et le Canon de Muratori, qui transmettent les plus anciens témoignages sur la paternité des Évangiles. Par exemple, saint Irénée écrit :

« Matthieu a publié chez les Hébreux, dans leur propre langue, une forme écrite de l'évangile, au moment où Pierre et Paul, à Rome, proclamaient l'évangile et fondaient l'Église. C'est après leur départ que Marc, le disciple et interprète de Pierre, nous a également transmis par écrit ce qui avait été prêché par Pierre. Luc, le compagnon de Paul, a également consigné dans un livre ce qui avait été prêché par celui-ci. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui-là même qui s'était reposé sur sa poitrine (Jn 13, 23) publia aussi l'Évangile alors qu'il vivait à Éphèse » (*Contre les hérésies*, 3,1,1).

Par ces mots, l'évêque de Lyon démontre l'origine apostolique des quatre évangiles canoniques. Ils sont l'authentique et véritable tradition des apôtres. Il est important de noter que le terme « authentique » désigne le caractère original ou la conformité à l'original d'un acte ou d'un document. C'est dans cette condition que réside son autorité et qu'il peut donc témoigner ou constituer une preuve. Un document est donc dit authentique afin d'indiquer que son auteur est la personne à laquelle il est attribué. Mais le terme « authentique » est également utilisé au pluriel pour désigner les représentants autorisés de la Tradition qui ont été universellement acceptés par les Saints Pères. En ce sens, les apôtres (Matthieu et Jean) ou les hommes apostoliques (Marc, disciple de Pierre, et Luc, disciple de Paul) sont « authentiques » parce qu'ils garantissent l'authenticité et la véracité du témoignage des Évangiles portant leurs noms, et non parce qu'ils ont nécessairement écrit les récits évangéliques de leur propre main.

En fait, nous ne connaissons pas la manière concrète dont ces récits ont été composés. Les similitudes et les différences entre les trois premiers – Matthieu, Marc et Luc –, appelés « évangiles synoptiques » car, lorsqu'ils sont placés en colonnes parallèles, leurs coïncidences et leurs discordances peuvent être vues d'un seul coup d'œil (*synopsis*), ont donné lieu à diverses hypothèses sur leur origine.

On a longtemps pensé, à la suite de saint Augustin, que le premier Évangile composé était celui de Matthieu, puis que Marc l'avait abrégé. Plus tard, Luc, connaissant les deux écrits, aurait composé le sien.

Il a également été suggéré, en suivant Clément d'Alexandrie, que Matthieu aurait été le premier à écrire son Évangile pour les judéo-chrétiens, puis que Luc l'aurait adapté pour les chrétiens d'origine païenne, jusqu'à ce que, finalement, Marc fasse un *compendium* des deux.

Cependant, l'explication la plus largement soutenue aujourd'hui est que l'œuvre de Marc a conforté la relation entre l'évangile oral et l'évangile écrit et est devenue le prototype d'« évangile ». Les autres évangélistes auraient adopté les grandes lignes de ce premier récit en ajoutant des éléments communs aux deux qui n'étaient pas présents dans Marc, et des éléments qui leur étaient propres. De toute façon, parmi les diverses traditions liées aux apôtres, chaque évangéliste a dû sélectionner ce qui était à sa disposition, l'encadrer dans un récit et l'abréger ou le développer, en tenant compte des circonstances des communautés auxquelles il s'adressait.

Selon cette conception, il semble que Matthieu et Luc, peut-être sans se connaître, aient utilisé l'Évangile de Marc. En revanche, ce qui est commun à Matthieu et à Luc, mais ne se trouve pas dans Marc, est généralement identifié à un recueil de paroles de Jésus (généralement appelé source Q), mais dont, s'il a existé, aucune preuve ne nous est parvenue. De plus, chacun des trois évangiles présente des traditions qui lui sont propres et qui n'apparaissent pas dans les autres. Jean, quant à lui, connaît les traditions recueillies dans Marc, bien qu'il présente le récit de la vie et de l'œuvre de Jésus avec ses propres caractéristiques.

En tout cas, ces documents anciens rassemblent des traditions qui remontent à la prédication apostolique. Ce ne sont pas des biographies de Jésus au sens que l'on donne actuellement au terme « biographie » – bien qu'elles relatent la vie terrestre du Seigneur – mais des témoignages apostoliques sur Jésus-Christ. En fait, saint Justin les désigne comme des « mémoires (ou souvenirs) des apôtres », qui « sont appelés évangiles » (*Apologie*, 1,66,3). C'est le nom qui s'imposera et qui montre à la fois leur originalité et leur lien avec la prédication apostolique, jusque dans la manière dont le récit est structuré.

En fait, le schéma des quatre Évangiles est le même que celui de l'annonce apostolique (*kérygme*) résumée, par exemple, dans le discours de Pierre dans la maison du centurion Corneille (Ac 10, 37-43) : Jésus est baptisé par Jean, prêche et accomplit des miracles en Galilée, monte à Jérusalem, où, après son ministère dans la ville sainte, il est conduit à la passion et à la mort. Après sa résurrection, il apparaît aux apôtres et monte au ciel auprès du Père, d'où il viendra comme juge. Ceux qui croient en lui reçoivent le pardon des péchés.

Sur ce schéma, chaque évangéliste écrit son propre récit. Matthieu et Luc font précéder le ministère public de Jésus des récits de l'enfance et Jean du prologue qui montre la préexistence de Jésus, le Logos fait chair. Marc insiste sur la nécessité de se convertir pour recevoir le Messie et sur le rôle de Pierre. Matthieu présente le ministère de Jésus autour de grands discours. Luc souligne l'ascension de Jésus de la Galilée à Jérusalem. Jean révèle le statut messianique de Jésus par des signes (miracles) jusqu'à ce qu'il montre la mort du Christ comme une glorification.

Fiabilité historique

Pour parler de la véracité historique des évangiles, il est nécessaire de comprendre leur genre. Il ne s'agit pas de chroniques contemporaines de la vie de Jésus écrites par un témoin oculaire. Ce sont des récits fidèles à la tradition apostolique, qui, à son tour, est fidèle à la prédication et à la vie du Christ. C'est-à-dire que les apôtres n'ont pas simplement répété ce que Jésus avait dit, ou raconté en détail ce qu'il avait fait. Ils ont transmis la vie de Jésus en lui donnant un sens. Cela apparaît clairement dans la plus ancienne confession de foi que saint Paul rapporte en 1 Corinthiens 15,3 et qu'il avait lui-même reçue par tradition : « le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures ». En d'autres termes, la prédication apostolique relate des faits historiques indiscutables – « le Christ est mort », un événement historique qui s'est déroulé sous Ponce Pilate – avec une signification salvatrice qui concerne directement les hommes et les femmes de tous les temps – « pour nos péchés » – comme cela avait été annoncé dans les écrits sacrés d'Israël – « selon les Écritures ».

Ce qui est raconté dans les Évangiles se réfère donc à la vérité de ce qui s'est passé, à ce dont les apôtres ont été témoins et à ce qu'ils ont prêché afin de communiquer aux hommes de tous les temps que le salut se trouve dans le Christ mort et ressuscité, comme l'annonçaient les Écritures d'Israël. Il ne faut donc pas chercher dans ces écrits des faits nus et objectifs – ce qui est d'ailleurs impossible à réaliser dans un récit ancien – dépourvus du sens que leur donnent les évangélistes. La réalité historique ne peut être séparée de l'enseignement des apôtres, que chaque évangéliste présente à sa manière.

Cela ne signifie pas qu'il n'est pas possible de revenir sur les faits historiques transmis dans les évangiles ou que leur statut de récits indissociables d'un enseignement empêche d'affirmer que ce qui y est raconté est fiable. Au cours des siècles, l'historicité des récits évangéliques a été examinée en fonction de la conception de l'histoire qui prévalait à l'époque. À l'époque moderne, avec la conception de l'histoire comme un récit fondé sur la critique historique de documents anciens qui n'étaient pas considérés comme objectifs, une distinction a été faite entre le « Jésus de l'histoire et le Christ de la foi ». Cela séparait la figure de Jésus reconstruite par les historiens de ce que l'Église enseigne sur le Christ. Bien que pour le chrétien il n'y ait pas de dissociation – car le Jésus historique est le même Seigneur Jésus-Christ dont l'Église transmet fidèlement la personne et les enseignements – le problème qu'elle soulève est incontournable. La question de savoir comment accéder à Jésus du point de vue historique ne peut être éludée. Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, était et est un véritable homme. Il est une figure de l'histoire et son œuvre rédemptrice s'est également accomplie par ses actions dans l'histoire humaine. Comme l'enseigne Benoît XVI, si Jésus était une idée ou une idéologie, le christianisme serait une gnose. C'est pourquoi la recherche historique de ce qui est raconté dans les récits évangéliques est une condition nécessaire, non seulement pour consolider la foi, mais aussi pour avoir une meilleure connaissance de la sainte humanité du Seigneur.

L'accès à Jésus doit partir des évangiles : c'est la source première pour connaître Jésus. En même temps, des témoignages historiques nous sont parvenus d'autres sources non bibliques qui confirment ce que ces quatre récits contiennent. Par exemple, les découvertes archéologiques dans la région de la Palestine du début du siècle ont mis en lumière des données précieuses qui appuient ou contextualisent ce qui est raconté dans les évangiles. Les textes trouvés à Qumran, les traductions des Écritures juives en

araméen, la tradition orale juive et ses formes de transmission, les sources rabbiniques donnent un aperçu de la vitalité religieuse de l'époque et de la manière dont les écrits sacrés étaient utilisés. Le témoignage sur Jésus de l'historien judéo-romain Flavius Josèphe et d'autres témoignages de sources païennes (Tacite, Suétone, Pline), ainsi que des informations provenant de textes rhétoriques gréco-romains, l'étude de l'éducation hellénistique ou l'influence des écoles de pensée grecques, permettent également de cadrer et de mieux comprendre les aspects historiques présents dans les Évangiles. Et face aux accusations de subjectivité dans ces récits, les sources externes susmentionnées sont complétées par un ensemble de critères qui assurent la fiabilité historique des récits évangéliques. Parmi les plus importantes, citons

1) *Le critère de la discontinuité.* Les expressions et les faits qui ne cadrent pas avec le judaïsme de l'époque et qui n'ont pas été inventés par l'Église primitive ou les évangélistes sont considérés comme historiques. Par exemple, « Royaume de Dieu », « Fils de l'homme », « Abba », « Amen », le baptême de Jésus par Jean, les défauts des Apôtres.

2) *Le critère du témoignage multiple.* Les caractéristiques de la figure, de la prédication et de l'activité de Jésus qui sont attestées dans tous les évangiles et dans d'autres écrits du Nouveau Testament ou en dehors de celui-ci sont authentiques. Par exemple, la position de Jésus à l'égard de la loi, des pécheurs et des pauvres ; sa résistance à être reconnu comme un roi-messie politique ; sa prédication du Royaume, son activité de guérison et ses miracles.

3) *Le critère de cohérence ou de conformité.* Les aspects qui ne peuvent être établis comme historiques par d'autres critères, mais qui sont cohérents avec ce que nous savons de manière fiable de la prédication de Jésus et de son annonce de la venue et de l'établissement du Royaume de Dieu, sont considérés comme authentiques. Par exemple, le Notre Père, les paraboles ou les béatitudes.

4) *Le critère de l'explication nécessaire.* Les événements qui donnent un sens et éclairent un ensemble d'éléments qui ne seraient pas compris autrement sont également considérés comme authentiques. Par exemple, le début réussi du ministère de Jésus, son activité à Jérusalem, ses enseignements en privé à ses disciples.

À ces critères s'ajoutent ce que l'on appelle des « indices » indiquant que quelque chose de raconté est probablement vrai. Des détails tels que le fait que Jésus dorme à l'avant du bateau ou l'indication que quelque chose s'est produit, par exemple, « près de Jéricho », sont des indications qu'un témoin oculaire est à l'origine du récit.

Tout cela montre que les évangiles, bien qu'ils soient des témoignages de foi, sont historiquement fiables. Ils prouvent que la manière théologique et salvatrice dont les évangiles présentent Jésus ne déforme pas la réalité historique en magnifiant sa figure. Cela ne signifie pas que l'image véhiculée par les évangélistes soit épuisée dans leurs récits, car, comme l'écrit saint Jean, il y a bien d'autres choses qui n'ont pas été rapportées dans les Évangiles (Jn 20, 30-31 ; 21, 25). Mais surtout parce que Jésus est le Fils éternel de Dieu dont l'image dépasse toute tentative humaine de compréhension totale.

Image du Christ selon les évangiles

Bien qu'incomplète, l'image du Christ véhiculée par les Évangiles est non seulement celle que Dieu a voulu nous révéler, mais elle est à la base de toutes les autres images du

Christ qui ont été proposées et développées tout au long de l'histoire de l'Église, notamment à travers ses saints. Elles sont toutes basées sur les images de Jésus que l'on trouve dans les évangiles.

Jésus est présenté par saint Matthieu dans toute sa majesté, car il est le Fils de Dieu (cf. 1, 20 ; 27, 54). Il est aussi le Messie promis. En lui s'accomplissent les annonces des prophètes de l'Ancien Testament, comme le montrent les fréquentes références à « ce que Dieu avait dit par le prophète s'est accompli » ou des expressions similaires (1, 22-23 ; 2, 5-6, 15, 17-18, 23 ; 3, 3-4 ; etc.). Mais en même temps, il est le Messie que les autorités d'Israël n'acceptent pas et rejettent. C'est pourquoi il annonce que Dieu formera un nouveau peuple « qui portera du fruit » (21, 43). Ce nouveau peuple est l'Église. En elle, Jésus est le Maître, mais surtout l'Emmanuel – Dieu avec nous – dès avant sa conception (1, 23), et qui sera présent au milieu des siens jusqu'à la fin des temps (18, 20 ; 28, 20). Il est, enfin, le Serviteur du Seigneur annoncé par Isaïe, qui, par ses paroles et ses miracles, accomplit le plan de salut de Dieu pour l'humanité (8, 16-17 ; 12, 15-21).

Pour saint Marc, comme il ne pouvait en être autrement, Jésus est aussi le Messie annoncé dans l'Ancien Testament, mais, plutôt qu'avec des textes qui s'accomplissent avec lui, il est présenté comme accomplissant les œuvres du Messie promis. Cependant, afin d'éviter des interprétations de nature politique, Jésus demande à ceux qui bénéficient de ces œuvres de se taire afin que son messianisme ne soit pas compris dans un sens temporel mais à la lumière de la Croix (1, 44 ; 5, 43 ; 7, 36 ; 8, 26). C'est aussi la raison pour laquelle l'évangéliste fait référence au titre par lequel Jésus préférerait s'appeler, « Fils de l'homme » (2, 10-28 ; 8, 31-38 ; etc.), titre qui évoque la vision du livre de Daniel qui annonce qu'un être céleste, « comme un fils d'homme », viendra d'en haut et recevra le pouvoir sur toutes les nations (Dn 7, 13-14) et qui montre la condition transcendante du Messie. En outre, Marc souligne que Jésus est le « Fils de Dieu ». Il l'appelle ainsi dès le début du récit (1, 1), le Père le proclame au baptême et à la transfiguration (1, 11 ; 9, 7) et le centurion le confesse devant la croix (15, 39).

Luc souligne que Jésus est le Prophète par excellence (1, 76 ; 4, 24 ; 7, 16-26 ; 13, 33 ; 24, 19). Personne comme lui ne peut parler au nom de Dieu. De plus, comme les prophètes de l'Ancien Testament qui étaient mus par l'Esprit de Dieu, Jésus a été oint par l'Esprit au Baptême (3, 22), conduit par lui au désert pour être tenté (4, 1) et poussé à aller en Galilée pour commencer sa mission (4, 14-18). Pour le troisième évangéliste, Jésus est aussi le Sauveur, car il sauvera les gens de leurs péchés. En lui s'accomplissent les promesses de salut faites par Dieu aux patriarches et aux prophètes d'Israël (1, 47, 69, 71 & 77 ; 2, 11 & 30 ; 3, 6 ; etc.), qui se manifestent dans ses actions salvatrices, notamment dans ses gestes de miséricorde envers les faibles et les pécheurs (7, 50 ; 8, 48, 50 ; 18, 42 ; 19, 9-10). Jésus est aussi le Seigneur. Ce titre était utilisé pour désigner Dieu chez les Juifs afin d'éviter de prononcer son saint nom. En même temps, c'était une forme de respect pour s'adresser à une personne. Saint Luc utilise abondamment ce titre à propos de Jésus, indiquant ainsi sa condition divine depuis sa naissance jusqu'à sa pleine manifestation lors de la résurrection (2, 11 ; 5, 8-12 ; 7, 6 ; etc.).

Jésus selon Jean est à nouveau le Messie promis d'Israël et aussi le Prophète (4, 19 ; 6, 14) et le Maître (*Rabbi*) qui enseigne (1, 38, 49 ; 3, 2 ; etc ; 6, 3, 69 ; 7, 14, 28 ; 8, 20). Mais dans le quatrième évangile, cette révélation acquiert une plus grande profondeur théologique. Comme dans les autres évangiles, Jésus est le Fils de Dieu, mais Jean

souligne qu'il est « le Fils », le seul engendré (1, 14-18), le seul vrai Fils dont Dieu est le Père d'une manière différente de celle des autres hommes (20, 17). En fait, il est un avec lui (10, 30 ; 5, 19-21, 23 & 26 ; 14, 11). De plus, en tant que Fils de Dieu, Jésus est préexistant (1, 30 ; 8, 58). Il s'est fait chair et a habité parmi les hommes (1, 1-14). Il est le Verbe éternel du Père, le Logos, qui a créé et fait vivre le monde (1, 1-3), et a été envoyé comme la Parole ultime et décisive de Dieu à l'humanité pour lui révéler qui est Dieu (17, 25). Il est celui en qui s'accomplissent certains des traits attribués à Dieu dans l'Ancien Testament : Jésus est le Pain de Vie (6, 35-51), la Lumière du monde (8, 12), la Porte (des brebis) (10, 7-9), le Bon Pasteur (10, 11-14), la Résurrection et la Vie (11, 25), le Chemin, la Vérité et la Vie (14, 6), la Vigne (15, 1-5). Il est donc celui qui peut utiliser l'expression « Je suis » au sens absolu, sans prédicat (8, 28-58 ; 18, 5), pour indiquer sa condition divine. Mais il est aussi le « Fils de l'homme », véritablement homme, qui est descendu du ciel pour mourir (1, 51 ; 3, 13 ; 6, 62), l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde en mourant sur la croix (1, 29,36 ; cf. 19, 14).

En tout état de cause, les évangiles ne sont pas des livres qui présentent Jésus comme une figure du passé. Ils sont une parole d'aujourd'hui, dans laquelle Jésus est toujours vivant. C'est pourquoi saint Josémaria pouvait conseiller : « Vis près du Christ ! Tu dois être dans l'Évangile, comme un personnage parmi d'autres, qui partage sa vie avec Pierre, avec Jean, avec André..., parce que maintenant encore le Christ est vivant : *Iesus Christus, heri et hodie, ipse et in saecula !* — Jésus-Christ est vivant ! Aujourd'hui comme hier. Il est le même, pour les siècles des siècles » (*Forge*, 8).

Bibliographie de base

- Concile Vatican II, *Dei Verbum*, nos 18-19
- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 124-127

Lectures recommandées

- Bible de Navarre, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Le Laurier, 1993.
- ID., *L'Évangile selon Saint Marc*, Le Laurier, 1994.
- ID., *L'Évangile selon Saint Luc*, Le Laurier, 1995.
- ID., *L'Évangile selon Saint Jean*, Le Laurier, 1996.

[1] Prononcer *eu-ann'-gué-li-dzeïn*

[2] NdT : à comparer avec la version latine de la Vulgate dans sa traduction AELF : « *Me voici ! Comme ils sont beaux sur les montagnes, les pas du messager, celui qui annonce la paix, qui porte la bonne nouvelle, qui annonce le salut, et vient dire à Sion : Il règne, ton Dieu !* »

[Retour au contenu](#)

Thème 12. L'Incarnation

L'identité de Jésus dans le Nouveau Testament

Les Évangiles nous racontent l'histoire de Jésus et c'est le fondement de toute la doctrine christologique. La christologie n'est rien d'autre que la réflexion sur qui est Jésus et ce qu'il est venu faire dans le monde.

Cette réflexion trouve son point de départ dans les écrits du Nouveau Testament : les Évangiles, les lettres de saint Paul et de saint Jean, et les autres textes. Ils s'interrogent à la fois sur Jésus et sur son importance pour l'humanité. Et ils partent d'une conviction très importante : celle que Jésus ne peut pas être seulement un homme. En effet, dans les années qui ont suivi la Résurrection, les premiers chrétiens vénéraient le nom de Jésus, le louaient, lui chantaient des hymnes et se réunissaient le dimanche pour célébrer l'Eucharistie en sa mémoire.

Tout cela était assez logique si on prenait la vie de Jésus dans son ensemble. À la lumière des récits des Évangiles, on voit que Jésus s'est considéré comme l'unique représentant de Dieu dans le monde, revendiquant (même de manière humble et naturelle) des prérogatives divines telles que le pardon des péchés, la réforme de la parole que Dieu avait donnée au peuple par l'intermédiaire de Moïse, ou l'exigence d'un amour absolu pour sa personne ; en outre, il a confirmé tout cela par des miracles importants, comme la résurrection de Lazare qui a montré sa domination et son pouvoir sur les éléments cosmiques, les hommes et les démons ; il s'est ressuscité Lui-même et, du trône du Père, il a envoyé le Saint-Esprit. Tout cela signifiait aussi que Jésus avait accompli les promesses que Dieu avait faites à Israël pour les temps ultimes et définitifs : la promesse d'établir un Royaume qui durerait toujours, dont Lui, Jésus, était le Roi-Messie trônant dans les cieux. Jésus ne pouvait pas être un simple homme, aussi saint qu'on puisse l'imaginer.

Cette conviction se heurtait cependant à une question fondamentale : quelle était la relation de Jésus à Dieu ? Il n'était pas facile pour les premiers chrétiens de répondre à cette question. Ils confessaient qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, mais ils se rendaient également compte que Jésus avait agi et parlé comme s'il était Dieu Lui-même. Le problème était alors très clair : peut-on dire que Jésus est Dieu, mais dans quel sens ? Cela ne veut-il pas dire confesser deux dieux ? Ce dernier point était une absurdité, car ils étaient également convaincus, comme tous les Juifs, qu'il n'y a – qu'il ne peut y avoir – qu'un seul Dieu. Quelle est donc la relation de Jésus avec le Dieu d'Israël ?

Cette réflexion aboutira progressivement à des solutions satisfaisantes. Déjà dans les lettres de saint Paul, nous voyons que l'apôtre utilise diverses manières d'exprimer la divinité de Jésus, sans le confondre avec Dieu le Père et sans affirmer deux dieux. Par exemple, dans la première lettre aux Corinthiens, il écrit : « Pour nous, au contraire, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons ; et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout vient et par qui nous vivons » (1 Co 8, 6). Il utilise cette expression, « un seul Dieu et un seul Seigneur », qui met concrètement sur le même plan Dieu le Père et le Christ, puisque dans l'Ancien Testament « Seigneur » était « le nom le plus habituel pour désigner la divinité même du Dieu d'Israël » (*Catéchisme*, n° 446). « En attribuant à Jésus le titre divin de Seigneur », dit le *Catéchisme de l'Église*

Catholique, « les premières confessions de foi de l'Église affirment, dès l'origine (cf. Ac 2, 34-36), que le pouvoir, l'honneur et la gloire dus à Dieu le Père conviennent aussi à Jésus (cf. Rm 9, 5 ; Tt 2, 13 ; Ap 5, 13) parce qu'il est de « condition divine » (Ph 2, 6) » (*Catéchisme*, n° 449).

Cela est encore plus clair dans l'Évangile de Jean qui, dès le début, distingue clairement Dieu le Père du Verbe de Dieu qui était en Dieu dès le commencement et était Dieu lui-même (cf. Jn 1, 1). Jésus, dit Jean, est le Verbe incarné qui s'est fait homme et est venu dans le monde pour notre salut. Cette Parole existait avant le temps et la création, et n'est donc pas créée. Il a toujours été la Parole du Père et est donc distinct du Père, même s'il est en relation avec lui. C'est un texte important, dans lequel Jean répond au problème de savoir comment dire que Jésus est Dieu sans dire qu'il y a deux dieux. Ce Verbe, pense Jean, est divin comme le Père lui-même, mais il ne peut être considéré comme un second Dieu car il est complètement relatif au Père. Cela ouvre la voie à une considération du Dieu unique comme une trinité de personnes : le Père, le Fils et l'Esprit. Ainsi, dans le Nouveau Testament, le Dieu d'Israël ouvre son intimité et se révèle comme Amour, Amour qui réalise l'unité parfaite des trois personnes divines.

L'identité de Jésus à la lumière des conseils christologiques

Au cours des siècles qui ont suivi l'ère apostolique, l'Église a précisé sa connaissance de Jésus et l'a approfondie sur la base de ce que le Nouveau Testament avait affirmé. La diffusion de l'évangélisation a mis l'Évangile en contact avec le monde non-juif, et en particulier avec la pensée grecque, qui admettait une pluralité de dieux à des degrés divers.

Dans ce contexte, on pouvait aboutir à considérer Jésus comme un second Dieu, inférieur au Père et capable de changer et de s'incarner (contrairement au Père qui serait immuable). C'est bien la proposition d'Arius contre laquelle le Concile de Nicée a réagi en 325 (cf. *Catéchisme*, n° 465). Lors de ce concile a été élaboré ce que nous récitons chaque dimanche dans le Credo, à savoir que Jésus est « Dieu, né de Dieu, lumière, née de la lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu. Engendré non pas créé, *de même nature* que le [consubstantiel au] Père ». Il en ressort que le Père et le Fils partagent la même divinité unique et ont la même dignité.

Un siècle plus tard, un autre problème important fut soulevé : si Jésus est Dieu, comment peut-il être à la fois homme et Dieu ? L'expérience nous dit qu'un homme est un individu et que Dieu est aussi un être distinct et individuel. Comment peuvent-ils être une seule réalité ? Lorsque nous pensons au Christ, ne s'agit-il pas plutôt de deux êtres distincts et pourtant profondément unis d'une certaine manière ? La proposition du patriarche de Constantinople, Nestorius, allait dans ce sens. Pour lui, Dieu et l'homme Jésus forment une unité car ils agissent toujours en parfaite conjonction. De même qu'un cheval au galop et le cavalier qui le conduit agissent conjointement, ils se conforment l'un à l'autre, bien qu'il s'agisse en réalité de deux êtres distincts qui forment une seule et même figure. À partir de cette approche, Nestorius en concluait que Jésus était né, avait vécu en Palestine, était mort sur la croix, etc., mais on ne pouvait pas dire la même chose de Dieu. Le Verbe éternel est immuable et ne peut pas naître comme un être humain. Par conséquent, on ne peut pas non plus dire que Marie est la mère de Dieu, mais seulement la mère de l'homme Jésus.

Le problème de cette thèse était qu'elle ne garantissait pas vraiment que le Christ était un seul être, une seule réalité vivante, comme nous le voyons dans les Évangiles. Le Concile d'Éphèse, en 431, s'y opposa en affirmant que la deuxième personne de la Trinité, le Verbe de Dieu, s'était fait chair, c'est-à-dire qu'il avait fait sienne une nature humaine, comme s'il l'intégrait à lui-même (cf. *Catéchisme*, n° 446). C'est pourquoi il était un seul être et non deux réalités distinctes, plus ou moins unies, comme le soutenait Nestorius. Par le nom de « Jésus », nous entendons le Verbe, une fois qu'il a fait sienne la nature humaine, une fois qu'il s'est fait homme. Cette doctrine est connue sous le nom d'*union hypostatique* (parce que l'humain est intégré à la personne préexistante du Verbe = à l'*hypostase* du Verbe). Elle fut formulée au Concile d'Éphèse.

Cependant, certains comprirent mal cette doctrine et pensèrent que l'élément humain dans le Christ, absorbé comme il l'était dans la personne divine, était alors dissous dans celle-ci. Ainsi, l'élément humain en Jésus perdait toute sa consistance. Pour surmonter cette erreur, vingt ans plus tard, un autre concile œcuménique, qui se tint dans la ville de Chalcédoine, reformula l'idée éphésienne d'une manière quelque peu différente : Jésus est une seule personne, dit le Concile, mais il existe de deux façons : en tant que Dieu éternellement et en tant qu'homme dans le temps. Il est le vrai Dieu et le vrai homme, le Dieu parfait et l'homme complet et entier. De là, les conciles ultérieurs ont précisé la doctrine de Chalcédoine et en ont tiré certaines conséquences, par exemple, que Jésus a une véritable volonté humaine, puisqu'il est vraiment homme. Et en tant qu'homme, il a accompli l'œuvre de notre salut.

L'Incarnation

Au-delà des questions historiques, ce qui est fondamental pour la doctrine de l'incarnation c'est la présence personnelle du Fils de Dieu dans l'histoire. Par ses paroles et ses gestes humains, nous apprenons à connaître le Fils de Dieu et, d'une certaine manière, nous comprenons comment est Dieu lui-même. Et ce que nous voyons, surtout, c'est que Dieu est Amour, un amour fort, capable de donner sa vie pour nous.

L'Incarnation est l'œuvre du Dieu trinitaire. Le Père envoie son Fils dans le monde, c'est-à-dire que le Fils entre dans le temps et fait sienne la substance humaine, l'humanité, que l'Esprit Saint fait naître dans le sein virginal de Marie avec sa coopération et son consentement. Ainsi, le Verbe de Dieu, qui existait éternellement, commence aussi à exister en tant qu'homme dans l'histoire.

La présence dans l'histoire du Fils de Dieu est aussi proximité du Père et de l'Esprit Saint, car en Jésus et par Lui les autres personnes divines se font également connaître des hommes. Saint Jean, en particulier, a insisté sur ces aspects : la venue de Jésus révèle les traits intimes et inaccessibles de l'Être divin, de sorte que Celui que « personne n'a jamais vu » (Jn 1,18) se manifeste dans la vie du Christ, le Fils Unique incarné. Le Christ montre dans ses gestes, dans ses affections et ses paroles, sa relation avec le Père et avec les hommes, la bienveillance de Dieu envers les créatures et la valeur et le sens de la réalité terrestre.

Jésus est donc le Fils unique de Dieu qui s'est fait homme pour notre salut. Il est aussi le porteur de l'Esprit Saint, son temple et sa demeure dans l'histoire, et c'est pourquoi il est aussi appelé Christ, *l'Oint*. Certes, d'autres personnages de l'ancien Israël étaient oints d'huile à l'occasion de leur vocation ou de leur mission particulière et pour signifier la présence en eux de l'Esprit divin, mais l'onction de Jésus est beaucoup plus radicale, car

elle découle de sa propre constitution d'homme, du mystère de l'Incarnation. Jésus vient dans le monde pleinement oint par l'Esprit, et donc tout en lui évoque la présence divine et reflète la pureté et la spiritualité de la réalité du ciel.

Et cette présence radicale de l'Esprit le remplit aussi de grâce et de dons surnaturels qu'il déploie dans ses actions, pleines de justice et de bonté, et qui inspirent ses paroles, impérieuses ou douces, mais toujours pleines de sagesse et de vie. Tout en Jésus révèle aux hommes l'amour de Dieu et cet amour qui remplit son cœur humain, se déverse sur la réalité qu'il rencontre, sur tout ce que le péché a abîmé, pour le restaurer et le ramener au Père.

La connaissance et la volonté humaine de Jésus

Nous avons déjà dit que Jésus est un Dieu parfait et un homme parfait. Naturellement, parce qu'il est Dieu, il a une connaissance éternelle et intemporelle de toutes choses, mais une fois devenu homme, sa connaissance de la réalité suit les voies propres à la manière de connaître de l'homme, c'est-à-dire que Jésus, comme nous, connaît aussi la réalité extérieure à travers des expériences, des images, des concepts, etc. qui se forment dans son esprit humain. En s'incarnant, le Christ n'a pas voulu contourner les lois de la nature et il a donc dû lui aussi apprendre beaucoup de choses comme tout être humain : il a appris à parler, à lire, à travailler, à connaître peu à peu les éléments nécessaires à la vie pratique, et il a dû aussi apprendre beaucoup de choses de la religiosité d'Israël qui lui a été enseignée principalement par Marie et Joseph.

L'esprit humain du Christ, comme toute intelligence humaine, était limité. Cependant, cela ne signifie pas que le Seigneur n'avait pas une connaissance au-delà de ce qui est possible à l'expérience ou à la science humaine ordinaire : une connaissance surnaturelle. Les Évangiles montrent, par exemple, que Jésus avait prévu la trahison de saint Pierre et celle de Judas. Dans ces cas et dans d'autres cas similaires, il s'agissait d'intuitions qui se présentaient à l'esprit humain du Christ comme le fruit d'une inspiration divine.

Cependant, la connaissance la plus importante et la plus profonde que Jésus eut dans sa vie sur terre était celle de son Dieu Père. Cette connaissance était aussi profondément surnaturelle et constituait une dimension permanente de sa vie et de son intimité, car sa Personne était éternellement unie au Père – Il est le Fils Unique du Père – et son humanité avait été assumée (intégrée) dans sa Personne. Ainsi, Jésus faisait l'expérience, dans sa conscience humaine, de sa parfaite unité avec le Père. Il était pleinement conscient d'être le Fils de Dieu, envoyé dans le monde pour sauver l'humanité.

Le *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique* a résumé la connaissance humaine du Christ de la manière suivante : « Le Fils de Dieu a assumé un corps animé par une âme humaine raisonnable. Avec son intelligence humaine, Jésus a appris beaucoup par l'expérience. Mais aussi comme homme, le Fils de Dieu avait une connaissance intime et immédiate de Dieu son Père. Il pénétrait également les pensées secrètes des hommes et connaissait pleinement les desseins éternels qu'il est venu révéler » (n° 90).

Jésus avait également une véritable volonté humaine et était un homme pleinement libre. Il était libre en premier lieu parce qu'il n'était pas soumis à ce désordre intérieur qui procède en nous du péché originel, et qui nous amène à céder facilement aux trois convoitises – la convoitise du monde, la convoitise des yeux et la convoitise de la chair –

et à en être esclaves. L'Esprit Saint avait façonné son humanité dès le début dans le sein de Marie et a toujours été pleinement présent dans sa vie par la suite. Mais dans un sens plus profond, Jésus était libre parce que ses actions étaient toujours motivées par l'amour de son Père et de la mission qui lui avait été confiée. Il désirait à tout moment accomplir la volonté du Père, et l'amour de l'Esprit Saint dans son cœur remplissait ses actes de justice et de charité. C'est pourquoi, comme l'a dit le Concile Vatican II, Jésus est toujours pour nous le modèle de ce qu'est l'homme (cf. *Gaudium et Spes*, n° 22).

Cette grande liberté du Christ s'est manifestée de multiples façons : il ne s'est pas laissé conditionner par les personnes, les circonstances ou toute forme de peur, et ne s'est pas plié aux barrières culturelles de la société de son temps dans laquelle les justes méprisaient les pécheurs et cherchaient à ne pas se mêler à eux. Jésus, au contraire, mangeait avec des pécheurs et a même choisi certains disciples, comme Matthieu, dans des milieux qui n'étaient pas socialement bien vus. Il n'a eu aucun problème à rompre avec les légalismes inutiles, même s'ils étaient répandus à son époque, ni à se mettre en colère et à renverser les tables des marchands qui violaient la dignité sacrée du Temple ; il ne s'est pas laissé conditionner par sa famille, ni par les structures de pouvoir, il n'a eu aucun scrupule à affronter les pharisiens et à dénoncer ce qu'ils faisaient de mal ; et, surtout, il n'a eu aucun problème à donner volontairement sa vie pour nous. Nous voyons donc que Jésus avait une grande liberté, qui lui permettait de toujours choisir ce qui était bon pour les gens, ce qui était agréable pour le Père.

En tout cela, Jésus réalisait par sa volonté humaine ce qu'il avait éternellement décidé avec le Père et le Saint-Esprit. Les actions du Christ ont fait entrer l'amour et la miséricorde de Dieu pour l'humanité dans le domaine de l'histoire.

La valeur du mystère de l'Incarnation

Lorsque nous récitons dans le Credo « il s'est incarné par l'œuvre du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie »^[4], nous affirmons que l'humanité assumée par le Verbe est vraie et réelle, fruit de la chair d'une femme, et que par conséquent il est l'un de nous et appartient à notre race. S'il n'en était pas ainsi, Il n'aurait pas un cœur et une âme humaine, Il ne pourrait pas souffrir et mourir, et il n'y aurait pas de résurrection. C'est pourquoi le mystère de l'Incarnation est la base et le présupposé de tous les autres mystères de la vie de Jésus.

Le Verbe a pris notre condition matérielle et corporelle, soumise à de nombreux besoins, afin de nous sauver de nos péchés et de nous ramener dans la maison de Dieu notre Père, puisque Dieu nous a créés pour être ses enfants adoptifs. Cette œuvre de salut, le Seigneur l'accomplit dans toutes ses actions, y compris dans ces années de jeunesse (ce qu'on appelle la « vie cachée » du Christ) sans manifestations particulièrement publiques.

Tous les actes de Jésus réalisent notre rédemption parce que, en les vivant de manière juste et équitable, agréable au Père, il nous permet aussi de les vivre de cette manière, et nous ouvre ainsi la voie. Les Pères de l'Église aimaient dire que Jésus, en faisant sienne notre nature, l'avait guérie et purifiée. Nous pouvons prolonger cette idée en disant que notre Seigneur a purifié la vie ordinaire, en la faisant sienne ; il l'a transformée en quelque chose d'agréable à Dieu. Comme le disait saint Josémaria : « En grandissant et en vivant comme l'un d'entre nous, Jésus nous révèle que l'existence humaine, nos occupations courantes et ordinaires, ont un sens divin » (*Quand le Christ passe*, n° 14).

De sa place au ciel, Jésus ressuscité nous donne sa grâce pour que nous puissions découvrir dans nos tâches quotidiennes l'amour que Dieu a pour nous, et qu'ainsi elles deviennent pour nous un chemin de sanctification. Ainsi, Jésus, avec sa vie même, est notre chemin, qui nous conduit au Père.

En plus de leur valeur *rédemptrice*, toutes les œuvres de Jésus ont également une valeur *révélatrice*, car elles nous montrent l'amour de Dieu pour nous, et une valeur *récapitulative*, car elles réalisent le plan de Dieu pour l'humanité et établissent la souveraineté de Dieu, son royaume, dans le monde.

Marie, mère de Dieu et de l'Église

La Vierge Marie a été prédestinée à être la Mère de Dieu dès l'éternité en même temps que l'Incarnation du Verbe.

« Pour être la Mère du Sauveur, Marie "fut pourvue par Dieu de dons à la mesure d'une si grande tâche" (*Lumen Gentium* 56) » (*Catéchisme*, 490). À l'Annonciation, l'archange Gabriel la salue comme « pleine de grâce » (Lc 1, 28). Avant que le Verbe ne s'incarne, Marie était déjà, par sa correspondance aux dons divins, pleine de grâce. Le Seigneur lui a donné ces dons spéciaux de grâce parce qu'il la préparait à être sa Mère. Guidée par eux, elle a pu donner son libre consentement à l'annonce de sa vocation (cf. *Catéchisme*, 490), rester pure de tout péché personnel (cf. *Catéchisme*, 493) et se donner pleinement au service de l'œuvre rédemptrice du Fils.

Elle-même a été rachetée dès sa conception : « C'est ce que confesse le dogme de l'Immaculée Conception, proclamé en 1854 par le pape Pie IX : *La bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, par une grâce et une faveur singulière du Dieu Tout-Puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel* (DS 2803) » (*Catéchisme*, 491).

Marie est vraiment la Mère de Dieu parce que « celui qu'elle a conçu comme homme du Saint-Esprit, [...] n'est autre que le Fils éternel du Père, la deuxième Personne de la Sainte Trinité » (*Catéchisme*, 495).

Marie a toujours été vierge. Depuis les temps anciens, l'Église confesse dans le Credo et célèbre dans sa liturgie Marie « comme la *Aeiparthenos*, " toujours vierge " (cf. *Lumen Gentium* 52) » (*Catéchisme*, 499 ; cf. *Catéchisme*, 496-507). Cette foi de l'Église se reflète dans l'ancienne formule : « Vierge avant l'accouchement, pendant l'accouchement et après l'accouchement ». « Dès les premières formulations de la foi (cf. DS 10-64), l'Église a confessé que Jésus a été conçu par la seule puissance du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, affirmant aussi l'aspect corporel de cet événement : Jésus a été conçu "de l'Esprit Saint sans semence virile" (Cc. Latran en 649 : DS 503) » (*Catéchisme*, 496). Marie était également vierge en couches, car Jésus, à sa naissance, a consacré sa virginité (cf. *Catéchisme*, 499). Et elle est également restée vierge après la naissance de Jésus.

Marie a été élevée au Ciel. « Enfin la Vierge immaculée, préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle, ayant accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire du ciel, et exaltée par le Seigneur comme la Reine de l'univers, pour être ainsi plus entièrement conforme à son Fils, Seigneur des seigneurs, victorieux du péché et de la mort^[2] » (*Catéchisme* 966). Son Assomption est une anticipation de la résurrection des autres chrétiens. (Cf. *Ibid.*).

Marie est la Mère du Rédempteur. C'est pourquoi sa maternité divine implique aussi sa coopération au salut de l'humanité : « Marie, [...] épousant à plein cœur, sans que nul péché ne la retienne, la volonté divine de salut, se livra elle-même intégralement, comme la servante du Seigneur, à la personne et à l'œuvre de son Fils, pour servir, dans sa dépendance et avec lui, par la grâce du Dieu tout-puissant, au mystère de la Rédemption » (*Lumen Gentium*, n. 56). Cette coopération se manifeste principalement dans sa maternité spirituelle. Elle est vraiment notre mère dans l'ordre de la grâce et coopère à la naissance à la vie de la grâce et au développement spirituel des fidèles. De plus, du haut du ciel, elle veille sur nous comme notre mère, nous procurant par son intercession multiple les grâces de Dieu dont nous avons besoin pour notre vocation chrétienne et notre salut (cf. *Catéchisme*, 969).

Marie est le type et le modèle de l'Église : « la Vierge Marie est pour l'Église le modèle de la foi et de la charité. Par-là elle est "membre suréminent et absolument unique de l'Église" (*Lumen Gentium* 53), elle constitue même "la réalisation exemplaire" (...) de l'Église (*Lumen Gentium* 63) » (*Catéchisme*, 967). Paul VI, le 21 novembre 1964, a solennellement nommé Marie Mère de l'Église, afin de souligner explicitement la fonction maternelle que la Vierge exerce sur le peuple chrétien.

On comprend, au vu de ce qui précède, que la piété de l'Église envers la Sainte Vierge soit un élément intrinsèque du culte chrétien. La Sainte Vierge « est légitimement honorée par l'Église d'un culte spécial » (*Catéchisme*, 971), ce qui se manifeste par les nombreuses fêtes, mémoires liturgiques et pratiques de piété que nous, catholiques, lui consacrons.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 430-534
- ID., n 721-726
- ID., n° 963-975
- Jean-Paul II, *Je crois en Jésus-Christ. Catéchèse sur le Credo (II)*.

Bibliographie recommandée

- Vicente Ferrer, *Jésus-Christ, notre Sauveur*, Laurier, 2005.
- Joseph Grifone, *Des Évangiles à Jésus-Christ*, Tempora, 2007.
- Antonio O. Delclos, *Mère de Dieu et notre Mère*, Laurier, 2004.

[1] *NdT* : Cf. *Credo du Peuple de Dieu (Saint Paul VI)*

[2] *Lumen Gentium* 59 ; cf. la proclamation du dogme de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie par le Pape Pie XII en 1950 : DS 3903)

[Retour au contenu](#)

Thème 13. Passion, mort et résurrection de Jésus-Christ

Tous les mystères de Jésus sont la cause de notre salut. Parsa *vie sainte et filiale* sur terre, *Jésus ramène à l'amour du Père la réalité* humaine qui avait été déformée par le péché originel et par les péchés personnels successifs de tous les hommes. Il la réhabilite et la sauve du pouvoir du diable.

Cependant, ce n'est qu'*avec son mystère pascal* (sa passion et sa mort, sa résurrection et son ascension au Ciel aux côtés du Père) que cette réalité de la rédemption est *définitivement établie*. C'est pourquoi le mystère de notre salut est souvent attribué à la passion, la mort et la résurrection du Christ, à son mystère pascal. Mais n'oublions pas que c'est toute la vie du Christ, dans sa phase terrestre et dans sa phase glorieuse, qui – à proprement parler – nous sauve.

La passion et la mort du Christ

Le sens de la Croix. Du point de vue historique, notre Seigneur est mort parce qu'il a été condamné par les autorités du peuple juif qui l'ont remis au pouvoir romain en demandant qu'il soit mis à mort. La cause de cette condamnation a été sa déclaration faite devant le conseil suprême des Juifs (le Sanhédrin) comme quoi il était le Messie fils de Dieu, celui à qui Dieu avait donné le pouvoir de juger tous les hommes. Cette déclaration fut considérée comme un blasphème et le Sanhédrin en vint donc à décréter sa mort.

Il convient de noter que cette condamnation de Jésus s'inscrit dans la continuité de l'histoire du salut du peuple juif qui l'a précédée. À plusieurs reprises, Dieu a parlé au peuple d'Israël par l'intermédiaire de prophètes (cf. He 1, 1). Cependant, la parole de Dieu n'a pas toujours été bien accueillie par Israël. L'histoire d'Israël est une histoire de grands actes héroïques, mais aussi de grandes rébellions. À plusieurs reprises, le peuple a abandonné Dieu et oublié les lois saintes qu'il avait reçues de Lui. C'est pourquoi les prophètes ont souvent dû subir des injustices pour mener à bien la mission que Dieu leur avait confiée.

L'histoire de Jésus est le point culminant de l'histoire d'Israël, une histoire à vocation universelle. Lorsque la plénitude des temps est arrivée, Dieu a envoyé son Fils pour qu'en accomplissant les promesses faites à Israël, il établisse son Règne sur le monde. Mais seuls quelques-uns ont accepté le Christ et l'ont suivi ; les chefs du peuple l'ont rejeté et l'ont condamné à mort. Jamais les hommes n'avaient rejeté Dieu aussi directement au point de pouvoir Le maltraiter de toutes les manières possibles. Pourtant – et c'est là l'aspect le plus mystérieux de la Croix – Dieu n'a pas voulu protéger son Fils de la méchanceté humaine mais l'a remis entre les mains des pécheurs : « Dieu a permis les actes issus de leur aveuglement en vue d'accomplir son dessein de salut » (*Catéchisme*, n° 600). Et Jésus, suivant la volonté du Père, « a librement accepté sa passion et sa mort par amour de son Père et des hommes » (*Catéchisme*, n° 609). Il s'est livré lui-même à cette passion et à cette mort injustes. Il a courageusement confessé son identité et sa relation avec le Père même s'il savait que cela ne serait pas accepté par ses ennemis. Il a été condamné à une mort humiliante et violente et a ainsi expérimenté dans sa chair et dans son âme l'injustice de ceux qui l'ont condamné. Bien plus encore, dans cette injustice qu'il a subie et qu'il a acceptée pour nous, étaient aussi contenues

toutes les injustices et tous les péchés de l'humanité, car tout péché n'est rien d'autre que le rejet du projet de Dieu en Jésus-Christ, qui a atteint sa plus haute expression dans la condamnation de Jésus à une mort si cruelle. Comme l'affirme le *Compendium du Catéchisme* : « Tout pécheur individuel, c'est-à-dire tout homme, est réellement la cause et l'instrument des souffrances du Rédempteur » (n° 117).

Jésus a donc accepté librement les souffrances physiques et morales imposées par l'injustice des pécheurs, et, en eux, de tous les péchés des hommes, de toute offense à Dieu. On peut dire, métaphoriquement, qu'il a "porté" nos péchés sur ses épaules. Mais pourquoi l'a-t-il fait ? La réponse donnée par l'Église, en utilisant différents langages mais avec un fond commun, est la suivante : Il l'a fait pour annuler ou effacer nos péchés dans la justice de son cœur.

Comment Jésus a-t-il annulé nos péchés ? Il les a enlevés en supportant ces souffrances qui étaient le fruit des péchés des hommes, en union obéissante et amoureuse avec son Dieu Père, avec un cœur plein de justice, et avec la charité de celui qui aime le pécheur, même si celui-ci ne le mérite pas, de celui qui cherche à pardonner les offenses par amour (cf. Lc 22,42 ; 23,34). Un exemple aidera peut-être à mieux comprendre. Parfois, dans la vie, des situations se présentent dans lesquelles une personne est offensée par une autre qu'elle aime. Dans l'environnement familial, il peut arriver, par exemple, qu'une personne âgée et handicapée soit de mauvaise humeur et fasse souffrir les soignants. Lorsqu'il y a un amour véritable, cette souffrance est acceptée avec charité et l'on continue à rechercher le bien de la personne qui offense. Les griefs disparaissent alors parce qu'ils n'ont pas de place dans un cœur juste et aimant. Jésus a fait quelque chose de similaire, bien qu'en vérité il soit allé beaucoup plus loin, car la personne âgée de l'exemple mérite peut-être l'affection de ceux qui s'occupent d'elle en raison des bonnes choses faites quand elle était plus jeune. Mais Jésus nous a aimés sans que nous le méritions, et il ne s'est pas sacrifié pour quelqu'un qu'il aimait pour une raison particulière, mais pour chaque personne, pour tous et chacun : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi », dit saint Paul, qui avait vicieusement persécuté les chrétiens. Jésus a voulu offrir ces souffrances et sa mort au Père en notre nom afin que, sur la base de son amour, nous puissions toujours obtenir le pardon de nos offenses à Dieu : « par ses blessures, nous sommes guéris » (Is 53,5). Et Dieu le Père, qui a soutenu le sacrifice de Jésus par la puissance de l'Esprit Saint, s'est réjoui de l'amour qui était dans le cœur de son Fils. « Là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » (Rom 5,20).

Ainsi, dans l'événement historique de la Croix, ce qui a été fondamental n'est pas l'acte injuste de ceux qui l'ont accusé et condamné, mais la réponse de Jésus, pleine de justice et de miséricorde face à cette situation. Réponse qui était, à son tour, un acte de la Trinité : « Il est d'abord un don de Dieu le Père lui-même : c'est le Père qui livre son Fils pour nous réconcilier avec Lui. Il est en même temps offrande du Fils de Dieu fait homme qui, librement et par amour, offre sa vie à son Père par l'Esprit Saint, pour réparer notre désobéissance » (*Catéchisme*, n. 614).

La Croix du Christ est, avant tout, la manifestation de l'amour généreux de la Trinité pour les hommes, d'un amour qui nous sauve. C'est l'essence même de son mystère.

Le fruit de la Croix. Il s'agit principalement de l'élimination du péché. Mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas pécher ou que tout péché est automatiquement pardonné sans aucun effort de notre part. Le mieux est peut-être d'expliquer cela par une métaphore. Si, lors d'une randonnée ou d'une promenade à la campagne, nous sommes

mordus par un serpent venimeux, nous essayons immédiatement de trouver un antidote du poison. Le poison, comme le péché, a un effet destructeur sur son sujet. La fonction de l'antidote est de nous libérer de la destruction qui a lieu dans notre organisme, et il peut le faire parce qu'il contient en lui quelque chose qui neutralise le poison. La Croix est l'"antidote" du péché. Il y a en elle un amour qui est présent précisément en réaction à l'injustice, aux offenses, et cet amour sacrificiel qui jaillit du cœur du Christ, dans la désolation de la Croix, est l'élément capable de surmonter le péché, de le vaincre et de l'éliminer.

Nous sommes pécheurs, mais nous pouvons nous libérer du péché et de ses effets délétères en participant au mystère de la Croix, en désirant prendre cet "antidote" que le Christ a élaboré en lui-même, précisément en supportant l'expérience du mal que produit le péché, antidote qui nous est appliqué par les sacrements. Le Baptême nous incorpore au Christ et, ce faisant, efface nos péchés, la Confession sacramentelle nous purifie et nous obtient le pardon de Dieu, l'Eucharistie nous purifie et nous fortifie... Ainsi, le mystère de la Croix, présent dans les sacrements, nous conduit vers cette vie nouvelle sans fin dans laquelle tout mal et tout péché n'existeront plus, car ils ont été annulés par la Croix du Christ.

Il existe également d'autres fruits de la Croix. Devant un Crucifix, nous réalisons que la Croix n'est pas seulement un antidote du péché, mais qu'elle révèle aussi la puissance de l'amour. Jésus sur la Croix nous montre jusqu'où nous pouvons aller par amour pour Dieu et pour les hommes et nous indique ainsi la voie de l'épanouissement humain, car le sens de l'homme réside dans l'amour véritable de Dieu et des autres. Bien sûr, il n'est possible d'atteindre cette plénitude humaine que parce que Jésus nous fait participer à sa Résurrection et nous donne l'Esprit Saint. Mais nous y reviendrons plus loin.

Expressions bibliques et liturgiques

Nous venons d'explicitier la signification théologique de la Passion et de la Mort de Jésus. C'est naturellement ce qu'ont fait les premiers chrétiens qui ont utilisé les catégories et les concepts dont ils disposaient dans la culture religieuse de leur époque et que nous retrouvons dans le Nouveau Testament. La Passion et la Mort du Christ y sont comprises comme : A) un sacrifice d'alliance ; B) un sacrifice d'expiation, de propitiation et de réparation des péchés ; C) un acte de rédemption et de libération de l'humanité ; D) un acte qui nous justifie et nous réconcilie avec Dieu.

Examinons ces différentes manières de présenter le sens de la Passion et de la Mort du Christ que nous rencontrons souvent lorsque nous lisons l'Écriture ou participons à la Liturgie :

A) Jésus, en offrant sa vie à Dieu sur la Croix, a *institué la Nouvelle Alliance*, c'est-à-dire la forme nouvelle et définitive d'union de Dieu avec l'humanité qui avait été prophétisée par Isaïe (Is 42,6), Jérémie (Jé 31, 31-33) et Ezéchiel (Ez 37,26). C'est la nouvelle alliance du Christ avec l'Église dont nous faisons partie par le Baptême.

B) Le sacrifice du Christ sur la Croix a une valeur d'*expiation*, c'est-à-dire de nous laver et nous purifier du péché (Rm 3, 25 ; He 1, 3 ; 1 Jn 2,2 ; 4, 10). Elle a aussi une valeur de *propitiation et de réparation pour le péché* (*Ibid.*), car Jésus a manifesté au Père par son obéissance l'amour et la soumission que nous, les hommes, lui avions refusés par nos offenses. C'est ainsi qu'il a gagné le cœur du Père et qu'il a réparé ces offenses.

C) La Croix du Christ est un *acte de rédemption et de libération de l'homme*. Jésus a payé notre liberté au prix de son sang, c'est-à-dire par ses souffrances et sa mort, et nous a ainsi rachetés du péché (1 P 1,18) et libérés du pouvoir du diable. Toute personne qui commet un péché devient, d'une certaine manière, un serviteur du diable.

D) C'est surtout dans les lettres de saint Paul que nous lisons que le sang du Christ nous *justifie*, c'est-à-dire nous rend la justice que nous avons perdue en offensant Dieu et nous *réconcilie* ainsi avec Lui. La Croix, ainsi que la Résurrection du Christ, sont la cause de notre justification. Dieu est à nouveau présent dans notre âme, car l'Esprit Saint vient à nouveau habiter dans notre cœur.

La résurrection du Seigneur

« *Il est descendu aux enfers* ». Après avoir souffert et après sa mort, le corps du Christ a été enterré dans un tombeau neuf, non loin de l'endroit où il avait été crucifié. Son âme, par contre, est « descendue aux enfers », c'est-à-dire qu'elle a partagé l'état des justes qui étaient morts avant lui. Ils n'étaient pas encore entrés dans la gloire du ciel car ils attendaient la venue du Roi Messie, qui devait apporter leur salut définitif.

La sépulture de Jésus prouve qu'il est vraiment mort. Sa descente aux enfers a également eu un effet salvateur : elle a ouvert les portes du ciel aux justes qui attendaient le Christ afin qu'ils puissent participer au bonheur éternel en Dieu.

« *Il est ressuscité des morts* ». « Le troisième jour » (après sa mort), Jésus est ressuscité à une vie nouvelle. Son âme et son corps, pleinement transfigurés par la gloire de sa divine Personne, furent à nouveau unis. L'âme a repris possession du corps et la gloire de l'âme a été communiquée dans son intégralité au corps. Pour cette raison « la Résurrection du Christ n'est pas un retour à la vie terrestre. Son corps ressuscité est celui qui a été crucifié et qui porte les signes de sa Passion, mais il participe désormais de la vie divine avec les propriétés d'un corps glorieux » (*Compendium*, n° 129).

L'événement de la Résurrection du Christ. Jésus est vraiment ressuscité. Les Apôtres n'ont pas pu se tromper ou inventer la Résurrection. Tout d'abord, si le tombeau du Christ n'avait pas été vide, ils n'auraient pas pu parler de la résurrection de Jésus ; de plus, si le Seigneur ne leur était pas apparu à plusieurs reprises et à de nombreux groupes de personnes, hommes et femmes, de nombreux disciples du Christ n'auraient pas été en mesure d'accepter sa Résurrection, comme ce fut le cas initialement de l'apôtre Thomas. Ils auraient encore moins été capables de donner leur vie pour un mensonge. Comme le dit saint Paul, si le Christ n'était pas ressuscité, alors lui, Paul, porterait un faux témoignage sur Dieu « en témoignant (...) qu'il a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité » (1 Co 15, 15). Mais Paul n'avait pas l'intention de faire une telle chose. Il était pleinement convaincu de la Résurrection de Jésus parce qu'il l'avait vu ressuscité. De la même manière, saint Pierre répond courageusement aux chefs d'Israël : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus, que vous aviez exécuté en le suspendant au bois du supplice. (...) Nous sommes témoins de tout cela » (Actes 5, 29,30 & 32).

La signification théologique de la Résurrection. La résurrection du Christ forme une unité avec sa mort sur la Croix. De même que, par la passion et la mort de Jésus, Dieu a éliminé le péché et réconcilié le monde avec Lui, de même, par la résurrection de Jésus, Dieu a inauguré la vie nouvelle, la vie du monde à venir, et l'a rendue accessible aux hommes.

Toute la souffrance physique et spirituelle que Jésus a endurée sur la Croix est transformée par sa Résurrection en bonheur et en perfection, tant dans son corps que dans son âme. Tout en lui est rempli de la vie de Dieu, de son amour, de son bonheur, et c'est quelque chose qui durera toujours.

Mais ce n'est pas seulement pour Lui, c'est aussi pour nous. Par le don de l'Esprit Saint, le Seigneur nous fait participer à la vie nouvelle de sa Résurrection. Ici sur terre, Il nous comble déjà de sa grâce, la grâce du Christ qui fait de nous des enfants et des amis de Dieu ; et si nous sommes fidèles, à la fin de notre vie, Il nous communiquera aussi sa gloire, et nous atteindrons nous aussi la gloire de la Résurrection.

En ce sens, nous, les baptisés, « sommes passés de la mort à la vie », de l'éloignement de Dieu à la grâce de la justification et de la filiation divine. Nous sommes des enfants bien-aimés de Dieu par la puissance du mystère pascal du Christ, de sa mort et de sa résurrection. C'est dans le développement de cette vie d'enfant de Dieu que réside la plénitude de notre humanité.

L'ascension du Christ au Ciel. L'Ascension au Ciel marque la fin de la mission du Christ, de son envoi parmi nous dans la chair mortelle pour apporter le salut. Il était nécessaire que le Christ, après sa Résurrection, prolongeât un certain temps sa présence parmi ses disciples, afin de manifester sa vie nouvelle et d'achever leur formation. Cette présence prend fin le jour de l'Ascension. Cependant, bien que Jésus retourne au ciel avec le Père, il reste aussi parmi nous de diverses manières, et principalement de manière sacramentelle, à travers la Sainte Eucharistie.

Assis à la droite du Père, Jésus poursuit son ministère de Médiateur universel du salut. « Il est le Seigneur qui règne désormais avec son humanité dans la gloire éternelle de Fils de Dieu et qui sans cesse intercède en notre faveur auprès du Père. Il envoie son Esprit et nous donne l'espérance de le rejoindre un jour, là où il nous a préparé une place » (*Compendium*, n° 132).

Gardons également à l'esprit que la glorification du Christ :

A) nous encourage à vivre les yeux fixés sur la gloire du Ciel : « recherchez les réalités d'en haut » (Col 3,1) ; elle nous rappelle que nous n'avons pas de cité permanente ici (He 13,14), et elle suscite en nous le désir de sanctifier les réalités humaines ;

B) nous pousse à vivre de foi car nous savons que nous sommes accompagnés par Jésus-Christ qui nous connaît et nous aime depuis le Ciel et qui nous donne constamment la grâce de son Esprit. Avec la force de Dieu, nous pouvons accomplir la tâche d'évangélisation qu'il nous a confiée : l'amener à toutes les âmes (cf. Mt 28,19) et le placer au sommet de toutes les activités humaines (cf. Jn 12,32) afin que son Royaume devienne une réalité (cf. 1 Co 15,25). De plus, Il nous accompagne toujours depuis le tabernacle.

La pertinence du mystère pascal dans la vie chrétienne

Comme nous l'avons dit, la Résurrection de Jésus n'est pas un simple retour à la vie antérieure, comme ce fut le cas pour Lazare, mais c'est quelque chose de complètement nouveau et différent. La Résurrection du Christ est le passage à une vie qui n'est plus soumise à la caducité du temps, mais une vie immergée dans l'éternité de Dieu. Et ce n'est pas quelque chose que Jésus a obtenu pour lui seul, mais pour nous pour qui il est mort et ressuscité.

Le mystère pascal a une résonance dans notre vie quotidienne. Dans la lettre aux Colossiens, saint Paul dit : « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les réalités d'en haut : c'est là qu'est le Christ, assis à la droite de Dieu. Pensez aux réalités d'en haut, non à celles de la terre » (Col 3, 1-2). A propos de ces paroles de saint Paul, le commentaire suivant est intéressant : « À première vue, en lisant ce texte, il pourrait sembler que l'Apôtre entend favoriser le mépris des réalités terrestres, en invitant alors à oublier ce monde de souffrances, d'injustices, de péchés, pour vivre à l'avance dans un paradis céleste. La pensée du « ciel » serait dans ce cas une sorte d'aliénation. Mais pour saisir le véritable sens de ces affirmations pauliniennes, il suffit de ne pas les séparer de leur contexte. L'Apôtre précise très bien ce qu'il entend par « les choses d'en haut », que le chrétien doit rechercher, et « les choses de la terre », dont il doit se garder. Voilà tout d'abord les « choses de la terre » qu'il faut éviter : « Faites donc mourir en vous ce qui n'appartient qu'à la terre : débauche, impureté, passion, désir mauvais, et cette soif de posséder, qui est une idolâtrie » (3,5-6). Mortifier en nous le désir insatiable de biens matériels, l'égoïsme, racine de tout péché » (Benoît XVI, Audience générale, 27 avril 2011).

Il s'agit donc de mettre à mort le "vieil homme" afin de revêtir le Christ et les bonnes choses qu'il a obtenues pour nous. Saint Paul lui-même explique ce que sont ces biens : « Puisque vous avez été choisis par Dieu, que vous êtes sanctifiés, aimés par lui, revêtez-vous de tendresse et de compassion, de bonté, d'humilité, de douceur et de patience. Supportez-vous les uns les autres, et pardonnez-vous mutuellement si vous avez des reproches à vous faire. (...). Par-dessus tout cela, ayez l'amour, qui est le lien le plus parfait » (Col 3, 12-14). On voit que la poursuite des biens du ciel n'est pas une fuite d'un présent qui ne serait qu'un obstacle pour atteindre la vie éternelle ; il s'agit plutôt de marcher avec panache dans le présent vers la vie éternelle.

Cela n'est possible que si nous actualisons fréquemment la vocation baptismale que nous avons reçue du Christ qui nous fait participer à sa vie et à sa grâce. Nous devons vivre de foi, avec confiance en Dieu et en sa providence, en attendant de Lui que nos œuvres portent de bons fruits, en favorisant la charité envers tous. Nous avons besoin de prier et de recourir fréquemment aux sources de grâce que sont les sacrements. Ainsi, ce qui était peut-être autrefois une vie d'esclave du péché, prisonnière peut-être de mille petits égoïsmes, devient une vie sainte, agréable à Dieu. Nous sommes transformés par la grâce qui fait de nous des saints et, en même temps, nous apportons aussi notre grain de sable à cette transformation du monde selon Dieu qui s'accomplira à la fin des temps. Mais déjà ici, par notre exemple et notre action de chrétiens, nous donnons à la cité terrestre un nouveau visage qui favorise la véritable humanité : solidarité, dignité humaine, paix et harmonie familiale, justice et promotion sociale, soin de l'environnement dans lequel nous vivons.

« Nous, chrétiens, en croyant fermement que la résurrection du Christ a renouvelé l'homme sans l'exclure du monde dans lequel il construit son histoire, nous devons être les témoins lumineux de cette vie nouvelle que la Pâque nous a apportée [...], La lumière de la résurrection du Christ doit pénétrer dans notre monde, doit parvenir comme message de vérité et de vie à tous les hommes à travers notre témoignage quotidien » (Benoît XVI, Audience générale, 27 avril 2011).

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 595-667
- St Jean Paul II, *Je crois en Jésus-Christ. Catéchèse sur le Credo (II)*.

Bibliographie complémentaire

- Vicente Ferrer, *Jésus-Christ, notre Sauveur*, Laurier, 2005.
- Joseph Grifone, *A la rencontre de Jésus-Christ*, Laurier 2017.
- Bernard Legras, *Jésus est-il vraiment ressuscité?*, Téqui, 2015.

[Retour au contenu](#)

Thème 14. L'Esprit Saint et son action dans l'Église

Le Saint-Esprit

Dans les Saintes Écritures, l'Esprit Saint est appelé par divers noms : Don, Seigneur, Esprit de Dieu, Esprit de Vérité, Paraclet, – entre autres. Chacun de ces mots nous dit quelque chose sur la Troisième Personne de la Sainte Trinité. Il est "Don", parce que le Père et le Fils nous le donnent : l'Esprit est venu habiter dans nos cœurs (Gal 4,6), Il est venu pour rester avec nous pour toujours. De plus, de Lui proviennent toutes les grâces et tous les dons, le plus grand étant la vie éternelle avec les autres Personnes divines. En Lui, nous avons accès au Père par le Fils.

L'Esprit est "Seigneur" et "Esprit de Dieu" : dans l'Écriture Sainte, ce sont des noms attribués à Dieu seul, parce qu'il est Dieu avec le Père et le Fils. Il est l'"Esprit de Vérité" parce qu'il nous enseigne tout ce que le Christ nous a révélé, parce qu'Il guide et maintient l'Église dans la vérité. Il est l'"autre" Paraclet (Consolateur, Avocat) promis par le Christ qui est le premier Paraclet. Le texte grec dit "un autre" Paraclet et non un Paraclet "distinct" pour souligner la communion et la continuité entre le Christ et l'Esprit.

Dans le Symbole de Nicée-Constantinople, nous prions : « Je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie ; Il procède du Père et du Fils ; avec le Père et le Fils, Il reçoit même adoration et même gloire ; Il a parlé par les prophètes ». Dans cette phrase, les Pères du Concile de Constantinople (381) ont voulu mettre certaines des expressions bibliques par lesquelles l'Esprit était nommé. Par "qui donne la vie", ils entendaient le don de la vie divine de Dieu à l'homme. Parce qu'Il est Seigneur et qu'Il donne la vie, Il est Dieu et reçoit la même adoration que les deux autres Personnes divines et la reçoit avec Elles. À la fin de la phrase, ils ont voulu rappeler la mission de l'Esprit : Il a parlé par les prophètes. Les prophètes sont ceux qui ont parlé au nom de Dieu, mais par l'Esprit. L'œuvre révélatrice de l'Esprit dans les prophéties de l'Ancien Testament trouve sa plénitude dans le mystère de Jésus-Christ, le Verbe définitif de Dieu.

« Ils sont nombreux [les symboles par lesquels l'Esprit Saint est représenté] : l'eau vive qui jaillit du cœur transpercé du Christ et abreuve les baptisés ; l'onction avec l'huile, qui est le signe sacramentel de la Confirmation ; le feu qui transforme ce qu'il touche ; la nuée, obscure ou lumineuse, où se révèle la gloire divine ; l'imposition des mains par laquelle l'Esprit est donné ; la colombe qui descend sur le Christ et demeure sur lui au moment de son baptême »^[1].

L'envoi du Saint-Esprit

La Troisième Personne de la Sainte Trinité coopère avec le Père et le Fils dès le début du dessein de notre salut et jusqu'à sa consommation, mais dans les "derniers temps" – inaugurés par l'Incarnation rédemptrice du Fils – l'Esprit a été révélé et nous a été donné, Il a été reconnu et accepté comme une Personne^[2]. Par l'action de l'Esprit, le Fils de Dieu a pris chair dans le sein de la Vierge Marie. Depuis son Incarnation, le Fils de Dieu est consacré Messie dans son humanité, par l'onction de l'Esprit (Lc 1,35). Jésus-Christ révèle l'Esprit dans son enseignement, accomplissant la promesse faite aux Pères (Lc 4,18 et s.), et il le communique à l'Église naissante en soufflant sur les Apôtres après la Résurrection^[3]. À la Pentecôte, l'Esprit a été envoyé pour demeurer désormais dans

l'Église, Corps mystique du Christ, en la vivifiant et la guidant par ses dons et sa présence. Il est en elle comme Il l'a été dans le Verbe incarné. C'est aussi pourquoi on dit que l'Église est le Temple du Saint-Esprit.

Le jour de la Pentecôte, l'Esprit est descendu sur les Apôtres et les premiers disciples, manifestant par des signes extérieurs la vivification de l'Église fondée par le Christ. La mission du Christ et de l'Esprit devient la mission de l'Église, envoyée pour annoncer et pour répandre le mystère de la communion trinitaire^[4]. L'Esprit fait entrer le monde dans les "derniers temps", le temps de l'Église.

L'animation de l'Église par l'Esprit Saint garantit que tout ce que le Christ a dit et enseigné du temps où il vivait sur terre jusqu'à son Ascension, reste toujours vivant et sans être perdu ; en outre, par la célébration-administration des sacrements, l'Esprit sanctifie les fidèles et l'Église, de sorte qu'elle continue à conduire les âmes à Dieu.

« Pourquoi les missions du Fils et de l'Esprit sont-elles inséparables ? – interroge le *Compendium* –. Dans la Trinité indivisible, le Fils et l'Esprit sont distincts, mais inséparables. En effet, du commencement à la fin des temps, quand le Père envoie son Fils, Il envoie aussi son Esprit, qui nous unit au Christ par la foi, afin que nous puissions, comme fils adoptifs, appeler Dieu "Père" (Rm 8,15). L'Esprit est invisible, mais nous le connaissons par son action, lorsqu'Il nous révèle le Verbe et qu'Il agit dans l'Église »^[5].

« La venue solennelle de l'Esprit, le jour de la Pentecôte, ne fut pas un événement isolé. Il n'y a pratiquement aucune page des *Actes des Apôtres* qui ne parle de Lui et de l'action par laquelle Il guide, dirige et anime la vie et les œuvres de la communauté chrétienne primitive. (...) Cette réalité profonde que le texte de la Sainte Écriture nous fait connaître n'est pas un souvenir du passé, un âge d'or de l'Église qui appartiendrait désormais à l'histoire. C'est aussi, par-delà les misères et les péchés de chacun d'entre nous, la réalité de l'Église d'aujourd'hui et de l'Église de tous les temps »^[6].

Son action dans l'Église

Le Saint-Esprit agit toujours avec le Christ, à partir du Christ, et conforme les chrétiens au Christ. Son action se réalise dans l'Église à travers les sacrements. En eux, le Christ communique son Esprit aux membres de son Corps, et leur offre la grâce de Dieu, qui porte les fruits de la vie nouvelle, selon l'Esprit. L'Esprit Saint agit aussi en donnant des grâces particulières à certains chrétiens pour le bien de toute l'Église, et Il est le Maître, rappelant à tous les chrétiens ce que le Christ a révélé (Jn 14,25 et s.). Le Christ et l'Esprit sont "les deux mains de Dieu", les deux missions d'où est issue l'Église (Saint Irénée de Lyon).

« L'Esprit édifie, anime et sanctifie l'Église. Esprit d'amour, Il restaure chez les baptisés la ressemblance divine perdue à cause du péché et Il les fait vivre dans le Christ de la Vie même de la Sainte Trinité. Il les envoie témoigner de la Vérité du Christ et Il les établit dans leurs fonctions réciproques, afin que tous portent "le fruit de l'Esprit" (Ga 5,22) »^[7].

Lorsque nous disons dans le Credo : « Je crois au Saint-Esprit ; à la Sainte Église Catholique », nous affirmons que nous croyons en l'Esprit Saint qui agit dans l'Église, la sanctifiant, la construisant à la mesure du Christ, l'encourageant à accomplir la mission qui lui est confiée. Si l'expression littérale en langue vernaculaire semble affirmer que l'acte de foi est dirigé vers l'Église, ce n'est pas le cas en langue latine. L'acte de foi est dirigé vers Dieu et non vers les œuvres de Dieu. L'Église est une œuvre de Dieu, et dans le credo, nous affirmons croire qu'elle est une œuvre de Dieu^[8].

Nous disons souvent que l'Esprit Saint *est comme* l'âme de l'Église parce qu'Il remplit en elle certaines des fonctions que l'âme remplit dans le corps : Il la vivifie, la pousse à la mission, l'unifie dans l'amour. Mais la relation de l'Esprit Saint avec l'Église n'est pas la même que celle entre l'âme et le corps humain qui forment une seule personne. C'est pourquoi nous ne disons pas que l'Église est la personnification de l'Esprit ou une incarnation de l'Esprit.

L'action de l'Esprit Saint dans l'Église se concrétise également par son influence continue sur les âmes de tous les chrétiens. En effet, en plus de son action dans les sacrements, l'Esprit nous fait grandir dans le Christ, jusqu'à ce que nous ayons la stature de l'homme parfait. Il est le maître intérieur qui parle au cœur de l'homme, qui lui révèle les mystères de Dieu, qui lui fait discerner ce qui est agréable à Dieu, sa Volonté divine et aimante pour chacun de nous. L'Esprit nous apprend à nous tourner vers Dieu, à Lui parler (Rm 8,26), et nous aide à tout évaluer avec le sens de la foi.

Ce don de l'Esprit nous aide à percevoir les choses, les événements, les personnes, les mouvements intérieurs de l'âme, en les évaluant selon qu'ils nous rapprochent de Dieu ou nous en détournent. Il nous aide également à découvrir comment nous pouvons les orienter vers la plénitude à laquelle ils sont appelés, nous aidant ainsi à collaborer à la construction du royaume de Dieu.

L'action de l'Esprit Saint dans l'Église est donc très variée : Il agit dans la hiérarchie, dans les sacrements, à travers les dons non sacramentels et dans le cœur de chaque chrétien, jusque dans les recoins les plus intimes du corps ecclésial. Et elle a pour but d'unir tous les hommes au Christ et, par-là, d'unir l'humanité et d'amener la création à la plénitude à laquelle Dieu l'avait destinée (Rm 8, 19-22). Considérant la mission du Christ et de l'Esprit – si intimement unie à la mission de l'Église et agissant dans celle-ci – nous n'avons pas l'habitude de dire que l'Église la remplace ou la complète mais plutôt qu'elle prolonge la mission du Christ et rend présentes les deux missions divines.

Compte tenu de tout ce qui a été dit, l'Église est le "Temple de l'Esprit Saint", parce qu'Il vit dans le corps de l'Église et l'édifie dans la charité avec la Parole de Dieu, les sacrements, les vertus et les charismes^[9]. Comme le véritable Temple de l'Esprit Saint était le Christ (Jn 2,19-22), cette image souligne également que chaque chrétien est Église et Temple de l'Esprit Saint. Les charismes sont des dons que l'Esprit confère à chaque personne pour le bien de l'humanité, pour les besoins du monde et particulièrement pour la construction de l'Église. C'est aux pasteurs de discerner et d'évaluer les charismes (1 Th 5,20-22)^[10].

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 683-701
- ID., n° 731-741
- *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 136-146
- Saint Jean Paul II, *Catéchèse sur l'Esprit Saint* (août-décembre 1989).
- Jacques Philippe, *À l'école de l'Esprit Saint*, Laurier, 1995.

[1] *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, n° 139, ci-après *Compendium*.

[2] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 686, ci-après *Catéchisme*.

[3] *Compendium*, 143.

[4] *Compendium*, 144.

[5] *Compendium*, 137.

[6] Saint Josémaria Escriva, *Le Christ passe*, n°s 127 et 128.

[7] *Compendium*, 145.

[8] Cf. *Catéchisme*, 750.

[9] « Quand tu invoques Dieu le Père, souviens-toi que c'est l'Esprit qui, en remuant ton âme, t'a donné cette prière. Si l'Esprit Saint n'était pas présent, il n'y aurait pas de parole de sagesse ou de connaissance dans l'Église, car il est écrit : " À celui-ci est donnée, par l'Esprit, une parole de sagesse " (1 Cor 12, 8) Si le Saint-Esprit n'était pas présent, l'Église n'existerait pas. Mais si l'Église existe, il est certain que l'Esprit Saint ne manque pas ». Saint Jean Chrysostome, *Sermones panegyrici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, n°s 3-4 (PG 50,457).

[10] *Compendium*, 160.

[Retour au contenu](#)

Thème 15. L'Église, fondée par le Christ

Le Christ et l'Église

L'Église est un mystère, c'est-à-dire une réalité dans laquelle Dieu et les hommes entrent en contact et en communion. Église vient du grec *ekklesia* qui signifie assemblée des appelés. Dans l'Ancien Testament, ce terme était utilisé pour traduire le *quahal Yahweh*, ou assemblée réunie par Dieu à des fins cultuelles. On en voit des exemples dans l'assemblée sinaïtique et dans l'assemblée qui s'est réunie à l'époque du roi Josias dans le but de louer Dieu et de revenir à la pureté de la Loi (réforme). Dans le Nouveau Testament, il a plusieurs significations, en continuité avec l'Ancien Testament, mais désignant surtout le peuple que Dieu convoque et rassemble de toutes les extrémités de la terre pour constituer l'assemblée de tous ceux qui, par la foi en sa Parole et par le Baptême, sont enfants de Dieu, membres du Christ et temple du Saint-Esprit^[1].

« L'Église a son commencement et son achèvement dans le dessein éternel de Dieu. Elle a été préparée dans l'Ancienne Alliance par l'élection d'Israël, signe du rassemblement futur de toutes les nations. Fondée sur la parole et sur l'action de Jésus Christ, elle s'est accomplie surtout par sa mort rédemptrice et sa résurrection. Elle s'est manifestée ensuite comme mystère de salut par l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Elle aura son achèvement à la fin des temps comme assemblée céleste de tous les rachetés »^[2].

L'Église n'a pas été fondée par des hommes, et elle n'est pas non plus une noble réponse humaine à une expérience de salut apportée par Dieu en Christ. Les promesses annoncées dans la Loi et par les prophètes se sont réalisées dans les mystères de la vie du Christ – Celui qui a été oint par l'Esprit. C'est aussi dans sa vie – toute sa vie – que l'Église a été fondée. Il n'y a pas un moment précis où le Christ a fondé l'Église, mais il l'a fondée pendant toute sa vie : de l'incarnation à sa mort, sa résurrection, son ascension et l'envoi du Paraclet. Tout au long de sa vie, le Christ – en qui l'Esprit a habité – a manifesté comment son Église devait être, disposant certaines choses les unes après les autres. Après son Ascension, l'Esprit a été envoyé à toute l'Église et Il demeure en elle, rappelant tout ce que le Seigneur a dit aux apôtres et la guidant au long de l'histoire vers sa plénitude. Il est la cause de la présence du Christ dans son Église par les sacrements et la Parole, et la pare continuellement de divers dons hiérarchiques et charismatiques (cf. *Lumen gentium*, nos 4 et 12). Par sa présence s'accomplit la promesse du Seigneur d'être toujours avec les siens jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28,20).

Peuple de Dieu, Corps du Christ et Communion des Saints

Dans les Saintes Écritures, l'Église est appelée par divers noms, chacun soulignant certains aspects du mystère de la communion de Dieu avec les hommes. *Peuple de Dieu* est un titre qu'Israël a reçu. Lorsqu'il est appliqué à l'Église, le nouvel Israël, il signifie que Dieu n'a pas voulu sauver les hommes isolément, mais les constituer en un seul peuple uni dans l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; un peuple qui Le connaisse dans la vérité et Le serve dans la sainteté (cf. *Lumen gentium*, 4 et 9 ; saint Cyprien, *De Orat. Dom.* 23 ; CSEL 3, p. 285).

Cela signifie également qu'elle a été choisie par Dieu. Le peuple appartient à Dieu et n'est la propriété d'aucune culture, gouvernement ou nation. C'est aussi une communauté visible en route – parmi les nations – vers sa patrie finale. Dans ce dernier sens, on peut

dire que « Église et synode^[3] sont synonymes » (Saint Jean Chrysostome, *Explicatio in Psalmum 149* : PG 55,493). Nous sommes tous en marche vers le même destin commun, nous sommes tous appelés à la même mission, nous sommes tous unis dans le Christ et dans l'Esprit Saint avec Dieu le Père. Dans ce peuple, tous ont la dignité commune d'enfants de Dieu, une mission commune d'être le sel de la terre, un but commun, qui est le Royaume de Dieu. Tous participent aux trois fonctions du Christ^[4].

Lorsque nous disons que l'Église est le *corps du Christ*, nous voulons souligner que, par l'envoi de l'Esprit Saint, le Christ unit intimement les fidèles à lui-même, en particulier dans l'Eucharistie, car dans l'Eucharistie les fidèles sont maintenus et grandissent ensemble dans la charité, formant un seul corps dans la diversité des membres et des fonctions. Il est également souligné que la santé et la maladie d'un membre affectent le corps entier (cf. 1 Cor 12, 1-24), et que les fidèles, en tant que membres du Christ, sont ses instruments pour son œuvre dans le monde^[5]. L'Église est aussi appelée *Épouse du Christ* (Ep 5, 26 et s.), ce qui souligne, au sein de l'union de l'Église avec le Christ, la distinction entre le Christ et son Église. Et cela rappelle également que l'alliance de Dieu avec l'humanité est définitive, que Dieu est fidèle à ses promesses et que l'Église lui correspond fidèlement en étant la mère féconde de tous les enfants de Dieu.

Le Concile Vatican II a repris une ancienne expression pour désigner l'Église : la *communio*. Cela indique qu'elle est l'extension de la communion intime de la Sainte Trinité à l'humanité, que sur cette terre elle est déjà communion avec la Trinité divine, même si elle n'a pas encore été consommée dans sa plénitude. En plus de la communion, l'Église est un signe et un instrument de cette communion pour tous les hommes. Par elle, nous participons à la vie intime de Dieu et nous appartenons à la famille de Dieu comme des fils dans le Fils (cf. *Gaudium et spes*, 22) par l'Esprit. Cela se réalise de manière spécifique dans les sacrements, en particulier dans l'Eucharistie, qui est aussi souvent appelée *communio* (1 Co 10, 16).

L'Église est *communio sanctorum* : *communio des saints*, c'est-à-dire une communauté de tous ceux qui ont reçu la grâce régénératrice de l'Esprit par laquelle ils sont enfants de Dieu, unis au Christ et appelés saints. Certains marchent encore sur cette terre (Église militante), d'autres sont déjà morts et se purifient également à l'aide de nos prières (Église pénitente). D'autres encore jouissent déjà de la vision de Dieu et intercèdent pour nous (Église triomphante). La communion des saints signifie aussi que tous les chrétiens ont en commun les saints dons, au centre desquels se trouve l'Eucharistie, tous les autres sacrements qui lui sont ordonnés, et tous les autres dons et charismes.

Par la communion des saints, les mérites du Christ et de tous les saints qui nous ont précédés sur terre nous aident dans la mission que le Seigneur lui-même nous demande d'accomplir dans l'Église. Les saints du Ciel ne sont pas indifférents à la vie de l'Église pèlerine, et attendent que la plénitude de la communion des saints se réalise avec la seconde venue du Seigneur, le jugement et la résurrection des corps. La vie concrète de l'Église pèlerine et de chacun de ses membres est d'une grande importance pour l'accomplissement de sa mission, pour la purification de nombreuses âmes et pour la conversion de tant d'autres : « Beaucoup de grandes choses dépendent de ce que, toi et moi, nous nous comportons selon la Volonté de Dieu. Ne l'oublie pas »^[6].

En même temps, il est regrettable que les fidèles ne répondent pas comme Dieu le veut, à cause de leurs limites, de leurs erreurs ou du péché qu'ils commettent. Certaines

paraboles du Royaume expliquent que le blé croît avec l'ivraie, le bon poisson se mêle au mauvais poisson, jusqu'à la fin du monde. Saint Paul a reconnu que les Apôtres portaient le grand trésor dans des vases d'argile (cf. 2 Cor 4,7) et le Nouveau Testament contient plusieurs avertissements contre les faux prophètes et contre ceux qui scandalisent les autres (par exemple Ap 2 et 3)^[7]. Comme dans l'Église primitive, aujourd'hui encore, les péchés des chrétiens (ministres ou fidèles non ordonnés) ont un certain impact sur la mission et sur les autres chrétiens. Cela est encore plus vrai lorsque celui qui pèche – par action ou par omission – est un ministre ou a la responsabilité de s'occuper des autres, et peut même provoquer un scandale (invitation au péché). Si les péchés affectent la communion – et cet effet peut même être très visible –, ils ne pourront jamais éclipser complètement la sainteté de l'Église ni étouffer complètement sa mission, car cela reviendrait à affirmer que le mal est plus puissant que l'amour que Dieu a manifesté et continue de manifester pour les hommes. En outre, l'impact du bien fait par tant de chrétiens est moins visible, mais bien plus important, que celui du péché. La prière de tous les chrétiens pour le Pape, pour les évêques, pour tout le clergé, pour les religieux et les laïcs est une réponse de foi à cette situation que vit l'Église jusqu'à ce que son mystère soit consommé dans la patrie. Tout en reconnaissant la présence de pécheurs dans l'Église, notre Père a affirmé que cela « ne permet en aucune façon de juger l'Église selon des vues humaines, sans foi théologique, en ne voyant seulement que les plus ou moins grandes qualités de certains ecclésiastiques ou de certains chrétiens. Agir de la sorte, c'est rester à la surface des choses. Ce qui est le plus important dans l'Église, ce n'est pas de voir comment les hommes répondent, mais de voir ce que Dieu fait. L'Église, c'est le Christ présent parmi nous ; Dieu qui vient à l'humanité pour la sauver, en nous appelant par sa révélation, en nous sanctifiant par sa grâce, en nous soutenant de son aide constante dans les petits et les grands combats de notre vie quotidienne. Il peut nous arriver de nous méfier des hommes et, en tout cas, chacun d'entre nous a l'obligation de se méfier personnellement de soi-même et de couronner ses journées par un *mea culpa*, par un acte de contrition profond et sincère. Mais nous n'avons pas le droit de douter de Dieu. Et douter de l'Église, de son origine divine, de l'efficacité salvatrice de sa prédication et de ses sacrements, c'est douter de Dieu lui-même, c'est ne pas croire pleinement en la réalité de la venue du Saint-Esprit »^[8].

La communion des saints est organiquement structurée sur la terre parce que le Christ et l'Esprit l'ont faite et la font sacrement de Salut, c'est-à-dire le moyen et le signe par lequel Dieu offre le Salut aux hommes. L'Église est structurée intérieurement selon les relations entre ceux qui, en vertu du baptême, ont le sacerdoce commun et ceux qui, en outre, ont reçu le sacerdoce ministériel par le sacrement de l'Ordre. L'Église est également structurée extérieurement dans la communion des Églises particulières, formées à l'image de l'Église universelle et présidées chacune par leur propre évêque. De même, cette communion existe dans d'autres réalités ecclésiales. L'Église, ainsi structurée, sert l'Esprit du Christ pour la mission (cf. *Lumen Gentium*, 8).

Le sacerdoce commun

En entrant dans l'Église, le chrétien renaît dans le Christ et, avec lui, il est fait roi et prêtre par le signe de la Croix ; par l'onction de l'Esprit, il est consacré prêtre. En outre, certains reçoivent le sacrement de l'Ordre par lequel ils sont habilités à rendre le Christ sacramentellement présent aux autres fidèles, leurs frères, à prêcher la Parole de Dieu et à guider leurs frères en matière de foi et de vie chrétienne. Par cette distinction entre condition chrétienne commune et ministres sacrés, Dieu nous montre qu'il veut

communiquer sa grâce à travers les autres, que le salut nous vient de l'extérieur de chacun de nous et ne dépend pas de nos capacités personnelles. Dans l'Église de Dieu, il y a donc deux manières essentiellement distinctes de participer au sacerdoce du Christ, ordonnées l'une à l'autre ; cette ordination mutuelle n'est pas seulement une condition morale pour le développement de la mission, mais la manière dont le sacerdoce du Christ est rendu présent sur cette terre (cf. *Lumen gentium*, 10 et 11).

Le sacerdoce ne se réduit donc pas à un service spécifique au sein de l'Église, car tous les chrétiens ont reçu un charisme spécifique et se reconnaissent comme membres d'une lignée royale et participants à la fonction sacerdotale du Christ (cf. saint Léon le Grand, *Sermons*, IV, 1 : PL 54, 149). C'est une condition commune à tous les chrétiens, hommes et femmes, ministres laïcs et sacrés, qui a été reçue au Baptême et a été renforcée par la Confirmation. Tous les chrétiens ont donc en commun la condition de fidèles, c'est-à-dire qu'en étant « incorporés au Christ par le Baptême, [ils] sont établis membres du peuple de Dieu. Rendus participants, selon leur condition propre, aux fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ, ils sont appelés à exercer la mission confiée par Dieu à l'Église. Entre eux, demeure une véritable égalité en raison de leur dignité de fils de Dieu »^[9]. Le sacerdoce commun s'exerce en réponse à l'appel à la sainteté et à la poursuite de la mission du Christ, que tous ont reçue au baptême.

Dans l'hébraïsme, dans les religions qui ont entouré Israël et dans de nombreuses autres religions, c'est le prêtre qui sert de médiateur. Par conséquent, celui qui veut entrer en relation avec Dieu doit demander au prêtre de le faire en son nom. La fonction du prêtre est une fonction de médiation : unir les hommes à Dieu, et Dieu aux hommes, offrir des sacrifices et bénir. Pour expliquer le sacerdoce des fidèles, les Pères de l'Église ont souligné que chaque chrétien avait un accès direct à Dieu. Parce que nous partageons tous le sacerdoce du Christ, il y a une immédiateté et une proximité de tous les chrétiens avec Dieu.

Plus précisément, le chrétien – par son union avec le Christ – est habilité à offrir des sacrifices spirituels, à amener le monde à Dieu et Dieu au monde. Tous les baptisés sont appelés à mettre en relation Dieu et les autres. Le sacerdoce commun comporte une dimension ascendante et une dimension descendante. L'ascendant nous permet d'élever notre vie avec tout ce qu'elle comporte, avec le Christ vers Dieu. En Lui, dans la Sainte Messe, nos petits travaux et sacrifices prennent une valeur éternelle. Plus tard, au Ciel, nous les verrons transfigurés.

La dimension descendante du sacerdoce commun implique que le prêtre communique les dons de Dieu aux hommes. C'est ce qui fait de nous des instruments de la sainteté des autres, par exemple, à travers notre apostolat. Cela se produit dans la mission des parents lorsqu'ils aident leurs enfants à grandir dans la foi, l'espérance et la charité, ou dans la sanctification du mariage et de la vie familiale. Cela se produit également lorsque nous rapprochons de Dieu nos amis et nos collègues de travail : « Tout en exerçant votre activité au cœur même de la société, en participant à toutes les nobles entreprises et aux œuvres droites des hommes, vous ne devez pas perdre de vue le sens sacerdotal profond de votre vie : vous devez être des médiateurs dans le Christ Jésus pour amener toutes choses à Dieu, afin que la grâce divine anime toutes choses »^[10]. Cette mission sanctificatrice des chrétiens non ordonnés est intimement liée à la mission sanctificatrice des ministres sacrés, et en a besoin. Saint Josémaria l'explique en parlant concrètement de l'apostolat de ses fils, expliquant que chacun « s'efforce d'être apôtre dans le milieu où

s'inscrit son travail, et de rapprocher les âmes du Christ par l'exemple et la parole : le dialogue. Mais dans l'apostolat, en conduisant les âmes dans les voies de la vie chrétienne, on aboutit au *mur sacramental*. La fonction sanctifiante du laïc a besoin de la fonction sanctifiante du prêtre, qui administre le sacrement de la pénitence, célèbre l'Eucharistie et proclame la parole de Dieu au nom de l'Église »^[1].

Le sacerdoce commun implique également la mission royale du Christ, par laquelle tous les chrétiens font régner le Christ dans leur vie et dans leur environnement en servant les autres, en particulier les pauvres, les malades et tous ceux qui sont dans le besoin. Le service est la manière dont s'exerce la véritable dignité des chrétiens. Il nous aide également à découvrir et à réaliser ce que Dieu a voulu pour le monde.

Dieu a conçu le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel pour qu'ils soient mutuellement ordonnés l'un à l'autre dans l'Église. Leur sacerdoce se présente sur terre dans cette articulation mutuelle. Le cléricalisme est donc un déséquilibre de cette ordination mutuelle. Il se produit lorsque les ministres envahissent le domaine des autres fidèles dans des affaires et des choses qui ne les concernent pas, ou lorsque les fidèles non ordonnés envahissent le domaine du sacerdoce ministériel en remplissant des fonctions qui appartiennent aux ministres.

Diversité des vocations dans l'Église

L'Église doit proclamer et établir parmi tous les peuples le Royaume de Dieu inauguré par le Christ. Sur terre, elle est la semence et le commencement de ce Royaume. Après sa Résurrection, le Seigneur a envoyé les Apôtres proclamer l'Évangile, baptiser et enseigner pour accomplir tout ce qu'il avait ordonné (Mt 28, 18 et s.). Le Seigneur a laissé à son Église la même mission que le Père lui avait confiée (cf. Jn 20,21). Dès le début de l'Église, cette mission a été remplie par tous les chrétiens (cf. Actes 8, 4 ; 11, 19) qui sont souvent allés jusqu'à sacrifier leur propre vie pour l'accomplir. Le mandat missionnaire du Seigneur trouve sa source dans l'amour éternel de Dieu qui a envoyé son Fils et son Esprit parce qu'Il veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4).

Dans cet envoi missionnaire sont contenues les trois fonctions de l'Église sur terre : le *munus propheticum* (annoncer la bonne nouvelle du salut dans le Christ), le *munus sacerdotale* (rendre présente et transmettre la vie du Christ qui sauve par les sacrements et par la grâce) et le *munus regale* (aider les chrétiens à accomplir la mission de conduire le monde à Dieu et de croître en sainteté). Si tous les fidèles partagent cette même mission, tous ne jouent pas le même rôle. Certains sacrements et charismes configurent les chrétiens pour certains rôles liés à la mission et les en rendent capables.

Comme nous l'avons vu, ceux qui détiennent le sacerdoce commun et ceux qui détiennent également le sacerdoce ministériel sont mutuellement ordonnés les uns aux autres de manière à rendre présents le sacerdoce et la médiation du Christ sur terre, les dons de grâce, de force et de lumière dont tous ont besoin pour accomplir la mission. Certains d'entre eux ont été conformés au Christ, chef de l'Église, d'une manière spécifique, distincte des autres. Ayant reçu le sacrement de l'Ordre, ils possèdent le sacerdoce ministériel pour rendre le Christ sacramentellement présent à tous les autres fidèles. Ceux qui ont reçu la plénitude du sacrement de l'Ordre sont les évêques, successeurs des Apôtres. Ceux qui ont reçu le sacrement de l'Ordre au deuxième degré sont les prêtres qui assistent directement les évêques. Le troisième degré du sacrement

de l'Ordre, le diaconat, configure le chrétien au Christ serviteur, pour assister l'évêque et les prêtres dans la prédication, la charité et la célébration de certains sacrements.

En ce qui concerne la mission d'amener le monde à Dieu, il y a deux grandes conditions de vie qui sont liées à cette tâche. Certains ont la vocation particulière d'amener le monde à Dieu de l'intérieur, ce sont les laïcs. Ils le font en ordonnant selon Dieu les affaires temporelles avec lesquelles leur vie est imbriquée (cf. *Lumen gentium*, 31). Puisqu'ils participent au sacerdoce du Christ, les laïcs participent à sa mission sanctificatrice, prophétique et royale^[12]. Ils participent à la mission sacerdotale du Christ lorsqu'ils offrent en sacrifice spirituel, notamment dans l'Eucharistie, leur propre vie avec toutes leurs œuvres. Ils participent à la mission prophétique du Christ lorsqu'ils acceptent la Parole du Christ dans la foi et la proclament au monde par le témoignage de leur vie et de leurs paroles. Ils participent à la mission royale du Christ parce qu'ils reçoivent de Lui le pouvoir de vaincre le péché en eux-mêmes et dans le monde par l'abnégation et la sainteté de vie, et ils imprègnent de valeurs morales les activités temporelles de l'homme et les institutions de la société.

D'autres ont la vocation particulière de se séparer des réalités et des activités séculières en vivant selon un état de vie spécifique qui ressemble, autant qu'il est humainement possible, à la condition de vie que les hommes auront à la fin (ils ne se marient pas et vivent souvent en frères ou sœurs dans des communautés, ils ne possèdent pas de biens, ils changent souvent de nom pour signifier qu'ils *meurent* à leur vie antérieure, etc.) Pour entrer dans cet état de vie, ils se consacrent de manière spéciale à Dieu par la profession des conseils évangéliques : chasteté (dans le célibat ou la virginité), pauvreté et obéissance. La vie consacrée est un état de vie reconnu par l'Église, qui participe à sa mission par un plein dévouement au Christ et à ses frères, témoignant de l'espérance du Royaume des cieux^[13]. Concrètement, par leur état de vie, ils rappellent à tous les autres qu'ils n'ont pas de demeure permanente en ce monde, ils témoignent publiquement que toutes les réalisations humaines doivent être transfigurées au jour de la venue du Seigneur, et ils conduisent le monde à Dieu comme par attraction, en dehors des activités et des affaires dont ils se sont retirés (cf. *Lumen gentium*, 44 ; PC, 5).

Les laïcs et les religieux portent le monde à Dieu à partir de positions différentes : les premiers, de l'intérieur, en favorisant le développement de la création selon la disposition divine (cf. Gn 2, 15) ; les seconds, de l'extérieur, en entraînant la création vers sa consommation qu'ils anticipent symboliquement dans leur mode de vie. Les premiers ont besoin des seconds pour leur rappeler que le monde ne peut être amené à Dieu sans l'esprit des béatitudes ; les seconds ont besoin des premiers pour leur rappeler que la vocation originelle de l'homme est d'amener la création à la perfection que Dieu lui a destinée ; les uns et les autres, en communion, servent à la construction du Royaume de Dieu. La vie consacrée contribue aussi beaucoup à l'animation chrétienne du monde par les œuvres de charité, de bienfaisance et d'assistance sociale, auxquelles elle se consacre généreusement.

En outre, dans la vie de l'Église, de nombreuses voies et moyens de réaliser la mission commune apparaissent. Le XXe siècle a vu naître de nombreuses réalités, mouvements, nouvelles communautés monastiques et autres institutions plus récentes, qui collaborent toutes à l'évangélisation avec leurs propres charismes.

Octave pour l'unité des chrétiens

L'Église est *Une* parce que son origine et son modèle est la Sainte Trinité ; parce que le Christ, son fondateur, rétablit l'unité de tous en un seul corps ; parce que l'Esprit Saint unit les fidèles à la Tête, qui est le Christ. Cette unité se manifeste dans le fait que les fidèles professent la même foi, célèbrent les mêmes sacrements, sont unis dans la même hiérarchie, ont la même espérance commune et la même charité.

L'Église subsiste comme société constituée et organisée dans le monde dans l'Église Catholique gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui (cf. *Lumen gentium*, 8). C'est en elle seule que l'on peut obtenir la plénitude des moyens de salut, puisque le Seigneur a confié tous les biens de la Nouvelle Alliance au seul Collège apostolique dont le chef est Pierre. Le Christ a donné l'unité à l'Église et elle subsiste dans l'Église Catholique. Cette unité n'est pas perdue à cause de la désunion des chrétiens entre eux. Les séparations entre chrétiens causent cependant une blessure dans l'Église, peuvent provoquer des scandales et retarder l'évangélisation.

Ceux qui sont nés dans un état de séparation de l'Église Catholique ne peuvent pas simplement être considérés comme des schismatiques ou des hérétiques. Dans leurs communautés et leurs Églises, ils peuvent recevoir la grâce par le Baptême. Il y a en eux de nombreux biens de sanctification et de vérité qui viennent du Christ et poussent à l'unité catholique, et l'Esprit Saint les utilise comme instruments de salut, puisque leur force vient de la plénitude de la grâce et de la vérité que le Christ a donnée à l'Église Catholique^[14].

Les membres de ces Églises et communautés sont incorporés au Christ par le Baptême et nous les reconnaissons donc comme des frères et sœurs. Nous sommes dans une certaine communion de prières et d'autres bénéfiques spirituels, voire une certaine union véritable dans l'Esprit Saint, avec les chrétiens qui n'appartiennent pas à l'Église Catholique (cf. *Lumen gentium*, 15). Nous pouvons grandir dans l'unité : en nous rapprochant du Christ et en aidant les autres chrétiens à se rapprocher de Lui ; en favorisant l'unité dans l'essentiel, la liberté dans l'accessoire et la charité en toutes choses ; en rendant la maison de Dieu plus habitable pour les autres ; en grandissant dans la vénération et le respect pour le Pape et la hiérarchie, en les aidant et en suivant leurs enseignements.

Le mouvement œcuménique est une tâche ecclésiale qui recherche l'unité visible des chrétiens dans l'unique Église fondée par le Christ. C'est un désir du Seigneur (cf. Jn 17,21). Elle se réalise par la prière, la conversion du cœur, la connaissance fraternelle mutuelle et le dialogue théologique.

L'octave de prière pour l'unité des chrétiens est l'une des activités qui forme le mouvement œcuménique, se situant dans le domaine de l'œcuménisme dit spirituel. Elle est née aux États-Unis d'Amérique en 1908 des mains de l'épiscopalien Paul Watson qui a ensuite rejoint l'Église Catholique. Les papes Pie X et Benoît XV ont salué et encouragé tous les catholiques à se joindre à cette initiative. Elle est célébrée du 18 au 25 janvier, jour de la fête de la conversion de saint Paul. Outre dans l'Église Catholique, elle est célébrée dans plusieurs Églises orthodoxes et dans de nombreuses communautés chrétiennes. Dans certains endroits, cela peut inclure des réunions de prière ou même une prière liturgique, comme les Vêpres, avec la présence de chrétiens qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église Catholique. Le plus répandu, cependant, est la prière personnelle pour cette intention commune en faveur de l'unité visible des chrétiens pendant les huit jours indiqués.

Bibliographie de base

- Catéchisme de l'Église Catholique, 748-945
- Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique, 147-193
- Saint Jean-Paul II, encyclique *Ut unum sint*, 25 mai 1995.
- José-Ramon P. Aranguena, *L'Église*, Laurier, 2004.

[1] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 777 ; cf. *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 147.

[2] *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 149 ; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 778.

[3] NdT : L'étymologie du mot « synode » est sun-odos, c'est-à-dire « route ensemble » ou « voyage en compagnie », du grec ancien ὁδός, hodos, qui signifie « chemin » ou « route ».

[4] *Catéchisme de l'Église catholique*, 782-786.

[5] *Catéchisme de l'Église catholique*, 787-795.

[6] Saint Josémaria Escrivá, *Chemin*, n° 755.

[7] « Voilà plus d'un quart de siècle qu'en récitant le Credo et en affirmant ma foi en la divinité de l'Église, *une, sainte, catholique et apostolique*, j'ajoute souvent : *malgré les malgré*. Quand il m'arrive de commenter cette coutume personnelle, si quelqu'un me demande à quoi je veux faire allusion, je lui réponds : ``à tes péchés et aux miens'' » (Saint Josémaria Escrivá, *Quand le Christ passe*, n° 131).

[8] Saint Josémaria Escrivá, *Quand le Christ passe*, n° 131.

[9] *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, 177.

[10] Saint Josémaria Escrivá, *Lettres*, Rome, 28 mars 1955, n° 4.

[11] Saint Josémaria Escrivá, *Entretiens avec Mgr Josémaria Escrivá de Balaguer*, n° 69 : « La sainteté — la véritable sainteté — déborde de son vase pour remplir d'autres cœurs, d'autres âmes de sa surabondance. Nous autres, enfants de Dieu, nous nous sanctifions en sanctifiant les autres. — Est-ce que la vie chrétienne se diffuse autour de toi ? Penses-y bien chaque jour » (*Forge*, n° 856).

[12] *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, 189-191.

[13] *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, 192 et s. « Notre mission de chrétiens est de proclamer cette Royauté du Christ, de l'annoncer par nos paroles et par nos œuvres. Le Seigneur veut que les siens soient présents à tous les carrefours de la terre. Il en appelle certains au désert afin que, se désintéressant des péripéties de la société des hommes, ils témoignent aux autres que Dieu existe. À d'autres, Il confie le ministère sacerdotal. Mais Il veut que le plus grand nombre des siens reste au milieu du

monde, dans les occupations terrestres. Par conséquent, ces chrétiens-là doivent porter le Christ dans tous les milieux où s'accomplissent les tâches humaines : à l'usine, au laboratoire, dans les champs, dans l'atelier de l'artisan, dans les rues de la grande ville et sur les sentiers des montagnes » (Saint Josémaria Escrivá, *Quand le Christ passe*, n° 105).

^[14] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 819.

[Retour au contenu](#)

Thème 16. La constitution hiérarchique de l'Église

L'Église sur terre est à *la fois* communion et société structurée par l'Esprit Saint à travers la Parole de Dieu, les sacrements et les charismes. C'est une communion des enfants de Dieu parce que tous sont baptisés et participent au même Pain qui est le Christ. C'est une société structurée parce que parmi les baptisés il y a des relations stables où certains ont pour mission de guider les autres. De même que le berger guide et prend soin du troupeau, le conduisant vers des lieux sûrs où il peut être nourri de bonne herbe, selon l'image biblique (cf. Jn 10, 11-18 ; Ps 22), le Christ demande à ceux qu'il a constitués comme bergers dans l'Église de faire de même^[4]. La distinction entre berger et troupeau et le dévouement vital au troupeau de la part du berger, comme le Christ qui a donné sa vie pour les brebis, est une image biblique qui, dans ses limites évidentes, peut aider à comprendre la présence simultanée de la communion et de la structuration sociale dans l'Église.

Les mêmes sacrements qui font l'Église sont ceux qui la structurent pour qu'elle soit sur terre le sacrement universel du salut. Concrètement, par les sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, les fidèles participent – de différentes manières – à la mission sacerdotale du Christ. De l'action de l'Esprit Saint dans les sacrements et dans les charismes naissent les trois grandes positions historiques que l'on trouve dans l'Église : les fidèles laïcs, les ministres sacrés (qui ont reçu le sacrement de l'Ordre et forment la hiérarchie de l'Église : diacres, prêtres et évêques) et les religieux.

Dire que l'Église a une structure hiérarchique ne signifie pas que certains sont *plus* que d'autres. Tous, par le Baptême, sont appelés à la mission de conduire les hommes et le monde vers Dieu. Cette mission vient directement de Dieu sans que personne n'ait besoin de la permission d'un autre pour l'accomplir. Cependant, pour la remplir, la grâce est nécessaire, car sans le Christ nous ne pouvons rien faire (cf. Jn 15, 5). Il est donc nécessaire que certains – la hiérarchie – rendent le Christ sacramentellement présent aux autres afin que tous puissent accomplir la mission d'évangélisation. Le service de la mission de tous est la raison de l'existence de la fonction hiérarchique dans l'Église. La relation entre les fidèles et la hiérarchie a une dynamique missionnaire et est la continuation de la mission du Fils dans la force de l'Esprit Saint. Par conséquent, la hiérarchie dans l'Église n'est pas le fruit de circonstances historiques dans lesquelles un groupe a prévalu sur un autre en imposant sa volonté.

Le Pontife Romain

Le Pape est l'évêque de Rome et le successeur de saint Pierre ; il est le principe et le fondement perpétuel et visible de l'unité de l'Église. Le Christ a confié à l'apôtre Pierre la tâche de présider le collège apostolique et de confirmer ses frères dans la foi (cf. Luc 22, 31-32). Toutes les Églises particulières sont unies à l'Église de Rome, et tous les évêques qui président ces Églises sont en communion avec l'évêque de Rome qui les préside dans la charité. La fonction de ce dernier est de servir l'unité de l'épiscopat et donc de servir l'unité de l'Église. C'est pourquoi le pape est le chef du collège des évêques et le pasteur de toute l'Église sur laquelle il a, par institution divine, un pouvoir plénier, suprême, immédiat et universel. Ce pouvoir du Pape a une limite interne, car le Pontife Romain est à l'intérieur et non au-dessus de l'Église du Christ. Il est donc soumis à la loi divine et à la loi naturelle, comme tous les chrétiens.

Le Seigneur a promis que son Église restera toujours dans la foi (cf. Mt 16,19) et Il garantit cette fidélité par sa présence, en vertu de l'Esprit Saint. Cette propriété est possédée par l'Église dans son ensemble (et non dans chaque membre individuel). C'est pourquoi les fidèles dans leur ensemble ne se trompent pas en adhérant indéfectiblement à la foi guidée par le magistère vivant de l'Église sous l'action de l'Esprit Saint qui guide tous et chacun. L'assistance de l'Esprit Saint auprès de toute l'Église pour qu'elle ne commette pas d'erreur dans la foi est également donnée au magistère pour qu'il enseigne fidèlement et authentiquement la Parole de Dieu dans l'Église. Dans certains cas spécifiques, cette assistance de l'Esprit garantit que les interventions du magistère ne contiennent pas d'erreur, c'est pourquoi on dit souvent que dans de tels cas, le magistère participe de la même infallibilité que le Seigneur a promise à son Église. « L'infaillibilité s'exerce quand le Souverain Pontife, en vertu de son autorité de suprême Pasteur de l'Église, ou le Collège des Évêques en communion avec le Pape, surtout lorsqu'ils sont rassemblés en Concile œcuménique, déclarent par un acte définitif une doctrine relative à la foi ou à la morale, ou encore quand le Pape et les Évêques, dans leur magistère ordinaire, sont unanimes à déclarer une doctrine comme définitive. À cet enseignement, tout fidèle doit adhérer dans l'obéissance de la foi »^[2].

Convaincus de la responsabilité qu'impliquent la mission du Pontife Romain et l'autorité dont il jouit pour la mener à bien, les catholiques sont conduits à entretenir une intense prière d'intercession pour lui. En outre, l'unité avec le Pape les conduira à éviter de parler négativement en public du Pontife Romain ou de saper la confiance en lui, même dans les cas où ils ne partagent pas un critère personnel particulier. Dans ce dernier cas, le désir d'avoir le bon critère et de bien se former conduit le catholique à demander conseil sur les doutes qu'il peut avoir, à prier et à approfondir le sujet dans lequel il éprouve des difficultés, en essayant d'en comprendre les raisons avec un esprit ouvert, ce qui peut demander un peu de temps et de patience. Si le désaccord persiste, il est conseillé de garder le silence^[3] et, pour le moins, de faire preuve « d'une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté »^[4] à ses enseignements.

Les évêques, successeurs des apôtres

L'Église est *Apostolique* parce que le Christ l'a construite sur les Apôtres, témoins choisis de sa Résurrection et fondements de son Église ; parce que, avec l'assistance de l'Esprit Saint, elle enseigne, garde et transmet fidèlement le dépôt de la foi reçu des Apôtres. Elle est également apostolique dans sa structure, en ce sens qu'elle est instruite, sanctifiée et gouvernée, jusqu'au retour du Christ, par les Apôtres et leurs successeurs, les évêques, en communion avec le successeur de Pierre. La succession apostolique est la transmission, par le sacrement de l'Ordre, de la mission et de l'autorité des apôtres à leurs successeurs, les évêques. Les évêques ne reçoivent pas tous les dons que Dieu a offerts aux Apôtres, mais seulement ceux qu'ils ont reçus en vue de les transmettre à l'Église. Grâce à cette transmission, l'Église reste en communion de foi et de vie avec son origine, tandis qu'au cours des siècles elle oriente tout son apostolat vers la diffusion du Royaume du Christ sur la terre^[5].

Le collège des évêques, en communion avec le Pape et jamais sans lui, exerce également le pouvoir suprême et complet sur l'Église. Les évêques ont reçu la mission d'*enseigner* en tant que témoins authentiques de la foi apostolique, de *sanctifier* dispensant la grâce du Christ dans le ministère de la Parole et des sacrements, en particulier l'Eucharistie, et de *gouverner* le peuple de Dieu sur la terre^[6].

Le Christ a institué la hiérarchie ecclésiastique avec la mission de le rendre présent à tous les fidèles par les *sacrements* et par la *prédication de la Parole de Dieu avec autorité* en vertu du mandat reçu de lui. Les membres de la hiérarchie ont également reçu la mission de diriger le peuple de Dieu (Mt 28,18-20). La hiérarchie est composée des ministres sacrés : les évêques, les prêtres et les diacres. Le ministère de l'Église a une dimension collégiale, c'est-à-dire que l'union des membres de la hiérarchie ecclésiastique est au service de la communion des fidèles. Chaque évêque exerce son ministère en tant que membre du collège épiscopal – qui a succédé au collège apostolique – et en union avec son chef, le Pape, partageant avec lui et les autres évêques le soin de l'Église universelle. En outre, si une Église particulière lui a été confiée, il la gouverne au nom du Christ avec l'autorité qu'il a reçue, avec le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, en communion avec toute l'Église et sous l'autorité du Saint-Père. Le ministère a aussi un caractère personnel, car chacun est responsable devant le Christ qui l'a appelé personnellement et lui a conféré la mission par le sacrement de l'Ordre.

La participation du presbyterium au ministère des évêques

Le ministère dans l'Église est unique, parce que le ministère apostolique est unique, mais par institution divine il est divisé en trois degrés : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Cette unité du ministère se manifeste dans la relation interne entre ses trois degrés, qui sont cumulatifs. En effet, il ne s'agit pas de trois classes ou types de ministres, mais des degrés d'un seul et même ministère, d'un seul et même sacrement de l'Ordre. Celui qui a reçu le degré d'épiscopat ne cesse pas d'être aussi prêtre et diacre ; celui qui a reçu le presbytérat ne cesse pas d'être diacre. De plus, ce sacrement a une unité ecclésiale. C'est un ministère de communion parce qu'il est exercé en vue de la communion et parce qu'il est structuré intérieurement comme une communion ministérielle avec ceux qui ont reçu le même sacrement dans ses différents degrés.

Dans sa mission pour l'Église particulière, l'évêque s'appuie sur les prêtres incardinés qui sont ses principaux et irremplaçables collaborateurs. Les prêtres sont investis du seul et unique sacerdoce ministériel dont l'évêque possède la plénitude. Ils le reçoivent par le sacrement de l'Ordre, avec l'imposition des mains de l'évêque et la prière consécatoire. Par la suite, ils font partie du *presbyterium*, un collège stable composé de tous les prêtres qui, unis à l'évêque, partagent la même mission pastorale en faveur du peuple de Dieu.

Par conséquent, lorsque l'évêque associe les prêtres à sa sollicitude et à sa responsabilité, il ne le fait pas comme quelque chose de facultatif ou de commode, mais comme une conséquence nécessaire du partage de la même mission dont il est le chef et qui découle du sacrement de l'Ordre. Les prêtres sont les assistants les plus directs de l'évêque dans le soin pastoral du peuple de Dieu qui lui est confié. Ils rendent présente la sollicitude de l'évêque dans un lieu ou une région donnée, prêchent la Parole de Dieu et célèbrent les sacrements, en particulier le sacrement de l'Eucharistie.

Motifs pour réserver l'accès au sacerdoce aux hommes

L'Église a toujours appelé uniquement les hommes baptisés à l'ordre de la prêtrise. À l'époque patristique, certaines sectes prônaient un sacerdoce féminin, mais elles étaient déjà condamnées par saint Irénée, saint Épiphane et Tertullien. Appeler uniquement des hommes au sacerdoce est une pratique de l'Église qui est restée inchangée tout au long de ses plus de vingt siècles de mission. En outre, on ne connaît pas d'enseignement à son

encontre de la part des pasteurs, alors que la mission chrétienne s'est souvent déroulée dans un environnement où les religions connaissaient un ordre sacerdotal féminin.

La raison fondamentale de cette décision vient de la Révélation. L'Église s'est toujours sentie liée à la volonté du Christ qui n'a choisi que des hommes comme apôtres. Il aurait pu choisir pour ce collège apostolique la créature la plus élevée, sa très sainte Mère, mais il ne l'a pas fait. Il aurait également pu choisir des femmes qui l'ont accompagné dans sa vie publique, dont certaines étaient plus fidèles et plus fortes que certains Apôtres, mais il ne l'a pas fait. Les Apôtres, à leur tour, comptaient sur la collaboration d'hommes et de femmes, mais ils se sentaient liés à la volonté du Seigneur lorsqu'il s'agissait de choisir leurs successeurs dans la mission pastorale pour laquelle ils ne choisissaient que des hommes. On pourrait penser qu'il s'agit là du fruit de la mentalité juive, mais en aucun cas le Christ n'a montré des signes d'agir conditionné par des catégories culturelles dans ses rapports avec les femmes qu'il estimait hautement, enseignant l'égalité des hommes et des femmes. En effet, son comportement contrastait avec ce qui était habituel chez les Juifs de l'époque, et il en était de même pour les Apôtres, qui suivaient le Maître en cela.

La possibilité de l'accès des femmes au sacerdoce a été évoquée à diverses reprises. D'une part, une telle vision tire sa force du désir de correspondre à des situations culturelles qui souhaitent légitimement donner plus d'importance au rôle des femmes dans la société et dans la famille. Cette attention accrue est le fruit d'un approfondissement du message de l'Évangile qui proclame l'égalité de tous les êtres humains. D'autre part, ce point de vue considère la forme sacramentelle de l'Église, avec sa structure hiérarchique, comme s'il s'agissait d'un mode d'organisation purement humain. En substance, ils soutiennent que si les chrétiens s'organisent pour la mission, en s'inspirant des formes culturelles dans lesquelles ils vivent, ils pourraient désormais intégrer les femmes dans cette structure sociale. Cela permettrait de mieux montrer l'attention portée aux femmes, qui est déjà présente dans le Nouveau Testament, et cela est utile pour la mission car cela correspondrait davantage à la mentalité de l'homme moderne.

Certes, il y a des choses dans l'organisation de l'Église qui sont le fruit de la création ou de l'absorption de formes sociales dans lesquelles les hommes se sont organisés, mais il y en a d'autres qui ont été choisies et voulues par le Christ. Les premières sont le fruit de la créativité humaine en réponse à Dieu, les secondes sont données par Dieu. Les premières peuvent être modifiées en fonction de leur utilité pour la mission. Les dernières ne sont pas ouvertes à changement substantiel car elles proviennent d'une volonté positive du Christ. Au cours de l'histoire, l'Église discerne celles qui appartiennent au premier groupe et celles qui appartiennent au second. Parfois, le discernement n'est pas une tâche facile et exige de la patience, de l'étude, de la méditation sur la Parole de Dieu et une disposition ouverte à son plan. En leur temps, saint Paul VI et saint Jean-Paul II, après avoir étudié le sujet, ont reconnu que l'Église n'a pas le pouvoir d'admettre les femmes au sacerdoce ministériel. En 1994, le pape Jean-Paul II a affirmé que cette question est un enseignement définitif de l'Église, qui n'est plus sujet à révision^[7]. L'année suivante, reconnaissant que les pasteurs l'ont toujours enseigné dans le monde entier dans leurs églises respectives au cours des siècles, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a affirmé qu'il s'agissait d'un enseignement qui jouit de l'infaillibilité que Dieu a promise à son Église dans son magistère ordinaire et universel.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, 871-896
- *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 177-187, 333
- Congrégation pour la doctrine de la Foi, *La femme et le sacerdoce*, 1994.
- José-Ramon P. Aranguena, *L'Église*, Laurier, 2004.

[1] *Evangelii Gaudium*, n° 24 : « Les évangélistes ont ainsi "l'odeur des brebis" et celles-ci écoutent leur voix ».

[2] *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 185.

[3] Cf. Instruction *Donum veritatis*, n° 31.

[4] *Code de droit canonique*, 752 ; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 892.

[5] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 861-862.

[6] *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, 184, 186 et s.

[7] Jean-Paul II, Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, 22 mai 1994, n° 4.

[Retour au contenu](#)

Thème 17. L'Église et le monde

L'Église se présente au monde comme la communauté des disciples de Jésus. Nous croyons que le Christ est le Fils de Dieu fait chair, le visage humain de Dieu, qui continue à agir avec l'Esprit Saint dans la mission de l'Église, selon le plan divin du salut.

« Par conséquent, l'Église est inséparablement humaine et divine. *Par son origine, l'Église est donc une société divine : par sa fin, et par les moyens immédiats qui y conduisent, elle est surnaturelle ; par les membres dont elle se compose et qui sont des hommes, elle est une société humaine* (Léon XIII, Encyclique *Satis cognitum*). Elle vit et agit dans le monde. Toutefois sa fin et sa force ne se trouvent pas sur la terre, mais au Ciel »^[1].

Tous les êtres créés portent l'empreinte de Dieu, en particulier les personnes créées à son image et à sa ressemblance. De plus, dès l'Ancien Testament, nous voyons que Dieu a établi un ordre de réalités que nous appelons "sacré", à travers certains signes qui peuvent être certaines personnes (les ministres sacrés) ou des réalités matérielles (le temple et d'autres objets mis à l'écart de l'usage commun pour le service de Dieu). À côté de ces "réalités sacrées", dont le sens est le culte, il y a la sphère des réalités créées (comme le travail, la famille, la culture et les relations sociales, économiques et politiques, etc.) que nous appelons "profanes" ou "séculières". Mais il ne faut pas penser que le sacré est relatif à Dieu et que le profane lui est étranger.

Avec l'*Incarnation* du Fils de Dieu, les réalités profanes peuvent être vécues en union avec Lui, par l'action de l'Esprit Saint, par la foi et les sacrements. Et donc toutes ces réalités peuvent aussi être, sans qu'il soit nécessaire de les soustraire à leur usage ordinaire, un moyen de collaboration à la *Rédemption* et un moyen de *sanctification*. C'est ce qu'on appelle la "sécularité chrétienne" (de *saeculum* = siècle ou monde). Les chrétiens aiment le monde avant tout parce qu'il a été créé par Dieu. Et nous essayons de l'amener à Dieu en sachant que le péché est également présent dans le monde mais que la grâce de Dieu guérit et élève cette réalité.

L'Église dans l'histoire

L'Église, en tant que communauté humaine et sociale, est et vit dans le monde. L'Église et le monde sont étroitement liés, mais ne s'identifient pas. Le monde n'est pas un espace étranger à Dieu et son sens ne s'épuise pas dans le terrestre, car il est appelé dans le Christ à un nouveau mode d'existence que Jésus appelle le "Royaume de Dieu". Ce royaume n'est pas une réalité politique mais une réalité spirituelle. Le monde n'est pas indépendant de Dieu, comme le prétend le laïcisme dans une tentative de reléguer la religion dans le domaine du privé et du non pertinent.

En même temps, le monde est *autonome* par rapport à l'Église en tant qu'institution ecclésiastique. Jésus a dit : « Rendez à César ce qui est à César » (Mt 22, 21). Il n'y a pas de solution chrétienne officielle à toutes les affaires du monde, mais diverses solutions concrètes. Et l'Église ne s'identifie à aucun ordre historique particulier : à aucune idéologie, aucun régime politique, économique ou social. Cela, comme nous l'avons dit, ne signifie pas que les valeurs terrestres sont indépendantes de Dieu. Dans la vision chrétienne du monde, tout est don de Dieu et le monde est appelé à être un moyen de

connaître et d'aimer Dieu et, par conséquent, d'aimer son prochain et de servir l'unité du genre humain.

La mission de l'Église n'est pas un projet politique, elle n'aspire pas non plus à "sacraliser" le monde, mais c'est une mission religieuse : elle ne cherche que le salut de l'humanité, un salut qui va au-delà du bien-être ou de la justice terrestres. En même temps, l'Église se préoccupe également des questions temporelles : parce que la personne n'est pas une abstraction, mais qu'elle est située dans un contexte familial, social, de travail et économique, et parce que le message de l'Évangile appelle à la rédemption de toute la réalité en promouvant la justice et la paix afin que le Royaume de Dieu puisse être construit dans l'histoire.

L'Église rappelle à tous le caractère provisoire des réalisations temporelles. Ce que nous, êtres humains, faisons, a besoin d'être amélioré, complété et finalement transformé par Dieu. Et cela peut ainsi faire partie de ce monde nouveau qui correspond au Royaume.

C'est pour ces raisons que l'Église, également au plan institutionnel, s'occupe des questions sociales et temporelles, non pas dans leurs aspects techniques et contingents mais dans la mesure où elles peuvent faire obstacle à l'union avec Dieu et à la vie éternelle. Le principal obstacle à cela est le péché, et tout péché est personnel. Les conséquences du péché peuvent devenir dans l'environnement social de véritables "structures de péché" qui empêchent les gens d'atteindre la vérité et le bien commun, la vie de grâce et l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi, lorsque l'Église enseigne sa *Doctrine sociale*, elle ne s'écarte pas de sa propre mission mais l'affronte au milieu de la complexité du monde actuel et tente de servir de médiateur dans le dialogue entre les cultures et les religions.

La laïcité chrétienne et la mission de l'Église

Comme nous l'avons souligné, la vision chrétienne du monde que l'Église proclame et enseigne, est appelée laïcité chrétienne ou encore "dimension séculière" du christianisme et de l'Église. La laïcité chrétienne s'enracine dans le fait que le Fils de Dieu s'est fait homme à une époque donnée et dans une culture particulière. Et elle se réalise de manière différente chez tous les chrétiens. Le magistère de l'Église enseigne : « *Tous les membres de l'Église participent à sa dimension séculière ; mais cela de façons diverses* » (*Christifideles laici*, n° 15).

À cet égard, on peut constater que dans l'Église, il existe une pluralité de *positions* personnelles qui, à leur tour, entraînent différentes manières de se rapporter au monde. Le Concile Vatican II le souligne lorsqu'il utilise des expressions différenciées : les pasteurs, les laïcs et les religieux participent à la mission de l'Église, chacun *à sa manière, à sa façon particulière* ou *pour sa part*.

La mission de l'Église, unique pour tous les baptisés, c'est la gloire de Dieu (que Dieu soit connu, reconnu et aimé) et le salut des hommes par la rencontre personnelle avec le Christ. Cette mission peut aussi être appelée évangélisation dans la mesure où elle proclame le message de salut que le Christ nous a apporté : Évangile signifie "bonne nouvelle" de ce salut.

Ses traits dépendent de la propre vocation et de la mission dévolue à chacun^[2]. *Les laïcs* exercent la triple fonction salvatrice du Christ et accomplissent la Mission « comme du dedans »^[3] des réalités séculières, c'est-à-dire dans la manière "ordinaire" d'entrer en relation avec le monde (ce qu'ils partagent avec les non-chrétiens). *La vie religieuse*

implique une manière propre (exprimée dans la "profession" des conseils évangéliques), nécessaire pour l'Église et le monde, de témoigner de la transcendance du Royaume de Dieu auquel nous aspirons^[4]. Et en ce qui concerne les *ministres sacrés*, Vatican II dit : « Le Christ Seigneur, pour assurer au Peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église divers ministères qui tendent au bien de tout le corps »^[5]. Les pasteurs « restent, en raison de leur vocation particulière, principalement et expressément ordonnés au ministère sacré »^[6]. C'est leur manière propre de participer à la mission.

Ainsi, chacun des fidèles chrétiens participe à la mission de l'Église selon sa condition et sa vocation, et selon les dons reçus, y compris les sacrements et les charismes. De cela dépendent aussi les *tâches* qui correspondent à chacun dans l'unique mission de l'Église.

Tous les *fidèles chrétiens, en vertu de leur baptême, sont qualifiés pour diverses tâches* dans le cadre de la mission évangélisatrice de l'Église.

Ces tâches peuvent être divisées en trois domaines^[7] : A) à l'intérieur de l'Église elle-même (apostolat des chrétiens ou "pastorale" ordinaire) ; B) "vers l'extérieur", c'est-à-dire les relations avec les autres religions et avec les non-croyants ; C) le domaine de l'œcuménisme (relations avec les chrétiens non catholiques, afin de réaliser l'unité des chrétiens). Il est important de souligner que dans toutes les tâches auxquelles les fidèles participent, ils le font en fonction de leur propre vocation et mission.

Il existe des tâches ecclésiales auxquelles tout baptisé peut participer et qui peuvent se situer dans le domaine de la foi (comme la catéchèse ou l'enseignement scolaire de la religion), du culte (participation à la liturgie), de la charité (comme l'assistance aux plus démunis) et en général de la vie de l'Église (comme la participation aux conseils ou aux synodes pour aider à la prise de décision pastorale). Les fidèles peuvent également collaborer avec les pasteurs de l'Église dans les tâches pour lesquelles ils sont professionnellement qualifiés, par exemple dans le domaine économique, juridique, etc. y compris certaines tâches de gouvernance.

Certaines de ces tâches (qui ne nécessitent pas le sacrement de l'ordre) peuvent être officiellement établies et supervisées par l'Église en tant que ministères "institué" (non ordonnés). En participant à ces tâches, les fidèles laïcs ne sont ni plus ni moins laïcs. En même temps, il faut veiller à ce qu'ils les exercent conformément à leur propre vocation et mission, afin qu'ils ne soient pas confondus avec les pasteurs de l'Église.

Le rôle des laïcs : sanctifier le monde de l'intérieur

Les fidèles laïcs, par la grâce du baptême et les charismes conférés par l'Esprit Saint, ont reçu de Dieu la vocation et la mission propres de « chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu »^[8].

Par conséquent, en plus de diverses tâches qu'ils peuvent accomplir comme les autres fidèles baptisés, la mission propre des fidèles laïcs consiste à sanctifier le monde « comme du dedans »^[9]. Ce n'est pas simplement parce qu'ils passent la majeure partie de leur temps à des occupations séculières ou à résoudre des questions temporelles, ni parce qu'ils doivent "entrer" dans l'Église pour "sortir" sanctifier le monde, mais cela tient à leur coopération à la grâce, qui unifie, anime et conduit leur vie chrétienne là où ils se trouvent, en l'intégrant dans l'action salvatrice de Dieu. En effet, par leur vocation « ils sont aussi appelés à être, en toutes circonstances et au cœur même de la communauté humaine, les témoins du Christ »^[10].

De cette façon, les fidèles laïcs, en accomplissant leurs devoirs professionnels, familiaux, sociaux, etc. en présence de Dieu, ordonnent en même temps la réalité temporelle selon Dieu. Le Concile Vatican II a clairement insisté sur ce point : « Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant »^[11].

En parlant du processus moderne d'évolution du laïcat, qui a conduit à ces affirmations du Concile Vatican II sur la vocation et la mission des fidèles laïcs, saint Josémaria disait peu après le Concile : « Cela implique une vision plus profonde de l'Église, en tant que communauté formée par tous les fidèles, de sorte que nous sommes tous solidaires d'une même mission, que chacun doit remplir selon ses conditions personnelles. Les laïcs, grâce aux impulsions de l'Esprit Saint, sont de plus en plus conscients d'être *Église*, d'assurer une mission spécifique, sublime et nécessaire, puisqu'elle a été voulue par Dieu. Et ils savent que cette mission dépend de leur condition même de chrétiens, pas nécessairement d'un mandat de la hiérarchie, bien qu'ils doivent, évidemment, la remplir en union avec la hiérarchie ecclésiastique et selon les enseignements du magistère »^[12].

La vocation des ministres sacrés et des religieux ne les dispense pas de sanctifier le monde, mais la manière dont ils opèrent cette sanctification est différente. Les ministres ordonnés l'accomplissent dans l'exercice de leur propre ministère. Et les membres de la vie religieuse, par leur témoignage eschatologique particulier.

Quant aux *pasteurs* de l'Église, il leur appartient d'abord d'enseigner la doctrine sociale de l'Église ; ensuite, de former les fidèles et leur conscience dans ce domaine ; enfin, lorsque cela est nécessaire, il leur appartient de porter des jugements moraux dans des situations exceptionnelles de nature sociale ou politique. Le discernement des pasteurs se situe au niveau du conseil aux fidèles, et non du commandement, bien que cela soit possible dans des circonstances exceptionnelles.

Ainsi, la Hiérarchie n'a pas de rôle direct dans l'organisation de la société. Sa tâche est de fournir une "aide morale et spirituelle", ainsi que l'orientation de "principes moraux" pour guider leur activité que les laïcs réaliseront de leur propre initiative et sans attendre passivement les instructions et les directives des pasteurs^[13].

L'Église accepte tout système social dans lequel la dignité humaine est respectée ; et les fidèles doivent accepter le Magistère social avec un engagement de l'esprit, de la volonté et des actes^[14].

Toute la mission de l'Église a pour centre la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, en particulier des plus démunis. « Un homme ou une société qui demeure passif devant les tribulations ou les injustices, qui ne s'efforce pas de les soulager, n'est pas à la mesure de l'amour du Cœur du Christ »^[15].

Liberté et responsabilité des laïcs

La liberté et la responsabilité dans les différentes activités sociales, politiques et culturelles, dans le cadre de la propre vocation chrétienne, nous amènent à distinguer entre laïcité et laïcisme. Par *laïcité*, on comprend que l'État est autonome par rapport aux lois ecclésiastiques, tandis que le *laïcisme* revendique l'autonomie du politique par rapport à l'ordre moral et au plan divin lui-même, et tend à enfermer la religion dans la

sphère purement privée. Il viole ainsi le droit à la liberté religieuse et porte atteinte à l'ordre social^[16].

Une saine laïcité évite deux extrêmes : l'imposition, par l'État, d'une morale qui déciderait de ce qui est bon ou mauvais dans tous les domaines – ce qui équivaudrait à une pseudo-religion – ; et son rejet a priori des valeurs morales qui proviennent des sphères culturelles ou religieuses qui sont libres et ne doivent pas être gérées par le pouvoir politique.

Il convient également de souligner qu'il est illusoire et injuste de demander aux fidèles d'agir en politique "comme si Dieu n'existait pas". C'est illusoire car toute personne agit sur la base de ses convictions culturelles (religieuses, philosophiques, politiques, etc.), qu'elles découlent ou non d'une foi religieuse ; ce sont donc des convictions qui influencent le comportement social des citoyens. C'est injuste, car tant les croyants que les non-croyants peuvent appliquer leurs propres doctrines, quelle que soit leur origine. Il faut seulement veiller à ce que l'activité sociale et politique soit conforme à la dignité humaine et au bien commun.

Agir en politique conformément à sa foi, si cela est conforme à la dignité des personnes, ne signifie pas que la politique est soumise à la religion ; cela signifie que la politique est au service de la personne et doit donc respecter les exigences morales, ce qui revient à dire qu'elle *doit* respecter et promouvoir la dignité de chaque être humain. En ce sens, vivre l'engagement politique pour un motif transcendant est parfaitement conforme à la nature humaine et, par conséquent, stimule cet engagement et produit de meilleurs résultats.

La religion peut et doit servir d'élément critique en ce qui concerne les valeurs éthiques d'une société. Réciproquement, l'éthique peut et doit être capable de critiquer les croyants de toute religion, en termes d'adéquation de leurs croyances (ou de leurs pratiques religieuses, ou de leur conduite civique inspirée par leur foi religieuse) à la dignité humaine et au bien commun. La religion et l'éthique doivent être placées en dialogue dans la vie sociale et civique.

Église et État

Tout au long de l'histoire, les chrétiens ont compris leur mission d'évangélisation dans le monde de différentes manières. Il en est de même de la manière dont ils ont compris la relation institutionnelle entre l'Église et l'État. Pendant quelques siècles, le modèle suivi dans les pays chrétiens a été celui d'un État confessionnel catholique où le pouvoir sacré des rois était soutenu par l'autorité spirituelle de l'Église. Il s'agissait d'une collaboration mutuelle qui, en de nombreuses occasions, a privé l'Église de sa liberté car elle était en fait soumise au pouvoir temporel du roi. Les changements sociopolitiques qui ont émergé autour du siècle des Lumières ont contribué à la séparation de l'Église et de l'État, l'autorité ecclésiastique reconnaissant la légitimité de tout gouvernement démocratiquement élu par le peuple.

Mais un régime strict de séparation n'est pas idéal. Au contraire, le rapport institutionnel entre l'Église et l'État (qui sont différents par leur nature et leur finalité) implique une distinction sans séparation, une union sans confusion (cf. Mt 22, 15-21 entre autres). Cette relation sera correcte et fructueuse s'il existe des relations d'amitié et de collaboration entre les deux sphères, si le rôle de la religion dans la vie personnelle et sociale est reconnu, et si le droit à la liberté religieuse est respecté.

L'Église a reçu du Christ le mandat apostolique : « Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19). Par son enseignement et son activité apostolique, tant au niveau universel qu'au niveau concret des Églises particulières, occidentales ou orientales, l'Église contribue à la juste ordonnance des choses temporelles afin qu'elles servent à l'homme pour atteindre sa fin ultime et ne l'en détournent pas.

Les moyens que l'Église en tant qu'institution utilise pour accomplir sa mission sont avant tout spirituels : la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements, la prière. Elle doit aussi utiliser des moyens matériels, appropriés à la nature de ses membres, qui sont des personnes humaines (cf. Ac 4, 32-37 ; 1 Tm 5, 18) ; ces moyens doivent toujours être conformes à l'Évangile. L'Église a également besoin d'indépendance pour mener à bien sa mission dans le monde, mais pas de prédominance politique ou économique^[17].

L'État est une institution qui découle de la sociabilité humaine naturelle dont le but est le bien commun temporel de la société civile. Ce bien n'est pas seulement matériel mais aussi spirituel, car les membres de la société sont des personnes avec un corps et une âme. Le progrès social requiert, outre les moyens matériels, de nombreux autres biens de caractère spirituel : la paix, l'ordre, la justice, la liberté, la sécurité, etc. Ces biens ne peuvent être obtenus que par l'exercice de vertus sociales, que l'État doit promouvoir et protéger (par exemple, la moralité publique).

La distinction entre la sphère religieuse et la sphère politique implique que l'État ne jouisse pas d'un "caractère sacré" et ne doive donc pas gouverner les consciences, puisque le fondement moral de la politique se situe en dehors d'elle. En outre, l'Église ne possède pas de pouvoir politique coercitif. Dans la mesure où l'adhésion y est volontaire d'un point de vue civil, son pouvoir est de nature spirituelle et n'impose pas une solution politique unique. De cette manière, l'État et l'Église sont en conformité avec leurs propres fonctions, ce qui favorise la liberté religieuse et sociale.

Deux droits importants en découlent : le droit à la liberté religieuse qui consiste en l'immunité de toute contrainte de la part de l'État en matière religieuse, et le droit des catholiques à la liberté d'action vis-à-vis de la hiérarchie en matière temporelle ; « Les fidèles laïcs ont le droit de se voir reconnaître dans le domaine de la cité terrestre la liberté qui appartient à tous les citoyens ; mais dans l'exercice de cette liberté, ils auront soin d'imprégner leur action d'esprit évangélique et ils seront attentifs à la doctrine proposée par le magistère de l'Église, en veillant cependant, dans des questions de libre opinion, à ne pas présenter leur propre point de vue comme doctrine de l'Église »^[18].

Liberté religieuse

La distinction institutionnelle entre l'Église et l'État n'implique pas – comme on l'a dit – leur séparation totale, ni que l'Église doive réduire son action à la sphère privée et spirituelle. Certes, l'Église « ne peut ni ne doit se mettre à la place de l'État. Mais elle ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart dans la lutte pour la justice »^[19]. En ce sens, l'Église a le droit et le devoir « d'enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, [de] porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent »^[20].

Un aspect important de la relation entre l'Église et l'État est le *droit à la liberté religieuse*. Assurer le respect de ce droit, c'est assurer le respect de l'ensemble de l'ordre social. Le droit à la liberté sociale et civile en matière de religion, pour tous les croyants de toute religion, est la source et la synthèse de tous les droits de l'homme.

Dans de nombreux pays, la Constitution (ou le système de lois fondamentales régissant le mode de gouvernement d'un État) garantit largement la liberté de religion pour tous les citoyens et groupes religieux. En outre, si cela est possible, l'Église cherche à conclure des accords avec l'État, généralement appelés concordats, dans lesquels des solutions sont convenues sur des questions concrètes, telles que la liberté de l'Église et de ses entités d'exercer leur mission, des accords sur des questions éducatives ou économiques, les jours de fête, etc.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, [2104-2109](#)
- Id., [2244-2246](#)
- Id., [2419-2425](#)
- Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 74-76
- ID., *Dignitatis humanae*, 1-8 ; 13-14
- Saint Jean-Paul II, *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, 36-44

Lectures recommandées

- Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Note doctrinale sur quelques questions concernant l'engagement et le [comportement des catholiques dans la vie politique](#)*, 24 novembre 2002
- *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 49-55 ; 60-71 ; 189-191 ; 238-243 ; 377-427
- Saint Josémaria, homélie *Aimer le monde passionnément*, dans *Entretiens avec Mgr Escrivá de Balaguer*, 113-123

[1] Saint Josémaria, *Aimer l'Église*, n° 6.

[2] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 901-913.

[3] Cf. *Lumen gentium*, 31.

[4] Sur la vie consacrée, cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 914-933.

[5] *Lumen gentium*, 18.

[6] *Ibid.* 31.

[7] Cf. Concile Vatican II, Décret *Ad Gentes*, 6.

^[8] *Lumen gentium*, 31.

^[9] *Ibid.*

^[10] *Gaudium et spes*, 43.

^[11] *Ibid.*

^[12] Saint Josémaría, *Entretiens*, n° 59

^[13] Cf. *Apostolicam actuositatem*, 7.

^[14] Cf. Lc 10, 16 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, 2032 et 2037.

^[15] Saint Josémaría, *Quand le Christ passe*, n° 167.

^[16] Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 572.

^[17] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 2246 ; *Compendium de la doctrine sociale*, 426.

^[18] *Code de droit canonique*, 227 ; cf. *Gaudium et spes*, 76.

^[19] *Deus caritas est*, 28.

^[20] *Gaudium et spes*, 76.

[Retour au contenu](#)

Thème 18. La doctrine sociale de l'Église

L'origine de la Doctrine sociale de l'Église

Jésus-Christ, notre Sauveur, « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4). L'Église poursuit l'annonce de l'Évangile dans le monde, la bonne nouvelle du salut, annoncée par Jésus-Christ : « *L'Église, qui participe aux joies et aux espoirs, aux angoisses et aux tristesses des hommes, est solidaire de tout homme et de toute femme, en tout lieu et en tout temps, et leur apporte la joyeuse nouvelle du Royaume de Dieu qui, par Jésus-Christ, est venu et vient au milieu d'eux* »^[1].

La bonne nouvelle du salut requiert la présence de l'Église dans le monde : l'Église offre les sacrements, la prédication de la Parole de Dieu et de nombreux enseignements qui traitent des réalités sociales en raison de leurs répercussions anthropologiques et éthiques. « La vie commune en société détermine souvent la qualité de la vie et, par conséquent, les conditions où chaque homme et chaque femme se comprennent et décident d'eux-mêmes et de leur vocation. Voilà pourquoi l'Église n'est indifférente à rien de ce qui, dans la société, se choisit, se produit et se vit, à la qualité morale, c'est-à-dire authentiquement humaine et humanisante, de la vie sociale »^[2].

La proclamation du salut propre au christianisme ne conduit pas à un désengagement du monde et de la société, comme si, pour être authentiquement chrétien, il fallait laisser de côté le bien commun. « La charité n'est pas une chose abstraite ; elle veut dire s'engager réellement et totalement au service de Dieu et de tous les hommes (...) [Elle] exige que l'on vive la justice, la solidarité, la responsabilité familiale et sociale, la pauvreté, la joie, la chasteté, l'amitié » (saint Josémaria, *Entretiens*, n° 62).

L'Évangile est en effet une proclamation de la transformation du monde selon le plan de Dieu. Pour cette raison, la politique, l'économie, le travail et la culture ne sont pas des domaines étrangers à la foi chrétienne, car ils ont une influence importante sur la vie des fidèles de l'Église. Par exemple, une organisation économique qui ne laisserait pas de temps pour s'occuper des enfants ou qui n'assurerait pas les moyens financiers nécessaires pour subvenir aux besoins de la famille pourrait constituer un obstacle sérieux au développement de la propre vocation matrimoniale. Si les pasteurs de l'Église font référence à ces questions, ce n'est pas parce qu'ils souhaitent proposer des solutions techniques, mais parce qu'ils sont préoccupés par l'impact qu'elles ont sur la vie des fidèles. Il convient de rappeler que « la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'Il lui a assigné est d'ordre religieux. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine »^[3].

La doctrine sociale de l'Église fait partie de la théologie morale sociale qui découle d'une compréhension chrétienne de l'homme et de la vie politique. Cela signifie, d'une part, que les actions de la morale personnelle ne sont pas identiques à celles étudiées par la morale sociale, car les principes, les critères de jugement et les directives de la doctrine sociale sont très larges et laissent place à un grand pluralisme : il n'existe pas de solutions uniques aux dilemmes économiques ou politiques. D'autre part, les

enseignements de l'Église ne proposent pas de solutions sociales qui prennent en considération les dilemmes d'éthique personnelle.

La morale sociale de l'Église a toujours existé, car l'Église s'est toujours intéressée à la société dans laquelle elle vit : « Avec sa doctrine sociale, l'Église se charge du devoir d'annoncer que le Seigneur lui a confié. Elle concrétise dans les événements historiques le message de libération et de rédemption du Christ, l'Évangile du Royaume. En annonçant l'Évangile, l'Église « atteste à l'homme, au nom du Christ, sa dignité propre et sa vocation à la communion des personnes ; elle lui enseigne les exigences de la justice et de la paix, conformes à la sagesse divine » (*Catéchisme de l'Église Catholique*, 2419) »^[4]. Dans les premiers siècles, cet intérêt s'est exprimé, d'une part, en encourageant les bonnes œuvres, surtout les œuvres de miséricorde, et, d'autre part, en dénonçant les injustices, surtout celles dont la solution n'était pas entre les mains de ceux qui les subissaient.

Les principes de la Doctrine sociale de l'Église

En termes généraux, la morale sociale de l'Église enseigne qu'il existe une primauté des biens spirituels et moraux sur les biens matériels. L'Église se préoccupe du bien intégral de l'homme, ce qui inclut également le bien-être matériel, mais sa mission est spirituelle : ainsi, le Magistère ne se préoccupe pas des instruments d'organisation de la société humaine qui sont généralement politiques ou économiques, mais de la promotion d'une morale sociale conforme à l'Évangile. Il appartient aux chrétiens courants, dans leur travail et de leur position dans la société, de chercher les moyens de réaliser ce bien commun. Néanmoins, le Magistère guide les fidèles en leur proposant des principes d'action et laisse généralement le choix technique des moyens à la responsabilité de ceux qui dirigent les différents domaines du travail social.

L'annonce de la foi par le Magistère dans l'observation des réalités sociales passe par différentes étapes. En premier lieu, la doctrine sociale de l'Église ne se contente pas d'offrir une compréhension des réalités sociales : culture, politique, économie, éducation, etc., mais conduit à les façonner conformément à la vérité de Dieu et de sa création dont l'être humain est le gardien et le protagoniste. Deuxièmement, ces enseignements théoriques et leurs conséquences pratiques ont donné naissance à des *principes moraux* qui jettent les bases d'une organisation sociale à valeur permanente et, de manière unitaire, « constituent la première articulation de la vérité de la société, par laquelle toute conscience est interpellée et invitée à agir en interaction avec chaque autre conscience, dans la liberté »^[5]. Ces principes sont la dignité de la personne, le bien commun, la solidarité et la subsidiarité.

A) La dignité de la personne

Le principe de la dignité de la personne est au cœur de la doctrine sociale de l'Église. C'est savoir que la personne est ouverte à Dieu et respecter qu'elle le soit, car avec son intelligence et sa volonté, elle atteint une liberté qui la place au-dessus de toutes les autres créatures. D'autre part, la personne ne peut être utilisée comme un moyen d'atteindre des objectifs sociaux, par exemple en abusant des travailleurs ou en trompant les citoyens. En outre, on doit considérer que chaque personne est unique et non reproductible, de sorte qu'il n'est pas possible de supprimer certaines personnes ou leurs droits fondamentaux afin de poursuivre des objectifs sociaux, aussi urgents qu'ils

puissent paraître. Ce principe se déploie dans les trois autres principes, qui le précisent en quelque sorte.

B) Le bien commun

Le bien commun est « l'ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée »^[6]. On peut remarquer que le bien commun ne se définit pas comme un ensemble de choses à répartir entre les membres de la société, mais plutôt comme des conditions qui permettent le développement personnel et que personne ne peut s'approprier de manière exclusive : ce sont des conditions qui sont réalisées avec la collaboration de tous et dont tous bénéficient. Différentes images pourraient être proposées pour comprendre le bien commun, mais il est classique de le définir comme un grand orchestre. Dans un orchestre, la perfection de chaque musicien contribue à améliorer le son de l'ensemble de l'orchestre, mais en même temps, la dynamique professionnelle de l'orchestre amène chaque musicien à donner le meilleur de lui-même. Le bien commun, ce sont les conditions qui amènent naturellement chaque individu à s'améliorer et qui permettent en même temps au talent individuel de porter ses fruits au bénéfice de tous. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* (nos 1907-1909) enseigne que le bien commun comporte trois éléments essentiels : le respect des droits fondamentaux de la personne humaine (vie, liberté, propriété privée, etc.), le bien-être social et les possibilités de développement (accès à la nourriture, à l'habillement, à la santé, au travail, à l'éducation et à la culture, etc.) et la paix qui est le résultat d'un ordre social juste. Benoît XVI le définit ainsi : « À côté du bien individuel, il y a un bien lié à la vie en société : le bien commun. C'est le bien du 'nous-tous', constitué d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui forment une communauté sociale. Ce n'est pas un bien recherché pour lui-même, mais pour les personnes qui font partie de la communauté sociale et qui, en elle seule, peuvent arriver réellement et plus efficacement à leur bien. *C'est une exigence de la justice et de la charité que de vouloir le bien commun et de le rechercher* » (*Caritas in Veritate*, n° 7).

Bien que le bien commun ne se réfère pas aux choses, l'Église enseigne également que les biens de la terre ont été créés par Dieu pour tous. « Nous en arrivons de nouveau au premier principe de tout l'ordre éthico-social, c'est-à-dire *au principe de l'usage commun des biens* »^[7]. La destination universelle des biens est plus efficace lorsque la propriété privée est respectée, car ce qui appartient à tous n'appartient à personne et finit par être négligé. De plus, lorsqu'une personne ne peut pas être propriétaire de son bien, elle se désintéresse de son activité et finit par abandonner son travail, générant toutes sortes de pauvreté. En tout état de cause, la propriété privée n'est pas absolue car elle doit être utilisée en tenant compte de la responsabilité que nous avons tous à l'égard du bien-être d'autrui (solidarité), et parce que, dans certaines occasions exceptionnelles, le bien commun peut exiger que l'usage de sa propriété soit accordé à ceux qui sont dans le besoin – une crise humanitaire, une guerre, etc. Mais en dehors de ces circonstances exceptionnelles, le moyen le plus efficace et le plus humain de parvenir à la destination universelle des biens est le respect de la propriété privée.

C) Subsidiarité

L'Église, en définissant le principe de subsidiarité, rappelle qu'« une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'un ordre inférieur, en lui enlevant ses compétences, mais elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité et

l'aider à coordonner son action avec celle des autres éléments qui composent la société, en vue du bien commun »^[8].

Le principe de subsidiarité exige que les fidèles chrétiens fassent valoir leurs droits et remplissent leurs obligations afin que les institutions sociales puissent remplir leur fonction originelle. Cela se traduit, entre autres, par la nécessité pour les fidèles de l'Église de participer à la vie publique, car sans cette participation, il serait très difficile de rendre évidents les motifs humains et souvent chrétiens pour lesquels les institutions sociales ont été créées, du moins en Occident.

D) La solidarité

La solidarité est un terme qui renvoie à un concept issu du droit romain. Lorsqu'un groupe de personnes non apparentées souhaitait s'engager dans une entreprise, il était possible d'établir un contrat "*in solidum*". Grâce à cette figure juridique, chacune des parties contractantes était tenue de payer, en cas de besoin, la totalité de la dette contractée par l'ensemble du groupe. De cette façon, la loi garantissait que celui qui prêtait l'argent pouvait le récupérer auprès d'une personne ou d'une famille spécifique. La solidarité fait référence à cette façon de comprendre sa propre responsabilité à l'égard de l'ensemble d'un groupe qui est considéré comme la société civile. D'où sa définition comme « *la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous* »^[9]. Grâce à la foi, le chrétien a une plus grande motivation pour vivre la solidarité, car il sait que nous sommes tous enfants du même Père et il suit l'exemple du Christ qui a de la compassion pour tous.

Une manifestation importante de la solidarité consiste à remplir ses devoirs et ses obligations. Un entrepreneur, par exemple, a pour principale mission de solidarité de créer des emplois permettant aux gens de gagner leur vie et de subvenir aux besoins de leur famille de manière honnête et responsable. En outre, ceux qui, comme les entrepreneurs, ont une plus grande capacité à contribuer au bien commun, peuvent entreprendre d'autres projets d'assistance sociale ; mais il est important de se rappeler que la solidarité n'est pas de l'"assistantat", mais doit assurer un authentique développement humain qui a lieu avant tout lorsqu'on permet à chaque personne de déployer ses talents au service des autres. Pour cette raison, l'Église enseigne que « l'activité des entrepreneurs est une vocation noble orientée à produire de la richesse et à améliorer le monde pour tous »^[10].

Il existe une distinction entre la solidarité et la justice. La justice exige de respecter et de donner aux autres ce qui est "à eux", tandis que la solidarité conduit à donner aux autres ce qui est à nous, mais par l'intérêt que nous avons pour le bien des autres, qui est aussi important que le nôtre. « *La charité dépasse la justice, parce qu'aimer c'est donner, offrir du mien à l'autre ; mais elle n'existe jamais sans la justice qui amène à donner à l'autre ce qui est sien, c'est-à-dire ce qui lui revient en raison de son être et de son agir* » (*Caritas in Veritate*, n. 6).

Moyens d'influencer la société

La première façon d'influencer la société à l'aide de la doctrine sociale de l'Église est de diffuser ces enseignements. Pour une étude thématique, l'utilisation du *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* est importante. « Quant aux laïcs, qui travaillent au milieu des circonstances et des structures propres à la vie séculière, ils ont pour tâche

immédiate et directe, spécifique, d'ordonner ces réalités temporelles à la lumière des principes doctrinaux énoncés par le magistère ; tout en agissant, à la fois, avec l'autonomie personnelle nécessaire pour ce qui est des décisions concrètes qu'ils ont à prendre dans la vie sociale, familiale, politique, culturelle, etc. » (Saint Josémaria, *Entretiens*, n° 11).

Un deuxième aspect consiste à souligner les manières dont elle est appliquée dans la pratique. Dans ce deuxième aspect qui s'intéresse à l'application de la doctrine sociale de l'Église dans le cours ordinaire des activités sociales, les employeurs jouent un rôle majeur. Par exemple, la création d'emplois et leur juste rémunération est l'un des plus grands biens sociaux qui puissent être générés. En tout état de cause, le travail bien fait et la fourniture de biens et de services de qualité constituent déjà un moyen très efficace de contribuer au bien commun de la société elle-même. « Le travail – tout travail – est témoignage de la dignité de l'homme et de son emprise sur la création. C'est une occasion de perfectionner sa personnalité. C'est un lien qui nous unit aux autres êtres, une source de revenus pour assurer la subsistance de sa famille, un moyen de contribuer à l'amélioration de la société et au progrès de l'humanité tout entière » (Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, n° 47).

Il existe une troisième façon d'influencer davantage la société dans un domaine professionnel ou universitaire. Dans de nombreux cas, il sera nécessaire de résoudre de nouveaux problèmes, jusqu'alors non résolus. Il est nécessaire que des fidèles, experts des différents domaines sociaux (économie, politique, médias, éducation, etc.), proposent des moyens cohérents avec la doctrine sociale pour les résoudre. Les documents du magistère social sont très variés, de sorte qu'il y a place pour un grand pluralisme non seulement d'opinions, mais aussi d'options techniques pour s'engager sur la voie du développement. En respectant toujours les différentes opinions, il semble en tout cas possible d'inviter les gens à réfléchir à la manière de "faire plus pour les autres", sans prendre pour excuses leurs propres occupations ou responsabilités.

Bibliographie

- Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*.

[1] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 60.

[2] *Ibid.* n° 62.

[3] Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 42.

[4] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 63.

[5] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 163.

[6] Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 26.

[7] Saint Jean-Paul II, *Laborem Excercens*, n. 19 ; *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 171-184.

^[8] Saint Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, n° 48 ; cf. Pie XI, *Quadragesimo Anno*, n° 80.

^[9] Saint Jean Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n° 38.

^[10] François, *Fratelli Tutti*, n° 123.

[Retour au contenu](#)

Thème 19. La résurrection de la chair

À la fin du Symbole des Apôtres, l'Église proclame : « Je crois (...) à la résurrection de la chair, à la vie éternelle ». Dans cette formule sont contenus, brièvement exposés, les éléments fondamentaux de l'espérance eschatologique de l'Église, c'est-à-dire ce que l'homme attend à la fin de sa vie. La base de l'espérance chrétienne est la promesse divine.

La foi en la résurrection

À de nombreuses reprises, l'Église a proclamé sa foi en la résurrection de tous les morts à la fin des temps. Il s'agit en quelque sorte de l'"extension" de la résurrection de Jésus-Christ, « premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8, 29), à tous les hommes, justes et pécheurs ; elle aura lieu lorsqu'Il viendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts. Avec la mort, comme nous le savons, l'âme est séparée du corps, mais avec la résurrection, le corps et l'âme sont à nouveau unis dans la gloire pour toujours (cf. *Catéchisme*, 997). Le dogme de la résurrection des morts, tout en parlant de la plénitude de la vie immortelle à laquelle l'homme est destiné, est présenté comme un rappel vivant de sa dignité, surtout dans son aspect corporel. Il parle de la bonté du monde, du corps, de la valeur de l'histoire vécue au jour le jour, de la vocation éternelle de la matière. C'est pourquoi, contre les gnostiques du II^e siècle, les Pères de l'Église ont insisté sur la résurrection *de la chair*, c'est-à-dire la vie de l'homme dans sa matérialité corporelle.

Saint Thomas d'Aquin considère que la résurrection des morts est naturelle en ce qui concerne le destin de l'homme (car l'âme immortelle est faite pour s'unir au corps, et vice versa), mais qu'elle est surnaturelle en ce qui concerne Dieu qui la réalise (*Summa Contra Gentes*, IV, 81), c'est-à-dire naturelle en ce qui concerne la "cause finale", surnaturelle en ce qui concerne la "cause efficiente".

Le corps ressuscité sera réel et matériel, mais pas terrestre et mortel. Saint Paul s'oppose à l'idée d'une résurrection en tant que transformation humaine au sein de l'histoire, et parle donc du corps ressuscité comme étant "glorieux" (cf. Ph 3, 21) et "spirituel" (cf. 1 Co 15, 44). La résurrection de l'homme, comme le fut celle du Christ, aura lieu pour tous après la mort, à la fin des temps.

L'Église ne promet pas aux chrétiens une vie de succès assuré sur cette terre, ce qu'on appelle une *utopie*, car notre vie terrestre est toujours marquée par la Croix. En même temps, par la réception du Baptême et de l'Eucharistie, le processus de résurrection a déjà commencé en quelque sorte ici-bas (cf. *Catéchisme*, 1000). Selon saint Thomas, à l'état ressuscité, l'âme informe le corps si profondément que toutes ses qualités morales et spirituelles se reflètent dans le corps (*Summa Theologiae*, III. *Suppl.*, qq. 78-86). En ce sens, la résurrection finale, qui aura lieu lors de la venue de Jésus-Christ dans la gloire, rendra possible le jugement final des vivants et des morts.

Quatre observations pratiques peuvent être faites concernant la doctrine de la résurrection :

1) La doctrine de la résurrection finale exclut les théories de la *réincarnation*, selon lesquelles l'âme humaine, après la mort, migre vers un autre corps, à plusieurs reprises si nécessaire, jusqu'à sa purification définitive. La vie humaine est unique... elle ne se

répète pas ; ce qui donne de l'épaisseur à tout ce que nous faisons au quotidien. À cet égard, le Concile Vatican II a parlé du « cours unique de notre vie » (*Lumen gentium*, 48).

2) Une manifestation claire de la foi de l'Église en la résurrection de notre propre corps est la vénération des reliques des saints, si centrale dans la piété des croyants.

3) Bien que la crémation ne soit pas illicite, à moins qu'elle ne soit choisie pour des raisons contraires à la foi (*Code Droit Canon*, 1176), l'Église conseille vivement de conserver la pieuse coutume d'enterrer les corps^[4] ; le corps dans sa matérialité fait partie intégrante de la personne, il ressuscite à la fin des temps, il a été en contact avec les sacrements institués par le Christ et il a été un temple de l'Esprit Saint. Il est donc compréhensible qu'au moment de l'inhumation, il soit respecté dans sa matérialité autant que possible ; le mépris actuel pour la corporéité humaine en tant que créature de Dieu destinée à la résurrection fait qu'il est conseillé, particulièrement aujourd'hui, d'éviter la crémation.

4) La résurrection des morts coïncide avec ce que l'Écriture Sainte appelle la venue « des cieux nouveaux et de la terre nouvelle » (*Catéchisme*, 1043 ; 2 P 3, 13 ; Ap 21, 1). Non seulement l'homme parviendra à la gloire, mais le cosmos tout entier dans lequel l'homme vit et agit, sera transformé. « L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses (Ac 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13) » (*Lumen gentium*, n° 48). Il y aura certes une continuité entre ce monde et le nouveau monde, mais il y aura aussi une discontinuité importante marquée par la perfection, la permanence et le bonheur complet.

Le sens chrétien de la mort

L'énigme de la mort de l'homme ne peut être comprise qu'à la lumière de la Résurrection du Christ et de notre résurrection en Lui. En effet, la mort, la perte de la vie humaine, la séparation de l'âme et du corps, se présente comme le plus grand mal dans l'ordre naturel. Mais celui-ci sera complètement surmonté lorsque Dieu, dans le Christ, ressuscitera l'humanité à la fin des temps.

Il est vrai que *la mort est naturelle dans le sens où l'âme peut se séparer du corps*. Elle marque la fin du pèlerinage terrestre. Après la mort, l'homme ne peut plus mériter ou démériter ; il n'aura plus la possibilité de se repentir. Immédiatement après la mort, l'âme ira au ciel, en enfer ou au purgatoire, en passant par ce qu'on appelle le *jugement particulier* (cf. *Catéchisme*, 1021-1022). Le caractère inexorable de la mort sert à l'homme à redresser sa vie, à tirer parti du temps et des autres talents que Dieu lui a donnés, à agir avec droiture, à se dépenser au service des autres.

D'autre part, l'Écriture enseigne que la mort est entrée dans le monde à cause *du péché* (cf. Gn 3, 17-19 ; Sg 1, 13-14 ; 2, 23-24 ; Rm 5, 12 ; 6, 23 ; Jc 1, 15 ; *Catéchisme*, 1007). En ce sens, la mort est considérée comme la punition du péché : l'homme, qui a voulu vivre séparé de Dieu, doit accepter le désagrément et les conséquences de la rupture avec Lui, avec la société et avec lui-même comme le fruit de son aliénation.

Cependant, le Christ, par son obéissance, a vaincu la mort et a obtenu la résurrection et le salut pour l'humanité. Pour ceux qui vivent dans le Christ par le baptême, la mort est toujours douloureuse et répugnante, mais elle n'est plus un rappel vivant du péché mais une précieuse occasion de se racheter avec le Christ par la mortification et le dévouement aux autres. « Si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons » (2 Tm 2, 11). C'est pourquoi, « grâce au Christ, la mort chrétienne a un sens positif » (*Catéchisme*, 1010). La mort progressive à soi-même qu'entraîne la vie chrétienne (mortification) sert à l'union définitive avec le Christ par la mort.

La vie éternelle en communion intime avec Dieu

En créant et en rachetant l'homme, Dieu l'a destiné à la communion éternelle avec Lui, à ce que saint Jean appelle "la vie éternelle", ce qu'on appelle habituellement "le ciel". C'est ainsi que Jésus communique aux siens la promesse du Père : « Très bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup ; entre dans la joie de ton seigneur » (Mt 25,21). Et en quoi consiste la vie éternelle ? « L'éternité n'est pas une succession continue des jours du calendrier, mais quelque chose comme le moment rempli de satisfaction, dans lequel la totalité nous embrasse et dans lequel nous embrassons la totalité. Il s'agirait du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps – l'avant et l'après – n'existe plus. Nous pouvons seulement chercher à penser que ce moment est la vie au sens plénier, une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie » (Benoît XVI, *Spe salvi*, 12).

En fin de compte la vie éternelle est ce qui donne un sens ultime et permanent à la vie humaine, à l'engagement éthique, au don de soi généreux, au service plein d'abnégation, à l'effort pour communiquer la doctrine et l'amour du Christ à toutes les âmes. L'espérance chrétienne dans le ciel n'est pas individualiste, "pour moi", mais se réfère à tous les hommes (cf. *Spe Salvi*, 13-15, 28, 48). Sur la base de la promesse de la vie éternelle, le chrétien est fermement convaincu qu'il "vaut la peine" de vivre pleinement la vie chrétienne. « Le ciel est la fin ultime et la réalisation des aspirations les plus profondes de l'homme, l'état de bonheur suprême et définitif » (*Catéchisme*, 1024).

Ceux qui meurent en état de grâce seront pour toujours semblables à Dieu, car ils le voient « tel qu'Il est » (1 Jn 3, 2), c'est-à-dire « face à face » (1 Co 13, 12), ce qu'on appelle la *vision béatifique* de Dieu. Le ciel est la plus haute expression du don de Dieu à l'homme.

En même temps, au ciel, l'homme pourra aimer ceux qu'il a aimés dans le monde d'un amour pur et perpétuel. « Après la mort, ne l'oubliez jamais, l'Amour viendra à votre rencontre. Et dans l'Amour de Dieu vous trouverez par surcroît toutes les amours nobles que vous aurez connues sur terre » (Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, 221). La joie du ciel atteint son apogée avec la résurrection des morts.

Le fait que le Ciel dure éternellement ne signifie pas qu'en lui l'homme cesse d'être libre. Certes, au ciel, l'homme ne pèche pas ; il ne peut pas pécher parce que, voyant Dieu face à face, en réalité l'homme ne *veut* pas pécher. Librement et filialement, l'homme sauvé restera en communion avec Dieu pour toujours, parce qu'il *en a envie*. Avec le ciel, sa liberté atteint sa pleine réalisation.

Enfin, selon saint Thomas, la vie éternelle dépend de la charité de chacun : « Celui qui a plus de charité participe davantage à la lumière de la gloire, et il verra Dieu plus parfaitement et sera heureux » (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c).

L'enfer comme ultime rejet de Dieu

Les Saintes Écritures enseignent que les hommes qui ne se repentent pas de leurs péchés graves perdront la récompense éternelle de la communion avec Dieu, souffrant au contraire d'une disgrâce perpétuelle. « Mourir en péché mortel sans s'en être repenti et sans accueillir l'amour miséricordieux de Dieu, signifie demeurer séparé de Lui pour toujours par notre propre choix libre. Et c'est cet état d'auto-exclusion définitive de la communion avec Dieu et avec les bienheureux qu'on désigne par le mot *enfer* » (*Catéchisme*, 1033). Ce n'est pas que Dieu prédestine quelqu'un à la damnation perpétuelle ; c'est l'homme qui, cherchant sa fin ultime en dehors de Dieu et de sa volonté, se construit un monde isolé dans lequel la lumière et l'amour de Dieu ne peuvent pénétrer. L'enfer est un mystère, le mystère de l'Amour rejeté ; il est le signe du pouvoir destructeur de l'homme libre lorsqu'il se détourne de Dieu. L'enfer, c'est "ne plus aimer", comme le disaient de nombreux écrivains.

La doctrine de l'enfer dans le Nouveau Testament est présentée comme un appel à la responsabilité dans l'utilisation des dons et talents reçus, et à la conversion. Son existence fait prendre conscience à l'homme de la gravité du péché mortel, et de la nécessité de l'éviter par tous les moyens, principalement, bien sûr, par la prière confiante et humble. La possibilité de la damnation perpétuelle rappelle également aux chrétiens la nécessité de vivre une vie entièrement consacrée aux autres dans l'apostolat chrétien.

Se purifier pour trouver Dieu

« Ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu, mais imparfaitement purifiés, bien qu'assurés de leur salut éternel, souffrent après leur mort une purification, afin d'obtenir la sainteté nécessaire pour entrer dans la joie du ciel » (*Catéchisme*, 1030). Il est possible de penser que de nombreuses personnes, même si elles n'ont pas vécu une vie sainte sur terre, n'ont pas été définitivement emprisonnées dans le péché. La possibilité d'être purifiées après la mort des impuretés et des imperfections d'une vie plus ou moins mauvaise, se présente donc comme une nouvelle bonté de Dieu, qui veut vivre en communion intime avec elles : « Le purgatoire, cette miséricorde de Dieu, destinée à purifier les défauts de ceux qui désirent s'identifier à Lui » (Saint Josémaria, *Sillon*, 889).

L'Ancien Testament parle de purification au-delà de la terre (cf. 2 M 12, 40-45). Saint Paul, dans la première lettre aux Corinthiens (1 Co 3, 10-15), présente la purification chrétienne, dans cette vie et dans la vie à venir, à travers l'image du feu ; un feu qui, d'une certaine manière, émane de Jésus-Christ, Sauveur, Juge et Fondement de la vie chrétienne. Bien que la doctrine du Purgatoire n'ait pas été formellement définie avant le Moyen Âge (cf. DH 856, 1304), la pratique ancienne et unanime d'offrir des suffrages pour les morts, en particulier à travers le Saint Sacrifice eucharistique, est une indication claire de la foi de l'Église dans la purification au-delà de la mort. Il ne servirait à rien de prier pour les morts si on ne pouvait pas les aider.

Le purgatoire peut donc être considéré comme un *état* d'éloignement temporaire et douloureux de Dieu dans lequel les péchés véniels sont pardonnés, l'inclination au mal que le péché laisse dans l'âme est purifiée, et la "peine temporelle" due au péché est

surmontée. En effet, le péché non seulement offense Dieu et nuit au pécheur lui-même, mais, par la communion des saints, il nuit à l'Église, au monde, à l'humanité tout entière. Mais la prière de l'Église pour les morts rétablit en quelque sorte l'ordre et la justice et nous réconcilie définitivement avec Dieu.

Au purgatoire, il y a beaucoup de souffrance, selon la situation de chacun. Cependant, c'est une douleur qui a une grande signification, « une douleur bénie » (Benoît XVI, *Spe Salvi*, 47). Les chrétiens sont donc invités à rechercher la purification des péchés dans la vie présente par la contrition, la mortification, la réparation et la vie sainte.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, 988-1050

Lectures recommandées

- Saint Jean-Paul II, *Catéchèse sur le Credo IV : Je crois à la vie éternelle* (audiences du 25 mai 1999 au 4 août 1999).

- Benoît XVI, encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007

- Saint Josémaria, homélie *L'espérance du chrétien*, dans *Amis de Dieu*, 205-221

☒ Cf. Instruction *Ad Resurgendum cum Christo* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (2016) sur l'inhumation des défunts et la conservation des cendres en cas de crémation.

[Retour au contenu](#)

Thème 20. Les sacrements

« Toute la vie liturgique de l'Église gravite autour du Sacrifice eucharistique et des sacrements. Il y a sept sacrements dans l'Église : le Baptême, la Confirmation ou Chrismation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Onction des malades, l'Ordre et le Mariage »^[1].

Le mystère Pascal et les Sacrements

La Résurrection du Christ forme une unité avec sa mort sur la Croix. De même que, par la passion et la mort de Jésus, Dieu a éliminé le péché et réconcilié le monde avec Lui, de même, par la résurrection de Jésus, Dieu a inauguré la vie nouvelle, la vie du monde à venir, et l'a rendue accessible aux hommes. Par le don de l'Esprit Saint, le Seigneur nous fait participer à cette vie nouvelle de sa Résurrection. Le mystère pascal est donc un élément central de notre foi. C'est toujours la première annonce de tout apôtre : « Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer »^[2]. C'est la première annonce, parce que c'est l'annonce principale, celle qu'il faut écouter à nouveau de diverses manières, et celle qu'il faut toujours annoncer à nouveau d'une manière ou d'une autre.

Cette œuvre de salut que nous annonçons n'est pas reléguée dans le passé, car « quand son Heure est venue (cf. Jn 13, 1 ; 17, 1), [le Christ] vit l'unique événement de l'histoire qui ne passe pas : Jésus meurt, est enseveli, ressuscite d'entre les morts et est assis à la droite du Père "une fois pour toutes" (Rm 6, 10 ; He 7, 27 ; 9, 12). C'est un événement réel, advenu dans notre histoire, mais il est unique : tous les autres événements de l'histoire arrivent une fois, puis ils passent, engloutis dans le passé. Le Mystère pascal du Christ, par contre, ne peut pas rester seulement dans le passé, puisque par sa Mort il a détruit la mort, et que tout ce que le Christ est, et tout ce qu'Il a fait et souffert pour tous les hommes, participe de l'éternité divine et surplombe ainsi tous les temps et y est rendu présent. L'Événement de la Croix et de la Résurrection *demeure* et attire tout vers la Vie »^[3].

En même temps, le mystère pascal est si décisif que Jésus-Christ n'est retourné auprès du Père « *qu'après nous avoir laissé le moyen d'y participer* comme si nous y avions été présents. Tout fidèle peut ainsi y prendre part et en goûter les fruits d'une manière inépuisable »^[4]. Ce moyen est la sainte Liturgie : surtout le sacrifice eucharistique et les sacrements^[5].

Comme nous le rappelle le *Catéchisme de l'Église Catholique* : « "Assis à la droite du Père" et répandant l'Esprit Saint en son Corps qui est l'Église, le Christ agit désormais par les sacrements, institués par Lui pour communiquer sa grâce »^[6]. Les sacrements sont comme des "Forces qui sortent" du Corps du Christ (cf. Lc 5, 17 ; 6, 19 ; 8, 46), toujours vivant et vivifiant, actions de l'Esprit Saint à l'œuvre dans son Corps qui est l'Église, les sacrements sont "les chefs-d'œuvre de Dieu" dans la nouvelle et éternelle Alliance »^[7].

L'Église proclame et célèbre dans sa liturgie le Mystère du Christ afin que les fidèles puissent en vivre et en témoigner dans le monde. « De la première Communauté de Jérusalem jusqu'à la Parousie, c'est le même Mystère pascal que célèbrent, en tout lieu,

les Églises de Dieu fidèles à la foi apostolique. Le Mystère célébré dans la liturgie est un, mais les formes de sa célébration sont diverses »^[8].

En effet, la richesse insondable du Mystère du Christ est telle qu'aucune tradition liturgique ne peut en épuiser l'expression, si bien que l'histoire de la naissance et du développement de ces rites témoigne d'une merveilleuse complémentarité^[9]. En traitant de la célébration de chacun des sacrements, nous pourrions voir comment « les Églises d'une même aire géographique et culturelle en sont venues à célébrer le Mystère du Christ à travers des expressions particulières, culturellement typées »^[10].

Nature des sacrements

« Il y a sept sacrements dans l'Église : le Baptême, la Confirmation ou Chrismation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Onction des malades, l'Ordre et le Mariage »^[11]. « Les sept sacrements touchent toutes les étapes et tous les moments importants de la vie du chrétien : ils donnent naissance et croissance, guérison et mission à la vie de foi des chrétiens. En cela il existe une certaine ressemblance entre les étapes de la vie naturelle et les étapes de la vie »^[12]. Ils forment un ensemble ordonné, dont l'Eucharistie occupe le centre, car elle contient l'Auteur même des sacrements^[13].

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* donne une définition des sacrements : « Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Église, par lesquels la vie divine nous est dispensée. Les rites visibles sous lesquels les sacrements sont célébrés, signifient et réalisent les grâces propres de chaque sacrement »^[14]. Ainsi, « les sacrements sont des signes sensibles (paroles et actions), accessibles à notre humanité actuelle »^[15].

Si nous nous demandons de quoi les sacrements sont le signe, nous pouvons affirmer qu'ils sont le signe de trois éléments : de la *cause sanctifiante* qui est la Mort et la Résurrection du Christ ; de l'*effet sanctifiant* ou grâce ; et de la *fin* de la sanctification qui est la gloire éternelle. « Le sacrement est le signe qui *remémore* ce qui a précédé, à savoir la passion du Christ ; qui *met en évidence* ce qui s'opère en nous par la passion du Christ, à savoir la grâce ; qui *pronostique*, je veux dire qui annonce à l'avance la Gloire à venir »^[16].

Le signe sacramentel propre à chaque sacrement est constitué d'éléments matériels – eau, huile, pain, vin – et de gestes humains – ablution, onction, imposition des mains, etc. – qui sont appelés *matière* ; et aussi de paroles prononcées par le ministre du sacrement, qui sont la *forme*. Comme l'affirme le *Catéchisme*, toute « célébration sacramentelle est une rencontre des enfants de Dieu avec leur Père, dans le Christ et l'Esprit Saint, et cette rencontre s'exprime comme un dialogue, à travers des actions et des paroles »^[17].

En outre, dans la liturgie des sacrements, il y a une partie immuable (ce que le Christ lui-même a établi sur le signe sacramentel), et des parties que l'Église peut modifier pour le bien des fidèles et la plus grande vénération des sacrements, en les adaptant aux circonstances de lieu et de temps. Il ne faut pas oublier qu'« aucun rite sacramentel ne peut être modifié ou manipulé au gré du ministre ou de la communauté. Même l'autorité suprême dans l'Église ne peut changer la liturgie à son gré, mais seulement dans l'obéissance de la foi et dans le respect religieux du mystère de la liturgie »^[18].

Sacrements et grâce

« La grâce est la *faveur*, le *secours gratuit* que Dieu nous donne pour répondre à son appel : devenir enfants de Dieu (cf. Jn 1, 12-18), fils adoptifs (cf. Rm 8, 14-17), participants de la divine nature (cf. 2 P 1, 3-4), de la vie éternelle (cf. Jn 17, 3). La grâce est une *participation à la vie de Dieu*, elle nous introduit dans l'intimité de la vie trinitaire : par le Baptême le chrétien participe à la grâce du Christ, Tête de son Corps. Comme un "fils adoptif", il peut désormais appeler Dieu "Père", en union avec le Fils unique »^[19]. En ce sens, les baptisés sont « passés de la mort à la vie », de l'éloignement de Dieu à la grâce de la justification, à la filiation divine. Nous sommes des enfants bien-aimés de Dieu par la puissance du mystère Pascal du Christ, de sa mort et de sa résurrection.

La grâce que nous recevons « est le don gratuit que Dieu nous fait de sa vie infusée par l'Esprit Saint dans notre âme pour la guérir du péché et la sanctifier : c'est la *grâce sanctifiante* ou *déifiante*, reçue dans le Baptême »^[20]. Comme l'affirme le *Catéchisme*, « la grâce sanctifiante est un don habituel, une disposition stable et surnaturelle perfectionnant l'âme même pour la rendre capable de vivre avec Dieu, d'agir par son amour »^[21].

Tous les sacrements confèrent la grâce sanctifiante à ceux qui n'y font pas obstacle. Cette grâce est « le don de l'Esprit qui nous justifie et nous sanctifie »^[22]. En outre, les sacrements confèrent la grâce *sacramentelle* qui est celle « propre à chaque sacrement »^[23] : une certaine aide divine pour atteindre la fin de ce sacrement.

Nous recevons non seulement la grâce sanctifiante, mais l'Esprit Saint lui-même ; en effet, « la grâce est d'abord et principalement le don de l'Esprit qui nous justifie et nous sanctifie »^[24]. Nous pouvons donc dire que « c'est par les sacrements de l'Église que le Christ communique aux membres de son Corps son Esprit Saint et Sanctificateur »^[25]. Le fruit de la vie sacramentelle est donc que l'Esprit Saint déifie les fidèles en les unissant vitalement au Christ^[26].

Les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre confèrent, en plus de la grâce, le caractère dit sacramentel, qui est un sceau spirituel indélébile imprimé sur l'âme par lequel le chrétien participe au sacerdoce du Christ et fait partie de l'Église selon divers états et fonctions. Le caractère sacramentel demeure à jamais dans le chrétien comme une disposition positive à la grâce, comme une promesse et une garantie de protection divine, et comme une vocation au culte divin et au service de l'Église. Par conséquent, ces trois sacrements ne peuvent être réitérés^[27].

Les sacrements que le Christ a confiés à son Église sont nécessaires – du moins leur désir – pour le salut, pour obtenir la grâce sanctifiante, et aucun n'est superflu, même si tous ne sont pas nécessaires pour chaque personne.

Efficacité des sacrements

Les sacrements « sont efficaces parce qu'en eux le Christ lui-même est à l'œuvre ; c'est Lui qui baptise, c'est Lui qui agit dans ses sacrements afin de communiquer la grâce que le sacrement signifie »^[28]. En effet, les sacrements « réalisent efficacement la grâce qu'ils signifient en vertu de l'action du Christ et par la puissance de l'Esprit Saint »^[29].

L'effet sacramentel est produit *ex opere operato* (par le fait même que le signe sacramentel est réalisé). C'est-à-dire que le sacrement n'agit pas en vertu de la justice de l'homme qui le donne ou le reçoit, mais par la puissance de Dieu. Par conséquent, « dès lors qu'un sacrement est célébré conformément à l'intention de l'Église, la puissance du

Christ et de son Esprit agit en lui et par lui, indépendamment de la sainteté personnelle du ministre »^[30].

Celui qui accomplit le sacrement se met au service du Christ et de l'Église, et il est donc appelé ministre du sacrement ; il ne peut pas être indistinctement n'importe quel fidèle chrétien, mais il a ordinairement besoin de la configuration spéciale au Christ Prêtre que donne le sacrement de l'Ordre.

L'efficacité des sacrements découle du Christ lui-même, qui agit en eux. « Cependant, les fruits des sacrements dépendent aussi des dispositions de celui qui les reçoit »^[31] : plus ses dispositions de foi, de conversion du cœur et d'adhésion à la volonté de Dieu sont bonnes, plus les effets de la grâce qu'il reçoit sont abondants.

« La sainte Mère Église a institué des sacramentaux, qui sont des signes sacrés par lesquels, selon une certaine imitation des sacrements, des effets surtout spirituels sont signifiés et sont obtenus par la prière de l'Église. Par eux, les hommes sont disposés à recevoir l'effet principal des sacrements, et les diverses circonstances de la vie sont sanctifiées. Les sacramentaux ne confèrent pas la grâce de l'Esprit Saint à la manière des sacrements, mais par la prière de l'Église ils préparent à recevoir la grâce et disposent à y coopérer »^[32]. Parmi les sacramentaux, les bénédictions (des personnes, de la table, des objets, des lieux) occupent la première place.

Bibliographie

- Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, nos 5-7
- *Catéchisme de l'Église Catholique*, nos 1066-1098
- Id., 1113-1143
- Id., 1200-1211
- Id., 1667-1671
- Saint Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, nos 2-5

^[1] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1113.

^[2] François, *Evangelii Gaudium*, n° 164.

^[3] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1085.

^[4] Saint Jean Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 11

^[5] Cf. Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, n° 6.

^[6] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1084.

^[7] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1116.

- [8] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1200.
- [9] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1201.
- [10] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1202.
- [11] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1113.
- [12] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1210.
- [13] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1211.
- [14] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1131.
- [15] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1084.
- [16] Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3 ; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 1130.
- [17] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1153.
- [18] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1125.
- [19] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1996.
- [20] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1999.
- [21] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2000.
- [22] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2003.
- [23] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1129.
- [24] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2003
- [25] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 739.
- [26] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1129.
- [27] Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1121.
- [28] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1127.
- [29] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1997.
- [30] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1128.
- [31] *Idem*.
- [32] *Catéchisme de l'Église Catholique*, nos 1667 & 1670

[Retour au contenu](#)

Thème 21. Baptême et Confirmation

Le baptême : fondements bibliques et institution

Parmi les nombreuses préfigurations vétérotestamentaires du baptême, le déluge universel, la traversée de la Mer Rouge et la circoncision ressortent comme étant explicitement mentionnés dans le Nouveau Testament comme faisant allusion à ce sacrement (cf. 1 P 3, 20-21 ; 1 Co 10, 1 ; Col 2, 11-12). Chez le Baptiste, le rite de l'eau, même sans efficacité salvatrice, se joint à la préparation doctrinale, à la conversion et au désir de grâce, piliers du futur catéchuménat.

Jésus est baptisé dans les eaux du Jourdain au début de son ministère public (cf. Mt 3, 13-17), non par nécessité, mais par solidarité rédemptrice. À cette occasion, l'eau est définitivement indiquée comme étant l'élément matériel du signe sacramentel. En outre les cieus s'ouvrent, l'Esprit descend sous la forme d'une colombe et la voix de Dieu le Père confirme la filiation divine du Christ : des événements qui manifestent en la Tête de la future Église ce qui sera ensuite réalisé sacramentellement dans ses membres.

Plus tard, a lieu la rencontre avec Nicodème, au cours de laquelle Jésus affirme le lien pneumatologique entre l'eau du baptême et le salut, d'où découle sa nécessité : « personne, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jn 3,5).

Le mystère pascal donne au baptême sa valeur salvifique ; Jésus, en effet, « avait déjà parlé de sa passion qu'il allait souffrir à Jérusalem comme d'un "Baptême" dont il devait être baptisé (Mc 10, 38 ; cf. Lc 12, 50). Le Sang et l'eau qui ont coulé du côté transpercé de Jésus crucifié (cf. Jn 19, 34) sont des *types* du Baptême et de l'Eucharistie, sacrements de la vie nouvelle (cf. 1 Jn 5, 6-8) » (*Catéchisme*, 1225).

Avant de monter au ciel, le Seigneur a dit aux apôtres : « Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé » (Mt 28, 19-20). Ce commandement est fidèlement suivi à partir de la Pentecôte et renvoie à l'objectif premier de l'évangélisation, qui est toujours d'actualité.

Commentant ces textes, saint Thomas d'Aquin dit que l'institution du baptême a été multiple : quant à la matière, dans le baptême du Christ ; quant à sa nécessité, elle a été affirmée en Jn 3,5 ; son usage a commencé lorsque Jésus a envoyé ses disciples prêcher et baptiser ; son efficacité vient de la Passion ; sa diffusion a été proclamée en Mt 28,19.

La justification et les effets du baptême

Nous lisons dans Romains 6, 3-4 : « Ne le savez-vous pas ? Nous tous qui par le baptême avons été unis au Christ Jésus, c'est à sa mort que nous avons été unis par le baptême. Si donc, par le baptême qui nous unit à sa mort, nous avons été mis au tombeau avec Lui, c'est pour que nous menions une vie nouvelle, nous aussi, comme le Christ qui, par la toute-puissance du Père, est ressuscité d'entre les morts ». Le baptême, en incorporant le fidèle à la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ et à son action salvatrice, accorde la justification. C'est ce que dit Colossiens 2, 12 : « Dans le baptême, vous avez été mis au tombeau avec Lui et vous êtes ressuscités avec Lui par la foi en la force de Dieu qui L'a ressuscité d'entre les morts ». S'ajoute maintenant l'impact de la foi, par

lequel, avec le rite de l'eau, nous sommes "revêtus du Christ", comme le confirme Galates 3, 26-27 : « Car tous, dans le Christ Jésus, vous êtes fils de Dieu par la foi. En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ».

La justification baptismale se traduit par des effets concrets sur l'âme du chrétien, que la théologie présente comme des effets de guérison et d'élévation. Les premiers se réfèrent au pardon des péchés, comme le souligne la prédication pétrinière : « Pierre leur répondit : *Convertissez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ pour le pardon de ses péchés ; vous recevrez alors le don du Saint-Esprit* » (Ac 2,38). Cela inclut la rémission du péché originel et, chez les adultes, de tous les péchés personnels. La totalité de la peine temporelle et éternelle est également remise. Chez le baptisé « certaines conséquences temporelles du péché demeurent cependant, telles les souffrances, la maladie, la mort, ou les fragilités inhérentes à la vie comme les faiblesses de caractère, etc., ainsi qu'une inclination au péché que la Tradition appelle la *concupiscence*, ou, métaphoriquement, "le foyer du péché" (*fomes peccati*) » (Catéchisme, 1264).

L'aspect d'élévation consiste dans l'effusion de l'Esprit Saint ; en effet, « c'est dans un unique Esprit (...) que nous tous (...) avons été baptisés » (1 Co 12, 13). Parce que c'est le même « Esprit du Christ » (Rm 8, 9), nous recevons « un esprit qui fait de [nous] des fils » (Rm 8, 15), comme des fils dans le Fils. Avec la filiation divine, Dieu accorde au baptisé la grâce sanctifiante, les vertus théologiques et morales et les dons de l'Esprit Saint.

Parallèlement à cette réalité de la grâce, « le Baptême scelle le chrétien d'une marque spirituelle indélébile ("*character*") de son appartenance au Christ. Cette marque n'est effacée par aucun péché, même si le péché empêche le Baptême de porter des fruits de salut (cf. DS 1609-1619) » (Catéchisme, 1272).

Puisque nous avons été baptisés dans un seul Esprit « pour former un seul corps » (1 Co 12, 13), l'incorporation au Christ est en même temps une incorporation à l'Église, et en cela nous sommes liés à tous les chrétiens, y compris ceux qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église Catholique.

Enfin, rappelons que les baptisés sont « une descendance choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple destiné au salut, pour que vous annonciez les merveilles de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2, 9) : ils participent donc au sacerdoce commun des fidèles, étant "tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu" (*Lumen Gentium* 11) et de participer à l'activité apostolique et missionnaire du Peuple de Dieu (cf. *Lumen Gentium* 17 ; *Ad Gentes* 7, 23) » (Catéchisme, 1270).

Nécessité du Baptême

La catéchèse du Nouveau Testament affirme catégoriquement du Christ : « En nul autre que lui, il n'y a de salut, car, sous le ciel, aucun autre nom n'est donné aux hommes, qui puisse nous sauver » (Ac 4,12). Et comme être "baptisé dans le Christ" équivaut à être "revêtu du Christ" (Ga 3,27), les paroles de Jésus selon lesquelles « celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui refusera de croire sera condamné » (Mc 16,16) doivent être comprises dans toute leur force. De là découle la foi de l'Église en la nécessité du baptême pour le salut.

Cette dernière assertion doit être comprise selon la formulation prudente du magistère : « le Baptême est nécessaire au salut pour ceux auxquels l'Évangile a été annoncé et qui

ont eu la possibilité de demander ce sacrement (cf. Mc 16, 16). L'Église ne connaît pas d'autre moyen que le baptême pour assurer l'entrée dans la béatitude éternelle ; c'est pourquoi elle se garde de négliger la mission qu'elle a reçu du Seigneur de faire "renaître de l'eau et de l'Esprit" tous ceux qui peuvent être baptisés. *Dieu a lié le salut au sacrement du Baptême, mais Il n'est pas Lui-même lié à ses sacrements* » (*Catéchisme*,1257).

Il existe en effet des situations particulières dans lesquelles les principaux fruits du baptême peuvent être acquis sans médiation sacramentelle. Mais précisément parce qu'il n'y a pas de signe sacramentel, il n'y a pas de certitude de la grâce conférée. Ce que la tradition ecclésiale a appelé *baptême de sang* et *baptême de désir* ne sont pas des "actes reçus", mais un ensemble de circonstances qui concourent chez un sujet, déterminant les conditions du salut. Cela s'entend comme « la ferme conviction que ceux qui subissent la mort en raison de la foi, sans avoir reçu le Baptême, sont baptisés par leur mort pour et avec le Christ » (*Catéchisme*,1258). De même, l'Église affirme que « tout homme qui, ignorant l'Évangile du Christ et son Église, cherche la vérité et fait la volonté de Dieu selon qu'il la connaît, peut être sauvé. On peut supposer que de telles personnes auraient *désiré explicitement le Baptême* si elles en avaient connu la nécessité » (*Catéchisme*, 1260).

Les situations de baptême de sang et de baptême de désir n'incluent pas celle des enfants morts sans baptême. Pour eux, « l'Église ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu, comme elle le fait dans le rite des funérailles pour eux » ; mais c'est précisément la foi dans la miséricorde de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés (cf. 1 Tm 2, 4), qui permet de croire qu'il existe une voie de salut pour les enfants qui meurent sans baptême (cf. *Catéchisme*, 1261).

Célébration liturgique

Les "rites de réception" cherchent à discerner la volonté des candidats, ou de leurs parents, de recevoir le sacrement et d'en assumer les conséquences. Suivent ensuite les lectures bibliques, illustrant le mystère baptismal, puis commentées dans l'homélie. Puis on invoque l'intercession des saints, dans la communion desquels le candidat sera intégré ; avec la prière d'exorcisme et l'onction avec l'huile des catéchumènes, on signifie la protection divine contre les embûches du malin. L'eau est ensuite bénie avec des formules hautement catéchétiques qui donnent une forme liturgique au lien entre l'eau et l'Esprit. La foi et la conversion sont rendues présentes par la profession trinitaire et le renoncement à Satan et au péché.

On entre ensuite dans la phase sacramentelle du rite, « en (...) purifiant par le bain de l'eau baptismale, accompagné d'une parole » (Ep 5, 26). L'ablution, qu'elle soit par infusion ou par immersion, s'effectue de telle sorte que l'eau coule sur la tête, signifiant ainsi le véritable lavage de l'âme. La matière valide du sacrement est l'eau considérée comme telle selon le jugement commun des hommes. En versant trois fois l'eau sur la tête du candidat, ou en l'immergeant, le ministre prononce les mots : « NN, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Dans les liturgies orientales, la formule utilisée est : « Le serviteur de Dieu, NN, est baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ».

Les rites post-baptismaux (ou explicatifs) illustrent le mystère accompli. La tête du candidat est ointe (si la confirmation ne suit pas immédiatement), pour signifier sa

participation au sacerdoce commun et évoquer la future chrismation. Un vêtement blanc est donné comme une exhortation à préserver l'innocence du baptême et comme un symbole de la nouvelle vie conférée. Le cierge allumé avec le cierge pascal symbolise la lumière du Christ donnée pour vivre en enfants de la lumière par la foi reçue. Le rite de l'*effeta*, en touchant avec le pouce les oreilles et la bouche du candidat, signifie l'attitude d'écoute et de proclamation de la parole de Dieu. Enfin, la récitation du Notre Père devant l'autel – chez les adultes, dans la liturgie eucharistique – montre la nouvelle condition d'enfant de Dieu.

Ministre et sujet. Le baptême dans la vie d'un chrétien

Le ministre ordinaire est l'évêque et le prêtre et, dans l'Église latine, également le diacre. En cas d'urgence, tout homme ou femme, même non chrétien, peut baptiser, à condition qu'il ait l'intention de réaliser ce que l'Église croit lorsqu'elle agit de la sorte.

Le baptême est destiné à tous les hommes et femmes qui ne l'ont pas encore reçu. Les qualités nécessaires du candidat diffèrent selon qu'il s'agit d'un nourrisson ou d'un adulte. Les premiers, qui n'ont pas encore atteint l'usage de la raison, doivent recevoir le sacrement dans les premiers jours de leur vie, dès que leur santé et celle de leur mère le permettent. En effet, en tant que porte d'entrée dans la vie de la grâce, le baptême est un événement absolument gratuit pour la validité duquel il suffit qu'il ne soit pas rejeté ; en outre, la foi du candidat, qui est nécessairement une foi ecclésiale, devient présente dans la foi de l'Église, à laquelle il participera une fois qu'il aura atteint l'âge adulte. Il y a cependant certaines limites à la pratique du baptême des enfants : il est illicite si le consentement des parents fait défaut, ou s'il n'y a pas de garantie suffisante d'une éducation future à la foi catholique. Afin d'assurer cette dernière, des parrains et marraines sont nommés, choisis parmi des personnes à la vie exemplaire^[4].

Les candidats adultes sont préparés par le catéchuménat, structuré selon les diverses pratiques locales, en vue de recevoir la Confirmation et la Première Communion lors de la même cérémonie. Pendant cette période, l'objectif est de susciter le désir de la grâce, y compris l'intention de recevoir le sacrement, qui est une condition de validité. Cela va de pair avec l'instruction doctrinale qui transmet progressivement au candidat la vertu surnaturelle de la foi, et avec la véritable conversion du cœur qui peut exiger des changements radicaux dans la vie du candidat.

Le caractère sacramentel, déjà mentionné, est un signe spirituel de configuration au Christ, qui imprime dans l'âme une ressemblance avec Lui, une image du Christ auquel, dès ce moment, nous appartenons et auquel nous devons devenir toujours plus semblables. Cette configuration initiale constitue donc une prétention permanente à l'identification finale avec le Christ, à « être configurés à l'image de son Fils, pour que ce Fils soit le premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,29). C'est le fondement baptismal de l'appel universel à la sainteté, repris par le Concile Vatican II : « l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état ou leur forme de vie » (*Lumen Gentium*, n° 40).

Ce même caractère baptismal est aussi un signe spirituel *qui distingue* et *qui dispose*. Autrement dit : par "qui distingue", on entend qu'il distingue "extérieurement" les chrétiens des non-chrétiens, tandis que par "qui dispose" on entend que le caractère baptismal dispose "intérieurement" comme la base sur laquelle repose l'égalité radicale de tous les baptisés : comme le dit saint Paul, « en effet, vous tous que le baptême a unis

au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,27-28). Cette égalité fondamentale, ainsi que le fait d'être "un" dans le Christ, nous pousse à vivre une fraternité fondée sur une réalité qui va au-delà de la simple affinité humaine. Enfin, en tant que signe qui dispose, le caractère est constitué comme une capacité surnaturelle de pouvoir recevoir et assimiler avec fruit la grâce salvatrice provenant des autres sacrements : en ce sens, le baptême oriente notre vie vers les autres sacrements. Il serait donc incohérent de recevoir le baptême et d'ignorer les autres sacrements.

Les fondements bibliques et historiques de la confirmation

Les prophéties sur le Messie avaient annoncé que « sur lui reposera l'Esprit du Seigneur » (Is 11,2), et que cela serait lié à son élection comme envoyé : « voici mon serviteur que je soutiens, mon élu qui a toute ma faveur. J'ai fait reposer sur lui mon Esprit ; aux nations, il proclamera le droit » (Is 42,1). Le texte prophétique est encore plus explicite lorsqu'il est mis sur les lèvres du Messie : « L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux humbles » (Is 61,1).

Quelque chose de semblable est également annoncé pour le peuple de Dieu tout entier ; à ses membres, Dieu dit : « Je mettrai en vous mon Esprit, Je ferai que vous marchiez selon mes lois, que vous gardiez mes préceptes et leur soyez fidèles » (Ez 36,27) ; et dans *Joël* 3,2, l'universalité de cette diffusion est soulignée : « même sur les serviteurs et sur les servantes je répandrai mon Esprit en ces jours-là ».

Avec le mystère de l'Incarnation s'accomplit la prophétie messianique (cf. Lc 1, 35), confirmée, complétée et manifestée publiquement lors de l'onction au Jourdain (cf. Lc 3, 21-22), lorsque l'Esprit descend sur le Christ sous la forme d'une colombe et que la voix du Père porte à son accomplissement la prophétie de l'élection. Le Seigneur lui-même se présente au début de son ministère comme l'oint de Yahvé en qui s'accomplissent les prophéties (cf. Lc 4, 18-19), et il se laisse guider par l'Esprit (cf. Lc 4, 1 ; 4, 14 ; 10, 21) jusqu'au moment même de sa mort (cf. He 9, 14).

Avant d'offrir sa vie pour nous, Jésus promet l'envoi de l'Esprit (cf. Jn 14, 16 ; 15, 26 ; 16, 13), comme cela se produit effectivement à la Pentecôte (cf. Ac 2, 1-4), en référence explicite à la prophétie de Joël (cf. Ac 2, 17-18), initiant ainsi la mission universelle de l'Église.

Le même Esprit répandu sur les apôtres à Jérusalem est communiqué par eux aux baptisés par l'imposition des mains et la prière (cf. Ac 8, 14-17 ; 19, 6) ; cette pratique est devenue si connue dans l'Église primitive qu'elle est attestée dans la Lettre aux Hébreux comme faisant partie de « l'enseignement élémentaire » et des « fondements » (He 6,1-2). Ce tableau biblique est complété par la tradition paulinienne et johannique qui lie les concepts d'"onction" et de "sceau" à l'Esprit infusé sur les chrétiens (cf. 2 Co 1, 21-22 ; Ep 1, 13 ; 1 Jn 2, 20.27). Ceci a trouvé une expression liturgique dans les documents les plus anciens par l'onction du candidat avec de l'huile parfumée.

Ces mêmes documents témoignent de l'unité rituelle primitive des trois sacrements d'initiation, conférés lors de la célébration de Pâques présidée par l'évêque dans la cathédrale. Lorsque le christianisme s'est répandu en dehors des villes et que le baptême des enfants s'est généralisé, il n'était plus possible de suivre la pratique primitive. Alors

qu'en Occident la confirmation était réservée à l'évêque et séparée du baptême, en Orient, l'unité des sacrements de l'initiation, conférés en même temps au nouveau-né par le prêtre, a été préservée. En Orient, on accorde une importance croissante à l'onction de *myron* (saint chrême), qui s'étend à diverses parties du corps ; en Occident, l'imposition des mains devient une imposition générale sur tous les confirmants, tandis que chacun reçoit l'onction de chrême sur le front.

Signification liturgique et effets sacramentels

Le *chrême*, composé d'huile d'olive et de baume, est consacré par l'évêque ou le patriarche, et seulement par lui, lors de la messe chrimale. L'onction du confirmant avec le saint chrême est un signe de sa consécration au Seigneur. « Par la Confirmation, les chrétiens, c'est-à-dire ceux qui sont oints, participent davantage à la mission de Jésus-Christ et à la plénitude de l'Esprit Saint dont Il est comblé, afin que toute leur vie dégage "la bonne odeur du Christ" (cf. 2 Co 2, 15). Par cette onction, le confirmant reçoit "la marque", le *sceau* de l'Esprit Saint » (*Catéchisme*, 1294-1295).

Cette onction est précédée liturgiquement, lorsqu'elle est effectuée séparément du baptême, par le renouvellement des promesses baptismales et la profession de foi des confirmants. « Ainsi il apparaît clairement que la Confirmation se situe dans la suite du Baptême » (*Catéchisme*, 1298). Suit, dans la liturgie romaine, l'*extensio manuum* pour tous ceux qui doivent être confirmés par l'évêque, tandis que celui-ci prononce une prière à fort contenu d'épiclèse (c'est-à-dire d'invocation et de supplication). Cela conduit au rite spécifiquement sacramentel qui s'accomplit « par l'onction du saint chrême sur le front, faite en imposant la main, et par ces paroles : *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti* ('Sois marqué de l'Esprit Saint, le don de Dieu') » (*Catéchisme*, 1300). « Dans les Églises orientales (...) l'onction (...) se fait (...) sur les parties les plus significatives du corps (...) ; chaque onction étant accompagnée de la formule : "Sceau du don de l'Esprit-Saint" » (*Ibid*). Le rite se termine par le baiser de paix, comme manifestation de la communion ecclésiale avec l'évêque (cf. *Catéchisme*, 1301).

La confirmation a donc une unité intrinsèque avec le baptême, même si elle ne s'exprime pas nécessairement dans le même rite. Elle complète le patrimoine baptismal du candidat par les dons surnaturels caractéristiques de la maturité chrétienne. La confirmation n'est conférée qu'une seule fois ; « elle imprime en effet dans l'âme une *marque spirituelle indélébile*, le "caractère", qui est le signe de ce que Jésus-Christ a marqué un chrétien du sceau de son Esprit en le revêtant de la force d'en haut pour qu'il soit son témoin » (*Catéchisme*, 1304). Par elle, les chrétiens reçoivent avec une abondance particulière les dons de l'Esprit Saint, ils sont plus étroitement liés à l'Église, « obligés ainsi plus strictement tout à la fois à répandre et défendre la foi par la parole et par l'action » (*Lumen Gentium*, 11).

Un chrétien baptisé et confirmé est donc destiné à participer à la mission évangélisatrice de l'Église en vertu de ces sacrements, sans avoir besoin de recevoir un mandat spécial de la hiérarchie, du moins dans le domaine des relations personnelles (famille, amis, profession...). En particulier à travers la Confirmation, cette "destination" comprend à la fois les moyens surnaturels nécessaires, aussi bien pour que la propre croissance dans la vie chrétienne ne soit pas délaissée au cours des diverses vicissitudes qu'un chrétien rencontre au cours de sa vie, que sous forme de force pour surmonter la peur de proposer hardiment la foi chrétienne, tant dans des environnements favorables que dans d'autres où la sécularisation a pris la forme d'une indifférence à l'égard de l'Évangile ou

même d'une hostilité à l'égard du christianisme ou de l'Église. Une personne confirmée est appelée à témoigner du Christ par une vie chrétienne consolidée et par sa parole.

Ministre et sujet de la confirmation

En tant que successeurs des apôtres, les évêques sont les seuls « ministres originaires de la confirmation » (*Lumen Gentium*, 26). Dans le rite latin, le ministre ordinaire est exclusivement l'évêque ; un prêtre ne peut valablement confirmer que dans les cas prévus par la législation générale (baptême d'adultes, réception dans la communion catholique, assimilation épiscopale, danger de mort) ou lorsqu'il en reçoit la faculté spécifique ou est momentanément associé à cette fin par l'évêque. Dans les Églises orientales, le ministre ordinaire est également le prêtre, qui doit toujours utiliser le chrême consacré par le patriarche ou l'évêque.

En tant que sacrement d'initiation, la confirmation est destinée à tous les chrétiens, et pas seulement à quelques privilégiés. Dans le rite latin, elle est conférée lorsque le candidat a atteint l'usage de la raison : l'âge spécifique dépend des pratiques locales, qui doivent respecter son caractère d'initiation. Une instruction préalable, une intention réelle et l'état de grâce sont nécessaires.

Bibliographie

- Catéchisme de l'Église Catholique, [1212-1321](#)
- Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique, [251-270](#)
- Enric Moliné, *Les sept sacrements*, Laurier, 1999.
- Guillaume de Menthière, *La confirmation: sacrement du don*, Parole et Silence, 1998.

^[1] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 1255.

[Retour au contenu](#)

Thème 22.1. L'Eucharistie (I)

La nature sacramentelle de la Très Sainte Eucharistie

L'Eucharistie est le sacrement qui rend présente, dans la célébration liturgique de l'Église, la Personne de Jésus-Christ (le Christ tout entier : Corps, Sang, Âme et Divinité) et son sacrifice rédempteur, dans la plénitude du Mystère Pascal de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. Cette présence n'est pas statique ou passive (comme celle d'un objet dans un lieu) mais active, car le Seigneur se rend présent avec le dynamisme de son amour salvateur : dans l'Eucharistie, il nous invite à accueillir le salut qu'il nous offre et à recevoir le don de son Corps et de son Sang comme nourriture de la vie éternelle, nous permettant d'entrer en communion avec lui – avec sa Personne et son sacrifice – et en communion avec tous les membres de son Corps Mystique qu'est l'Église.

En effet, comme l'affirme le Concile Vatican II, « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier ainsi à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné » (*Sacrosanctum Concilium* 47).

La promesse de l'Eucharistie et son institution par Jésus-Christ

Le Seigneur a annoncé l'Eucharistie au cours de sa vie publique, dans la synagogue de Capharnaüm, à ceux qui l'avaient suivi après avoir été témoins du miracle de la multiplication des pains, grâce auquel il a rassasié la multitude (cf. Jn 6, 1-13). Jésus a profité de ce signe pour révéler son identité et sa mission, et pour promettre l'Eucharistie : « "Amen, amen, je vous le dis : ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel ; c'est mon Père qui vous donne le vrai pain venu du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde". Ils lui dirent alors : "Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là". Jésus leur répondit : "Moi, je suis le pain de la vie (...) Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour la vie du monde. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. En effet, ma chair est la vraie nourriture, et mon sang est la vraie boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi, je demeure en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que moi je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra par moi" » (Jn 6, 32-58).

Jésus-Christ a institué ce sacrement lors de la dernière Cène. Les trois Évangiles synoptiques (cf. Mt 26, 17-30 ; Mc 14, 12-26 ; Lc 22, 7-20) et saint Paul (cf. 1 Co 11, 23-26) nous ont transmis le récit de l'institution. Voici le résumé du récit donné dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* : « Vint le jour des Azymes, où l'on devait immoler la pâque. [Jésus] envoya alors Pierre et Jean : 'Allez dit-il, nous préparer la Pâque, que nous la mangions'... Ils s'en allèrent donc ... et préparèrent la Pâque. L'heure venue, il se mit à table avec ses apôtres et leur dit : 'J'ai désiré avec ardeur manger cette pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous le dis, je ne la mangerai jamais plus jusqu'à ce qu'elle

s'accomplisse dans le Royaume de Dieu' ... Puis, prenant du pain et rendant grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : 'Ceci est mon Corps, qui va être donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi'. Il fit de même pour la coupe après le repas, disant : 'Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon Sang, qui va être versé pour vous' » (*Catéchisme*, 1339).

Jésus a donc célébré la Cène dans le contexte de la Pâque juive, mais la Cène présente une nouveauté absolue : au centre, il n'y a pas l'agneau de l'ancienne Pâque, mais le Christ lui-même, son « Corps *donné* (offert en sacrifice au Père en faveur des hommes) ... et son Sang *versé pour la multitude pour la rémission des péchés* ». Nous pouvons donc dire que Jésus, au lieu de célébrer l'ancienne Pâque, a annoncé et réalisé – en l'anticipant sacramentellement – la nouvelle Pâque.

Signification et contenu du commandement du Seigneur

Le commandement explicite de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi [comme mon mémorial] » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25), montre le caractère proprement institutionnel de la Cène. Par ce commandement, il nous demande de correspondre à son don et de le représenter sacramentellement (de le refaire, de réitérer sa présence : la présence de son Corps donné et de son Sang versé, c'est-à-dire de son sacrifice en rémission de nos péchés).

- « Faites cela ». Il a ainsi désigné ceux qui peuvent célébrer l'Eucharistie (les Apôtres et leurs successeurs dans le sacerdoce), leur a confié le pouvoir de la célébrer et a déterminé les éléments fondamentaux du rite : les mêmes que ceux qu'il a utilisés (ainsi dans la célébration de l'Eucharistie sont nécessaires la présence du pain et du vin, la prière d'action de grâce et de bénédiction, la consécration des dons dans le Corps et le Sang du Seigneur, la distribution et la communion avec ce très Saint Sacrement).

- « En mémoire de moi [comme mon mémorial] ». Ainsi, le Christ a ordonné aux Apôtres (et, en eux, aussi à ses successeurs dans le sacerdoce) de célébrer un nouveau "mémorial", qui a remplacé celui de l'ancienne Pâque. Ce rite commémoratif a une efficacité particulière : non seulement il contribue à "rappeler" à la communauté croyante l'amour rédempteur du Christ, ses paroles et ses gestes lors de la dernière Cène, mais aussi, en tant que sacrement de la Loi nouvelle, il rend objectivement présente la réalité signifiée : le Christ, « notre Pâque » (1 Co 5,7), et son sacrifice rédempteur.

La célébration liturgique de l'Eucharistie

L'Église, obéissant à l'ordre du Seigneur, a immédiatement célébré l'Eucharistie à Jérusalem (Ac 2, 42-48), à Troas (cf. Ac 20, 7-11), à Corinthe (cf. 1 Co 10, 14.21 ; 1 Co 11, 20-34), et partout où le christianisme est parvenu. « C'était surtout "le premier jour de la semaine", c'est-à-dire le jour du dimanche, le jour de la résurrection de Jésus, que les chrétiens se réunissaient "pour rompre le pain" (Ac 20, 7). Depuis ces temps-là jusqu'à nos jours la célébration de l'Eucharistie s'est perpétuée, de sorte qu'aujourd'hui nous la rencontrons partout dans l'Église, avec la même structure fondamentale » (*Catéchisme*, 1343).

Fidèle au commandement de Jésus, l'Église, guidée par l'"Esprit de vérité" (Jn 16, 13) – qui est l'Esprit Saint – ne fait rien d'autre lorsqu'elle célèbre l'Eucharistie, que de se conformer au rite eucharistique accompli par le Seigneur lors de la dernière Cène. Les éléments essentiels des célébrations eucharistiques successives ne peuvent être autres que ceux de l'Eucharistie originelle, à savoir : A) l'assemblée des disciples du Christ,

convoqués par lui et réunis autour de lui ; et B) l'accomplissement du nouveau rite mémoriel.

A) L'assemblée eucharistique

Depuis le début de la vie de l'Église, l'assemblée chrétienne qui célèbre l'Eucharistie est structurée de manière hiérarchique : elle est généralement composée de l'évêque ou d'un prêtre (qui préside sacerdotalement la célébration de l'Eucharistie et agit *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), du diacre, d'autres ministres et des fidèles, unis par le lien de la foi et du baptême. Tous les membres de cette assemblée sont appelés à participer consciemment, pieusement et activement à la liturgie eucharistique, chacun selon sa propre manière : le prêtre célébrant, les lecteurs, le diacre, ceux qui présentent les dons, le ministre de la communion, et le peuple tout entier, dont l'*Amen* manifeste la participation réelle (cf. *Catéchisme*, 1348). Par conséquent, chacun doit accomplir son propre ministère sans confusion entre le sacerdoce ministériel, le sacerdoce commun des fidèles, et le ministère du diacre et des autres ministres éventuels.

Le rôle du sacerdoce ministériel dans la célébration de l'Eucharistie est essentiel. Seul le prêtre validement ordonné peut consacrer la Très Sainte Eucharistie, en prononçant *in persona Christi* (c'est-à-dire en identification sacramentelle spécifique avec le Grand Prêtre Éternel, Jésus-Christ), les paroles de la consécration (cf. *Catéchisme*, 1369). D'autre part, aucune communauté chrétienne n'est capable de se donner le ministère ordonné. « Celui-ci est un don qu'elle reçoit à travers la succession épiscopale qui remonte jusqu'aux Apôtres. C'est l'Évêque qui, par le sacrement de l'Ordre, constitue un nouveau prêtre, lui conférant le pouvoir de consacrer l'Eucharistie »^[1].

B) Le déroulement de la célébration

Depuis les origines de l'Église, le rite commémoratif se déroule en deux grands moments, qui forment un seul acte de culte : la *Liturgie de la Parole* (comprenant la proclamation, l'écoute et la réception de la Parole de Dieu), et la *Liturgie eucharistique* (comprenant la présentation du pain et du vin, l'anaphore ou prière eucharistique – avec les paroles de la consécration – et la communion). Ces deux parties principales sont délimitées par les rites d'introduction et de conclusion (cf. *Catéchisme*, 1349-1355). Personne ne peut enlever ou ajouter à sa guise ce qui a été établi par l'Église dans la liturgie de la Sainte Messe^[2].

Les éléments essentiels et nécessaires pour constituer le signe sacramentel de l'Eucharistie sont : d'une part, le pain de farine de blé^[3] et le vin de raisin^[4] ; et, d'autre part, les paroles de consécration que le prêtre célébrant prononce *in persona Christi*, dans le cadre de la *Prière Eucharistique*. Grâce à la vertu des paroles du Seigneur et à la puissance de l'Esprit Saint, le pain et le vin deviennent des signes efficaces, avec une plénitude ontologique et pas seulement de sens, de la présence du "Corps donné" et du "Sang versé" du Christ, c'est-à-dire de sa Personne et de son sacrifice rédempteur (cf. *Catéchisme*, 1333 et 1375).

La présence réelle de l'Eucharistie

Dans la célébration de l'Eucharistie, la Personne du Christ – le Verbe incarné, crucifié, mort et ressuscité pour le salut du monde – est rendue présente sous une forme unique, surnaturelle et mystérieuse. Le fondement de cette doctrine se trouve dans l'institution même de l'Eucharistie, lorsque Jésus a identifié les dons qu'il offrait avec son Corps et

son Sang (« ceci est mon Corps..., ceci est mon Sang... »), c'est-à-dire avec sa corporéité inséparablement unie au Verbe, et donc avec sa Personne entière.

Certes, le Christ Jésus est présent de multiples façons dans son Église : dans sa Parole, dans la prière des fidèles (cf. Mt 18, 20), dans les pauvres, les malades, les prisonniers (cf. Mt 25, 31-46), dans les sacrements et surtout dans la personne du ministre. Mais *surtout*, Il est présent sous les espèces eucharistiques (cf. *Catéchisme*, 1373).

Le caractère unique de la présence eucharistique du Christ réside dans le fait que le Saint-Sacrement contient vraiment, réellement et substantiellement le Corps et le Sang, ainsi que l'Âme et la Divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et Homme parfait, celui-là même qui est né de la Vierge, est mort sur la Croix et est maintenant assis au ciel à la droite du Père. « Cette présence, on la nomme *réelle*, non à titre exclusif, comme si les autres présences n'étaient pas *réelles*, mais par excellence parce qu'elle est *substantielle*, et que par elle le Christ, Dieu et homme, se rend présent tout entier » (*Catéchisme*, 1374).

Le terme *substantiel* veut indiquer la consistance de la présence personnelle du Christ dans l'Eucharistie : celle-ci n'est pas simplement une "figure", capable de "signifier" et d'amener l'esprit à penser au Christ, présent en réalité ailleurs, au Ciel ; elle n'est pas non plus un simple "signe", à travers lequel nous est offerte la "vertu salvatrice" – la grâce – qui vient du Christ. L'Eucharistie est, par contre, la présence objective de l'être-en-soi (la substance) du Corps et du Sang du Christ, c'est-à-dire de toute son Humanité – inséparablement unie à la Divinité par l'union hypostatique – bien que voilée par les "espèces" ou apparences du pain et du vin.

Par conséquent, « la présence du véritable Corps du Christ et du véritable Sang du Christ dans ce sacrement, 'on ne l'apprend point par les sens, dit S. Thomas, mais *par la foi seule*, laquelle s'appuie sur l'autorité de Dieu' » (*Catéchisme*, 1381).

Le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie est un admirable mystère. Selon la foi catholique, Jésus-Christ est présent tout entier, avec sa corporéité glorifiée, sous chacune des espèces eucharistiques, et tout entier dans chacune des parties résultant de la division des espèces, de sorte que la fraction du pain ne divise pas le Christ (cf. *Catéchisme*, 1377)^[5]. Il s'agit d'une forme unique de présence, car elle est invisible et intangible, et elle est également permanente, dans le sens où, une fois la consécration effectuée, elle dure aussi longtemps que les espèces eucharistiques subsistent.

Transsubstantiation

La présence vraie, réelle et substantielle du Christ dans l'Eucharistie présuppose une conversion extraordinaire, surnaturelle, unique. Une telle conversion trouve son fondement dans les paroles mêmes du Seigneur : « Prenez, mangez : ceci est mon Corps... Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance... » (Mt 26, 26-28). En effet, ces paroles ne deviennent réalité que si le pain et le vin cessent d'être du pain et du vin et deviennent le Corps et le Sang du Christ, car il est impossible qu'une seule et même chose puisse être simultanément deux êtres différents : le pain et le Corps du Christ ; le vin et le Sang du Christ.

Sur ce point, le *Catéchisme de l'Église Catholique* rappelle : « Le Concile de Trente résume la foi catholique en déclarant : "Parce que le Christ, notre Rédempteur, a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était vraiment son Corps, on a toujours eu dans l'Église cette conviction, que déclare le saint Concile de nouveau : par la consécration du

pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du Corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son Sang ; ce changement, l'Église Catholique l'a justement et exactement appelé *transsubstantiation*" » (*Catéchisme*, 1376). Cependant, les apparences du pain et du vin, c'est-à-dire les "espèces eucharistiques", restent inchangées.

Bien que les sens ne saisissent vraiment que les apparences du pain et du vin, la lumière de la foi nous fait savoir que ce qui est réellement contenu sous le voile des espèces eucharistiques est la substance du Corps et du Sang du Seigneur. Grâce à la permanence des espèces sacramentelles du pain, nous pouvons affirmer que le Corps du Christ – sa Personne entière – est réellement présent sur l'autel, ou dans le ciboire, ou dans le Tabernacle.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 1322-1355

Lectures recommandées

- Saint Jean Paul II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003)
- Benoît XVI, Exhortation apostolique *Sacramentum caritatis* (22 février 2007)
- François, *Catéchèse sur la Sainte Messe* (novembre 2017 - avril 2018).
- Saint Josémaria Escrivá, homélie *L'Eucharistie, mystère de foi et d'amour*, dans *Quand le Christ passe*, nos 83-94
- Idem, homélie *Le jour de la Fête-Dieu*, *ibid.* nos 150-161
- Charles Journet, *La Messe*, Anté-Matière, 1957.

[1] Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 29.

[2] Cf. Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, 22 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, nos 14-18.

[3] Cf. Missel Romain, *Institutio generalis*, n° 320. Dans le rite latin, le pain doit être sans levain, c'est-à-dire non fermenté, cf. *Ibid.*

[4] Cf. Missel romain, *Institutio generalis*, n° 319. Dans l'Église latine, on ajoute un peu d'eau au vin ; cf. *ibidem*. Les paroles que le prêtre prononce en ajoutant l'eau au vin expriment le sens de ce rite : « Afin que, par le mystère de cette eau et de ce vin, nous participions à la divinité de celui qui a pris notre humanité » (Missel romain, *Offertoire*). Pour les Pères de l'Église, ce rite signifie aussi l'union de l'Église avec le Christ dans le sacrifice eucharistique ; cf. Saint Cyprien *Ep*63, 13 : *Corpus Scriptorum Ecclesisticorum Latinorum* 3, 711.

[5] Pour cette raison, « la communion à la seule espèce du pain permet de recevoir tout le fruit de grâce de l'Eucharistie » (*Catéchisme*, 1390).

[Retour au contenu](#)

Thème 22.2. L'Eucharistie (II)

Le désir de recevoir la Sainte Communion devrait toujours être présent chez les chrétiens : ce que la nourriture produit dans le corps pour le bien de la vie physique, l'Eucharistie le produit dans l'âme.

La dimension sacrificielle de la Sainte Messe

La Sainte Messe est un *sacrifice* dans un sens unique et singulier, "nouveau" par rapport aux sacrifices des religions naturelles et aux sacrifices rituels de l'Ancien Testament : c'est un *sacrifice* parce que la Sainte Messe re-présente (= rend présent), dans la célébration liturgique de l'Église d'aujourd'hui, l'unique sacrifice de notre rédemption, parce qu'elle en est le mémorial et en applique le fruit (cf. *Catéchisme*, 1362-1367).

Chaque fois qu'elle célèbre l'Eucharistie, l'Église est appelée à accueillir le don que le Christ lui offre et à participer ainsi au sacrifice de son Seigneur, s'offrant avec Lui au Père pour le salut du monde. On peut donc affirmer que la Sainte Messe est le sacrifice du Christ et de l'Église.

Examinons de plus près ces deux aspects du Mystère Eucharistique.

Comme nous venons de le dire, la Sainte Messe est un sacrifice véritable à proprement parler en raison de sa relation directe – d'identité sacramentelle – avec le sacrifice unique, parfait et définitif de la Croix^[1]. Cette relation a été instituée par Jésus-Christ lors de la dernière Cène lorsqu'il a donné aux Apôtres, sous les espèces du pain et du vin, *son Corps offert en sacrifice et son Sang versé en rémission des péchés*, anticipant dans le rite commémoratif ce qui s'est passé historiquement, peu de temps après, sur le Golgotha. Depuis lors, l'Église, sous la conduite et la puissance de l'Esprit Saint, n'a cessé d'accomplir le commandement que Jésus-Christ a donné à ses disciples : « Faites ceci en mémoire de moi [en mon souvenir] » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). C'est ainsi qu'elle "proclame" (rend présent par la parole et le sacrement) "la mort du Seigneur" (c'est-à-dire son sacrifice : cf. Ep 5, 2 ; He 9, 26), "jusqu'à ce qu'il revienne" (et donc sa résurrection et son ascension glorieuse) (cf. 1 Co 11, 26).

Cette annonce, cette proclamation sacramentelle du Mystère Pascal du Seigneur, est d'une efficacité particulière, car non seulement le sacrifice rédempteur du Christ est représenté *en signe*, ou *en figure*, mais il est aussi rendu réellement présent : on rend présent sa Personne et l'événement salvifique commémoré. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* l'exprime ainsi : « L'Eucharistie est le mémorial de la Pâque du Christ, l'actualisation et l'offrande sacramentelle de son unique sacrifice, dans la liturgie de l'Église qui est son Corps » (n° 1362).

Par conséquent, lorsque l'Église célèbre l'Eucharistie, par la consécration du pain et du vin dans le Corps et le Sang du Christ, c'est la même Victime du Golgotha qui est rendue présente, désormais glorieuse ; le même Prêtre, Jésus-Christ ; le même acte d'offrande sacrificielle (l'offrande primordiale de la Croix) inséparablement uni à la présence sacramentelle du Christ ; une offrande toujours actuelle dans le Christ ressuscité et glorieux^[2]. Seule la manifestation extérieure de cette offrande change : au Calvaire, c'est la passion et la mort de la Croix ; dans la Messe, c'est le sacrement-mémorial : la double

consécration du pain et du vin dans le cadre de la Prière Eucharistique (image sacramentelle de l'immolation sur la Croix).

L'Eucharistie, sacrifice du Christ et de l'Église

La Sainte Messe est le sacrifice du Christ et de l'Église, car chaque fois que le Mystère eucharistique est célébré, elle, l'Église, participe au sacrifice de son Seigneur, entrant en communion avec Lui – avec son offrande sacrificielle au Père – et avec les biens de la rédemption qu'Il a obtenus pour nous. Toute l'Église offre, et elle est offerte, dans le Christ au Père par l'Esprit Saint. Cela est affirmé par la tradition vivante de l'Église, tant dans les textes de la liturgie que dans les enseignements des Pères et du Magistère (cf. *Catéchisme*, 1368-1370). Le fondement de cette doctrine se trouve dans le principe d'union et de coopération entre le Christ et les membres de son Corps, clairement énoncé par le Concile Vatican II : « pour l'accomplissement de cette grande œuvre par laquelle Dieu est parfaitement glorifié et les hommes sanctifiés, le Christ s'associe toujours l'Église, son Épouse bien-aimée » (*Sacrosanctum Concilium* 7).

La participation de l'Église – le peuple de Dieu hiérarchiquement structuré – à l'offrande du sacrifice eucharistique est légitimée par le commandement de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi [comme mon mémorial] », et se reflète dans la formule liturgique "*memores.... offerimus... [tibi Pater]... gratias agentes... hoc sacrificium*", fréquemment utilisée dans les prières eucharistiques de l'Église ancienne^[3], et également présent dans les prières eucharistiques actuelles^[4].

Comme en témoignent les textes de la liturgie eucharistique, les fidèles ne sont pas de simples spectateurs d'un acte de culte accompli par le prêtre célébrant ; tous peuvent et doivent participer à l'offrande du sacrifice eucharistique, car, en vertu du baptême, ils ont été incorporés au Christ et font partie de la « descendance choisie, [du] sacerdoce royal, [de la] nation sainte, [du] peuple destiné au salut » (1 P 2, 9) ; c'est-à-dire du nouveau peuple de Dieu dans le Christ que Lui-même continue à rassembler autour de Lui afin que d'un bout à l'autre de la terre, il offre un sacrifice parfait pour son nom (cf. Mal 1:10-11). Ils offrent non seulement le culte spirituel du sacrifice de leurs propres œuvres et de toute leur existence, mais aussi – dans le Christ et avec le Christ – la Victime pure, sainte et immaculée. Tout cela implique l'exercice du sacerdoce commun des fidèles dans l'Eucharistie.

L'Église, en union avec le Christ, non seulement offre le sacrifice eucharistique, mais elle est aussi offerte en Lui, car, en tant que Corps et Épouse, elle est inséparablement unie à sa Tête et à son Époux.

La liturgie eucharistique elle-même ne manque pas d'exprimer la participation de l'Église, sous l'influence de l'Esprit Saint, au sacrifice du Christ : « Regarde, Seigneur, l'oblation de ton Église, et daigne y reconnaître ton Fils qui, selon ta volonté, s'est offert en sacrifice pour nous réconcilier avec toi ; quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ. Que l'Esprit Saint fasse de nous une éternelle offrande... »^[5] . Dans la Prière Eucharistique IV, nous demandons de manière similaire : « Regarde, Seigneur, Celui qui s'offre dans le sacrifice que toi-même a préparé pour ton Église ; et dans ta bonté accorde à tous ceux qui vont partager ce pain et boire à cette coupe d'être rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps, pour qu'ils deviennent eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire ».

La participation des fidèles consiste avant tout en une union intérieure avec le sacrifice du Christ, rendu présent sur l'autel par le ministère du prêtre célébrant.

La doctrine que nous avons énoncée est d'une importance fondamentale pour la vie chrétienne. Tous les fidèles sont appelés à participer à la Sainte Messe en exerçant leur sacerdoce royal, c'est-à-dire avec l'intention d'offrir au Père, avec le Christ, la Victime immaculée, leur propre vie sans tache de péché, en un sacrifice spirituel-existential, en Lui restituant avec amour filial et action de grâce tout ce qu'ils ont reçu de Lui.

Les fidèles doivent faire en sorte que la Sainte Messe soit vraiment le *centre et la racine de leur vie intérieure*^[6], en orientant toute leur journée, leur travail et toutes leurs actions vers elle. C'est une manifestation majeure de *l'âme sacerdotale*.

Fins et fruits de la Sainte Messe

La Sainte Messe, dans la mesure où elle est une re-présentation sacramentelle du sacrifice du Christ, a les mêmes fins que le sacrifice de la Croix^[7]. Ces fins sont : la fin *latreutique* (louer et adorer Dieu le Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint) ; la fin *eucharistique* (remercier Dieu pour la création et la rédemption) ; la fin *propitiatoire* (réparer l'offense faite à Dieu par nos péchés) ; et la fin *impétratoire* (demander à Dieu ses dons et ses grâces). Cela s'exprime dans les différentes prières qui font partie de la célébration liturgique de l'Eucharistie, en particulier dans le *Gloria*, dans le *Credo*, dans les différentes parties de l'Anaphore ou Prière eucharistique (Préface, Sanctus, Épiclèse, Anamnèse, Prières d'intercession, Doxologie finale), dans le *Notre Père*, et dans les prières propres à chaque Messe : Collecte, Prière sur les offrandes, Prière après la Communion.

Par les fruits de la Messe, nous entendons les effets que la vertu salvatrice de la Croix, rendue présente dans le sacrifice eucharistique, produit dans les personnes lorsqu'elles l'accueillent librement dans la foi, l'espérance et l'amour du Rédempteur. Ces fruits comprennent essentiellement une croissance de la grâce sanctifiante et une conformation existentielle plus intense au Christ, selon le mode spécifique que nous offre l'Eucharistie.

Ces fruits de sainteté ne sont pas appliqués de manière identique chez tous ceux qui participent au sacrifice eucharistique ; ils seront plus ou moins grands selon la participation de chacun à la célébration liturgique et la mesure de sa foi et de sa dévotion. Par conséquent, participent aux fruits de la Sainte Messe de différentes manières : l'Église entière ; le prêtre qui célèbre et ceux qui, unis à lui, concourent à la célébration eucharistique ; ceux qui, sans participer à la Messe, sont spirituellement unis au prêtre qui célèbre ; et ceux pour qui la Messe est appliquée, qu'ils soient vivants ou décédés^[8].

Lorsqu'un prêtre reçoit une offrande pour appliquer les fruits de la Messe à une intention, il contracte une obligation grave de le faire^[9].

L'Eucharistie, le Banquet Pascal de l'Église

« L'Eucharistie est le banquet pascal parce que le Christ, accomplissant sacramentellement sa Pâque [le *passage* de ce monde au Père à travers sa passion, mort et résurrection et son ascension glorieuse]^[10], nous donne son Corps et son Sang, offerts comme nourriture et comme boisson, et nous unit à lui et les uns aux autres dans son sacrifice » (*Compendium*,287).

« La messe est à la fois et inséparablement le mémorial sacrificiel dans lequel se perpétue le sacrifice de la Croix, et le banquet sacré de la communion au Corps et au Sang du Seigneur. Mais la célébration du sacrifice eucharistique est toute orientée vers l'union intime des fidèles au Christ par la communion. Communier, c'est recevoir le Christ lui-même qui s'est offert pour nous » (*Catéchisme*, 1382).

La Sainte Communion, ordonnée par le Christ (« prenez et mangez..., buvez-en tous... » : Mt 26, 26-28 ; cf. Mc 14, 22-24 ; Lc 22, 14-20 ; 1 Co 11, 23-26), fait partie de la structure fondamentale de la célébration de l'Eucharistie. Ce n'est que lorsque le Christ est reçu par les fidèles comme nourriture de vie éternelle qu'il atteint sa pleine signification de nourriture pour l'humanité, et que le mémorial institué par Lui est accompli^[11]. C'est pourquoi l'Église recommande vivement la communion sacramentelle à tous ceux qui participent à la célébration de l'Eucharistie et qui sont correctement disposés à recevoir le Saint Sacrement avec dignité^[12].

Lorsque Jésus a promis l'Eucharistie, il a affirmé que cette nourriture n'est pas seulement utile, mais nécessaire : elle est une condition de vie pour ses disciples. « Amen, amen, je vous le dis : si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous » (Jn 6, 53).

Manger est une nécessité pour l'homme. Et, de même que la nourriture naturelle maintient l'homme en vie et lui donne la force de cheminer dans ce monde, de même l'Eucharistie maintient dans le chrétien la vie *dans le Christ*, reçue au baptême, et lui donne la force d'être fidèle au Seigneur sur cette terre, jusqu'à son retour auprès du Père céleste. La communion n'est donc pas un élément qui peut être ajouté arbitrairement à la vie chrétienne ; elle n'est pas nécessaire seulement pour certains fidèles particulièrement engagés dans la mission de l'Église, mais elle est une nécessité vitale pour tous : seuls ceux qui se nourrissent de la vie même du Christ peuvent vivre *dans le Christ* et répandre son Évangile.

Le désir de recevoir la Sainte Communion devrait toujours être présent chez les chrétiens, tout comme la volonté d'atteindre le but ultime de notre vie devrait être permanente. Ce *désir* de communier, explicite ou au moins implicite, est nécessaire pour atteindre le salut.

En outre, la réception *de fait* de la Communion est nécessaire, en tant que *précepte* ecclésiastique, pour tous les chrétiens qui ont l'usage de la raison : « L'Église fait obligation aux fidèles [...] de recevoir au moins une fois par an l'Eucharistie, si possible au temps pascal, préparés par le sacrement de la Réconciliation » (*Catéchisme*, 1389). Ce précepte ecclésiastique n'est qu'un minimum, qui ne sera pas toujours suffisant pour développer une vie chrétienne authentique. C'est pourquoi l'Église elle-même « recommande vivement aux fidèles de recevoir la sainte Eucharistie les dimanches et les jours de fête, ou plus souvent encore, même tous les jours » (*Ibid.*).

Les ministres ordinaires de la Sainte Communion sont l'évêque, le prêtre et le diacre^[13]. Le ministre extraordinaire permanent est l'acolyte^[14]. D'autres fidèles auxquels l'Ordinaire du lieu a donné la faculté de distribuer l'Eucharistie peuvent être ministres extraordinaires de la communion lorsque cela est jugé nécessaire pour le bénéfice pastoral des fidèles et qu'un prêtre, un diacre ou un acolyte n'est pas disponible^[15].

« Il n'est pas permis aux fidèles de prendre l'hostie consacrée ou le calice sacré par eux-mêmes, et encore moins de se les passer de main en main »^[16]. En ce qui concerne cette

norme, il convient de considérer que la Communion a la valeur d'un signe sacré ; ce signe doit manifester que l'Eucharistie est un don de Dieu à l'homme ; c'est pourquoi, dans les circonstances normales, il faut distinguer, dans la distribution de l'Eucharistie, le ministre qui dispense le Don, offert par le Christ lui-même, et le sujet qui le reçoit avec gratitude, dans la foi et dans l'amour.

Dispositions pour recevoir la Sainte Communion

Pour recevoir dignement la Communion, il est nécessaire d'être dans la grâce de Dieu. « Et celui qui aura mangé le pain ou bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne, proclame saint Paul, devra répondre du corps et du sang du Seigneur. On doit donc s'examiner soi-même, avant de manger ce pain et de boire à cette coupe. Celui qui mange et qui boit mange et boit son propre jugement s'il ne discerne pas le corps du Seigneur » (1 Co 11, 27-29). Par conséquent, personne ne doit s'approcher de la Sainte Eucharistie en étant conscient d'un péché mortel, aussi contrit qu'il lui semble être, sans avoir d'abord procédé à une confession sacramentelle (cf. *Catéchisme*, 1385)^[17].

Recevoir la Communion de manière fructueuse exige, en plus d'être en grâce de Dieu, un engagement sérieux à recevoir le Seigneur avec la plus grande dévotion effective possible : préparation (éloignée et proche) ; recueillement ; actes d'amour et de réparation, adoration, humilité, action de grâce, etc.

Dispositions corporelles :

– La révérence intérieure pour la Sainte Eucharistie doit également se refléter dans les dispositions du corps. L'Église prescrit le jeûne. Pour les fidèles du rite latin, le jeûne consiste à s'abstenir de toute nourriture et de toute boisson (sauf eau ou médicament) une heure avant la Communion (cf. CDC, can. 919 § 1). Il faut également veiller à la propreté du corps, à une tenue vestimentaire correcte, à des gestes de vénération qui manifestent le respect et l'amour pour le Seigneur présent dans le Saint-Sacrement, etc. (cf. *Catéchisme*, 1387).

– La manière traditionnelle de recevoir la Sainte Communion dans le rite latin – fruit de la foi, de l'amour et de la piété séculaire de l'Église – est à genoux et dans la bouche. Les raisons qui ont donné naissance à cette pieuse et très ancienne coutume sont toujours pleinement valables. Il est également possible de communier debout et, dans certains diocèses du monde, il est permis – jamais imposé – de recevoir la communion dans la main^[18].

Le précepte de la communion sacramentelle est obligatoire dès l'âge de raison. La Première Communion des enfants doit être bien préparée et ne pas être retardée : « Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu est à ceux qui leur ressemblent » (Mc 10, 14)^[19].

Pour pouvoir recevoir la Première Communion, il est nécessaire que l'enfant ait une connaissance, selon ses capacités, des principaux mystères de la foi, et qu'il sache distinguer le pain eucharistique du pain commun. « Les parents en premier, et ceux qui tiennent leur place, de même que le curé, ont le devoir de veiller à ce que les enfants qui sont parvenus à l'âge de raison soient préparés comme il faut et soient nourris le plus tôt possible de cet aliment divin, *après avoir fait une confession sacramentelle* » (CDC, can. 914).

Les effets de la Sainte Communion

Ce que la nourriture produit dans le corps pour le bien de la vie physique, l'Eucharistie le produit dans l'âme, d'une manière infiniment plus sublime, pour le bien de la vie spirituelle. Mais alors que la nourriture devient notre substance corporelle, en recevant la Sainte Communion, c'est nous qui *devenons le Christ* : « Tu ne me changeras pas en toi, comme la nourriture en ta chair, mais c'est toi qui te changeras en Moi »^[20]. Par l'Eucharistie, la vie nouvelle *dans le Christ*, commencée dans le croyant au baptême (cf. Rm 6, 3-4 ; Ga 3, 27-28), peut être consolidée et développée jusqu'à sa plénitude (cf. Ep 4, 13), permettant au chrétien de réaliser l'idéal énoncé par saint Paul : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20)^[21].

L'Eucharistie nous configure donc au Christ, nous fait participer à l'être et à la mission du Fils, nous identifie à ses intentions et à ses sentiments, nous donne la force d'aimer comme le Christ nous demande d'aimer (cf. Jn 13, 34-35), d'enflammer tous les hommes et toutes les femmes de notre temps du feu de l'amour divin qu'il est venu apporter sur terre (cf. Lc 12, 49). Tout cela doit se manifester effectivement dans nos vies : « Si la réception du corps du Seigneur nous a renouvelés, nous devons le prouver par nos actes. (...). Que nos paroles soient véridiques, claires, opportunes ; qu'elles sachent consoler et aider ; surtout, qu'elles sachent apporter aux autres la lumière de Dieu. Que nos actes soient cohérents, efficaces, opportuns : qu'ils aient le *bonus odor Christi* (2 Co 2, 15), la bonne odeur du Christ, parce qu'ils rappelleront sa façon d'agir et de vivre »^[22].

Par la Sainte Communion, Dieu augmente la grâce et la vertu, pardonne les péchés véniels et les peines temporelles, nous préserve des péchés mortels et nous accorde la persévérance dans le bien : en un mot, elle renforce les liens de l'union avec Lui (cf. *Catéchisme*, 1394-1395). Mais l'Eucharistie n'a pas été instituée pour le pardon des péchés mortels ; ceci est propre au sacrement de la Confession (cf. *Catéchisme*, 1395).

L'Eucharistie réalise l'unité de tous les fidèles chrétiens dans le Seigneur, c'est-à-dire l'unité de l'Église, Corps mystique du Christ (cf. *Catéchisme*, 1396).

L'Eucharistie est un *gage ou une garantie de la gloire future*, c'est-à-dire de la résurrection et de la vie éternelle et heureuse avec Dieu, Un et Trine, avec les Anges et tous les saints (cf. *Catéchisme*, 1419).

Culte de l'Eucharistie en dehors de la Sainte Messe

La foi en la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie a conduit l'Église à adorer le Saint-Sacrement aussi bien pendant la liturgie de la Messe (c'est pourquoi elle a prescrit de s'agenouiller ou de s'incliner profondément devant les espèces consacrées) qu'en dehors de sa célébration : en conservant avec le plus grand soin les hosties consacrées dans le Tabernacle, en les présentant aux fidèles pour une vénération solennelle, en les portant en procession... (cf. *Catéchisme*, 1378).

La Sainte Eucharistie est conservée dans le Tabernacle^[23] :

- Principalement pour pouvoir donner la Sainte Communion aux malades et aux autres fidèles qui ne peuvent pas participer à la Sainte Messe.
- Et aussi pour que l'Église puisse adorer Dieu Notre Seigneur dans le Saint-Sacrement (notamment lors de l'Exposition de la Très Sainte Eucharistie, de la Bénédiction avec le Saint-Sacrement, de la Procession avec le Saint-Sacrement en la Solennité de la Fête-Dieu, etc.)

- Et afin que les fidèles puissent toujours adorer le Seigneur dans le Saint Sacrement par de fréquentes visites. À cet égard, saint Jean-Paul II affirme : « L'Église et le monde ont grand besoin du culte eucharistique. Jésus nous attend dans ce sacrement de l'amour. Ne mesurons pas notre temps pour aller Le rencontrer dans l'adoration, dans la contemplation pleine de foi et prête à réparer les grandes fautes et les grands délits du monde. Que notre adoration ne cesse jamais ! »^[24].

Il existe deux grandes fêtes liturgiques (solennités) au cours desquelles ce Mystère Sacré est célébré de manière particulière : le Jeudi Saint (qui commémore l'institution de l'Eucharistie et des Ordres Sacrés) et la Solennité de la Fête-Dieu (du Corps et du Sang du Christ), destinée spécialement à l'adoration et à la contemplation du Seigneur dans l'Eucharistie.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 1356-1405

Lectures recommandées

- Saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003) :
- Benoît XVI, Exhortation apostolique *Sacramentum caritatis* (22 février 2007)
- François, *Catéchèse sur la Sainte Messe* (novembre 2017 - avril 2018).
- Saint Josémaria Escrivá, homélie *L'Eucharistie, mystère de foi et d'amour*, dans *Quand le Christ passe*, nos 83-94
- Ibid., homélie *Le jour de la Fête-Dieu*, *ibid.* nos 150-161
- Ch. Journet, *Le mystère de l'Eucharistie*, Anté-Matière, 1974

^[1] Le *Catéchisme de l'Église catholique* le dit ainsi : « Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eucharistie sont donc *un unique sacrifice* » (n° 1367).

^[2] Cf. *Catéchisme*, n° 1085.

^[3] Cf. la prière eucharistique de la *tradition apostolique* de saint Hippolyte ; l'*anaphore d'Addaï et de Mari* ; l'*anaphore de saint Marc*.

^[4] Cf. Missel romain, Prière eucharistique I (*Unde et memores* et *Supra quae*) ; Prière eucharistique III (*Memores igitur* ; *Respice, quaesumus* et *Ipse nos tibi*) ; on trouve des expressions similaires dans les Prières II et IV.

^[5] Missel romain, Prière eucharistique III : *Respice, quaesumus* et *Ipse nos tibi*.

^[6] Cf. saint Josémaria Escrivá, *Quand le Christ passe*, 87.

^[7] Cette identité de finalité se fonde non seulement sur l'intention de l'Église qui célèbre, mais surtout sur la présence sacramentelle de Jésus-Christ lui-même : en lui, les finalités

pour lesquelles il a offert sa vie au Père sont encore présentes et opérantes (cf. Rm 8, 34 ; He 7,25).

[8] L'application dont nous parlons – il s'agit d'une prière spéciale d'intercession – n'entraîne aucun salut automatique ; la grâce ne vient pas à ces fidèles automatiquement, mais dans la mesure de leur union avec Dieu par la foi, l'espérance et l'amour.

[9] Cf. CDC, canons 945-958. Par cette application particulière, le prêtre célébrant n'exclut pas des bénédictions du sacrifice eucharistique les autres membres de l'Église, ni l'humanité tout entière ; il inclut simplement certains fidèles de manière spéciale.

[10] Le terme *Pâque* vient de l'hébreu et signifie à l'origine *passage, transit*. Dans le livre de l'Exode, où est racontée la première Pâque hébraïque (cf. Ex 12, 1-14 et Ex 12, 21-27), le terme est lié au verbe "passer", au *passage* du Seigneur et de son ange la nuit de la libération (lorsque le peuple élu a célébré le repas de la Pâque), et au *passage* du peuple de Dieu de l'esclavage de l'Égypte à la liberté de la Terre promise.

[11] Cela ne signifie pas que, sans la communion de toutes les personnes présentes, la célébration de l'Eucharistie est invalide ; ni que tous doivent recevoir la communion sous les deux espèces ; cette communion n'est nécessaire que pour le prêtre célébrant.

[12] Cf. Missel Romain, *Institutio generalis*, n° 80 ; Saint Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 16 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, nos 81-83 ; 88-89.

[13] Cf. CDC, can. 910 ; Missel Romain, *Institutio generalis*, nos 92-94.

[14] Cf. CDC, can. 910 § 2 ; Missel Romain, *Institutio generalis*, n° 98 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, nos 154-160.

[15] Cf. CDC, can. 910 § 2, et can. 230 § 3 ; Missel Romain, *Institutio generalis*, nos 100 et 162 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, n° 88.

[16] Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, n° 94 ; cf. Missel Romain, *Institutio generalis*, n° 160.

[17] En ce qui concerne la situation des personnes divorcées qui se sont remariées civilement (ou des chrétiens qui vivent ensemble irrégulièrement), l'Église considère qu'« elles se trouvent dans une situation qui contredit objectivement la loi de Dieu. Pour cette raison, ils ne peuvent avoir accès à la communion eucharistique tant que cette situation persiste » (*Catéchisme*, 1650). Toutefois, s'ils se repentent et reçoivent le sacrement de pénitence, ils peuvent à nouveau avoir accès à la communion ; il faut cependant tenir compte du fait que l'absolution sacramentelle « ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour de graves motifs - par l'exemple l'éducation des enfants -, remplir l'obligation de la séparation, ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux » (Saint Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 84). Sur cette question, voir également les indications

données par Benoît XVI, *Sacramentum caritatis*, n° 29, et par François, *Amoris laetitia*, n°s 296-306.

[18] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre *Dominicae Cenaе*, n° 11 ; Missel Romain, *Institutio generalis*, n° 161 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, n° 92.

[19] Cf. saint Pie X, *Quam singulari*, I : DS 3530 ; CDC, can. 913-914 ; Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, n° 87.

[20] Saint Augustin, *Confessions*, 7,10 ; CSEL 38/1, 157.

[21] Il est clair que si les effets salvifiques de l'Eucharistie ne sont pas atteints immédiatement dans leur plénitude, « ce n'est pas à cause d'un défaut dans la puissance du Christ, mais à cause d'un défaut dans la dévotion de l'homme » (Saint Thomas d'Aquin, *S.Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[22] Saint Josémaria Escrivá, *Quand le Christ passe*, n° 156.

[23] Cf. saint Paul VI, *Mysterium fidei*, n° 56 ; saint Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n° 29 ; Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des Sacrements, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, n°s 129-145 ; Benoît XVI, *Sacramentum caritatis*, n°s 66-69.

[24] Saint Jean Paul II, *Dominicae Cenaе*, n° 3.

[Retour au contenu](#)

Thème 23. Pénitence et Onction des malades

Pénitence

« Célébrer le sacrement de la réconciliation signifie être enveloppés par une étreinte chaleureuse : c'est l'étreinte de la miséricorde infinie du Père. Rappelons cette belle parabole du fils qui est parti de chez lui avec l'argent de son héritage ; il a gaspillé tout son argent et ensuite, quand il n'avait plus rien, il a décidé de revenir chez lui, non comme un fils, mais comme un serviteur. Il ressentait profondément sa faute dans son cœur et tant de honte. La surprise a été que quand il commença à parler, à demander pardon, son père ne le laissa pas parler, il l'embrassa et fit la fête. Quant à moi je vous dis : chaque fois que nous nous confessons, Dieu nous embrasse, Dieu fait la fête ! »^[1].

La grâce et la vie nouvelle dans le Christ, reçues par les sacrements de l'initiation chrétienne (c'est-à-dire le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie), rendent les fidèles saints et sans tache en présence de Dieu (cf. Ep 1,4). La réception de ces sacrements ne permet cependant pas de rétablir pleinement l'harmonie et l'équilibre intérieurs. En fait, les conséquences du péché originel demeurent : la fragilité et la faiblesse de la nature humaine et l'inclination au péché.

Régénéré par le Baptême, éclairé par la Parole de Dieu et fortifié par la puissance salvatrice de la Confirmation et de l'Eucharistie, l'homme possède sans aucun doute les moyens de demeurer dans l'amour de Dieu et d'affronter le combat spirituel nécessaire pour vaincre les tentations du Malin (cf. 2 P 1, 3-11). Néanmoins, le chrétien fidèle reste un "voyageur", un pèlerin sur terre, en route vers la patrie du ciel. Son intelligence et sa volonté ne sont pas encore fixées sur la Beauté, sur la Vérité, sur l'Amour qu'est Dieu. Par conséquent, tant qu'il est *viator* (voyageur), le chrétien est appelé à "marcher" librement vers Celui qui est l'origine et la fin ultime de la vie ; il doit constamment choisir entre l'acceptation et le refus de la volonté paternelle de Dieu qui veut son salut, tout en respectant la liberté dont il a été doté. Et, certes, à la suite d'un mauvais choix, il peut se détourner de l'amour de Dieu et tomber dans le péché.

C'est précisément pour remettre les péchés commis après le Baptême que le Seigneur, médecin de nos âmes et de nos corps, a institué un sacrement spécifique de guérison et de salut : le sacrement de la Pénitence et de la Réconciliation (cf. *Catéchisme*, 1446).

Selon la Tradition vivante de l'Église et les enseignements du Magistère, Jésus a institué le sacrement de la Pénitence et de la Réconciliation principalement lorsque, ressuscité des morts, il insuffla l'Esprit sur ses Apôtres, leur conférant son propre pouvoir divin de pardonner les péchés : « Il souffla sur eux et Il leur dit : " Recevez l'Esprit Saint. À qui vous remettrez ses péchés, ils seront remis ; à qui vous maintiendrez ses péchés, ils seront maintenus " » (Jn 20, 22-23)^[2].

C'est un pouvoir qui est transmis aux évêques, successeurs des Apôtres comme pasteurs de l'Église, et aux prêtres qui sont aussi des prêtres de la Nouvelle Alliance, collaborateurs des évêques, en vertu du sacrement de l'Ordre. « Le Christ a voulu que son Église soit tout entière, dans sa prière, sa vie et son agir, le signe et l'instrument du pardon et de la réconciliation qu'Il nous a acquis au prix de son sang. Il a cependant confié l'exercice du pouvoir d'absolution au ministère apostolique » (*Catéchisme*, 1442).

La structure du sacrement de la Pénitence

Au cours de l'histoire, la manière concrète dont les ministres du Christ et de l'Église ont exercé le pouvoir de pardonner les péchés a considérablement varié (cf. *Catéchisme* 1447). Néanmoins, « à travers les changements que la discipline et la célébration de ce sacrement ont connu au cours des siècles, on discerne la même *structure fondamentale*. Elle comporte deux éléments également essentiels ; d'une part, les actes de l'homme qui se convertit sous l'action de l'Esprit Saint : à savoir la contrition, l'aveu et la satisfaction ; d'autre part, l'action de Dieu par l'intervention de l'Église. L'Église qui, par l'évêque et ses prêtres, donne au nom de Jésus-Christ le pardon des péchés et fixe la modalité de la satisfaction, prie aussi pour le pécheur et fait pénitence avec lui. Ainsi le pécheur est guéri et rétabli dans la communion ecclésiale » (*Catéchisme* 1448).

Le premier élément essentiel du sacrement de pénitence est donc constitué par les actes propres du pénitent, c'est-à-dire par la contrition du cœur, la confession des péchés et l'accomplissement des œuvres pénitentielles imposées par le ministre du Christ et de l'Église^[3].

Le deuxième élément structurant de ce sacrement est l'absolution du ministre, dont la partie essentielle sont les paroles : « Et moi, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, je vous pardonne tous vos péchés »^[4]. Ce sont des mots performatifs^[5] et efficaces, car ils indiquent ce qui est réellement accompli par l'absolution sacramentelle : le pardon et la réconciliation du pécheur par le Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit. » Ainsi, par le sacrement de pénitence, le Père accueille le fils qui revient à Lui, le Christ prend sur ses épaules la brebis égarée et la ramène au bercail, et l'Esprit Saint revient sanctifier son temple ou y habite plus pleinement »^[6].

Il convient de considérer qu'il existe un lien étroit entre les deux éléments (les actes du pénitent et l'absolution du ministre) : le premier est ordonné au second, et les deux ensembles constituent une unité morale qui doit nécessairement subsister pour la constitution effective du sacrement. En d'autres termes, le signe sacramentel de la pénitence ne peut en aucun cas être réduit à la seule absolution du ministre, car celle-ci ne peut être donnée que si le pénitent a préalablement confessé ses péchés avec un cœur contrit.

Une condition préalable nécessaire à une célébration juste et fructueuse du sacrement de la conversion et de la réconciliation est l'examen de conscience, que la personne doit faire avant de se confesser. En effet, personne ne peut se repentir et s'accuser de ses péchés devant Dieu si, éclairé par l'aide divine, il ne réfléchit d'abord à ses fautes. Par conséquent, « il convient de préparer la réception de ce sacrement par un *examen de conscience* fait à la lumière de la Parole de Dieu. Les textes les plus adaptés à cet effet sont à chercher dans le Décalogue et dans la catéchèse morale des Évangiles et des lettres apostoliques : Sermon sur la montagne, les enseignements apostoliques » (*Catéchisme*, 1454).

Parmi les actes du pénitent, la première place revient à la contrition qui est « une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir » (*Catéchisme*, 1451)^[7]. La "contrition du cœur" (cf. Ps 50, 19) implique un acte clair et ferme de l'intelligence et de la volonté de l'homme qui, mû par l'aide divine et la foi, déteste les péchés qu'il a commis dans la mesure où ils l'ont éloigné de Dieu (dimension théologique), du Christ (dimension christologique), de l'Église

(dimension ecclésiale) et de ses semblables, ses frères et sœurs. Outre cet aspect, pour ainsi dire "négatif", c'est-à-dire le rejet ou la détestation des péchés, la contrition a aussi un aspect positif, qui se traduit par le désir de revenir à Dieu, dans l'espoir d'obtenir son pardon et de demeurer dans son amour (cf. Is 55, 7-8 ; Ez 18, 21-23 ; Ez 33, 10-11 ; Joël 2, 12-13 ; Lc 5, 11-32).

La contrition peut être "parfaite" ou "imparfaite". « Quand elle provient de l'amour de Dieu aimé plus que tout, la contrition est appelée " parfaite " (contrition de charité). Une telle contrition remet les fautes vénielles ; elle obtient aussi le pardon des péchés mortels, si elle comporte la ferme résolution de recourir dès que possible à la confession sacramentelle » (*Catéchisme*, 1452). « La contrition dite " imparfaite " (ou " attrition ") est, elle aussi, un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit Saint. Elle naît de la considération de la laideur du péché ou de la crainte de la damnation éternelle et des autres peines dont est menacé le pécheur (contrition par crainte). Un tel ébranlement de la conscience peut amorcer une évolution intérieure qui sera parachevée sous l'action de la grâce, par l'absolution sacramentelle. Par elle-même, cependant, la contrition imparfaite n'obtient pas le pardon des péchés graves, mais elle dispose à l'obtenir dans le sacrement de la Pénitence » (*Catéchisme*, 1453).

La confession des péchés est l'action pénitentielle par laquelle le chrétien pécheur manifeste au prêtre les fautes dont il se considère responsable, afin d'obtenir le pardon de Dieu et de s'ouvrir à la pleine communion avec la Sainte Église.

Au cours des siècles, les théologiens et les pasteurs ont fréquemment rappelé que la confession des péchés doit être sincère, claire, concrète, contrite, humble, discrète et décente (c'est-à-dire suivant les normes de prudence, de modestie et de charité), orale et intégrale ou formellement complète.

En ce qui concerne la confession complète, le Catéchisme de l'Église catholique dit : « Les pénitents doivent, dans la confession, *énumérer tous les péchés mortels dont ils ont conscience après s'être examinés sérieusement*, même si ces péchés sont très secrets et s'ils ont été commis seulement contre les deux derniers préceptes du Décalogue (cf. Ex 20, 17 ; Mt 5, 28), car parfois ces péchés blessent plus grièvement l'âme et sont plus dangereux que ceux qui ont été commis au su de tous » (*Catéchisme*, 1456).

La satisfaction sacramentelle consiste en l'acceptation volontaire et l'accomplissement ultérieur des œuvres pénitentielles imposées par le confesseur. Elle est un signe et une manifestation du repentir intérieur et de l'authenticité de la conversion du pécheur chrétien, et elle est destinée à remédier, avec l'aide de la grâce divine, aux désordres que les péchés ont causés tant chez le pécheur lui-même que dans le milieu familial, social et ecclésial dans lequel il vit. L'absolution efface les péchés, mais n'annule pas tous les désordres qu'ils ont causés (cf. *Catéchisme*, 1459).

Le ministre du sacrement de pénitence et de réconciliation est le prêtre (évêque ou prêtre) valablement ordonné et en possession de la faculté d'exercer le pouvoir de pardonner les péchés sur les fidèles auxquels il donne l'absolution (cf. *Catéchisme*, 1461-1462).

« En célébrant le sacrement de la Pénitence, le prêtre accomplit le ministère du Bon Pasteur qui cherche la brebis perdue, celui du Bon Samaritain qui panse les blessures, du Père qui attend le fils prodigue et l'accueille à son retour, du juste Juge qui ne fait pas acception de personne et dont le jugement est à la fois juste et miséricordieux. Bref, le

prêtre est le signe et l'instrument de l'amour miséricordieux de Dieu envers le pécheur » (*Catéchisme*, 1465).

Pendant la célébration du sacrement de la Réconciliation, le ministre doit donc agir comme un père et un bon pasteur (en montrant et en transmettant aux pénitents l'amour miséricordieux du Père céleste : cf. Lc 15, 20-31 ; et en suivant l'exemple du Christ, le Bon Pasteur) ; comme un maître de la vérité (en communiquant non pas sa propre pensée, mais la doctrine du Christ, le Maître qui enseigne la vérité et montre le chemin vers Dieu : cf. Mt 22, 16) ; en tant que juge bienveillant et efficace du pardon (pour cela, il doit connaître les péchés qui accablent la conscience du pénitent et formuler un "jugement spirituel" sur ses dispositions – essentiellement sur son repentir et son intention de modifier sa conduite désordonnée – afin de pouvoir lui donner l'absolution en toute connaissance de cause, sans arbitraire)^[8].

Après la célébration du sacrement, le ministre a l'obligation absolue de garder le secret sur tout ce qu'il a entendu en confession. « Étant donnée la délicatesse et la grandeur de ce ministère et le respect dû aux personnes, l'Église déclare que tout prêtre qui entend des confessions est obligé de garder un secret absolu au sujet des péchés que ses pénitents lui ont confessés, sous des peines très sévères (...). Il ne peut pas non plus faire état des connaissances que la confession lui donne sur la vie des pénitents. Ce secret, qui n'admet pas d'exceptions, s'appelle le "sceau sacramentel", car ce que le pénitent a manifesté au prêtre reste "scellé" par le sacrement » (*Catéchisme*, 1467).

Les effets du sacrement de la Pénitence

« Les effets du sacrement de la Pénitence sont : la réconciliation avec Dieu, et donc le pardon des péchés ; la réconciliation avec l'Église ; le retour dans l'état de grâce s'il avait été perdu ; la rémission de la peine éternelle méritée à cause des péchés mortels et celle, au moins en partie, des peines temporelles qui sont les conséquences du péché ; la paix et la sérénité de la conscience, ainsi que la consolation spirituelle ; l'accroissement des forces spirituelles pour le combat chrétien » (*Compendium*, 310). Ce sacrement, en outre, conforme de manière particulière les pénitents au Christ, vainqueur du péché par sa passion rédemptrice et sa glorieuse résurrection (cf. *Lumen Gentium*, 7).

Enfin, il faut noter que pendant la célébration du sacrement, les fidèles font l'expérience, de manière "mystique" mais réelle et effective, d'une anticipation du jugement final du Christ Seigneur sur l'humanité (cf. Mt 25, 31-46 ; Rm 14, 10-12 ; 2 Co 5, 10)^[9]. On peut vraiment dire que celui qui reçoit l'absolution sacramentelle a déjà été jugé et absous par le Seigneur : ses péchés ont été pardonnés pour toujours.

« Pour ceux qui sont tombés après le baptême, ce sacrement de la Pénitence est aussi nécessaire que le Baptême lui-même l'est pour les non-régénérés »^[10].

L'acte intérieur de repentance (contrition du cœur) conduit le chrétien à rechercher le pardon de Dieu et la pleine communion avec le Christ et l'Église. Et le Christ a déterminé que cela devait être obtenu par le sacrement de la Réconciliation : en donnant aux Apôtres le pouvoir de pardonner les péchés, et en liant son pardon au pardon qu'ils accordent (cf. Jn 20-22-23), il a fait de ce sacrement « la voie ordinaire pour obtenir le pardon et la rémission des péchés graves commis après le Baptême »^[11].

Le chrétien pécheur qui désire se réconcilier avec Dieu doit donc non seulement se repentir intérieurement et reconnaître qu'il a besoin du pardon divin, mais aussi accepter les moyens par lesquels la grâce et le pardon de Dieu viennent aux hommes au

temps de l'Église. Pour ceux qui ont gravement péché après le Baptême, il n'y a pas deux voies différentes pour atteindre l'état de grâce, celle de la contrition du cœur ou celle du sacrement de la Pénitence, car, en fait, les deux voies s'identifient. La véritable contrition inclut toujours le désir de recevoir le sacrement du pardon. Un repentir des péchés couplé à un refus de les confesser au prêtre dans ce sacrement serait incongru, car Dieu lui-même a voulu que nous utilisions ce moyen.

Sur ce point, l'autorité de l'Église a précisé : « Celui qui a conscience d'avoir commis un péché mortel ne doit pas recevoir la Sainte Communion, même s'il éprouve une grande contrition, sans avoir préalablement reçu l'absolution sacramentelle à moins qu'il n'ait un motif grave pour communier et qu'il ne lui soit possible d'accéder à un confesseur » (*Catéchisme*, 1457) ; et « en ce cas, il n'oubliera pas qu'il est tenu par l'obligation de faire un acte de contrition parfaite, qui inclut la résolution de se confesser au plus tôt » (CDC, can. 916).

« D'après le commandement de l'Église, "tout fidèle parvenu à l'âge de la discrétion doit confesser au moins une fois par an, les péchés graves dont il a conscience" (CEC, can. 989) » (*Catéchisme*, 1457).

« Sans être strictement nécessaire, la confession des fautes quotidiennes (péchés véniels) est néanmoins vivement recommandée par l'Église (...). En effet, la confession régulière de nos péchés véniels nous aide à former notre conscience, à lutter contre nos penchants mauvais, à nous laisser guérir par le Christ, à progresser dans la vie de l'Esprit » (*Catéchisme*, 1458).

« L'usage fréquent et attentif de ce sacrement est également très utile en ce qui concerne les péchés véniels. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une répétition rituelle ou d'un certain exercice psychologique, mais d'un engagement constant à perfectionner la grâce du Baptême, de sorte que nous soyons continuellement conformés à la mort du Christ pour que la vie de Jésus devienne aussi manifeste en nous »^[12].

Onction des malades

L'Onction des malades est un sacrement institué par Jésus-Christ, évoqué comme tel dans l'Évangile de saint Marc (cf. Mc 6, 13), recommandé aux fidèles et promulgué par l'apôtre Jacques : « L'un de vous est malade ? Qu'il appelle les Anciens en fonction dans l'Église : ils prieront sur lui après lui avoir fait une onction d'huile au nom du Seigneur. Cette prière inspirée par la foi sauvera le malade : le Seigneur le relèvera et, s'il a commis des péchés, il recevra le pardon » (Jacques 5, 14-15). La Tradition vivante de l'Église, reflétée dans les textes du Magistère de l'Église, a reconnu ce rite, qui est spécialement destiné à reconforter les malades et à les purifier du péché et de ses conséquences, comme l'un des sept sacrements de la Loi Nouvelle (cf. *Catéchisme*, 1512).

Pour aider les personnes dont la vie est en danger à cause d'une maladie grave à désirer l'aide de ce sacrement, on peut leur faire considérer que « lorsque l'homme est gravement malade, il a besoin d'une grâce de Dieu, afin que, vaincu par l'angoisse, son courage ne défaille pas et que, dans l'épreuve, sa foi ne soit pas affaiblie. C'est pourquoi le Christ fortifie ses fidèles malades par le sacrement de l'Onction, les fortifiant d'une très forte protection »^[13]. Plus précisément : « Ce sacrement donne au malade la grâce de l'Esprit Saint, par laquelle l'homme tout entier est aidé dans sa santé, reconforté par la confiance en Dieu et fortifié contre les tentations de l'ennemi et l'angoisse de la mort, de sorte qu'il peut non seulement supporter ses maux avec force, mais aussi les combattre

et, si cela est nécessaire pour son salut spirituel, même obtenir la santé ; il lui accorde aussi, si nécessaire, le pardon des péchés et la plénitude de la pénitence chrétienne »^[14].

La structure du signe sacramentel et la célébration du sacrement

Selon le Rituel de l'Onction des Malades, le matériel approprié pour le sacrement est l'huile d'olive ou, si nécessaire, une autre huile végétale^[15]. Cette huile doit être bénite par l'évêque ou par un prêtre qui a cette faculté^[16].

L'onction est conférée en oignant le front et les mains du malade^[17].

La formule sacramentelle par laquelle, dans le rite latin, l'Onction des malades est conférée est la suivante : « N. par cette Onction sainte, que le Seigneur, en sa grande bonté, vous reconforte par la grâce de l'Esprit Saint ; R/. Amen. - Ainsi, vous ayant libéré de tous péchés, qu'il vous sauve et vous relève. R/. Amen »^[18].

Comme nous le rappelle le *Catéchisme de l'Église Catholique*, « il est tout à fait approprié que [l'Onction des malades] soit célébrée au sein de l'Eucharistie, mémorial de la Pâque du Seigneur. Si les circonstances le permettent, la célébration du sacrement peut être précédée du sacrement de la Pénitence et suivie du sacrement de l'Eucharistie. En tant que sacrement de la Pâque du Christ, l'Eucharistie doit toujours être le dernier sacrement du pèlerinage terrestre, le "viatique" pour le "passage" vers la vie éternelle » (*Catéchisme*, 1517).

Le ministre de ce sacrement est uniquement le prêtre (évêque ou prêtre)^[19].

Le sujet de l'Onction des malades est toute personne baptisée qui a atteint l'usage de la raison et qui est en danger de mort en raison d'une maladie grave ou d'une vieillesse accompagnée d'une faiblesse sénile avancée^[20]. L'onction des malades ne peut être administrée aux défunts.

Pour recevoir les fruits de ce sacrement, le sujet doit être préalablement réconcilié avec Dieu et l'Église, au moins avec le désir inséparablement uni au repentir de ses péchés et à l'intention de les confesser, quand cela est possible, dans le sacrement de la Pénitence. Pour cette raison, l'Église prévoit qu'avant l'Onction, le sacrement de la Pénitence et de la Réconciliation soit administré au malade (cf. *Sacrosanctum Concilium* 74).

Le sujet doit avoir l'intention, au moins habituelle et implicite, de recevoir ce sacrement^[21]. En d'autres termes : le malade doit avoir la volonté sans réserve de mourir comme les chrétiens, et avec les aides surnaturelles qui lui sont destinées.

Nécessité et effets de l'Onction

Bien que l'Onction des malades puisse être administrée à ceux qui ont déjà perdu leurs sens, il faut veiller à ce qu'elle soit reçue alors qu'ils n'ont pas perdu connaissance afin que le malade soit mieux disposé à recevoir la grâce du sacrement. Elle ne doit pas être administrée à ceux qui restent obstinément impénitents dans un péché mortel manifeste (cf. CIC, can. 1007)^[22].

Si un malade qui a reçu l'Onction recouvre la santé, il peut, en cas de nouvelle maladie grave, recevoir à nouveau ce sacrement ; au cours de la même maladie, le sacrement peut être répété si la maladie s'aggrave (cf. CIC, can. 1004, 2).

Enfin, il convient de rappeler cette indication de l'Église : « S'il y a doute que le malade soit parvenu à l'usage de la raison, ou que sa maladie soit dangereuse, ou qu'il soit décédé, le sacrement sera administré » (CDC, canon 1005).

La réception de l'Onction des malades n'est pas nécessaire comme moyen de salut, mais on ne doit pas se passer volontairement de ce sacrement, s'il est possible de le recevoir, car cela reviendrait à refuser une aide d'une grande efficacité pour le salut. Priver une personne malade de cette aide pourrait constituer un péché grave.

Les fidèles doivent être conscients qu'à notre époque, il existe une tendance à "isoler" la maladie et la mort. Dans les cliniques et les hôpitaux, les personnes gravement malades meurent parfois dans la solitude, même si elles sont entourées d'autres personnes et très bien soignées dans une "unité de soins intensifs". Tous – et en particulier les chrétiens qui travaillent dans le milieu hospitalier – doivent s'efforcer de faire en sorte que les malades hospitalisés ne manquent pas des moyens qui apportent réconfort et soulagement au corps et à l'âme souffrants, et parmi ces moyens – en plus du sacrement de la Pénitence et du Viatique – figure le sacrement de l'Onction des malades.

En tant que sacrement véritable et propre de la Loi Nouvelle, l'Onction des malades offre au fidèle chrétien la grâce sanctifiante ; en outre, la grâce sacramentelle spécifique de l'Onction des malades a les effets suivants :

- L'union plus intime avec le Christ dans sa Passion rédemptrice, pour son bien et celui de toute l'Église (cf. *Catéchisme*, 1521-1522 ; 1532) ;
- Le réconfort, la paix et l'encouragement à surmonter les difficultés et les souffrances de la maladie grave ou de la fragilité de la vieillesse (cf. *Catéchisme*, 1520 ; 1532) ;
- La guérison des reliques du péché et le pardon des péchés véniels, ainsi que des péchés mortels dans le cas où le malade était repentant mais n'avait pas pu recevoir le sacrement de la Pénitence (cf. *Catéchisme*, 1520) ;
- Le rétablissement de la santé corporelle, si telle est la volonté de Dieu (cf. Concile de Florence : DS 1325 ; *Catéchisme*, 1520) ;
- La préparation au passage à la vie éternelle. En ce sens, le *Catéchisme de l'Église Catholique* affirme : « Cette grâce [propre à l'Onction des malades] est un don du Saint-Esprit qui renouvelle la confiance et la foi en Dieu et fortifie contre les tentations du malin, tentation de découragement et d'angoisse de la mort (cf. He 2, 15 » (*Catéchisme*, 1520).

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, n° [1440-1484](#)
- ID., nos [1499-1532](#)

Bibliographie complémentaire

- [Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation](#), *La confession, sacrement de la Miséricorde*, Mame, 2015.
- Bernard Sesboüé, *L'onction des malades*, Téqui, 2005.

[1] François, Audience générale, 19-II-2014.

[2] Cf. *Catéchisme*, 976 ; Concile de Trente, Sess. XIV, *Doctrine sur le sacrement de la pénitence*, ch. 1 : DS 1670.

[3] Il s'agit évidemment des actes du pénitent, non pas comme des actes purement humains (le pardon des péchés ne s'obtient pas par ses seules forces), mais comme des actes accomplis dans la foi au Christ Rédempteur et sous l'action de l'Esprit Saint (cf. *Catéchisme*, 1448).

[4] Rituel de la pénitence, *Praenotanda*, n° 19.

[5] *NdT* : *performatif* = *Énoncé qui constitue simultanément l'acte auquel il se réfère (ex. Je vous autorise à partir, qui est une autorisation)*

[6] *Ibid*, *Praenotanda*, n. 6, d.

[7] La citation du Catéchisme est tirée du Concile de Trente : DS 1676.

[8] S'il rencontre des personnes qui souhaitent s'approcher de Dieu, mais qui ne peuvent pas encore recevoir l'absolution parce qu'elles n'ont pas les dispositions nécessaires, il s'efforcera de les traiter avec compréhension et miséricorde, en les accompagnant pastoralement afin qu'elles puissent s'intégrer dans la communauté chrétienne selon les différentes modalités possibles pour elles. Plus spécifiquement, dans le cas des personnes divorcées et remariées civilement, ou des personnes vivant ensemble de façon irrégulière, il leur fera voir que, malgré leur situation, elles « continuent d'appartenir à l'Église qui les suit avec une attention spéciale, désirant qu'ils développent, autant que possible, un style de vie chrétien, par la participation à la Messe, mais sans recevoir la Communion, par l'écoute de la Parole de Dieu, par l'adoration eucharistique et la prière, par la participation à la vie de la communauté, par le dialogue confiant avec un prêtre ou un guide spirituel, par le dévouement à la charité vécue et les œuvres de pénitence, par l'engagement dans l'éducation de leurs enfants » (Benoît XVI, *Sacramentum caritatis*, n° 29).

[9] Le *Catéchisme de l'Église Catholique* l'exprime ainsi : « Dans ce sacrement, le pécheur, en se remettant au jugement miséricordieux de Dieu, *anticipe* d'une certaine façon *le jugement* auquel il sera soumis à la fin de cette vie terrestre » (n°1470).

[10] Conseil de Trente, sess. XIV, *Doctrine sur le sacrement de la pénitence*, ch. 2 : DS 1672.

[11] Saint Jean Paul II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n° 31, I.

[12] Rituel de la pénitence, *Praenotanda*, n. 7, b.

[13] Rituel de l'onction et de la pastorale des malades, *Praenotanda*, n° 5.

[14] *Ibid*, *Praenotanda*, n° 6.

[15] Cf. Rituel de l'onction et de la pastorale des malades, *Praenotanda*, n° 20.

[16] Cf. *ibid*. *Praenotanda*, n° 21.

[17] Cf. *ibid*. En cas de nécessité, il suffira d'effectuer une seule onction sur le front ou sur une autre partie du corps appropriée (cf. *Ibid.*). Dans les Églises orientales – par exemple, dans les Églises byzantine, copte et arménienne – on procède à sept onctions (comme dans l'ancienne liturgie romaine), sur le front, les lèvres, le nez, les oreilles, la

poitrine, les mains et les pieds du malade, pour la purification des péchés commis avec l'esprit et avec chacun des sens ; cf. I.-H Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, Bilbao 1991, 127-128.

[18] Ibid. Cette formule est distribuée de manière à ce que la première partie soit dite lors de l'onction du front et la seconde partie lors de l'onction des mains. En cas de nécessité, quand une seule onction peut être faite, le ministre prononce simultanément la formule entière (cf. Ibid., *Praenotanda*, n° 23). Dans l'Église byzantine orientale, citée plus haut, à chaque onction, la formule est prononcée : « Père saint, médecin des âmes et des corps, qui as envoyé ton Fils unique Jésus-Christ pour guérir tout mal et délivrer de la mort, guéris aussi ton serviteur N. de sa faiblesse tant corporelle que spirituelle, par la grâce de ton Christ » (I.-H. Dalmais, *Les Liturgies orientales*, cit., 129).

[19] Cf. CIC, can. 1003,1. Ni les diacres, ni les fidèles laïcs ne peuvent administrer valablement l'Onction des malades (cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Note sur le ministre du sacrement de l'Onction des malades*, "Notitiae" 41 [2005] 479).

[20] Cf. Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, 73 ; CEC, can. 1004-1007. Par conséquent, l'Onction des malades n'est pas un sacrement pour les fidèles qui ont simplement atteint le soi-disant « troisième âge » (ce n'est pas le sacrement des retraités), ni un sacrement uniquement pour les mourants. Dans le cas d'une opération chirurgicale, l'onction des malades peut être administrée lorsque la maladie, qui est la raison de l'opération, met en elle-même la vie du malade en danger.

[21] À cet égard, le CIC affirme : « Le sacrement sera donné aux malades qui, lorsqu'ils étaient conscients, l'ont demandé au moins implicitement » (can. 1006).

[22] En ce qui concerne ce dernier point, il faut distinguer le cas de l'impénitent qui s'obstine à vouloir rester dans un état de péché mortel connu extérieurement de tous, et celui de la personne qui se trouve dans une situation gravement contraire à la Loi de Dieu, non pas par pure méchanceté mais par ignorance ou parce qu'elle est immergée dans une culture fortement sécularisée et que la maladie grave l'a prise par surprise. Dans le premier cas, l'onction ne devrait pas être administrée, car elle serait vaine pour le pécheur. Dans le second cas, elle le devrait, surtout si le malade réagit positivement à l'exhortation du prêtre à s'abandonner à la miséricorde de Dieu, à se repentir de ses péchés et à prendre la résolution d'amender sa vie à l'avenir. En tout cas, si le ministre a des doutes sur le fait que le sujet persiste ou non effectivement avec obstination dans une situation de péché grave publiquement connue, il peut administrer ce sacrement *sous condition*.

[Retour au contenu](#)

Thème 24. Mariage et ordres sacerdotaux

Le Père, dans son dessein d'amour, nous a choisis dans le Christ avant la création du monde pour nous élever à la dignité d'enfants de Dieu (cf. Ep 1, 4-5). De plus, il veut compter sur la coopération de l'humanité pour réaliser son plan de salut. Ce sont précisément les sacrements du Mariage et de l'Ordre qui confèrent aux chrétiens une vocation et une mission spécifiques dans l'Église (cf. *Catéchisme*, 1534).

Le sacrement du mariage

« Le mariage n'est donc pas l'effet du hasard ou un produit de l'évolution de forces naturelles inconscientes : c'est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour. Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies. De plus, pour les baptisés, le mariage revêt la dignité de signe sacramentel de la grâce, en tant qu'il représente l'union du Christ et de l'Église »^[1].

« Dans sa réalité la plus profonde, l'amour est essentiellement don, et l'amour conjugal, en amenant les époux à la « connaissance » réciproque qui fait qu'ils sont « une seule chair », ne s'achève pas dans le couple ; il les rend en effet capables de la donation la plus grande qui soit, par laquelle ils deviennent coopérateurs avec Dieu pour donner la vie à une autre personne humaine »^[2].

Cet amour mutuel entre les époux « devient une image de l'amour absolu et indéfectible dont Dieu aime l'homme. Il est bon, très bon, aux yeux du Créateur (cf. Gn 1, 31). Et cet amour que Dieu bénit est destiné à être fécond et à se réaliser dans l'œuvre commune de la garde de la création : " Et Dieu les bénit et il leur dit : 'Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la' " (Gn 1, 28) » (*Catéchisme*, 1604).

Le don propre qui caractérise l'amour conjugal est celui des personnes en tant que sexuées réciproquement pour engendrer. Personne ne peut devenir parent seul ou avec une autre personne du même sexe, car la paternité et la maternité constituent un principe unique de génération. C'est pourquoi, dans l'amour conjugal, l'acceptation du don possède un dynamisme qui lui est propre et qui n'a rien à voir avec les autres langages de l'amour : ce n'est que dans l'amour conjugal qu'il y a identité entre l'offre du don et l'acceptation du don. En effet, l'acceptation du don de la paternité passe par le don de la maternité et vice versa. Il ne peut donc y avoir de communion d'amour plus intime entre deux personnes qui, selon les termes de la Sainte Écriture, sont *une seule chair* (Gn 2, 24).

La dynamique du don conjugal décrite ci-dessus montre que l'amour conjugal ne naît pas de manière spontanée mais du don libre de chaque personne et, parce qu'il s'agit d'un don mutuel, c'est un amour qui est dû. C'est ce qu'enseigne saint Paul lorsqu'il écrit que « Ce n'est pas la femme qui dispose de son propre corps, c'est son mari ; et de même, ce n'est pas le mari qui dispose de son propre corps, c'est sa femme » (1 Co 7,4), ou lorsqu'il rappelle aux maris que « c'est de la même façon que les maris doivent aimer leur femme : comme leur propre corps » (Ep 5, 28). Le mariage, en tant qu'institution naturelle, correspond à la dimension de justice inhérente à l'amour conjugal : « L'institution du mariage n'est pas une ingérence indue de la société ou de l'autorité, ni l'imposition

extrinsèque d'une forme ; elle est une exigence intérieure du pacte d'amour conjugal qui s'affirme publiquement comme unique et exclusif pour que soit vécue ainsi la pleine fidélité au dessein du Dieu créateur »^[3].

La communauté conjugale étant le fondement naturel de la famille, cellule de la société, elle n'appartient pas exclusivement à la sphère privée, mais constitue un bien d'intérêt public. La société protège le mariage par son institutionnalisation juridique : le mariage civil dans la société civile et le mariage canonique dans l'Église. Pour que la légalisation du mariage soit efficace et vraiment utile au bien commun, elle doit être conforme à son essence, c'est-à-dire au mariage en tant qu'institution naturelle, et dans le cas du mariage canonique, également en tant que sacrement.

Dans de nombreux pays, il est courant que des personnes cohabitent *more uxorio* sans aucun lien institutionnel. Les raisons sont diverses : « l'influence des idéologies qui dévaluent le mariage et la famille, l'expérience de l'échec d'autres couples qu'ils ne veulent pas risquer de vivre à leur tour, la peur de quelque chose qu'ils considèrent comme trop grand et trop sacré, les opportunités sociales et les avantages économiques qui découlent de la simple cohabitation, une conception purement émotionnelle et romantique de l'amour, la peur de perdre leur liberté et leur autonomie, le refus de quelque chose qui est conçu comme institutionnel et bureaucratique »^[4]. Si la relation est établie par une volonté conjugale sincère, il faudra leur montrer la nécessité de légaliser leur situation. Si cette volonté n'existe pas, il faut les aider à découvrir le mensonge d'une telle relation, parce que l'amour conjugal « exige un don total et définitif des personnes l'une à l'autre » (*Catéchisme* 2391) ; et qu'un tel mensonge affaiblit la sincérité et la fidélité mutuelle : « que peut signifier une union dans laquelle les personnes ne s'engagent pas l'une envers l'autre et témoignent ainsi d'un manque de confiance, en l'autre, en soi-même, ou en l'avenir ? » (*Catéchisme*2390).

Si nous regardons la création à partir du Christ, nous découvrons qu'elle est « le *fondement* de "tous les desseins salvifiques de Dieu", "le commencement de l'histoire du salut" qui culmine dans le Christ » (*Catéchisme*,280). Et le mariage des origines apparaît revêtu d'une nouvelle dignité : il a été institué par Dieu comme type de l'union entre le Christ et l'Église (cf. Ep 5, 31-32), en vertu de laquelle l'amour conjugal participe non seulement à l'amour créateur de Dieu mais aussi à son amour sauveur, transmettant avec la vie humaine la vie de la grâce dans le Christ

Le péché originel a introduit la rupture de l'homme avec Dieu et simultanément la rupture de la communion originelle entre l'homme et la femme. L'institution du mariage est à son tour affaiblie par l'apparition de la polygamie et de la répudiation, et la parentalité charnelle transmet le péché originel plutôt que la vie des enfants de Dieu.

L'Ancienne Loi, conformément à la pédagogie divine, ne critique pas la polygamie des patriarches et n'interdit pas le divorce ; mais « en voyant l'Alliance de Dieu avec Israël sous l'image d'un amour conjugal exclusif et fidèle (cf. Os 1-3 ; Is 54 ; 62 ; Jr 2-3 ; 31 ; Ez 16 ; 23), les prophètes ont préparé la conscience du Peuple élu à une intelligence approfondie de l'unicité et de l'indissolubilité du mariage (cf. Ml 2, 13-17) » (*Catéchisme*, 1611). En outre, le renouvellement de la bénédiction divine originelle avec Abraham, ainsi que la promesse d'une descendance innombrable à laquelle il donnera la terre de Canaan (cf. Gn 12, 2.7 ; 13, 16 ; 22, 17), confèrent au mariage un rôle fondamental dans l'accomplissement du dessein salvifique : sans le mariage, l'alliance conclue par Dieu

avec Abraham et sa descendance, qui, à la lumière du Nouveau Testament, sont le Christ et l'Église (cf. Ga 3, 26-29), ne serait pas réalisée.

« Jésus, qui a réconcilié toutes choses en Lui, a ramené le mariage et la famille à leur forme originelle (cf. Mc 10, 1-12). La famille et le mariage ont été rachetés par le Christ (cf. Ep 5, 21-32), restaurés à l'image de la Très Sainte Trinité, mystère d'où jaillit tout amour véritable. L'alliance sponsale, inaugurée dans la création et révélée dans l'histoire du salut, reçoit la pleine révélation de sa signification dans le Christ et dans son Église. Du Christ, à travers l'Église, le mariage et la famille reçoivent la grâce nécessaire pour témoigner de l'amour de Dieu et vivre la vie de communion. L'Évangile de la famille traverse l'histoire du monde depuis la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26-27) jusqu'à l'accomplissement du mystère de l'Alliance dans le Christ à la fin des siècles avec les noces de l'Agneau (cf. Ap 19, 9) »^[5].

La célébration du mariage

Le mariage naît du consentement personnel et irrévocable des époux (cf. *Catéchisme*, 1626). « Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage » (*Code de Droit Canon*, 1057 §2).

« L'Église demande normalement pour ses fidèles la *forme ecclésiastique* de la conclusion du mariage » (*Catéchisme*, 1631). Par conséquent, « seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées » par le Code de droit canonique (Cf. *Code de Droit Canon*, 1108 §1).

Plusieurs raisons justifient cette détermination : le mariage sacramentel crée des droits et des devoirs dans la communauté de l'Église entre les époux et envers leurs enfants. Le mariage étant un état de vie dans l'Église, il doit être certain (d'où l'obligation d'avoir des témoins) ; et le caractère public du consentement protège le "oui" une fois donné et aide à y rester fidèle (cf. *Catéchisme*, 1631).

« Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière » (*Code de Droit Canon*, 1056). Mari et femme par l'alliance du mariage, « ils ne sont plus deux, mais une seule chair » (Mt 19,6). Cette union intime, en tant que don mutuel de deux personnes, ainsi que le bien des enfants, exige une pleine fidélité conjugale et pousse à son unité indissoluble^[6].

« "L'égalité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur" (GS 49, § 2). La *polygamie* est contraire à cette égale dignité et à l'amour conjugal qui est unique et exclusif » (*Catéchisme*, 1645).

« Dans sa prédication, Jésus a enseigné sans équivoque le sens originel de l'union de l'homme et de la femme, telle que le Créateur l'a voulue au commencement : la permission, donnée par Moïse, de répudier sa femme, était une concession à la dureté du cœur (cf. Mt 19, 8) ; l'union matrimoniale de l'homme et de la femme est indissoluble : Dieu lui-même l'a conclue : "Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni" (Mt 19, 6) » (*Catéchisme*, 1614). En vertu du sacrement, par lequel les époux chrétiens manifestent et participent au mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et

l'Église (Ep 5, 32), l'indissolubilité prend un sens nouveau et plus profond, augmentant la solidité originelle du lien conjugal, de sorte que « le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort » (*Code de Droit Canon*, 1141).

« Le *divorce* est une offense grave à la loi naturelle. Il prétend briser le contrat librement consenti par les époux de vivre l'un avec l'autre jusqu'à la mort. Le divorce fait injure à l'Alliance de salut dont le mariage sacramental est le signe » (*Catéchisme*, 2384). « Il se peut que l'un des conjoints soit la victime innocente du divorce prononcé par la loi civile ; il ne contrevient pas alors au précepte moral. Il existe une différence considérable entre le conjoint qui s'est efforcé avec sincérité d'être fidèle au sacrement du mariage et se voit injustement abandonné, et celui qui, par une faute grave de sa part, détruit un mariage canoniquement valide » (*Catéchisme*, 2386).

« Il existe cependant des situations où la cohabitation matrimoniale devient pratiquement impossible pour des raisons très diverses. En de tels cas, l'Église admet la *séparation* physique des époux et la fin de la cohabitation. Les époux ne cessent pas d'être mari et femme devant Dieu ; ils ne sont pas libres de contracter une nouvelle union. En cette situation difficile, la solution la meilleure serait, si possible, la réconciliation » (*Catéchisme*, 1649). Si, après la séparation, « le divorce civil reste la seule manière possible d'assurer certains droits légitimes, le soin des enfants ou la défense du patrimoine, il peut être toléré sans constituer une faute morale » (*Catéchisme*, 2383).

Si, après le divorce, une nouvelle union est contractée, même si elle est reconnue par la loi civile, « le conjoint remarié se trouve alors dans une situation d'adultère public et permanent » (*Catéchisme*, 2384). Les divorcés remariés, même s'ils continuent à appartenir à l'Église, ne peuvent être admis à l'Eucharistie, parce que leur état et leur condition de vie contredisent objectivement l'union indissoluble d'amour entre le Christ et l'Église, signifiée et actualisée dans l'Eucharistie. « La réconciliation par le sacrement de pénitence – qui ouvrirait la voie au sacrement de l'Eucharistie – ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour de graves motifs – par l'exemple l'éducation des enfants –, remplir l'obligation de la séparation, *ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux* »^[7].

Ces normes doivent être appliquées dans une logique de compassion envers les personnes fragiles, en évitant de poser tant de conditions à la miséricorde divine qu'elle en deviendrait insignifiante^[8]. Cela signifie qu'il faut tenir compte du fait que le pénitent « même s'il est fidèle à l'intention de ne plus pécher, l'expérience passée et la conscience de la faiblesse présente font naître la crainte de nouvelles chutes ; mais cela ne nuit pas à l'authenticité de l'intention, lorsque cette crainte est jointe à la volonté, soutenue par la prière, de faire ce qui est possible pour éviter la faute »^[9]. Le pénitent, en raison des circonstances concrètes dans lesquelles il se trouve, peut ne pas être pleinement responsable de ses propres actions. Le confesseur doit en tenir compte en évaluant ce qu'il peut faire pour éviter la faute, et ainsi être moralement certain de la contrition suffisante du pénitent pour recevoir l'absolution^[10].

En tout cas, si une nouvelle chute se produit, la personne doit s'approcher du sacrement de la confession avant de recevoir la communion. En effet, les relations sexuelles avec une personne qui n'est pas le conjoint légitime sont toujours, par leur objet, intrinsèquement mauvaises. En outre, puisque leur repentir « est en soi caché, alors que leur statut de divorcés remariés est en soi manifeste, ils ne peuvent avoir accès à la communion eucharistique qu'à *distance de scandale (remoto scandalo)* »^[11]. Enfin, l'Eucharistie reçue ne sera pas le but du chemin de conversion, mais l'aide précieuse pour continuer à faire les démarches nécessaires pour vivre dans une situation qui ne soit plus en contradiction avec l'enseignement de Jésus sur le mariage^[12].

Une parentalité responsable

« "C'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement" (*Gaudium et Spes* 48, § 1) : les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes. Dieu lui-même qui a dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul" (Gn 2, 18) et qui "dès l'origine a fait l'être humain homme et femme" (Mt 19, 4), a voulu lui donner une participation spéciale dans son œuvre créatrice ; aussi a-t-il béni l'homme et la femme, disant : "Soyez féconds et multipliez-vous" (Gn 1, 28). Dès lors, un amour conjugal vrai et bien compris, comme toute la structure de la vie familiale qui en découle, tendent, sans sous-estimer pour autant les autres fins du mariage, à rendre les époux disponibles pour coopérer courageusement à l'amour du Créateur et du Sauveur qui, par eux, veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille (*Gaudium et Spes* 50, § 1) » (*Catéchisme*, 1652) Par conséquent, « parmi ceux qui remplissent ainsi la tâche que Dieu leur a confiée, il faut accorder une mention spéciale à ceux qui, d'un commun accord et d'une manière réfléchie, acceptent de grand cœur d'élever dignement même un plus grand nombre d'enfants »^[13].

Même avec une disposition généreuse à la parentalité, « les époux qui veulent conduire harmonieusement leur vie conjugale se heurtent souvent de nos jours à certaines conditions de vie et peuvent se trouver dans une situation où il ne leur est pas possible, au moins pour un temps, d'accroître le nombre de leurs enfants »^[14]. « Si donc il existe, pour espacer les naissances, de sérieux motifs dus, soit aux conditions physiques ou psychologiques des conjoints, soit à des circonstances extérieures, l'Église enseigne qu'il est alors permis de tenir compte des rythmes naturels, inhérents aux fonctions de la génération, pour user du mariage dans les seules périodes infécondes et régler ainsi la natalité »^[15].

« Selon le dessein de Dieu, le mariage est le fondement de la communauté plus large de la famille, puisque l'institution même du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation de la progéniture, dans laquelle ils trouvent leur couronnement »^[16].

« Le Créateur du monde a établi la société conjugale comme origine et fondement de la société humaine ; la famille est donc la cellule première et vitale de la société »^[17]. Cette dimension publique spécifique et exclusive du mariage et de la famille appelle sa défense et sa promotion par l'autorité civile.

Dans l'Église, la famille est appelée l'Église domestique parce que la communion spécifique de ses membres est appelée à être « la révélation et l'action spécifiques de la

communio ecclésiastique »^[18]. « Il faut que (...) les parents soient pour leurs enfants les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée »^[19]. « C'est ici que s'exerce de façon privilégiée le *sacerdoce baptismal* du père de famille, de la mère, des enfants, de tous les membres de la famille, "par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâce, le témoignage d'une vie sainte, et par leur renoncement et leur charité effective" (*Lumen Gentium* 10). Le foyer est ainsi la première école de vie chrétienne et "une école d'enrichissement humain" (*Gaudium et Spes* 52, § 1). C'est ici que l'on apprend l'endurance et la joie du travail, l'amour fraternel, le pardon généreux, même réitéré, et surtout le culte divin par la prière et l'offrande de sa vie » (*Catéchisme*, 1657).

Le sacrement de l'Ordre

Parmi le peuple d'Israël, désigné dans Ex 19,6 comme un « royaume de prêtres », la tribu de Lévi fut choisie par Dieu « pour le service de la Demeure du Témoignage » (Nb 1, 50) ; à son tour, parmi les Lévites, les prêtres de l'ancienne alliance furent consacrés par le rite de l'onction (cf. Ex 29,1-7), en leur conférant une fonction « pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu ; (...) offrir des dons et des sacrifices pour les péchés » (He 5, 1). En tant qu'élément de la loi mosaïque, ce sacerdoce est « l'introduction d'une espérance meilleure » (He 7, 19), « l'ébauche des biens à venir », mais en lui-même il « n'est (...) jamais capable, par ses sacrifices qui sont toujours les mêmes, offerts indéfiniment chaque année, de mener à la perfection ceux qui viennent y prendre part » (He 10, 1).

Le sacerdoce lévitique préfigurait en quelque sorte dans le peuple élu la pleine réalisation du sacerdoce en Jésus-Christ, lié ni à la généalogie, ni aux sacrifices du temple, ni à la Loi, mais seulement à Dieu lui-même (cf. He 6, 17-20 et 7, 1ss). C'est pourquoi « Dieu l'a proclamé grand prêtre de l'ordre de Melchisédech » (He 5, 10) qui « par son unique offrande, (...) a mené pour toujours à leur perfection ceux qu'il sanctifie » (He 10, 14). En effet, le Verbe de Dieu incarné, dans l'accomplissement des prophéties messianiques, rachète tous les hommes par sa mort et sa résurrection, donnant sa propre vie en accomplissement de sa condition sacerdotale. Ce sacerdoce, que Jésus lui-même présente en termes de consécration et de mission (cf. Jn 10, 14), a donc une valeur universelle : il n'y a pas « d'action salvifique de Dieu en dehors de l'unique médiation du Christ »^[20].

Lors de la dernière Cène, Jésus manifeste sa volonté de faire participer ses apôtres à son sacerdoce, exprimé comme une consécration et une mission : « De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde. Et pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité » (Jn 17,18-19). Cette participation devient une réalité à différents moments du ministère du Christ qui peuvent être considérés comme les étapes successives menant à l'institution de l'Ordre sacré : lorsqu'Il appelle les apôtres et les établit en tant que collèges (cf. Mc 3, 13-19), lorsqu'Il les instruit et les envoie prêcher (cf. Lc 9, 1-6), lorsqu'Il leur confère le pouvoir de pardonner les péchés (cf. Jn 20, 22-23), lorsqu'Il leur confie la mission universelle (cf. Mt 28, 18-20) ; jusqu'à l'occasion très spéciale où Il leur ordonne de célébrer l'Eucharistie : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Co 11, 24). « Le jour de Pentecôte, ils furent pleinement confirmés dans cette mission »^[21] apostolique.

De leur vivant, « ils n'eurent pas seulement pour leur ministère des auxiliaires divers, mais, pour que la mission qui leur avait été confiée pût se continuer après leur mort, ils

donnèrent mandat, comme par testament, à leurs coopérateurs immédiats d'achever leur tâche et d'affermir l'œuvre commencée par eux [...] leur donnant pour la suite charge d'ordonner qu'après leur mort des hommes éprouvés recueillent leur ministère [...]. Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté. Ils président à la place de Dieu le troupeau dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement »^[22].

Dans le Nouveau Testament, le ministère apostolique est transmis par l'imposition des mains accompagnée de la prière (cf. Ac 6, 6 ; 1 Tm 4, 14 ; 5, 22 ; 2 Tm 1, 6) ; c'est la pratique que l'on retrouve dans les plus anciens rites d'ordination, tels que ceux consignés dans la *Traditio apostolica* et les *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Ce noyau essentiel, qui constitue le signe sacramentel, a été enrichi au cours des siècles par un certain nombre de rites complémentaires, qui peuvent différer selon les diverses traditions liturgiques. « Ainsi, les rites initiaux, dans le rite latin, – la présentation et l'élection de l'ordinand, l'allocution de l'évêque, l'interrogatoire de l'ordinand, les litanies des saints – attestent que le choix du candidat s'est fait conformément à l'usage de l'Église et préparent l'acte solennel de la consécration, après laquelle plusieurs rites viennent exprimer et achever d'une manière symbolique le mystère qui s'est accompli : pour l'évêque et le prêtre l'onction du saint chrême, signe de l'onction spéciale du Saint-Esprit qui rend fécond leur ministère ; remise du livre des Évangiles, de l'anneau, de la mitre et de la crosse à l'évêque en signe de sa mission apostolique d'annonce de la Parole de Dieu, de sa fidélité à l'Église, épouse du Christ, de sa charge de pasteur du troupeau du Seigneur ; remise au prêtre de la patène et du calice, "l'offrande du peuple saint" qu'il est appelé à présenter à Dieu ; remise du livre des Évangiles au diacre qui vient de recevoir mission d'annoncer l'Évangile du Christ » (*Catéchisme*, 1574).

Nature et effets de l'Ordre conféré

Par le sacrement de l'Ordre, une participation au sacerdoce du Christ est conférée selon le mode transmis par la succession apostolique. Le sacerdoce ministériel se distingue du sacerdoce commun des fidèles qui provient du baptême et de la confirmation : tous deux « sont ordonnés l'un à l'autre », mais « ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré »^[23]. Il est propre et spécifique au sacerdoce ministériel d'être « une représentation sacramentelle du Christ Tête et Pasteur »^[24], ce qui lui permet d'exercer l'autorité du Christ dans la fonction pastorale de la prédication et du gouvernement, et d'agir *in persona Christi* dans l'exercice du ministère sacramentel.

La *repraesentatio Christi Capitis* subsiste pour toujours dans le ministre dont l'âme a été scellée par le caractère sacramentel, imprimée de manière indélébile sur l'âme lors de l'ordination. Le caractère est donc l'effet principal du sacrement et, étant une réalité permanente, il rend l'Ordre impossible d'être réitéré, ou retiré, ou conféré pour un temps limité. « Un sujet valablement ordonné peut, certes, pour de graves motifs, être déchargé des obligations et des fonctions liées à l'ordination ou être interdit de les exercer, mais il ne peut plus redevenir laïc au sens strict » (*Catéchisme*, 1583).

Dans chacun de ses degrés, l'ordination confère aussi « la grâce du Saint-Esprit propre à ce sacrement », qui est « celle d'une configuration au Christ Prêtre, Maître et Pasteur dont l'ordonné est constitué le ministre » (*Catéchisme*, 1585). Cette *ministérialité* est à la fois un don et une charge car l'ordination est reçue en vue du service du Christ et des fidèles qui, dans l'Église, forment son Corps mystique. Plus précisément, pour l'évêque,

le don reçu est « l'Esprit de gouvernement que tu as donné à ton Fils bien-aimé Jésus-Christ, et qu'il a communiqué à son tour aux saints apôtres »^[25]. Pour le prêtre, le don de l'Esprit est demandé à Dieu « afin qu'il soit digne de se tenir sans reproche devant ton autel, d'annoncer l'Évangile de ton royaume, de dispenser ta parole de vérité, de t'offrir des dons et des sacrifices spirituels, de renouveler ton peuple par le bain de la régénération afin qu'il aille à la rencontre de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ »^[26]. Dans le cas des diacres, « la grâce sacramentelle (...) leur donne la force nécessaire pour servir le Peuple de Dieu dans la « diaconie » de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium »^[27].

Les degrés de l'Ordre sacré

Le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat conservent une relation intrinsèque les uns avec les autres en tant que degrés de l'unique réalité sacramentelle de l'Ordre sacré.

L'épiscopat est « la plénitude du sacrement de l'Ordre », appelé « dans la liturgie de l'Église et dans le témoignage des saints pères "le sacerdoce suprême" ou "la réalité totale du ministère sacré" »^[28]. Les évêques sont chargés du « ministère de la communauté. Ils président à la place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement »^[29]. Ils sont les successeurs des apôtres et les membres du collège épiscopal auquel ils sont immédiatement incorporés en vertu de l'ordination, maintenant la communion hiérarchique avec le Pape, chef du collège, et avec les autres membres. Ils sont principalement responsables des fonctions de direction, tant dans l'Église universelle que dans la présidence des Églises locales qu'ils gouvernent « comme vicaires et légats du Christ », et ils le font « par leurs conseils, leurs encouragements, leurs exemples, mais aussi par leur autorité et par l'exercice du pouvoir sacré »^[30]. « Parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Évangile est la première. Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi, amenant au Christ de nouveaux disciples, et les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, prêchant au peuple qui leur est confié la foi qui doit régler leur pensée et leur conduite (...) et les évêques qui enseignent en communion avec le Pontife romain ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la vérité divine et catholique »^[31]. Enfin, en tant qu'intendants de la grâce du sacerdoce suprême, ils modèrent par leur autorité la saine et fructueuse distribution des sacrements : « Ils règlent la célébration du baptême, où est donnée participation au sacerdoce royal du Christ. Ils sont les ministres originaires de la confirmation ; ce sont eux qui donnent les saints ordres et règlent la discipline de la pénitence et s'emploient avec zèle, par l'exhortation et l'instruction, à ce que leurs peuples prennent, dans la foi et le respect, la part qui est la leur dans la liturgie et surtout dans le saint sacrifice de la messe »^[32].

Le presbytérat a été institué par Dieu afin que ses ministres soient « investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et [exercent] publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale »^[33]. Les prêtres se sont vu confier la fonction ministérielle « à un degré subordonné : ceux-ci sont donc établis dans l'Ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ »^[34]. Le prêtre « participe à l'autorité par laquelle le Christ édifie, sanctifie et gouverne son Corps », et l'ordre sacramentel reçu « les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne »^[35]. Ils

« forment, avec leur évêque, un presbyterium consacré à diverses occupations »^[36] et accomplissent leur mission en contact immédiat avec les gens. Plus concrètement, les prêtres « ont pour principal devoir d'annoncer l'Évangile du Christ à tous, pour édifier et accroître le peuple de Dieu, en accomplissant le commandement du Seigneur : "Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute créature" »^[37]. Leur fonction est centrée « sur le culte ou la communion eucharistique, dans laquelle, *in persona Christi agentes*, et en proclamant son Mystère, ils unissent au sacrifice de leur Tête, le Christ, les prières des fidèles (cf. 1 Co 11, 26), représentant et appliquant dans le sacrifice de la Messe jusqu'à la venue du Seigneur, l'unique Sacrifice du Nouveau Testament, à savoir celui du Christ s'offrant au Père en hostie immaculée (cf. He 9, 14-28) »^[38]. Cela va de pair avec le « ministère de réconciliation et de guérison », qu'ils exercent « envers les fidèles repentants ou malades ». En tant que véritables pasteurs, « ils exercent, dans la mesure de leur autorité, la fonction du Christ, Pasteur et Tête, rassemblent la famille de Dieu en une fraternité, animée et dirigée vers l'unité et, par le Christ dans l'Esprit, la conduisent à Dieu le Père »^[39].

Les diacres sont le niveau inférieur de la hiérarchie. Ils reçoivent l'imposition des mains « non pas en vue du sacerdoce, mais du ministère » qu'ils exercent comme une *repraesentatio Christi Servi*. Le diaconat est chargé de « l'administration solennelle du baptême, de la conservation et de la distribution de l'Eucharistie, de l'assistance au nom de l'Église et de la bénédiction des mariages, de l'apport du viatique aux mourants, de la lecture de la Sainte Écriture aux fidèles, de l'instruction et de l'exhortation du peuple, de la présidence du culte et de la prière des fidèles, de l'administration des sacramentaux, de la présidence des funérailles et des enterrements »^[40].

Ministre et sujet

L'administration de l'Ordre, dans ses trois degrés, est réservée exclusivement à l'évêque : dans le Nouveau Testament, seuls les apôtres le confèrent et, « puisque le sacrement de l'Ordre est le sacrement du ministère apostolique, il revient aux évêques en tant que successeurs des Apôtres, de transmettre "le don spirituel" (*Lumen Gentium*, 21), "la semence apostolique" (*Lumen Gentium*, 20) » (*Catéchisme*, 1576), conservée au cours des siècles dans le ministère ordonné.

Dans l'Église latine, il faut un mandat pontifical explicite pour que l'ordination épiscopale soit licite (cf. *Code de Droit Canon*, 1013) ; dans les Églises orientales, elle est réservée au Pontife romain, au Patriarche ou au Métropolitain, et elle est toujours illicite en l'absence d'un mandat légitime (cf. *Code des Canons des Églises Orientales*, 745). Dans le cas des ordinations presbytérales et diaconales, il est requis que l'ordonnateur soit l'évêque du candidat, ou qu'il ait reçu les lettres *dimissoires* de l'autorité compétente (cf. *Code de Droit Canon* 1015-1016) ; si l'ordination a lieu en dehors de sa circonscription, la permission de l'évêque diocésain est nécessaire (cf. *Code de Droit Canon* 1017).

Pour que les trois degrés d'ordination soient valables, le candidat doit être de sexe masculin et baptisé. Jésus-Christ, en effet, n'a choisi que des hommes comme apôtres, même si parmi ceux qui l'ont suivi il y avait aussi des femmes qui ont fait preuve à plusieurs reprises d'une plus grande fidélité. Cette conduite du Seigneur est normative pour toute la vie de l'Église et ne peut être considérée comme circonstancielle car les apôtres se sentaient déjà liés à cette pratique et n'imposaient les mains qu'à des hommes même lorsque l'Église était répandue dans des régions où la présence de femmes dans le

ministère n'aurait pas suscité de perplexité. Les Pères de l'Église ont fidèlement suivi cette norme, conscients qu'il s'agissait d'une tradition contraignante, reflétée de manière adéquate dans les décrets synodaux. L'Église, par conséquent, « ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale »^[41].

Une ordination légitime et pleinement fructueuse exige également, de la part du candidat, la vocation comme réalité surnaturelle, confirmée en même temps par l'invitation de l'autorité compétente (*l'appel de la hiérarchie*). D'un autre côté, dans l'Église latine, la loi du célibat ecclésiastique s'applique aux trois degrés ; il « n'est certes pas exigé par la nature même du sacerdoce »^[42], mais « est tout à fait conforme au sacerdoce », car par lui les clercs participent à modalité de célibat assumée par le Christ pour accomplir sa mission, « ils s'unissent plus facilement à Lui d'un cœur sans partage, ils se consacrent plus librement en Lui et par Lui au service de Dieu et des hommes ». Par le don entier de leur vie à la mission qui leur est confiée, les ordinands « évoquent le mystérieux mariage établi par Dieu [...], par lequel l'Église a le Christ comme unique Époux. Ils sont aussi un signe vivant de ce monde futur, déjà présent par la foi et la charité, dans lequel les fils de la résurrection ne prendront ni maris ni femmes »^[43]. Les diacres permanents et les diacres et prêtres des Églises orientales ne sont pas tenus au célibat. Enfin, pour être ordonné sont exigées certaines dispositions internes et externes, l'âge et les connaissances requises, l'accomplissement des conditions préalables à l'ordination et l'absence d'empêchements et d'irrégularités (cf. *Code de Droit Canon*, 1029-1042 ; *Code des Canons des Églises Orientales*, 758-762). Des conditions particulières s'appliquent aux candidats à l'ordination épiscopale pour garantir leur aptitude (cf. *Code de Droit Canon*, 378).

Bibliographie

- Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1533-1600
- ID., n° 1601-1666
- ID., n° 2331-2400
- Saint Josémaria,*Entretiens avec Mgr Escrivá de Balaguer*, 87-112 :
- ID., homélie *Le mariage, une vocation chrétienne*, dans *Quand le Christ passe*, 22-30
- ID., homélie *Prêtre pour l'éternité*, dans *Aimer l'Église* :
- André Chapelle,*Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles, 1978.
- Guillaume Derville, *Un seul cœur pour aimer*, Laurier, 2021.

^[1] Saint Paul VI, *Humanae Vitae*, 8.

^[2] Saint Jean Paul II, *Familiaris Consortio*, 14.

^[3] Saint Jean-Paul II, *Familiaris Consortio*, 11.

[4] Pape François, *Amoris laetitia*, 40.

[5] Pape François, *Amoris laetitia*, 63.

[6] « Dans le devoir qui leur incombe de transmettre la vie et d'être des éducateurs (ce qu'il faut considérer comme leur mission propre), les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes [...], les époux chrétiens, se fiant à la Providence de Dieu et nourrissant en eux l'esprit de sacrifice, assument leur rôle procréateur et prennent généreusement leurs responsabilités humaines et chrétiennes ; ils rendent gloire au Créateur, et ils tendent, dans le Christ, à la perfection » (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 50).

[7] Saint Jean Paul II, *Familiaris Consortio*, 84. Cf. Benoît XVI, *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 29 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre sur l'admissibilité à la Sainte Communion des divorcés remariés*, 14-IX-1994 ; *Catéchisme*, 1650. ;

[8] Cf. Pape François, *Amoris laetitia*, 307-312.

[9] Saint Jean-Paul II, *Lettre au cardinal. William W. Baum et les participants au cours annuel sur le droit interne organisé par la Pénitencerie Apostolique*, 22 mars 1996 ; cf. Pape François, *Amoris laetitia*, 311.

[10] Cf. *ibid.*, 303-305.

[11] Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs, *Sur l'admissibilité à la Sainte Communion des divorcés remariés*, 24-VI-2000, 2.

[12] Cf. Pape François, *Amoris laetitia*, 307-308.

[13] Concile vatican II, *Gaudium et Spes*, 50.

[14] *Ibid.*, 51.

[15] Saint Paul VI, *Humanae vitae*, 26-VII-1968, 16.

[16] "La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État" (ONU, Déclaration universelle des droits de l'homme, 10-XII-1948, art. 16).

[17] Cf. Conseil pontifical pour la famille, *Famille, mariage et unions de fait*, Cité du Vatican 2000 ; Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations sur les projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, Cité du Vatican 2003.

[18] Saint Jean Paul II, *Familiaris Consortio*, 21.

[19] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 11.

[20] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus*, 14

[21] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 19.

[22] *Ibid.*, 20.

[23] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 10.

[24] Cf. Saint Jean Paul II, *Pastores dabo vobis*, 23.

[25] Pontifical Romain, Ordination épiscopale, Prière Consécratoire.

[26] Rite byzantin, prière d'ordination presbytérale.

- [27] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 29.
- [28] Ibid., 21.
- [29] Ibid., 20.
- [30] Ibid., 27.
- [31] Ibid., 25
- [32] Ibid., 26
- [33] Concile Vatican II, *Presbyterorum Ordinis*, 2.
- [34] Ibid.
- [35] Ibid.
- [36] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 28.
- [37] Concile Vatican II, *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- [38] Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 28.
- [39] Ibid.
- [40] Ibid., 29.
- [41] Saint Jean-Paul II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 22 mai 1994, 2.
- [42] Concile Vatican II, *Presbyterorum Ordinis*, 16.
- [43] Ibid.

[Retour au contenu](#)

Thème 25. La vie chrétienne : la loi et la conscience

Afin de communiquer sa bonté et sa félicité éternelle, Dieu a voulu créer des êtres intelligents et libres (anges et êtres humains) auxquels Il a librement communiqué une participation à sa nature divine que la théologie appelle la grâce sanctifiante. Ce don divin qui est reçu par la foi et le baptême et qui fait de l'homme le fils adoptif de Dieu, est initialement comme une graine qui doit se développer et croître jusqu'à atteindre sa plénitude eschatologique, après la mort, dans la vie éternelle. La vie chrétienne est la vie de l'homme en tant qu'enfant de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit, vie qui se déroule entre le baptême et le passage à la vie éternelle. La règle morale suprême de la vie chrétienne est ce dessein divin salvateur que la théologie morale appelle la loi éternelle.

La loi éternelle et la loi morale naturelle

Le concept de loi présente des analogies. La loi éternelle, la loi naturelle, la Nouvelle loi ou loi du Christ, les lois humaines politiques et ecclésiastiques sont des lois morales dans un sens très différent, bien qu'elles aient toutes quelque chose en commun.

Le plan de la Sagesse divine pour conduire toute la création à sa fin est appelé loi éternelle^[1] ; en ce qui concerne le genre humain, il correspond au plan éternel de salut de Dieu par lequel Il nous a choisis dans le Christ « pour que nous soyons saints, immaculés devant Lui. (...) Il nous a prédestinés à être, pour Lui, des fils adoptifs par Jésus, le Christ »^[2]. C'est dans ce dessein que réside le plein bonheur de l'homme qui consiste dans la vision de Dieu et, en ce monde et pas encore pleinement, dans la vie d'union avec le Christ qui désire toujours notre bien.

Dieu conduit toute créature à sa fin, conformément à sa nature. Concrètement, « Dieu prend soin des hommes autrement que des êtres non personnels : non pas *de l'extérieur* par les lois de la nature physique, mais *de l'intérieur* par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre »^[3].

La loi morale naturelle est la participation de la loi éternelle chez la créature rationnelle^[4]. Nous ne pouvons pas connaître, en soi, le dessein éternel de Dieu de nous amener au plein bonheur dans la mesure où nous ne voyons pas ce qui est dans la pensée de Dieu. Mais en nous donnant une lumière qui nous permet de distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais pour nous, Dieu nous permet de connaître une partie de son dessein éternel. C'est pourquoi : « il s'ensuit que la loi naturelle est la *Loi éternelle elle-même*, inscrite dans les êtres doués de raison et *les inclinant à l'acte et à la fin qui leur sont propres* »^[5]. Il s'agit donc d'une loi divine (divino-naturelle). Ce que la loi morale naturelle nous fait connaître a force de loi dans la mesure où elle est la voix et l'interprète de la raison suprême de Dieu « à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance »^[6]. Elle est dite *naturelle* parce qu'elle consiste en la lumière de la raison que tout homme possède par nature.

La loi morale naturelle est un premier pas dans la communication à l'ensemble du genre humain du plan divin de salut dont la pleine connaissance n'est rendue possible que par la Révélation. Comme il a été dit, ce dessein divin est que nous puissions tous atteindre notre plein bonheur dans la vision de Dieu.

Propriétés de la loi morale naturelle :

La loi morale naturelle est *universelle* car elle s'étend à toute personne humaine, à toutes les époques^[7]. Malgré la diversité des cultures à travers l'histoire, l'intelligence humaine conserve son unité, ce qui rend le dialogue entre les différentes cultures possible, même s'il semble parfois difficile.

- « La loi naturelle est *immuable* (cf. *Gaudium et Spes* 10) et permanente à travers les variations de l'histoire ; elle subsiste sous le flux des idées et des mœurs et en soutient le progrès. Les règles qui l'expriment demeurent substantiellement valables »^[8]. Les principes fondamentaux sont immuables. Lorsqu'ils sont appliqués à une réalité sociale en mutation, ils peuvent donner lieu à différentes applications concrètes, mais les principes fondamentaux restent en vigueur^[9].
- Elle est *obligatoire* parce que, pour tendre vers Dieu, l'homme doit librement faire le bien et éviter le mal ; et pour cela il doit être capable de distinguer le bien du mal, ce qui se produit surtout grâce à la lumière de la raison naturelle^[10]. L'observation de la loi morale naturelle peut parfois être difficile, mais elle n'est jamais impossible^[11].

Connaissance de la loi naturelle :

Les préceptes de la loi naturelle peuvent être connus de tous par la raison. Cependant tous ses préceptes ne sont pas perçus par tous de manière claire et immédiate^[12]. Leur connaissance effective peut être conditionnée par les dispositions personnelles, par l'environnement social et culturel, par l'éducation reçue, etc. On pourrait dire que le droit naturel est aussi naturel que le langage : toute personne en bonne santé a la capacité de parler, mais en fait elle parlera plus ou moins correctement et élégamment selon son niveau d'éducation. La capacité naturelle de connaître le bien et le mal a besoin d'une éducation adéquate afin d'atteindre toutes les vérités morales qu'elle peut atteindre.

La loi divino-positive

Puisque, dans la situation actuelle, les séquelles du péché n'ont pas été totalement éliminées et peuvent obscurcir plus ou moins l'intelligence, la grâce et la Révélation sont nécessaires à l'homme pour que les vérités morales soient connues de « tous et sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur »^[13]. La révélation divine s'est faite par un processus graduel et historique.

Donnée par Dieu à Moïse, « la Loi ancienne est le premier état de la Loi révélée. Ses prescriptions morales sont résumées dans les Dix commandements »^[14] qui expriment les conclusions immédiates de la loi morale naturelle. Toute l'économie de l'Ancien Testament est avant tout ordonnée à préparer, annoncer et signifier la venue du Sauveur^[15].

La *Nouvelle Loi* ou Loi Évangélique ou Loi du Christ « est la grâce de l'Esprit Saint donné par la foi au Christ. Les commandements extérieurs, dont l'Évangile parle aussi, prédisposent à cette grâce ou en déploient les effets dans la vie »^[16].

L'élément principal de la Loi du Christ est la grâce du Saint-Esprit qui guérit l'homme tout entier et se manifeste dans la foi qui agit par l'amour^[17]. Il s'agit avant tout d'une loi interne qui donne la force intérieure de faire ce qu'elle enseigne. En second lieu, il s'agit également d'une loi écrite que l'on retrouve dans les enseignements du Seigneur (le Discours sur la montagne, les béatitudes, etc.) et dans la catéchèse morale des Apôtres et qui peut se résumer au commandement de l'amour. Ce second élément n'est pas secondaire, car la grâce de l'Esprit Saint, infuse dans le cœur du croyant, implique nécessairement de "vivre selon l'Esprit" et s'exprime par les "fruits de l'Esprit", qui s'opposent aux "œuvres de la chair"^[18].

L'Église, avec son Magistère, est l'interprète authentique de la loi naturelle^[19]. Cette mission ne se limite pas aux seuls fidèles, mais – par le commandement du Christ : *euntes, docete omnes gentes*^[20] – embrasse tous les peuples. D'où la responsabilité qui incombe aux chrétiens d'enseigner la loi morale naturelle puisque par la foi et avec l'aide du Magistère, ils la connaissent aisément et sans erreur.

Les lois civiles

Les lois civiles sont les dispositions normatives établies par les autorités de l'État (généralement par l'organe législatif de l'État) dans le but d'*édicter*, d'*explicitier* ou de *concrétiser* les exigences de la loi morale naturelle, exigences nécessaires pour rendre possible et réglementer de manière adéquate la vie des citoyens dans la sphère de la société politiquement organisée^[21]. Elles doivent avant tout garantir la paix et la sécurité, la liberté, la justice, la protection des droits fondamentaux de l'individu et la moralité publique^[22].

La vertu de justice implique l'obligation morale de se conformer aux lois civiles justes. La gravité de cette obligation dépend de l'importance plus ou moins grande du contenu de la loi pour le bien commun de la société.

Les lois qui s'opposent à la loi morale naturelle et au bien commun de la société sont injustes. Plus précisément, les lois sont injustes quand :

- 1) elles interdisent de faire quelque chose qui est moralement obligatoire pour les citoyens ou leur commandent de faire quelque chose qui ne peut être fait sans commettre une faute morale ;
- 2) elles portent positivement atteinte ou privent de la protection voulue des biens qui appartiennent au bien commun : la vie, la justice, les droits fondamentaux de la personne, le mariage ou la famille, etc. ;
- 3) elles ne sont pas légitimement promulguées ;
- 4) elles ne répartissent pas les charges et les avantages de manière équitable et proportionnelle entre les citoyens.

Les lois civiles injustes ne lient pas la conscience ; au contraire, il existe une obligation morale de ne pas se conformer à leurs dispositions, surtout si elles sont injustes pour les raisons indiquées aux points 1) et 2), d'exprimer son désaccord et d'essayer de les modifier dans la mesure du possible ou au moins de réduire leurs effets négatifs. Parfois, l'objection de conscience devra être utilisée^[23].

Les lois ecclésiastiques et les commandements de l'Église

Pour sauver les hommes, Dieu a aussi voulu qu'ils forment une société^[24] : l'Église, fondée par Jésus-Christ et dotée par Lui de tous les moyens pour l'accomplissement de sa fin surnaturelle qui est le salut des âmes. Parmi ces moyens figure le pouvoir législatif que le Pontife romain détient pour l'Église universelle et les évêques diocésains – et les autorités qui leur sont équivalentes – pour leurs propres circonscriptions. La plupart des lois de portée universelle sont contenues dans le Code de droit canonique. Il existe un code pour les fidèles du rite latin et un autre pour ceux du rite oriental.

Les lois ecclésiastiques donnent lieu à une véritable obligation morale^[25] qui sera grave ou mineure selon la gravité de la matière.

Les commandements les plus généraux de l'Église sont au nombre de cinq : 1^o entendre la messe en entier le dimanche et les jours d'obligation^[26] ; 2^o confesser les péchés mortels au moins une fois par an, et en danger de mort, et si l'on doit recevoir la communion^[27] ; 3^o recevoir la communion au moins une fois par an, à Pâques^[28] ; 4^o jeûner et s'abstenir de manger de la viande aux jours établis par l'Église^[29] ; 5^o aider l'Église dans ses besoins^[30].

La conscience morale

« La conscience morale est un jugement de la raison par lequel la personne humaine reconnaît la qualité morale d'un acte concret qu'elle va poser, est en train d'exécuter ou a accompli »^[31]. La conscience formule « l'*obligation morale* à la lumière de la loi naturelle : c'est l'obligation de faire ce que l'homme, par un acte de sa conscience, *connaît* comme un bien qui lui est désigné *ici et maintenant* »^[32]. Ainsi, par exemple, lorsqu'à la fin de la journée nous faisons un examen de conscience, nous pouvons nous rendre compte que quelque chose que nous avons dite était contraire à la charité. Ou encore, lorsque nous réfléchissons avant de faire quelque chose, la conscience peut nous faire réaliser que l'action que nous avons prévue porterait atteinte au droit d'une personne, et serait donc une faute contre la justice.

La conscience est « *la norme immédiate de la moralité personnelle* »^[33], c'est pourquoi, lorsqu'on agit contre elle, on commet un mal moral. Ce rôle de norme proche appartient à la conscience non pas parce qu'elle est la norme suprême^[34] mais parce qu'elle a pour la personne un caractère ultime incontournable : « le jugement de conscience affirme "en dernier ressort" la conformité d'un comportement à la loi »^[35] : lorsque la personne juge avec certitude, après avoir examiné le problème avec tous les moyens dont elle dispose, il n'y a pas d'autre instance, une conscience de la conscience, un jugement sur le jugement, car sinon on procéderait ainsi à l'infini.

On appelle *conscience droite ou vraie* celle qui juge avec vérité la qualité morale d'un acte, et *conscience erronée* celle qui n'atteint pas la vérité, considérant comme bonne une action qui en réalité est mauvaise, ou vice versa. La cause de l'erreur de conscience est l'*ignorance*, qui peut être *invincible* (et non coupable) si elle domine la personne à tel point qu'il n'y a aucune possibilité de la reconnaître et de la surmonter, ou bien elle peut être *vincible* (et coupable) si elle peut être reconnue et surmontée mais qu'elle demeure parce que la personne ne veut pas mettre les moyens pour cela^[36]. Une conscience erronée de manière coupable n'excuse pas le péché, et peut même l'aggraver.

La conscience est *certaine* lorsqu'elle émet un jugement avec la certitude morale de ne pas avoir tort. On dit qu'elle est *probable* lorsqu'elle juge avec la conviction qu'il existe une certaine probabilité de se tromper mais inférieure à la probabilité d'avoir raison. On

dit qu'elle est *douteuse* lorsque la probabilité de se tromper est supposée être égale ou supérieure à la probabilité d'avoir raison. Enfin, on l'appelle *perplexe* quand elle s'abstient de juger parce qu'elle pense que c'est un péché aussi bien d'accomplir un acte que de l'omettre.

En pratique, on ne doit suivre que la *conscience vraie et certaine* ou la *conscience certaine et invinciblement erronée*^[37]. Il ne faut pas agir avec une conscience douteuse, mais sortir du doute en priant, en étudiant, en posant des questions, etc.

La formation de la conscience

Les actions moralement négatives accomplies dans une ignorance invincible sont préjudiciables à celui qui les commet et peut-être aussi à d'autres, et peuvent en tout cas contribuer à un nouvel obscurcissement de la conscience. D'où la nécessité impérative de la formation de la conscience^[38].

Pour former une conscience droite il est nécessaire d'instruire l'intelligence dans la connaissance de la vérité – pour laquelle le chrétien peut compter sur l'aide du Magistère de l'Église – et d'éduquer la volonté et l'affectivité par la pratique des vertus^[39]. C'est le travail de toute une vie^[40].

L'humilité, qui s'acquiert en vivant la sincérité devant Dieu, et l'accompagnement spirituel sont particulièrement importants pour la formation de la conscience^[41].

Une conscience bien formée a besoin de pratiquer la vertu morale de l'*epikeia*. L'*epikeia* conduit à agir différemment de la lettre de la loi lorsque, face à une situation non prévue par la formulation générale et simple de celle-ci, agir conformément à elle serait mauvais ou nuisible. Ainsi, par exemple, les autorités de police stipulent que l'on ne peut entrer et sortir de la zone internationale d'un aéroport que par les portes prévues à cet effet. Il s'agit d'un comportement ordinaire. Mais il est clair qu'en cas de tremblement de terre qui détruirait les entrées et empêcherait l'utilisation de ces portes, les personnes à l'intérieur doivent s'échapper par tous les moyens. Les dispositions de l'autorité, exprimées en termes généraux, se réfèrent à un comportement ordinaire, et non à des circonstances exceptionnelles que personne ne peut prévoir.

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1730-1742

- ID., n° 1776-1794

- ID., n° 1950-1974

- Saint Jean-Paul II, encyclique *Veritatis splendor*, 6 août 1993, n° 28-64

Lectures recommandées

- Saint Josémaria, homélie *La liberté, un don de Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 23-38

- Aurelio Fernandez, *Morale fondamentale*, Laurier, 2004.

- Jean-Louis Bruguès, *Précis de théologie morale générale*, Parole et Silence, 2017.

[1] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, c ; Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, 3.

[2] Eph 1,4-5.

[3] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 43, (citant Leon XIII).

[4] Cf. ibidem ; Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

[5] Cf. Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 44.

[6] Cf. ibid.

[7] Cf. *Catéchisme*, n° 1956.

[8] Ibid., n° 1958.

[9] « L'application de la loi naturelle varie beaucoup ; elle peut requérir une réflexion adaptée à la multiplicité des conditions de vie, selon les lieux, les époques, et les circonstances. Néanmoins, dans la diversité des cultures, la loi naturelle demeure comme une règle reliant entre eux les hommes et leur imposant, au-delà des différences inévitables, des principes communs » (*Catéchisme*, n° 1957).

[10] Cf. Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 42.

[11] Cf. ibid., 102.

[12] Cf. *Catéchisme*, n° 1960.

[13] Pie XII, *Humani generis* : DS 3876. Cf. *Catéchisme*, n° 1960.

[14] *Catéchisme*, n° 1962.

[15] Cf. Concile Vatican II, *Dei Verbum*, 15.

[16] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 24. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, c. et ad 2.

[17] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

[18] Cf. Gal 5, 16-26.

[19] Cf. *Catéchisme*, n° 2036.

[20] Mt 28,19.

[21] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2 ; *Catéchisme*, n° 1959.

[22] Cf. Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 71.

[23] Cf. *Catéchisme*, nos 2242-2243 ; Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 72-74.

[24] Cf. Concile Vatican II, *Lumen gentium*, 9.

[25] Cf. Concile de Trente, *Canons sur le sacrement du baptême*, 8 : DS 1621.

[26] Cf. *Catéchisme*, n° 2042.

[27] Cf. ibid.

[28] Cf. ibid.

[29] Cf. *ibid.*, n° 2043.

[30] Cf. *ibid.*

[31] *Catéchisme*, n° 1778.

[32] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 59.

[33] *Ibid.*, 60.

[34] Cf. *ibid.*

[35] *Ibid.*, 59.

[36] Cf. *ibid.* 62 ; Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 16.

[37] La conscience certaine invinciblement erronée est une règle morale, mais pas une règle absolue : elle n'est contraignante que tant que l'erreur subsiste. Et elle ne le fait pas en raison de ce qu'elle est en elle-même : le pouvoir contraignant de la conscience découle de la vérité, de sorte qu'une conscience erronée ne peut lier que dans la mesure où elle est subjectivement et invinciblement considérée comme vraie. Dans des matières très importantes (homicide volontaire, etc.), il est très difficile de commettre une erreur de conscience non coupable.

[38] Cf. *Catéchisme*, n° 1783.

[39] Cf. Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 64.

[40] Cf. *Catéchisme*, n° 1784.

[41] « La direction spirituelle n'a pas pour tâche de fabriquer des créatures dépourvues de jugement propre et qui se limitent à exécuter matériellement ce qu'un autre leur dit ; au contraire, la direction spirituelle doit tendre à former des personnes au jugement sain. Et le jugement suppose de la maturité, des convictions fermes, une connaissance suffisante de la doctrine, un esprit plein de délicatesse, l'éducation de la volonté » (Saint Josémaria, *Entretiens avec Mgr Escrivá de Balaguer*, n° 93).

[Retour au contenu](#)

Thème 26. Le sujet moral. La moralité des actes humains

Passions et actions

Il est utile de préciser dans un premier temps la distinction entre les passions (appelées aussi sentiments) et les actions volontaires. Parfois, on peut être surpris par une réaction imprévue face à des personnes, des événements ou des choses : un mouvement de colère qui survient de manière inattendue face à une parole considérée comme offensante ; un sentiment spontané de tristesse et d'incompréhension face à la mort inattendue d'un ami ; un mouvement d'envie face à un objet de valeur. Ces phénomènes d'humeur qui se produisent sans que nous le décidions et devant lesquels nous sommes, pour ainsi dire, des sujets passifs, sont communément appelés sentiments ou passions. À d'autres moments, en revanche, nous constatons que nous sommes des sujets actifs de nos actions, car nous les planifions et les réalisons de notre propre initiative : nous décidons de commencer à étudier ou de nous rendre chez un ami malade pour passer un moment avec lui. Les actions sont aussi les actes par lesquels nous arrêtons ou donnons libre cours à nos passions : face à un mot offensant qui suscite en nous un mouvement de colère, nous pouvons décider de ne pas répondre mais de nous taire avec un sourire, ou bien nous pouvons répondre à quelqu'un qui nous traite mal par un autre mot tout aussi offensant.

Seules les actions volontaires peuvent être l'objet d'une évaluation morale appropriée, c'est-à-dire qu'elles sont les seules à pouvoir constituer une faute morale ou une action louable. Cela ne signifie pas pour autant que les sentiments sont des phénomènes neutres, ni qu'ils sont sans importance pour la vie chrétienne. Les passions présupposent un jugement sur la personne ou la chose devant laquelle elles se manifestent en suggérant une prise de position et une ligne de conduite. Face à une personne ou à un événement considéré comme bon, s'élève une passion positive (joie, enthousiasme) suggérant des prises de position et des actions positives (approuver, louer, s'approcher de cette personne) ; face à une personne ou à un événement considéré comme mauvais, une passion négative (colère, tristesse) se manifeste, invitant à des prises de position et des actions négatives (désapprobation, agression). De manière générale, on peut dire que les passions qui naissent d'un jugement vrai et qui suggèrent une prise de position droite et une bonne ligne de conduite sont une aide pour la vie chrétienne car elles permettent une compréhension rapide de ce qui est bon et rendent facile et agréable l'accomplissement des actions qui conviennent à un bon enfant de Dieu. Les passions qui présupposent un jugement erroné (par exemple parce qu'elles voient un délit là où il n'y en a pas) et qui suggèrent une prise de position et une ligne de conduite moralement négatives (par exemple, un manque de charité ou un comportement violent) constituent une entrave importante à la vie chrétienne.

Une personne qui éprouve des passions négatives peut néanmoins bien se comporter, résister à la passion et faire une bonne action en faisant un grand effort. Mais il est facile de comprendre que l'on ne peut pas passer toute sa vie à rebrousse-poil, en résistant continuellement aux assauts des mauvaises passions, en faisant ce que l'on n'a pas envie de faire et en rejetant toujours ce vers quoi les sentiments (l'affectivité) poussent. Si l'on ne parvient pas à corriger et à éduquer le monde intérieur des sentiments, il sera difficile de discerner le bien, car les passions négatives obscurcissent l'esprit ; on y cèdera

souvent en agissant mal, et il est fort possible que la lutte continuelle mène au découragement ou à l'épuisement.

Pour ces raisons, l'éducation du monde complexe des sentiments est une partie fondamentale de la formation et de la vie chrétienne. Éduquer signifie façonner, donner une forme bonne et chrétienne au monde des sentiments, de sorte que les mouvements qui surgissent spontanément en nous nous aident à discerner le bien et à le faire promptement, sûrement et agréablement. Le moyen d'ordonner les passions est l'acquisition d'habitudes morales appelées vertus (prudence, justice, tempérance, etc.) qui modifient les tendances à l'origine des passions. L'affectivité commandée par la vertu nous fait aimer faire ce qui est bon, et ce que nous avons envie de faire coïncide presque toujours avec ce que Dieu attend de nous. Nous disons "presque toujours" car le désordre résultant du péché originel ne permet pas toujours un ordre parfait. Même les personnes les plus saintes se mettent parfois plus en colère qu'elles ne le devraient.

Pour l'étude de la moralité des actes humains, il est important de garder à l'esprit ce qui vient d'être dit sur les passions et les sentiments, car beaucoup de nos actions volontaires sont motivées par des passions et des sentiments ; elles sont comme notre façon de réagir aux passions que nous éprouvons ou de les gouverner. Par exemple, on pourrait ne pas juger de manière équilibrée les paroles peu charitables d'une personne à l'égard d'une autre si l'on ignore que la première a été gravement offensée par la seconde, qu'elle a dû lutter avec acharnement pour ne pas passer à l'agression physique, et que les paroles peu charitables qu'elle a prononcées expriment au fond un assez bon, mais pas parfait, contrôle de soi. Le peu d'application à l'étude d'une personne dominée par un sentiment vital d'apathie est moins mauvaise qu'elle ne le serait si la négligence était le résultat d'un désintéret volontaire. Avec les actions volontaires qui sont étudiées ci-dessous, nous faisons souvent en sorte que passent dans le domaine de la liberté des instances, des mouvements et des sollicitations qui proviennent du monde, en soi involontaire, du sentiment.

Moralité des actes humains

Comme annoncé plus haut, seules les actions volontaires (également appelées actes humains) sont des actions proprement morales, bonnes ou mauvaises. La doctrine morale catholique enseigne que « la moralité des actes humains dépend :

- de l'objet choisi ;
- de la fin visée ou l'intention ;
- des circonstances de l'action.

L'objet, l'intention et les circonstances forment les " sources ", ou éléments constitutifs, de la moralité des actes humains » (*Catéchisme*, n° 1750).

Voyons maintenant quels sont ces trois éléments de l'action.

L'objet moral

L'objet moral est « la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit »^[1]. Voyons d'abord ce qu'est l'objet d'une action, puis ce qu'est l'objet moral.

Les actions se définissent et se distinguent les unes des autres par leur objet. Mais ici, *objet* se réfère au contenu immédiat d'une action volontaire, c'est-à-dire à ce que l'acte

de volonté vise immédiatement, et non à la chose extérieure qui est manipulée. Par exemple : si Jean achète un livre, l'objet de la volonté de Jean (ce qu'il veut faire) est "acheter un livre", et non le livre ; si Pierre vole un livre, l'objet de la volonté de Pierre est "voler un livre", et non le livre. Si le livre était l'objet des deux actions, nous devrions accepter la fausse thèse selon laquelle "acheter un livre" et "voler un livre" seraient des actions identiques, puisque toutes deux auraient le même objet : le livre.

Pour souligner la nécessité de prêter attention à ce que le sujet a l'intention de faire, saint Jean-Paul II a écrit que « pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer *dans la perspective de la personne qui agit*. [...]. Par objet d'un acte moral déterminé, on ne peut donc entendre un processus ou un événement d'ordre seulement physique, à évaluer selon qu'il provoque un état de choses déterminé dans le monde extérieur »^[2].

L'expression "objet moral" signifie que l'objet de la volonté est mis en relation avec les vertus et les vices. "Acheter un livre" est un objet bon, tandis que "voler un livre" est un objet mauvais ; car le premier est conforme à la vertu de justice, tandis que le second est opposé à cette vertu.

Selon la doctrine catholique, la valeur morale des actes humains (qu'ils soient bons ou mauvais) dépend avant tout et fondamentalement de la valeur positive ou négative de l'objet moral^[3], c'est-à-dire de la conformité de l'objet ou de l'acte voulu à la raison droite dont les principes fondamentaux sont les vertus. Les actes qui, par leur objet, s'opposent aux exigences essentielles des vertus (justice, tempérance, etc.) sont *intrinsèquement mauvais*, c'est-à-dire qu'ils sont mauvais « toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances »^[4]. Sont intrinsèquement mauvais, par exemple, l'adultère, l'avortement et le vol.

Le proportionnalisme et le *conséquentialisme* sont des théories erronées sur la notion et la formation de l'objet moral d'une action, théories selon lesquelles celui-ci doit être déterminé en fonction de la "proportion" entre les biens et les maux recherchés, ou des "conséquences" qui peuvent en découler^[5].

L'intention

Alors que l'objet moral se réfère à ce que la volonté veut avec l'acte concret (par exemple, acheter un livre), l'intention se réfère à la raison pour laquelle elle le veut (par exemple, pour préparer un examen, pour offrir un cadeau). L'intention implique que ce que la volonté veut ne peut être obtenu immédiatement, mais le sera par d'autres actions. Vouloir offrir un livre en cadeau est un objet d'intention si, pour offrir le livre en cadeau, d'autres actions doivent d'abord être choisies : acheter le livre, se rendre chez la personne à qui l'on veut offrir le cadeau, etc.

L'intention « ne se limite pas à la direction de nos actions singulières, mais peut ordonner vers un même but des actions multiples ; elle peut orienter toute la vie vers la fin ultime »^[6]. Dans le comportement humain, il y a généralement une série de fins subordonnées les unes aux autres : on veut un livre pour se préparer à un examen, on passe l'examen pour obtenir un diplôme professionnel, on veut avoir ce diplôme pour avoir un bon salaire et faire un travail utile pour la société, et ainsi de suite. En fin de compte, dans tout comportement, il y a un but ultime qui est désiré pour lui-même et non pour quelque chose d'autre, qui devrait être Dieu, mais qui peut aussi être la vaine

gloire, le désir de pouvoir ou de s'enrichir, etc. On dit donc qu'un acte qui, en raison de son objet, est "ordonnable" à Dieu, « accède à sa perfection ultime et décisive quand la volonté l'ordonne effectivement à Dieu »^[7].

L'intention, comme tout autre acte de volonté, peut être moralement bonne ou mauvaise. Si elle est bonne, elle peut confirmer ou même augmenter la bonté que l'action a pour objet, mais en revanche « elle ne rend ni bon ni juste un comportement en lui-même désordonné (...). La fin ne justifie pas les moyens »^[8]. Si l'intention est mauvaise, elle peut confirmer ou accroître la malice de l'acte en vertu de son objet moral, et elle peut également rendre mauvais un acte qui, par son objet, est bon, comme c'est le cas lorsque quelqu'un commence à traiter une autre personne avec bienveillance dans le seul but de la corrompre par la suite^[9].

Circonstances

Les circonstances « sont les éléments secondaires d'un acte moral. Elles contribuent à aggraver ou à diminuer la bonté ou la malice morale des actes humains (par exemple le montant d'un vol) »^[10]. Les circonstances « ne peuvent rendre ni bonne, ni juste une action en elle-même mauvaise »^[11]. Il existe des circonstances qui peuvent aggraver le caractère mauvais d'un acte, comme dans le cas d'un acte impur commis par une personne qui a fait vœu de chasteté. Les circonstances de ce type doivent être déclarées dans la confession sacramentelle.

En bref, on peut dire que « l'acte *moralement bon* suppose à la fois la bonté de l'objet, de la fin et des circonstances »^[12].

L'objet indirect de la volonté

On appelle objet indirect de la volonté une conséquence de l'action (un effet collatéral) qui n'est ni recherchée ni voulue d'aucune manière, que ce soit en tant que fin ou moyen, mais qui est prévue et permise dans la mesure où elle est inévitablement liée à ce qui est voulu. Ainsi, par exemple, une personne subit un traitement contre la leucémie qui entraîne, comme effet secondaire, la calvitie ; une femme qui souhaite fonder une famille se fait enlever l'utérus dans lequel s'est développée une grave tumeur maligne qui ne peut être traitée par d'autres moyens, ce qui la rend stérile. La calvitie et la stérilité sont des objets indirects de la volonté, non désirés, mais des effets secondaires connus et prévus que la nécessité oblige à tolérer. Lorsqu'une action a un effet indirect négatif sur soi-même ou sur autrui, le problème de sa légalité morale se pose. Ainsi, saint Paul enseigne qu'il faut éviter certaines actions qui, bien que licites en elles-mêmes, ont pour effet collatéral ou indirect de scandaliser ceux qui sont faibles dans la foi^[13].

Ceci est important pour la vie morale, car il arrive parfois qu'il y ait des actions qui ont deux effets (actions à double effet), l'un bon et l'autre mauvais, et il peut être licite de les accomplir afin d'obtenir le bon effet (qui est directement désiré), même si le mauvais effet (qui n'est donc qu'indirectement désiré) ne peut être évité. Il s'agit parfois de situations très délicates, dans lesquelles il est prudent de demander conseil à ceux qui peuvent le donner.

Il est possible d'indiquer certaines conditions qui doivent être respectées – toutes ensemble – pour qu'il soit licite d'accomplir (ou d'omettre d'accomplir) une action lorsque celle-ci a également un effet négatif. Ces conditions sont :

- 1) L'acte accompli doit être en soi bon, ou au moins indifférent.

2) L'effet bénéfique ne doit pas être obtenu par le mal : on ne peut pas faire le mal pour obtenir le bien. Si le bien désiré provient du mal, il n'est plus "indirectement volontaire", mais directement voulu comme moyen.

3) La personne doit rechercher directement le bon effet (c'est-à-dire avoir une intention vertueuse), et ne tolérer que par nécessité l'effet mauvais. En ce sens, elle s'efforcera d'éviter, ou du moins de limiter, ce dernier.

4) Il doit y avoir une proportionnalité entre le bien que l'on tente de faire et le mal que l'on tolère : il n'est pas moralement justifié de risquer sa propre vie pour gagner quelques dollars, ou de mettre en danger une grossesse en prenant un médicament pour éviter un léger désagrément. La proportionnalité dont on parle exige que l'effet bénéfique soit d'autant plus important que : a) le mal toléré est plus grave ; b) la proximité entre l'acte accompli et la production du mal est plus grande : il est différent d'investir ses économies dans une maison d'édition qui a de nombreuses publications immorales ou de les investir dans une banque qui contrôle en partie la maison d'édition ; c) la certitude que le mal se produira est plus grande : comme la vente d'alcool à un alcoolique ; d) l'obligation de prévenir le mal est plus grande : par exemple, lorsqu'une autorité civile ou ecclésiastique est impliquée.

L'imputabilité morale

Un acte est moralement imputable à celui qui l'accomplit dans la mesure exacte où cet acte est volontaire^[14]. « *L'imputabilité* et la responsabilité d'une action peuvent être diminuées voire supprimées par l'ignorance, l'inadvertance, la violence, la crainte, les habitudes, les affections immodérées et d'autres facteurs psychiques ou sociaux »^[15]. De même, les passions, si elles sont fortes, peuvent diminuer l'imputabilité de l'acte, et dans des cas extrêmes (forte panique avant un tremblement de terre) elles peuvent le supprimer complètement.

Le mérite

« Le terme "mérite" désigne, en général, la *rétribution due* par une communauté ou une société pour l'action d'un de ses membres, éprouvée comme un bienfait ou un méfait, digne de récompense ou de sanction. Le mérite ressort à la vertu de justice conformément au principe de l'égalité qui la régit »^[16].

Dans l'absolu, l'homme ne peut prétendre à aucun droit ou mérite devant Dieu^[17]. Cependant, en vertu du dessein de Dieu de nous associer à l'œuvre de sa grâce^[18], l'homme qui accomplit de bonnes œuvres alors qu'il est en grâce de Dieu se voit « conférer, suivant la justice gratuite de Dieu, un *véritable mérite*. C'est là un droit par grâce, le plein droit de l'amour, qui nous fait "cohéritiers" du Christ et dignes d'obtenir *l'héritage promis de la vie éternelle* (Cc. Trente : DS 1546) »^[19].

Quant à ce qui peut être mérité, il convient de rappeler que « *personne ne peut mériter la grâce première*, à l'origine de la conversion, du pardon et de la justification. Sous la motion de l'Esprit Saint et de la charité, *nous pouvons ensuite mériter* pour nous-mêmes et pour autrui les grâces utiles pour notre sanctification, pour la croissance de la grâce et de la charité, comme pour l'obtention de la vie éternelle. Les biens temporels eux-mêmes, comme la santé, l'amitié, peuvent être mérités suivant la sagesse de Dieu. Ces grâces et ces biens sont l'objet de la prière chrétienne. Celle-ci pourvoit à notre besoin de la grâce pour les actions méritoires »^[20].

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1749-1761
- Saint Jean-Paul II, encyclique *Veritatis Splendor*, 6 août 1993, n° 71-83

Lectures recommandées

- Saint Josémaria, homélie *La liberté, un don de Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 23-38
- Aurelio Fernandez, *Morale fondamentale*, Laurier, 2004
- Jean-Louis Bruguès, *Précis de théologie morale générale*, Parole et Silence, 2017.

[1] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 78 ; cf. *Catéchisme*, n° 1751.

[2] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 78.

[3] « *La moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée* » (Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 78).

[4] Ibid. 80 ; cf. *Catéchisme*, n° 1756.

[5] Ces théories n'affirment pas que "l'on peut faire un mal pour obtenir un bien", mais que l'on ne peut pas dire qu'il y a des comportements qui sont toujours mauvais, car cela dépend dans chaque cas de la "proportion" entre les biens et les maux, ou des "conséquences" (cf. Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, n. 75). Par exemple, un proportionnaliste n'affirmerait pas qu'"il est moralement licite de tricher pour une bonne fin", mais examinerait si ce qui est fait est une tricherie (si ce qui est "objectivement choisi" est une tricherie) en tenant compte de toutes les circonstances et de l'intention. Au final, je pourrais dire que ce qui est en fait une escroquerie n'en est pas une, et je pourrais justifier cette action (ou toute autre).

[6] *Catéchisme*, n° 1752.

[7] Saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 78.

[8] Cf. *Catéchisme*, n° 1753 : « Il arrive souvent qu'un homme agisse avec une bonne intention, mais sans profit spirituel, parce qu'il lui manque la bonne volonté. Par exemple, on vole pour aider les pauvres : dans ce cas, bien que l'intention soit bonne, la rectitude de la volonté fait défaut car les actes sont mauvais. En conclusion, une bonne intention n'autorise pas à faire une mauvaise action. "Faut-il dire : *Faisons le mal pour qu'il en sorte du bien*, comme certains nous accusent injurieusement de le dire ? Ceux-là méritent leur condamnation" (Rm 3,8) » (Saint Thomas d'Aquin, *In duo praecepta caritatis : Opuscula theologica*, II, n° 1168).

[9] Cf. *Catéchisme*, n° 1753.

[10] Ibid., n° 1754.

[11] Ibid.

^[12] Ibid., n° 1755.

^[13] Cf. Rm 14, 14-21.

^[14] Cf. *Catéchisme*, n° 1734.

^[15] *Catéchisme*, n° 1735.

^[16] *Catéchisme*, n° 2006. La *culpabilité* est donc la responsabilité que nous encourons devant Dieu en péchant, ce qui nous fait mériter une punition.

^[17] Cf. *Catéchisme*, n° 2007.

^[18] Cf. Ibid., n° 2008.

^[19] Ibid., n° 2009.

^[20] *Catéchisme*, n° 2010.

[Retour au contenu](#)

Thème 27. L'action de l'Esprit Saint : la grâce, les vertus théologiques et les commandements

La mission de l'Esprit Saint et son action dans l'Église ont été abordées antérieurement. Il s'agit maintenant de considérer l'action de l'Esprit Saint dans la vie chrétienne et dans le cheminement du chrétien vers la sainteté.

La grâce sanctifiante

On peut dire que la vie chrétienne est la vie de l'homme en tant qu'enfant de Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit. Par le Baptême, l'homme est libéré du péché et reçoit une véritable participation à la nature divine^[1]. Que signifie *participation à la nature divine* ? On peut le comprendre, toujours dans les limites de notre connaissance actuelle, en considérant que le Père communique entièrement sa nature au Fils et au Saint-Esprit, mais qu'il ne peut pas créer d'autres dieux ou d'autres personnes à qui il communique entièrement sa propre nature. En revanche, Il peut et a voulu créer d'autres personnes afin de leur communiquer "partiellement", en "partie", la nature divine, sa bonté et son bonheur ; c'est pourquoi nous parlons de "participation". Cette participation est la grâce sanctifiante qui fait de l'homme un enfant de Dieu.

La sainteté chrétienne s'enracine donc dans le don du Dieu Trine à l'homme. L'homme est inclus par la grâce dans la dynamique intime de la vie divine, dans laquelle chaque Personne divine possède la même nature, mais d'une manière différente, une différence qui rend les Personnes divines distinctes les unes des autres. C'est pourquoi la relation du chrétien avec chacune des Personnes divines est différente : le Père nous adopte comme fils, de sorte que le Fils est le modèle auquel nous nous identifions et notre "porte" d'entrée dans la Trinité, tandis que l'Esprit Saint, lien d'amour entre le Père et le Fils, est la "lumière et la puissance" qui nous poussent à nous identifier au Christ afin de vivre avec Lui pour la gloire du Père, en accomplissant sa volonté en toutes choses^[2].

La grâce sanctifiante est donc bien plus que l'aide de Dieu à faire de bonnes œuvres. Il s'agit d'un nouveau principe vital, d'une élévation de notre nature, presque comme une seconde nature, d'un commencement radical d'un nouveau type de vie : la vie des enfants de Dieu dans le Christ par l'Esprit Saint. Il existe une autre sorte de grâce, appelée *grâce actuelle*, qui est en effet une aide divine ponctuelle pour faire une œuvre bonne particulière.

Les vertus théologiques

Puisque la nature humaine possède des facultés qui nous permettent de vivre en tant qu'êtres humains, à savoir l'intelligence, la volonté, les sens externes et internes et les appétits sensibles, la vie divine rendue possible par la grâce sanctifiante requiert des facultés ou, plus précisément, l'élévation de nos facultés afin qu'elles soient les principes des actes propres à la vie divine à laquelle nous participons. L'élévation des facultés humaines se fait au moyen d'habitus imprégnés de la grâce sanctifiante : les trois vertus théologiques de la foi, l'espérance et la charité.

Le *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique* affirme que « ce sont les vertus qui ont Dieu lui-même pour origine, pour motif et pour objet immédiat. Infuses en l'homme avec la grâce sanctifiante, elles rendent capables de vivre en relation avec la

Trinité ; elles fondent et animent l'agir moral du chrétien, en vivifiant les vertus humaines. Elles sont le gage de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans les facultés humaines »^[3].

Cette brève description contient les éléments fondamentaux. Ce sont des vertus données par Dieu, en même temps que la grâce sanctifiante ; elles ont Dieu lui-même pour objet, ce qui nous permet de Le connaître comme le Dieu Un et Trine, de Le désirer et de L'aimer ; et elles informent les vertus éthiques humaines, ce qui leur permet de régler l'usage des biens humains d'une manière adaptée à la vie et à la condition des enfants de Dieu, et pas seulement au bien purement humain.

La vertu de la foi

« La foi est la vertu théologale par laquelle nous croyons en Dieu et à tout ce qu'il nous a révélé, et que l'Église nous propose de croire, parce que Dieu est la vérité même. Par la foi, l'homme s'en remet librement à Dieu. C'est pourquoi le croyant cherche à connaître et à faire sa volonté, car la foi agit par la charité (Ga 5, 6) »^[4].

La foi est la connaissance qui guide toute la vie des enfants de Dieu. Sans la foi, il n'est pas possible de vivre comme des enfants de Dieu, tout comme, sans la connaissance intellectuelle, il ne serait pas possible de vivre la vie humaine. La foi consiste en une adhésion ferme, rendue possible par la grâce, à toutes les vérités que Dieu nous a révélées, à tout ce que Dieu nous a dit de Lui-même et de son projet de salut pour l'homme et pour le monde, non pas parce que ces vérités sont évidentes ou pleinement compréhensibles pour nous, mais parce qu'elles ont été révélées par Dieu, Sagesse suprême et Vérité suprême. Par la foi, nous participons à la connaissance que Dieu a de Lui-même et du monde, et cette connaissance participante est la règle suprême de la vie chrétienne.

Mais la foi n'est pas seulement un ensemble de connaissances tenues pour vraies. Puisque ce que l'on croit c'est que Dieu est notre créateur et notre sauveur, la foi présuppose une ouverture totale de l'âme à l'action salvatrice de Dieu en Christ, un acte de confiance et d'abandon à l'action de Dieu en nous. Parce que la foi est l'acceptation du salut que Dieu opère en nous, saint Paul enseigne que nous sommes justifiés par la foi, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre salut que celui que Dieu nous donne dans le Christ, et qu'après le péché originel il n'y a pas d'autre moyen d'être juste devant Dieu que de s'ouvrir à l'action par laquelle Dieu nous rend justes par le Christ. Aucun homme ne peut se justifier lui-même. C'est pourquoi l'Église enseigne que « "la foi est le commencement du salut de l'homme", le fondement et la racine de toute justification ; sans elle "il est impossible de plaire à Dieu" et de parvenir à partager le sort de ses enfants ; et nous sommes dits être justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, que ce soit la foi ou les œuvres, ne mérite cette grâce de la justification. En effet " Si c'est une grâce, elle ne vient pas des œuvres ; autrement (comme le dit le même Apôtre) la grâce n'est plus la grâce " »^[5].

La grâce et la foi ne sont pas produites par nos bonnes œuvres, mais une fois la grâce et la foi reçues, il est nécessaire pour le salut de vivre comme des enfants de Dieu et d'éviter les œuvres incompatibles avec la vie de la grâce.

Celui qui, *sciemment et délibérément*, n'accepte pas la révélation de Dieu commet le péché d'infidélité. Le chrétien qui abandonne la foi commet l'apostasie, et celui qui change ou déforme les vérités révélées commet le péché d'hérésie.

La vertu de l'espérance

« L'espérance est la vertu théologale par laquelle nous désirons et attendons de Dieu la vie éternelle comme notre bonheur, mettant notre confiance dans les promesses du Christ et comptant sur l'appui de la grâce du Saint-Esprit pour mériter la vie éternelle et pour persévérer jusqu'à la fin de notre vie sur la terre »^[6].

La vertu d'espérance transforme et élève nos désirs les plus profonds, faisant de la béatitude promise par Dieu l'objet ultime de nos désirs, le Bien Suprême voulu pour lui-même et pour lequel tout le reste est voulu. L'espérance nous permet de donner à tous les biens et à toutes les activités humaines leur véritable valeur, qui est celle qu'ils ont pour atteindre la béatitude.

Puisque la béatitude ne peut être obtenue que par la grâce et l'aide de Dieu, la vertu d'espérance comprend la confiance que Dieu nous donnera toujours l'aide nécessaire pour nous sauver, en pardonnant nos péchés lorsque nous demandons pardon, en nous donnant la force de surmonter les épreuves et les dangers, et en nous accompagnant toujours de sa toute-puissance miséricordieuse.

C'est un péché contre l'espérance que de se décourager à la vue de ses péchés ou des difficultés de la vie, et de ne pas se confier à la bonté et la miséricorde de Dieu et à sa puissance salvatrice, comme si tout dépendait de nos forces humaines. En revanche, est coupable de présomption celui qui pense que ses forces et ses mérites humains suffisent à le sauver, ou qui pense que son salut est assuré par sa race, par le fait qu'il est catholique ou baptisé, ou pour d'autres raisons, et qui néglige ainsi les moyens de salut établis par Dieu et offerts par l'Église.

La vertu de la charité

« La charité est la vertu théologale par laquelle nous aimons Dieu par-dessus tout et notre prochain comme nous-mêmes, par amour de Dieu. Jésus en a fait le commandement nouveau, la plénitude de la Loi. Elle est le « lien de la perfection » (*Col* 3,14), le fondement des autres vertus, qu'elle anime, inspire et ordonne. Sans elle, « je ne suis rien et... rien ne me sert » (*1 Co* 13,1-3) »^[7].

La charité consiste d'abord à aimer Dieu, comme le Bien Suprême, par-dessus toutes choses. C'est un amour d'amitié qui nous unit à Lui. En tant qu'amour d'amitié, elle implique une certaine réciprocité : nous aimons Dieu et nous savons qu'Il nous aime, ou nous L'aimons en réponse à l'amour dont Il nous aime. L'Esprit Saint est appelé Charité Incréée, et la charité créée (la nôtre) est le principal effet de son action dans notre âme. En quelque sorte, par la vertu de la charité, nous aimons Dieu d'un amour divin, de l'amour que l'Esprit Saint met dans notre âme. La charité nous pousse à connaître Dieu, à vivre pour accomplir sa volonté avec une pleine disponibilité, comme l'a fait le Christ^[8], à aimer notre prochain pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire à aimer les autres comme Dieu les aime, et à traiter les choses selon la valeur qu'elles ont selon le dessein de Dieu.

La charité est aussi la forme, le moteur et la racine de toutes les vertus morales, car elle les renvoie à Dieu comme Bien Suprême, elle constitue leur motivation ultime (la justice, la générosité, la chasteté, etc. sont pratiquées par amour de Dieu) et elle fait que la pratique des vertus morales nous unit à Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit que, d'une certaine manière, les vertus morales chrétiennes sont comme des formes de l'amour de Dieu^[9].

La charité est l'essence de la sainteté chrétienne, le lien de la perfection, et elle détermine le degré de sainteté de chaque personne : la hauteur de notre sainteté sera la hauteur de notre charité.

Tout péché grave entraîne la perte de la charité, de l'union d'amitié avec Dieu. Les péchés spécifiques contre la charité envers Dieu sont la haine de Dieu et la tiédeur ; contre la charité envers soi-même : la négligence de sa propre vie spirituelle, l'exposition à de graves dangers pour l'âme ou le corps, le suicide et l'égoïsme comme amour désordonné de soi ; contre la charité envers les autres : la haine et la discorde, le scandale, le refus de l'aide spirituelle ou matérielle qu'on peut apporter au prochain, la coopération volontaire aux péchés du prochain.

Les dons du Saint-Esprit

L'action de l'Esprit Saint dans l'âme du chrétien, en plus de donner la grâce sanctifiante et les vertus théologales, communique des inspirations et des grâces actuelles, et se manifeste de manière spécifique dans ce que l'Église appelle les dons de l'Esprit Saint, qui sont « des dispositions permanentes qui rendent l'homme docile à suivre les impulsions de l'Esprit Saint »^[10]. L'Église enseigne que ces dons sont au nombre de sept : « la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu ». Ils appartiennent en plénitude au Christ, Fils de David (cf. Is 11,1-2). Ils complètent et mènent à leur perfection les vertus de ceux qui les reçoivent. Ils rendent les fidèles dociles à obéir avec promptitude aux inspirations divines »^[11], bien qu'évidemment il ne s'agisse pas de classer ou de réduire à ces sept dons l'action très large et multiforme de l'Esprit Saint dans les âmes. L'Église parle aussi des fruits produits par l'action de l'Esprit dans les âmes : « Les fruits de l'Esprit sont des perfections que l'Esprit Saint forme en nous comme des prémices de la gloire éternelle. La tradition de l'Église en énumère douze : "charité, joie, paix, patience, longanimité, bonté, bénignité, mansuétude, fidélité, modestie, continence, chasteté" (Gal 5,22-23, vulg.) »^[12].

Les commandements de la loi de Dieu

Le Seigneur a dit : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements »^[13]. Le jeune homme riche lui demanda : quels sont les commandements ? Jésus lui répondit : « Tu ne commettras pas de meurtre. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne commettras pas de vol. Tu ne porteras pas de faux témoignage. Honore ton père et ta mère. (...) Tu aimeras ton prochain comme toi-même »^[14]. Le Seigneur fait référence au Décalogue, les dix Commandements de l'Ancien Testament^[15] qui contiennent en résumé les principaux éléments de la loi morale naturelle. Le Seigneur lui-même leur attribue une origine divine en les distinguant des préceptes purement humains^[16], et l'Église suit l'ordre de ces dix commandements dans sa catéchèse sur la morale chrétienne, en y ajoutant naturellement quelques enseignements spécifiques du Nouveau Testament.

Le Décalogue contient un ensemble de devoirs sérieux^[17], mais il est aussi et surtout une instruction, un enseignement sur le mode de vie conforme à l'alliance entre Dieu et le peuple élu. L'exposition du Décalogue par l'Église est un enseignement sur le mode de vie qui est conforme à la charité, à l'amitié entre Dieu et l'homme. Cet enseignement constitue un instrument valable pour la formation morale des plus jeunes ou des moins instruits, et est pour tous un guide extérieur nécessaire pour surmonter les moments d'obscurité intérieure que nous pouvons tous traverser à certains moments de la vie, car généralement la lumière intérieure de la grâce nous permet déjà de distinguer le bon du

mauvais. Le Décalogue, vu à la lumière du Nouveau Testament et dans son lien avec la charité, est comme un ensemble de panneaux indicateurs qui montrent le chemin du salut.

Bibliographie

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n°1996-2005
- ID., n° 1810-1832
- ID., n° 2052-2074
- *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique*, nos 422-425, 384-390 et 434-441
- Pape François, *Catéchèse sur les dix Commandements*.
- Charles Journet, *Entretiens sur la grâce*, Saint-Augustin, 2018.

[1] Cf. 2 P 1, 4.

[2] Jn 6,38 : « Car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé ». Cf. aussi Jn, 4, 34 ; 5, 30

[3] *Compendium*, n° 384.

[4] *Compendium*, n° 386.

[5] Concile de Trente, *Décret sur la Justification*, ch. 8 : Dz-Hü 1532.

[6] *Compendium*, n° 387.

[7] *Compendium*, n° 388.

[8] Jésus leur a dit : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (Jn 4, 34).

[9] « Puisque la vertu nous conduit au vrai bonheur, j'affirme que la vertu n'est autre que l'amour suprême de Dieu. Et le fait de dire que la vertu est quadripartite, est dit, comme je le comprends, en considération de la variété des dispositions que l'amour lui-même assume. Ces quatre fameuses vertus, dont le ciel voudrait qu'elles fussent dans toutes les âmes comme leurs noms sont dans leurs bouches, je n'hésiterais pas à les définir aussi ainsi : la tempérance est l'amour qui se donne tout entier à ce qui est aimé ; la force est l'amour qui supporte tout pour ce qui est aimé ; la justice est l'amour qui sert exclusivement ce qui est aimé et qui, à cause de cela, gouverne avec droiture ; enfin, la prudence est l'amour qui distingue avec sagacité ce qui est utile de ce qui est préjudiciable. Cet amour, avons-nous dit, n'est pas l'amour d'un objet quelconque, mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du Bien suprême, de la Sagesse Suprême et de la Paix Suprême. C'est pourquoi, si nous précisons un peu les définitions, nous pouvons dire que la tempérance est l'amour qui se garde entier et incorruptible pour Dieu ; la force est l'amour qui supporte tout sans peine, les yeux fixés sur Dieu ; la justice est l'amour qui ne sert que Dieu, et qui exerce donc sa domination, selon la raison, sur tout ce qui est

inférieur à l'homme ; la prudence, enfin, est l'amour qui sait discerner ce qui est utile pour aller vers Dieu de ce qui peut l'éloigner de Lui » (Saint Augustin, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25).

^[10] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1830.

^[11] Ibid., n° 1831.

^[12] Ibid., n° 1832.

^[13] Jn 14, 15.

^[14] Mt 19, 18-19.

^[15] Cf. Ex 20, 2-17 et Dt 5, 6-21.

^[16] « Ainsi, vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition ! Hypocrites ! Isaïe a bien prophétisé à votre sujet quand il a dit : Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. C'est en vain qu'ils me rendent un culte ; les doctrines qu'ils enseignent ne sont que des préceptes humains ». (Mt 15, 7-9).

^[17] « Puisqu'ils expriment les devoirs fondamentaux de l'homme envers Dieu et envers son prochain, les dix commandements révèlent, en leur contenu primordial, des obligations *graves*. Ils sont foncièrement immuables et leur obligation vaut toujours et partout. Nul ne pourrait en dispenser. Les dix commandements sont gravés par Dieu dans le cœur de l'être humain » (*Catéchisme*, n° 2072).

[Retour au contenu](#)

Thème 28. Premier et deuxième commandements

Le premier commandement

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (Dt 6,5). Ces paroles du Deutéronome appellent l'homme à croire en Dieu, à espérer en Lui et à L'aimer par-dessus toutes choses (Cf. *Catéchisme*, 2134).

Bien que nous l'exprimions habituellement de manière synthétique par la formule "tu aimeras Dieu par-dessus tout", en réalité, « le premier des préceptes embrasse la foi, l'espérance et la charité » (*Catéchisme*, 2086), car si la charité nous permet d'aimer à la manière divine, il ne nous est pas possible d'être portés à l'amour que Dieu mérite sans Le connaître vraiment, à la lumière de la foi, et sans Le reconnaître comme le bien total auquel nous aspirons et que nous sommes confiants d'atteindre par l'espérance.

Jésus lui-même a confirmé : « Voici le premier [commandement] : Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Mc 12,28-30). Il est essentiel pour la vie de chaque personne que ce commandement prenne véritablement sa place : il est le *premier*, non seulement dans l'ordre du Décalogue que nous avons appris, mais en importance existentielle, car il est le seul fondement possible pour façonner une vie humaine réussie.

Signification du premier commandement

Notre liberté nous permet de nous fixer une grande variété d'objectifs et de les atteindre en faisant des choix. Beaucoup de ces fins sont recherchées comme des moyens d'atteindre d'autres fins. Mais il y en a toujours une – que nous pouvons appeler *fin ultime* – que nous ne voulons pas pour une autre fin, mais pour elle-même. C'est ce que la personne considère comme son bien le plus élevé, celui auquel elle subordonne ses choix et la poursuite de toutes les fins intermédiaires : elle choisit et agit dans la vie selon qu'elle considère que quelque chose la rapproche ou non de sa fin, la favorise plus ou moins ; et elle juge avec le même critère si les efforts et élans que l'une ou l'autre fin intermédiaire exigerait en valent la peine. La fin ultime qu'une personne se fixe détermine l'ordre de l'amour dans sa vie.

Mais si quelqu'un se fixe, ou agit comme s'il s'était fixé une fin ultime erronée qui n'est pas capable de combler sa vie, même si elle semble le promettre – gloire, richesse, pouvoir... – toutes ses décisions concernant les fins intermédiaires se voient conditionnées par ce désordre de l'amour ; et la liberté, soumise à ce mensonge dans son exercice, finit par endommager la personne, voire par la détruire (Cf. par exemple *Catéchisme*, 29).

Or nous sommes faits à *la mesure de Dieu* : l'homme est créé par Dieu et pour Dieu ; et Dieu ne cesse d'attirer l'homme à Lui, et c'est seulement en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher. « L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu. Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec Lui commence avec l'existence humaine. Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne

cesse de lui donner l'être ; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur » (*Gaudium et Spes*, 19,1).

Tout notre bien est en Dieu, et en dehors de Lui, il n'y a pas de bien véritable et total. C'est, objectivement, notre fin ultime. Même si nous ne le savons pas, ou si nous ne le comprenons pas clairement à certains moments de notre vie, seul Dieu peut combler notre désir de bonheur. Et tout amour qui ne nous conduit pas à Dieu, qui nous éloigne de Lui, est en même temps une trahison de nous-mêmes, une condamnation à une frustration future.

Notre cœur est fait pour arriver à aimer Dieu et à être rempli de son amour ; il n'y a pas de substitut ou de véritable alternative. Par conséquent, la seule mesure adéquate pour accueillir l'amour infini que Dieu nous offre est "tout" : aimer de *tout* notre cœur, de *toute* notre âme, de *toutes* nos forces. Si nous ne lui donnons pas un amour à la mesure de ses désirs, « notre cœur se venge... et la vermine se met à y grouiller » (*Forge*, 204).

L'amour de Dieu

L'amour de Dieu dont il est question dans le premier commandement implique :

A) De Le choisir comme fin ultime de tout ce que nous décidons de faire. Faire en sorte de tout faire par amour pour Lui et pour sa gloire : « Tout ce que vous faites : manger, boire, ou toute autre action, faites-le pour la gloire de Dieu » (1 Cor 10, 31). « *Deo omnis gloria* : à Dieu toute la gloire »^[1]. On ne doit pas préférer une autre fin que celle-ci car aucun amour ne mérite d'être au-dessus de l'amour de Dieu : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt 10,37). Un amour qui exclut ou subordonne l'amour pour Dieu n'est ni vrai ni bon.

B) D'accomplir sa volonté par des œuvres : « Ce n'est pas en me disant : "Seigneur, Seigneur !" qu'on entrera dans le royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21). L'accomplir aussi lorsqu'elle exige des sacrifices : « cependant, que soit faite non pas ma volonté, mais la tienne » (Lc 22,42), convaincus que cela en vaut la peine, car c'est là que réside notre plus grand bien.

La volonté de Dieu est que nous soyons saints (cf. 1 Th 4, 3), que nous suivions le Christ (cf. Mt 17, 5), en faisant ce qui est nécessaire pour vivre sous la houlette de ses commandements (cf. Jn 14, 21). « Veux-tu vraiment être saint ? — Remplis le petit devoir de chaque instant : fais ce que tu dois et sois à ce que tu fais »^[2].

C) De vivre en sachant que nous avons une dette envers Lui – la dette d'un fils envers son père qui est bon – et en voulant Lui rendre son amour. Il nous a aimés le premier, nous a créés libres et a fait de nous ses enfants (cf. 1 Jn 4, 19). Le péché consiste à rejeter l'amour de Dieu (cf. *Catéchisme*, 2094), mais Il pardonne toujours, Il se donne toujours à nous : la logique de Dieu est surabondance. « Voici en quoi consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés, et il a envoyé son Fils en sacrifice de pardon pour nos péchés » (1 Jn 4, 10 ; cf. Jn 3, 16). Il « m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi » (Gal 2,20). « Répondre à tant d'amour exige de nous un don total du corps et de l'âme »^[3]. Il ne s'agit pas d'un sentiment mais d'une détermination de la volonté qui peut être accompagnée ou non de manifestations sensibles.

Le désir de réciprocité par amour conduit à l'engagement de cultiver, de diverses manières^[4], la relation avec Dieu, le contact personnel avec Lui qui, à son tour, forme et

nourrit l'amour. C'est pourquoi le premier commandement inclut diverses manifestations de la religion :

– « L'*adoration* est la première attitude de l'homme qui se reconnaît créature devant son Créateur » (*Catéchisme*, 2628). C'est l'attitude la plus fondamentale de la religion (Cf. *Catéchisme*, 2095). « C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, à lui seul tu rendras un culte » (Mt 4,10). « Que ta prière soit toujours un acte, sincère et réel, d'adoration de Dieu »^[5]. L'adoration de Dieu libère des différentes formes d'idolâtrie, toujours actuelles, qui conduisent à l'esclavage.

– L'*action de grâce* (cf. *Catéchisme*, 2638), parce que tout ce que nous sommes et tout ce que nous possédons, nous l'avons reçu de Lui : « As-tu quelque chose sans l'avoir reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Cor 4,7).

– La *demande* de pardon pour les décisions et les attitudes qui nous séparent de Dieu (le péché) ; et la demande d'aide également pour les autres, l'Église et l'humanité entière. Jésus inclut dans le Notre Père ces deux types de demandes. La prière de demande du chrétien est pleine d'assurance, car il s'agit d'une demande filiale, par l'intermédiaire du Christ : « ce que vous demanderez au Père en mon nom, Il vous le donnera » (Jn 16,23 ; cf. 1 Jn 5,14-15).

– L'amour se manifeste aussi par le *sacrifice* qui est l'offrande d'un bien à Dieu comme expression de l'abandon intérieur de sa propre volonté, c'est-à-dire une expression d'obéissance. Le Christ nous a rachetés par le Sacrifice de la Croix qui manifeste sa parfaite obéissance au Père jusqu'à la mort (cf. Ph 2,8).

Prière et sacrifice sont inséparables : « la prière est valorisée par le sacrifice »^[6]. L'une et l'autre, sous leurs diverses formes, font partie du culte de Dieu, que l'on appelle *culte de latrerie* ou adoration. L'acte de culte par excellence est la Sainte Messe dans laquelle le Christ lui-même offre au Père, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, une adoration parfaite, une action de grâce, une demande de pardon des péchés et une supplication pour sa grâce. Les chrétiens, devenus membres du Christ par le Baptême, ont reçu la capacité de s'offrir en Lui, spécialement dans la célébration eucharistique, permettant à Jésus de prendre en charge nos sacrifices et de les présenter, unis aux siens, au Père par l'Esprit Saint (Cf. *Catéchisme*, 2100).

– L'amour de Dieu doit se manifester dans la dignité du culte : observation des prescriptions de l'Église, « politesse de la piété »^[7], soin et propreté des objets destinés au culte divin. « Cette femme, qui répandit, chez Simon le lépreux, à Béthanie, un parfum coûteux sur la tête du Maître, nous rappelle au devoir d'être magnifiques dans le culte de Dieu. — Tout le luxe, la majesté et la beauté du monde me semblent peu »^[8].

Foi et espérance en Dieu

La foi, l'espérance et la charité sont les trois vertus "théologiques" (vertus qui sont dirigées vers Dieu). La plus grande est la charité (cf. 1 Co 13, 13), qui donne "forme" et "vie" surnaturelle à la foi et à l'espérance (tout comme l'âme donne vie au corps). Mais la charité présuppose la foi, car seul celui qui connaît Dieu – comme fruit de sa liberté – peut L'aimer ; et elle présuppose l'espérance, car seul celui qui place son désir de bonheur dans l'union avec Dieu peut L'aimer, sinon il aimerait, à son détriment, ce en quoi il place ses désirs.

La foi est un don de Dieu, une lumière dans l'intelligence qui nous permet de connaître la vérité que Dieu a révélée et d'y adhérer, de la faire nôtre. Elle implique de croire ce que Dieu a révélé, mais aussi de croire Dieu lui-même qui l'a révélé (avoir confiance en Lui).

Il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'opposition entre la foi et la raison. La raison, guidée par la lumière de la foi, est indispensable pour assimiler la foi et l'approfondir, en faisant, pour ainsi dire, de plus en plus nôtre la vision divine de la réalité.

La formation doctrinale est importante pour atteindre une foi ferme et ainsi nourrir l'amour de Dieu et des autres pour Dieu : pour la sainteté et l'apostolat. La *vie de foi* est une vie soutenue par la foi et cohérente avec elle.

L'espérance est aussi un don de Dieu qui nous pousse à désirer l'union avec Lui en laquelle consiste notre bonheur sans nous décourager en la considérant comme irréalisable parce que nous avons confiance qu'Il nous donnera, même si nous ne savons pas comment, la capacité et les moyens d'y parvenir (Cf. *Catéchisme*, 2090).

Les chrétiens doivent « [se réjouir dans] l'espérance » (Rm 12,12), car si nous sommes fidèles, le bonheur du ciel nous attend : la vision de Dieu face à face (1 Co 13, 12), la *vision béatifique*. « Puisque nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers : héritiers de Dieu, héritiers avec le Christ, si du moins nous souffrons avec Lui pour être avec Lui dans la gloire » (Rm 8,17).

La vie chrétienne est un chemin de félicité, non seulement future, mais aussi sur cette terre, car dès maintenant, grâce à la certitude que nous donne la véritable espérance, nous goûtons par avance quelque chose de ce bonheur éternel. Tant que dure notre vie terrestre, nous savons que c'est un bonheur compatible avec la douleur, avec la croix. L'espérance nous permet de vivre dans la certitude qu'il vaut la peine de travailler et de souffrir, par amour^[9], afin que les plans merveilleux de Dieu pour notre vie puissent se réaliser avec notre coopération.

« L'espérance ne déçoit pas ! Elle n'est pas fondée sur ce que nous pouvons faire ou être, ni sur ce en quoi nous pouvons croire. Son fondement, c'est-à-dire le fondement de l'espérance chrétienne, est ce qu'il peut y avoir de plus fidèle et de plus sûr, c'est-à-dire l'amour que Dieu lui-même nourrit pour chacun de nous » (Pape François, *Audience générale*, 15-II-2017).

Amour des autres et de soi-même par amour de Dieu

Lorsqu'il répondit à la question sur le premier commandement, comme rappelé ci-dessus, Jésus ajouta : « Et le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 39). Il ne fait pas référence au commandement formulé comme le *deuxième* dans le Décalogue, mais au deuxième noyau essentiel, avec l'amour de Dieu qui comprend plusieurs commandements du Décalogue. Jésus le décrit comme "semblable" au premier : il en est distinct – il n'est pas équivalent ou interchangeable – mais il en est inséparable. C'est pourquoi son importance est semblable à celle du premier.

L'amour pour Dieu doit inclure l'amour pour ceux que Dieu aime. « Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu », alors qu'il a de la haine contre son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, est incapable d'aimer Dieu, qu'il ne voit pas. Et voici le commandement que nous tenons de lui : celui qui aime Dieu, qu'il aime aussi son frère » (1 Jn 4, 19-21). On ne peut pas aimer Dieu sans aimer tous les hommes, créés par Lui à

son image et à sa ressemblance et appelés à être ses enfants par la grâce (Cf. *Catéchisme*, 2069).

« Nous devons nous comporter comme des enfants de Dieu avec les enfants de Dieu »^[10] :

A) Se comporter comme un enfant de Dieu, comme un autre Christ. L'amour pour les autres a pour règle l'amour du Christ : « Je vous donne un commandement nouveau : c'est de vous aimer les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. À ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13,34-35). L'Esprit Saint a été envoyé dans nos cœurs pour que nous puissions aimer comme des enfants de Dieu, avec l'amour du Christ (cf. Rm 5,5).

B) Voir dans les autres des enfants de Dieu, le Christ : « chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Vouloir pour eux leur vrai bien, ce que Dieu veut : qu'ils soient saints et donc heureux. La première manifestation de la charité est l'apostolat. Elle conduit également à se préoccuper de leurs besoins matériels. Comprendre – faire siennes – les difficultés spirituelles et matérielles des autres. Savoir pardonner. Faire preuve de miséricorde (cf. Mt 5,7). « L'amour prend patience ; l'amour rend service ; l'amour ne jalouse pas, (...) il ne cherche pas son intérêt ; il ne s'emporte pas ; il n'entretient pas de rancune... » (1 Cor 13, 4-5). La correction fraternelle (cf. Mt 18,15).

« Tu aimeras ton prochain *comme toi-même* » (Mt 22,39) exprime aussi qu'il existe un amour juste pour soi-même, qui conduit à se regarder et à s'estimer comme Dieu le fait et à rechercher pour soi-même le bien que Dieu veut : la sainteté et donc le bonheur en Lui.

Il existe aussi un amour désordonné de soi, l'égoïsme, qui incline à faire passer sa propre volonté avant celle de Dieu et son propre intérêt avant le service des autres. Il ne peut y avoir de juste amour de soi sans lutte contre l'égoïsme. Cela implique l'abnégation, le don de soi à Dieu et aux autres. « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. Car celui qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perd sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 16, 24-25). L'homme « ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même »^[11].

Péchés contre le premier commandement

Les péchés contre le premier commandement sont des péchés contre les vertus théologiques :

A) Contre la foi : l'athéisme, l'agnosticisme, le doute délibéré, l'indifférentisme religieux, l'hérésie, l'apostasie, le schisme, etc. (Cf. *Catéchisme*, 2089). Il est également contraire au premier commandement de mettre volontairement en danger sa propre foi. Sont contraires au culte de Dieu le sacrilège, la simonie, certaines pratiques de superstition, de magie, etc. et le satanisme (Cf. *Catéchisme*, 2111-2128).

B) Contre l'espérance : le désespoir de son propre salut (cf. *Catéchisme*, 2091) et, à l'extrême opposé, la présomption que la miséricorde divine pardonnera les péchés sans conversion ou contrition ou sans avoir besoin du sacrement de la pénitence (cf. *Catéchisme*, 2092). Il est également contraire à cette vertu de placer l'espérance du bonheur ultime dans quelque chose d'extérieur à Dieu.

C) Contre la charité : tout péché est contraire à la charité, mais directement opposé à celle-ci est le rejet de Dieu mais aussi la tiédeur qui conduit à ne pas vouloir sérieusement L'aimer de tout son cœur.

Le deuxième commandement

Le deuxième commandement du Décalogue est : *Tu ne prendras pas le nom de Dieu en vain*. Ce commandement ordonne d'honorer et de respecter le nom de Dieu (cf. *Catéchisme*, 2142), qui ne doit être prononcé « que pour Le bénir, Le louer et Le glorifier » (*Catéchisme*, 2143). Sinon, l'homme perd, dans une mesure plus ou moins grande, le sens de la réalité : il oublie qui est Dieu et qui il est ; et il retombe dans la tentation de l'origine.

« Le nom exprime l'essence, l'identité de la personne et le sens de sa vie. Dieu a un nom. Il n'est pas une force anonyme » (*Catéchisme*, 203). Cependant, Dieu ne peut être englobé dans des concepts humains, il n'existe pas d'idée capable de Le représenter, ni de nom qui puisse exprimer de manière exhaustive l'essence divine. Dieu est "Saint", ce qui signifie qu'il est absolument supérieur, qu'il est au-dessus de toute créature, qu'il est transcendant.

Néanmoins, pour que nous puissions L'invoquer et nous adresser à Lui personnellement, Dieu dans l'Ancien Testament « s'est révélé progressivement et sous divers noms à son peuple » (*Catéchisme*, 204). Le nom qu'il a manifesté à Moïse indique que Dieu est l'Être par essence qui n'a reçu l'être de personne et de qui tout procède : « Dieu dit à Moïse : Je suis qui je suis. Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : "Celui qui m'a envoyé vers vous, c'est : [Yahvé] JE-SUIS" (...) C'est là mon nom pour toujours » (Ex 3, 14-15 ; cf. *Catéchisme*, 213). Par respect pour la sainteté de Dieu, le peuple d'Israël ne prononçait pas son nom mais lui substituait le titre de "Seigneur" ("Adonai" en hébreu ; "Kyrios" en grec) (Cf. *Catéchisme*, 209). Les autres noms de Dieu dans l'Ancien Testament sont : "Elohim" qui est le pluriel majuscule de "plénitude" ou "grandeur" ; "El-Saddai" qui signifie puissant, omnipotent.

Dans le Nouveau Testament, Dieu fait connaître le mystère de sa vie intime : il est un Dieu unique en trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Jésus-Christ nous enseigne à appeler Dieu "Père" (Mt 6,9) : "Abba" est la façon familière en hébreu de dire Père (cf. Rm 8,15). Dieu est le Père de Jésus-Christ et notre Père, mais pas de la même manière, car si Lui est le Fils unique, nous, nous sommes des fils par adoption. Mais cette *adoption* particulière fait de nous de véritables fils (cf. 1 Jn 3, 1), des frères de Jésus-Christ (Rm 8, 29) car l'Esprit Saint a été envoyé dans nos cœurs et nous participons à la nature divine (cf. Ga 4, 6 ; 2 P 1, 4). Nous sommes des enfants de Dieu en Christ. Par conséquent, nous pouvons vraiment nous adresser à Dieu en tant que "Père", comme le conseille saint Josémariamaria : « Dieu est un Père débordant de tendresse, d'un amour infini. Appelle-le "Père" souvent dans la journée et dis-Lui, seul à seul, dans ton cœur, que tu L'aimes, que tu L'adores, que tu ressens la fierté et la force d'être son enfant »^[12].

Dans le Notre Père, nous prions : "Que ton nom soit sanctifié". Le terme "sanctifier" doit être compris ici dans le sens de « reconnaître comme saint, traiter d'une manière sainte » (*Catéchisme*, 2807). C'est ce que nous faisons lorsque nous adorons, louons ou remercions Dieu. Mais les mots "que ton nom soit sanctifié" sont aussi une des demandes du Notre Père : en les prononçant, nous demandons que son nom soit

sanctifié par nous, c'est-à-dire que, par notre vie, nous Lui rendions gloire et amenions les autres à Le glorifier (cf. Mt 5,16). « Il dépend inséparablement de notre *vie* et de notre *prière* que son nom soit sanctifié parmi les nations » (*Catéchisme*,2814).

Le respect du nom de Dieu exige aussi le respect du nom de la Vierge Marie, des Saints et des réalités saintes dans lesquelles Dieu est présent d'une manière ou d'une autre, surtout la Très Sainte Eucharistie, véritable Présence de Jésus-Christ, la Deuxième Personne de la Sainte Trinité, parmi les hommes.

Le deuxième commandement interdit tout usage inapproprié du nom de Dieu (cf. *Catéchisme*, 2146), et en particulier le *blasphème*, qui « consiste à proférer contre Dieu – intérieurement ou extérieurement – des paroles de haine, de reproche, de défi (...). Il est encore blasphématoire de recourir au nom de Dieu pour couvrir des pratiques criminelles, réduire des peuples en servitude, torturer ou mettre à mort. (...) [Le blasphème] est de soi un péché grave » (*Catéchisme*, 2148).

Le deuxième commandement interdit également de jurer faussement (Cf. *Catéchisme*, 2150). Jurer, c'est rendre Dieu témoin de ce que l'on affirme (par exemple, donner la garantie d'une promesse ou d'un témoignage). Il est licite de prêter serment quand cela est nécessaire et quand cela est fait avec vérité et justice : par exemple, dans un procès ou quand on assume une charge (Cf. *Catéchisme*, 2154). En outre, le Seigneur nous enseigne à ne pas jurer : « Que votre parole soit "oui", si c'est "oui", "non", si c'est "non" » (Mt 5, 37 ; cf. Jc 5, 12 ; *Catéchisme*, 2153).

Le nom du chrétien

« L'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même »^[13]. Il n'est pas "quelque chose" mais "quelqu'un", une personne. « Lui seul est appelé à partager, par la connaissance et l'amour, la vie de Dieu. Il a été créé à cette fin et c'est là la raison fondamentale de sa dignité » (*Catéchisme*, 356). Dans le Baptême, il reçoit un nom qui représente son unicité irremplaçable devant Dieu et devant les autres (Cf. *Catéchisme*, 2156, 2158). Baptiser se dit aussi "christianiser". Tout baptisé a pour nom propre *chrétien*, disciple du Christ : « c'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples [ceux qui se sont convertis après avoir été évangélisés] reçurent le nom de *chrétiens* » (Ac 11,26).

Dieu appelle chacun d'entre nous par son nom (cf.1 Sam 3, 4-10 ; Es 43, 1 ; Jean 10, 3 ; Actes 9, 4). Il aime chacun personnellement. Il attend de chacun une réponse d'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force ». Personne ne peut se substituer à nous dans cette réponse. Saint Josémària nous encourage ainsi : « Revenez lentement sur cet appel divin qui remplit l'âme d'inquiétude et lui apporte en même temps la douceur du miel : *Redemi te, et vocavi te nomine tuo : meus es tu* (Is 43, 1) ; je t'ai racheté et je t'ai appelé par ton nom : tu es à moi ! Ne volons pas à Dieu ce qui lui appartient. Un Dieu qui nous a aimés jusqu'au point de mourir pour nous, qui nous a choisis de toute éternité, avant la création du monde, pour que nous soyons saints en sa présence (cf. Ep 1,4) »^[14].

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2064-2132
- ID., n° 203-213
- ID., n° 2142-2195
- Benoît XVI-Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, chap. 5.2.

Lectures recommandées

- Benoît XVI, encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, 1-18 :
- Benoît XVI, encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007
- Pape François, encyclique *Lumen fidei*, 29 juin 2013
- Saint Josémaria, homélie *Vie de foi*, dans *Amis de Dieu*, n° 190-204
- ID., homélie *L'espérance du chrétien*, dans *Amis de Dieu*, n° 205-221
- ID., homélie *Avec la force de l'amour*, dans *Amis de Dieu*, n° 222-237
- ID., homélie *L'amitié avec Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 142-153

[1] Saint Josémaria, *Chemin*, 780.

[2] Ibid. 815, Cf. ibid., 933.

[3] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 87.

[4] Cf. Saint Josémaria, *Chemin*, 91.

[5] Saint Josémaria, *Forge*, 263.

[6] Saint Josémaria, *Chemin*, 81.

[7] Ibid., 541.

[8] Ibid. Cf. Mt 26, 6-13.

[9] Saint Josémaria, *Forge*, 26.

[10] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 36.

[11] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 24.

[12] Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, 150.

[13] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 24.

[14] Saint Josémaria, *Amis de Dieu*, 312.

[Retour au contenu](#)

Thème 29. Le troisième commandement

Le troisième commandement du Décalogue est *desanctifier les fêtes*. Il ordonne d'honorer Dieu également par des œuvres de culte le dimanche et les autres jours de fête.

Le dimanche ou jour du Seigneur

La Bible raconte l'œuvre de la création en six "jours". À la fin, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et voici : cela était très bon (...) Et Dieu bénit le septième jour : il le sanctifia puisque, ce jour-là, il se reposa de toute l'œuvre de création qu'il avait faite » (Gn 1, 31 et 2, 3).

C'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, Dieu a ordonné que le septième jour de la semaine soit saint, un jour séparé et distinct des autres. L'homme, qui est appelé à participer à la puissance créatrice de Dieu en perfectionnant le monde par son travail, doit également cesser de travailler le septième jour et le consacrer au culte divin et au repos. De cette façon, il essaie de protéger dans son cœur le véritable ordre de la vie des enfants de Dieu, de sorte que les dynamiques et les exigences du travail et des autres réalités quotidiennes soient intégrées dans la pratique avec les véritables priorités et le véritable sens des choses.

Le contenu premier de ce précepte n'est donc pas la simple interruption du travail, mais le fait de se souvenir et de *célébrer* – c'est-à-dire de vivre comme réellement *présentes*, par la puissance de l'Esprit Saint – les merveilles opérées par Dieu, pour L'en remercier et Le louer. Dans la mesure où ce sens est personnellement vivant, le commandement du repos montre aussi sa pleine signification : par lui, l'homme participe profondément au "repos" de Dieu et devient capable de cette même joie que le Créateur a éprouvée après la création, en voyant que tout ce qu'Il avait fait "était très bon".

« Alors commence le jour du repos, qui est la joie de Dieu pour ce qu'il a créé. C'est le jour de la contemplation et de la bénédiction. Qu'est donc le repos selon ce commandement ? C'est le moment de la contemplation, c'est le moment de la louange, pas de l'évasion. C'est le temps pour regarder la réalité et dire : comme la vie est belle ! Au repos comme fuite de la réalité, le Décalogue oppose le repos comme *bénédiction de la réalité* » (Pape François, Audience générale, 5-IX-2018).

Avant la venue de Jésus-Christ, le septième jour était le samedi. Dans le Nouveau Testament, c'est le dimanche, appelé *Dies Domini*, le jour du Seigneur, car c'est le jour où Jésus-Christ est ressuscité. Le samedi représentait la fin de la Création ; le dimanche représente le début de la *Nouvelle Création* qui a eu lieu avec la Résurrection de Jésus-Christ (Cf. *Catéchisme*, 2174).

Participation à la Sainte Messe du dimanche

Puisque le Sacrifice de l'Eucharistie est "la source et le sommet de la vie de l'Église"^[4], et donc aussi de chaque fidèle, le dimanche est sanctifié en premier lieu par la participation à la Sainte Messe. « Pour nous chrétiens, le centre du jour du Seigneur, le dimanche, est l'Eucharistie, qui signifie *action de grâce*. C'est le jour pour dire à Dieu : merci Seigneur pour la vie, pour ta miséricorde, pour tous tes dons » (Pape François, Audience générale, 5-IX-2018).

L'Église concrétise le troisième commandement du Décalogue en prévoyant ce qui suit : « Le dimanche et les autres jours de fête de précepte, les fidèles sont tenus par l'obligation de participer à la Messe » (*Code de Droit Canon*, 1247 ; *Catéchisme*, 2180). Outre le dimanche, les principaux jours d'obligation – étant entendu que l'autorité ecclésiastique peut supprimer, transférer ou dispenser du précepte sur l'un d'entre eux, selon les circonstances du pays ou de la région – sont ceux de : « la Nativité de notre Seigneur Jésus Christ, de l'Épiphanie, de l'Ascension et du Très Saint Corps et Sang du Christ, le jour de Sainte Marie Mère de Dieu, de son Immaculée Conception et de son Assomption, de saint Joseph, des saints Apôtres Pierre et Paul et de tous les Saints » (*Code de Droit Canon*, 1246 ; *Catéchisme*, 2177).

« Satisfait au précepte de participation à la Messe, qui assiste à la Messe célébrée selon le rite catholique le jour de fête lui-même ou le soir du jour précédent (*Code de Droit Canon*, 1248) » (*Catéchisme*, 2180). Par "soir", il faut entendre ici environ l'heure canonique des *vêpres* (approximativement entre 16 et 18 heures), ou plus tard.

Le précepte lie les fidèles, « à moins d'en être excusés pour une raison sérieuse (par exemple, la maladie, le soin des nourrissons) ou dispensés par leur propre pasteur (cf. *Code de Droit Canon*, 1245). Ceux qui manquent délibérément à cette obligation commettent un péché grave » (*Catéchisme*, 2181).

En même temps, il convient de considérer que lorsque l'Église exhorte ces niveaux minimums de participation à l'Eucharistie, concrétisant ainsi la principale manière de "sanctifier les fêtes", elle agit surtout comme une mère qui veille à ce que ses enfants ne manquent pas de la nourriture dont ils ont absolument besoin pour vivre en tant qu'enfants de Dieu : pour cette raison, avant d'être un devoir, les baptisés ont le besoin et le droit de participer à la célébration de l'Eucharistie. Dans les *Actes des Apôtres* (2, 42), il est dit des premiers chrétiens qu'ils étaient « assidus à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières ». La règle de l'Église cherche précisément à protéger et à favoriser cette vitalité originelle de la vocation chrétienne.

Le dimanche, un jour de repos

« Comme Dieu "se reposa le septième jour après tout le travail qu'il avait fait" (Gn 2, 2), la vie humaine est rythmée par le travail et le repos. L'institution du Jour du Seigneur contribue à ce que tous jouissent du temps de repos et de loisir suffisant qui leur permette de cultiver leur vie familiale, culturelle, sociale et religieuse » (*Catéchisme*, 2184). C'est pourquoi, le dimanche et les autres jours d'obligation, les fidèles sont tenus de s'abstenir « de ces travaux et de ces affaires qui empêchent le culte dû à Dieu, la joie propre au jour du Seigneur ou la détente convenable de l'esprit et du corps » (*Code de Droit Canon* 1247). Il s'agit d'une obligation grave, comme le précepte de sanctifier les fêtes, bien que l'obligation puisse cesser en présence d'un devoir supérieur de justice ou de charité. Néanmoins, l'Église nous rappelle que « chaque chrétien doit éviter d'imposer sans nécessité à autrui ce qui l'empêcherait de garder le jour du Seigneur » (*Catéchisme*, 2187).

Aujourd'hui, dans certains pays, il existe une mentalité répandue qui considère la religion comme une affaire privée qui ne doit pas avoir de manifestations publiques et sociales. Au contraire, la doctrine chrétienne enseigne que l'homme doit pouvoir « professer librement sa religion en privé et en public »^[2]. En effet, la loi morale naturelle,

propre à tout homme, prescrit de « rendre à Dieu un culte extérieur, visible, public »^[3] (Cf. *Catéchisme*, 2176).

Certes, le culte personnel rendu à Dieu est avant tout un acte intérieur ; mais il doit pouvoir se manifester extérieurement, car l'esprit humain « trouve nécessaire d'utiliser les choses matérielles comme des signes par lesquels il est stimulé pour accomplir les actions spirituelles qui l'unissent à Dieu »^[4].

En outre, il doit être possible de professer la religion non seulement extérieurement, mais aussi socialement, c'est-à-dire avec d'autres, car « la nature sociale de l'homme requiert (...) qu'il professe sa religion sous une forme communautaire »^[5]. La dimension sociale de l'homme exige que le culte puisse avoir des expressions sociales. « C'est donc faire injure à la personne humaine et à l'ordre même établi par Dieu pour les êtres humains que de refuser à l'homme le libre exercice de la religion dans la société, dès lors que l'ordre public juste est sauvegardé (...). Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc (...) reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens »^[6].

Il existe un droit social et civil à la liberté en matière religieuse, ce qui signifie que la société et l'État ne doivent pas empêcher, mais plutôt faciliter et encourager chaque personne à agir dans ce domaine selon les exigences de sa conscience, tant en privé qu'en public, à condition qu'elle respecte les justes limites qui découlent des exigences du bien commun, comme l'ordre public et la moralité publique^[7] (Cf. *Catéchisme*, 2109).

En ce sens, « dans le respect de la liberté religieuse et du bien commun de tous, les chrétiens ont à faire reconnaître les dimanches et jours de fête de l'Église comme des jours fériés légaux. Ils ont à donner à tous un exemple public de prière, de respect et de joie et à défendre leurs traditions comme une contribution précieuse à la vie spirituelle de la société humaine » (*Catéchisme*, 2188). C'est ce que pensait saint Josémaria lorsqu'il écrivait : « voilà ton devoir de citoyen chrétien : contribuer à ce que l'amour et la liberté du Christ président toutes les manifestations de la vie moderne : la culture et l'économie, le travail et le repos, la vie de famille et la vie en société »^[8].

En effet, chaque personne est tenue en conscience de rechercher la vraie religion et d'y adhérer. Dans cette recherche, il peut recevoir l'aide d'autres personnes – les fidèles chrétiens ont d'ailleurs le devoir d'apporter cette aide par l'apostolat de l'exemple et de la parole – mais personne ne doit être contraint. L'adhésion à la foi doit toujours être libre, tout comme sa pratique (cf. *Catéchisme*, 2104-2106).

Bibliographie de base

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2168-2188
- Saint Jean-Paul II, Lettre apostolique *Dies Domini*, 31 mai 1998
- Benoît XVI-Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, chap. 5.2.

Lectures recommandées

- Saint Josémaria, homélie *L'amitié avec Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 142-153
- Pape François, Audience générale, 8 novembre 2017, catéchèse sur l'Eucharistie.

- Jordi Valenti, *La sainte messe*, Laurier, 2022.

^[1] Concile Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, 10.

^[2] Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, 15 ; *Catéchisme*, 2137.

^[3] Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4, c.

^[4] Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 7, c.

^[5] Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, 3.

^[6] Ibid.

^[7] Ibid, 7.

^[8] Saint Josémaría, *Sillon*, 302.

[Retour au contenu](#)

Thème 30. Quatrième commandement. La famille

La position du quatrième commandement dans le Décalogue

Dans la formulation traditionnelle du Décalogue que nous utilisons (Cf. *Catéchisme*, 2066), les trois premiers commandements se réfèrent plus directement à l'amour de Dieu et les sept autres à l'amour du prochain (Cf. *Catéchisme*, 2067). En effet, le précepte suprême d'aimer Dieu et le second, semblable au premier, d'aimer son prochain pour l'amour de Dieu, résument tous les commandements du Décalogue (cf. *Mt 22, 36-40* ; *Catéchisme*, 2196).

Ce n'est pas un hasard si le quatrième commandement apparaît précisément dans cette position, comme un point de connexion et de transition entre les trois précédents et les six suivants.

Dans les relations familiales (et de manière radicale dans la paternité/maternité/filiation), cette mystérieuse interpénétration entre l'amour divin et humain qui est à l'origine de chaque personne se poursuit d'une certaine manière. Pour cette raison, l'amour des parents – et la communion familiale qui en découle (cf. *Catéchisme*, 2205) – participe de manière particulière à l'amour de Dieu.

C'est aussi l'amour du prochain "comme soi-même" qui est particulièrement naturel dans la famille parce que, là, les autres sont "autres", mais pas "totalement autres" : ce ne sont pas des "étrangers" ou des inconnus, mais d'une certaine manière, les uns participent à l'identité des autres, à leur être personnel : ils sont "quelque chose qui leur est propre". C'est pourquoi la famille est le lieu original où chaque personne est accueillie et aimée inconditionnellement : non pas en raison de ce qu'elle a ou de ce qu'elle peut fournir ou réaliser, mais en raison de ce qu'elle est.

La signification personnelle et sociale de la famille

Si le quatrième commandement s'adresse aux enfants dans leurs relations avec leurs parents, il s'étend également, avec des manifestations différentes, aux relations de parenté avec les autres membres du groupe familial et au comportement envers la patrie, les plus âgés et les supérieurs dans tous les domaines. Enfin, il implique et sous-entend aussi les devoirs des parents et de ceux qui exercent une autorité sur les autres (Cf. *Catéchisme*, 2199).

Ainsi, « le quatrième commandement *éclaire les autres relations dans la société*. Dans nos frères et sœurs, nous voyons les enfants de nos parents ; dans nos cousins, les descendants de nos aïeux ; dans nos concitoyens, les fils de notre patrie ; dans les baptisés, les enfants de notre mère, l'Église ; dans toute personne humaine, un fils ou une fille de Celui qui veut être appelé "notre Père". Par-là, nos relations avec notre prochain sont reconnues d'ordre personnel. Le prochain n'est pas un "individu" de la collectivité humaine ; il est "quelqu'un" qui, par ses origines connues mérite une attention et un respect singuliers » (*Catéchisme*, 2212).

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation, réitérée par le Magistère, selon laquelle la famille est la première et fondamentale école de sociabilité (Cf. *Catéchisme*, 2207). Siège naturel de l'éducation à l'amour, elle est l'instrument le plus efficace pour l'humanisation et la personnalisation de la société : elle collabore de manière originale et

profonde à la construction du monde^[1], et « doit vivre de façon que ses membres apprennent le souci et la prise en charge des jeunes et des anciens, des personnes malades ou handicapées et des pauvres » (*Catéchisme*, 2208).

Pour sa part, la société a le grave devoir de soutenir et de renforcer le mariage et la famille fondée sur lui, en reconnaissant sa nature authentique, en favorisant sa prospérité et en veillant à la moralité publique (Cf. *Catéchisme*, 2210)^[2].

Devoirs des enfants et des parents

La Sainte Famille est un modèle qui montre avec une clarté particulière les caractéristiques de la vie – du sens de l'amour et du service ; de l'éducation et de la liberté ; de l'obéissance et de l'autorité ; etc. – voulue par Dieu pour chaque famille.

A) Les enfants doivent respecter et honorer leurs parents, essayer de leur donner de la joie, prier pour eux et répondre loyalement à leur amour, à leurs soins et aux sacrifices qu'ils font pour eux : pour un bon chrétien, ces devoirs sont un très doux précepte.

La paternité divine, source de la paternité humaine (cf. Ep 3, 14-15), est le fondement de l'honneur dû aux parents (cf. *Catéchisme*, 2214). « Le respect pour les parents (*piété filiale*) est fait de *reconnaissance* à l'égard de ceux qui, par le don de la vie, leur amour et leur travail, ont mis leurs enfants au monde et leur ont permis de grandir en taille, en sagesse et en grâce. "De tout ton cœur, glorifie ton père et n'oublie pas les douleurs de ta mère. Souviens-toi qu'ils t'ont donné le jour ; comment leur rendras-tu ce qu'ils ont fait pour toi ?" (Si 7, 27-28)" (*Catéchisme*, 2215).

Le respect filial se manifeste par la docilité et l'obéissance. « Vous les enfants, obéissez en toute chose à vos parents ; cela est beau dans le Seigneur » (Col 3, 20). Tant qu'ils sont soumis à leurs parents, les enfants doivent leur obéir dans tout ce qu'ils disposent pour leur propre bien et celui de la famille. Cette obligation cesse avec l'émancipation des enfants, mais le respect qu'ils doivent à leurs parents ne cesse jamais (Cf. *Catéchisme*, 2216-2217).

Naturellement, si les parents ordonnent quelque chose de contraire à la loi de Dieu, les enfants doivent faire passer la volonté de Dieu avant les souhaits de leurs parents, car « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5, 29).

« Le quatrième commandement rappelle aux enfants devenus grands, leurs *responsabilités envers les parents*. Autant qu'ils le peuvent, ils doivent leur donner l'aide matérielle et morale, dans les années de vieillesse, et durant le temps de maladie, de solitude ou de détresse » (*Catéchisme*, 2218).

La situation familiale n'est pas toujours idéale. Ici aussi, la providence de Dieu permet des situations familiales difficiles, douloureuses ou, à première vue, peu idéales : familles monoparentales, séparations, violence ou manque d'amour, etc. Il peut être utile de considérer que le quatrième commandement « ne parle pas de la bonté des parents, il ne demande pas que les pères et les mères soient parfaits. Il parle d'un acte des enfants, sans tenir compte des mérites des parents, et il dit une chose extraordinaire et libératrice : même si tous les parents ne sont pas bons et que toutes les enfances ne sont pas sereines, tous les enfants peuvent être heureux, parce que parvenir à une vie pleine et heureuse dépend de la juste reconnaissance envers ceux qui nous ont mis au monde (...). Beaucoup de saints – et de nombreux chrétiens – après une enfance douloureuse ont

vécu une vie lumineuse, parce que, grâce à Jésus Christ, ils se sont réconciliés avec la vie » (Pape François, Audience générale, 19 septembre 2018).

Dans ces situations et toujours, les enfants doivent éviter de juger leurs parents et de les condamner. Au contraire, à mesure qu'ils mûrissent, ils doivent apprendre à pardonner et à être compréhensifs, sans nier la réalité de ce qu'ils ont vécu, mais en essayant de le considérer et de l'évaluer dans la perspective de Dieu, tant à l'égard de leurs parents que de leur propre vie.

B) De leur côté, les parents doivent recevoir avec gratitude, comme une grande bénédiction et un gage de confiance, les enfants que Dieu leur envoie. Outre la prise en charge de leurs besoins matériels, ils ont la lourde responsabilité de leur donner une éducation humaine et chrétienne digne de ce nom. Le rôle des parents dans l'éducation de leurs enfants est si important que, lorsqu'il fait défaut, il peut difficilement être compensé^[3]. Le droit et le devoir d'éducation sont, pour les parents, primordiaux et inaliénables^[4].

Les parents ont la responsabilité de créer un foyer, un espace familial où l'on peut vivre l'amour, le pardon, le respect, la fidélité et le service désintéressé. Un tel foyer est l'environnement le plus approprié et le plus naturel pour la formation des enfants – et de tous ceux qui composent ce foyer – aux vertus et aux valeurs.

Là, par l'exemple et la parole, ils doivent leur apprendre à se connaître eux-mêmes ; à vivre librement et généreusement, avec joie et sincérité ; à être honnêtes ; à dialoguer avec tous ; à accepter – avec la profondeur appropriée à leur âge – les vérités de la foi ; à entrer dans une vie de piété simple et personnelle ; à essayer, avec naturel et en recommençant quand il le faudra, de faire en sorte que leur conduite quotidienne corresponde à leur condition d'enfants de Dieu ; à vivre avec le sens de la vocation personnelle ; etc.

Dans leur mission de formation, les parents doivent être convaincus que, puisqu'ils développent le cours de leur propre vocation, ils peuvent compter sur la grâce de Dieu. Face à la difficulté objective de la tâche, il leur sera d'un grand secours de savoir par la foi que, quelles que soient l'importance et la nécessité des divers moyens et considérations humains, il vaut toujours la peine de donner la priorité aux *moyens surnaturels*.

Ils doivent essayer d'avoir un grand respect et un grand amour pour la singularité de leurs enfants et leur liberté, en leur apprenant à en faire bon usage avec responsabilité^[5]. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres facettes de l'éducation familiale, l'exemple de leur propre conduite sera fondamental et très fructueux.

Dans leurs rapports avec leurs enfants, ils doivent apprendre à combiner affection et force, vigilance et patience. Il est important qu'ils deviennent de bons amis de leurs enfants et qu'ils gagnent leur confiance, ce qui ne peut être obtenu d'aucune autre manière et est essentiel pour l'éducation. Pour tout cela, il est utile de leur consacrer du temps : être avec eux, s'amuser, écouter, s'intéresser à ce qu'ils font, etc.

Dans le cadre de la force empreinte de charité qu'exige leur tâche, ils doivent aussi savoir corriger quand cela est nécessaire, car « quel est le fils auquel son père ne donne pas des leçons ? » (He 12,7) ; mais avec modération, en tenant compte du conseil de l'Apôtre : « vous les parents, n'exaspérez pas vos enfants ; vous risqueriez de les décourager » (Col 3,21).

Les parents ne doivent pas renoncer à leur responsabilité formative en abandonnant l'éducation de leurs enfants entre les mains d'autres personnes ou institutions, bien qu'ils puissent – et parfois doivent – compter sur l'aide de ceux qui méritent leur confiance (Cf. *Catéchisme*, 2222-2226).

« Premiers responsables de l'éducation de leurs enfants, les parents ont le droit de *choisir pour eux une école* qui correspond à leurs propres convictions. Ce droit est fondamental. Les parents ont, autant que possible, le devoir de choisir les écoles qui les assisteront au mieux dans leur tâche d'éducateurs chrétiens (cf. Concile Vatican II, *Gravissimum educationis*, 6). Les pouvoirs publics ont le devoir de garantir ce droit des parents et d'assurer les conditions réelles de son exercice » (*Catéchisme*, 2229).

D'autre part, il est naturel que dans le climat de formation chrétienne d'une famille, il y ait des conditions très favorables pour que germent des vocations de don à Dieu dans l'Église, dues aussi au développement de toutes les semences que les parents ont faites pendant tant d'années, avec la grâce de Dieu.

Dans ces cas et dans tous les autres, ils ne doivent pas oublier que « les liens familiaux, s'ils sont importants, ne sont pas absolus. De même que l'enfant grandit vers sa maturité et son autonomie humaines et spirituelles, de même sa vocation singulière qui vient de Dieu s'affirme avec plus de clarté et de force. Les parents respecteront cet appel et favoriseront la réponse de leurs enfants à le suivre. Il faut se convaincre que la vocation première du chrétien est de *suivre Jésus* (cf. Mt 16, 25) : "Qui aime père et mère plus que moi, n'est pas digne de moi, et qui aime fils ou fille plus que moi n'est pas digne de moi" (Mt 10, 37) » (*Catéchisme*, 2232)^[6].

La vocation divine d'un fils ou d'une fille est un grand don de Dieu pour une famille. Les parents doivent essayer de respecter et de soutenir le mystère de l'appel, même s'ils ne le comprennent pas entièrement ou s'ils ont du mal à accepter les implications qu'ils connaissent ou pressentent. Les bonnes dispositions à l'égard de la vocation des enfants se cultivent et se renforcent avant tout dans la prière. C'est là que mûrit la confiance en Dieu qui permet de modérer la tendance à la protection en évitant ses excès, et qui inspire les attitudes réalistes de foi et d'espérance qui peuvent mieux aider et accompagner les enfants dans leur discernement ou dans leurs décisions.

Autres devoirs du quatrième commandement

A) *Envers ceux qui gouvernent l'Église*. Les chrétiens doivent avoir un "véritable esprit filial vis-à-vis de l'Église" (*Catéchisme*, 2040). Cet esprit doit se manifester envers ceux qui gouvernent l'Église.

Les fidèles « doivent embrasser, dans la promptitude de l'obéissance chrétienne, ce que les pasteurs sacrés représentant le Christ décident au nom de leur magistère et de leur autorité dans l'Église. (...) Qu'ils ne manquent pas de recommander à Dieu, dans la prière, leurs chefs qui veillent sur nos âmes comme devant en rendre compte, afin qu'ils puissent le faire avec joie et non en gémissant (cf. He 13, 17) »^[7].

Cet esprit filial se manifeste avant tout dans l'adhésion et l'union fidèles au Pape, chef visible de l'Église et vicaire du Christ sur la terre, et aux évêques en communion avec le Saint-Siège : « l'amour du Souverain Pontife doit être chez nous une passion merveilleuse, parce que nous voyons le Christ en lui. Si nous nous familiarisons avec le Seigneur dans la prière, nous irons de l'avant avec un regard clair qui nous permettra de

découvrir l'action du Saint-Esprit, jusque dans les événements qui peuvent parfois nous sembler incompréhensibles ou qui nous causent tristesse et douleur »^[8].

B) *Envers les autorités civiles*. « Le quatrième commandement de Dieu nous ordonne aussi d'honorer tous ceux qui, pour notre bien, ont reçu de Dieu une autorité dans la société. Il éclaire les devoirs de ceux qui exercent l'autorité comme de ceux à qui elle bénéficie » (*Catéchisme*, 2234)^[9], toujours en vue du bien commun.

Parmi les devoirs des citoyens figurent (Cf. *Catéchisme*, 2238-2243) :

– respecter les lois justes et exécuter les ordres légitimes de ceux qui sont en position d'autorité (cf. 1 P 2, 13) ;

– exercer ses droits et remplir ses devoirs de citoyen ;

– intervenir de manière responsable dans la *vie sociale et politique*.

« Le citoyen est obligé en conscience de ne pas suivre les prescriptions des autorités civiles quand ces préceptes sont contraires aux exigences de l'ordre moral, aux droits fondamentaux des personnes ou aux enseignements de l'Évangile. Le *refus d'obéissance* aux autorités civiles, lorsque leurs exigences sont contraires à celles de la conscience droite, trouve sa justification dans la distinction entre le service de Dieu et le service de la communauté politique. "Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu" (Mt 22, 21). "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (Ac 5, 29) » (*Catéchisme*, 2242).

C) *Les devoirs des autorités civiles*. Ceux qui exercent une quelconque autorité doivent l'exercer en tant que service et être conscients que tout exercice du pouvoir est moralement conditionné. Personne ne peut faire, ordonner ou établir ce qui est contraire à la dignité des personnes – en premier lieu, de celui qui agit –, à la loi naturelle et au bien commun (Cf. *Catéchisme*, 2235).

« L'exercice de l'autorité vise à rendre manifeste une juste hiérarchie des valeurs afin de faciliter l'exercice de la liberté et de la responsabilité de tous. [Ceux qui gouvernent] exercent la justice distributive avec sagesse, tenant compte des besoins et de la contribution de chacun et en vue de la concorde et de la paix ; ils veillent à ce que les règles et dispositions qu'ils prennent n'induisent pas en tentation en opposant l'intérêt personnel à celui de la communauté (Cf. *Centesimus annus* 25) » (*Catéchisme*, 2236).

« Les *pouvoirs politiques* sont tenus de respecter les droits fondamentaux de la personne humaine. Ils rendront humainement la justice dans le respect du droit de chacun, notamment des familles et des déshérités. Les droits politiques attachés à la citoyenneté peuvent et doivent être accordés selon les exigences du bien commun. Ils ne peuvent être suspendus par les pouvoirs publics sans motif légitime et proportionné » (*Catéchisme*, 2237).

Bibliographie de base

– *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2196-2257

– *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 209-214 ; 221-254 ; 377-383 ; 393-411

- Pape François, exhortation *Amoris laetitia*, 19 mars 2016
- Aurelio Fernandez, *Les dix commandements et les vertus*, Laurier, 2010.

[1] *Familiaris consortio*, 43.

[2] Cf. Ibid., 252-254.

[3] Cf. Concile Vatican II, *Gravissimum educationis*, 3.

[4] Cf. Saint Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, 22-XI-81, 36 ; *Catéchisme*, 2221 et *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 239.

[5] Et, « en devenant adultes, les enfants ont le devoir et le droit de *choisir leur profession et leur état de vie* » (*Catéchisme*, 2230).

[6] « Et lorsque nous nous consolerons à la joie de retrouver — après trois jours d'absence ! — Jésus discutant avec les Docteurs d'Israël (Lc 2, 46), nous garderons gravée dans notre âme l'obligation que nous avons de quitter les nôtres pour servir notre Père céleste » (Saint Josémaria, *Saint Rosaire*, 5^{ème} mystère joyeux).

[7] Concile Vatican II, *Lumen gentium*, 37.

[8] Saint Josémaria, *Aimer l'Église*, 30.

[9] Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 377-383 ; 393-398 ; 410-411.

[Retour au contenu](#)

Thème 31. Le cinquième commandement

La vie humaine est sacrée

« *La vie humaine est sacrée* parce que, dès son origine, elle comporte l'action créatrice de Dieu et demeure pour toujours dans une relation spéciale avec le Créateur, son unique fin. (...) "Personne en aucune circonstance ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent" (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, instruction *Donum vitae*, intr. 5) » (*Catéchisme*, 2258).

L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26-27). Il est unique : la seule créature en ce monde que Dieu aime pour elle-même^[1]. Il est destiné à connaître et à aimer Dieu pour l'éternité. C'est ici que se trouve le fondement ultime du caractère sacré et de la dignité humaine ; et dans son aspect moral, du commandement *Tu ne tueras pas*. L'encyclique *Evangelium vitae* (1995), qui offre une belle méditation sur la valeur de la vie humaine et son appel à la vie éternelle de communion avec Dieu, explique que du caractère sacré de la vie découle son *caractère inviolable* (Cf n° 40). Après le déluge, dans l'alliance avec Noé, l'image de Dieu (à laquelle est fait l'homme) est clairement établie comme source de la condamnation du meurtre (cf. Gn 9, 6).

Mettre la vie entre les mains de l'homme implique un pouvoir de disposition, ce qui implique de savoir l'administrer en collaboration avec Dieu. Cela exige une attitude d'amour et de service, et non de domination arbitraire : cette seigneurie est un ministère et n'est pas absolue, elle reflète l'unique souveraineté de Dieu^[2].

Le livre de la Genèse présente l'abus à l'encontre de la vie humaine comme une conséquence du péché originel. Yahvé se montre toujours comme le protecteur de la vie, même celle de Caïn après qu'il a tué son frère Abel. Nul ne peut se faire justice lui-même, et nul ne peut s'arroger le droit de disposer de la vie de son prochain (cf. Gn 4, 13-15).

Bien que ce commandement concerne spécifiquement les êtres humains, il nous rappelle la nécessité de prendre soin des autres créatures vivantes et de notre maison commune. Dans l'encyclique *Laudato Si* (2015), nous lisons : « d'autre part, quand le cœur est authentiquement ouvert à une communion universelle, rien ni personne n'est exclu de cette fraternité. Par conséquent, il est vrai aussi que l'indifférence ou la cruauté envers les autres créatures de ce monde finissent toujours par s'étendre, d'une manière ou d'une autre, au traitement que nous réservons aux autres êtres humains. Le cœur est unique, et la même dureté qui nous porte à maltraiter un animal ne tarde pas à se manifester dans la relation avec les autres personnes. Toute cruauté sur une quelconque créature "est contraire à la dignité humaine" » (n° 92).

Ce commandement, comme les autres, trouve sa pleine signification en Jésus-Christ, et plus précisément dans le Sermon sur la Montagne : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras pas de meurtre, et si quelqu'un commet un meurtre, il devra passer en jugement. Eh bien ! moi, je vous dis : Tout homme qui se met en colère contre son frère devra passer en jugement. Si quelqu'un insulte son frère, il devra passer devant le tribunal. Si quelqu'un le traite de fou, il sera passible de la géhenne de feu. Donc, lorsque tu vas présenter ton offrande à l'autel, si, là, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse ton offrande, là, devant l'autel, va d'abord te réconcilier avec ton frère, et ensuite viens présenter ton offrande » (Mt 5, 21-24). Le

commandement de sauvegarder la vie humaine « arrive à son niveau le plus profond dans *l'exigence de vénération et d'amour* pour toute personne et pour sa vie »^[3].

Le devoir moral de préserver la vie et la santé

La vie humaine est reçue comme un don précieux de Dieu qui doit être protégé et préservé. Le *Catéchisme* explique que nous devons prendre soin de la santé de manière raisonnable, en tenant toujours compte des besoins des autres et du bien commun (n° 2288). En même temps, il nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'une valeur absolue : la morale chrétienne s'oppose à une conception néopagaine qui promeut le *culte du corps*, et qui peut conduire à la perversion des relations humaines (n° 2289).

« La vertu de tempérance dispose d'*éviter toutes les sortes d'excès*, l'abus de la table, de l'alcool, du tabac et des médicaments. Ceux qui en état d'ivresse ou par goût immodéré de la vitesse, mettent en danger la sécurité d'autrui et la leur propre sur les routes, en mer ou dans les airs, se rendent gravement coupables » (n° 2290). Pour la même raison, *l'usage de drogues est également une faute grave*, car il porte sérieusement atteinte à la santé (n. 2291).

La lettre *Samaritanus bonus* (2020) explique que le développement de la médecine nous aide dans notre devoir de préserver et de soigner la vie et la santé. En même temps, elle nous rappelle la nécessité d'utiliser toutes les possibilités de diagnostics et de thérapies avec un sage discernement moral, en évitant tout ce qui pourrait être disproportionné, voire déshumanisant.

C'est dans ce contexte que s'inscrit la réflexion sur la transplantation d'organes. L'Église enseigne que le don d'organes pour la transplantation est légitime et peut être un acte de charité s'il s'agit d'une action totalement libre et gratuite^[4], et qu'elle respecte l'ordre de la justice et de la charité. « Une personne ne peut donner que ce dont elle peut se priver sans danger grave ou sans porter atteinte à sa vie ou à son identité personnelle, et pour une raison juste et proportionnée. Il est évident que les organes vitaux ne peuvent être donnés qu'après la mort »^[5].

Le cinquième précepte ordonne de *ne pas tuer*. Il condamne également le fait de se frapper, de blesser ou de faire toute blessure injuste à soi-même ou à son prochain dans son corps, que ce soit par soi-même ou par autrui, ainsi que le fait de lui faire du tort par des paroles injurieuses ou de lui souhaiter du mal. Par ce commandement, il est également interdit de se tuer (suicide). L'encyclique *Evangelium vitae* consacre sa troisième partie au traitement des atteintes à la vie, reprenant la tradition morale antérieure. Cette section condamne solennellement l'homicide volontaire, l'avortement et l'euthanasie.

« Le cinquième commandement proscrit comme gravement peccamineux *l'homicide direct et volontaire*. Le meurtrier et ceux qui coopèrent volontairement au meurtre commettent un péché qui crie vengeance au ciel (cf. Gn 4, 10) » (*Catéchisme*, 2268)^[6]. *Evangelium vitae* a formulé de manière définitive et infaillible la norme négative suivante : « avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs, en communion avec tous les évêques de l'Église Catholique je *confirme que tuer directement et volontairement un être humain innocent est toujours gravement immoral*. Cette doctrine, fondée sur la loi non écrite que tout homme découvre dans son cœur à la lumière de la raison (cf. Rm 2, 14-15), est réaffirmée par la Sainte Écriture,

transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel »^[7].

Cette condamnation n'exclut pas la possibilité de la légitime défense qui apparaît parfois comme un véritable paradoxe. Comme l'enseigne également *Evangelium vitae*, « la légitime défense peut être non seulement un droit, mais un grave devoir, pour celui qui est responsable de la vie d'autrui, du bien commun de la famille ou de la cité. Il arrive malheureusement que la nécessité de mettre l'agresseur en condition de ne pas nuire comporte parfois sa suppression » (n° 55).

L'avortement

« La vie humaine doit être respectée et protégée de manière absolue *depuis le moment de la conception* » (*Catéchisme*, 2270). Pour cette raison, « *l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave, en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent* »^[8]. « Aucune circonstance, aucune finalité, aucune loi au monde ne pourra jamais rendre licite un acte qui est intrinsèquement illicite, parce que contraire à la Loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Église »^[9].

Dans le contexte social de nombreux pays, l'avortement est considéré comme un droit et un moyen indispensable pour continuer à améliorer la santé des femmes en matière de génération. Cela rend difficile la compréhension des enseignements de l'Église et constitue l'une des raisons pour lesquelles de nombreuses personnes ont recours à ces interventions avec une ignorance souvent invincible. En outre, face à une grossesse non désirée, la pression sociale et familiale peut être si forte que la responsabilité personnelle de la femme qui cherche à se faire avorter est souvent diminuée.

Toutes les initiatives qui aident les mères à poursuivre leur grossesse, notamment lorsqu'elles sont confrontées à des difficultés particulières, sont donc à saluer. L'État a un rôle clé à jouer dans ce domaine, car il s'agit de défendre une population particulièrement vulnérable. Le travail effectué pour fournir des informations adéquates sur la réalité de l'avortement et ses conséquences psychologiques et existentielles négatives – parfois graves – qui affectent la vie de celles qui choisissent cette option est également très louable.

Suicide et euthanasie

Certains pensent à tort que l'interdiction de tuer ne se réfère qu'aux autres, mais que le christianisme ne serait pas contraire au suicide, au moins dans certaines circonstances, en affirmant qu'il n'y a pas de condamnation explicite dans les Saintes Écritures. Cependant, comme nous le rappelle *Evangelium vitae* (n° 66), « le suicide est toujours moralement inacceptable, au même titre que l'homicide. La tradition de l'Église l'a toujours refusé, le considérant comme un choix gravement mauvais ». Le *Catéchisme* l'explique en soulignant qu'il est « gravement contraire au juste amour de soi. Il offense également l'amour du prochain, parce qu'il brise injustement les liens de solidarité avec les sociétés familiale, nationale et humaine à l'égard desquelles nous demeurons obligés. Le suicide est contraire à l'amour du Dieu vivant » (n° 2281)^[10]. Par contre préférer sa propre mort pour sauver la vie d'un autre est une chose différente, un acte de charité héroïque.

Il est vrai que certains conditionnements psychologiques, culturels et sociaux peuvent atténuer ou même annuler la responsabilité subjective de l'acte suicidaire, et l'Église

recommande à Dieu les âmes de ceux qui ont commis cet acte extrême. Toutefois, cela ne signifie pas que le choix de provoquer intentionnellement sa propre mort est justifié.

Au cours des dernières décennies, au suicide s'est jointe l'euthanasie où une tierce personne effectue l'acte létal à la demande de la personne concernée. L'*euthanasie*, au sens propre et véritable du terme, doit être comprise comme une action ou une omission qui, par sa nature et son intention, provoque la mort afin d'éliminer toute douleur. L'Église a toujours enseigné qu'il s'agit d'une « *grave violation de la Loi de Dieu*, en tant que meurtre délibéré moralement inacceptable d'une personne humaine (...). Une telle pratique comporte, suivant les circonstances, la malice propre au suicide ou à l'homicide »^[11]. C'est l'une des conséquences, gravement contraire à la dignité de la personne humaine, à laquelle peuvent conduire l'hédonisme et la perte du sens chrétien de la douleur.

Il est important de distinguer l'euthanasie des autres actions menées dans le cadre d'une prise en charge appropriée de la fin de vie, comme l'interruption de certains traitements qui sont considérées à un certain moment comme extraordinaires ou disproportionnées par rapport aux objectifs visés. Elle se distingue également de la sédation dite "palliative" qui est un outil thérapeutique destiné à certaines situations terminales dans lesquelles les traitements ordinaires ne suffisent pas à épargner au patient de graves souffrances. Parfois, il n'est pas facile de déterminer les choix les plus appropriés. À cette fin la lettre *Samaritanus bonus* propose quelques critères qui peuvent aider à prendre de bonnes décisions.

En ce qui concerne l'avortement et l'euthanasie, il est nécessaire de rappeler que le respect de la vie doit être reconnu comme la limite qu'aucune activité individuelle ou étatique ne peut dépasser. Le droit inaliénable de toute personne humaine innocente à la vie est un *élément constitutif de la société civile et de sa législation* et, en tant que tel, doit être reconnu et respecté tant par la société que par l'autorité politique (Cf. *Catéchisme*, 2273)^[12].

Par conséquent, les lois autorisant l'avortement « non seulement ne créent aucune obligation pour la conscience, mais elles entraînent *une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience* »^[13].

La peine de mort

Pendant des siècles, la peine de mort a été justifiée comme un moyen efficace d'assurer la défense du bien commun, voire comme un moyen de rétablir la justice en cas de crimes graves. Le Magistère de l'Église a progressivement évolué, en tenant compte des possibilités toujours meilleures de protéger le bien commun des citoyens par des systèmes de détention appropriés, jusqu'à la formulation actuelle du *Catéchisme* (n° 2267) qui considère la peine de mort comme inadmissible en tant qu'atteinte à l'inviolabilité et à la dignité de la personne, et affirme que l'Église s'engage à son abolition totale dans le monde entier.

L'enlèvement et la prise d'otages sont moralement répréhensibles : c'est traiter les gens uniquement comme des moyens d'atteindre certaines fins en les privant injustement de leur liberté. Le terrorisme et la torture sont également gravement contraires à la justice et à la charité.

« En dehors d'indications médicales d'ordre strictement thérapeutique, les *amputations, mutilations ou stérilisations directement* volontaires des personnes innocentes sont contraires à la loi morale » (*Catéchisme*, 2297).

Le *Catéchisme*, lorsqu'il traite du 5ème commandement, après avoir mentionné les délits contre le corps, fait référence aux "délits contre l'âme", et mentionne le scandale. Jésus l'avait déjà condamné en prêchant à ses disciples : « Celui qui est un scandale, une occasion de chute, pour un seul de ces petits qui croient en moi, il est préférable pour lui qu'on lui accroche au cou une de ces meules que tournent les ânes, et qu'il soit englouti en pleine mer » (Mt 18,6). C'est une « attitude ou un comportement qui porte autrui à faire le mal »^[14]. C'est un délit grave, car il conduit, soit par une action, soit par une omission, à ce que d'autres commettent un péché. Le scandale peut être causé par des commentaires injustes, par la promotion de spectacles, de livres et de magazines immoraux, par le suivi de modes contraires à la pudeur, etc.^[15].

L'encyclique *Fratelli tutti* (2020) nous invite à considérer « une fraternité ouverte qui permet de reconnaître, de valoriser et d'aimer chaque personne indépendamment de la proximité physique ; peu importe où elle est née ou habite » (n° 1). Cette fraternité est capable de fonder une véritable paix sociale et internationale.

« Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés enfants de Dieu » (Mt 5,8). La caractéristique de l'esprit de la filiation divine est d'être des *semeurs de paix et de joie*^[16]. « La paix ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde des biens des personnes, la libre communication entre les êtres humains, le respect de la dignité des personnes et des peuples, la pratique assidue de la fraternité (...). Elle est œuvre de la justice (cf. Is 32, 17) et effet de la charité » (*Catéchisme*, 2304).

L'histoire de l'humanité a connu, et continue de connaître, tant de guerres qui encouragent la destruction et la haine. Bien qu'elles soient parfois présentées comme des événements irrémédiables, elles sont de « fausses réponses, qui ne résolvent pas les problèmes posés, et qu'en définitive elles ne font qu'ajouter de nouveaux facteurs de destruction dans le tissu de la société nationale et planétaire »^[17]. « À cause des maux et des injustices qu'entraîne toute guerre, l'Église presse instamment chacun de prier et d'agir pour que la Bonté divine nous libère de l'antique servitude de la guerre (cf. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 81, 4) » (*Catéchisme*, 2307). Le *Catéchisme* explique qu'il existe une « légitime défense par la force militaire. [Mais] la gravité d'une telle décision la soumet à des conditions rigoureuses de légitimité morale » (*Catéchisme*, 2309). Et il précise : « Il faut à la fois : que le dommage infligé par l'agresseur à la nation ou à la communauté des nations soit durable, grave et certain ; que tous les autres moyens d'y mettre fin se soient révélés impraticables ou inefficaces ; que soient réunies les conditions sérieuses de succès ; que l'emploi des armes n'entraîne pas des maux et des désordres plus graves que le mal à éliminer. La puissance des moyens modernes de destruction pèse très lourdement dans l'appréciation de cette condition »^[18].

La *course aux armements*, « loin d'éliminer les causes de guerre, (...) risque de les aggraver. La dépense de richesses fabuleuses dans la préparation d'armes toujours nouvelles empêche de porter remède aux populations indigentes (*Populorum Progressio* 53) ; elle entrave le développement des peuples » (*Catéchisme*, 2315). « La course aux armements est une plaie extrêmement grave de l'humanité et lèse les pauvres d'une manière intolérable » (Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 81). Les autorités ont le

droit et le devoir de réglementer la production et le commerce des armes (Cf. *Catéchisme*, 2316)^[19].

Bibliographie

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2258-2330
- Saint Jean-Paul II, encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 95, chapitre 3
- pape François, encyclique, *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020 : la charité politique, chap. 5, n° 176-197
- *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, chap. 11.III, n° 497-515
- Aurelio Fernandez, *Les dix commandements et les vertus*, Laurier, 2010.

[1] Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 24.

[2] Saint Jean Paul II, *Evangelium vitae*, 25-III-95, 52.

[3] Ibid., 41.

[4] Cf. Saint Jean-Paul II, *Discours*, 22-6-1991, 3 ; *Catéchisme*, 2301.

[5] Ibid, 4.

[6] Il interdit également « de ne rien faire dans l'intention de provoquer *indirectement* la mort d'une personne. La loi morale défend d'exposer sans raison grave quelqu'un à un risque mortel ainsi que de refuser l'assistance à une personne en danger » (*Catéchisme*, 2269).

[7] Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 57.

[8] Ibid., 62.

[9] Ibid. La gravité du crime d'avortement est telle que l'Église sanctionne ce crime par la peine canonique de l'excommunication *latae sententiae* (Cf. *Catéchisme*, 2272).

[10] Cependant, « on ne doit pas désespérer du salut éternel des personnes qui se sont donné la mort. Dieu peut leur ménager par les voies que lui seul connaît, l'occasion d'une salutaire repentance. L'Église prie pour les personnes qui ont attenté à leur vie » (*Catéchisme*, 2283).

[11] Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 65.

[12] « Ces droits de l'homme ne dépendent ni des individus, ni des parents, et ne représentent pas même une concession de la société et de l'État ; ils appartiennent à la nature humaine et sont inhérents à la personne, en raison de l'acte créateur dont elle tire son origine [...]. Dans le moment où une loi positive prive une catégorie d'êtres humains de la protection que la législation civile doit leur accorder, l'État en vient à nier l'égalité de tous devant la loi. Quand l'État ne met pas sa force au service des droits de tous les citoyens, et en particulier des plus faibles, les fondements mêmes d'un État de droit se

trouvent menacés » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Donum vitae*, 22-II-87, partie III).

« Que de crimes on commet au nom de la justice ! — Si tu étais armurier et si quelqu'un voulait t'acheter une arme pour tuer ta mère, la lui vendrais-tu ? ... Il t'en offrirait pourtant le juste prix...Professeur, journaliste, homme politique, diplomate : méditez » (Saint Josémaria, *Chemin*,400).

^[13] Saint Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 73.

^[14] *Catéchisme*, 2284.

^[15] « Ainsi se rendent coupables de scandale ceux qui instituent des lois ou des structures sociales menant à la dégradation des mœurs et à la corruption de la vie religieuse, ou à des " conditions sociales qui, volontairement ou non, rendent ardue et pratiquement impossible une conduite chrétienne conforme aux commandements " (Pie XII, Discours, 1er juin 1941) » (*Catéchisme*, 2286).

^[16] Cf. Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 124.

^[17] Pape François, *Fratelli tutti*, 255.

^[18] « Ce sont les éléments traditionnels énumérés dans la doctrine dite de la "guerre juste". L'appréciation de ces conditions de légitimité morale appartient au jugement prudent de ceux qui ont la charge du bien commun » (*Catéchisme*, 2309). En outre, « on est moralement tenu de résister aux ordres qui commandent un génocide » (*Catéchisme*,2313).

^[19] François, *Fratelli tutti*, 256-262.

[Retour au contenu](#)

Thème 32. Le sixième commandement

L'appel de Dieu à l'homme et à la femme à "croître et à se multiplier" doit toujours être lu dans la perspective de la création "à l'image et à la ressemblance" de la Trinité (cf. Gn 1). Cela signifie que la génération humaine, dans le contexte plus large de la sexualité, n'est pas quelque chose « de purement biologique, mais concerne la personne humaine dans ce qu'elle a de plus intime » (*Catéchisme*, 2361). C'est pourquoi la sexualité humaine est essentiellement distincte de la sexualité animale.

« Dieu est amour » (1 Jn 4, 8), et son amour est fécond. Il a voulu que la créature humaine participe à cette fécondité, associant la génération de chaque nouvelle personne à un acte d'amour spécifique entre un homme et une femme^[1]. Pour cette raison, « le sexe n'est pas une réalité honteuse, mais un don divin dont la juste finalité est la vie, l'amour, la fécondité »^[2].

L'homme étant un individu composé d'un corps et d'une âme, l'acte amoureux d'engendrer requiert la participation de toutes les dimensions de la personne : la corporalité, les affections, l'esprit^[3].

Le péché originel a rompu l'harmonie de l'homme avec lui-même et avec les autres. Cette fracture a eu un impact particulier sur la capacité de la personne à vivre sa sexualité. D'une part, en occultant dans l'intelligence le lien indissociable entre les dimensions affectives et génératives de l'union conjugale ; d'autre part, en rendant difficile la domination de la volonté sur les dynamismes affectifs et corporels de la sexualité. Cela a conduit à occulter la haute signification anthropologique de la sexualité et sa dimension morale.

Dans le contexte actuel, il est important de distinguer une réflexion légitime sur le genre de l'"idéologie du genre" que le pape François condamne. La première tente de surmonter les différences sociales entre les hommes et les femmes par une lecture critique de cette vision trop "naturaliste" de l'identité sexuelle qui réduit toute la dimension sexuelle de la personne à la donnée biologique. Dans le même temps, elle préconise de surmonter les discriminations injustes fondées sur l'orientation sexuelle. La seconde, en revanche, promeut une vision de la personne humaine et de sa sexualité qui est incompatible avec la Révélation chrétienne, puisqu'elle ne se contente pas de distinguer, mais sépare le sexe biologique du genre comme rôle socioculturel du sexe^[4].

Le besoin de purification et de maturation qu'exige la sexualité dans sa condition actuelle, rachetée par le Christ, mais encore en route vers la patrie définitive, n'implique nullement son rejet, ni une considération négative de ce don que l'homme et la femme ont reçu de Dieu. Il implique plutôt la nécessité de « mûrir pour parvenir à sa vraie grandeur »^[5]. La vertu de la chasteté joue un rôle fondamental dans cette tâche.

La vocation à la chasteté

Le *Catéchisme* parle de la vocation à la chasteté parce que cette vertu est une condition et une partie essentielle de la vocation à l'amour, au don de soi, à laquelle Dieu appelle chaque personne. La chasteté rend l'amour possible dans et par la corporalité^[6]. D'une certaine manière, on peut dire que la chasteté est la vertu qui habilite la personne humaine et la conduit dans l'art de bien vivre, dans la bienveillance et la paix intérieure

avec les autres hommes et femmes et avec soi-même. La sexualité humaine traverse toutes les puissances, de la plus physique et matérielle à la plus spirituelle, colorant les différentes facultés selon le masculin et le féminin.

La vertu de chasteté n'est donc pas seulement un remède contre le désordre que le péché provoque dans la sphère sexuelle, mais une affirmation joyeuse, car elle permet d'aimer Dieu, et par Lui les autres hommes, de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit et de toute sa force (*cf.* Mc 12,30)^[7].

« La vertu de chasteté est placée sous la mouvance de la vertu cardinale de tempérance » (*Catéchisme*, 2341) et « signifie l'intégration réussie de la sexualité dans la personne, et par là l'unité intérieure de l'homme dans son être corporel et spirituel » (*Catéchisme*, 2337).

Il est important dans la formation des personnes, surtout des jeunes, lorsqu'on parle de chasteté, d'expliquer la relation profonde et étroite entre la capacité d'aimer, la sexualité et la procréation. Sinon, cela pourrait apparaître comme une vertu négative. Il s'agit d'aider à comprendre que ce qui est recherché est de canaliser l'attirance pour les biens liés à la sphère affectivo-sexuelle vers le bien de la personne considérée dans son ensemble^[8].

Dans son état actuel, il est difficile pour l'homme, sans l'aide de la grâce, de toujours vivre la loi morale naturelle, et donc la chasteté. Cela n'implique pas l'impossibilité d'une vertu humaine capable de réaliser une certaine intégration des passions dans ce domaine, mais cela implique plutôt la prise de conscience de l'ampleur de la blessure produite par le péché, et qui nécessite une aide divine pour la réintégration de la personne^[9].

L'éducation à la chasteté

« La charité est la forme de toutes les vertus. Sous son influence, la chasteté apparaît comme une école de don de la personne. La maîtrise de soi est ordonnée au don de soi » (*Catéchisme*, 2346).

L'éducation à la chasteté est bien plus que ce que certains appellent de manière réductrice "l'éducation sexuelle", qui est souvent réduite à fournir des informations sur les aspects physiologiques de la reproduction humaine et sur les méthodes contraceptives. Une véritable éducation à la chasteté ne se contente pas de fournir des informations sur les aspects biologiques, mais aide à réfléchir aux valeurs personnelles et morales qui entrent en jeu dans les relations affectives avec les autres, et en particulier dans la relation unique entre mari et femme. En même temps, elle favorise de grands idéaux d'amour pour Dieu et pour les autres, à travers l'exercice des vertus de la générosité, du don de soi, de la modestie qui protège l'intimité, etc. Des habitudes qui aident la personne à surmonter l'égoïsme et la tentation du repli sur soi. En effet, « notre dimension affective est un appel à l'amour, qui se manifeste dans la fidélité, l'accueil et la miséricorde »^[10].

Dans cet effort, les parents ont une très grande responsabilité, puisqu'ils sont les premiers et les principaux maîtres dans la formation à la chasteté de leurs enfants. Dans de nombreux cas, ils doivent travailler activement, avec d'autres familles, pour que l'éducation sexuelle et affective dispensée dans les centres éducatifs soit conforme à une anthropologie adéquate, capable de surmonter la banalisation généralisée de la sexualité.

Dans la lutte pour vivre cette vertu, les moyens suivants sont importants : la prière – demander à Dieu la vertu de sainte pureté^[11] – ; la fréquentation des sacrements ; avoir une vie équilibrée où les différentes dimensions de sa vie (travail, repos, relations) sont vécues en harmonie ; penser aux autres ; la dévotion à Marie Très Sainte, *Mater pulchrae dilectionis*. En outre, il est également utile de faire preuve de modération dans l'alimentation et la boisson ; de prêter attention aux détails de pudeur et de modestie dans l'habillement, etc. ; d'éviter les lectures, les images et les vidéos dont on peut prévoir le contenu inapproprié ; d'avoir l'aide d'une direction spirituelle.

La chasteté est une vertu éminemment personnelle. En même temps, elle « implique aussi un *effort culturel* » (*Catéchisme*, 2344), car « il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même »^[12]. Le respect des droits de la personne exige le respect de la chasteté ; en particulier, le droit de « recevoir une information et une éducation qui respectent les dimensions morales et spirituelles de la vie humaine » (*Catéchisme*, 2344). Les défis auxquels la famille est confrontée aujourd'hui sont nombreux et il est important d'y réfléchir attentivement afin de proposer des solutions qui aideront les individus et la société dans son ensemble^[13].

Les manifestations concrètes par lesquelles cette vertu prend forme et grandit seront différentes selon la vocation reçue. « Les personnes mariées sont appelées à vivre la chasteté conjugale ; les autres pratiquent la chasteté dans la continence » (*Catéchisme*, 2349).

La chasteté dans le mariage

L'union sexuelle « est ordonnée à l'amour conjugal de l'homme et de la femme » (*Catéchisme*, 2360) : c'est-à-dire qu'elle ne se « réalise de façon véritablement humaine que si elle est partie intégrante de l'amour dans lequel l'homme et la femme s'engagent entièrement l'un vis-à-vis de l'autre jusqu'à la mort »^[14].

La grandeur de l'acte par lequel l'homme et la femme coopèrent librement à l'action créatrice de Dieu requiert certaines conditions en raison de la possibilité d'engendrer une nouvelle vie humaine. C'est la raison pour laquelle l'homme ne doit pas séparer volontairement les dimensions unitive et procréative de cet acte, comme c'est le cas avec la contraception^[15]. Les époux chastes sauront découvrir les moments les plus appropriés pour vivre cette union corporelle, afin qu'elle reflète toujours, dans chaque acte, le don de soi qu'elle signifie^[16].

Contrairement à la dimension procréative, qui ne peut être réalisée de manière vraiment humaine que par l'acte conjugal, la dimension unitive et affective propre à cet acte peut et doit se manifester de bien d'autres manières. Cela explique pourquoi, si, en raison de certaines conditions de santé ou autres, les époux ne peuvent pas pratiquer l'union conjugale, ou décident qu'il est préférable de s'abstenir temporairement (ou définitivement, dans des situations particulièrement graves) de l'acte propre au mariage, ils peuvent et doivent continuer à actualiser ce don de soi qui fait croître l'amour vraiment personnel dont l'union des corps est une manifestation^[17].

Chasteté dans le célibat

Le Fils de Dieu, en venant en ce monde, a voulu choisir pour lui-même une vie de célibat et, dans sa prédication, il a offert diverses indications qui, tout en nous faisant découvrir la beauté du mariage, nous aident à ne pas perdre de vue son caractère provisoire, et

donc relatif, car « à la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme les anges dans le ciel » (Mt 22, 30).

Dieu appelle la plupart à trouver la sainteté dans le mariage, mais il veut en choisir certains pour vivre leur vocation à l'amour d'une manière particulière, dans le célibat apostolique^[18]. La manière de vivre la vocation chrétienne dans le célibat apostolique implique la continence. Cette exclusion de l'utilisation de la capacité générative ne signifie en aucun cas l'exclusion de l'amour ou de l'affectivité. Au contraire, le don librement fait à Dieu d'une éventuelle vie conjugale permet à la personne d'aimer et de se donner à de nombreux autres hommes et femmes, les aidant à leur tour à trouver Dieu, ce qui est la raison de ce célibat^[19]. Ce mode de vie doit toujours être considéré et vécu comme un don.

Il existe différentes manières charismatiques de vivre le célibat comme un appel. Certains reçoivent cette vocation dans le sacerdoce ou dans la vie religieuse. Beaucoup d'autres la reçoivent au milieu du monde sans consécration particulière, mais avec la conscience claire d'être des instruments de l'amour de Dieu pour aller dans le monde entier et prêcher l'évangile.

Péchés contre la chasteté

On peut dire que les péchés contre le sixième commandement sont un substitut pour tenter de combler le vide de l'amour véritable auquel le cœur aspire^[20]. La chasteté s'oppose à la luxure, qui est « un désir désordonné ou une jouissance dérégulée du plaisir vénérien. Le plaisir sexuel est moralement désordonné, quand il est recherché pour lui-même, isolé des finalités de procréation et d'union » (*Catéchisme* 2351).

Puisque la sexualité occupe une dimension centrale dans la vie humaine, les péchés contre la chasteté sont toujours graves dans leur matière lorsque le plaisir vénérien propre à l'acte sexuel est directement recherché. Ils peuvent toutefois être mineurs lorsque ce plaisir n'est pas directement recherché, ou lorsque le consentement plein et entier fait défaut.

Le vice de la luxure a de nombreuses et graves conséquences : l'aveuglement de l'esprit, par lequel notre fin et notre bien sont obscurcis ; l'affaiblissement de la volonté ; l'attachement aux biens terrestres qui fait oublier l'éternel ; et enfin on peut en arriver à la haine de Dieu qui apparaît à l'homme luxurieux comme le plus grand obstacle à la satisfaction de sa sensualité.

Le premier des péchés contre la chasteté est l'adultère, qui « désigne l'infidélité conjugale. Lorsque deux partenaires, dont l'un au moins est marié, nouent entre eux une relation sexuelle, même éphémère, ils commettent un adultère » (*Catéchisme* 2380)^[21]. On peut dire que « la parole : *Tu ne commettras pas d'adultère*, bien que sous une forme négative, nous oriente donc vers notre appel originel, c'est-à-dire l'amour sponsal total et fidèle, que Jésus Christ nous a révélé et donné (cf. Rm 12, 1) »^[22].

La *masturbation* est « l'excitation volontaire des organes génitaux, afin d'en retirer un plaisir vénérien. "Dans la ligne d'une tradition constante, tant le magistère de l'Église que le sens moral des fidèles ont affirmé sans hésitation que la masturbation est un acte intrinsèquement et gravement désordonné" » (*Catéchisme*, 2352). Par sa nature même, la masturbation contredit le sens chrétien de la sexualité qui est au service de l'amour. En tant qu'exercice solitaire et égoïste de la sexualité, privé de la vérité de l'amour, il laisse insatisfait et conduit au vide et au dégoût.

« La *fornication* est l'union charnelle en dehors du mariage entre un homme et une femme, libres. Elle est gravement contraire à la dignité des personnes et de la sexualité humaine naturellement ordonnée au bien des époux ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants » (*Catéchisme*, 2353). Tant l'*union libre* ou la cohabitation sans intention de mariage que les *relations prémaritales* portent atteinte, à des degrés divers, à la dignité de la sexualité humaine et du mariage. « Elles sont contraires à la loi morale : l'acte sexuel doit prendre place exclusivement dans le mariage ; en dehors de celui-ci, il constitue toujours un péché grave et exclut de la communion sacramentelle » (*Catéchisme*, 2390). La personne ne peut être "testée" mais seulement donnée librement, une fois pour toutes^[23].

« Les *actes homosexuels* sont intrinsèquement désordonnés », comme l'a toujours déclaré la Tradition de l'Église^[24]. Cette évaluation morale claire des actions ne doit en aucun cas préjuger des personnes ayant des tendances homosexuelles^[25], puisque leur origine n'est pas volontaire et que, souvent, leur état est une épreuve difficile^[26]. « Les personnes homosexuelles sont [, elles aussi,] appelées à la chasteté. Par les vertus de maîtrise, éducatrices de la liberté intérieure, quelquefois par le soutien d'une amitié désintéressée, par la prière et la grâce sacramentelle, elles peuvent et doivent se rapprocher, graduellement et résolument, de la perfection chrétienne » (*Catéchisme*, 2359). Dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*, il est expliqué que : « au cours des débats sur la dignité et la mission de la famille, les Pères synodaux ont fait remarquer qu'en ce qui concerne le "projet d'assimiler au mariage les unions entre personnes homosexuelles, il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille" »^[27].

Les conversations, les regards, les manifestations d'affection envers une autre personne, même entre fiancés, qui se déroulent avec un désir libidineux, ou qui constituent une occasion proche de péché recherché ou non, sont également contraires à la chasteté.

La pornographie – exposition du corps humain comme simple objet de concupiscence – et la *prostitution* – transformation de son propre corps en objet de transaction financière et de jouissance charnelle – sont des délits graves de désordre sexuel, qui, outre qu'ils portent atteinte à la dignité des personnes qui les pratiquent, constituent un fléau social (Cf. *Catéchisme*, 2355). Malheureusement, la consommation de pornographie est très répandue dans notre monde, facilitée énormément par internet. Ce qui peut commencer par une certaine curiosité, surtout chez les jeunes, se transforme fréquemment en une habitude qui entrave considérablement la capacité d'une personne à aimer "de tout son cœur", en l'entraînant sur des chemins qui encouragent la compensation facile des plaisirs corporels et, finalement, l'égoïsme. Dans certains cas, cela peut conduire à une véritable dépendance à la pornographie, qui nécessite souvent une aide psychologique appropriée pour la surmonter. En tout cas, il s'agit d'un problème important pour la vie spirituelle, car la convoitise émousse le cœur et empêche une vie de prière sereine, ainsi que la joie nécessaire à un travail apostolique efficace. Il est donc important de savoir comment chercher l'aide d'une direction spirituelle qui ouvrira des idéaux élevés pour lesquels il vaut la peine de donner sa vie.

Dieu est Amour. Il nous a créés par amour et pour aimer. Aimer aussi avec le corps. Cela doit toujours être le point de départ lorsqu'on traite de la sexualité dans le contexte de l'anthropologie chrétienne. En même temps, nous devons reconnaître qu'après le péché

originel, le bon usage de cette faculté a été affaibli. C'est pourquoi l'aide de la grâce et la culture de la vertu de chasteté sont tellement nécessaires pour pouvoir vraiment aimer « de tout [son] cœur et de toute [son] âme, de tout [son] esprit et de toute [sa] force » (Mc 12,30).

Bibliographie

- *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2331-2400
- Saint Jean-Paul II, exhortation *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, partie 2, n° 11-16
- Saint Josémaria, homélie *Car ils verront Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 175-189
- ID., homélie *Le mariage, une vocation chrétienne*, dans *Quand le Christ passe*, n° 22-30
- Guillaume Derville, *Un seul cœur pour aimer. Anthropologie de l'amour*, Le Laurier, 2021

[1] « Chacun des deux sexes est, avec une égale dignité, quoique de façon différente, image de la puissance et de la tendresse de Dieu. L'union de l'homme et la femme dans le mariage est une manière d'imiter dans la chair la générosité et la fécondité du Créateur : " L'homme quitte son père et sa mère afin de s'attacher à sa femme ; tous deux ne forment qu'une seule chair " (Gn 2, 24). De cette union procèdent toutes les générations humaines (cf. Gn 4, 1-2 ; 25-26 ; 5, 1) » (*Catéchisme*, 2335).

[2] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 24.

[3] « Si l'homme aspire à être seulement esprit et qu'il veuille refuser la chair comme étant un héritage simplement animal, alors l'esprit et le corps perdent leur dignité. Et si, d'autre part, il renie l'esprit et considère donc la matière, le corps, comme la réalité exclusive, il perd également sa grandeur » (Benoît XVI, *Deus Caritas Est*, 25 décembre 2005, 5).

[4] Cf. Pape François, *Amoris laetitia*, 19-III-2016, n° 56. À ce sujet, le document de la Congrégation pour l'Éducation Catholique est intéressant : *Homme et femme Il les créa. Pour une voie de dialogue sur la question du "genre" dans l'éducation* (2019).

[5] « Oui, l'eros veut nous élever en extase vers le Divin, nous conduire au-delà de nous-mêmes, mais c'est précisément pourquoi est requis un chemin de montée, de renoncements, de purifications et de guérisons » (Benoît XVI, *Deus caritas est*, 5).

[6] « Dieu est amour et Il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion » (Saint Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, 11).

[7] « La chasteté est l'affirmation joyeuse de ceux qui savent vivre le don de soi, libre de tout esclavage égoïste » (Conseil pontifical pour la famille, *Sexualité humaine : vérité et signification*, 8 décembre 1995, 17). « La pureté est la conséquence de l'amour avec lequel nous avons fait don au Seigneur de notre âme et de notre corps, de nos facultés et de nos sens. Elle n'est pas une négation, mais une affirmation joyeuse » (Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 5).

[8] « La chasteté comporte un *apprentissage de la maîtrise de soi*, qui est une pédagogie de la liberté humaine. L'alternative est claire : ou l'homme commande à ses passions et obtient la paix, ou il se laisse asservir par elles et devient malheureux (cf. Si 1, 22). "La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité" (*Gaudium et Spes*, 17) » (*Catéchisme*, 2339).

[9] « La chasteté est une vertu morale. Elle est aussi un don de Dieu, une *grâce*, un fruit de l'œuvre spirituelle (cf. Ga 5, 22). Le Saint-Esprit donne d'imiter la pureté du Christ (cf. 1 Jn 3, 3) à celui qu'a régénéré l'eau du Baptême » (*Catéchisme*, 2345).

[10] Pape François, Audience générale, 31-10-2018.

[11] « La sainte pureté, Dieu la donne quand on la lui demande humblement » (Saint Josémaria, *Chemin*, 118).

[12] Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 25.

[13] Pape François, *Amoris laetitia*, ch. 2 (La réalité et les défis de la famille).

[14] Saint Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, 11.

[15] Dans la fécondation artificielle aussi, il y a une rupture entre ces dimensions propres à la sexualité humaine, comme l'enseigne clairement l'Instruction *Donum vitae* (1987).

[16] Comme l'enseigne le *Catéchisme*, le plaisir tiré de l'union conjugale est quelque chose de bon et voulu par Dieu (Cf. *Catéchisme*, 2362).

[17] Pape François, *Amoris laetitia*, ch. 4 (L'amour dans le mariage).

[18] Bien que la sainteté se mesure à l'amour de Dieu et non à l'état de vie – célibataire ou marié – l'Église enseigne que le célibat pour le Royaume des Cieux est un don supérieur au mariage (cf. *Concile de Trente* : DS 1810 ; 1 Cor 7,38).

[19] En parlant du célibat sacerdotal, mais on peut l'étendre à tout célibat en vue du Royaume des Cieux, Benoît XVI explique qu'il ne peut être compris en termes purement fonctionnels, car en réalité il « représente une configuration spéciale au mode de vie du Christ lui-même » (Benoît XVI, *Sacramentum caritatis*, 24).

[20] Pape François, Audience générale, 24-10-2018.

[21] Le Christ condamne même le désir d'adultère (cf. Mt 5,27-28). Dans le Nouveau Testament, l'adultère est absolument interdit (cf. Mt 5,32 ; 19,6 ; Mc 10,11 ; 1 Co 6,9-10). Le *Catéchisme*, en parlant des offenses au mariage, énumère également le divorce, la polygamie et la contraception.

[22] Pape François, Audience générale, 31-X-2018.

^[23] « Les *fiancés* sont appelés à vivre la chasteté dans la continence. Ils verront dans cette mise à l'épreuve une découverte du respect mutuel, un apprentissage de la fidélité et de l'espérance de se recevoir l'un et l'autre de Dieu. Ils réserveront au temps du mariage les manifestations de tendresse spécifiques de l'amour conjugal. Ils s'aideront mutuellement à grandir dans la chasteté » (*Catéchisme*, 2350).

^[24] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Persona humana*, 8. « Ils (les actes d'homosexualité) sont contraires à la loi naturelle. Ils ferment l'acte sexuel au don de la vie. Ils ne procèdent pas d'une complémentarité affective et sexuelle véritable. Ils ne sauraient recevoir d'approbation en aucun cas » (*Catéchisme*, 2357).

^[25] L'homosexualité désigne l'état des hommes et des femmes qui ressentent une attirance sexuelle exclusive ou prédominante pour les personnes du même sexe. Les situations qui peuvent se présenter sont très différentes, et il convient donc de faire preuve de prudence dans le traitement de ces cas.

^[26] « Un nombre non négligeable d'hommes et de femmes présente des tendances homosexuelles foncières. Cette propension, objectivement désordonnée, constitue pour la plupart d'entre eux une épreuve. Ils doivent être accueillis avec respect, compassion et délicatesse. On évitera à leur égard toute marque de discrimination injuste. Ces personnes sont appelées à réaliser la volonté de Dieu dans leur vie, et si elles sont chrétiennes, à unir au sacrifice de la croix du Seigneur les difficultés qu'elles peuvent rencontrer du fait de leur condition » (*Catéchisme* 2358).

^[27] Pape François, *Amoris laetitia*, n. 251.

[Retour au contenu](#)

Thème 33. Les septième et huitième commandements

« Le septième commandement défend de prendre ou de retenir le bien du prochain injustement et de faire du tort au prochain en ses biens de quelque manière que ce soit. Il prescrit la justice et la charité dans la gestion des biens terrestres et des fruits du travail des hommes. Il demande en vue du bien commun le respect de la destination universelle des biens et du droit de propriété privée. La vie chrétienne s'efforce d'ordonner à Dieu et à la charité fraternelle les biens de ce monde » (*Catéchisme*, 2401).

Dieu a confié la terre à l'homme pour qu'il la cultive et bénéficie de ses fruits. C'est un don que Dieu fait à tous les hommes et, par conséquent, « l'appropriation des biens est légitime pour garantir la liberté et la dignité des personnes, pour aider chacun à subvenir à ses besoins fondamentaux et aux besoins de ceux dont il a la charge » (*Catéchisme*, 2402). Rien de contraire au droit à la propriété privée, mais, comme l'enseigne le Concile Vatican II, celle-ci doit être un canal pour aider les plus démunis (*Gaudium et spes*, 69, 1). L'Église a rejeté tant les idéologies totalitaires qui cherchent à supprimer la propriété privée que le capitalisme "sauvage" et individualiste qui cherche à monopoliser la majorité des moyens de production entre les mains de quelques-uns, laissant de nombreuses personnes dans une situation très précaire.

L'usage des biens : tempérance, justice et solidarité

En ce qui concerne l'utilisation des moyens créés, la tempérance qui consiste à modérer leur usage et leur possession, et la justice qui préserve les droits de son prochain, sont toutes deux importantes. A ces deux vertus s'ajoute la solidarité (Cf. *Catéchisme*, 2407).

La vertu de *pauvreté*, qui fait partie de la tempérance, ne consiste pas à *ne pas posséder*, mais à se détacher des biens matériels, à se contenter de ce qui est suffisant pour vivre sobrement et avec tempérance^[1], et à administrer les biens en vue de servir les autres. Notre Seigneur nous a donné un exemple de pauvreté et de détachement depuis sa venue dans le monde jusqu'à sa mort (cf. 2 Co 8, 9). Il nous a également enseigné le mal que peut causer l'attachement aux richesses : « un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux » (Mt 19,23).

La justice, en tant que vertu morale, est l'habitude de donner à chacun ce qui lui est dû avec une volonté constante et ferme. La justice entre les individus est appelée justice *commutative* (par exemple, le fait de payer une dette) ; la justice *distributive* règle ce que la communauté doit aux citoyens en fonction de leurs besoins et de leurs contributions ; et la justice *légale* est celle du citoyen envers la communauté, qui se traduit, entre autres, par le paiement des impôts justes^[2].

La vertu de *solidarité* est « *la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous* »^[3]. La solidarité « pratique le partage des biens spirituels plus encore que le partage des biens matériels » (*Catéchisme*, 1948).

Le septième commandement interdit de prendre ou de retenir injustement le bien d'autrui, ou de causer des dommages injustes aux biens matériels d'autrui. Un *vol* ou un *vol qualifié* est commis lorsqu'une personne s'empare du bien d'autrui en le dissimulant. Le *vol qualifié* est la saisie violente de la propriété d'autrui. La *fraude* est un vol effectué

en trompant son prochain par la tricherie, les faux documents, etc. ou en retenant un salaire équitable. *L'usure* consiste à réclamer un intérêt supérieur à celui qui est licite pour le montant prêté (généralement en profitant d'une situation de besoin matériel du prochain). La corruption est également illégale, de même que toute forme de gaspillage.

Celui qui a commis une injustice doit réparer le préjudice subi, dans la mesure où cela est possible. La *restitution de ce qui a été volé* – ou du moins le désir et l'intention de le faire – est nécessaire pour recevoir l'absolution sacramentelle. Aussi longtemps qu'elle dure, l'impossibilité physique ou morale de le faire dispense du devoir de restitution. L'obligation peut être éteinte, par exemple, par la remise de la dette par le créancier^[4].

La doctrine sociale de l'Église

L'ensemble des enseignements sur les principes qui doivent régir la vie sociale est appelé *Doctrine Sociale* et fait partie de la doctrine morale catholique^[5]. Il est important de souligner que ce n'est pas le rôle « des pasteurs de l'Église d'intervenir directement dans la construction politique et dans l'organisation de la vie sociale. Cette tâche fait partie de la vocation des *fidèles laïcs*, agissant de leur propre initiative avec leurs concitoyens » (*Catéchisme*, 2442).

La mission de la Hiérarchie de l'Église est d'un ordre différent de celle de l'autorité politique. La finalité de l'Église est surnaturelle et sa mission est de conduire les hommes au salut. Par conséquent, lorsque le Magistère se réfère aux aspects temporels du bien commun, il le fait dans la mesure où ils doivent être ordonnés au Bien suprême, notre fin ultime. L'Église exprime un jugement moral, en matière économique et sociale lorsque les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent.

Parmi les enseignements fondamentaux de la Doctrine sociale de l'Église figurent : 1) la dignité transcendante de la personne humaine et l'inviolabilité de ses droits ; 2) la reconnaissance de la famille comme cellule de base de la société fondée sur le mariage véritable et indissoluble, et la nécessité de la protéger et de la favoriser par des lois sur le mariage, l'éducation et la morale publique ; 3) les enseignements sur le bien commun et le rôle de l'État. Ces dernières années, le Magistère a insisté sur la pertinence de l'écologie et du soin de la maison commune en tant que partie importante de la Doctrine sociale^[6].

« *Le travail humain* procède immédiatement des personnes créées à l'image de Dieu, et appelées à prolonger, les unes avec et pour les autres, l'œuvre de la création en dominant la terre (cf. Gn 1, 28 ; *Gaudium et Spes* 34 ; *Centesimus Annus* 31). Le travail est donc un devoir : " Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus " (2 Th 3, 10 ; cf. 1 Th 4, 11). Le travail honore les dons du Créateur et les talents reçus. Il peut aussi être rédempteur » (*Catéchisme*, 2427). En accomplissant son travail en union avec le Christ, l'homme devient un collaborateur du Fils de Dieu dans son œuvre rédemptrice^[7]. Le travail est un moyen de sanctifier les personnes et les réalités terrestres, en les informant avec l'Esprit du Christ. « Pour avoir été assumé par le Christ, le travail nous apparaît comme une réalité qui a été rachetée à son tour. Ce n'est pas seulement le cadre de la vie de l'homme, mais un moyen et un chemin de sainteté, une réalité qui sanctifie et que l'on peut sanctifier »^[8].

La justice sociale est une expression qui s'est imposée au XX^e siècle pour désigner la dimension universelle que les problèmes de justice ont acquise. « La société assure la justice sociale lorsqu'elle réalise les conditions qui permettent aux associations et à

chacun d'obtenir ce qui leur est dû selon leur nature et leur vocation » (*Catéchisme*, 1928). De nombreux éléments entrent en jeu lorsqu'il est question de justice sociale : la responsabilité de l'État, le rôle des employeurs, la possibilité d'accéder à l'emploi, etc.

Dans *Evangelii Gaudium*, il est dit que « les pauvres ont une place de choix dans le cœur de Dieu, au point que lui-même "s'est fait pauvre" (2 Co 8, 9). Tout le chemin de notre rédemption est marqué par les pauvres » (n° 197). Il ne s'agit pas seulement de réaliser des actions ou des programmes de promotion sociale, mais d'une attitude d'attention à l'autre, à celui qui est dans le besoin.

Dans ce contexte, la *justice et la solidarité entre les nations* revêt une importance particulière. « Les *nations riches* ont une responsabilité morale grave à l'égard de celles qui ne peuvent par elles-mêmes assurer les moyens de leur développement ou en ont été empêchées par de tragiques événements historiques. C'est un devoir de solidarité et de charité ; c'est aussi une obligation de justice si le bien-être des nations riches provient de ressources qui n'ont pas été équitablement payées » (*Catéchisme*, 2439).

Le huitième commandement du Décalogue

« Le huitième commandement interdit de travestir la vérité dans les relations avec autrui. Cette prescription morale découle de la vocation du peuple saint à être témoin de son Dieu qui est et qui veut la vérité. Les offenses à la vérité expriment, par des paroles ou des actes, un refus de s'engager dans la rectitude morale » (*Catéchisme*, 2464).

L'inclination de l'homme à connaître la vérité et à la manifester en paroles et en actes a été déformée par le péché qui a blessé la nature et entraîné l'ignorance de l'intelligence et la malice de la volonté. À cause du péché l'amour de la vérité a diminué et les hommes se trompent les uns les autres, souvent par égoïsme et par intérêt personnel. Avec la grâce du Christ, le chrétien peut faire en sorte que sa vie soit régie par la vérité.

La vertu qui incline à dire toujours la vérité est appelée *véracité, sincérité ou franchise* (Cf. *Catéchisme*, 2468). Cette vertu présente trois aspects fondamentaux :

– *Sincérité avec soi-même* : c'est reconnaître la vérité sur son propre comportement, externe et interne (intentions, pensées, affections, etc.) sans craindre d'*épuiser la vérité*, sans fermer les yeux sur la réalité^[9] ;

– *Sincérité envers les autres* : la coexistence humaine serait impossible si les personnes ne se faisaient pas confiance, c'est-à-dire si elles ne se disaient pas la vérité ou si par exemple elles ne respectaient pas les contrats, ou plus généralement les pactes, la parole donnée (Cf. *Catéchisme*, 2469) ;

– *Sincérité avec Dieu* : Dieu voit tout, mais parce que nous sommes ses enfants, il veut que nous le lui montrions. « Un enfant de Dieu traite le Seigneur comme un Père. Ses relations ne se réduisent pas à un hommage servile, à une politesse purement formelle, de simple courtoisie, mais sont pleines de sincérité et de confiance. Dieu n'est pas scandalisé par les hommes. Dieu n'est pas lassé de nos infidélités. Notre Père du Ciel pardonne n'importe quelle offense lorsque l'enfant retourne vers Lui, lorsqu'il se repent et demande pardon. Notre Seigneur est Père à tel point qu'Il prévient nos désirs d'être pardonnés et qu'Il prend les devants en nous ouvrant les bras »^[10].

La sincérité dans le Sacrement de la Confession et dans la direction spirituelle sont des moyens extraordinairement efficaces pour grandir dans la vie intérieure : dans la

simplicité, dans l'humilité et dans les autres vertus^[1]. La sincérité est essentielle pour persévérer à la suite du Christ, car le Christ est la Vérité (cf. Jn 14,6).

L'Écriture Sainte enseigne que la vérité doit être dite dans la charité (Eph 4,15). La sincérité, comme toutes les vertus, doit être vécue par amour et avec amour (pour Dieu et pour les autres) : avec douceur et compréhension. Une belle manifestation en est la *correction fraternelle*, une pratique évangélique (cf. Mt 18,15) qui consiste à avertir l'autre d'une faute commise ou d'un défaut afin qu'il se corrige. C'est une grande manifestation d'amour de la vérité et de charité. C'est parfois un devoir grave.

Témoigner de la vérité

« Le témoignage est un acte de justice qui établit ou fait connaître la vérité » (*Catéchisme*, 2472). Les chrétiens ont le devoir de témoigner de la Vérité qu'est le Christ et de Le reconnaître devant les hommes.

« Le *martyre* est le suprême témoignage rendu à la vérité de la foi ; il désigne un témoignage qui va jusqu'à la mort. Le martyr rend témoignage au Christ, mort et ressuscité, auquel il est uni par la charité » (*Catéchisme*, 2473). Bien que la plupart des chrétiens ne soient pas appelés à cette expression extrême de l'amour pour Dieu, tous doivent manifester la vérité de Dieu et de ce que Dieu a révélé, même au prix de la perte de leur prestige ou de leur position sociale. Parfois, la sincérité appelle à accomplir, avec l'aide d'une force surnaturelle, des actes héroïques pour défendre la vérité.

Dans *Evangelii Gaudium*, certains des péchés contre la véracité sont signalés comme des exemples paradigmatiques d'attitudes qui empêchent une évangélisation convaincante et attrayante (cf. n° 100).

« "Le mensonge consiste à dire le faux avec l'intention de tromper" (Saint. Augustin, *De mendatio* 4, 5). Le Seigneur dénonce dans le mensonge une œuvre diabolique : "Vous avez pour père le diable ... il n'y a pas de vérité en lui : quand il dit ses mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge" (Jn 8, 44) » (*Catéchisme*, 2482). La gravité est mesurée en fonction de la vérité à laquelle elle s'oppose, de l'intention de celui qui raconte et des conséquences du mensonge. Il peut s'agir d'un péché mortel lorsqu'il porte gravement atteinte aux vertus de justice et de charité.

« Quand il est émis publiquement, un propos contraire à la vérité revêt une particulière gravité. Devant un tribunal, il devient un faux témoignage (cf. Pr 19, 9). Quand il est tenu sous serment, il s'agit d'un parjure » (*Catéchisme*, 2476).

Le droit à l'honneur et à la bonne réputation – la sienne et celle des autres – est un bien plus précieux que les richesses et revêt une grande importance pour la vie personnelle, familiale et sociale. *Les péchés contre la bonne réputation des autres sont :*

– *Le jugement téméraire* : il s'agit d'admettre comme vraie, sans motif suffisant, une faute morale supposée de son prochain (par exemple, juger que quelqu'un a agi avec de mauvaises intentions sans que cela soit prouvé). « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés » (Lc 6, 37) (Cf. *Catéchisme*, 2477) ;

– *La diffamation* : il s'agit de toute atteinte injuste à la réputation d'autrui. Elle peut être de deux types : la *détraction ou médisance* ("dire du mal"), qui consiste à révéler des péchés ou des défauts qui existent réellement chez son prochain sans raison

proportionnellement sérieuse (on parle de *murmuration* lorsqu'elle est faite dans le dos de l'accusé) ; et la *calomnie* qui consiste à attribuer de faux péchés ou défauts au prochain. La calomnie implique une double malveillance : contre la véracité et contre la justice (plus la calomnie est grande et plus elle est répandue, plus elle est grave).

Il est conseillé d'éviter la légèreté de parole ou *loquacité*(cf. Mt 12, 36) car elle conduit facilement au mensonge (évaluations inexactes ou injustes, exagérations, parfois calomnies). De nos jours, de telles atteintes à la vérité ou à la bonne réputation sont fréquentes dans les médias. C'est pourquoi il est également nécessaire d'exercer un esprit critique sain lors de la réception de nouvelles provenant de journaux, de magazines, de la télévision, etc. ainsi que des réseaux sociaux. Une attitude naïve ou crédule conduit à la formation de faux jugements^[12] ou à la diffusion inconsidérée de contenus non vérifiés.

Dès lors qu'une diffamation a été commise (qu'il s'agisse d'une médisance ou d'une calomnie), il existe une obligation d'utiliser tous les moyens possibles pour restaurer la bonne réputation d'autrui injustement atteinte.

On doit éviter de coopérer à ces péchés. Ceux qui coopèrent à la diffamation, bien qu'à un degré différent, sont ceux qui écoutent le calomniateur avec plaisir et prennent plaisir à ce qu'il dit ; le supérieur qui n'empêche pas la médisance sur ses collaborateurs ; et celui qui – même s'il n'aime pas le péché de détraction – par peur, négligence ou honte, ne corrige pas ou ne rejette pas le calomniateur ou le diffamateur et ceux qui répandent à la légère les insinuations d'autres personnes contre la réputation d'un tiers^[13].

Respect de la vie privée

« Le bien et la sécurité d'autrui, le respect de la vie privée, le bien commun sont des raisons suffisantes pour taire ce qui ne doit pas être connu, ou pour user d'un langage discret. Le devoir d'éviter le scandale commande souvent une stricte discrétion. Personne n'est tenu de révéler la vérité à qui n'a pas droit à la connaître »(*Catéchisme*,2489).

« *Le secret du sacrement de réconciliation est sacré, et ne peut être trahi sous aucun prétexte. "Le secret sacramentel est inviolable ; c'est pourquoi il est absolument interdit au confesseur de trahir en quoi que ce soit un pénitent, par des paroles ou d'une autre manière, et pour quelque cause que ce soit" (Code de Droit Canon, 983 § 1) »* (*Catéchisme*, 2490).

Les secrets professionnels et, en général, tous les secrets naturels doivent être gardés. Révéler de tels secrets représente un manque de respect pour la vie privée des individus, et peut constituer un péché contre la justice.

Les moyens de communication sociale ont une influence décisive sur l'opinion publique. Depuis l'introduction d'Internet et la croissance des réseaux sociaux et des messageries instantanées, chacun a une responsabilité dans le contenu qu'il crée et/ou diffuse. Ces media constituent un champ d'apostolat très important pour la défense de la vérité et la christianisation de la société.

Bibliographie de base

– *Catéchisme de l'Église Catholique*, 2401-2499.

– Pape François, *Evangelii Gaudium*, 186-216.

Lectures recommandées

– Saint Josémaria, Homélie *Vivre face à Dieu et face aux hommes*, dans *Amis de Dieu*, 154-174.

– Saint Josémaria, Homélie *Le respect chrétien de la personne et de sa liberté*, dans *Quand le Christ passe*, 67-72.

- Compendium de la *doctrine sociale de l'Église*, chap. 4.III, n° 171-184 :

- Aurelio Fernandez, *Les dix commandements et les vertus*, Laurier, 2010.

[1] Cf. Saint Josémaria, *Chemin*, 631.

[2] *Catéchisme*, 2411.

[3] Saint Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 38.

[4] « Ceux qui, d'une manière directe ou indirecte, se sont emparés d'un bien d'autrui, sont tenus de le restituer, ou de rendre l'équivalent en nature ou en espèce, si la chose a disparu, ainsi que les fruits et avantages qu'en aurait légitimement obtenu son propriétaire. Sont également tenus de restituer à proportion de leur responsabilité et de leur profit tous ceux qui ont participé au vol en quelque manière, ou en ont profité en connaissance de cause ; par exemple ceux qui l'auraient ordonné, ou aidé, ou recélé » (*Catéchisme*, 2412).

[5] Cf. Saint Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

[6] Cf. Pape François, *Laudato si*, 63.

[7] *Ibid.*, 98.

[8] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, n° 47.

[9] Cf. saint Josémaria, *Chemin*, 33 et 34 ; *Sillon*, 148 ; « sincérité sauvage » dans l'examen de conscience.

[10] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 64.

[11] Cf. Saint Josémaria, *Forge*, 126-128.

[12] « Les moyens de communication sociale (en particulier les *mass média*) peuvent engendrer une certaine passivité chez les usagers, faisant de ces derniers des consommateurs peu vigilants de messages ou de spectacles. Les usagers s'imposeront modération et discipline vis-à-vis des *mass média*. Ils voudront se former une conscience éclairée et droite afin de résister plus facilement aux influences moins honnêtes » (*Catéchisme*, 2496). Les professionnels de l'opinion publique « ont l'obligation, dans la diffusion de l'information, de servir la vérité et de ne pas offenser la charité. Ils doivent s'efforcer de respecter (...) la nature des faits et les limites du jugement critique à l'égard des personnes. Ils doivent éviter de céder à la diffamation » (*Catéchisme*, 2497).

^[13]Cf Saint Josémaria, *Chemin*, 49 ; le murmure est, en particulier, un ennemi néfaste de l'unité dans l'apostolat : « La médisance est la fange qui salit et embourbe l'apostolat. — Elle va à l'encontre de la charité, elle enlève des forces, supprime la paix et fait perdre l'union avec Dieu » (Saint Josémaria, *Chemin*, 445 ; cf. *Ibid.*, 453).

[Retour au contenu](#)

Thème 34. Les neuvième et dixième commandements

« Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, tu ne désireras ni sa maison ni son champ, ni son serviteur ni sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui lui appartient » (Dt 5, 21).

« Tout homme qui regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur » (Mt 5,28).

Sanctifier le monde intérieur

Les paroles de Jésus en réponse à la question sur ce qui est le plus important dans la Loi montrent que la vie morale ne se réduit pas à une série d'actes extérieurs, mais est quelque chose de plus profond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Mc 12, 30). La sainteté, qui est toujours un don de Dieu, ne consiste pas fondamentalement en une vie sans péchés graves, mais en une vie pleine de l'amour de Dieu ; un amour qui exige un ordre et une harmonie intérieurs impossibles pour l'homme sans la grâce, mais que l'on peut percevoir chez les personnes saintes. En même temps, la correspondance à ce don de Dieu est à notre portée ; tant de nos frères et sœurs dans la foi ont su faire fructifier cette grâce par leurs efforts personnels : « Seigneur, tu m'as confié cinq talents ; voilà, j'en ai gagné cinq autres » (Mt 25,20).

Cet ordre et cette harmonie intérieurs sont ce que l'on appelle la "pureté du cœur", dont Jésus fait l'éloge dans le Sermon sur la montagne, et qui nous permet également d'être particulièrement ouverts à notre prochain : « C'est à travers cette voie que nous entrons en relation avec le prochain qui, à partir de l'amour que Dieu révèle en Jésus Christ, est un appel à la beauté de la *fidélité*, de la *générosité* et de l'*authenticité*. Mais pour vivre ainsi – c'est-à-dire dans la beauté de la fidélité, de la générosité et de l'authenticité – nous avons besoin d'un *cœur nouveau*, habité par l'Esprit Saint (...). Désirer selon l'Esprit, désirer au rythme de l'Esprit, désirer avec la musique de l'Esprit. (...) Voilà ce qu'est le Décalogue pour nous chrétiens : contempler le Christ pour nous ouvrir à recevoir son cœur, pour recevoir ses désirs, pour recevoir son Saint-Esprit »^[1].

L'affection pour les personnes et les biens matériels est bonne en soi, mais elle requiert un ordre qui tienne compte du bien global de la personne qui, pour le chrétien, se concrétise dans cet amour de Dieu qui implique toute la personne : son intelligence, son cœur et le reste de ses facultés. Les biens matériels, bien qu'indispensables en tant que moyens, ne sont pas capables de combler l'aspiration à l'infini du cœur humain qui est fait pour Dieu et qui ne se satisfait pas du bien-être matériel. Ce bien-être, lorsqu'il n'est pas intégré dans la vie selon l'Esprit Saint, émousse souvent l'intelligence et le cœur et rend difficile l'amour véritable des autres et la reconnaissance de leurs besoins.

Péchés internes

Les neuvième et dixième commandements font référence aux actes internes correspondant aux péchés contre les sixième et septième commandements, que la tradition morale classe parmi les péchés internes. De manière positive, ils commandent de vivre la chasteté (neuvième) et le détachement des biens matériels (dixième) dans les pensées et les désirs, selon les paroles du Seigneur : « Heureux les cœurs purs, car ils

verront Dieu » et « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » (Mt 5,3.8).

La première question à laquelle il faut répondre est de savoir si cela a un sens de parler de péchés internes ; en d'autres termes, pourquoi qualifier négativement un exercice de l'intelligence et de la volonté qui ne prend pas la forme d'une action externe répréhensible ?

La réponse n'est pas évidente, car dans les listes de péchés données dans le Nouveau Testament, nous trouvons principalement des actes externes (adultère, fornication, meurtre, idolâtrie, sorcellerie, querelles, colère, etc.) Cependant, dans ces mêmes listes, nous voyons également certains actes internes (envie, concupiscence, cupidité) cités comme péchés^[2].

Jésus lui-même explique que « c'est du cœur que proviennent les pensées mauvaises : meurtres, adultères, inconduite, vols, faux témoignages, diffamations » (Mt 15,19). Et dans le domaine spécifique de la chasteté, il enseigne que « tout homme qui regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur » (Mt 5,28). De ces textes découle une note importante pour la morale car ils nous font comprendre comment la source des actions humaines, et donc de la bonté ou de la méchanceté d'une personne, se trouve dans les désirs du cœur, dans ce que la personne "veut" et choisit. Le mal du meurtre, de l'adultère, du vol ne réside pas d'abord dans la matérialité de l'action, ni dans ses conséquences (qui jouent aussi un rôle important), mais dans la volonté (dans le cœur) du meurtrier, de l'adultère, du voleur, qui, en choisissant cette action particulière, la *veut* : il se détermine dans une direction contraire à l'amour du prochain, et donc aussi à l'amour de Dieu.

La volonté est toujours dirigée vers ce qu'elle perçoit comme un bien, mais il s'agit parfois d'un bien apparent, quelque chose qui, ici et maintenant, ne peut être ordonné au bien de la personne dans son ensemble. Le voleur veut quelque chose qu'il considère comme un bien, mais le fait que cet objet appartienne à une autre personne rend impossible que le choix de se l'approprier soit ordonné à son bien en tant que personne, ou, en d'autres termes, au but de sa vie. En ce sens, l'acte externe n'est pas nécessaire pour déterminer la volonté dans un sens négatif. Celui qui décide de voler un objet, même s'il ne peut pas ensuite le faire en raison d'un événement imprévu, a mal *agi*. Il a accompli un acte volontaire interne contre la vertu de justice.

La bonté et la méchanceté de la personne ont leur origine dans la volonté, et donc, à proprement parler, nous devrions utiliser ces catégories pour désigner les désirs (voulus, acceptés), et non les pensées. Lorsque nous parlons de l'intelligence, nous utilisons d'autres catégories, comme le vrai et le faux. Lorsque le neuvième commandement interdit les "pensées impures", il ne fait pas référence aux images, ni à la pensée elle-même, mais au mouvement de la volonté qui accepte la joie désordonnée que lui cause une certaine image (interne ou externe)^[3].

Les péchés internes sont traditionnellement divisés en deux catégories :

– Les mauvaises pensées : elles consistent en la représentation imaginaire d'un acte peccamineux sans intention de l'accomplir. Elle peut devenir un péché mortel si elle implique une matière grave et si elle est recherchée ou si l'on consent au plaisir qu'elle provoque ;

– Le mauvais désir : il s'agit du désir interne, générique, d'une action peccamineuse qui plaît à la personne. Il ne coïncide pas avec l'intention claire de l'accomplir (qui implique toujours un vouloir efficace), bien que souvent cela serait le cas s'il n'y avait pas des raisons qui freinent la personne (comme les conséquences de l'action, la difficulté de l'accomplir, etc.)

– La joie peccamineuse : c'est le fait de se complaire délibérément dans une action mauvaise déjà accomplie par soi-même ou par d'autres. Elle renouvelle en quelque sorte le péché dans l'âme.

Les péchés internes sont moins graves que les péchés externes correspondants, car l'acte externe manifeste généralement une volonté plus intense. Cependant, ils sont en fait très nuisibles, surtout pour les personnes qui cherchent le contact et l'amitié avec Dieu, car :

– *Ils se commettent plus facilement* car seul suffit le consentement de la volonté ; et les tentations sont d'ordinaire plus fréquentes ;

– On leur *prête moins d'attention* parce que, tantôt par ignorance, tantôt par une certaine complicité avec les passions, on ne les reconnaît pas comme péchés, si ce n'est véniels, si le consentement a été imparfait.

Les péchés internes peuvent déformer la conscience, par exemple, lorsqu'on admet un péché véniel interne de manière habituelle ou avec une certaine fréquence tout en voulant quand même éviter le péché mortel. Cette déformation peut conduire à des manifestations d'irritabilité, de manque de charité, d'esprit critique, de résignation à des tentations fréquentes sans les combattre avec ténacité, etc.^[4]. Dans certains cas cela peut même conduire à ne pas vouloir reconnaître les péchés internes en les dissimulant derrière des raisons qui n'en sont pas et qui finissent par embrouiller de plus en plus la conscience. Comme conséquences, l'amour-propre se développe facilement, des inquiétudes apparaissent, l'humilité et la contrition sincère deviennent plus coûteuses, et l'on peut basculer dans un état de tiédeur.

La lutte contre les péchés internes entraîne une finesse et un équilibre moral au sein de la personne, et n'a rien à voir avec les scrupules qui sont une hypertrophie de la sensibilité intérieure et peuvent devenir un véritable trouble psychique.

La lutte contre les péchés internes fait partie de l'effort chrétien pour aimer de tout notre cœur, de tout notre esprit et de toutes nos forces. Dans ce domaine nous viennent en aide :

– La fréquence des sacrements qui donnent ou augmentent la grâce et nous guérissent de nos misères quotidiennes ;

– La prière, la mortification et le travail, en recherchant Dieu sincèrement ;

– L'humilité qui nous permet de reconnaître nos misères sans nous désespérer de nos erreurs, et la confiance en Dieu, sachant qu'il est toujours prêt à nous pardonner ;

– Le fait de s'exercer à la sincérité avec Dieu, avec soi-même et dans la direction spirituelle, en prenant grand soin de l'examen de conscience.

La purification du cœur

Ces deux commandements, pris dans un sens large, couvrent les mécanismes intimes qui sont à la base de tout péché^[5]. Dans un sens positif, ces commandements appellent à agir avec une intention droite, avec un cœur pur. C'est pourquoi ils sont d'une grande

importance car ils ne s'arrêtent pas à la considération extérieure des actions, mais considèrent la source d'où ces actions proviennent.

Ces dynamismes internes sont fondamentaux dans la vie morale chrétienne où les dons de l'Esprit Saint et les vertus infuses sont modulés par les dispositions de la personne. En ce sens, les vertus morales, qui sont des dispositions de la volonté et des autres appétits à faire le bien, revêtent une importance particulière. En tenant compte de ces éléments, il est possible de bannir une certaine caricature de la vie morale comme une lutte pour éviter le péché, en découvrant l'immense panorama positif de l'effort pour croître en vertu (pour purifier le cœur) qui s'offre à l'existence humaine, et en particulier celle du chrétien.

Ces commandements se réfèrent plus spécifiquement aux péchés internes contre les vertus de chasteté et de justice, qui se reflètent bien dans le texte de la Sainte Écriture qui parle de "trois espèces de convoitise ou de concupiscence : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie (1 Jn 2, 16) » (*Catéchisme*, 2514).

Tout homme découvre en lui des tendances désordonnées que la tradition morale a appelées concupiscence. Le Catéchisme explique cela en parlant de « la révolte de la "chair" contre l'"esprit". Elle vient de la désobéissance du premier péché » (*Catéchisme*, 2515). Après le péché originel personne n'est exempt de la concupiscence, à l'exception de Notre Seigneur Jésus-Christ et de la Sainte Vierge.

Bien que la concupiscence ne soit pas en soi un péché, elle incline au péché et l'engendre lorsqu'elle n'est pas soumise à la raison éclairée par la foi avec l'aide de la grâce. Si l'on oublie que la concupiscence existe, il est facile de penser que toutes les tendances ressenties sont "naturelles" et qu'il n'y a aucun mal à s'y adonner. Beaucoup se rendent compte que c'est faux quand on considère ce qui se passe, par exemple, avec l'impulsion à la violence qui est reconnue comme quelque chose de négatif à éviter. Dans le domaine de la chasteté, cependant, il n'est pas si facile de reconnaître que les stimuli "naturels" sont souvent inappropriés. Le neuvième commandement nous aide à comprendre qu'il n'en est rien, et que la concupiscence a obscurci la nature ; de sorte que ce qui est vécu comme naturel est souvent une conséquence du péché, et doit être maîtrisé. On pourrait en dire autant du désir immodéré de richesse, ou convoitise, auquel se réfère le dixième commandement.

Il est important de connaître ce trouble causé en nous par le péché originel et par nos péchés personnels, puisqu'une telle connaissance :

– nous *incite à prier* : Dieu seul nous pardonne le péché originel qui a donné naissance à la concupiscence ; et de même ce n'est qu'avec son aide que nous parviendrons à surmonter cette tendance désordonnée ; la grâce de Dieu *guérit* notre nature des blessures du péché (et l'élève à l'ordre surnaturel) ;

– nous *enseigne à aimer tout ce qui a été créé*, car tout est sorti bon des mains de Dieu ; ce sont nos désirs désordonnés qui font que l'on peut faire un mauvais usage des biens créés.

Le combat pour la pureté et la liberté du cœur

La pureté du cœur signifie avoir une manière *sainte* de ressentir. Avec l'aide de Dieu et l'effort personnel, on devient de plus en plus "propre de cœur" : propreté dans les

"pensées" et les désirs. Cette purification ou pureté du cœur est une métaphore pour se référer à une plus grande liberté du cœur pour aimer.

En ce qui concerne le neuvième commandement, le chrétien atteint cette pureté par la grâce de Dieu et par la vertu et le don de la chasteté, de la pureté d'intention, la pureté du regard et de la prière^[6].

La pureté du regard ne s'arrête pas au rejet de la contemplation d'images manifestement inappropriées, mais exige une purification de l'utilisation de nos sens externes qui nous amène à regarder le monde et les autres personnes avec une vision surnaturelle. Il s'agit d'une lutte positive qui permet à l'homme de découvrir la véritable beauté de toute la création, et d'une manière particulière, la beauté de ceux qui ont été modelés à l'image et à la ressemblance de Dieu^[7].

« La pureté demande la *pudeur*. Celle-ci est une partie intégrante de la tempérance. La pudeur préserve l'intimité de la personne. Elle désigne le refus de dévoiler ce qui doit rester caché. Elle est ordonnée à la chasteté dont elle atteste la délicatesse. Elle guide les regards et les gestes conformes à la dignité des personnes et de leur union » (*Catéchisme*, 2521).

En ce qui concerne les biens matériels, la société actuelle encourage le consumérisme et l'affirmation de soi avec une telle force que cela met en péril la stabilité même de la famille. De nombreuses personnes réalisent trop tard qu'elles ont concentré leur vie sur leur profession, sur le fait de gagner de l'argent et d'occuper une position, et qu'elles ont négligé d'autres facettes plus importantes de leur existence : leur relation avec Dieu et leur famille.

L'importance exagérée accordée aujourd'hui au bien-être matériel par rapport à de nombreuses autres valeurs n'est pas un signe de progrès humain ; c'est une diminution et un avilissement de l'homme dont la dignité réside dans le fait d'être une créature spirituelle appelée à la vie éternelle en tant qu'enfant de Dieu (cf. Lc 12, 19-20).

« Le dixième commandement exige de bannir l'*envie* du cœur humain » (*Catéchisme*, 2538). L'envie est un péché capital. Elle « désigne la tristesse éprouvée devant le bien d'autrui » (*Catéchisme*, 2539). De nombreux autres péchés peuvent suivre l'envie : la haine, les murmures, le vol, la désobéissance, etc. L'envie suppose un rejet de la charité. Pour la combattre, il faut vivre la vertu de la bienveillance qui nous conduit à désirer le bien des autres comme une manifestation de notre amour pour eux. La vertu d'humilité nous aide aussi dans cette lutte, car nous ne devons pas oublier que l'envie vient souvent de l'orgueil (Cf. *Catéchisme*, 2540).

Pour pouvoir aimer de tout son cœur et de toutes ses forces, il faut un ordre intérieur qui est assuré par la grâce et les vertus et qui ne reste pas une simple continence (qui évite tout au plus les péchés les plus graves), mais qui atteint cette harmonie pleine de paix qu'ont les personnes saintes.

Bibliographie de base

– Catéchisme de l'Église Catholique, n° 2514-2557

Lectures recommandées

- Saint Josémaria, homélie *Parce qu'ils verront Dieu*, dans *Amis de Dieu*, n° 175-189
- ID., homélie *Ledétachement*, dans *Amis de Dieu*, n° 110-126
- Jose Luis Soria, *Aimer et vivre la chasteté*, Laurier, 2019.

[1] Pape François, Audience, 28-11-2018.

[2] Cf. Gal 5, 19-21 ; Rm 1, 29-31 ; Col 3, 5. Saint Paul, après avoir appelé à s'abstenir de la fornication, invite « chacun à rester maître de son corps dans un esprit de sainteté et de respect, sans vous laisser entraîner par la convoitise comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu. (...) En effet, Dieu nous a appelés, non pas pour que nous restions dans l'impureté, mais pour que nous vivions dans la sainteté » (1 Th 4, 3-7). Il souligne l'importance des affections, qui sont à l'origine des actions, et montre la nécessité de leur purification pour la vie chrétienne.

[3] Ainsi, la différence entre "sentir" et "consentir", qui renvoie à une certaine passion ou à un mouvement de la sensibilité, peut être facilement comprise. Ce n'est que lorsqu'on consent avec la volonté que l'on peut parler de péché (si la matière était peccamineuse).

[4] « Tu patauges dans les tentations, tu te mets en danger, tu joues avec la vue et avec l'imagination, tes conversations portent sur des sottises — Et ensuite tu t'effraies que les doutes, les scrupules, les troubles, la tristesse et le découragement te harcèlent. — Accorde-moi que tu es peu conséquent avec toi-même » (Saint Josémaria, *Sillon*, 132).

[5] « Le dixième commandement porte sur l'intention du cœur ; il résume, avec le neuvième, tous les préceptes de la Loi » (*Catéchisme*, 2534).

[6] « Avec la grâce de Dieu, il y parvient : par la *vertu et le don de chasteté*, car la chasteté permet d'aimer d'un cœur droit et sans partage ; par la *pureté d'intention* qui consiste à viser la fin véritable de l'homme : d'un œil simple, le baptisé cherche à trouver et à accomplir en toute chose la volonté de Dieu (cf. Rm 12, 2 ; Col 1, 10) ; par la *pureté du regard*, extérieur et intérieur ; par la discipline des sentiments et de l'imagination ; par le refus de toute complaisance dans les pensées impures qui inclinent à se détourner de la voie des commandements divins : " La vue éveille la passion chez les insensés " (Sg 15, 5) ; par la *prière* » (*Catéchisme*, 2520).

[7] « Les yeux ! C'est par eux que bien des iniquités entrent dans l'âme. — Que d'expériences "à la David" ! ... — Si vous surveillez vos regards, vous aurez assuré la garde de votre cœur » (Saint Josémaria, *Chemin*, 183). « Mon Dieu ! Dans tout ce que je vois, je trouve grâce et beauté : alors, à toute heure par Amour, je maîtriserai mes regards » (Saint Josémaria, *Forge*, 415).

[Retour au contenu](#)

Thème 35. La prière dans la vie chrétienne

Qu'est-ce que la prière ?

En français, il existe deux mots pour désigner la relation d'amour consciente et familière entre l'homme et Dieu : prière et oraison. Le mot "prière" vient du verbe latin *precor*, qui signifie mendier, aller vers quelqu'un (en situation de fragilité) pour demander un bénéfice. Le mot "oraison" vient du substantif latin *oratio*, qui signifie parole, discours, langage.

Les définitions qu'on donne de la prière reflètent généralement ces différences de nuance que nous venons de rencontrer à propos de la terminologie. Par exemple, saint Jean Damascène la considère comme « l'élévation de l'âme vers Dieu ou la demande à Dieu de biens convenables (*De fide orthodoxa*, III, 24 : PG 94, 1098D) ; tandis que pour saint Jean Climaque, il s'agit plutôt d'une « conversation familière et d'une union de l'homme avec Dieu » (*Scala paradisi*, grado 28 : PG 88, 1129). Pour sa part, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus définit la prière comme « un élan du cœur, un simple regard lancé vers le ciel, un cri de reconnaissance et d'amour, tant dans l'épreuve que dans de la joie » (*manuscrit autobiographique C*, 25 r).

Les contenus de la prière, comme ceux de tout dialogue amoureux, peuvent être nombreux et variés. Toutefois, il convient d'en souligner certains particulièrement significatifs :

1) Demande

La référence à la prière de demande est fréquente dans toute l'Écriture Sainte, y compris sur les lèvres de Jésus qui non seulement en fait usage mais nous invite à demander en soulignant la valeur et l'importance d'une prière simple et confiante. La tradition chrétienne a réitéré cette invitation en la mettant en pratique de multiples façons : demande de pardon pour son propre salut et pour celui des autres, pour l'Église et pour l'apostolat, pour les besoins les plus divers, etc.

En fait, la prière de demande fait partie de l'expérience religieuse universelle. La reconnaissance, bien que parfois diffuse, de la réalité de Dieu (ou plus généralement d'un être supérieur), provoque la tendance à se tourner vers Lui, en demandant sa protection et son aide. La prière ne s'épuise certes pas dans l'imploration, mais la demande est une manifestation décisive de la prière dans la mesure où elle reconnaît et exprime la condition créée de l'être humain et sa dépendance absolue à l'égard d'un Dieu dont la foi nous fait pleinement connaître l'amour (Cf. *Catéchisme*, 2629.2635).

2) Action de grâces

La reconnaissance des biens reçus et, à travers eux, de la magnificence et de la miséricorde divine, pousse l'esprit à se tourner vers Dieu pour proclamer ses bienfaits et L'en remercier. L'attitude d'action de grâces remplit l'Écriture Sainte et l'histoire de la spiritualité du début à la fin. Toutes deux montrent que, lorsque cette attitude s'enracine dans l'âme, elle donne lieu à un processus qui conduit à reconnaître comme un don divin la totalité de ce qui arrive, non seulement les réalités que l'expérience immédiate accreditte comme gratifiantes, mais aussi celles qui peuvent sembler négatives ou adverses.

Conscient que les événements se situent dans le plan d'amour de Dieu, le croyant sait que tout concourt au bien de ceux (chaque personne) qui sont l'objet de l'amour de Dieu (cf. Rm 8, 28). « Habitue-toi à élever ton cœur vers Dieu en action de grâces, et souvent dans la journée. — Parce qu'il te donne ceci ou cela. — Parce qu'on t'a humilié. — Parce que tu ne possèdes pas ce dont tu as besoin, ou parce que tu le possèdes. Parce que sa Mère, qui est aussi ta Mère, il l'a voulue si belle. — Parce qu'il a créé le soleil et la lune, et cet animal et cette plante. — Parce qu'il a donné à celui-ci d'être éloquent et à toi de bredouiller... Remercie-le de tout, parce que tout est bon » (*Chemin*, 268).

3) Adoration et louange

C'est une partie essentielle de la prière que de reconnaître et de proclamer la grandeur de Dieu, la plénitude de son être, l'infinitude de sa bonté et de son amour. On peut déboucher sur la louange par la considération de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme il arrive dans de nombreux textes bibliques (cf. Ps 19 ; Si 42, 15-25 ; Dn 3, 32-90) et dans de nombreuses prières de la tradition chrétienne ; ou en voyant les grandes et merveilleuses œuvres que Dieu accomplit dans l'histoire du salut, comme exprimé dans le *Magnificat* (Lc 1, 46-55) ou dans les grands hymnes pauliniens (voir, par exemple, Ep 1, 3-14) ; ou des petits actes, même insignifiants, dans lesquels se manifeste l'amour de Dieu.

En tout cas, ce qui caractérise la louange, c'est qu'à travers elle le regard se dirige directement vers Dieu lui-même – tel qu'il est en lui-même –, dans sa perfection illimitée et infinie. « La louange est la forme de prière qui reconnaît le plus immédiatement que Dieu est Dieu. Elle Le chante pour lui-même, elle Lui rend gloire au-delà de ce qu'Il fait, parce qu'IL EST » (*Catéchisme*, 2639). Elle est donc intimement liée à l'adoration, à la reconnaissance, non seulement intellectuelle mais existentielle, de la petitesse de toute la création par rapport au Créateur et, par conséquent, à l'humilité, à l'acceptation de l'indignité personnelle devant Celui qui nous transcende à l'infini ; à l'émerveillement que ce Dieu, auquel les anges et l'univers entier rendent hommage, ait daigné non seulement fixer son regard sur l'homme, mais habiter en l'homme, s'incarner.

L'adoration, la louange, la demande, l'action de grâces résument les dispositions de base qui informent tout le dialogue entre l'homme et Dieu. Quel que soit le contenu spécifique de la prière, celui qui prie le fait toujours, d'une manière ou d'une autre, explicitement ou implicitement, en adorant, louant, suppliant, implorant ou rendant grâce au Dieu qu'il révère, qu'il aime et en qui il a confiance. En même temps, il est important de répéter que le contenu spécifique de la prière peut être très varié. Parfois, la prière sera utilisée pour considérer des passages de l'Écriture, pour approfondir la compréhension d'une vérité chrétienne, pour revivre la vie du Christ, pour ressentir la proximité de Marie.... A d'autres moments, elle partira de notre propre vie pour partager avec Dieu les joies et les soucis, les espoirs et les problèmes rencontrés dans l'existence ; pour trouver un soutien ou une consolation ; pour examiner son propre comportement devant Dieu et arriver à des résolutions et des décisions ; ou plus simplement pour commenter les événements de la journée avec Celui dont nous savons qu'Il nous aime.

Rencontre entre le croyant et le Dieu sur Lequel on s'appuie et par lequel on se sait aimé, la prière peut porter sur toutes les incidences qui composent l'existence, et sur tous les sentiments que le cœur peut éprouver. « Tu m'as écrit : “ Prier, c'est parler avec Dieu. Mais de quoi ? ” — De quoi ? De lui, de toi : joies, tristesses, succès et défaites, nobles

ambitions, soucis quotidiens..., faiblesses ! actions de grâces et demandes, Amour et réparation. En deux mots, le connaître et te connaître : “ se fréquenter ! ” » (*Chemin*, 91). Dans un cas comme dans l'autre, la prière sera toujours une rencontre intime et filiale entre l'homme et Dieu ; elle favorisera le sentiment de la proximité divine et conduira à vivre chaque jour de sa vie face à Lui.

Expressions ou formes de la prière

En ce qui concerne les modes ou les formes dans lesquels l'oraison se traduit, les auteurs en proposent généralement diverses : oraison vocale et oraison mentale ; prière publique et prière privée ; oraison à dominante intellectuelle ou réflexive et oraison affective ; prière réglée et prière spontanée, etc. En d'autres occasions, les auteurs tentent d'esquisser une gradation dans l'intensité de la prière en distinguant l'oraison mentale, l'oraison affective, l'oraison de quiétude, la contemplation, l'oraison unitive....

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* structure son exposé en distinguant « trois expressions majeures de la vie de prière : la prière vocale, la méditation, l'oraison. Un trait fondamental leur est commun : le recueillement du cœur. Cette vigilance à garder la Parole et à demeurer en présence de Dieu fait de ces trois expressions des temps forts de la vie de prière » (*Catéchisme*, 2699). Une analyse du texte montre d'ailleurs que le *Catéchisme de l'Église Catholique*, en utilisant cette terminologie, ne se réfère pas à trois degrés de la vie de prière, mais plutôt à deux voies, la prière vocale et la méditation, toutes deux présentées comme conduisant à ce sommet de la vie de prière qu'est la contemplation. Dans notre exposé, nous nous en tiendrons à ce schéma.

1) L'oraison vocale

L'expression "oraison vocale" désigne une phrase qui est exprimée vocalement, c'est-à-dire au moyen de mots articulés ou prononcés. Cette première approximation, bien qu'exacte, ne va pas au cœur du problème. En effet, d'une part, tout dialogue intérieur, même s'il peut être décrit comme exclusivement ou principalement mental, se réfère, chez l'être humain, au langage ; et, à l'occasion, au langage articulé à haute voix, également dans l'intimité de sa propre chambre. D'autre part, il faut affirmer que la prière vocale n'est pas seulement une question de mots mais surtout de pensée et de cœur. Il est donc plus juste de dire que la prière vocale est celle qui est faite à l'aide de formules préétablies, longues ou courtes (oraisons jaculatoires), soit tirées de la Sainte Écriture (le *Notre Père*, l'*Ave Maria*...), soit reçues de la tradition spirituelle (le *Veni Sancte Spiritus*, le *Salve regina*, le *Souvenez-vous* ...).

Tout cela, comme il est évident, à la condition que les expressions ou les formules récitées vocalement soient une vraie prière, c'est-à-dire qu'elles répondent à l'exigence que la personne qui les récite le fasse non seulement avec sa bouche mais aussi avec son esprit et son cœur. C'est pourquoi saint Josémaria dit : « Doucement. — Considère ce que tu dis, qui le dit et à qui c'est dit. — Car ce parler hâtif, qui ne laisse place à aucune réflexion, n'est que concert de casseroles. Et je te dirai, avec sainte Thérèse d'Avila, que je n'appelle pas cela prier, même si tu remues abondamment les lèvres » (*Chemin*, 85).

La prière vocale joue un rôle décisif dans la pédagogie de la prière, surtout au début de la relation avec Dieu. En effet, en apprenant le signe de la Croix et les prières vocales, les enfants, et souvent aussi les adultes, sont initiés à l'expérience concrète de la foi et donc à la vie de prière. Toutefois, le rôle et l'importance de la prière vocale ne se limitent pas

aux débuts du dialogue avec Dieu mais sont appelés à accompagner la vie spirituelle tout au long de son développement.

2) La méditation

Méditer signifie appliquer ses pensées à la considération d'une réalité ou d'une idée avec le désir de la connaître et de la comprendre plus profondément et plus parfaitement. Chez un chrétien, la méditation – souvent appelée aussi oraison mentale – implique de diriger ses pensées vers Dieu tel qu'Il s'est révélé tout au long de l'histoire d'Israël et définitivement et pleinement dans le Christ. Et, avec la perspective de Dieu, de regarder sa propre existence pour l'évaluer et l'adapter au mystère de vie, de communion et d'amour que Dieu nous a fait connaître.

La méditation peut se développer spontanément pendant les moments de silence qui accompagnent ou suivent les célébrations liturgiques ou après la lecture d'un texte biblique ou d'un passage d'un auteur spirituel. A d'autres moments, elle peut prendre la forme de temps spécifiquement réservés à cet effet. En tout cas, il est évident que – surtout au début, mais pas seulement – elle implique un effort, un désir d'approfondir la connaissance de Dieu et de sa volonté, et un engagement personnel effectif pour l'amélioration de la vie chrétienne. En ce sens, on peut dire que « la méditation est surtout une recherche » (*Catéchisme*, 2705), bien qu'il faille ajouter qu'elle n'est pas une recherche de *quelque chose*, mais de *Quelqu'un*. Le but de la méditation chrétienne n'est pas seulement, et pas principalement, de comprendre quelque chose (en définitive de comprendre la manière dont Dieu procède et se manifeste), mais de Le rencontrer et, l'ayant rencontré, de s'identifier à Sa volonté et de s'unir à Lui.

3) La prière contemplative

Le développement de l'expérience chrétienne, et, en elle et avec elle, de la prière, conduit à une communication toujours plus continue, plus personnelle et plus intime entre le croyant et Dieu. C'est dans ce contexte que s'inscrit la prière que le *Catéchisme* décrit comme contemplative, fruit d'une croissance de l'expérience théologique d'où découle un sens vif de la proximité amoureuse de Dieu ; par conséquent, le rapport avec Dieu devient toujours plus direct, familier et confiant, et même, au-delà des mots et de la pensée réflexive, on en vient à vivre de fait en communion intime avec Lui.

« Qu'est-ce que l'oraison ? », demande le *Catéchisme de l'Église Catholique* au début de la section consacrée à la prière contemplative, tout en y répondant immédiatement en affirmant, avec des mots empruntés à sainte Thérèse d'Avila, qu'elle n'est rien d'autre « qu'un commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec ce Dieu dont on se sait aimé » (*Livre de la vie*, 8, 5). L'expression prière contemplative, telle qu'elle est utilisée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* et dans de nombreux autres écrits antérieurs et postérieurs, se réfère donc à ce que l'on peut décrire comme le sommet de la contemplation, c'est-à-dire le moment où, par l'action de la grâce, l'esprit est conduit au seuil du divin, transcendant toutes les autres réalités. Mais aussi, et plus largement, à une croissance vive et sincère de la présence de Dieu et du désir de communion profonde avec Lui. Et cela est vrai aussi bien dans les temps consacrés spécialement à la prière que dans l'ensemble de la vie. La prière est, en somme, appelée à impliquer toute la personne humaine – intelligence, volonté et sentiments – en atteignant le centre du cœur pour en changer les dispositions, pour informer toute la vie du chrétien, en faisant de lui un autre Christ (cf. Gal 2,20).

Avec l'expression « contemplatifs au milieu du monde », saint Josémaria résumait l'un des traits essentiels de l'esprit de l'Opus Dei, en affirmant que le chrétien ordinaire, appelé à se sanctifier au milieu du monde, peut atteindre la plénitude de la contemplation sans avoir besoin de quitter sa condition séculière. Selon saint Josémaria, le chrétien ordinaire est appelé à être contemplatif précisément *dans* et à *travers* sa vie ordinaire, car la contemplation ne se limite pas à quelques moments précis de la journée (moments expressément consacrés à la prière personnelle et liturgique, participation à la Sainte Messe, etc.), mais peut embrasser toute la journée, jusqu'à devenir une prière continue, où l'âme « se sent et se sait aussi sous le regard aimant de Dieu, à tout instant » (*Amis de Dieu*, 307). C'est pourquoi il affirme : « J'aimerais que (...) nous nous persuasions une fois pour toutes de la nécessité de nous préparer à être des âmes contemplatives, en pleine rue, au milieu de notre travail, d'entretenir avec Dieu une conversation qui ne doit pas fléchir tout au long de la journée. C'est là le seul chemin si nous prétendons marcher loyalement sur les pas du Maître » (*Amis de Dieu*, 238).

Conditions et caractéristiques de la prière

La prière, comme tout acte pleinement personnel, requiert attention et intention, conscience de la présence de Dieu et dialogue efficace et sincère avec Lui. La condition pour que tout cela soit possible est le *recueillement*. Le mot recueillement désigne l'action par laquelle la volonté, en vertu de sa capacité à dominer toutes les forces qui composent la nature humaine, cherche à modérer la tendance à la dispersion, favorisant ainsi le calme intérieur et la sérénité. Cette attitude est essentielle dans les moments consacrés spécialement à la prière, en interrompant les autres tâches et en essayant d'éviter les distractions. Mais elle ne doit pas se limiter à ces moments-là : elle doit s'étendre au recueillement habituel, qui s'identifie à une foi et à un amour qui, remplissant le cœur, conduisent à essayer de vivre toutes ses actions en référence à Dieu, de manière expresse ou implicite.

Une autre condition de la prière est la *confiance*. Sans une confiance totale en Dieu et en son amour, il n'y aura pas de prière, du moins pas de prière sincère capable de surmonter les épreuves et les difficultés. Il ne s'agit pas seulement de la confiance dans la réponse à une demande particulière, mais de l'assurance que l'on a en Celui dont nous savons qu'Il nous aime et nous comprend, et auquel on peut donc ouvrir son cœur sans réserve (Cf. *Catéchisme*, 2734-2741).

Parfois, la prière est un dialogue qui jaillit facilement, même avec joie et consolation, des profondeurs de l'âme ; mais à d'autres moments – peut-être plus souvent – elle peut demander de la détermination et de l'effort ; le découragement peut alors s'insinuer et conduire à penser que le temps passé à la relation avec Dieu n'a pas de sens (Cf. *Catéchisme*, n. 2728). Dans ces moments-là apparaît clairement l'importance d'une autre qualité de la prière : la *persévérance*. La raison d'être de la prière n'est pas l'obtention de bénéfices, ni la recherche de satisfactions, de plaisirs ou de consolations, mais la communion avec Dieu ; d'où la nécessité et la valeur de la persévérance dans la prière qui est toujours, avec allant et joie ou sans eux, une rencontre vivante avec Dieu (Cf. *Catéchisme*, 2742-2745, 2746-2751).

Une caractéristique spécifique et fondamentale de la prière chrétienne est son *caractère trinitaire*. C'est le fruit de l'action de l'Esprit Saint qui, infusant et stimulant la foi, l'espérance et l'amour, conduit à grandir en présence de Dieu, jusqu'à se savoir à la fois sur la terre où l'on vit et travaille, et au ciel présent par la grâce dans son propre cœur. Le

chrétien qui vit de la foi sait qu'il est invité à entrer en relation avec les anges et les saints, avec Sainte Marie et, de façon particulière, avec le Christ, le Fils de Dieu incarné dans l'humanité duquel il perçoit la divinité de sa personne. Et, en suivant ce chemin, à reconnaître la réalité de Dieu le Père et son amour infini, et à entrer toujours plus profondément dans une relation de confiance avec Lui.

La prière chrétienne est donc éminemment une prière *filiale*. La prière d'un enfant qui, à tout moment – dans la joie et dans la tristesse, dans le travail et dans le repos – se tourne avec simplicité et sincérité vers son Père pour remettre entre ses mains les inquiétudes et les sentiments qu'il éprouve dans son propre cœur, avec la certitude de trouver en Lui compréhension et accueil. Et plus encore : un amour dans lequel tout trouve un sens.

La nécessité de la prière chrétienne

À la lumière de ce que nous avons vu, il est clair que la prière n'est pas quelque chose de facultatif pour la vie spirituelle, mais une nécessité vitale, comme l'affirme le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n° 2744) :

« Prier est une *nécessité vitale* : (...) si nous ne nous laissons pas mener par l'Esprit, nous retombons sous l'esclavage du péché (cf. Ga 5, 16-25). Comment l'Esprit Saint peut-il être "notre Vie" si notre cœur est loin de lui ? *Rien ne vaut la prière ; elle rend possible ce qui est impossible, facile ce qui est difficile. Il est impossible que l'homme qui prie puisse pécher* (Saint Jean Chrysostome, *Sermons d'Anne*, 4, 5 : PG 54, 666). *Qui prie, se sauve certainement ; qui ne prie pas se damne certainement* (S. Alphonse de Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*) ».

C'est pourquoi le *Catéchisme de l'Église catholique* utilise l'expression « appel universel à la prière » dans le sous-titre du premier chapitre de la quatrième partie du *Catéchisme* (la partie consacrée à la prière) : *La révélation de la prière. L'appel universel à la prière*. Bien que cette expression ne soit pas jusqu'à présent fréquente, elle est étroitement liée à une autre plus familière : « Appel universel à la sainteté dans l'Église », titre du cinquième chapitre de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du Concile Vatican II. Il semble donc que le *Catéchisme de l'Église Catholique*, en rappelant les enseignements du dernier Concile œcuménique, ait voulu ainsi souligner la nécessité de la prière pour atteindre la sainteté chrétienne.

C'est précisément pour cette raison que les saints ont toujours insisté sur la nécessité de la prière pour avoir une vie spirituelle et progresser dans cette vie. Par exemple, Sainte Thérèse d'Avila a écrit : « Il y a peu de temps, un grand savant m'a dit que les âmes sans prière sont comme un corps infirme ou un corps estropié, qui, bien qu'il ait des pieds et des mains, ne peut les contrôler »^[1]. Et saint François de Sales prêchait lors d'un sermon : « Il n'y a que les bêtes qui ne prient pas, donc ceux qui ne prient pas sont comme elles »^[2]. Pour sa part, saint Josémaria Escrivá disait : « Un saint qui ne prierait pas ? ... — Je ne crois pas à cette sainteté-là » (*Chemin*, 107).

Bibliographie de base

– *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° [2558-2758](#)

Lectures recommandées

- Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Méditation chrétienne. Lettre "Orationis Formas". Introduction et commentaire*, 15 octobre 1989
- *Catéchèse du pape Benoît XVI sur la prière*, audiences (mai 2011 à octobre 2012).
- *Catéchèse du pape François sur la prière*, audiences (mai 2020 à juin 2021).
- Saint Josémaria, *Quand le Christ passe: homélie L'Eucharistie, mystère de foi et d'amour*, n° 83-94
- Idem, *Le Grand Inconnu*, n° 127-138
- Idem, *Vers Jésus par Marie*, n° 139-149
- Idem, *Vie de prière*, n° 238-257

[1] SainteThérèse de Jésus, *Le château intérieur. Premières demeures*, 1, 6. Edition espagnole dans *Obras completas*, « B. A. C., 212 », Madrid 1986, p. 474

[2] Saint François de Sales, *Œuvres de Saint François de Sales, Évêque et Prince de Genève et Docteur de l'Église. Édition complète*, Annecy 1892-1964, vol. 9, p. 62.

[Retour au contenu](#)

Thème 36. La prière du Notre Père

Jésus nous enseigne à nous adresser à Dieu en tant que Père

Le premier mot du *Notre Père*, "Père", est le plus important, car c'est par lui que Jésus-Christ nous apprend à nous adresser à Dieu en tant que Père : « Prier le Père c'est entrer dans son mystère, tel qu'Il est, et tel que le Fils nous L'a révélé : "L'expression Dieu le Père n'avait jamais été révélée à personne. Lorsque Moïse lui-même demanda à Dieu qui Il était, il entendit un autre nom. À nous ce nom a été révélé dans le Fils, car ce nom implique le nom nouveau de Père " (Tertullien, *De oratione*, 3) » (*Catéchisme*, 2779).

En enseignant le *Notre Père*, Jésus révèle aussi à ses disciples qu'ils ont été rendus participants de sa Filiation : « Avec la révélation de cette prière, les disciples découvrent leur participation particulière à la filiation divine, dont saint Jean dira dans le Prologue de son Évangile : "Mais à tous ceux qui l'ont reçu (c'est-à-dire à tous ceux qui ont accueilli le Verbe fait chair), il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu" (Jn 1, 12). C'est pourquoi ils prient à juste titre selon son enseignement : *Notre Père* »^[1].

Jésus-Christ fait toujours la distinction entre "Mon Père" et "Votre Père" (cf. Jn 20, 17). En fait, quand il prie, il ne dit jamais "Notre Père". Cela montre que sa relation avec Dieu est totalement unique : c'est sa relation et celle de personne d'autre. Avec la prière du *Notre Père*, Jésus veut rendre ses disciples conscients de leur condition d'enfants de Dieu tout en soulignant la différence entre leur filiation naturelle et notre filiation divine adoptive, reçue comme un don gratuit de Dieu.

La prière du chrétien est la prière d'un enfant de Dieu qui s'adresse à son Dieu Père avec une confiance filiale qui s'exprime « dans les liturgies d'Orient et d'Occident par la belle expression typiquement chrétienne : *parrhésia*, simplicité sans détour, confiance filiale, joyeuse assurance, humble audace, certitude d'être aimé (cf. Ep 3, 12 ; He 3, 6 ; 4, 16 ; 10, 19 ; 1 Jn 2, 28 ; 3, 21 ; 5, 14) » (*Catéchisme*, 2778). Le mot *parrhesia* désignait à l'origine le privilège de la liberté de parole du citoyen grec dans les assemblées populaires, et a été adopté par les Pères de l'Église pour exprimer le comportement filial du chrétien devant son Dieu Père.

Filiation divine et fraternité chrétienne

En appelant Dieu " Notre Père ", nous reconnaissons que la filiation divine nous unit au Christ, « premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,29), par une véritable fraternité surnaturelle. L'Église est cette nouvelle communion de Dieu et des hommes (cf. *Catéchisme*, 2790).

C'est pourquoi la sainteté chrétienne, tout en étant personnelle et individuelle, n'est jamais individualiste ou égocentrique : « si nous prions en vérité "Notre Père", nous sortons de l'individualisme, car l'Amour que nous accueillons nous en libère. Le "notre" du début de la Prière du Seigneur, comme le "nous" des quatre dernières demandes, n'est exclusif de personne. Pour qu'il soit dit en vérité (cf. Mt 5, 23-24 ; 6, 14-16), nos divisions et nos oppositions doivent être surmontées » (*Catéchisme*, 2792).

La fraternité établie par la filiation divine s'étend également à tous les hommes, car en un certain sens, tous sont les enfants de Dieu – ses créatures – et sont appelés à la sainteté : « il n'y a qu'une seule race sur la terre : la race des enfants de Dieu »^[2]. Par

conséquent, le chrétien doit se sentir solidaire dans la tâche de conduire toute l'humanité vers Dieu.

La filiation divine nous pousse à l'apostolat qui est une manifestation nécessaire de la filiation et de la fraternité : « Pense aux autres — et avant tout, à ceux qui sont près de toi —, comme à ce qu'ils sont : des enfants de Dieu, avec toute la dignité qui s'attache à ce titre merveilleux. Nous devons nous comporter comme des enfants de Dieu avec les enfants de Dieu : notre amour doit être un amour qui se sacrifie, un amour quotidien, fait de mille détails de compréhension, de sacrifice silencieux, de don discret de soi »^[3].

Une conséquence importante du sens de la filiation divine est la confiance et l'abandon filial entre les mains de Dieu. Saint Josémaria affirmait que « face à son père, un enfant peut réagir de mille manières. À nous de nous efforcer, comme des enfants, de nous rendre compte que le Seigneur, en nous voulant pour enfants, nous fait vivre dans sa maison, au milieu de ce monde ; nous intègre à sa famille, fait nôtre ce qui est sien, et sien ce qui est nôtre ; nous vaut cette familiarité et cette confiance qui nous font Lui demander, comme des petits enfants, l'impossible ! »^[4].

L'abandon filial, qui n'est pas si dû que cela à la lutte ascétique personnelle – bien qu'elle soit présumée – consiste à se laisser conduire par Dieu. Il s'agit d'un abandon actif, libre et conscient de la part du fils ou de la fille. Cette attitude a donné naissance à une manière concrète de vivre la filiation divine – qui n'est pas la seule, ni un chemin obligatoire pour tous – appelée "enfance spirituelle" : elle consiste à se reconnaître non seulement comme un enfant, mais comme un petit enfant, un enfant en grand besoin devant Dieu. C'est ainsi que le dit saint François de Sales : « " si vous ne changez pas pour devenir comme les enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des Cieux " (Mt 18, 3). Tant que l'enfant est petit, il se maintient dans une grande simplicité ; il ne connaît que sa mère ; il n'a qu'un seul amour, sa mère ; une seule aspiration, le giron de sa mère ; il ne désire rien d'autre que de se coucher dans un repos aussi bienveillant. L'âme parfaitement simple n'a qu'un seul amour, Dieu ; et dans cet unique amour, une seule aspiration, celle de se reposer dans le sein du Père céleste, et d'y établir son repos, comme un enfant aimant, Lui laissant tous les soins, ne cherchant rien d'autre que de rester dans cette sainte confiance »^[5]. Pour sa part, saint Josémaria conseillait également de suivre le chemin de l'enfance spirituelle : « Si vous êtes enfants, vous n'aurez pas de chagrins : les enfants oublient à l'instant leurs peines pour retourner à leurs jeux habituels. — C'est pourquoi, vous abandonnant, vous n'aurez pas à vous soucier, puisque vous vous reposerez dans les bras du Père »^[6].

Les sept demandes du Notre Père

Dans le *Notre Père*, l'invocation d'ouverture : *Notre Père qui es aux cieux*, est suivie de sept demandes. « Les trois premières demandes ont pour objet la Gloire du Père : la sanctification du Nom, l'avènement du Règne et l'accomplissement de la volonté divine. Les quatre autres lui présentent nos désirs : ces demandes concernent notre vie pour la nourrir ou pour la guérir du péché et elles se rapportent à notre combat pour la victoire du Bien sur le Mal » (*Catéchisme*, 2857).

Le *Notre Père* est le modèle de toute prière, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin : « L'oraison dominicale est la plus parfaite des prières.... En elle, non seulement nous demandons tout ce que nous pouvons légitimement désirer, mais aussi selon l'ordre dans

lequel nous devons le désirer. Ainsi, cette prière ne nous apprend pas seulement à demander, mais forme aussi toute notre affectivité »^[7].

Première demande : Que ton nom soit sanctifié

La sainteté de Dieu ne peut être augmentée par aucune créature. Pour cette raison, « le terme "sanctifier" doit s'entendre ici, non d'abord dans son sens causatif (Dieu seul sanctifie, rend saint) mais surtout dans un sens estimatif : reconnaître comme saint, traiter d'une manière sainte. (...) Dès la première demande à notre Père, nous sommes plongés dans le mystère intime de sa Divinité et dans le drame du salut de notre humanité. Lui demander que son Nom soit sanctifié nous implique dans " le Dessein bienveillant qu'il avait formé par avance " pour que " nous soyons saints et immaculés en sa présence, dans l'amour " (cf. Ep 1, 9. 4) » (*Catéchisme*, 2807). Ainsi, l'exigence de la première demande est que la sainteté divine brille et augmente dans nos vies : « Qui pourrait sanctifier Dieu puisque c'est Lui qui sanctifie ? Inspirés par ces mots " soyez saints (...), car moi (...) je suis saint " (Lv 20,26), nous demandons que, sanctifiés par le baptême, nous puissions persévérer dans ce que nous avons commencé à être. Et nous le demandons chaque jour car nous nous trompons quotidiennement et nous devons purifier nos péchés par une sanctification incessante.... Nous avons donc recours à la prière pour que cette sainteté demeure en nous »^[8].

Deuxième demande : que ton règne vienne

La deuxième demande exprime l'espoir qu'un temps nouveau viendra où Dieu sera reconnu par tous comme le Roi qui apportera des bienfaits à ses sujets : « Cette demande, c'est le " *Marana Tha* ", le cri de l'Esprit et de l'Épouse : " Viens, Seigneur Jésus " (Ap 22, 20) (...). Dans la prière du Seigneur, il s'agit principalement de la venue finale du Règne de Dieu par le retour du Christ (cf. Tt 2, 13) » (*Catéchisme*, 2817-2818). En revanche, le Royaume de Dieu a déjà été inauguré dans ce monde avec la première venue du Christ et l'envoi de l'Esprit Saint : « le royaume de Dieu (...) est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Rm 14,17). Les derniers temps dans lesquels nous sommes sont les temps de l'effusion du Saint-Esprit. Depuis lors, un combat décisif s'est engagé entre la "chair" et l'Esprit (cf. Gal 5,16-25) : « Seul un cœur pur peut dire avec assurance : 'Que ton Règne vienne'. Il faut avoir été à l'école de Paul pour dire : 'Que le péché ne règne donc plus dans notre corps mortel' (Rm 6, 12). Celui qui se garde pur dans ses actions, ses pensées et ses paroles, peut dire à Dieu : 'Que ton Règne vienne !' (S. Cyrille de Jérusalem, *Catecheses mystagogicæ*, 5, 13) » (*Catéchisme*, 2819). En définitive, dans la deuxième demande, nous exprimons le désir que Dieu règne en nous aujourd'hui par la grâce, que son Royaume sur la terre s'étende chaque jour davantage et qu'à la fin des temps, il règne pleinement sur tous au Ciel.

Troisième demande : que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

La volonté de Dieu est que « tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité » (1 Tim 2,3-4). Jésus nous enseigne que l'on entre dans le Royaume des Cieux, non par des paroles, mais en « faisant la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21). Pour cela par ces paroles « nous demandons à notre Père d'unir notre volonté à celle de son Fils pour accomplir sa Volonté, son Dessein de salut pour la vie du monde. Nous en sommes radicalement impuissants, mais unis à Jésus et avec la puissance de son Esprit Saint, nous pouvons lui remettre notre volonté et décider de choisir ce que son Fils a toujours choisi : faire ce qui plaît au Père (cf. Jn 8, 29) »

(*Catéchisme*, 2825). Lorsque nous prions dans le Notre Père : *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel*, nous ne demandons pas « dans le sens que Dieu fasse ce qu'il veut, mais que nous puissions faire ce que Dieu veut »^[9]. D'autre part, l'expression *sur la terre comme au ciel* montre que, dans cette demande, nous désirons ardemment que, comme la volonté de Dieu a été accomplie chez les anges et les bienheureux du ciel, elle le soit aussi chez nous qui sommes encore sur la terre.

Quatrième pétition : donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.

Cette demande exprime l'abandon filial des enfants de Dieu, car « le Père, qui nous donne la vie, ne peut pas ne pas nous donner la nourriture nécessaire à la vie, tous les biens "convenables", matériels et spirituels » (*Catéchisme*, 2830). Le sens chrétien de cette quatrième demande « concerne le Pain de Vie : la Parole de Dieu à accueillir dans la foi, le Corps du Christ reçu dans l'Eucharistie (cf. Jn 6, 26-58) » (*Catéchisme*, 2835). L'expression *chaque jour*, « prise dans un sens temporel, (...) est une reprise pédagogique de "aujourd'hui" (cf. Ex 16, 19-21) pour nous confirmer dans une confiance "sans réserve". Prise au sens qualitatif, elle signifie le nécessaire à la vie, et plus largement tout bien suffisant pour la subsistance (cf. 1 Tm 6, 8) » (*Catéchisme*, 2837).

Cinquième demande : Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés.

Dans cette nouvelle demande, nous commençons par reconnaître notre état de pécheur : « nous revenons à lui, comme l'enfant prodigue (cf. Lc 15, 11-32), et nous nous reconnaissons pécheurs devant lui, comme le publicain (cf. Lc 18, 13). Notre demande commence par une "confession" où nous confessons en même temps notre misère et sa Miséricorde » (*Catéchisme*, 2839). Mais cette demande ne sera pas entendue si nous n'avons pas d'abord répondu à une exigence : pardonner à ceux qui nous ont offensés. Et la raison en est la suivante : « ce flot de miséricorde ne peut pénétrer notre cœur tant que nous n'avons pas pardonné à ceux qui nous ont offensés. L'Amour, comme le Corps du Christ, est indivisible : nous ne pouvons pas aimer le Dieu que nous ne voyons pas si nous n'aimons pas le frère, la sœur, que nous voyons (cf. 1 Jn 4, 20). Dans le refus de pardonner à nos frères et sœurs, notre cœur se referme, sa dureté le rend imperméable à l'amour miséricordieux du Père » (*Catéchisme*, 2840).

Sixième demande : ne nous laisse pas entrer en tentation.

Cette demande est liée à la précédente, car le péché est la conséquence du libre consentement à la tentation. C'est pourquoi nous demandons maintenant à notre Père « de ne pas nous y "laisser entrer". (...) Nous lui demandons de ne pas nous laisser prendre le chemin qui conduit au péché. Nous sommes engagés dans le combat "entre la chair et l'Esprit". Cette demande implore l'Esprit de discernement et de force » (*Catéchisme*, 2846). Dieu nous donne toujours sa grâce pour surmonter les tentations : « Dieu est fidèle ; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. Avec la tentation, il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter " (1 Co 10, 13) » (*Catéchisme*, 2848) ; mais pour toujours surmonter les tentations il est nécessaire de prier : « un tel combat et une telle victoire ne sont possibles que dans la prière. C'est par sa prière que Jésus est vainqueur du Tentateur, dès le début (cf. Mt 4, 1-11) et dans l'ultime combat de son agonie (cf. Mt 26, 36-44). C'est à son combat et à son agonie que le Christ nous unit dans cette demande à notre Père. (...) Cette demande prend tout son sens dramatique par rapport à la tentation finale de notre combat sur terre ; elle

demande la *persévérance finale*. " Je viens comme un voleur : heureux celui qui veille ! " (Ap 16, 15) » (*Catéchisme*, 2849).

Septième demande : Et délivre-nous du mal

La dernière demande est contenue dans la prière sacerdotale de Jésus à son Père : « Je ne prie pas pour que tu les retires du monde, mais pour que tu les gardes du Mauvais » (Jn 17, 15). En effet, dans cette demande, le mal n'est pas une abstraction, mais il désigne une personne, Satan, le Mauvais, l'ange qui s'oppose à Dieu. Le "diable" (*dia-bolos*) est celui qui " se jette en travers " du dessein de Dieu et de son "œuvre de salut" accomplie dans le Christ » (*Catéchisme*, 2851). En outre, « en demandant d'être délivrés du Mauvais, nous prions également pour être libérés de tous les maux, présents, passés et futurs, dont il est l'auteur ou l'instigateur » (*Catéchisme*, 2854), en particulier du péché, le seul vrai mal^[10], et de sa peine qui est la damnation éternelle. Les autres maux et tribulations peuvent être transformés en bien, si nous les acceptons et les unissons aux souffrances du Christ sur la Croix.

Bibliographie de base

– *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2759-2865

Lectures recommandées

– *Catéchèse du pape François sur le Notre Père*, audiences (décembre 2018 à mai 2019).

– Benoît XVI - Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth* (chapitre sur la Prière du Seigneur).

– Saint Josémaria, *Quand le christ passe*: homélie *L'Ascension du Seigneur au ciel*, n° 117-126

- ID., *Amis de Dieu*: homélie *L'amitié avec Dieu*, n° 142-153

- ID., homélie *Vers la sainteté*, n° 294-316

[1] St Jean Paul II, *Audience*, 1-VII-1987, 3.

[2] Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, 13.

[3] Ibid., 36.

[4] Ibid., 64.

[5] Saint François de Sales, *Entretiens spirituels*, n° 16, 7.

[6] Saint Josémaria, *Chemin*, 864.

[7] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, II-II, 83, 9.

[8] Saint Cyprien, *De dominica oratione*, 12.

[9] Ibid., 14.

[10] Cf. Saint Josémaria, *Chemin*, 386.

[Retour au contenu](#)

© Fundación Studium

www.opusdei.org