

La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale.

par Marie-Joseph Huguenin

Introduction	2
1. Définition de la morale de gradualité	6
2. La morale dans la Bible	9
3. Le destinataire de la morale catholique : le sujet concret	15
3.1. Histoire et identité du sujet	15
3.2. La conscience	21
3.3. L'instance de la raison	28
3.4. Le drame de la morale extrinséciste	31
3.5. Saint Thomas d'Aquin : une morale centrée sur le don de l'Esprit et les vertus.....	34
4. L'histoire de la morale et ses conséquences	37
5. Le lien nécessaire entre morale et spiritualité : le sujet concret.	41
6. <i>Le Livre des Demeures</i> , ou la morale de gradualité mise en œuvre	44
6.1. Les premières Demeures.....	47
6.2. Les deuxièmes Demeures	49
6.3. Les troisièmes Demeures	51
6.4. Les quatrièmes Demeures	53
6.5. Les cinquièmes Demeures	55
6.6. Les sixièmes Demeures	57
6.7. Les septièmes Demeures.....	59
6.8. Le sens du Livre des Demeures	61
7. Un exemple d'application de la morale de gradualité : la pastorale des divorcés remariés.	63
7.1. L'approche exégétique.....	63
7.2. L'approche historique	65

7.3. Le tournant décisif du Concile Vatican II	68
Conclusion.....	69

Introduction

La morale de gradualité a émergé progressivement et difficilement comme problématique en tant que telle de la morale à partir de l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI (1968). Sa publication avait suscité une telle incompréhension parmi les catholiques — relayée à travers les médias —, que les Conférences épiscopales de nombreux pays se sont vues obligées de préciser dans quelles conditions d'ordre pastoral les directives du magistère pontifical pouvaient être entendues et appliquées dans leur pays respectif¹. Se faisait jour ainsi, de façon aiguë, une problématique renouvelée entre la norme morale et son application. Cette dernière mettait en évidence les conditions concrètes du sujet lié à son histoire personnelle, son degré de maturité, sa dépendance des conditions sociales et culturelles. La norme morale devait tenir compte du sujet historique, dans lequel se jouent l'adhésion personnelle et la mise en œuvre de la norme morale. Son champ d'application ne pouvait nier la subjectivité de la personne humaine, au risque de lui devenir étrangère.

On a vu alors s'affronter les défenseurs de la morale sexuelle du magistère pontifical contre ceux qui étaient suspectés de laxisme, de compromis avec la mentalité ambiante. Quelques brefs passages du magistère, y compris dans HV, donnaient cependant droit à une morale de gradualité, mais plutôt en condamnant les fausses interprétations de celle-ci. La morale catholique allait-elle devenir élitiste, réservée à une minorité de catholiques coupés de la société contemporaine, retranchés dans un microcosme aux normes rigoureuses ? La morale catholique devait-elle renoncer à son universalité ? Comment fallait-il concilier les exigences de la morale évangélique et la réalité pastorale ?

En réalité, l'enjeu de la morale de gradualité est de grande envergure. Il ne se situe pas comme un problème marginal à la morale. Il est au cœur de la théologie morale elle-même et de ses présupposés. Elle pose la question de sa validité, de sa réception par les fidèles et de son efficacité. La crise de l'après HV permet, nous en sommes convaincus, de reconsidérer la morale à partir de ses sources biblique, philosophique et de la grande tradition théologique et spirituelle catholique.

La morale biblique met en scène des personnages concrets, situés dans leur histoire. Raïssa Maritain, dans *Histoire d'Abraham*, met en lumière combien la conduite morale d'éminents protagonistes de l'histoire sainte ne correspond pas au Décalogue, sans que cela leur pose un problème de conscience. Il en va ainsi, par exemple, de la polygamie d'Abraham, de Moïse ou de David. La Bible révèle une succession d'Alliances de Dieu pour préparer la venue lointaine du Fils de Dieu dans notre chair, réconciliant la perfection divine et la faiblesse de la condition humaine (cf. 2 Co 12, 9). Dieu se révèle comme le Miséricordieux : « Mon cœur en moi est bouleversé, toutes mes entrailles frémissent. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas à nouveau Éphraïm car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis le Saint, et je ne viendrai pas avec fureur » (Os 11, 8-9). Jésus dira pour sa part : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas

¹ Voir par exemple, Paul VI, *La régulation des naissances "Humanae Vitae"* publiée avec la « Note pastorale de l'Épiscopat français », Paris 1968.

condamnés ; remettez, et il vous sera remis » (Luc 6, 37). Bien des exégètes ont mis en parallèle ces deux citations : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48) et « Montrez-vous miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36). Moïse contemple la perfection de la miséricorde divine dans la révélation de Dieu : « Yahvé passa devant lui et il cria : “Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de miséricorde” » (Ex 34, 6).

Le maître mot de la révélation biblique est bien celui de la miséricorde divine, d'un Dieu qui se penche vers l'homme concret pour le relever progressivement en lui donnant part à sa vie divine. C'est le Dieu de l'Alliance qui va à la rencontre de l'homme pour lui donner la capacité intérieure de le connaître et de l'aimer. Il s'agit toujours de l'homme situé dans le temps et dans l'histoire. Dieu s'est choisi un Peuple, pour se révéler progressivement, à la mesure de ses capacités.

Comme le soulignera saint Paul, à la suite des prophètes, le Décalogue ne sauve pas le Peuple de l'alliance. Il ne fait que mettre en lumière son incapacité à vivre l'alliance (cf. Rm 3, 20). Il lui faut un principe interne qui le fait agir selon le bien connu et aimé. Le don gratuit de l'Esprit Saint sera seul à même de produire des « fruits » (cf. Ga 5, 22 ; Jn 15, 5). L'Esprit Saint personnifie la miséricorde divine, écrira Jean-Paul II ². Le Sauveur est aussi le Créateur, celui qui engendre « la création nouvelle » (2 Co 5, 17). « C'est Dieu qui donne la croissance » (1 Co 3, 6), écrira encore saint Paul, bien conscient de la progressivité de la croissance morale à l'instar de tout principe vital. Le retournement fondamental de la conversion est la reconnaissance de l'impuissance radicale de l'homme à agir dans le bien sans le secours du don gratuit de Dieu ³. La conscience de son impuissance n'est pas destinée à condamner l'homme, mais à l'ouvrir avec confiance à la prière, pour s'appuyer sur Dieu dans une relation interpersonnelle. « Je puis tout en Celui qui me fortifie », témoignera saint Paul (Ph 4, 13). La foi est le principe du salut, parce qu'elle le libère de la solitude pour le mettre en relation avec Celui qui est amour et miséricorde. « Le salut est objet d'espérance » (Rm 8, 24) : il ne se réalise pas instantanément, mais à la mesure de l'espérance d'une victoire progressive remportée par l'Agneau sans tache : « Par une oblation unique, il a rendu parfait pour toujours ceux qu'il sanctifie » (He 10, 14). Le présent est une étape du salut vers la plénitude de la vie divine. Le chrétien est appelé à entrer dans l'espérance. Saint Jean condense très bien le salut apporté en Jésus-Christ par ces paroles : « La Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (Jn 1, 17). « À tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1, 12). Jésus offre à l'homme la liberté d'accomplir progressivement la loi nouvelle, celle d'aimer comme Jésus a aimé.

Au temps des Pères de l'Église, la morale ne constituait pas une discipline à part. Elle faisait partie de l'exégèse (sens typologique) et la théologie elle-même était, presque toujours, étroitement liée à la spiritualité. Ainsi, la morale se situait dans le contexte de l'itinéraire spirituel, de la progression de l'homme concret vers la plénitude de la vie évangélique. Les *Confessions* de saint Augustin sont un exemple éminent où l'expérience de la miséricorde divine engendre une connaissance théologique et morale dont la pertinence en fait une œuvre toujours actuelle.

² Jean-Paul II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, Rome 1986, n° 39 : « En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde ».

³ « Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à lui-même », dira Jésus à tout préalable (Mc 8, 34).

Saint Thomas d'Aquin synthétise la pensée des Pères autour de la notion de vertu morale, qui met en lumière la croissance et l'acquisition progressive de la capacité effective de faire le bien. Si la notion de vertu est empruntée à Aristote, sa mise en œuvre est fondée sur une base radicalement nouvelle : la grâce de l'Esprit Saint. Saint Thomas allie ainsi étroitement l'effort personnel et l'accueil de la grâce dans l'accomplissement du bien. La dimension spirituelle — pneumatique — de la morale chrétienne est mise en lumière, ainsi que la lente maturation du sujet. La décision morale est le fruit d'une disposition du sujet éminemment personnelle. Elle est la conséquence non seulement d'un acte ponctuel, mais aussi de l'identité du sujet forgé par son histoire. Sans que saint Thomas le dise explicitement, la morale ne peut alors se concevoir, dans son exercice, que dans le cadre d'un itinéraire spirituel.

Une norme objective est nécessaire pour éclairer le sujet, mais son accomplissement dépend de la capacité concrète du sujet. Quel acte peut-il poser qui le rende plus à même de se rapprocher de la norme morale ? Ne pas tenir compte du cheminement du sujet, c'est le mettre devant l'impossibilité d'atteindre la perfection évangélique. En annonçant une morale de perfection, Jésus n'exige pas sa réalisation immédiate, mais en indique la voie. En affirmant qu'il est le chemin (cf. Jn 14, 6), il affirme implicitement une progression. La tâche de l'Église est alors celle indiquée par Isaïe et reprise par Jean-Baptiste, le Précurseur : « Une voix crie : “Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissées, que les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée ; alors la gloire de Yahvé se révélera et toute chair, d'un coup, la verra, car la bouche de Yahvé a parlé” » (Is 40, 3-5 ; cf. Jn 1, 23). Autrement dit, la tâche de l'Église est d'indiquer un chemin adapté aux situations toujours nouvelles de l'humanité en marche vers son accomplissement dans le Christ.

La progression dans les degrés de la perfection évangélique est au cœur de la tradition spirituelle des Pères et des médiévaux. Héritière de cette tradition, Thérèse d'Avila écrit le *Château Intérieur ou le livre des Demeures* (1572). Ce livre synthétise et universalise son enseignement en traçant sept étapes décisives – les *Demeures* – dont l'enseignement s'adapte à la situation concrète du développement moral du chrétien. Le leitmotiv est la miséricorde divine, qui se penche sur la condition humaine, comme nous le verrons⁴. Son enseignement s'enracine dans son expérience personnelle. Le témoignage d'une des plus grandes saintes de l'Église met en lumière la centralité de la miséricorde divine dans la vie morale du chrétien.

Malgré une longue tradition, l'époque moderne va se distancer de cet héritage. La raison en est d'abord philosophique. Avec Guillaume d'Ockham, puis le nominalisme, la morale devient étrangère à la condition humaine. Elle est l'expression de la volonté transcendante de Dieu et s'impose à l'homme de l'extérieur, sans qu'il y ait de correspondance avec ce qui nous constitue⁵. La morale sera dès lors présentée de façon purement normative où il n'y a que deux alternatives possibles : accomplir ou non la norme posée. L'enseignement moral de l'Église sera dès lors progressivement rejeté, perçu comme inaccessible et culpabilisant.

La pratique pastorale, dans le meilleur des cas, tiendra compte de la conscience, comme l'énonce saint Alphonse de Liguori : « Double est la règle des actes humains ; l'une est dite

⁴ Ce sujet, central chez Thérèse d'Avila, a fait l'objet de ma thèse de doctorat : M.-J. Huguenin, *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila*, Fribourg-Paris 1993². Nous verrons que *Le livre des Demeures* constitue une illustration de la morale de gradualité.

⁵ Cf. Alain You, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale ?*, Paris 1991, p. 107.

éloignée, l'autre prochaine. L'éloignée, ou matérielle, est la loi divine ; la prochaine, ou formelle, est la conscience. »⁶. Mais il ne perçoit pas clairement l'unité de ces deux instances, car la loi divine est le Logos qui nous a créés et qui nous constitue à son image (cf. Jn 1, 3 ; Gn 1, 26). Nourri des Pères de l'Église, le Bx Cardinal Newman tentera avec bonheur de réconcilier la conscience avec la norme morale dans sa théologie et sa métaphysique de l'assentiment intérieur.

La publication par Paul VI de l'encyclique *Humanae Vitae* va mettre en pleine lumière la difficulté de recevoir l'enseignement moral de l'Église, perçu comme extrinsèque à la vie des laïcs et culpabilisant. L'Encyclique n'est pas perçue comme un discours de sagesse, mais comme un interdit. Paul VI n'énonce pas la problématique dans le cadre d'une morale de perfection, même si elle y est présente, mais dans celui d'une morale centrée sur l'obligation. La miséricorde fait alors pâle figure, présentée a posteriori : « Venu non pour juger mais pour sauver, (le Seigneur) fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux avec les personnes »⁷. L'encyclique aurait été mieux accueillie si elle s'était contentée de présenter la problématique de la régulation des naissances sous l'angle d'un bien moral accessible à la mesure du développement moral du sujet. En posant un interdit, elle augmentait la culpabilité sans apporter de solution pastorale. Comme l'écrit saint Paul avec finesse : « Ah ! je vivais jadis sans la Loi ; mais quand le précepte est survenu, le péché a pris vie » (Rm 7, 9).

Jean-Paul II l'aura bien compris et son Encyclique *Familiaris consortio* situe la problématique dans un cadre beaucoup plus large, celui de la vocation de la famille chrétienne. J.-L. Bruguès résume bien la nouvelle problématique : « Aussi le Magistère en est-il venu à énoncer une loi de gradualité. Après la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, la conférence épiscopale française invitait les prêtres à tenir compte « des lois de croissance qui commandent toute la vie chrétienne et supposent le passage par des degrés encore marqués d'imperfections et de péchés. » Dans son Exhortation *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II distingue une gradualité qui serait celle de la loi morale elle-même, et que l'éthique chrétienne récuse, et une « voie graduelle ». Tout chrétien reste marqué par le péché, à des degrés divers ; il est appelé à une conversion permanente. « Jour après jour, il se construit par ses choix nombreux et libres. Ainsi, il connaît, aime et accomplit le bien moral, en suivant les étapes d'une croissance »⁸. Il est essentiel, en effet, d'être clair sur cette distinction fondamentale : « Ce qu'on appelle la "loi de gradualité" ou voie graduelle ne peut s'identifier à la "gradualité de la loi", comme s'il y avait, dans la loi divine, des degrés et des formes de préceptes différents selon les personnes et les situations diverses. »⁹

Cette problématique est celle de la Bible, qui situe la personne et les communautés dans la perspective d'une histoire du Salut, marquée par une lente progression morale et la pédagogie adaptée de Dieu lui-même. Cette conception est aussi celle des Pères et de la grande spiritualité catholique. Pourtant, aujourd'hui encore, la morale catholique est perçue par beaucoup comme une morale du permis et du défendu, qui culpabilise et qui est finalement rejetée. Pour progresser sur le chemin du renouveau de la morale catholique, il est nécessaire de la présenter comme une authentique spiritualité. À ce titre, les discours de Jean-Paul II, de

⁶ A. de Liguori, *Theologia moralis*, livre 1, traité 1, chap. 1 n° 1, éd. Vivès, t. 1. Paris 1872 p. 3.

⁷ HV 29 (Directives pastorales aux prêtres).

⁸ J.-L. Bruguès, *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-les-Tours 1991, art. Gradualité, p. 181. La citation de Jean-Paul II est tirée de *Familiaris consortio*, Rome 1981, n° 34.

⁹ Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 34.

Benoît XVI et du Pape François adressés aux jeunes sont éloquentes. Ils sont toujours porteurs d'une profonde spiritualité. Comment, en effet, transmettre aux jeunes, qui se caractérisent par l'immaturation et les conditionnements de la société actuelle, la flamme de l'Évangile ? Comment allier l'attrait pour un idéal exigeant et la possibilité concrète de le vivre ? Comment apporter au monde une morale de l'espérance et non un idéal inaccessible et culpabilisant ? « La réintégration de la spiritualité dans la théologie, comme une dimension constitutive, nous semble être la condition pour restituer à la science sacrée sa force et sa vitalité », écrit avec pertinence S. Pinckaers¹⁰. La spiritualité catholique, en effet, se caractérise par l'étude du sujet historique, en marche vers la perfection. Elle s'élabore par un va-et-vient entre l'annonce de l'Évangile et la recherche d'une voie permettant d'accéder à la vie dans l'Esprit. La question n'est plus de savoir si le sujet accomplit ou non la norme morale, mais s'il met tout en œuvre pour franchir les étapes qui le mèneront vers la sainteté. Tel est l'enjeu d'une morale de perfection qui trace le chemin concret de la miséricorde évangélique. Elle permet au sujet concret de recevoir l'aide dont il a besoin tout au long des étapes de sa croissance spirituelle. Le monde d'aujourd'hui n'attend pas une condamnation à la manière du Syllabus, mais une aide qui lui permette de vivre l'Évangile. Le Magistère est appelé à montrer sa compétence dans le discernement d'une voie qui permette dans les conditions d'aujourd'hui de rejoindre l'idéal évangélique.

L'objet de cet article est de puiser dans la spiritualité catholique les fondements d'une gradualité, qui confèrera à la morale catholique d'être non seulement accueillie mais attirante et désirée comme une voie libératrice et exaltante. L'époque moderne a vu les esprits les plus brillants condamner la morale catholique où Dieu leur apparaissait comme l'adversaire de l'homme¹¹. Dieu se révèle pourtant dans la Bible comme l'authentique libérateur de l'homme. C'est précisément ce que la morale catholique doit aujourd'hui mettre en lumière.

Pour cela, nous commencerons par définir le sens catholique de la morale de gradualité. Nous nous pencherons sur la problématique biblique de l'histoire du Salut. Nous examinerons ce qui constitue le sujet concret, la personne dans sa réalité historique. Nous revisiterons l'histoire de la morale et ses conséquences. Nous mettrons ainsi en lumière le lien nécessaire entre morale et spiritualité. Nous exposerons le paradigme du *Livre des Demeures* de Thérèse d'Avila, ce qui nous permettra de le présenter sous un jour totalement nouveau. Thérèse avait en effet comme intention première la réforme de l'Église. Ayant ainsi dégagé le caractère opérant d'une morale de l'espérance, nous l'appliquerons ensuite à un cas concret : la situation des divorcés remariés. Nous exposerons enfin comment la morale catholique doit aujourd'hui s'élaborer en renouant avec les grandes sources de la morale et devenir résolument une morale exaltante, apportant au monde d'aujourd'hui « la joie de l'espérance » (Rm 12,12).

1. Définition de la morale de gradualité

La condition humaine se caractérise par la croissance. Ce qui est vrai de la vie biologique, l'est aussi pour la vie morale. Saint Paul utilise l'analogie de l'enfance et de la croissance vers

¹⁰ *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg 1996, p. 23.

¹¹ Cf. Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Paris 2007, pp. 224ss. Malgré une brillante approche philosophique et historique de l'héritage judéo-chrétien, l'auteur ne parvient pas à se réconcilier avec l'Église catholique et montre pourquoi le monde moderne s'est distancé de celle-ci.

l'âge adulte pour mettre en lumière la progression de la vie dans l'Esprit : « Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (1 Co 13, 10-11). Le but de son enseignement, est de rendre l'homme parfait dans le Christ : « Ce Christ, nous l'annonçons, avertissant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ » (Col 1,28 ; cf. Ep 4,13). La condition terrestre est marquée par une croissance continue : « Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait ; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus » (Ph 3,12). Ce principe interne de croissance vient de Dieu : « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui donne la croissance » (1 Co 3,6). Cette croissance concerne le Corps entier de l'Église et pas seulement les individus. Elle se caractérise par un accroissement de charité : « Le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même, dans la charité » Ep 4,16).

L'analogie des étapes de la vie humaine a été naturellement reprise par les Pères de l'Église. Saint Thomas en a fait une synthèse¹². La croissance de la vie chrétienne se caractérise par trois étapes : les commençants, analogue à l'enfance, qui se distingue par des normes négatives (le Décalogue), qui tracent la limite à ne pas franchir, pour ne pas manquer à la charité. Puis les progressants (la jeunesse), qui perçoivent le bonheur de mettre en pratique l'Évangile (les béatitudes du Sermon sur la Montagne). Enfin, les parfaits (la maturité), qui vivent sous l'impulsion de l'Esprit et produisent ses fruits (cf. Ga 5, 22-23 Vulg.). Ils ont acquis la liberté de perfection. La béatitude plénière se réalisera dans la vision béatifique : « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

La crise de la morale catholique est apparue lorsque la norme négative exprimée dans HV a été perçue comme irréalisable par un grand nombre de chrétiens¹³. « S'il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien » (HV 14), il fallait encore trouver une voie qui permette de tendre vers l'accomplissement de la norme édictée par le Magistère. Ne pas la mettre en lumière, c'était enfermer les personnes de bonne volonté dans une culpabilité paralysante. Saint Paul lui-même avait été confronté à cette problématique : « Je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. » (Rm 7, 22-23). « C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché. Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » (Rm 7, 25b-8, 2). L'Esprit a donné aux hommes « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1, 12). Ce pouvoir est donné au baptême, mais ce n'est pas pour autant que le chrétien pourra accomplir la loi divine. Il en a reçu la connaissance et le don d'y adhérer par le désir. La foi est

¹² Cf. S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit*, pp. 195-200. Saint Thomas, *Somme théologique* 2a-2a, q. 24, a. 9.

¹³ « Nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances l'interruption directe du processus de génération déjà engagé et surtout l'avortement directement voulu et procuré même pour des raisons thérapeutiques. Est pareillement à exclure comme le Magistère de l'Église l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme. Est exclue également toute action qui soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (HV n° 14).

l'adhésion de l'intelligence et du cœur à la Vérité révélée, mais elle ne donne pas immédiatement la capacité de l'accomplir. Les fruits de l'Esprit présupposent une lente maturation.

Le don de l'Esprit permet d'espérer concrètement de réaliser ce que le Magistère met en lumière pour éclairer les consciences. L'Esprit Saint agit lentement tant sur le plan personnel que sur le Corps de l'Église. L'inculturation est un lent processus d'évangélisation de la culture qui engendre une adhésion de la société dans son ensemble pour constituer une société capable d'incarner la sagesse évangélique.

Quarante ans après HV, comment le Peuple de Dieu a-t-il accueilli l'encyclique ? Le *sensus fidelium* accueille l'encyclique comme un discours de sagesse, mettant en lumière la grandeur de l'amour humain et dévoilant le projet du Créateur. Il ne reçoit pas l'Encyclique en termes légalistes, mais d'un idéal qu'il appartient à chacun de tenter de rejoindre selon des voies qu'il appartient à chacun de déterminer, selon sa conscience, avec l'aide de personnes éclairées.

Il ne s'agit plus seulement d'énoncer la norme morale, mais de former les consciences pour qu'elles puissent mettre en œuvre un chemin vers la plénitude de la vie chrétienne. La chasteté est un fruit de l'Esprit (Ga 5, 23 Vulg.) qui incarne, au niveau de la vie affective (avec ce qu'elle présuppose de purification de l'inconscient), la charité. L'imperfection n'est pas jugée en termes d'interdits, mais en termes d'étapes qu'il faut franchir progressivement. Comment passer d'une situation en deçà de la norme négative à une situation moins sombre que la personne peut atteindre, sans qu'elle soit encore en mesure d'appliquer la norme négative ? Voilà la vraie question, si l'on veut vraiment venir en aide aux personnes concrètes qui cherchent à se libérer des vices, qui les enferment dans des habitudes mauvaises. On ne peut brûler les étapes, ni exiger de la personne ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Le discours moral doit donc impérativement, s'il veut être efficace, tenir compte de deux instances d'égale importance : la fin poursuivie et le degré de maturité spirituelle de la personne concrète. Autrement dit, il s'agit d'élaborer une morale qui prenne en compte le sujet historique et pas seulement l'idéal évangélique.

La miséricorde divine est au cœur de la Révélation du Dieu vivant¹⁴. Dieu est un Père qui se penche sur la condition humaine, sur l'homme concret, blessé par le péché originel, en rupture avec Dieu. L'incarnation du Fils de Dieu est la tentative divine de rejoindre l'homme là où il est pour l'aider à suivre Celui qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). « Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour ; j'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson tout contre leur joue, je m'inclinai vers lui et le faisais manger » (Os 11, 4). La morale de gradualité veut être l'expression de la miséricorde divine, sa mise en œuvre. La gradualité veut faire droit à la nécessaire maturation de la vie morale. Ce qui a toujours été une évidence dans la tradition spirituelle, doit être réintégré dans la morale catholique : la notion d'itinéraire de croissance, marqué par des étapes, auxquelles correspond un discours moral adapté. Il ne s'agit certes pas d'une morale minimaliste, mais d'une morale qui s'adapte à la personne concrète pour qu'elle puisse franchir progressivement les étapes qui la mènent vers la plénitude de la vie évangélique. La rectitude de la vie morale consiste précisément à prendre les moyens adaptés pour progresser vers l'idéal, qui consiste à imiter Dieu : « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous » (Ep 5, 1-2). Ce qui

¹⁴ Nous le mettrons en évidence dans la prochaine section, *La morale dans la Bible*.

fait précisément dire à l'auteur dans le verset précédent : « Montrez-vous bons et compatissants les uns pour les autres, vous pardonnant mutuellement, comme Dieu vous a pardonnés dans le Christ » (Ep 4, 32).

« Le meilleur est parfois l'ennemi du bien », dit l'adage populaire. Les exigences de HV ont éloigné un grand nombre de jeunes couples de l'Église. Il s'agit aujourd'hui de présenter la morale catholique comme un discours de sagesse, qui ne soit plus présenté comme un ensemble de normes culpabilisantes liées à la morale légaliste, mais un itinéraire spirituel de libération vers la liberté de perfection. La qualité du discours moral est jugée sur sa pertinence à frayer un chemin qui permet de franchir les étapes vers la perfection évangélique. La morale de gradualité signifie cette mise en œuvre.

2. La morale dans la Bible

La Révélation biblique s'inscrit dans l'histoire. Dieu se révèle à l'homme dans les conditions concrètes de son existence. Elle dépend de sa capacité à l'accueillir. Elle est progressive à deux titres : du point de vue de la connaissance et du point de vue de l'alliance. L'alliance de vie que Dieu offre à son Peuple est relative à cette connaissance. Le Christ révèle le vrai visage du Père et rend possible l'alliance nouvelle annoncée par les prophètes. La vie de l'Église va être l'expression de cette vie nouvelle, qui apparaît encore progressive, tant sur le plan individuel que du point de vue de l'Église entière. Nous assistons à une évolution homogène du dogme, à un approfondissement constant du dépôt de la Révélation, dont témoignent les Conciles œcuméniques. L'Église est en marche vers la Jérusalem céleste, elle tend vers une compréhension toujours plus profonde de la Révélation et vers un témoignage toujours plus cohérent.

La croissance individuelle et collective appartient à la temporalité de la condition humaine. « Après la gravité de la chute originelle, Dieu n'a pas envoyé son Fils directement pour nous sauver et nous proposer son message évangélique. Il s'est préparé un peuple, a conclu avec lui des Alliances successives, lui faisant don de lui-même de manière de plus en plus profonde », écrit Alain You¹⁵. La loi de gradualité apparaît au cœur de la Révélation comme faisant partie de la nature même de la Loi de vie. Ce qui fait dire à saint Paul : « La lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Co 3,6). La Loi écrite ne saurait être une loi de vie sans faire appel au dynamisme de l'Esprit, qui l'inscrit progressivement au cœur de l'homme qui l'accueille.

Le péché de l'homme se traduit dans la Bible en termes de rupture d'alliance. La tentative divine de se réconcilier l'homme est de lui offrir des alliances successives qui soient à sa portée. Dieu use de pédagogie comme à l'égard d'un enfant pour rejoindre la condition humaine et permettre aux hommes de vivre progressivement une communion avec Dieu (cf. Os 11, 3-4). Il faut à Dieu une vertu toute particulière qui rende possible une alliance capable de combler l'abîme entre la perfection divine et la condition humaine. Au cœur de la Révélation apparaît un concept fondateur sans lequel l'alliance entre Dieu et les hommes est impossible. Il fonde la relation entre Dieu et les hommes et entre les hommes eux-mêmes à l'image de Dieu. Il s'agit de la *miséricorde*, au sens biblique.

¹⁵ Alain You, o. c., p. 80.

Étymologiquement, la miséricorde signifie cette qualité du cœur (« cor ») qui le rend sensible à la misère (« miseria »), au malheur d'autrui ¹⁶. Au moyen âge, la miséricorde signifiait cette sensibilité au malheur d'autrui. À l'époque moderne, elle signifie couramment la pitié par laquelle on pardonne au coupable. Peu à peu, elle apparaît comme l'affirmation d'une inégalité et d'une condescendance qui finira par être ressentie comme une humiliation pour celui qui se sent dépendant de la miséricorde d'autrui. Ces définitions sont loin de recouvrir la richesse de sens de la miséricorde divine que l'on trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Il faudra attendre le renouveau des sciences bibliques au XX^e siècle pour découvrir un concept aussi riche que fondamental pour la Révélation, que l'on formulera souvent avec les propres termes de l'Écritures, pour éviter tout équivoque : « hesed », que l'on traduit par amour, tendresse, fidélité, et « rahamim », traduit par entrailles de miséricorde ou, simplement, miséricorde. Ces termes clés expriment l'attitude de Dieu à l'égard de l'homme. L'emploi du mot « rahamim » traduit non seulement la compassion, mais aussi la proximité de Dieu, comme une mère qui porte son enfant dans ses entrailles.

Un ensemble de textes bibliques majeurs définissent avec clarté ce qu'est la miséricorde divine. Elle résume l'engagement même de Dieu à l'égard de son Peuple, elle précise le sens de l'histoire du salut. « Yahvé dit : “J’ai vu, j’ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J’ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel” » (Exode 3,7-8). Ce texte fondateur décrit le mouvement même de la miséricorde : la capacité de vibrer au drame de l'autre, ce qui caractérise la compassion, et l'engagement pour le libérer de la souffrance et le conduire dans l'égalité du partage du même bien, ce qui spécifie la miséricorde authentique. La terre promise apparaîtra progressivement comme le partage de la vie divine. « Par ta miséricorde tu as conduit, tu as délivré ce peuple ; par ta puissance tu le diriges vers la demeure de ta sainteté » (Ex 15,13).

La miséricorde vient à définir Dieu lui-même : « Yahvé, Dieu de tendresse et de miséricorde ». Telle est la grande révélation de Dieu à Moïse, où Dieu s'abaisse vers lui pour lui révéler son identité : « Yahvé descendit dans une nuée et il se tint là avec Moïse. Il invoqua le nom de Yahvé. Yahvé passa devant lui et il cria : “Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de miséricorde, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération” » (Ex 34, 5-7). Ce Dieu de miséricorde qui ne « laisse rien impuni » est celui-là même qui s'oppose radicalement au péché pour libérer son peuple de ce qui l'opprime.

Les prophètes parviendront à une perception accomplie de la miséricorde divine qui met en lumière son mouvement parabolique : Dieu se penche vers son Peuple, se rend proche de lui par sa présence et sa compassion et le libère progressivement pour l'unir à lui dans la communion de l'amour divin. Le Peuple de Dieu, comparé à l'épouse infidèle, se retrouve dans un désert sans chemin. Mais le Seigneur ne l'abandonne pas à son sort, sa misère sera l'occasion de lui manifester sa miséricorde. « Je vais la séduire, je la conduirai au désert et je lui parlerai cœur à cœur. Là, je lui rendrai ses vignobles, et je ferai du val d'Akor une porte d'espérance. [...] Il adviendra en ce jour-là — oracle de Yahvé — que tu m'appelleras “Mon

¹⁶ Définition classique du Petit Robert.

mari”, et tu ne m’appelleras plus “Mon Baal”. [...] Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde ; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé » (Os 2, 16... 22). Cette connaissance, comparable à celle des époux, qui se connaissent parce qu’ils se donnent l’un à l’autre, est celle de la communion dans le partage de la vie divine.

Dans une parabole saisissante, le prophète Ézéchiël reprend la comparaison de l’épouse infidèle de façon encore plus radicale. C’est dès sa naissance qu’Israël fait l’expérience de la miséricorde divine par le don de la vie. D’une vie qui la fait parvenir à la royauté. Malgré ses infidélités, l’alliance divine est inconditionnelle et le pardon de Dieu efface toutes ses fautes. La miséricorde divine enveloppe ainsi toute l’existence du Peuple de Dieu, la soutient et lui permet d’accomplir sa destinée. « À ta naissance, au jour où tu vins au monde, [...] nul n’a tourné vers toi un regard de pitié [...] ; je te dis, quand tu étais dans ton sang : "Vis !" Je te baignai dans l’eau, je lavai le sang qui te couvrait, je t’oignis d’huile, je te donnai des vêtements brodés [...]. Tu devins de plus en plus belle et tu parvins à la royauté. Mais tu t’es infatuée de ta beauté, tu as profité de ta renommée pour te prostituer, tu as prodigué tes débauches à tout venant. [...] Eh bien, prostituée, écoute la parole de Yahvé ! Je me souviendrai de mon alliance avec toi au temps de ta jeunesse et j’établirai en ta faveur une alliance éternelle. Et toi, tu te souviendras de ta conduite et tu en rougiras [...]. Car c’est moi qui rétablirai mon alliance avec toi, et tu sauras que je suis Yahvé [...] quand je te pardonnerai tout ce que tu as fait, oracle du Seigneur Dieu » (Ez 16, 1... 63). Cette parabole met en lumière que la compassion et la miséricorde sont le propre de Dieu.

La miséricorde caractérise si bien l’attitude de Dieu à l’égard de l’homme, qu’elle en devient la marque distinctive : « Comment t’abandonnerais-je, Ephraïm, te livrerais-je, Israël ? Comment te traiterais-je comme Adma, te rendrais-je semblable à Ceboyim ? Mon cœur en moi est bouleversé, toutes mes entrailles frémissent. Je ne donnerai pas cours à l’ardeur de ma colère, je ne détruirai pas à nouveau Ephraïm car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis le Saint, et je ne viendrai pas avec fureur » (Os, 11,8-9).

Le juste, celui qui accomplit la Torah, est appelé à imiter cette miséricorde dont il est lui-même l’objet : « On t’a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi : rien d’autre que d’accomplir la justice, d’aimer la miséricorde (“hesed”) et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mi 6,8).

Dans le Nouveau Testament, en droite ligne avec l’Alliance du Sinaï, la révélation de la Trinité, de sa relation avec les hommes, se caractérise par la miséricorde. Celle-ci est magnifiquement mise en lumière chez saint Luc, notamment dans la parabole du Père de l’enfant prodigue : « Tandis qu’il était encore loin, son père l’aperçut et fut saisi de compassion [saisi aux entrailles] ; il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers » (Lc 15,20). Il lui rend sa dignité de fils et l’introduit dans sa maison pour fêter son retour, véritable fête de la miséricorde.

La lettre aux Éphésiens met parfaitement en lumière le relèvement de la miséricorde divine pour établir l’homme dans le partage de la même destinée que le Christ : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ — c’est par grâce que vous êtes sauvés ! — avec lui Il nous a ressuscités et faits asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus. » (Ep 2,4-6)

Le Christ est la parfaite incarnation de la miséricorde divine : par sa kénose, il s’abaisse au cœur de la détresse humaine pour relever l’homme et l’emporter dans la gloire divine. « Celui qui n’avait pas connu le péché, Il l’a fait péché pour nous, afin qu’en lui nous devenions

justice de Dieu » (2 Co 5, 21). Jésus accomplit la prophétie du Serviteur souffrant qui partage la détresse de son Peuple par sa solidarité, pour le libérer : « Ce sont nos souffrances qu'il portait, nos douleurs dont il était chargé. [...] Par ses blessures, nous sommes guéris » (Is 53, 4-5 ; cf. Mt 8, 17). En sa personne, il a réconcilié la condition humaine et la perfection divine, par la puissance de sa miséricorde : « Il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et fidèle » (He 2,17). Paul Valadier fait ce pertinent commentaire : « Celui qui était le plus élevé est descendu jusqu'en les profondeurs les plus reculées pour tout rassembler. On peut considérer que ce grand thème doctrinal est au principe de la lecture paulinienne de la morale : la morale paulinienne »¹⁷.

La miséricorde du Christ est mise en œuvre par le don de l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte : « De son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Jn 7, 38). C'est l'Esprit, en effet, qui réalise de l'intérieur le relèvement de l'homme : « Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avons pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint. Et cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion, par Jésus Christ notre Sauveur » (Tt 3, 4-6). Le fruit de l'Esprit Saint est l'agapè (cf. Ga 5, 22). Il l'établit dans la communion avec Dieu qui est agapè (cf. 1 Jn 4, 8).

L'homme créé à l'image de Dieu est appelé à l'imiter pour accomplir sa destinée (cf. Ep 5, 1). Le païen, coupé de Dieu, est « sans cœur, sans miséricorde » (Rm 1, 31), tandis que celui qui accomplit la Loi se caractérise par des entrailles de miséricorde. C'est l'admirable enseignement de Jésus répondant au docteur de la Loi lui demandant comment entendre « l'amour du prochain ». Il lui répond par la parabole du Samaritain « saisi aux entrailles » devant l'homme roué de coups, gisant à terre. Il s'engage avec toutes ses qualités d'intelligence et de cœur, pour venir en aide à cet homme. Telle est la miséricorde biblique qui est faite de compassion et d'engagement pour rendre à l'homme sa dignité (cf. Lc 10, 29-37). Par la miséricorde, il se fait le prochain de l'autre. C'est donc la miséricorde qui accomplit l'amour du prochain. Cette assertion est capitale, car elle met en lumière que la miséricorde rend possible l'amour du prochain, qu'il en est le fruit. *La morale chrétienne doit être une morale fondée sur la miséricorde biblique sans quoi elle rend impossible l'accomplissement de l'amour du prochain.* Autrement dit, la miséricorde rend opérationnelle la morale chrétienne, comme l'épître de saint Jacques le souligne : « La sagesse d'en haut est tout d'abord pure, puis pacifique, indulgente, bienveillante, pleine de miséricorde et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie. Elle est un fruit de justice semé dans la paix pour ceux qui produisent la paix » (Jc 3, 17-18).

Si la morale chrétienne se centre sur l'amour du prochain, sans intégrer la miséricorde, elle court le risque d'être inapplicable. En effet, l'amour n'aime que le bien, il ne saurait aimer le mal. L'imperfection, le mal, le péché perçut dans le prochain vont être un obstacle à l'amour. La condition humaine semble alors reléguer l'amour à un vœu pieux. « La civilisation de l'amour » apparaît comme une utopie. Il n'en va pas de même de la miséricorde. Elle se caractérise par son réalisme. Elle voit — et doit discerner pour être efficace — à la fois la grandeur de la dignité de la personne et la condition réelle dans laquelle il vit, le bien et le mal qu'il y a dans l'homme et dans la société. C'est seulement à ces conditions qu'elle peut s'exercer et trouver des chemins concrets pour exercer l'amour du prochain. *La miséricorde est attirée à la fois par le bien et le mal qu'elle perçoit dans l'homme.* Elle perçoit la grandeur de la personne créée à l'image de Dieu et les déficiences de la condition humaine. Elle se

¹⁷ Paul Valadier, DS (1980) col. 1713.

penche avec attention sur la « misère » de l'homme pour l'en libérer, à la manière précisément du bon Samaritain. Elle laisse même les 99 justes pour aller à la recherche de la brebis perdue : elle lutte contre l'exclusion (cf. Lc 15, 4). Il s'agit donc de promouvoir une « civilisation de la miséricorde ». Or, la miséricorde se caractérise par la gradualité, par une sanctification progressive, car elle s'inscrit dans la temporalité et le réalisme de la condition humaine. Refuser cette gradualité, c'est refuser la miséricorde. Les paraboles de Jésus mettent clairement en évidence la notion de maturation progressive en s'inspirant des lois de la nature. La parabole du Semeur, la parabole de l'ivraie, celle du levain et celle du grain qui pousse tout seul en sont des exemples de grande portée (cf. Mt 13 et Mc 4).

C'est au Pape Jean-Paul II que nous devons ce recentrage sur la miséricorde divine. Méditant sur la miséricorde biblique dans son *Encyclique Dives in Misericordia* (1980), il la contemple dans la lumière de la Révélation et en tire cette conséquence capitale : « L'Église vit d'une vie authentique lorsqu'elle professe et proclame la miséricorde, attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur, et lorsqu'elle conduit les hommes aux sources de la miséricorde du Sauveur, dont elle est la dépositaire et la dispensatrice. » (DM 13) Chaque chrétien est appelé à imiter le Christ dans sa miséricorde. L'Église a pour vocation d'être le Sacrement, le signe tangible et le moyen privilégié de l'expérimenter. À l'image de la Trinité, elle est appelée à être *l'Église de la miséricorde*, comme son signe distinctif : une Église orante et miséricordieuse, qui accueille la miséricorde divine et la déverse sur le monde.

La miséricorde divine est si bien un présupposé fondamental dans l'interprétation de la morale biblique, qu'elle permet de comprendre comment se situe la loi mosaïque dans la morale biblique. Raïssa Maritain part de ce constat significatif : « L'élection d'Abraham à un très haut destin est évidente, sa foi dans la Parole de Dieu est absolue, sa générosité est héroïque. Mais comment la haute sainteté d'Abraham, dont les preuves abondent dans l'Écriture, et qui jamais dans l'Église n'a été contestée, comment la conduite de cet homme exemplaire, toujours en grâce aux yeux de Dieu, peut-elle être compatible avec certains de ses actes que déjà la Loi mosaïque va condamner, et avec d'autres que nous sommes obligés de considérer aujourd'hui comme contraires à la loi divine, et même à la simple honnêteté humaine ? »¹⁸

Antérieurement à la Loi, il y a l'action libératrice du Dieu d'Abraham qui conduit son Peuple vers la terre promise où la loi de vie sera pleinement vécue. Alain You rappelle ce que les commentateurs bibliques aiment à souligner : « Le Décalogue commence par ces mots : “Moi, Yahvé, je suis ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves. Tu n'auras pas d'autre Dieu en face de moi...” » (Ex 29, 2 ; Dt 5, 6). Dieu commence par rappeler ses qualités de libérateur d'Israël, ce n'est pas Israël qui s'est sauvé tout seul, c'est Dieu qui l'a fait. Ce n'est pas non plus la Loi qui a sauvé Israël, ce n'est pas la juste observation des préceptes du Décalogue. »¹⁹. Il cite cette conclusion de E. Hamel : « La Loi ne libère pas, ne sauve pas, ne donne pas la vie »²⁰. Comme dira saint Paul dans une phrase elliptique : « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11, 32).

¹⁸ Abraham a plusieurs femmes et utilise le stratagème et le mensonge en toute bonne foi, comme dans l'épisode de Sara en Égypte (cf. Gn 12, 13). Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale*, Paris 1947, p. 10.

¹⁹ Alain You, op. cit. p. 85.

²⁰ Hamel E. *Alleanza et legge* », in *Rass Teol*, 1975, p. 516.

Dans les épîtres pauliennes, la miséricorde divine en acte est rendue par le mot « grâce », dont le soubassement hébraïque est la « hesed ». La grâce divine signifie le don gratuit, prévenant et miséricordieux, qui est seul capable de donner à l'homme la capacité d'accomplir progressivement la loi de vie. La grâce s'est manifestée en Jésus-Christ par le don de l'Esprit. Elle pénètre l'homme de bonne volonté antérieurement à sa capacité d'accomplir la loi. Saint Paul compare son action à un fruit qui mûrit lentement pour lui donner d'accomplir l'agapè divine : « Le fruit de l'Esprit est la charité » (Ga 5, 22). Dans son Encyclique *Dominum et vivificantem*, le Pape Jean-Paul écrit de façon très pertinente, à propos de l'Esprit Saint : « En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde que la tradition patristique et théologique, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribue à Dieu » (n° 39).

« Jésus n'est pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir (cf. Mt 5, 17). Par le don de lui-même et de son Esprit, il porte la Loi à l'intérieur même du cœur de l'homme, le rendant capable d'aimer et d'accomplir le bien. Ce don de l'Esprit Saint, saint Thomas dira qu'il constitue l'essentiel de la Loi Nouvelle »²¹, la loi écrite étant au service de la grâce de l'Esprit Saint, pour la susciter et la mettre en œuvre²². Le don de l'Esprit Saint déposé au cœur de l'homme lui apporte la lumière du discernement et la capacité effective de le mettre en marche vers la perfection à laquelle Jésus l'appelle : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48). Jésus institue une morale de perfection qui présuppose un cheminement graduel vers une perfection qui s'achèvera à la Résurrection, où « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28). Par le don de l'Esprit reçu au baptême, le chrétien devient enfant de Dieu ; il est appelé à la vie divine. Il ne peut donc accomplir sa destinée morale que dans la perfection de la vie divine. « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous » (Ep 5, 1-2).

Le principe d'une gradualité est ainsi inscrit au cœur même de la morale biblique. Elle correspond exactement à l'engagement de Dieu dans l'histoire humaine pour rejoindre l'homme concret, le libérer de la loi du péché et de la mort et l'amener progressivement dans le partage de la vie divine. La miséricorde divine rend possible l'alliance entre Dieu et l'homme et lui apporte « la joie de l'espérance » (Rm 12, 12).

Lorsque l'on considère le sens théologique de la généalogie de Jésus dans Matthieu, l'on comprend que l'auteur sacré met en évidence comment la miséricorde se fraie un chemin en rejoignant l'homme pécheur pour l'amener progressivement à lui. Dans cette lignée, nous voyons que pour s'assurer une descendance, Tamar se fait passer pour une prostituée auprès de son beau-père ; Rahab la prostituée engendre Booz, qui lui-même prend une femme étrangère, Ruth, qui engendre Jobed, le grand-père de David. David rend la femme d'Urie adultère et lui donne Salomon. Par-delà la déportation à Babylone — faute d'écouter le prophète Jérémie -, la généalogie se poursuit jusqu'à Joseph, le père légal de Jésus. Celui-ci apparaît ainsi comme le don suprême à son Peuple, l'incarnation de la miséricorde divine. La grâce agit donc indépendamment de l'application de la loi morale. Ce que l'épître de saint Jacques résume en ces termes : « Parlez et agissez comme des gens qui doivent être jugés par

²¹ Alain You, op. cit. p. 125.

²² « La loi nouvelle, écrit-il, est, dans son principe et principalement ('principaliter'), la grâce même de l'Esprit Saint infuse dans le cœur des fidèles ('scripte') ; Elle est secondairement une loi écrite, en ce sens qu'on trouve en elle ce qui dispose à la grâce et ce qui regarde l'usage de la grâce elle-même. » (Sum. Theol. 1^a 2^{ae} q. 105 a. 1)

une loi de liberté. Car le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du jugement. »²³ Elle est une loi de liberté à deux titres. D'une part, elle en appelle à la conscience et à la décision personnelle, d'autre part, la loi mosaïque accomplie en Jésus-Christ en appelle non à la condamnation, mais à la miséricorde libératrice. Elle est ordonnée à la libération opérée par le Rédempteur. Le don de l'Esprit Saint donne à l'homme la liberté effective de l'accomplir.

Comment rendre opérante les normes négatives de la loi mosaïque sans qu'elle se retourne contre l'homme en l'enfermant dans la culpabilité et la convoitise ? « De fait, quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la Loi opéraient en nos membres afin que nous fructifiions pour la mort » (Rm 7, 5 ; cf. 7, 6ss). Saint Paul discerne un principe antérieur à la loi, la foi en un Dieu miséricordieux et libérateur de l'homme, qui caractérise l'homme de l'alliance, à l'instar d'Abraham. Le critère de cette alliance n'est pas l'observation de la loi, mais, pour saint Paul, l'accueil du Christ et du don de l'Esprit, qui ouvrent les perspectives de l'espérance en un Dieu capable de rendre l'homme juste. L'alliance n'est pas rompue par l'inobservation de la loi, car elle se fonde désormais non sur la loi, mais sur la foi en Jésus et le don de son Esprit à l'œuvre au cœur de l'homme. Une foi vivante, qui est l'expression même de l'alliance avec Dieu. Ainsi, la Loi ne fait plus obstacle à la miséricorde divine, elle en fait au contraire appel pour qu'elle puisse être accomplie (cf. Rm 3, 31 ; 10, 4). La morale biblique rejoint ainsi l'homme concret qui aspire à la justification. Le bon Samaritain représente l'homme sans loi, qui écoutant la Thora inscrite dans ses entrailles (cf. Ps 40, 9 ; Lc 10, 33), la comprend et la vit dans sa substance, qui se résume en un mot : miséricorde. La Loi divine est la Miséricorde divine. Le prophète Osée avait déjà mis en lumière la substance de l'alliance de Dieu avec les hommes en termes de miséricorde et de justification : « Je te fiancerai [...] dans la tendresse (*hesed*) et la miséricorde (*rahamim*) [...] et tu connaîtras Yahvé » (Os 2, 21-22).

Telle est bien la visée pastorale de Jean-Paul II qui l'a poussé à rédiger *Dives in misericordia* : « Suivant l'enseignement du Concile Vatican II, et considérant les nécessités particulières des temps que nous vivons, j'ai consacré l'encyclique *Redemptor Hominis* à la vérité sur l'homme, vérité qui, dans sa plénitude et sa profondeur, nous est révélée dans le Christ. Une exigence aussi importante, dans ces temps critiques et difficiles, me pousse à découvrir encore une fois dans le Christ lui-même le visage du Père, qui est « le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation » » (DM 1). La vérité sur l'homme appelle l'engagement de la miséricorde divine. « La rédemption porte en soi la révélation de la miséricorde en sa plénitude » (DM 7).

Une fois de plus, en approfondissant les données de la tradition biblique, de la tradition patristique et médiévale et du magistère pontifical en prise avec l'aujourd'hui de l'histoire du salut, nous voyons se dessiner clairement une convergence, qui nous amène à mettre en lumière une morale fondée sur la gradualité.

3. Le destinataire de la morale catholique : le sujet concret.

3.1. Histoire et identité du sujet.

En une phrase lapidaire, qui fait droit à l'une des plus importantes découvertes de la psychologie contemporaine, Jean-Paul II établit la base de la morale de gradualité en mettant

²³ Jc 2, 12-13.

en lumière le développement moral de l'individu : « L'homme est un être historique, qui se construit jour après jour [...], qui connaît, aime et accomplit le bien moral selon les étapes d'une croissance »²⁴. André Guindon, dans son livre, *Le développement moral* (Ottawa 1989), se penche sur cette caractéristique de l'être humain, en s'appuyant sur les découvertes de Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg.

André Guindon explique que pour décoder le mystère de la construction des mécanismes cognitifs, Piaget va étendre ses recherches jusqu'au domaine du raisonnement moral. Il découvre ainsi des stades du développement psychologique qui ont une conséquence directe sur la capacité morale du sujet. « Au terme de cette étude, Piaget déclare que vers l'âge de 5/6 ans ses sujets passent d'un stade d'anomie, sans aucun sens de loi morale, à un stade d'hétéronomie morale, fait de respect unilatéral et d'obéissance pour les règles des grands. Vers l'âge de 8/10 ans, ils commencent à évoluer, par l'apprentissage de la coopération, vers un stade d'autonomie morale qu'ils atteignent vers l'âge de 13/14 ans. Ils ont alors construit une morale de respect mutuel pour des règles rationnellement établies »²⁵. Guindon en conclut que « Piaget vient de poser la pierre d'angle de la recherche contemporaine en développement moral. Lui-même, cependant, ne poursuit pas ses recherches dans le domaine moral » (ibid.).

Le psychologue américain Lawrence Kohlberg († 1987) reprend à son compte ces données pour établir sa fameuse échelle du développement moral. « Kohlberg découvre que le passage de l'hétéronomie (vivre sous la loi d'un autre) à l'autonomie (vivre sous sa propre loi) est plus complexe et plus lent que Piaget ne l'avait dit » (o. c., p. 17). André Guindon traduit les six stades de Kohlberg de la manière suivante :

Niveau I : Pré-conventionnel

1. Stade impulsif et éthique hédoniste.
2. Stade impérial et éthique militariste.

Niveau II Conventionnel

3. Stade fusionnel et éthique loyaliste.
4. Stade institutionnel et éthique légaliste.

Niveau III : Post-conventionnel

5. Stade interindividuel et éthique humaniste.
6. Stade de l'intégrité et éthique de réponse.²⁶

Il fait remarquer que « Kohlberg a toujours prétendu que moins d'un quart de ses conationaux atteint le troisième niveau. Les auteurs qui décrivent la structure du stade 6 doivent recueillir leurs données dans les biographies de figures historiques auxquelles on reconnaît une grandeur morale exceptionnelle » (ib., p. 33).

Le développement moral du sujet a une conséquence directe sur la réception du magistère, car il ne peut l'entendre que dans le cadre du stade moral qu'il a atteint. Ainsi, remarque Guindon, « la nouvelle conscience sociale de stade 4 suppose la construction d'une notion morale encore inexistante au stade précédent : celle de « droit ». Non que les sujets de stade 3 ne discutent jamais de droit ! Le vocabulaire moral ne change pas d'un stade à l'autre. À

²⁴ Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 34 [Homo (...) est animans historicus, qui de die in diem quasi exstruitur pluribus cum suis optionibus: ergo cognoscit, diligit, perficit morale bonum secundum incrementi eius gradus].

²⁵ André Guindon, *Le développement moral*, p. 14.

²⁶ Ces six stades correspondent aux six chapitres de son livre.

quelque stade qu'on appartienne, on parle de bien et de mal, de vertu et de vice, de loi et de norme, d'autorité et de liberté, de conscience et de responsabilité, de justice et de droit. À chaque nouveau stade, par contre, ce vocabulaire courant est réinterprété de fond en comble. » (o. c., p. 117). On comprend mieux ainsi, d'une part, pourquoi les médias ont souvent tant de difficulté à se faire l'intermédiaire de la transmission du message évangélique et, d'autre part, le message moral de l'Église doit tenir compte du développement moral du sujet sous peine de n'être pas comprise.

Au niveau des médias qui ont un grand impact sur la population, le magistère moral de l'Église est perçu en termes légalistes. Or, la difficulté, c'est que le magistère a été fortement influencé par la morale probabiliste, qui conçoit la norme morale comme s'imposant de l'extérieur. « Le modèle probabiliste (j'inclus dans ce nom tous ses émules, écrit Guindon) répond sans hésitation : c'est le commandement qui rend une action bonne et l'interdiction qui la rend mauvaise. Au commencement est la Loi. Divine, elle ordonne le tohu-bohu cosmique. Humaine, elle ordonne le chaos social. C'est la position fondamentale qui fait du probabilisme non pas une éthique du bien et du mal, mais une éthique du permis et du défendu. » (o. c., p. 123). L'influence des médias exige que le magistère ne se contente plus de proclamer des normes universelles qui enferment l'opinion dans la culpabilité, mais qu'il présente le discours moral comme un enseignement de sagesse qui conduit au bonheur.

En s'appuyant sur un passage essentiel de *Gaudium et Spes*, A. Guindon nous semble indiquer la bonne direction : « Illuminée intérieurement par une fin connue et désirée, inventive de ses agirs par ses propres délibérations, la personne humaine est libérée du poids écrasant des contraintes extérieures. La liberté, dit le deuxième concile du Vatican, est, en l'être humain, "un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (cf. Si 15, 14) pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure." (GS 17) » (o. c., pp. 150-151).

Ce qui est déterminant du point de vue moral est donc du côté du sujet : sa détermination à poursuivre le bien. C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien », précise le Concile (GS 17). Guindon affirme la profonde union à la volonté de Dieu qu'engendre cette recherche, en s'appuyant sur l'argumentation de Thomas d'Aquin : « "Tout ce que nous savons de la volonté divine sur nous", écrit Thomas au sujet de notre participation de créature rationnelle au discernement moral, "c'est que ce qu'il veut c'est notre bien. En voulant le bien, notre volonté est donc conforme à la volonté de Dieu" (Ia-IIæ, q. 19, a. 10, ad 1). » (o. c., p. 155).

« C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés », écrit saint Paul (Ga 5, 1). Cette liberté essentielle, fruit de la libération du péché opérée par le Christ, implique un nouveau positionnement par rapport à la loi : « Vous avez rompu avec le Christ, vous qui cherchez la justice dans la Loi » (Ga 5, 4). Ce n'est pas elle, en effet, qui a le pouvoir de libérer l'homme du péché. C'est « dans le Christ » que l'homme grandit vers la perfection (Ga 5, 6). « Le fruit de l'Esprit est l'agapè », l'accomplissement de la Loi (Ga 5, 22). L'image du fruit est très pertinente, car il n'est pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu, qui transforme lentement le cœur de l'homme, dans la maturation de l'Esprit Créateur. Ce qui compte, dira-t-il en conclusion, « c'est la création nouvelle » (Ga 6, 15). Il s'agit donc de rendre à l'homme son autonomie, pour qu'il puisse se déterminer de l'intérieur vers la fin poursuivie d'une façon réellement adaptée à son propre cheminement. Comme le fait bien remarquer Raïssa Maritain, « Dieu procède comme un jardinier qui met une semence dans la terre et non un

arbre adulte et chargé de fruits »²⁷. Guindon écrit avec pertinence : « Contrairement aux idoles, le Dieu vivant est l'épiphanie en notre monde de la Différence libératrice. Il se manifeste à ses amants comme ce tout Autre qui, par la gratuité même de sa présence, les rend à eux-mêmes » (o. c., p. 178). L'Alliance divine appelle à la communion entre l'homme et Dieu. La liberté est essentielle à l'amour. Sans elle, l'Alliance est rompue. La fin poursuivie par l'alliance divine est précisément de conduire les hommes à « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 21).

La croissance personnelle s'inscrit dans la croissance plus large de l'histoire humaine, comme l'écrit R. Maritain : « L'état de nature va de la chute d'Adam à Moïse ; l'état légal, de Moïse au Christ ; l'état évangélique procède du Christ et du Saint-Esprit. Du Paradis terrestre au Sinaï, du Sinaï au Calvaire, et du Calvaire au Paradis de Dieu, l'humanité chemine péniblement » (o. c., p. 18).

En plus de cela, l'histoire et la culture du pays et du milieu social où la personne est appelée à poser ses choix moraux influent sur le sujet, qui est indissociablement un être social. La personne humaine est un être de relation dont le développement sera influencé par les multiples relations familiales et sociales tissées dès le sein maternel. L'autonomie du sujet se fraie un chemin à travers ces multiples influences dont les unes sont libératrices et les autres contraignantes, voire aliénantes. Le choix moral a trop longtemps été analysé dans le cadre d'un sujet individuel et abstrait.

Le conditionnement du sujet se fait dès le sein maternel, dès que la vie humaine entre en ce monde. Comme l'écrit Guindon de façon aussi pertinente que charmante : « De l'attitude nourissante de l'entourage immédiat, le bébé apprend le bon ou le mauvais goût du monde » (o. c., p. 38). Dans ce contexte, on comprend la difficile tâche de l'Église qui doit accompagner le sujet dès la vie familiale. Les parents sont les premiers témoins de la foi. « La vraie pédagogie de l'Église ne révèle son réalisme et sa sagesse qu'en faisant des efforts tenaces et courageux pour créer et soutenir toutes les conditions humaines — psychologiques, morales et spirituelles — qui sont indispensables pour comprendre et vivre la valeur et la norme morales »²⁸. Commentant ce passage, Alain You fait remarquer que l'Église ne peut dissocier sa tâche d'éducatrice et de mère qui « connaît les difficultés réelles de ses enfants » (o. c., p. 39).

La psychologie contemporaine a mis en lumière dans la structuration de l'enfant l'intégration de « croyances » pour diriger sa vie. Elles proviennent autant des parents, du milieu social que de choix personnels que l'enfant est conduit à poser dès qu'il doit prendre position, au moment où il prend conscience de son moi, à partir de deux ou trois ans. Ces croyances constitueront les valeurs qui vont diriger sa vie. Un long processus de prise de conscience et de critique de cet acquis sera nécessaire pour revisiter ces croyances et s'engager dans une vie en cohérence avec l'Évangile. Le processus est long et difficile, car plus elles sont anciennes, plus elles seront gravées dans le cortex cérébral au point de devenir des quasi réflexes conditionnés²⁹. Ces approches ont le grand mérite de préciser une part des

²⁷ Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale*, Paris 1947, p. 27.

²⁸ Jean-Paul II, *Familiaris Consortio*, 1981, n° 33.

²⁹ Deux théories se sont penchées sur cet aspect fondamental de la psychologie humaine : l'Analyse transactionnelle appelle « Parent normatif » l'ensemble de valeurs, d'injonctions, de croyances, de normes, que l'enfant va intégrer dans sa psychologie (cf. Eric Berne, *Que dites-vous après avoir dit bonjour ?*, Paris 1972, pp. 19-32) ; la psychothérapie fondée sur la théorie de la Programmation neuro-linguistique conduit le processus

causes de l'incohérence de nombreux chrétiens aux prises avec leurs combats intérieurs. « Je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas », écrit saint Paul (Rm 7, 19). Pour remédier à cette incohérence, Paul fera appel au don de l'Esprit Saint (cf. Rm 8) et à ses fruits qui mûriront lentement dans une conduite nouvelle (cf. Ga 5, 22). C'est dans la lumière de l'Esprit que l'homme découvrira la loi évangélique. Il pourra la mettre en œuvre sous l'impulsion de l'Esprit à travers un long processus, où l'approche de la psychologie contemporaine peut apporter une aide concrète dans le dépistage des causes du comportement personnel.

S'adressant aux familles, parmi « les causes profondes de leurs difficultés », *Familiaris Consortio* relève des « structures culturelles, économiques et juridiques » (n° 77), qui posent le problème de l'inculturation de l'Évangile. Ainsi la problématique de la croissance morale s'étend non seulement aux personnes, mais aussi aux sociétés. Chaque personne étant un être social, elle est appelée à un discernement moral qui situe les choix moraux face à ces conditionnements.

Dans « *Sollicitudo rei socialis* » (1987), Jean-Paul II met en lumière ces conditionnements sociaux qui peuvent constituer des obstacles supplémentaires à la mise en œuvre de l'Évangile dans la vie personnelle : « On porte tort au prochain en introduisant dans le monde des conditionnements et des obstacles qui vont bien au-delà des actions d'un individu et de la brève période de sa vie. On interfère ainsi également dans le processus du développement des peuples dont le retard ou la lenteur doivent aussi être compris dans cet éclairage. [...] J'ai voulu introduire ici ce type d'analyse surtout pour montrer quelle est la véritable *nature du mal* auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples : il s'agit d'un mal *moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des "structures de péché". Diagnostiquer ainsi le mal amène à définir avec exactitude, sur le plan de la conduite humaine, *le chemin à suivre* pour le surmonter. [...] C'est un chemin *long et complexe* et, de plus, rendu constamment précaire soit par la *fragilité intrinsèque* des desseins et des réalisations humaines, soit par les *mutations* des conditions externes extrêmement imprévisibles. [...] Dans le contexte de ces réflexions, la décision de se mettre en route et de continuer à marcher prend, avant tout, une portée morale que les hommes et les femmes croyants reconnaissent comme requise par la volonté de Dieu, fondement unique et vrai d'une éthique qui s'impose absolument. » (n° 36-38). Chaque personne est ainsi en prise avec le « péché du monde » (Jn 1, 29) et la solidarité dans le bien comme dans le mal (cf. 1 Co 12, 26).

Les évêques français³⁰, en reprenant de façon originale le concept paulinien de nouvelle création, expriment avec pertinence que l'homme fait partie d'un ensemble de conditionnements appelés eux aussi à être évangélisés : « La loi de l'incarnation est la loi de l'évangélisation en profondeur, liée à la conversion au Christ et à la poussée vers un cheminement incessant pour le rejoindre, par des ruptures successives avec le vieil homme en tant qu'il est incompatible avec l'homme nouveau. La nouvelle création est la transfiguration intérieure progressive de l'ancienne, dans tous les secteurs de son existence et de l'ensemble socioculturel. » Cette insertion dans le conditionnement culturel est particulièrement mise en

thérapeutique dans une anamnèse qui permettra de prendre conscience des « croyances » et de leurs influences dans le « scénario de vie » du patient ; cf. Robert Dilts, *Changer les systèmes de croyances avec la PNL*, Paris 2006. Ces approches humanistes présupposent la capacité du patient à faire de nouveaux choix pour réorienter sa vie.

³⁰ Au synode des évêques préparant *Familiaris consortio* (cf. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi* 1980, Rome 1982, cité par Alain You, op. cit. p. 60).

lumière dans l'Ancien Testament, comme le fait remarquer Raïssa Maritain : « La conscience d'Abram n'est pas troublée. Elle est, elle reste parfaitement limpide, comme lorsqu'il a épousé sa demi-sœur Saraï, — inceste qui sera sévèrement prohibé plus tard par la Loi mosaïque. Aussi sereinement il aura des concubines jusqu'à la fin de sa vie, et Dieu ne le lui reprochera en aucune façon : "il mourra dans une heureuse vieillesse", dit la Genèse. Pas plus que Saraï ne sera réprimandée pour lui avoir envoyé Agar, sa servante »³¹. L'histoire du Salut se répète pour chacun dans une micro-histoire du Salut qui se renouvelle dans chaque sujet, appelé à rompre avec des conduites incompatibles avec l'Évangile, dès que le sujet peut l'intégrer dans sa conscience personnelle. Il s'agit en effet, non seulement de connaître la morale évangélique, mais encore de pouvoir l'intégrer dans la personnalité du sujet et de la mettre en œuvre dans le contexte socio-culturel où il vit. Les premiers siècles chrétiens ont été durement confrontés à la réalité socio-politique qui requerrait un héroïsme que nombre de chrétiens n'étaient pas en mesure d'accomplir.

Telle est la réalité dans laquelle est plongé le sujet concret de laquelle on ne peut l'extraire, au risque de rendre inopérant le discours moral³². Or, comme le fait remarquer avec pertinence A. You, « Jésus ne se cantonne pas dans une morale de prescriptions, il veut mettre son disciple en marche vers la perfection »³³. Le mouvement même de la morale évangélique épousera celui de la miséricorde biblique qui rejoint l'homme concret pour le conduire progressivement vers la libération intégrale.

C'est précisément dans cette perspective que se situe saint Paul, lorsqu'il évoque sa conception de la perfection évangélique. Les « parfaits » ne sont pas ceux qui ont atteint le but, mais ceux qui y tendent de tout leur cœur. « Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait ; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus. [...] Nous tous qui sommes des "parfaits", c'est ainsi qu'il nous faut penser » (Ph 3, 13.15). Le chrétien n'est pas seulement un homme de foi et d'amour, mais il se caractérise aussi par l'espérance théologique. C'est Dieu lui-même qui permet à l'homme d'espérer la perfection évangélique : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude dans votre acte de foi la joie et la paix afin que l'espérance surabonde en vous par la vertu de l'Esprit Saint » (Rm 15, 13). Le chrétien entre dans la joie de l'espérance car il expérimente la présence de l'Esprit Saint, qui le sanctifie jour après jour et lui fait déjà goûter ses prémices. La perfection du chrétien dans la condition terrestre n'est donc pas celle de prétendre être parfait – ce qui serait présomption – mais de tendre vers elle dans la joie de l'espérance, fondée sur l'efficacité sur sacrifice du Christ (cf. He 6, 18-19).

La morale de gradualité, telle que nous l'exposons, s'inscrit précisément dans cette conception paulinienne de la perfection évangélique. Si la Loi est faite pour éclairer les consciences, elle n'est pas faite pour les condamner. C'est là tout le génie de saint Paul qui a compris que la justification venait de Dieu, de l'Esprit Saint précisément (cf. Rm 8, 14). Cette justification s'opère par le lent mûrissement des fruits de l'Esprit (cf. Ga 5, 22-23), véritable

³¹ Op. cit. p. 15.

³² Cette notion de « péché social » avait déjà été mise en évidence dans l'exhortation apostolique *Reconciliatio et poenitentia* au n° 16. Sans qu'il puisse supprimer la liberté individuelle « l'homme peut se trouver conditionné, opprimé, poussé par des facteurs externes nombreux et puissants » (ib.). Cf. Mathias Nebel, *La catégorie morale de péché structurel*. Essai de systématique, Collection « Cogitatio Fidei » n° 252, Paris 2006.

³³ O. c., p. 83. Cf. Mt 5, 48.

« nouvelle création » (ib. 6, 15), qui permet à l'homme, image de Dieu, d'atteindre sa vocation, celle de lui ressembler vraiment par la divinisation (cf. 2 P 1, 4).

3.2. La conscience

« La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (GS 16). La dignité de la personne humaine est d'agir selon sa conscience personnelle. La conscience demande à être éclairée et c'est là tout le sens de la Révélation, en particulier du magistère dans le domaine de la moralité. « Mais, poursuit le Concile, c'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. [...] La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (cf. Si 15, 14), pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure » (GS 17).

Le magistère ne saurait donc agir comme une contrainte extérieure à la conscience et culpabilisante. Il doit au contraire être au service de la conscience, qu'il vient éclairer, dans un entier respect de la décision personnelle. Tout se joue dans le secret de la conscience. « L'innocence de l'homme consiste à ne pas pécher contre la lumière présente en sa conscience », écrit avec pertinence Raïssa Maritain³⁴. La conscience est le lieu précis de la rencontre entre Dieu et l'homme. Dieu visite l'homme en l'éclairant par les lumières du Saint-Esprit. L'homme va à la rencontre de Dieu en cherchant les lumières qui peuvent éclairer son chemin. Il ne peut comprendre Dieu qu'à partir de ses propres conditionnements historiques, psychologiques et sociaux. Il ne peut recevoir la Révélation que « per modum recipientis et non per modum suum »³⁵. Dieu s'abaisse pour rejoindre l'homme, la Révélation se fait progressive, pour que l'homme puisse la recevoir. Cela est vrai tant sur le plan de l'humanité que sur le plan personnel. Au cours de l'histoire du Salut, « Dieu ménage ses exigences ; il les proportionne en quelque sorte à l'expérience humaine »³⁶. Quand la rencontre se réalise vraiment, c'est tout l'être de l'homme qui répond affirmativement à Dieu. Quand au matin de Pâques, Jésus se fait reconnaître simplement en appelant Marie-Madeleine par son prénom, suscitant une totale adhésion de celle-ci, c'est la réussite de la grâce, le résultat d'un long processus, de rencontres successives, jusqu'à la conversion de Marie-Madeleine, dont la vie tout entière a été enveloppée et guérie progressivement par la miséricorde divine.

La conscience est donc tout à fait première. Le Bx Newman est sans doute celui qui a mis le mieux en lumière le primat de la conscience. « La conscience est le premier de tous les vicaires du Christ », écrit-il avec justesse³⁷. La conscience est la seule instance qui rend capable d'une conduite morale droite, personnelle, libre et responsable. « Pour reconnaître la voix de Dieu dans les circonstances concrètes de la vie, le chrétien est aidé par la Loi. Mais un commandement même divin ne doit jamais être appliqué mécaniquement. Il est fait pour être

³⁴ Raïssa Maritain, o. c., p. 33.

³⁵ Saint Thomas, *De Veritate*, q. 12, a. 6, ad 4.

³⁶ Raïssa Maritain, o. c., p. 19.

³⁷ Lettre au Duc de Norfolk, 5, citée dans CEC n° 1778.

intériorisé. Finalement, toute décision d'action n'est ni une simple intuition, ni la pure application mécanique d'un principe, mais le fruit d'une analyse très complexe»³⁸.

La liberté humaine est décisive dans la conduite morale. *Dignitatis Humanae* l'a fort bien souligné : « L'homme ne doit pas être contraint d'agir contre sa conscience [...] surtout en matières religieuses » (n° 3). Le magistère ne peut se comprendre que dans le cadre de la « loi de liberté » (Jc 1, 25 ; 2, 12). Cette loi est inscrite dans le cœur humain : l'homme ne peut se soustraire à sa liberté et sa responsabilité et ne peut nier celle d'autrui. Dieu a créé l'homme au risque de la liberté humaine. Liberté pleinement assumée par le Salut en Jésus-Christ, qui offre à tout homme le secours de sa miséricorde. Jésus n'a jamais enfermé ses disciples dans la contrainte. Bien au contraire, il compte sur l'engagement personnel de ses disciples. Face à la faiblesse humaine, seule une réponse miséricordieuse, permet de susciter l'adhésion. Face à la présomption de Pierre, Jésus va le remettre face à la réalité de son reniement, pour ensuite l'appeler à sa suite. Pierre deviendra ainsi le témoin de la miséricorde divine. De même Marie, comblée de grâces, chante les miséricordes divines (cf. Lc 1, 50), car telle est le vrai rapport entre l'homme et Dieu. La miséricorde, c'est l'art de rejoindre la liberté de l'autre sans la violenter pour susciter son adhésion. Cela signifie qu'il est essentiel de rejoindre autrui là où il se trouve, dans son histoire et sa compréhension personnelle du monde et de la moralité. Il s'agit de susciter une vraie rencontre, une aide concrète, qui permette au sujet de se déterminer personnellement pour se mettre en marche vers plus de cohérence évangélique, par des chemins qu'il est seul à juger comme étant à sa mesure. L'exemple de Jésus dans son dialogue avec les pèlerins d'Emmaüs est particulièrement éloquent et demeure un modèle de la mission chrétienne (cf. Lc 24, 13-35).

La morale chrétienne ne saurait donc être une morale de contrainte, une morale qui s'imposerait de l'extérieur. Nous touchons ici à un aspect central de la problématique de la morale qui a fait jour au 18^e siècle. E. Kant s'est opposé d'une façon radicale à l'Église en déclarant comme rationnellement impossible de déterminer une loi morale universelle et essentielle fondée sur la métaphysique de l'être³⁹. L'homme était ainsi libéré de toute contrainte extérieure et capable d'affirmer sa subjectivité comme un droit fondamental. C'était déjà la revendication de Luther. Ce n'était pourtant pas celle de Paul : « Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant ; mon juge, c'est le Seigneur » (1 Co 4, 4). Kant a enfermé les hommes dans la subjectivité, personnelle ou collective, ne pouvant plus se régler sur une norme transcendante⁴⁰. L'Église,

³⁸ Alain You, o. c., pp. 93-94.

³⁹ Voir la *Préface* à la première édition de la *Critique de la raison pure* (Kant, *Œuvres philosophiques*, éd. de la Pléiade, Paris 1980, t. 1, p. 725ss). Seule, selon lui, la connaissance empirique est validée. La métaphysique ne légitimait sa domination que « sous l'administration des dogmatiques, despotiques. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu par suite de guerres intestines, en une pleine anarchie » (p. 726).

⁴⁰ Le seul critère demeure la logique de la raison empirique. « La raison commande de quelle façon on doit agir, quand bien même il ne s'en serait trouvé aucun exemple (...). Si donc un système de la connaissance *a priori* par simples concepts s'appelle *métaphysique*, alors une philosophie pratique qui a pour objet non pas la nature mais la liberté de l'arbitre présupposera et exigera une métaphysique des mœurs ; je veux dire que *détenir* une telle métaphysique est même un *devoir*, et chaque homme la détient d'ailleurs en lui-même, bien qu'ordinairement de manière confuse, car rarement pourrait-il, sans principes *a priori*, croire avoir en lui une législation universelle ? » (ib. t. 3, p. 461). Une telle « doctrine moralement pratique » est un « art véritablement divin si nous étions capables d'exécuter grâce à lui, et complètement, ce que la raison nous prescrit » (ib. p. 463).

en revanche, a sans cesse cherché à éclairer la conduite humaine à partir de la Révélation. La métaphysique de l'être est un outil essentiel qui permet à la raison humaine d'opérer, à partir de la Révélation, un discernement de sagesse, qui s'enracine dans la réalité personnelle. Cette réalité est en partie subjective et en partie universelle. Et si l'Église utilise la métaphysique, déjà présente dans la Révélation elle-même⁴¹, c'est parce qu'elle s'inscrit dans la volonté de Dieu lui-même qui cherche à dialoguer avec les hommes en s'adressant à leur raison pour les éclairer sur leurs chemins, œuvre essentielle de sa miséricorde. Mais le défi, c'est de vraiment « imiter Dieu » (Ep 5, 1) : quand l'Église a cherché à contraindre les consciences, elle ne s'inscrivait plus dans la « Loi de liberté » et s'est vue fortement rejetée par la conscience contemporaine.

L'exemple dramatique d'*Humanæ Vitæ* est typique d'une longue tradition, qui trouve son origine dans la rationalisation de la théologie et le nominalisme, qui ont conduit à une morale d'obligation ignorant tout de la subjectivité. Les Pères de l'Église ont évité cet écueil, car ils ont situé la morale dans l'expérience et l'itinéraire spirituels. Mais Paul VI, en exaltant la beauté de l'amour humain, en le reliant étroitement au dessein de Dieu, a enfermé son discours dans une morale d'obligation. En voulant éclairer les consciences, il a commis une intrusion au sein même des consciences, dans ce qu'il y a de plus intime, pour les contraindre à suivre son enseignement. Le monde attendait du Pape un discours de sagesse, non une injonction culpabilisante. Les réactions hostiles ont été immédiates.

Saint Paul, homme de terrain, confronté à la moralité dépravée du monde païen, fait preuve d'une sagesse et d'une pédagogie hors pair pour aider les nouveaux convertis à emprunter les chemins de l'Évangile. Bien plus, la faiblesse des uns permet à Paul de manifester l'originalité de l'Évangile. Loin d'imposer des normes contraignantes (lui-même avait tant souffert des contraintes d'un judaïsme légaliste), il imite le mouvement même du Verbe fait chair, rejoignant la faiblesse de la condition humaine. « Je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi — moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant dans la loi du Christ — afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles », écrit-il aux Corinthiens (1 Co 9, 21-22). Il veut précisément respecter les consciences, rejoindre chacun sur le terrain de sa propre conscience, de façon à se faire comprendre. Saint Paul prend l'exemple des chrétiens qui mangent la viande immolée aux idoles, parce que, pour eux, elles n'ont rien d'autre qu'une valeur alimentaire, sans tenir compte de l'opinion d'autrui. « Ta science alors va faire périr le faible, ce frère pour qui le Christ est mort ! En péchant ainsi contre vos frères, en blessant leur conscience, qui est faible, c'est contre le Christ que vous péchez » (1 Co 8, 11-12). Enseignement prodigieux qui donne clairement le primat à la conscience.

« L'être humain doit toujours obéir au jugement certain de sa conscience. S'il agissait délibérément contre ce dernier, il se condamnerait lui-même », écrit le Catéchisme (n° 1790). La certitude ne se confond pas avec la vérité, mais elle est à la base de l'acte moral. L'homme ne peut agir droitement que s'il obéit à la norme morale qu'il s'est donnée. Comme l'écrit si justement André Guindon, « illuminée intérieurement par une fin connue et désirée, inventive de ses agirs par ses propres délibérations, la personne humaine est libérée du poids écrasant des contraintes extérieures » (o. c., p. 150). Les évêques scandinaves font ce pertinent commentaire de HV : « Les pasteurs devront comprendre que, dans le domaine des relations intimes, il peut se produire une évolution et une maturation. Ils devront se rendre compte de l'éventualité qu'un des conjoints puisse, à tort ou à raison, être convaincu de suivre sa

⁴¹ Voir par exemple, Jean-Paul, *Fides et Ratio*, Rome 1998, n° 80 et 83.

conscience tout en ne suivant pas les normes de l'encyclique, et que, dans ce cas-là, il n'y a peut-être pas de péché qui exige la confession et exclut de la Sainte Communion »⁴². Comme l'écrit Alain You, « finalement, pour Jésus, le “cœur droit”, la conscience droite, n'est pas un lieu qui répète simplement une leçon bien apprise, mais un lieu qui sait découvrir, inventer. Il s'agit de mémoire créatrice, de fidélité ouverte, beaucoup plus que de simple répétition ou reproduction »⁴³. Dans la Bible, le juste est l'homme au cœur droit. La prière de David en est un bel exemple : « Je sais, ô mon Dieu, que tu sondes les cœurs et que tu te plais à la droiture, c'est d'un cœur droit que je t'ai fait toutes ces offrandes [...]. À mon fils Salomon donne un cœur intègre pour qu'il garde tes commandements » (1 Ch 29, 17.19)⁴⁴. C'est dans la rectitude morale de la recherche sincère du vrai bien pour soi et les autres que s'inscrit la réponse morale appropriée.

La conduite morale est liée étroitement à la vertu de prudence. Celle-ci demande du temps pour être bien formée. Comme l'écrit saint Thomas : « La prudence n'est pas en nous par nature, mais grâce à l'enseignement et à l'expérience »⁴⁵. Saint Thomas situe la conduite morale à l'intérieur d'une progressivité liée à la formation des vertus et des fruits de l'Esprit Saint. Il reprend à son compte la distinction traditionnelle entre les commençants, les progressants et les parfaits. Les premiers luttent contre le péché, les deuxièmes sont attirés par le bien et les troisièmes sont mus par l'Esprit, se plaisent dans la vie évangélique et parviennent à l'union à Dieu⁴⁶. Peu à peu, la Loi nouvelle de l'amour de Dieu et du prochain est intériorisée pour réaliser une profonde communion entre Dieu et l'homme. La rectitude morale n'est donc pas la réalisation immédiate de la vie évangélique, mais la ferme volonté d'y tendre, ce qui exige un long processus de formation, d'acquisition des vertus et de plénitude de la vie dans l'Esprit, qui est le fruit d'une lente « création nouvelle »⁴⁷.

L'essentiel est atteint par le magistère lorsqu'il rend la loi aimable et désirable, comme Jésus l'a fait dans le discours sur la montagne. Ainsi, le chrétien se met en route et Dieu lui vient en aide par le don miséricordieux de l'Esprit Saint qui, progressivement, va lui permettre de vivre « dans la Loi du Christ ». Les pasteurs ne devront pas briser l'effort des chrétiens qui ne sont pas en mesure de vivre la perfection chrétienne. Mais ils leur donneront l'enseignement qui leur permettra de prendre le bon chemin. Et cet enseignement doit tenir compte de la situation où se trouvent les chrétiens, sans les juger⁴⁸, et de la fin poursuivie, celle des béatitudes. C'est à une véritable œuvre de libération du cœur humain qu'ils doivent s'attacher.

Cette progressivité inscrite dans la croissance humaine et spirituelle ne permet pas de condamner l'homme en lui-même, qui n'est pas en mesure d'appliquer la norme objective, mais certes de juger ses actes à la lumière de l'Évangile. Il faut ici distinguer péché formel et

⁴² DC 65 (1968) 2067.

⁴³ Alain You, o. c., p. 92.

⁴⁴ La droiture est un thème central dans la Bible. Par exemple, Ps 37, 37 ; 50, 23 ; 91, 11 ; Pr 21, 29 ; 21, 15 ; 21, 29.

⁴⁵ 2a- 2æ, q. 47, a. 15, s. c.

⁴⁶ 2a-2-æ, q. 24 a. 9, ad. resp.

⁴⁷ Ga 6, 15 ; voir tout Ga 5 où saint Paul décrit la progressive maturation des fruits de l'Esprit.

⁴⁸ Mt 7, 1 ; il s'agira de distinguer soigneusement la personne de ses actes. La personne est mise face à sa conscience, seul juge, tandis que les actes seront jugés à la lumière de l'Évangile.

péché matériel. Le vrai bien de l'homme sera de réaliser ce qu'il est en mesure d'accomplir avec la grâce de Dieu. Cette grâce est le don de la miséricorde divine, qui s'inscrit dans la lente progression de la maturité humaine et spirituelle. Comme l'écrit Alphonse de Liguori, dans une phrase fondatrice de sa théologie morale : « Double est la règle des actes humains ; l'une est dite éloignée, l'autre prochaine. L'éloignée, ou matérielle, est la loi divine ; la prochaine, ou formelle, est la conscience »⁴⁹. En évitant le péché formel, par une recherche sincère du bien, l'homme s'ouvre de plus en plus à la grâce divine. Il faut ajouter que la loi divine peut paraître éloignée à l'homme confronté à ses incohérences, mais c'est pourtant elle qui l'a créé pour qu'il puisse en vivre. La loi divine et la conscience sont deux instances convergentes. Dieu a créé la conscience pour qu'elle soit illuminée de plus en plus par la loi divine. « La loi du Seigneur est parfaite, qui redonne vie ; la charte du Seigneur est sûre, qui rend sages les simples », chante le psalmiste (Ps 18, 8).

Si l'Église prétend être « experte en humanité »⁵⁰, elle doit imiter l'attitude de saint Paul, déjà mentionnée, qu'il résume dans les qualités maternelles et paternelles propres à son activité pastorale : « Comme une mère nourrit ses enfants et les entoure de soins, telle était notre tendresse pour vous que nous aurions voulu vous livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers. [...] Comme un père pour ses enfants, vous le savez, nous vous avons, chacun de vous, exhortés, encouragés, adjurés de mener une vie digne de Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire » (1 Thess 2, 7-8.11-12). Les parents s'adaptent au degré de maturité de leur enfant, pour lui donner la capacité réelle de progresser. L'Église, « Mater et Magistra »⁵¹ doit ouvrir impérativement dans le monde d'aujourd'hui des chemins d'espérance, qui suscite l'adhésion des hommes de bonne volonté. « Le règne de Dieu [...] est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. Celui en effet qui sert le Christ de la sorte est agréable à Dieu et approuvé des hommes », écrit encore saint Paul (Rm 14, 17-18).

Alain You met en lumière le lien étroit qu'il y a entre la norme et la conscience : « La loi divine m'indique le bien objectif vers lequel je dois tendre. La conscience personnelle détermine le chemin et le rythme pour y parvenir, sachant que tant que je ne correspondrai pas à la norme je ne serai pas dans mon vrai bien plénier. Par cette nécessaire unité entre la loi morale et la conscience personnelle, nous nous rendons compte que, finalement, c'est la tension vers un mieux qui est exigée moralement, beaucoup plus que la réalisation extérieure immédiate d'un précepte, fût-il négatif (là est l'apport de *Familiaris Consortio*) »⁵².

Le Catéchisme avalise cette progressivité qui se réalise soit dans la personne soit dans l'Église, comparable à cette dernière : « Dieu se communique graduellement à l'homme, il le prépare par étapes à accueillir la Révélation » (n° 53). « Même si la Révélation est achevée [en Jésus-Christ], elle n'est pas complètement explicitée ; il restera à la foi chrétienne d'en

⁴⁹ A. de Liguori, *Theologia moralis*, t. 1, livre 1, traité 1, chap. 1, n° 1, éd. Vivès, Paris 1872, p. 3.

⁵⁰ « Experte en humanité, l'Église, "ne vise qu'un seul but : continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur l'œuvre même du Christ venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi" » (Paul VI, *Populorum progressio*, Rome 1967, n° 13, citant *Gaudium et Spes*, 3, 2).

⁵¹ Jean XXIII, titre de son encyclique. « Mère et éducatrice de tous les peuples, l'Église universelle a été instituée par Jésus-Christ pour que tous les hommes au long des siècles trouvent en son sein et dans son amour la plénitude d'une vie plus élevée et la garantie de leur salut » (*Mater et Magistra*, Rome 1961).

⁵² O. c., pp. 170-171.

saisir graduellement toute la portée au cours des siècles » (n° 66 ; cf. 1 Co 13, 9-10 ; Ep 4, 13).

Thérèse d'Avila a été confrontée à la difficulté de discerner les voies de Dieu en raison de sa transcendance. Elle a découvert que le discernement s'opère par trois communions qui doivent se vérifier ensemble : la communion avec soi-même (avec le for intérieur), avec l'Église et avec l'Évangile. En effet, si l'âme s'appuie uniquement sur la communion avec soi-même, elle risque de confondre la certitude avec la vérité objective. Même si elle est illuminée intérieurement par l'Esprit, elle a besoin d'être confirmée. Si elle ne s'appuie que sur l'enseignement de l'Église, elle risque de ne pas comprendre ce qu'elle vit personnellement : elle doit discerner comment son chemin singulier, unique, est en communion avec l'Église. Si elle ne s'appuie que sur l'Évangile, elle risquera une interprétation trop subjective. L'Évangile a été rédigé pour une communauté. En dehors d'elle, les mots perdent leur sens.

Mais encore, si elle ne s'appuyait que sur le for intérieur et l'Église, elle risquerait un éloignement de l'Évangile, tant il est vrai que l'Église est sans cesse appelée à devenir plus évangélique, conforme à l'enseignement de son Maître. Il est donc nécessaire de rechercher la communion avec soi-même, avec l'Évangile et avec l'Église. Cela peut prendre du temps et se vivre dans la tension, car il ne faut céder à aucune de ces instances.

Lorsque Thérèse décide de fonder son premier monastère, un vent de tempête se lève à Avila. Elle cherche appui auprès d'un grand théologien, le P. Ibañez, dominicain. Elle ne lui dit mot des « révélations », mais seulement les « raisons » évangéliques qui la poussaient. « Quant à moi, il me semblait impossible de ne pas réussir, tant je crois à la vérité d'une révélation à condition qu'elle ne s'oppose pas aux Saintes Écritures ou aux lois que l'Église nous ordonne de suivre ; mais bien qu'il me semblât vraiment que cette révélation venait de Dieu, si ce docte religieux nous avait dit que nous offensions Dieu et que nous agissions contre notre conscience, je crois que je l'aurais immédiatement écartée, ou que j'aurais cherché un autre moyen »⁵³. Comme l'écrit d'une façon synthétique, Alain You : « Le discernement est à la fois humain et divin, personnel et ecclésial »⁵⁴. La conscience est l'instance primordiale, le lieu de la rencontre entre l'homme et Dieu, le lieu historique où se joue l'adhésion à la volonté de Dieu. Mais la conscience a besoin d'être confirmée dans la communion de l'Église (cf. Lc 22, 32). Il peut y avoir désaccord avec une instance de l'Église tant il est vrai que seules les affirmations dogmatiques sont infaillibles. Et même à ce niveau-là, le dogme est susceptible d'une compréhension renouvelée et homogène avec la foi de l'Église. C'est dire que les crises à l'intérieur de l'Église sont l'occasion d'un nouvel approfondissement de la foi, comme en témoignent les conciles ou l'évolution dans la réception des documents du magistère.

Humanæ Vitæ est un exemple qui met en lumière l'importance du critère de la réception par les fidèles de l'enseignement de l'Église. Le *sensus fidelium* est cette conscience collective illuminée par l'Esprit Saint qui conduit l'Église dans une dynamique de communion, qui ne se comprend pas comme une soumission passive au magistère, mais comme une communion éclairée. L'Église, en effet, dans son essence, est une communion dans la foi et l'amour. C'est ainsi qu'elle se constitue et qu'elle grandit⁵⁵. « L'ensemble des

⁵³ Vie 32,16-17. Thérèse réfute ainsi l'illuminisme, le fidéisme et le fondamentalisme.

⁵⁴ O. c., p. 93.

⁵⁵ Cf. *Lumen Gentium*, n° 1.

fidèles, qui ont reçu l'onction du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'il possède, il le manifeste grâce au sens surnaturel de la foi, qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", il exprime son accord universel en matière de foi et de mœurs »⁵⁶. C'est ainsi que HV doit être relu dans un cadre beaucoup plus large, celui du couple et de la famille insérés concrètement dans le monde d'aujourd'hui, comme le fait d'emblée *Familiaris Consortio* : « À notre époque, la famille, comme les autres institutions et peut-être plus qu'elles, a été atteinte par les transformations, larges, profondes et rapides, de la société et de la culture » (n° 1). On ne peut extraire de son contexte la vie intime du couple humain et lui dicter un comportement. Le *sensus fidelium* revendique un dialogue entre le Magistère et la conscience des fidèles, qui permet à l'Église d'avancer dans une compréhension toujours plus profonde de l'Évangile.

La prodigieuse encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam* (1964), rédigée au cœur du Concile Vatican II, contemple l'Église comme le lieu privilégié du dialogue, qui trouve son origine et son exemplarité en Dieu lui-même, dans le dialogue des Trois Personnes divines et du dialogue initié par Dieu-lui-même avec les hommes au cours de l'histoire du Salut. « La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Évangile. Le colloque paternel et saint, interrompu entre Dieu et l'homme à cause du péché originel, est merveilleusement repris dans le cours de l'histoire. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. Baruch 3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie, strictement une dans son essence, trine dans les Personnes ; c'est là qu'il dit finalement comment il veut être connu : il est Amour ; et comment il veut être honoré de nous et servi : notre commandement suprême est amour. Le dialogue se fait plein et confiant » (n° 72). Dialogue intérieur à l'Église et dialogue avec le monde : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation. » (n° 67) À l'intérieur, le dialogue est destiné à être une caractéristique fondamentale de la vie de l'Église : « Comme Nous voudrions le goûter en plénitude de foi, de charité, d'œuvres, ce dialogue de famille ! Combien Nous le voudrions intense et familial ! Combien sensible à toutes les vérités, à toutes les vertus, à toutes les réalités de notre patrimoine doctrinal et spirituel ! Combien sincère et ému dans son authentique spiritualité ! Combien prompt à accueillir les voix multiples du monde contemporain ! Combien capable de rendre les catholiques des hommes vraiment bons, des hommes sages, des hommes libres, des hommes pleins de sérénité et de force ! » (n° 117)

Force est de constater qu'aujourd'hui ce dialogue a été freiné par des peurs, des crispations, des tentations d'intégrisme. Mais ce dialogue ne cesse pas, il risque certes de prendre du retard, mais il est bien essentiel à la vie de l'Église. L'Église demeure ce lieu privilégié où la liberté humaine est protégée et proclamée. Une liberté appelée au dialogue pour devenir communion. L'Église comme communion présuppose ce dialogue dans la liberté, qui permet à chacun de donner librement et profondément son adhésion à la foi de l'Église. L'Église se caractérise précisément par cette unité fondée dans la liberté, fruit de l'accueil libre et aimant de l'Esprit Saint agissant au cœur des fidèles. Le fruit de l'Esprit est précisément cette communion des personnes, des consciences illuminées par l'Esprit et mues

⁵⁶ *Lumen Gentium*, n° 12, citant Saint Augustin, *De Praed. Sanct.* 14, 27 : PL 44, 980.

par la charité divine (cf. Ga 5, 22). Il n'y a rien de plus contraire à l'Église qu'une unité forcée.

3.3. L'instance de la raison

La conscience droite s'appuie sur le critère de la rationalité. Dans la recherche du discernement du bien à accomplir, elle s'efforce de poser un jugement prudentiel. Saint Thomas synthétise ainsi la problématique de la vertu de prudence (discernement) : « La prudence concerne les actions particulières. En ce domaine, la diversité est comme infinie, et il n'est pas possible qu'un seul homme soit pleinement informé de tout ce qui s'y rapporte, surtout en peu de temps ; il lui en faut beaucoup, au contraire. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs d'être formé par autrui ; les vieillards surtout sont qualifiés pour l'éclairer, eux qui sont parvenus à la saine intelligence des fins relatives à l'action »⁵⁷. Cette approche très équilibrée met en lumière, d'une part, la responsabilité personnelle irréductible face à un choix personnel et particulier et, d'autre part, la nécessité du conseil, qui rend légitime l'enseignement du Magistère. Mais ce dernier ne peut qu'énoncer des principes universels. L'application aux cas concrets revient à la personne en situation.

Cette dernière est parfois confrontée à des choix qui demandent une grande compétence. Elle doit acquérir de l'expérience. Voici ce qu'écrit à ce propos saint Thomas : « Ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience : aussi le Philosophe dit-il que “la vertu intellectuelle [de la prudence] naît et grandit grâce à l'expérience et au temps”. “À son tour l'expérience est le produit d'un grand nombre de souvenirs”, dit-il encore. En conséquence, il est requis à la prudence d'avoir beaucoup de souvenirs. C'est donc à bon droit que la mémoire est comptée parmi les parties de la prudence »⁵⁸. Cette affirmation est particulièrement importante, car elle met en lumière que le jugement prudentiel va dépendre de l'histoire personnelle de la personne. Le jugement risquera donc d'être influencé par des motivations inconscientes, des « scénarios » mis en place dans la petite enfance⁵⁹. D'autre part, comment les conseils que va recevoir la personne vont-ils pénétrer son univers psychologique ? Ici s'inscrit un dialogue nécessaire entre la personne et le Magistère transmis par des personnes compétentes.

On saisit ainsi sans peine la difficulté du jugement prudentiel. Saint Thomas balise la problématique par les vertus annexes à la prudence qui font appel surtout à la rectitude. La *synésis* « désigne un jugement droit »⁶⁰ et l'*eubulia* « la rectitude de la délibération »⁶¹. Face à des cas tombant « en dehors des règles communes »⁶², « une certaine perspicacité de jugement » est requise, qu'il nomme la *gnomé*⁶³. La rectitude du jugement est cependant ce

⁵⁷ *Somme théologique* 2-2, q. 49, a. 3, resp.

⁵⁸ *Somme théologique* 2-2, q. 49, a. 1, resp.

⁵⁹ Par exemple, cf. Dr Eric Berne, *Que dites-vous après avoir dit bonjour ?* (trad. De l'américain par P. Verguin), Paris 1972, pp. 99-120.

⁶⁰ *Somme théologique* 2-2, q. 51, a. 3, resp.

⁶¹ *Somme théologique* 2-2, q. 51, a. 1, ad c.

⁶² *Somme théologique* 2-2, q. 51, a. 4, ad 1.

⁶³ *Somme théologique* 2-2, q. 51, a. 4, ad 3.

qui est le plus fondamental, car la personne peut alors rectifier progressivement ses erreurs. Jean de la Croix affirme de façon pertinente : « La droite raison de l'âme est le temple de Dieu »⁶⁴. La miséricorde divine vient au secours de l'homme ouvert au don de l'Esprit par le don de conseil⁶⁵. Mais la réforme des vices, la droiture des désirs et la maîtrise des passions ne s'acquièrent pas en un jour. Les actes ne pourront pas toujours correspondre à des normes objectives, mais le jugement prudentiel requiert dans tous les cas la droiture morale, pour éviter le péché formel.

Mais alors, pouvons-nous nous demander, qu'est-ce qui conduit la droiture morale à fléchir ? J'avance ici trois raisons, par rapport au passé, au présent et à l'avenir de la personne. Par rapport au passé, ce sont les « scénarios psychologiques » mis en place dans la petite enfance qui peuvent orienter le sujet dans des choix trompeurs. Ils se sont enracinés dans des vices. Par rapport au présent, les vices et les « injonctions psychologiques » vont peut-être induire des choix déraisonnables ou des émotions vont influencer les choix, comme une peur excessive⁶⁶. Ou encore, les circonstances présentes ne sont pas propices à un jugement serein.

Par rapport au futur, la personne peut être envahie par un sentiment d'anxiété, ou ne pas saisir le sens de sa vie. Particulièrement éloquente est l'argumentation de la première lettre de saint Pierre, qui met en étroite relation l'espérance, la bonne conscience et la résurrection : « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui, selon sa grande miséricorde, nous a régénérés, pour une vivante espérance, par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts » (1 P 1, 3) ; le baptême n'est pas « la purification des souillures du corps, mais l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu, qui maintenant vous sauve, vous aussi, par la résurrection de Jésus Christ » (1 P 3, 21). C'est l'espérance en la résurrection qui va soutenir la rectitude morale dans son engagement. Une perspective désespérante aurait au contraire l'effet d'une démotivation au niveau de la rectitude morale.

Les vices capitaux, plus ou moins développés durant l'histoire personnelle, combattent la rectitude du jugement, comme l'orgueil, qui, par présomption, va induire à l'isolement, négligeant le bon conseil d'autrui et l'humble prière qui demande la lumière. La vérité se découvre dans une dynamique de communion en Église et dans la prière. Ainsi, on ne peut isoler un acte moral de l'histoire du sujet. L'homme créé à l'image de Dieu n'est pas orienté par nature au péché, mais, au contraire, l'intelligence et la volonté inscrivent en lui le désir de vrai et du bien. C'est fondamentalement pour cette raison que le Christ ne va pas condamner le pécheur, mais être saisi de compassion pour lui. Son égarement est lié à l'obscurcissement de sa conscience, qui va entraver la finalité de la liberté donnée à l'homme pour le rendre capable d'aimer le vrai et le bien.

C'est précisément pour cela qu'une morale qui condamne le pécheur est un non-sens dans le judéo-christianisme. La norme morale est ordonnée à une pastorale de la miséricorde qui permet à l'homme de discerner son bien propre. Il prendra ensuite progressivement tous les moyens qui s'offrent à lui pour renoncer au mal et progresser dans le bien. La norme morale

⁶⁴ *Montée du Mont Carmel* 1, 9, 6.

⁶⁵ Saint Thomas met avec pertinence en lien la vertu de prudence et le don de conseil (cf. *Somme théologique* 2-2, q. 52, art. 2).

⁶⁶ Cf. Dr. Eric Berne, o. c. Les injonctions psychologiques sont des messages reçus lors de l'éducation dans la petite enfance qui vont influencer le comportement adulte, comme par exemple « Dépêche-toi ! » ou « Sois parfait ! ». Le premier va induire des décisions précipitées, et l'autre une tendance au perfectionnisme.

n'est pas faite pour condamner, mais pour sauver. « Pour conclure, nous pouvons affirmer que la loi de gradualité correspond pleinement à la *norme de l'agir droit et raisonnable* que saint Thomas appelle la Prudence »⁶⁷.

Si la problématique moderne a su dégager le développement moral historico-culturel du sujet, rendant légitime sa dimension subjective, elle ne saurait cependant annuler la norme objective du bien, tant pour le sujet que pour autrui. C'est l'articulation de ces deux instances qu'il conviendra de préciser avec attention. Elle ne saurait s'opposer. Au point de départ de l'éthique évangélique, il y a la décision d'aimer. C'est l'amour vrai, qui permet de réconcilier le sujet avec la norme morale, qui n'est plus perçue comme une instance culpabilisante, mais comme une aide sur la voie de l'amour et du bonheur.

Notons ici l'importance d'Ignace de Loyola (1491-1556) et de ses *Exercices spirituels* (1548), qui offre une pédagogie du discernement spirituel. La personne bénéficie d'un contexte propice au discernement (la retraite), d'un accompagnement par une personne compétente, qui va l'aider à actualiser dans sa vie le message de l'Évangile. Elle n'est plus face à une casuistique, mais face à un cheminement personnel lui permettant d'actualiser l'Évangile dans sa vie personnelle. La place de la prière est particulièrement importante. Elle est conçue comme un « colloque » avec le Christ, de façon à vivre une rencontre au plus intime de soi, qui permet un vrai dialogue dans la liberté, amorçant une dynamique de communion emportant la conviction que le bien du sujet se découvre dans cette relation d'amitié. La prière est le lieu précis où la conscience et la raison s'ouvrent à l'expérience de la transcendance. Le sujet sort de son enfermement et rencontre un Autre, aimant et illuminant sa vie. Cette rencontre est profondément libératrice, car elle apparaît comme une ressource essentielle pour sortir de l'impasse de l'enfermement sur soi. Ainsi comprise et vécue, la prière n'est donc par un obscur monologue, mais l'accès à la transcendance de soi qui permet le changement.

La Cité médiévale, plaçant l'église au centre, représente un symbole d'une profonde signification. Elle met en évidence que la vie de la cité se joue dans la rencontre personnelle et collective avec la transcendance. Elle convoque tous les hommes à la prière pour ouvrir leur conscience à l'expérience libératrice de l'altérité. La prière commune découvre l'autre non pas comme un adversaire⁶⁸, mais comme un frère appelé à la communion fraternelle. La prière liturgique est une pédagogie qui dispose et ouvre à la rencontre amicale avec la transcendance. Celui qui a libéré son peuple de l'opresseur est précisément Celui qui lui a donné les dix Paroles ordonnant la cité dans la paix et la justice. Or, les premiers commandements concernent le culte rendu à Dieu. Il est un préalable pour édifier la cité dans la fraternité et la paix. Les prophètes approfondiront la Révélation pour mettre en lumière que c'est le don de l'Esprit qui peut seul non seulement illuminer la conscience mais transformer l'agir humain en l'ouvrant au dynamisme de l'amour infus.

Saint Paul résumera bien la portée de cette découverte : « L'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5, 5). Le rôle primordial de l'Église est bien celui d'apporter cette pédagogie de la prière, qui dispose l'homme à l'illumination de la conscience et à la communion dans l'amour. L'enjeu de la prière et de la formation de la conscience a un impact profond sur la cité. « Plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une

⁶⁷ Alain You, o. c., p. 186.

⁶⁸ C'est l'éloquent constat d'un athée, Jean-Paul Sartre dans *Huis Clos* : « L'enfer, c'est les autres » (1944).

décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité », écrit avec pertinence *Gaudium et Spes* (n° 16). Pour Jean Daniélou, « l'oraison est problème politique »⁶⁹.

Jean Paul II, dans sa *Lettre pour le troisième millénaire* décrit parfaitement la vocation de l'Église comme « école de prière » et « école de communion »⁷⁰. C'est ainsi qu'elle peut devenir « le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Jean-Paul II avait en vue ce recentrage sur la prière, qui peut seule véritablement ouvrir la conscience à l'altérité, comme un enjeu fondamental pour l'avenir de la cité⁷¹.

Ainsi la rectitude du jugement et de la praxis dépend de la prière – l'ouverture à la transcendance –, de la rationalité, de la réforme des vices et du progrès dans les vertus, surtout de la vertu de prudence. La prière apparaît comme le levier de ce changement, comme l'a expérimenté dans sa vie Thérèse de l'Enfant Jésus, aux prises avec le sentiment de son impuissance : « Un savant a dit : “Donnez-moi un levier, un point d'appui, et je soulèverai le monde”. Ce qu'Archimède n'a pu obtenir, parce que sa demande ne s'adressait point à Dieu et qu'elle n'était faite qu'au point de vue matériel, les Saints l'ont obtenu dans toute sa plénitude. Le Tout-Puissant leur a donné pour point d'appui : lui-même et lui seul ; pour levier : l'oraison, qui embrase d'un feu d'amour, et c'est ainsi qu'ils ont soulevé le monde »⁷².

3.4. Le drame de la morale extrinséciste

Nous entendons par « morale extrinséciste », tout discours moral affirmant de grands principes moraux que tous doivent mettre en pratique indépendamment de leur conscience et de leur progrès dans la vie morale. Autrement dit, une simplification du discours moral qui s'en tient aux grands principes dans le but d'éclairer les consciences. Elle s'érige ainsi en une morale d'obligation, centrée sur le permis et le défendu. Elle se fonde sur de rigoureuses déductions à partir de la Révélation et de la Tradition et se voit ainsi couronnée du sceau d'une autorité implacable.

Le cas de l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI est particulièrement intéressant, car sa publication a créé dans le monde catholique une immense onde de choc, entraînant l'incompréhension, et n'a été mise en pratique que par une minorité de catholiques. Elle traite de la problématique de la régulation des naissances comme un problème objectif, indépendant de la vie concrète des fidèles, s'imposant à tous avec l'autorité du magistère. Il s'en est suivi un débat pour ou contre, stérile, pour finalement en venir à un dépassement de la problématique dans *Familiaris consortio*, resituant la problématique face au sujet concret,

⁶⁹ C'est le titre d'un de ses livres (Paris 1965). Voir aussi, Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, Londres 1971 ; Servais Pinckaers, *La prière chrétienne*, Fribourg 1989.

⁷⁰ Jean-Paul II, Lettre apostolique *Millennio ineunte*, Rome 2011, n° 33 et 43.

⁷¹ Cette Lettre a donné naissance à ce que l'on nomme aujourd'hui la pastorale d'engendrement, qui place l'accueil de l'Esprit Saint comme préalable à toute pastorale efficace. Par exemple, Marie-Agnès de Matteo et François-Xavier Amherdt, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondement d'une pastorale d'engendrement*, Saint-Maurice 2009 (préface de Mgr Vincent Jordy).

⁷² *Manuscrits autobiographiques* C Folio 36.

historique, orientant la compréhension d'HV dans une perspective sapientielle, celle d'une morale de perfection.

Aujourd'hui, nous retrouvons cette problématique exacerbée dans la pastorale des divorcés remariés demandant l'accès aux sacrements de l'eucharistie et de la pénitence. Le magistère pontifical s'en tient au grand principe traditionnel de l'exclusion des divorcés remariés à ces sacrements. La pratique pastorale des pasteurs engagés dans une pastorale de proximité est souvent bien différente. Elle se fonde non pas sur de grands principes à exécuter, mais sur l'écoute attentive des personnes, dans le but de trouver un chemin de vie spirituelle authentique. Elle est faite de discernement des consciences et des parcours personnels, nécessitant un vrai dialogue avec les personnes concernées⁷³. Elle est nourrie de miséricorde pour ouvrir des chemins de pleine communion. Considérer que les divorcés remariés sont pour toujours exclus des sacrements, c'est les enfermer dans une perspective extrinséciste qui considère leur situation « objective » comme incompatible avec la morale catholique, leur refusant la possibilité de communier, comme s'ils étaient tous des concubins en péché mortel. Pour communier, la seule solution consiste alors à vivre dans le célibat, ce qui pourtant est considéré par le magistère comme un appel extraordinaire, libre et volontaire.

Les médias ont donné à notre époque un relief particulier à cette problématique. Avant l'ère des médias, l'enseignement du magistère passait presque toujours par l'ordre hiérarchique, respectant du même coup une loi fondamentale de la vie de l'Église, le principe de subsidiarité. Le magistère était toujours « traduit » par les pasteurs, pour que les fidèles comprennent et adhèrent au message délivré. Dans la pastorale de la confession, la distinction entre péché formel et péché matériel était à la base du discernement. Bien sûr, la problématique des divorcés remariés n'existait pas, tant était forte la pression sociale. Il était alors évident que si, par aventure, il y avait un divorcé remarié dans la communauté, celui-ci ne pouvait communier sans scandaliser.

Mais, aujourd'hui, la problématique s'est inversée : les couples fidèles, en Occident, sont devenus la minorité. Pour une part, il faut souligner que cette situation est liée au progrès dans la compréhension de la révélation chrétienne, liée au Concile Vatican II. En effet, le couple traditionnel s'inscrivait dans la culture patriarcale, exigeant la soumission de la femme. La femme se devait d'être fidèle, tandis que l'homme s'autorisait des infidélités, sans mettre en danger le lien matrimonial. En reconnaissant clairement à la femme une égale dignité et en affirmant que le couple est appelé à la communion, au don libre et réciproque des époux, le Concile a fait éclater la structure patriarcale. À cela s'est ajouté un contexte culturel confondant l'amour humain avec les émotions et les sentiments, toujours fluctuants. Rare est devenue la conception de l'amour comme don personnel de soi impliquant une option personnelle, précisément requise pour la célébration du sacrement : le don volontaire réciproque de l'un envers l'autre pour toujours.

Force est de constater qu'aujourd'hui la fidélité dans le mariage est devenue plus exigeante. Elle implique maturité et engagement dans la qualité relationnelle et la vie spirituelle. Les échecs sont devenus nombreux. Le divorce n'est jamais désiré. Il est toujours vécu comme un échec remettant en question la vie entière. Chacun ou au moins l'un des conjoints est renvoyé à sa solitude. Retrouver un conjoint est parfois une façade, mais parfois il permet une vraie vie de couple, attesté par une communion profonde. Il ne fait pas obstacle

⁷³ C'est ainsi qu'elle met en œuvre cette « authentique spiritualité » fondée sur le dialogue, dont parlait Paul VI dans *Ecclesiam suam* (n° 117).

à la vie spirituelle, mais la nourrit au contraire par un don réciproque et par un projet équivalent à celui du mariage chrétien. Dans ce cas, le couple en est si intimement convaincu qu'il ne voit pas pourquoi il serait privé de la communion eucharistique. Cela voudrait-il dire que les liens antérieurs étaient nuls et qu'il faudrait engager un procès juridique pour pouvoir accéder au sacrement du mariage ? Mais cette démarche n'est pas forcément souhaitable ni faisable. Précisément parce qu'elle ne peut véritablement accéder au sanctuaire de la conscience « où l'on est seul avec Dieu » (GS 16). Dans la plupart des cas, les preuves suffisantes manquent. Mais c'est surtout déplacer le problème à sa périphérie. En effet, lorsqu'un nouveau couple est constitué, il faudrait d'abord discerner avec ce couple la validité d'une telle union. Ensuite, il faut aborder un devoir de justice et de charité envers ceux dont le lien est brisé.

La pratique des églises d'Orient nous paraît plus conforme à l'Évangile, malgré la remarque pertinente du Card. Ratzinger⁷⁴. Un échec est malheureusement toujours possible. L'action pastorale ne peut enfermer la personne dans un échec, mais au contraire l'aider à le surmonter. Une personne peut se reconstruire dans une nouvelle union, pourvu que le nouvel engagement soit conforme au mariage chrétien et qu'elle répare ce qui peut l'être. Il ne s'agit pas de réitérer le sacrement de mariage qui, par essence, est unique puisqu'il représente l'union du Christ et de l'Église. Mais le nouveau couple va pouvoir témoigner de la miséricorde du Christ au cœur de leur vie. La réintégration dans la communion eucharistique devient alors un témoignage éloquent de la miséricorde divine. Tandis que l'exclusion de la communion est alors perçue par la communauté chrétienne comme un vrai scandale. Telle est aujourd'hui ce qui est dénoncé avec beaucoup de force par le *sensus fidelium* de la communauté chrétienne, qui ne comprend pas l'extrinsécisme du magistère, enfermant les divorcés remariés dans une faute irrémédiable, les excluant de la communion et du pouvoir de la miséricorde divine.

Le cadre fondamental dans lequel doit s'inscrire une morale crédible pour nos contemporains est bien celui défini par Paul VI dans *Ecclesiam suam* et par Jean-Paul II dans *Dives in misericordia* : seule une Église qui prend au sérieux le dialogue de la raison droite, l'écoute attentive du sujet concret aux prises avec son histoire, à l'aune de sa conscience, est crédible. La pastorale a pour tâche concrète de réaliser les conditions de la rencontre entre la miséricorde divine et le sujet concret. L'homme est créé pour cette rencontre. Quand elle se réalise, elle soulève dans le cœur de l'homme une immense joie et lui ouvre les perspectives libératrices de l'espérance. Tel est le chant du psalmiste qui a rencontré la miséricorde divine au cœur de sa vie : « Ton amour me fait danser de joie : Tu vois ma misère et tu sais ma détresse. Tu ne m'as pas livré aux mains de l'ennemi, devant moi, tu as ouvert un passage » (Ps 31, 8-9).

Cette rencontre ne se fait pas de l'extérieur, mais s'inscrit au plus profond du cœur humain. C'est ici précisément que nous retrouvons la clé de la morale paulinienne. Une morale extrinsèque, non seulement ne libère pas, mais culpabilise et attise le péché (cf. Rm 7, 8). Elle

⁷⁴ « Dans l'Église impériale, après Constantin, on chercha, à la suite de l'imbrication toujours plus forte entre l'État et l'Église, une plus grande souplesse et une plus grande disponibilité au compromis dans des situations matrimoniales difficiles. Jusqu'à la réforme grégorienne, cette tendance se manifesta aussi dans les milieux gaulois et germanique. Dans les Églises orientales séparées de Rome, ce développement se poursuivit au cours du second millénaire et conduisit à une pratique toujours plus libérale. » (*Un écrit peu connu du Card. Ratzinger publié en 1998*, dans *Osservatore Romano*, 8 décembre 2011, p. 4). Il faudra donc discerner dans ces pratiques ce qui s'inspire authentiquement de la miséricorde évangélique.

est finalement rejetée par ceux à qui elle est adressée. La Loi nouvelle, n'est pas en soi une loi écrite, mais bien une communion toujours nouvelle entre l'Esprit Saint et l'esprit de l'homme. « À présent, nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à ce qui nous tenait prisonniers, de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit et non plus dans la vétusté de la lettre » (Rm 7, 6). Paul inscrit la loi nouvelle dans la ligne des prophètes annonçant le don de l'Esprit, qui crée un cœur nouveau, seul capable de vivre « dans le Christ ». Cette œuvre créatrice produit des fruits de vie, principalement l'agapè, la joie et la paix du cœur (cf. Ga 5, 22). Ce mûrissement de la vie nouvelle dans le Christ, prend du temps et suit une progression qui est précisément celle de la loi de gradualité : la nécessaire adaptation à la personne concrète en vue de progresser dans le bien. Comme le soulignait Jean-Paul II, « l'Esprit Saint [...] est l'Amour du Père et du Fils, et, comme tel, il est le Don trinitaire tout en étant la source éternelle de toute largesse divine aux créatures. En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde que la tradition patristique et théologique, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribue à Dieu. En l'homme, la miséricorde inclut la douleur et la compassion pour les misères du prochain. En Dieu, l'Esprit qui est Amour fait que la considération du péché humain se traduit par de nouvelles libéralités de l'amour sauveur. »⁷⁵. Seul l'Esprit Saint est capable d'opérer cette progressive libération miséricordieuse du péché, qui ouvre des chemins de communion par le don du cœur nouveau. La tâche pastorale consiste à accompagner et favoriser cette œuvre de l'Esprit au cœur des fidèles, qui construit par des chemins toujours nouveaux la communion en Église.

3.5. Saint Thomas d'Aquin : une morale centrée sur le don de l'Esprit et les vertus.

La théologie morale de saint Thomas est particulièrement intéressante, car elle se nourrit de l'Écriture et des Pères. Elle est comme une synthèse et une systématisation de l'héritage des Pères, scrutant les Écritures. Elle met au principe de la loi morale évangélique le don de l'Esprit et la progressive maturation de l'homme nouveau est mise en lumière par l'acquisition des vertus.

Saint Thomas affirme, comme fondement de sa morale, que la loi nouvelle est une loi intérieure, celle de l'Esprit Saint, qui grave en nos cœurs sa loi. Elle est secondairement une loi écrite : « Ce qui prime dans la loi de la nouvelle alliance, ce en quoi réside toute son efficacité, c'est la grâce du Saint-Esprit, donnée par la foi au Christ. C'est donc précisément la grâce du Saint-Esprit, donnée à ceux qui croient au Christ, qui constitue au premier chef la loi nouvelle. [...] Ce qui fait dire à S. Augustin : « Comme la loi des œuvres fut écrite sur des tables de pierre, la loi de la foi fut écrite [scripta] dans le cœur des fidèles ». [...] Il faut donc conclure que la loi nouvelle est dans son principe essentiel [principaliter] une loi intérieure, mais que dans ses éléments secondaires [secundario], elle est une loi écrite »⁷⁶.

L'œuvre de l'Esprit est d'engendrer l'homme nouveau créé selon Dieu (cf. Ep 4, 24). Il est une « création nouvelle » (2 Co 5, 17). Telle est la grâce de Dieu, le don miséricordieux de l'Esprit Saint, qui va au-devant de l'homme pour lui donner un cœur nouveau (cf. Ez 36, 26 ; Tt 3, 5). C'est sur ce fondement biblique que saint Thomas forge son concept de « grâce créée » : « C'est dans ce sens qu'on dit que la grâce est créée, pour dire que les hommes sont créés en l'être de grâce, c'est-à-dire qu'ils reçoivent un être nouveau à partir de rien, on veut

⁷⁵ Jean Paul II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, Rome 1986, n° 39.

⁷⁶ Sum. Theol. 1a 2ae q. 106, a. 1

dire : non à partir de mérites antécédents, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 2,10) : « Nous sommes créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres. »⁷⁷.

Tout en soulignant l'initiative divine, la liberté de l'homme, créée par Dieu, le constitue coresponsable. Il doit aussi se disposer à recevoir la grâce divine, écrit saint Thomas : « La grâce peut s'entendre en deux sens : soit comme le don même de Dieu à l'état d'habitus ; soit comme un secours de Dieu qui meut l'âme au bien. Dans le premier sens, la grâce requiert une certaine préparation, car aucune forme ne peut exister dans une matière si celle-ci ne s'y trouve disposée »⁷⁸. Les habitus sont des qualités stables acquises dans l'exercice du bien (cf. 1-2, q. 51). Ils sont des vertus acquises ou infuses (cf. 1-2, q. 55 a.1). Les dons du Saint-Esprit, viennent au secours de l'homme pour progresser dans la vertu (cf. 1-2, q.68 a. 2). Aux quatre vertus cardinales et aux trois vertus théologiques, saint Thomas fait correspondre les sept dons du Saint-Esprit, mettant ainsi en lumière l'intime corrélation entre une action vertueuse produite par l'homme et l'action du Saint-Esprit. La charité est ainsi étroitement liée au don de sagesse⁷⁹.

En raison de la connexion des vertus, c'est la vertu de prudence qui va présider à l'activité humaine, même si la charité est « la forme de toutes les vertus »⁸⁰. Comme le souligne S. Pinckaers, « la charité ne pourrait pas accomplir son œuvre convenablement sans la prudence, qui est pour la vie spirituelle comme l'œil dans le corps. C'est par la prudence, vertu du jugement et de la décision, que nous savons, en effet, découvrir la mesure qui convient dans l'exercice de chaque vertu, y compris dans la pratique de la charité. Si généreuse soit-elle, celle-ci s'égarerait sans le discernement de la raison. Comme vertu de la raison croyante et aimante, la prudence exerce donc, elle aussi une fonction générale parmi les vertus : elle assure leur connexion dans le jugement sur l'action concrète et nous guide pas à pas sur les chemins, parfois surprenants, qui nous conduisent vers la béatitude promise »⁸¹. Cette affirmation est capitale, car elle met en lumière que l'action morale ne peut être dictée de l'extérieur ou être l'application mécanique d'un précepte général. La vertu de prudence met le sujet au centre du discernement et de la décision, même si celui-ci a souvent besoin du conseil d'autrui.

La théologie morale de saint Thomas met en évidence une double progressivité au cœur de l'action morale. D'une part, l'action du Saint-Esprit est une action créatrice progressive. Saint Paul illustre cette progression en utilisant l'image de la croissance humaine (cf. 1 Co 13, 11) ou celle du fruit (Ga 5, 22). D'autre part, l'agir moral dépend de la maturité de l'agir

⁷⁷ Sum. Theol, 1-2, q. 110, a. 2, ad 3.

⁷⁸ Sum. Theol 1-2, q. 112, a. 2.

⁷⁹ « La doctrine des dons du Saint-Esprit a été élaborée par S. Augustin dans son explication des béatitudes évangéliques à la lumière de S. Paul qui présente l'agir chrétien comme une vie selon l'Esprit (Rm. 8). S. Thomas la reprend ; mais il la greffe sur l'organisme des vertus qui forme la base de sa morale. A chacune des sept vertus principales il adjoint un don : l'intelligence et la science avec la foi, la crainte avec l'espérance, la sagesse avec la charité, le conseil avec la prudence, la piété avec la justice, la force avec le courage, la crainte, de nouveau, avec la tempérance. L'effet des dons est de rendre l'action parfaite, comme lorsque survient une inspiration supérieure chez celui qui œuvre de son mieux selon les règles de son art » S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit*, o. c., p. 207. L'exégèse biblique contemporaine peut contester cette correspondance, puisque le sens des termes diffèrent dans l'Écriture, comme par exemple, le don de crainte, qui traduit en réalité l'amour filial. Mais il convient de garder à l'esprit cette étroite connexion entre l'action de l'Esprit et l'action humaine.

⁸⁰ Sum. Theol. 2-2, q. 23, a. 8 ; 1-2, q. 65.

⁸¹ *La vie selon l'Esprit*, o. c., p. 208.

vertueux. Cette double croissance n'en fait qu'une dans l'homme nouveau créé selon Dieu, libre et responsable (cf. Ep 4, 24). La miséricorde divine engendre l'homme nouveau et l'accompagne jusqu'à son plein accomplissement (cf. Phil 1, 5-6).

Saint Thomas reprend à son compte la progression en trois étapes de saint Augustin : « De même, on distingue divers degrés de charité, d'après les propos divers auxquels l'homme est amené par le progrès de sa charité. D'abord son premier propos doit être de s'écarter du péché et de résister aux convoitises qui le poussent en sens contraire de la charité. Et cela concerne les débutants, chez qui la charité doit être nourrie et entretenue de peur qu'elle ne se perde. Un deuxième propos vient ensuite, celui de tendre principalement à avancer dans le bien ; un tel souci est celui des progressants, qui visent surtout à ce que leur charité, par sa croissance, se fortifie. Enfin le troisième propos est que l'homme cherche principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui ; et cela s'applique aux parfaits qui « désirent mourir et être avec le Christ ». Ainsi, dans le mouvement corporel, distinguons-nous pareillement ces trois moments : l'éloignement du point de départ, le rapprochement du terme, enfin le repos en celui-ci »⁸². La première étape correspond au Décalogue, aux prescriptions sur le mode négatif, la deuxième est la progression dans l'exercice des vertus, la personne étant attirée par le bien, la troisième est celle des « parfaits », comme les nomme saint Paul, ceux qui sont mus par l'Esprit et qui aspirent à l'union à Dieu⁸³. S. Pinckaers précise que l'étape des progressants correspond au Sermon sur la montagne : l'attrait des béatitudes et le dépassement de la loi mosaïque sous l'impulsion de l'Esprit⁸⁴.

Ainsi, conclut Alain You, « le thème de la progressivité de la vie morale constitue l'essence même de son système fondé sur le développement des vertus. [...] Cette croissance spirituelle est l'œuvre de la grâce en même temps que des aspirations naturelles au bien qui nous habitent et des efforts personnels de notre volonté libre, ces deux dernières catégories étant d'ailleurs elles-mêmes animées de l'intérieur par l'Esprit divin qui nous a été donné »⁸⁵. Mais ce qu'il faut encore souligner, c'est que saint Thomas se situe dans la droite ligne de l'Écriture et des Pères. Il rejoint aussi la tradition spirituelle et monastique qui n'envisage la vie spirituelle qu'en termes d'itinéraire spirituel. Cette tradition n'est pas un cas particulier qui ne concernerait que la vie monastique, mais c'est au contraire l'attention portée sur l'homme en quête de Dieu, qui met en lumière la nécessaire progressivité dans la vie spirituelle et la miséricorde qui doit l'entourer pour qu'elle puisse s'épanouir. Nous pouvons donc sans ambages affirmer que tout discours moral extrinséciste, qui ne tient compte ni de la personne concrète, ni de son jugement, ni de la nécessaire progressivité du développement moral, s'oppose aux principes mêmes de la morale catholique.

D'autre part, je voudrais ici introduire un parallèle avec la culture contemporaine. Dans le domaine de la formation professionnelle, il est parfois conseillé de faire appel aux théories du coaching humaniste pour que le candidat puisse apporter le meilleur de lui-même à l'entreprise. Des spécialistes reconnus balisent ainsi la formation en quatre étapes fondamentales⁸⁶. La première concerne le néophyte qui se caractérise par sa faible compétence, malgré sa forte motivation. Le débutant a besoin d'être dirigé, sans quoi, il ne

⁸² Sum. Theol, 2-2, q. 24, a. 9.

⁸³ Voir également A. You, o. c., pp. 102-103.

⁸⁴ Cf. S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit*, o. c., pp. 197-198.

⁸⁵ A. You, o. c., p. 106.

⁸⁶ Cf. Kenneth Blanchard, P. et D. Zigarmi, *Le leader et la minute du succès*, Paris 1991⁴.

pourra rien apprendre. La deuxième étape concerne celui qui a une compétence modérée : il aura besoin d'être entraîné, dirigé et encouragé. La troisième étape concerne celui qui a acquis une forte compétence, mais qui manque d'assurance : il faudra l'écouter, le féliciter, lui faciliter des réalisations liées à ses compétences. La quatrième étape s'applique à celui qui a acquis une forte compétence et un fort engagement : il conviendra de lui déléguer les décisions, les réalisations à envisager. Nous voyons ainsi comment le style de coaching s'adapte à la personne. La première et la dernière étape ont des styles de leadership opposés. Au premier, convient la directivité, au dernier, l'autonomie.

De la même manière, le discours moral ne peut être monolithique, mais au contraire il doit s'adapter à la personne concrète. Dans le discours moral qui s'adresse à des adultes, la directivité n'a de sens que si elle correspond à une attente. Le Peuple de Dieu désire être enseigné sur le plan des normes morales, à la manière du Décalogue qui fonde le culte de Dieu et la société réunie en son nom. Mais que désire l'homme qui ne parvient pas à les vivre ? Il attend une écoute attentive qui permet de discerner une voie adaptée à sa situation concrète pour progresser dans le bien. Il s'agira de rejoindre le désir de l'homme créé pour aimer le bien, en lui présentant à la fois le but et le chemin. Seul le don de l'Esprit, comme l'atteste l'expérience du Peuple de Dieu, lui permettra d'intérioriser peu à peu la loi nouvelle. C'est donc une dynamique de désir, de créativité et de communion qu'il s'agit avant tout de promouvoir.

Cette problématique est bien mise en lumière par ce verset de l'Apocalypse où la dynamique de l'Esprit épouse la nature humaine créée pour atteindre au-delà d'elle-même l'union à Dieu : « L'Esprit et l'Épouse disent : “Viens !” Que celui qui entend dise : “Viens !” Et que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie, gratuitement » (Ap 22, 17). Jean de la Croix met au principe même de toute l'ascension spirituelle « la blessure d'amour » causée par Dieu lui-même qui se manifeste à l'âme et l'enflamme d'amour⁸⁷. L'Église, Épouse de l'Esprit, est appelée à éveiller ce désir en enseignant et en témoignant combien est désirable une vie en communion avec Dieu.

C'est ainsi que peut se construire l'Église comme communion (cf. LG 1). Peut-être que la crise morale de l'après Concile tient à ce manque de savoir faire au niveau des Pasteurs. Savoir édicter des normes pour éclairer, sans les imposer, rendre la vie morale attrayante en montrant combien elle est belle et désirable, ouvrir des chemins de bonheur et de créativité, tel est l'art de la pastorale. « Je t'ai aimée bien tard, Beauté si ancienne et si nouvelle. Je t'ai aimée bien tard ! [...] Tu as répandu ton parfum, je l'ai respiré et je soupire maintenant pour toi ; je t'ai goûtée, et j'ai faim et soif de toi ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour obtenir la paix qui est toi. »⁸⁸. Le témoignage de ce grand converti, qui a depuis tant de siècles une immense influence dans l'Église, est particulièrement éloquent.

4. L'histoire de la morale et ses conséquences

Nous avons vu que saint Thomas, par sa synthèse morale, se situe comme au sommet d'un long développement de la théologie morale qui s'enracine dans l'Écriture méditée par les Pères de l'Église. Il en résulte une conception métaphysique qui souligne une profonde unité entre l'homme créé par Dieu et la vie morale à laquelle il est appelé. Elle constitue le chemin

⁸⁷ Cf. *Cantico Espiritual* B, 1, 17.

⁸⁸ Saint Augustin, *Les Confessions*, X, 27 (éd. Labriolle, Paris 1969).

de son bonheur, car il est créé et perfectionné par la grâce de l'Esprit Saint pour constituer l'homme nouveau, créé dans le Christ (cf. Col 3, 10). Il n'est pas sous la loi, comme si elle lui était extérieure, mais dans la loi du Christ (cf. Rm 8, 2), comme le dit si bien le psalmiste : « Dans le livre, est écrit pour moi ce que tu veux que je fasse. Mon Dieu, voilà ce que j'aime : ta loi me tient aux entrailles » (Ps 39, 8-9 ; cf. Ga 5, 18).

L'affirmation fondamentale de l'Évangile de saint Jean qui contemple en Jésus-Christ la Sagesse, qu'il identifie au logos divin, entraîne que le Logos fait chair invite l'homme à un dialogue avec la raison humaine, image de Dieu (cf. 1 Jn 1, 14). La foi — l'illumination de l'Esprit — éclaire la raison humaine par sa sagesse (cf. 1 Co 2, 6-7) et l'amour divin unit l'homme à Dieu dans une communion profonde. La communion avec Dieu est ainsi possible⁸⁹.

C'est précisément cette harmonie profonde entre l'homme et Dieu qui sera radicalement remise en question par les commentateurs musulmans d'Aristote, Avicenne et Averroès. Ils récusent tous les deux la prétention au philosophe d'une métaphysique rationnelle qui permet à l'intelligence humaine de remonter à la Cause première, que les traditions religieuses appellent Dieu⁹⁰. L'effort d'Aristote avait pourtant permis de rationaliser la question de Dieu et de considérer les mythes grecs comme un discours de sagesse, distinct de la philosophie et critiquable par elle.

Averroès prétendra que la question de Dieu est au-delà de la raison humaine et que seul le Coran peut valablement en parler. La raison humaine est limitée à l'expérience sensible. Cette thèse fera son chemin en Occident pour triompher avec Kant, lui aussi soucieux de justifier le protestantisme, contre la prétention de l'Église catholique de le réfuter par des raisonnements scolastiques alliant intimement la foi et la philosophie grecque.

La pensée d'Avicenne sera plus contrecarrée en Occident, même si elle trouve en Duns Scot un puissant défenseur. Avicenne considère que l'intelligence humaine ne peut accéder à la vérité que par l'illumination divine. Elle ne peut déclarer une vérité sur le monde et sur Dieu que si, par conséquent, elle est conforme au Coran. L'intelligence doit se soumettre à la Révélation sous peine d'égarement. Elle ne peut l'accueillir de façon critique.

Dans la foulée de Duns Scot, Guillaume d'Ockham va briser radicalement le rapport entre foi et philosophie, qu'il déclare impossible. « Guillaume d'Ockham puis le nominalisme rompront cette unité et transformeront la morale en un pur extrinsécisme où la loi n'a plus de correspondance avec la raison. Pour Ockham (début XIV^e siècle) la loi morale est l'expression de la volonté de Dieu, mais celle-ci est purement arbitraire et n'a — en soi — rien à voir avec ce qui nous constitue. Dieu a décidé arbitrairement d'appeler telle chose Bien et telle autre Mal, mais il aurait pu aussi bien inverser les termes et appeler la première Mal et la seconde Bien. La loi morale fixant où est le Bien et le Mal devient totalement extérieure à

⁸⁹ « La vérité est, en effet, logos qui crée un diá-logos et donc une communication et une communion » (Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, n° 4).

⁹⁰ Cf. Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944. Dans une étude très approfondie, Gilson montre l'influence profonde de ces deux philosophes musulmans sur la philosophie du moyen âge. Voir notamment les pp. 350ss, pp. 358ss, pp. 389ss. Les études ultérieures n'ont pas fondamentalement modifié ses conclusions.

l'homme. La vie morale consiste à obéir à un règlement purement artificiel sans aucun lien avec la raison »⁹¹.

Cette conception aura de graves conséquences sur le plan pastoral. Les règles morales seront imposées « d'en haut » et les fidèles devront s'y soumettre. Elles ne tarderont pas à entrer en conflit avec la vie des fidèles engendrant de difficiles cas de conscience. La casuistique s'empare de la problématique, mais sans parvenir à rejoindre la conscience pour lui donner les moyens d'une décision libre et responsable.

Au cœur du débat, Alphonse de Liguori saura trouver une réponse satisfaisante sur le plan pastoral, mais insuffisante sur le plan théologique. Il considère toujours la loi morale comme venant de l'extérieur, intangible, mais il donne à la conscience une place déterminante. À la première page de sa *Theologia moralis*, saint Alphonse explique que « la loi divine écrite et la conscience personnelle doivent intervenir comme matière et forme dans la décision morale. C'est dire la profondeur de l'unité qui doit les lier, et c'est dire aussi que l'une ne peut jamais être sacrifiée au bénéfice de l'autre »⁹². Il faudra attendre J.-H. Newman, dont la pensée est pétrie des Pères de l'Église, pour retrouver l'unité foncière entre l'image de Dieu en l'homme et la loi divine. Dans sa *Grammaire de l'assentiment*, il met en lumière l'accord profond entre le vrai bien de l'homme, à l'aune de sa conscience, et la loi divine, qui devient alors source de joie et d'adhésion intime. L'assentiment intérieur introduit le principe de gradualité de façon parfaite, la loi divine supposant l'adhésion libre et responsable⁹³.

Si saint Thomas, avec le renouveau thomiste du XXe siècle, et Newman, avaient pu influencer le magistère dans la ligne d'une morale conduisant à une pastorale d'accompagnement et d'engendrement, les directives pastorales du magistère ne seraient pas restées tributaires d'une morale substituant l'autorité de la conscience à une autorité extérieure, celle du magistère. Cependant, la réaction très forte et le désarroi des fidèles font évoluer la morale catholique vers une prise en compte du renouveau théologique, notamment biblique, qui met l'accent sur l'œuvre de l'Esprit, qui engendre progressivement l'homme nouveau et qui met en lumière que la loi nouvelle est une loi intérieure, habitant le cœur de l'homme, celle de l'Esprit Saint.

Mais la difficulté de la morale catholique à se faire entendre n'est pas mince, car elle affronte un monde dont les paradigmes ont tellement changé, qu'il rende le discours catholique presque incompréhensible. Avec Kant, suite aux ruptures successives après Averroès, la connaissance rationnelle de Dieu est déclarée impossible. Il développe la morale de l'impératif catégorique, une morale du devoir, qui sera fortement remise en cause après les ravages de la seconde guerre mondiale. Depuis Kant, surtout, l'être est devenu obscur, inaccessible, sa connaissance, dans le prolongement du nominalisme, se réduit à une logique sans métaphysique.

Cependant, cette approche va permettre une mise en lumière de la subjectivité comme jamais la pensée philosophique ne l'avait fait. La perception de la réalité devient éminemment personnelle, d'autant plus que l'universel n'est plus accessible au niveau de l'être. L'universel est remplacé par le consensus. La science se limite à l'approche mathématico-déductive. J.-P.

⁹¹ Alain You, o. c. p. 107.

⁹² O. c., p. 170 ; cf. pp. 109-110.

⁹³ « Aucune religion venant de Dieu ne peut se trouver en opposition avec le sentiment intime que nous avons du bien et du mal » (J.-H. Newman, *Grammaire de l'assentiment*, Paris 1907, p. 331).

Sartre ira au bout de la pensée kantienne en déclarant « l'en soi » inaccessible et seul le « pour soi » accessible ⁹⁴.

La psychologie, spécialement celle de la psychanalyse, mettra en évidence le monde de la subjectivité, l'élaboration des « croyances », qui forment les présupposés de l'univers moral subjectif depuis la petite enfance. L'enracinement inconscient des actes humains va être mis en lumière par l'anamnèse, qui dévoile que la personnalité du sujet est intimement liée à son histoire personnelle. Ces pas de géant dans la connaissance du sujet vont aider la morale catholique à se remettre en question pour retrouver l'attention au cheminement personnel que la tradition monastique avait pourtant toujours souligné dans le cadre de l'accompagnement spirituel. À l'opposé, la morale extrinséciste considérerait tout catholique « comme capable de comprendre et de décider toujours avec objectivité et rectitude » ⁹⁵.

C'est la morale hédoniste appuyée par les progrès de la science et de la technique qui s'impose aujourd'hui dans le tissu social. Mais elle pose de plus en plus à la conscience contemporaine la question de l'avenir d'une société individualiste et égocentrique. La morale de nos contemporains ressemble à celle d'Épicure décrite avec finesse par René Guindon : « L'idéal hédoniste, chez un philosophe comme Épicure, consistera à mener une existence équilibrée, frugale et obscure, n'enviant personne afin de n'être pas malheureux, ne nuisant à personne afin d'éviter les représailles, et combattant la douleur tolérable par une technique savante d'évocation de souvenirs heureux. Le sage, cependant, saura quitter, par le suicide, une vie devenue intolérable. Sans plaisir, la vie humaine n'a plus de raison d'être » ⁹⁶.

Parmi d'autres philosophes, Luc Ferry tente de fonder une morale athée par un humanisme ancré sur la capacité de bienveillance supposée en l'homme ⁹⁷. Il tente ainsi de surmonter le problème posé par la mentalité contemporaine séduite par l'hédonisme ⁹⁸. Mais comment penser une fraternité sans paternité ? Comment donner du sens sans un avenir pour l'homme ? Déjà le livre de l'Écclésiaste posait ces questions avec acuité. Il nous paraît plus fécond de mettre en question l'athéisme lui-même. Car une approche rationnelle permet de remonter, à la suite d'Aristote, à une cause première nécessaire et parfaite, un logos premier, raison de l'univers, vérité et bonté suprêmes. L'expérience spirituelle du christianisme permet d'apporter au philosophe un enrichissement de ses connaissances et surtout le témoignage d'une possible communion avec le Logos, source d'un bonheur présent et éternel. Sans les confondre, philosophie et théologie sont appelées à un fécond dialogue, dépassant les confusions ou les oppositions du passé. Ce dialogue pourrait notamment affronter les fondamentalismes destructeurs d'aujourd'hui.

Ainsi, la morale catholique peut prétendre à un renouveau en apportant à l'homme d'aujourd'hui une morale qui porte son attention à la démarche personnelle du sujet, qui lui offre un cheminement concret et graduel, qui lui ouvre enfin les ressources de l'Esprit pour

⁹⁴ Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1947. À la fin de sa vie, J.-P. Sartre admettra cependant la nécessité de retrouver « l'en soi ».

⁹⁵ A. You, o. c., p. 135.

⁹⁶ O. c., p. 53.

⁹⁷ On retrouve le même présupposé dans la morale positiviste. La seconde guerre mondiale mettra fin à l'optimisme qui se nourrissait des Lumières. Pourtant, Luc Ferry ne semble pas en tenir compte. Cf. L. Ferry, *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Paris 2010.

⁹⁸ Cf. Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris 2002.

engendrer en lui l'homme nouveau. Une morale du bonheur dont la béatitude se situe dans l'acquisition de la sagesse et de l'agapè pour culminer dans la vision béatifique et la communion des saints. Une morale foncièrement opposée à l'extrinsécisme culpabilisant, qui réconcilie l'homme image de Dieu avec le Dieu de miséricorde, qui lui fait le don de l'Esprit Saint, lui offrant au plus intime de lui-même le don de sagesse et le don d'aimer. C'est dans ce sillage, notons-le, que se situe aujourd'hui la pastorale d'engendrement⁹⁹. L'originalité de l'enseignement d'une morale fondée sur l'Écriture ne consiste pas dans la formulation de normes à respecter, mais, à la suite de saint Paul, dans l'aveu de l'impuissance à vivre par soi-même dans la rectitude morale, pour se disposer à accueillir le don de l'Esprit qui nous engendre dans le Christ. La morale chrétienne est appelée à enseigner les voies de cet engendrement de l'homme nouveau capable de vivre selon l'Esprit du Christ. Il s'agit précisément de libérer l'homme de normes culpabilisantes pour lui ouvrir les perspectives de l'espérance chrétienne par le don de l'Esprit.

Cette compréhension renouvelée de la vie chrétienne se fait de plus en plus présente au sein du Peuple de Dieu, comme les évêques de France en témoignent dans leur *Lettre aux catholiques de France* : « Le courrier reçu à l'occasion du Rapport sur la proposition de la foi l'atteste : les catholiques français désirent et pratiquent ce retour aux sources. Aujourd'hui, ils ne sont plus simplement déistes : ils découvrent l'importance de la communion trinitaire de Dieu. La profondeur de leur adhésion au mystère pascal impressionne aussi. Une conception trop étroitement moraliste de la foi cède le pas devant une compréhension infiniment plus ample de la vie chrétienne comme vie dans l'Esprit »¹⁰⁰. Jean-Paul II a donné une orientation pleinement en syntonie avec ces aspirations dans sa *Lettre pour le troisième millénaire* en appelant les communautés chrétiennes à être des « écoles de prière » et des « écoles de communion » pour le monde d'aujourd'hui¹⁰¹.

5. Le lien nécessaire entre morale et spiritualité : le sujet concret.

Il est significatif dans la mentalité contemporaine de repérer le rejet de la « morale », entendue comme une morale d'obligation, du permis et du défendu, qui stigmatise, culpabilise et exclu, pour, au contraire, accueillir la « spiritualité » avec bienveillance et intérêt. Celle-ci est accueillie pour deux raisons. D'une part, elle considère la personne sur un cheminement de croissance, sans la juger, mais en la situant sur un itinéraire qui ouvre à l'espérance. D'autre part, elle fait appel à un principe transcendant capable de libérer l'homme de son indigence.

En retrouvant son fondement premier — l'Écriture —, la morale catholique opère un profond renouveau. La Révélation biblique s'inscrit en termes d'histoire sainte, où Dieu conduit son Peuple, par des Alliances successives, à une libération progressive du péché. L'Alliance en Jésus-Christ est le tournant décisif où l'homme reçoit le don de l'Esprit qui peut seul le transformer et lui donner de vivre dans la sainteté. Tant les paraboles de Jésus, que la théologie paulinienne, annoncent cet avènement en termes de croissance, qui est la loi fondamentale du vivant. La Révélation s'adresse à l'homme concret. Elle s'adresse à

⁹⁹ Cf. Marie-Agnès de Matteo et François-Xavier Amherdt, o. c. et la bibliographie, notamment P. Bacq et C. Theobald.

¹⁰⁰ Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris 1996, p. 40.

¹⁰¹ Jean-Paul II, *Lettre apostolique, Novo millennio ineunte*, n° 33 et n° 43, Vatican 2001.

l'homme qui chemine sur un itinéraire de croissance, à l'intérieur d'un peuple, qui lui aussi chemine avec sa culture et les conditions concrètes de son existence. La vie divine elle-même opère en l'homme une nouvelle naissance (cf. Jn 3, 5) et une croissance vers la plénitude de l'homme nouveau (cf. Ep 4, 24). « Il faut donc parler, en termes aussi réalistes que possible, de naissance, puis de croissance de la vie divine », écrit le Card. J.-M. Lustiger ¹⁰².

Le synode des évêques sur la famille, en 1980, avait introduit le terme de gradualité pour faire droit au cheminement que l'homme concret est appelé à parcourir : « Ce mot nouveau qui traduirait le français *cheminement* a permis de mobiliser nombre de notions et d'expériences liées à la situation historique de la créature face à son Créateur et Rédempteur » ¹⁰³. Dans son *Exhortation apostolique* sur la famille qui lui a fait suite, Jean-Paul II reprend cette thématique avec force. « En bien des passages de *l'Exhortation* apparaît ainsi la perspective concrète, tant corporelle que psychique, tant affective que rationnelle, de l'évolution d'un humain marqué par son histoire, ses relations familiales, son insertion dans une culture » ¹⁰⁴.

La perspective est alors profondément renouvelée. Elle fait passer d'une morale dont les exigences paraissent insurmontables à une morale de l'espérance : « Ce point de vue permet au message du Synode, comme à *l'Exhortation apostolique*, de s'enfler du grand souffle d'enthousiasme et d'amour divin qui saisit l'homme concret et nos sociétés réelles malgré leurs incompréhensions et leurs refus, et de leur rendre, par la foi, la possibilité pratique de s'élever aux exigences morales auxquelles l'homme ne peut renoncer qu'en se perdant lui-même. Mais cette exigence, loin d'apparaître comme écrasante et arbitraire, se reçoit au long d'un chemin de la grâce, comme une délivrance et une espérance » ¹⁰⁵.

C'est mesurer ainsi que l'enjeu de la gradualité est rien moins que fondamental pour la morale catholique. À juste titre, le Cardinal insiste dans son article sur l'originalité de la perspective chrétienne qui ne fait pas de la gradualité un chemin ascétique, qui reposerait uniquement sur les forces humaines, mais bien sur l'action créatrice de l'Esprit Saint, qui peut seul transformer l'agir humain. « L'absolu de l'Alliance qui fonde la dignité de l'homme se vit en un devenir et un chemin comme un engendrement, une attente et un achèvement (Rm 8, 22) » ¹⁰⁶. « Car ce discours de l'Église sur l'homme ne consiste finalement pas en un discours, mais en l'acte où s'engendre une création nouvelle, l'acte de naissance d'un homme nouveau » ¹⁰⁷. Cette action a pour seule initiative la miséricorde divine. J.-M. Lustiger fait ce magnifique commentaire : « L'Église, en participant à la passion du Christ, plus que quiconque mesure quelle blessure blesse l'homme, quelle perte l'a perdu, de quel amour il faut l'aimer jusqu'en ses dernières faillites, jusqu'en sa dernière misère, jusqu'en son ultime perte. En rappelant les exigences de l'amour, l'Église vit pour elle-même cet amour comme une participation à la miséricorde du berger qui va chercher la brebis perdue, du médecin qui guérit les malades, du juste souffrant qui porte les péchés de ses agresseurs » ¹⁰⁸.

¹⁰² J.-M. Lustiger, Gradualité et conversion, dans DC 1826 (1982) 318.

¹⁰³ Ib. p. 315.

¹⁰⁴ Ib. p. 317.

¹⁰⁵ Ib. p. 316.

¹⁰⁶ Ib. p. 317.

¹⁰⁷ Ib. p. 322.

¹⁰⁸ Ib. p. 321.

Un mois après la fin du synode des évêques sur la famille, Jean-Paul II publie l'encyclique *Dives in misericordia* (30 novembre 1980). Profondément inspiré par la théologie biblique, le Pape nous y fait part de l'enjeu de la miséricorde divine : « L'Église doit considérer comme un de ses principaux devoirs [...] de proclamer et d'introduire dans la vie le mystère de la miséricorde, révélé à son plus haut degré en Jésus-Christ » (n° 14). Or, nous le verrons plus en détail, nous pouvons dire que la miséricorde est le terme biblique qui traduit le mieux et le plus complètement la gradualité au cœur de l'action salvifique de Dieu.

Les Pères n'ont pas écrit de traité spécifique de théologie morale comme nous le faisons depuis la systématisation de la théologie universitaire. Elle était insérée à l'intérieur de l'expérience chrétienne traduite en itinéraire spirituel. Morale et spiritualité n'étaient jamais séparées. L'agir chrétien était compris comme la conséquence de la vie dans l'Esprit, de la même manière que l'entendait saint Paul. Ses pages parénétiques se déduisent de son enseignement sur l'homme nouveau créé selon Dieu est animé par l'Esprit. Le baptême, la vie de prière, la communion fraternelle, l'appartenance à la communauté nouvelle – le Corps du Christ – ont pour conséquence une vie nouvelle ¹⁰⁹. « La foi, l'espérance et la charité sont des vertus priantes », écrit S. Pinckaers se référant à Augustin ¹¹⁰. La scolastique décadente avait oublié que l'objet de la théologie n'est pas une forme de syllogisme, une démonstration, mais bien une relation vivante avec quelqu'un, source d'illumination et d'amour. L'on ne peut connaître une personne que dans l'amitié. La prière et la charité, comme l'écrivait saint Thomas, sont une amitié avec Dieu ¹¹¹. Alain You, en concluant ses recherches sur la morale de gradualité, écrit de façon significative : « Ce que notre étude sur la loi de gradualité n'a cessé de nous montrer, à savoir que la vie chrétienne, la vie morale ne consiste pas d'abord en une conquête de l'homme par ses propres forces, mais d'abord en un don de Dieu. Et ce don nous est communiqué surtout par la prière et les sacrements. En ce sens, la vie morale découle d'abord de la vie d'union à Dieu (= vie mystique) » ¹¹².

En retrouvant les grandes sources de la morale - l'Écriture et les Pères -, nous aboutissons à deux conséquences majeures : nous rejoignons l'homme concret, situé historiquement, dans son cheminement personnel et nous retrouvons le lien essentiel entre spiritualité et morale. La spiritualité chrétienne se réfère à deux instances fondamentales : le don de l'Esprit et la personne concrète appelée à s'ouvrir progressivement à la vie dans l'Esprit. Ainsi, l'héritage des maîtres de la spiritualité chrétienne va nous permettre de rendre à la morale son efficacité pastorale. Pour s'en convaincre nous allons maintenant aborder sous l'angle de la morale un exemple célèbre de l'itinéraire spirituel tracé par Thérèse d'Avila, le *Livre des Demeures*. Cet ouvrage, avec l'ensemble de son œuvre, lui a valu d'être nommée Docteur de l'Église, cinq ans après le Concile Vatican II ¹¹³.

Pour saisir la pertinence de ce paradigme, il faudra faire appel aux recherches les plus récentes, qui ont mis en lumière que le *Livre des Demeures* vise précisément tout l'itinéraire

¹⁰⁹ Par exemple, Rm 8 et 12 ; Ep 4 ; Ga 5 et 6 ; Col 3.

¹¹⁰ S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit*, p. 225, se référant à S. Augustin, *Enchiridion ad Laurentium*, ch. 7.

¹¹¹ Thérèse d'Avila définit la prière comme une amitié (Vie 8, 5) et, de même, saint Thomas définit la charité comme une amitié avec Dieu (*Somme théologique* 2-2, q. 23, a. 1). Nous pourrions dire que la prière est la relation d'amitié avec Dieu et la charité son expression.

¹¹² A. You, o. c., pp. 172-173.

¹¹³ Paul VI, *Lettre Apostolique Multififormis sapientia Dei*, Rome, 27 septembre 1970.

spirituel, qui va de la conversion initiale à la plénitude de la vie évangélique, autrement dit, du premier désir de se tourner vers le Christ jusqu'à la sainteté.

6. Le *Livre des Demeures*, ou la morale de gradualité mise en œuvre ¹¹⁴

L'originalité de l'enseignement de Thérèse d'Avila repose sur le fait qu'il s'appuie essentiellement sur son expérience personnelle, tant sur le plan personnel que sur les innombrables relations humaines qu'elle a connues durant les pérégrinations de ses fondations, dans tous les milieux sociaux. Tout au long de ses œuvres, Thérèse s'étend sur sa « ruin vida », sa misérable vie, tant parce qu'elle rejoint ainsi concrètement la condition humaine que pour s'émerveiller de la miséricorde divine.

Le 17^e siècle a fait de Thérèse une mystique et une héroïne, une sainte hors du commun. Plus la morale se raidissait en une ascétique quasi-pélagienne, plus la morale devenait exigeante et culpabilisante, et plus les saints étaient exaltés comme des héros inimitables. Thérèse est exactement à l'opposé de ces conceptions. Elle a expérimenté toute la vérité et la grandeur de la miséricorde divine face à sa misère personnelle. Et c'est par ce chemin qu'elle a pénétré la vérité de l'Évangile. Elle mesure la miséricorde du Christ face à Marie-Madeleine en laquelle elle se reconnaît ¹¹⁵. Elle contemple la révélation biblique sous l'angle d'une incommensurable miséricorde divine face à la misère humaine. Une miséricorde triomphante, qui va peu à peu « retirer le pauvre de la cendre pour qu'il siège parmi les princes, parmi les princes de son peuple » (Ps 112, 7-8). La miséricorde divine lui apparaît comme un mouvement parabolique où Dieu se penche vers le plus pauvre, pour le relever graduellement — de *Demeures* en *Demeures*, écrira Thérèse — jusque dans la parfaite communion avec lui, par le don de l'Esprit Saint.

Sur la demande de ses amis dominicains, Thérèse rédige son autobiographie ¹¹⁶. Elle l'écrit comme une thèse. Elle démontre par les faits que sa vie est transformée par l'oraison. Elle définit l'oraison comme une relation d'amitié avec Dieu. Forte de son expérience, elle entend démontrer que l'oraison est le lieu concret de la rencontre entre la misère personnelle et la miséricorde divine ¹¹⁷. Elle est le lieu d'une transformation profonde en disposant l'homme à l'accueil de l'Esprit. Voici ce qu'elle écrit : « Je mets mon espérance en la miséricorde de Dieu, puisque nul ne l'a pris pour ami sans qu'il l'ait récompensé. L'oraison n'est rien d'autre, à mon avis, qu'une relation intime d'amitié où l'on s'entretient souvent, seul à seul, avec Celui dont nous savons qu'il nous aime » (*Vie* 8, 5). « L'oraison est la porte des si grandes faveurs qu'il m'a faites ; lorsqu'elle est fermée, je ne sais comment Il peut les accorder ; car bien qu'il veuille venir se délecter dans une âme et la choyer, il n'en trouve pas

¹¹⁴ Cette section repose en partie sur nos recherches antérieures publiées dans notre thèse : *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila*, Fribourg – Paris 1993 et dans Marie-Joseph Huguenin, *L'oraison selon Thérèse d'Avila*, chapitre 9 (Nouan-le-Fuzelier 2010). La perspective est ici cependant différente, celle de mettre en lumière le principe de gradualité présent dans le *Livre des Demeures*. À ce titre, notre contribution est novatrice.

¹¹⁵ Cf. *L'expérience de la miséricorde divine...*, o.c., p. 218.

¹¹⁶ Le P. Garcia de Toledo et le P. Ibañez. Elle avait elle-même donné le titre de son autobiographie : « Les miséricordes de Dieu » (Lettre du 19.11.1581, § 2).

¹¹⁷ Cf. P.-M. Salingarde, *Misère et Miséricorde*, l'hymne de Thérèse d'Avila, dans *Carmel* 2 (1979) 154 ; Marie-Joseph Huguenin, *L'expérience de la miséricorde divine...*, o. c., pp. 232-236.

l'accès, alors qu'il la veut seule, limpide, et désireuse de recevoir ses faveurs » (*Vie* 8,9). L'oraison est fondamentalement l'attitude du pauvre qui se tourne vers Dieu pour accueillir sa miséricorde. Elle est loin d'envisager l'oraison comme une pratique réservée à une élite. C'est à l'école des franciscains, notamment Francisco de Osuna, qu'elle avait découvert « el recogimiento », le recueillement en présence de Dieu, vécu comme une rencontre personnelle entre le Dieu des miséricordes et le pécheur. Osuna fonde son itinéraire sur trois raisons fondamentales propres au génie franciscain. « La première est que l'amitié et la communication avec Dieu sont possibles en cette vie et cet exil ; non petite, mais bien plus étroite et sûre que jamais elle ne le fut entre frères ni entre une mère et son fils. [...] Dieu désire tant avoir des amis, qu'on lit qu'il noua amitié avec le pécheur qui revint de terre lointaine comme journalier [...] ; Dieu, mû par sa miséricorde, comme écrit S. Luc (Lc 15,20), sortit à la rencontre de celui qui venait et, l'embrassant avec amitié, lui donna le saint baiser de la paix [...]. La seconde raison est que, puisque Dieu ne fait pas acception des personnes, cette communication n'est pour toi, ô homme qui que tu sois !, pas moins possible que pour les autres [...]. La troisième raison est que, pour chercher cette communication par quelques moyens que ce soit, il faut un souci constant en l'âme de se destiner à ne chercher que Dieu [...]. Toi, mon frère, [...] cherche Dieu en ton cœur, ne sors pas de toi, parce qu'Il est plus proche de toi et plus intérieur à toi-même (cf. S. Augustin : 'Tu intimior intimo meo') »¹¹⁸.

Dans le *Château Intérieur* ou le *Livre des Demeures*¹¹⁹, Thérèse se propose d'universaliser son expérience de l'oraison. C'est son dernier livre, comme son testament. Elle se propose de tracer tout l'itinéraire spirituel de la conversion par la rencontre personnelle avec le Christ ressuscité à la communion parfaite avec lui, appelée « mariage spirituel ». Elle en trace le cheminement en sept étapes clés. Chaque étape correspond à une typologie biblique. Il s'agit de montrer que l'oraison va permettre à l'âme de progresser vers la plénitude de la vie évangélique. Le Château Intérieur représente la personne humaine habitée par la présence d'immensité. Le baptême va lui donner de vivre en amitié avec ce Dieu qui l'habite et la transforme. Accueillant la miséricorde divine dans l'oraison, elle va progresser jusque dans la communion parfaite avec Dieu. L'importance centrale qu'elle attribue à l'oraison et à la miséricorde divine fait de son ouvrage également une thèse d'ecclésiologie. Thérèse vit au cœur du 16^e siècle et se range du côté des mouvements de réforme de l'Église. Ceux-ci, forts nombreux et divers, ont cependant un dénominateur commun. Ils veulent tous un retour à l'Évangile et à une prière plus authentique, moins ritualiste¹²⁰. Pour Thérèse, l'oraison est la clé d'accès à une vie conforme à l'Évangile. Et cet Évangile vécu débouche sur la révélation centrale de la miséricorde divine. L'Église est alors appelée à être le lieu de la révélation de la miséricorde divine. C'est la miséricorde divine qui va devenir le centre illuminateur et qui va informer toute la vie de l'Église pour qu'elle devienne l'Église de l'oraison et de la miséricorde. Miséricorde accueillie dans l'oraison, partagée dans la communauté et annoncée au monde¹²¹.

¹¹⁸ F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*. Estudio histórico y edición crítica por M. Andrès (BAC 333), Madrid 1972, ch. 1, pp. 129-133 (Voir aussi M.-J. Huguenin, *L'expérience...*, o. c., pp. 59-60).

¹¹⁹ Thérèse a appelé cet ouvrage « Castillo interior », mais il se structure en sept Demeures concentriques du Château de l'âme, rédigé en 1577.

¹²⁰ Sur ce sujet, voir M.-J. Huguenin, *L'expérience...*, o. c. pp. 52ss.

¹²¹ Voir notre article, *L'Église de la miséricorde. Propositions pour une ecclésiologie fondée sur l'exemplarité de Jésus-Christ, Maître de miséricorde*, dans *Teresianum* XLIV/I (Rome 1993) 269-281.

C'est à l'école de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, qu'il cite explicitement, que le Pape Jean-Paul a écrit sa lettre prophétique pour le 3^e millénaire, où il voit un avenir pour les communautés chrétiennes dans la mesure où elles seront de plus en plus clairement des « écoles de prière » et des « écoles de communion »¹²². Or, la communion présuppose la miséricorde. Elle en est le fruit¹²³.

Les sept étapes que Thérèse décrit correspondent précisément à l'action progressive de la miséricorde divine qui la caractérise. L'expérience de la miséricorde de Dieu dans la vie de Thérèse, de la patience dont il a fait preuve à son égard, va la conduire à donner un enseignement où toutes les vertus propres à la miséricorde maternelle, la douceur, la patience, l'art d'éduquer aux plus hautes exigences de l'amour sans décourager ou briser, tiennent une place centrale. Elle se souvient de Maître Gaspar¹²⁴ qui avait voulu la traiter en « âme forte. Quant à moi, lorsque je le vis si promptement résolu au sujet de petites choses auxquelles [...] je n'avais pas la force de résister soudain si parfaitement, je m'affligeai, et lorsque je le vis traiter mon âme comme quelque chose dont il fallait venir à bout d'un seul coup, je sentis qu'une plus grande attention s'imposait. [...] Vraiment, si j'avais dû n'en parler qu'à lui, je crois que mon âme n'aurait jamais progressé, car mon affliction de voir ce que je ne faisais pas et ce qu'il me semblait impossible de faire eût suffi à me faire perdre espoir et à tout abandonner » (*Vie* 23, 8-9). Les sept Demeures correspondent à une véritable morale de la gradualité mise en œuvre.

La conception thérésienne de la personne humaine est très moderne par le fait qu'elle considère son identité constituée par une histoire personnelle. Mais elle la contemple aussi comme portée par une destinée. Elle est créée à l'image de Dieu et destinée à l'union à Dieu. La personne est comme un Château composé de sept sphères concentriques : les Demeures. Thérèse parle de chacune de ces étapes au pluriel : les premières demeures, les deuxièmes, les troisièmes, etc. Cela signifie que chacun d'entre nous, nous avons une manière unique et personnelle de vivre ces étapes. C'est donc un château aux demeures aussi nombreuses qu'il y a de personnes humaines. Ces demeures constituent l'identité de la personne et sont en même temps un itinéraire, c'est-à-dire une histoire personnelle, celle de sa relation avec Dieu, qui traverse des étapes successives. C'est dire que l'identité personnelle est une histoire sainte, elle coïncide avec elle. Les Demeures sont donc à la fois simultanées, parce que constitutives de la personne et des étapes à franchir. Elles sont chacune un aspect essentiel de la vie chrétienne, qu'il s'agit d'intégrer progressivement, plutôt que de dépasser.

Le *Château Intérieur* a souvent été mal interprété, faute d'en connaître ces présupposés. Un double écueil est à relever. D'une part, le titre de l'ouvrage peut prêter à confusion. Il semble indiquer une voie intérieure comme s'il y avait d'un côté les contemplatifs appelés à une voie d'intériorité et les actifs appelés à sortir d'eux-mêmes pour aller vers les autres par

¹²² Jean-Paul II, Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, Rome 2001, n° 33-34 ; 43-45.

¹²³ Ce que nous avons démontré dans notre article *L'Église de la miséricorde* (pp. 273-275), s'appuyant notamment sur l'encyclique de Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, Rome 1980.

¹²⁴ Dans le commentaire que le P. Marie-Eugène fait de ce passage, il écrit : « L'ascèse qui tend au détachement absolu doit procéder par des réalisations progressives, sinon elle échouera complètement. Une direction prudente et éclairée doit régler ces réalisations en considérant les forces actuelles de l'âme et les exigences de Dieu qui, elles aussi, sont progressives. Pendant les trois années de sa vie publique, Jésus supporta la rudesse morale et spirituelle de ses apôtres, les lenteurs de leur esprit ; progressivement, il fit pénétrer dans leur âme la lumière sur le royaume de Dieu. » (*Je veux voir Dieu*, Tarascon 1956, p. 92).

les œuvres caritatives. Cette conception est à l'opposé de la compréhension thérésienne de la vie chrétienne. Le Château Intérieur se réfère à la présence de Dieu en l'âme qui lui donne la capacité de vivre l'Évangile, pour rayonner de charité. D'autre part, dans ce livre, Thérèse s'étend sur sa vie mystique. Ce livre ne serait-il qu'adressé à une élite comme on l'a pensé au 17^e siècle ? C'est là encore se méprendre radicalement sur l'enseignement de Thérèse. Si elle s'étend sur les grâces insignes qu'elle a reçues, c'est pour souligner la puissance de la miséricorde divine dans la vie de celle qui fait constamment l'expérience de sa « misère ». C'est dans le *Livre des Demeures* que le mot « miséricorde » revient le plus souvent sous sa plume ¹²⁵. Thérèse nous livre ses grâces mystiques comme une iconographie médiévale, qui met en lumière l'Évangile de la miséricorde.

Le génie de Thérèse que les gens aimaient appeler la « Madre », la conduit à adapter son discours moral à chaque étape de la vie spirituelle. Elle ne s'adresse pas de la même façon aux personnes qui sont dans les premières Demeures qu'à celles qui sont dans les deuxièmes ou les troisièmes demeures. Ses entrailles de miséricorde (cf. Lc 10, 33) lui ont fait comprendre qu'elle devait rejoindre chaque personne dans le cadre moral où elle se trouvait. Il ne s'agit nullement pour elle d'établir une gradualité de la morale, mais bien une morale de la gradualité, qui permet à chacun d'entendre un discours moral adapté à sa situation concrète pour pouvoir progresser. Le conseil qu'elle donne aux Prieures de ses monastères est significatif : « Vertus et talents diffèrent chez les supérieures, et elles veulent souvent conduire leurs religieuses dans leur propre voie. Celle qui est très mortifiée croit que tout ce qu'elle ordonne pour plier la volonté est aussi facile aux autres qu'à elle-même, sans songer qu'elle admettrait parfois très mal qu'on lui en demandât autant. Nous devons prendre garde à cela, et ne pas imposer ce qui nous semblerait dur à nous-même. La modération est une grande chose dans le gouvernement, elle est fort nécessaire dans ces maisons » (*Fondations* 18, 6).

Forts de ces présupposés herméneutiques, nous allons maintenant analyser le discours moral de Thérèse, de *Demeures* en *Demeures*.

6.1. Les premières Demeures

La typologie des premières Demeures est celle du paralytique à la piscine de Bethesda (cf. D 1, 1, 8 ; Jn 5, 1-9). Référence saisissante pour souligner la paralysie du péché. L'âme ne peut par elle-même se relever et sortir de sa misère. Ce paralytique, qui attendait depuis trente-huit ans que quelqu'un vienne à son aide, est l'exemple même de « l'homme de désir » (Ap 22, 17), c'est-à-dire de l'homme créé par Dieu qui est au plus profond de lui-même un être de désir, qui aspire au vrai dans son intelligence et au bien dans sa volonté. Le Christ vient à lui gratuitement pour combler son attente. L'initiative divine est celle de la miséricorde (cf. Tt 3, 5). L'Église est appelée ainsi à aller à la rencontre de l'homme souffrant, non pas pour le juger, mais pour lui offrir sa miséricorde.

Avec réalisme, Thérèse décrit ces âmes qui ont rencontré le Christ et qui commencent à se relever : « Celles-là, fort mêlées au monde, ont de bons désirs, et parfois, ne serait-ce que de loin en loin, elles se recommandent à Notre-Seigneur et considèrent qui elles sont, sans toutefois s'y attarder. De temps en temps, pendant le mois, elles prient, pleines des mille affaires qui occupent ordinairement leur pensée, et auxquelles elles sont si attachées que là où

¹²⁵ Cf. M.-J. Huguenin, *L'expérience...*, o. c. pp. 151-152.

est leur trésor, là est leur cœur (cf. Mt 6, 21) ; elles songent parfois à s'en affranchir, et c'est déjà une grande chose pour elles que la connaissance d'elles-mêmes, constater qu'elles sont en mauvaise voie, pour trouver la porte d'entrée [de l'oraison]. Enfin, elles pénètrent dans les premières pièces, celles du bas ; mais toute la vermine qui entre avec elles ne leur permet ni de voir la beauté du château, ni de s'apaiser ; elles ont déjà beaucoup fait en entrant » (D 1, 1, 8 ; cf. 1, 1, 7).

Thérèse décrit ainsi, avec réalisme, les premières étapes de la vie chrétienne. Certes, la morale chrétienne, ne s'adresse pas de soi, seulement aux chrétiens : elle est par essence universelle et interpelle la raison humaine. L'Esprit Saint a été répandu « sur toutes chairs » (Ac 2, 17) et tout homme de bonne volonté, qui suit sa conscience, tend, même sans le savoir, à vivre les béatitudes de l'Évangile. La situation des personnes hors de l'Église est analogue aux chrétiens, à la différence que celles-ci peuvent puiser à la plénitude des moyens de sanctification qui se trouvent dans l'Église. La vocation de l'Église apparaît déjà sous cet aspect fondamental comme le sacrement de la miséricorde divine. Il est donc essentiel que l'Église apparaisse clairement dans le monde comme une mère pleine de miséricorde, qui offre des moyens concrets de justification et de sanctification. Elle doit donc adapter son discours moral pour le rendre accessible à tous.

Seule une morale de cheminement permet de rejoindre l'homme concret, pour l'aider à cheminer vers la perfection évangélique. Tout en s'adressant à la raison, elle doit faire droit à la réalité de la condition humaine tissée de faiblesse. Et c'est là justement l'originalité de la morale chrétienne : elle s'appuie sur cette faiblesse pour mettre en lumière la nécessité d'un Rédempteur. La théologie de la rédemption souligne deux aspects fondamentaux de l'œuvre du salut : d'une part la condition d'esclavage dans laquelle se trouve la condition humaine marquée par le péché originel, qui en appelle à un Libérateur¹²⁶ ; d'autre part l'engagement dans l'histoire humaine d'un Dieu libérateur de l'homme, capable de créer un homme nouveau et un peuple acquis à sa grâce dans une alliance filiale, au prix du sang du Rédempteur, qui lui donne de participer à l'Esprit Saint, et ainsi, à la vie évangélique¹²⁷. La philosophie peut enseigner une morale conforme à la raison humaine, mais elle est impuissante à changer le cœur de l'homme. C'est précisément ici qu'apparaît la pertinence du discours évangélique.

La description de ces âmes des premières Demeures souligne deux aspects essentiels : leurs bons désirs et l'impuissance à se libérer de « la vermine », c'est-à-dire des vices qui les empêchent de vivre une vie cohérente avec leur désir. Pourtant, le désir qu'elles ont de vivre une vie nouvelle suffit pour leur faire rencontrer le Christ. Ce qui est alors requis n'est pas une conversion immédiate à la vie évangélique, mais d'apprendre l'oraison, c'est-à-dire de nouer avec le Christ une amitié profonde. En s'ouvrant ainsi au don de l'Esprit, elles vont chercher dans l'Église l'aide dont elles ont besoin et pénétrer ainsi dans les deuxièmes Demeures. Notons l'importance de la prière dans cette démarche. Il est notoire que les groupes de prières sont des lieux fréquents de conversions initiales. Les communautés de base, par leur proximité, leur solidarité et leur vie de prière sont des leviers essentiels de l'évangélisation et de la vie chrétienne. Créer des ponts entre le Christ et l'homme en quête de Dieu, même s'il est encore très éloigné des exigences évangéliques est au cœur de la

¹²⁶ La théologie de la rédemption trouve son origine et son fondement très concret dans l'esclavage des Hébreux en Égypte. Dieu va se révéler être le Rédempteur de son peuple en le libérant de l'esclavage pour en faire son peuple, héritier des promesses divines.

¹²⁷ Cf. Rm 3, 23-24 ; 1 Co 1, 30 ; Ep 1, 7.14 ; Col 1, 13-14.

dynamique de l'Évangile. Jésus va à la rencontre de la « brebis égarée » et en fait une caractéristique de son engagement (cf. Lc 15). Jésus assis à la table des publicains et des pécheurs est aussi une image éloquente de la morale évangélique qui s'adresse à toute personne, indépendamment de ses actes et même en raison de ses actes qui l'emprisonnent dans les liens du péché (cf. Mt 9, 9-13). Thérèse d'Avila a cette phrase significative : « Cela nous coûterait cher, de ne pouvoir chercher Dieu que lorsque nous sommes morts au monde. Ni la Madeleine, ni la Samaritaine, ni la Cananéenne ne l'étaient quand elles l'ont trouvé » (*Vexation* 6).

Dès les premières Demeures, Thérèse souligne l'importance de la connaissance de soi : « Un homme fort docte me disait récemment que les âmes qui ne font pas oraison sont semblables à un corps paralysé ou perclus. [...] Si ces âmes ne cherchent pas à connaître leur grande misère et à y porter remède, elles resteront transformées en statues de sel faute de tourner la tête vers elles-mêmes, comme il advint de la femme de Loth pour l'avoir détournée »¹²⁸. Le point de départ de la conversion est donc la prise conscience de sa propre misère. C'est à partir de cette prise de conscience que ces âmes pourront alors se tourner vers Dieu dans l'oraison pour lui demander miséricorde. La connaissance de soi, dans la conception thérésienne, pourrait faire appel aujourd'hui à l'anamnèse psychologique pour découvrir les causes de la déviance (les scénarios de vie), mais elle fait appel aussi à une connaissance de soi plus profonde qui fait appel à la Révélation. Si elle apprend dans sa découverte du Christ qu'elle est faite à l'image de Dieu, elle va redécouvrir son incomparable dignité (cf. D 1,1,1). Les conséquences de la misère dans laquelle elle se trouve comme la grandeur de sa destinée seront les motivations profondes de son désir de conversion.

6.2. Les deuxièmes Demeures

La typologie des deuxièmes Demeures est celle de l'enfant prodigue. Il rentre en lui-même et considère où sa vie dissolue l'a conduit. Il considère aussi la vie d'autres personnes qui se sont égarées et quel a été leur aboutissement. La foi lui dit que la convoitise ne mène à rien, tandis que sa personne est habitée par Dieu lui-même. « La mémoire lui représente à quoi aboutit tout cela [...]. Elle cesse donc d'aller dans des maisons étrangères puisque la sienne regorge de biens, si elle veut en jouir ; qui donc pourrait trouver comme elle tout ce dont elle a besoin dans sa maison, en particulier un pareil hôte, si elle ne veut pas se perdre comme l'enfant prodigue, et manger la nourriture des porcs ? » (D 2, 1, 4).

Notons ici, à la suite de Thérèse, l'importance qu'elle accorde à la prise de conscience de la grandeur de la personne humaine habitée par Dieu. Elle s'appuie sur la présence d'immensité qui affirme que Dieu est uni à tout ce qui existe comme son principe d'existence. La conversion consistera à en prendre conscience pour nouer avec ce Dieu si proche et si miséricordieux une amitié profonde. « Avant d'aller plus loin, je tiens à vous demander de considérer ce qu'on peut éprouver à la vue de ce château si resplendissant et si beau, cette perle orientale, cet arbre de vie planté à même les eaux vives de la vie, qui est Dieu, lorsque l'âme tombe dans le péché mortel. Il n'est ténèbres si ténébreuses, chose si obscure et si noire qu'elle n'excède. Sachez seulement que bien que le soleil qui lui donnait tant d'éclat et de beauté soit encore au centre de cette âme, il semble n'y être point, elle ne participe point de Lui, et pourtant elle est aussi capable de jouir de Sa Majesté que le cristal de faire resplendir le soleil. » (D 1, 2, 1) « Il sied de considérer ici que la fontaine, ce soleil resplendissant qui est

¹²⁸ D 1, 1, 6. Allusion probable au P. Bañez op son confesseur. Cf. Gn 19, 26.

au centre de l'âme, ne perd ni son éclat ni sa beauté ; il est toujours en elle, rien ne peut lui ôter sa beauté. Mais si on jetait un drap très noir sur un cristal exposé au soleil, il est clair que si le soleil donne sur lui, sa clarté n'opérera point sur le cristal. O âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ ! Connaissez-vous vous-mêmes, et ayez pitié de vous ! Comment se peut-il que, sachant cela, vous ne cherchiez pas à retirer cette poix de ce cristal ? » (D 1, 2, 3-4)

Cette conception anthropologique permet à Thérèse de s'adresser à tout homme avec une espérance invincible. Sa foi lui permet de voir au-delà du « drap très noir » de son comportement. Elle considère sa nature incorruptible pour lui révéler sa dignité et sa vocation. L'allusion à la fontaine au centre de l'âme fait référence à la Samaritaine, qui loin d'être condamnée par Jésus, lui révèle sa dignité et la ressource fondamentale de sa vie, qui se trouve au centre d'elle-même (cf. Jn 4, 1-42).

Après avoir rencontré le Christ dans les premières Demeures, la personne interpellée au fond d'elle-même cherche dans les deuxièmes Demeures à le connaître et à se connaître elle-même. Les deuxièmes Demeures sont celles de la formation intellectuelle, qui succède à la conversion. Les deux connaissances de Dieu et de soi sont interdépendantes. Elle contemple la grandeur de la miséricorde divine, voit la dignité de sa personne et la misère où elle se trouve et qui en appelle à la miséricorde. Par elle-même, elle ne peut guère progresser et trouve dans l'Église un appui indispensable. « Il s'agit de paroles de gens de bien, de sermons, de ce qu'on lit dans de bons livres » (D 2, 1, 3). Thérèse a su s'entourer d'amitiés spirituelles qui ont été déterminantes et qui apparaissent comme une manifestation éloquente de la miséricorde divine.

Thérèse précise que les personnes des deuxièmes Demeures puisent leur progrès dans la connaissance de Dieu et d'elle-même dans trois sources : dans l'enseignement de l'Église, dans les épreuves de la vie et dans l'oraison (cf. id.). La vie est elle-même une véritable école et l'oraison leur apporte des lumières, même si elles n'ont pas encore accès à la contemplation infuse, qui les remplirait du don de sagesse et enflammerait leur cœur dans l'amour de Dieu et du prochain. Leur vie est tissée de faiblesses, mais elles montrent de bons désirs. Ces personnes « entendent les appels du Seigneur ; elles se rapprochent du séjour de Sa Majesté, il est très bon voisin, et sa miséricorde et sa bonté sont si grandes que même au milieu de nos passe-temps, de nos affaires, de nos plaisirs et des voleries du monde, même lorsque nous tombons dans le péché, et nous en relevons, (ces bêtes sont si venimeuses, leur compagnie est si dangereuse et si tapageuse qu'il serait merveilleux de ne trébucher ni tomber), ce Seigneur, malgré tout, apprécie tellement que nous l'aimions et recherchions sa compagnie qu'il ne manque pas, un jour ou l'autre, de nous appeler, pour nous inviter à nous approcher de Lui » (D 2, 1, 2).

Il est essentiel pour que la personne puisse progresser qu'elle ne soit pas condamnée à cause de son comportement moral. Thérèse a ce conseil plein de sagesse : « S'il vous arrive de tomber, ne vous découragez pas, ne renoncez pas à vous efforcer d'avancer, Dieu tirera du bien de cette chute même [...]. Quand cela ne suffirait qu'à nous montrer notre misère, le grand tort que nous fait l'éparpillement où nous vivons, nos luttes, dans cette batterie, pour retrouver le recueillement, ce serait déjà beaucoup » (D 2, 1, 9).

Thérèse elle-même a été confrontée à l'incohérence de sa vie des années durant. Cependant, pratiquant l'oraison, elle contemple de plus en plus clairement la miséricorde divine qui ne se laisse jamais vaincre face à ses infidélités. Cette prise de conscience toujours plus vive sera à l'origine de sa conversion en 1554 (cf. Vie 9, 1). Ce n'est pas la qualité de son agir qui est à l'origine de ses progrès dans ces Demeures, mais la contemplation de la miséricorde divine sans borne à son égard. « La porte d'entrée dans ce château est l'oraison.

Songer que nous devons entrer dans ce château sans rentrer en nous-même, nous connaître, considérer cette misère, ce que nous devons à Dieu, et sans lui demander souvent miséricorde, c'est de la folie. Le Seigneur lui-même le dit : « Nul ne parviendra à mon Père si ce n'est par moi » (Jn 14,6) » (D 2, 1, 11).

Dans ces débuts, ces personnes ne peuvent réformer efficacement leur conduite morale et si elles tentaient de le faire, elles se décourageraient. Thérèse invite ces personnes à puiser des forces dans les moments de recueillement et à progresser dans la connaissance du Christ, surtout de sa miséricorde, source d'espérance. « Il ne s'agit pas, quand on commence à se recueillir, de s'y employer à la force du poignet, mais avec douceur, afin de s'y tenir plus longtemps, je n'en parlerai donc pas davantage ici ; je dirai seulement qu'à mon avis il est très important d'en conférer avec des personnes expérimentées, car lorsque vous aurez à vaquer à des occupations nécessaires, vous imaginerez faillir gravement au recueillement. Tant qu'on ne l'abandonnera point, le Seigneur dirigera tout pour notre bien » (D 2, 1, 10).

Dans ces Demeures, nous percevons le discernement sûr de Thérèse pour conduire ces personnes de façon adaptée. Elle veut leur donner les moyens de progresser, sans poser des exigences qu'elles ne pourront tenir. Les résultats apparaîtront plus tard, dans les Demeures où l'âme pourra jouir des fruits de l'Esprit Saint (Ga 5, 22). Les « œuvres de la chair », c'est-à-dire de l'homme coupé de Dieu (cf. Ga 5, 19-21), sont incapables de produire une bonne conduite, tout au contraire. Ces personnes sont amenées à reconnaître leur impuissance pour mettre leur espérance dans l'œuvre de l'Esprit. C'est pour cela que l'oraison apparaît comme la clé de voûte de la vie spirituelle et non une conduite parfaite.

Ce qui est donc déterminant pour le progrès moral, dans cette étape, c'est le désir de Dieu, la quête d'une sanctification, qui ne s'obtient pas à la force du poignet mais par le don miséricordieux de l'Esprit Saint. Associée à la vie de prière, la formation, surtout la connaissance de l'Évangile, est indispensable. La pensée précède l'agir. L'âme a besoin de connaître le Christ et son chemin d'accès à une vie nouvelle. Pour progresser, elle doit donc accepter le décalage qu'il y a entre sa conduite et son désir d'une vie évangélique. La théologie morale doit impérativement en tenir compte pour ne pas culpabiliser ces personnes et leur faire tout abandonner.

6.3. Les troisièmes Demeures

La typologie des troisièmes Demeures correspond au jeune homme riche (Mt 19, 16-22 ; D 3, 1, 6). Ces Demeures sont celles de la pratique des vertus. L'âme a acquis beaucoup de connaissances, en méditant l'Évangile et l'enseignement de l'Église. Elle veut maintenant les mettre en pratique.

Thérèse donne une description de ces personnes qui sont parvenues aux troisièmes Demeures : « Ces âmes, de par la bonté de Dieu, sont, je le crois, nombreuses en ce monde : vivement désireuses ne pas offenser Sa Majesté, elles se gardent même des péchés véniels et sont amies de la pénitence, elles réservent des heures au recueillement, emploient bien leur temps, s'appliquent aux œuvres de charité envers le prochain, un ordre harmonieux règne dans leur langage, leurs vêtements, et dans le gouvernement de leur maison, si elles en ont » (*Demeures* 3, 1, 5). Cette description est liée à une époque et un milieu culturel particulièrement ouvert à la prière. Il faut surtout retenir que ces âmes ont quitté le désordre d'une vie dissolue et se caractérisent par une vie bien ordonnée : « J'ai connu quelques âmes, je crois même pouvoir dire que j'en ai connu beaucoup, qui, parvenues à cet état, ont vécu de longues années dans cette droiture et cette harmonie, corps et âme, pour autant que l'on puisse

en juger » (ib. 3, 2, 1). « Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper » conseillera saint Paul à ces personnes (Ph 4, 8).

C'est le portrait de l'honnête chrétien qui se dirige par la raison éclairée par l'Évangile. Il s'appuie principalement sur l'effort de sa volonté. Il risque l'orgueil spirituel et de s'illusionner sur la solidité de sa vie spirituelle. Thérèse fait ce constat : Ces personnes « semblaient avoir déjà maîtrisé le monde, ou du moins être bien déçues par lui, mais lorsque Notre-Seigneur les soumit à des épreuves peu importantes, leur inquiétude fut telle, leur cœur fut si serré, que j'en fus éberluée et même fort effrayée. Il est vain de les conseiller, elles sont depuis si longtemps consacrées à la vertu qu'elles se croient capables de l'enseigner aux autres et n'avoir que trop de raisons de regretter ces épreuves » (ib. 3, 2, 1) !

En réalité, ces personnes seront à même de faire une expérience essentielle à la vie spirituelle : elles expérimentent leur impuissance, leur incapacité à témoigner de l'Évangile par leurs propres forces. Si elles sont bien conseillées, elles sont au seuil d'une vie nouvelle. La pertinence de l'enseignement de Thérèse comme de celui de Jean de la Croix se situe précisément à cette étape décisive. Ils enseignent la disposition à accueillir l'Esprit Saint qui va leur permettre de vivre une vie qui portera les fruits de l'Esprit et qui sera authentiquement chrétienne. L'oraison qui ouvre à la contemplation infuse n'est pas le privilège de quelques contemplatifs, mais bien essentielle à la vie chrétienne. « Ceux-là sont fils de Dieu ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu » (Rm 8, 14). C'est comprendre que la vie chrétienne s'enracine et se déploie dans le don de l'Esprit Saint reçu au baptême.

Thérèse était parvenue rapidement aux troisièmes Demeures, mais elle souffrait en constatant l'incohérence de sa vie. D'un côté, elle pratiquait les vertus humaines et chrétiennes, de l'autre, la richesse de sa vie affective l'attachait aux personnes de façon parfois excessive. « Aucune de mes relations ne m'a dissipée comme celle dont je parle, car j'eus pour cette personne beaucoup d'affection », confie-t-elle dans son autobiographie (*Vie* 7, 7). « Je commençai donc, de passe-temps en passe-temps, de vanité en vanité, d'occasion en occasion, à m'exposer à de si grands dangers, mon âme se laissa ravager par de telles vanités, que j'eus désormais honte de me rapprocher de Dieu dans l'étroite intimité de l'oraison » (V 7,1).

À la mort de son père, qui survint le 26 décembre 1543, Thérèse avait abandonné l'oraison depuis « un an et plus » (V 7,11). Elle avait opté pour la « route commune », se contentant de « faire les prières d'obligation », ne se jugeant pas digne de « s'entretenir avec Dieu » dans l'intimité de l'oraison (cf. V 7,1). Mais cette circonstance lui fit rencontrer le confesseur de son père, qu'elle connaissait bien, le P. Vincent Barrón op. Celui-ci la ramena de son égarement. « Je revins donc à l'oraison, sans toutefois m'éloigner des occasions, et je ne l'abandonnai plus jamais. Ma vie était extrêmement pénible, car dans l'oraison je voyais mieux mes fautes. D'une part, Dieu m'appelait, de l'autre je suivais le monde » (V 7,17). Cette longue et douloureuse expérience va marquer Thérèse pour toujours, car elle fera clairement l'expérience de son infidélité, de son incapacité à progresser par elle-même, tandis que l'oraison va permettre à la miséricorde divine de préparer sa pleine conversion au Seigneur, en 1554.

Pour le moraliste, ce récit autobiographique est d'une grande portée. Thérèse fait allusion à la voie commune tracée par la morale d'obligation. Le protestantisme, revendiquant l'Esprit Saint contre la soumission à l'Église, les déviations de courants mystiques espagnols comme

les « alumbrados » (un illuminisme radical prétendant se passer de toute médiation ¹²⁹), vont conduire les moralistes, dans leur majorité, à se méfier de la vie intérieure et à prescrire une morale d'obligation, où tout est prescrit aux laïcs, comme les prières elles-mêmes, dûment approuvées par l'autorité ecclésiastique. Les religieux eux-mêmes sont soumis aux règles strictes de leurs constitutions religieuses. Une forme de légalisme est instituée canalisant et étouffant la vie dans l'Esprit. Cette morale rigoriste limite la vie morale aux troisièmes Demeures, à la pratique des vertus, d'une façon tellement axée sur l'effort de la volonté, qu'elle la prive d'une vie dans l'Esprit, seule à même d'engendrer une authentique vie chrétienne. Elle enferme la personne dans une morale du permis et du défendu, dans une morale fortement culpabilisante et surtout, incapable de progrès spirituel.

Une telle morale se coupe de la spiritualité et ne peut intégrer la notion d'itinéraire spirituel et donc de gradualité. Thérèse réagit face à cette problématique en soulignant l'expérience décisive, si elle est bien comprise, de l'impuissance de la volonté dans le progrès spirituel. L'homme ne peut, à la force du poignet, parvenir à la vie évangélique. Thérèse, comme Jean de la Croix, vont enseigner une nouvelle disposition personnelle, qui équivaut à une conversion beaucoup plus profonde. La volonté n'est plus utilisée pour imposer des projets personnels, si louables puissent-ils être, mais pour accueillir et mettre en œuvre le projet d'un Autre. Il s'agit précisément de se disposer à accueillir l'Esprit Saint. Seul l'Esprit Saint est capable de sanctifier la personne, de lui donner une authentique vie évangélique. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint, et c'est pourquoi l'espérance ne déçoit point », témoignera saint Paul (Rm 5, 5). Thérèse invite les âmes en quête de progrès spirituel à entrer dans les quatrièmes Demeures.

6.4. Les quatrièmes Demeures

La typologie biblique de ces quatrièmes Demeures est la Samaritaine au puits de Jacob (cf. Jn 4). Thérèse, enfant, était fascinée devant un grand tableau qui se trouvait dans la maison paternelle, qui représente cette scène évangélique. Au-dessous, il est écrit : « Domine, da mihi aquam » ¹³⁰. Pour décrire les quatrièmes Demeures, Thérèse va utiliser l'image de la source qui se trouve en nous, comme Jésus le dit à la Samaritaine (cf. Jn 4, 14). « L'eau naît de la source même, qui est Dieu ; donc, comme Sa Majesté le veut, quand sa volonté est d'accorder une faveur surnaturelle, elle émane avec une quiétude immense et paisible du plus intime de nous-même » (D 4, 2, 4). Il s'agit de l'oraison infuse, qui ne procède pas des « aqueducs » (D 4, 2, 3) de la méditation, mais directement de Dieu, qui inonde l'âme de sa lumière et de son amour. Thérèse note l'action créatrice de l'Esprit Saint qui fait sortir l'âme de ses étroitures : « On y perçoit clairement une dilatation ou élargissement de l'âme, comme si l'eau qui coule d'une source ne pouvant s'écouler, le réservoir lui-même était fabriqué d'un matériau tel que l'édifice s'agrandirait à mesure qu'il jaillirait plus d'eau [...]. L'âme n'est plus aussi liée que naguère par les choses du service de Dieu, mais beaucoup plus au large. » (D 4, 3, 9).

¹²⁹ Cf. A. Márquez, *Los alumbrados. Origenes y filosofía* (thèse de doctorat), Madrid 1972. L'auteur montre bien qu'on ne saurait les identifier avec les protestants, précisément en raison de leur mysticisme (fondé en partie sur le Pseudo-Denys). Les alumbrados privilégient l'expérience immédiate de Dieu au détriment de toute autre médiation. Tout en restant à l'intérieur de l'Église, ils prétendent appartenir à une élite et pouvoir se passer d'elle et même de la médiation du Christ. Pour eux, l'expérience spirituelle est déterminante et les œuvres extérieures sont délaissées (cf. pp. 265-267). Ce courant nous fait penser au messalianisme qui présentait de semblables caractéristiques. Les centres de ce courant illuministe sont, principalement, Tolède, Llerena et Séville (cf. p. 39).

¹³⁰ Ce tableau a été conservé et se trouve au musée de la Santa, à Avila (cf. *Vie* 30, 19).

L'âme qui accède à la contemplation infuse est celle qui a fait l'expérience de son impuissance à se sanctifier par elle-même. Elle a renoncé à elle-même et s'est disposée à l'accueil du don de l'Esprit. Elle vit la première béatitude, celle des pauvres, qui lui donne accès au royaume. Nous pourrions traduire littéralement : « Heureux les mendiants de l'Esprit, le royaume des cieux est à eux » (Mt 5, 3), pour souligner que Jésus fait allusion aux pauvres qui ne se replient pas sur eux-mêmes, mais qui mettent toute leur espérance dans le Seigneur ¹³¹.

Les quatrièmes Demeures ne sont pas l'apanage d'une élite - les contemplatifs -, mais bien de ceux qui ont reconnu leur pauvreté devant Dieu. Thérèse, à la suite des franciscains spirituels espagnols, enseigne le recueillement en présence de Dieu, qui ouvre l'âme au don de l'Esprit. C'est l'accueil de Marie dans la maison de sa sœur, attentive à la présence du Maître, qui se met à son écoute (Lc 10, 42). Notons que pour comprendre ce passage de Luc, il conviendrait de traduire non pas qu'elle a choisi « la meilleure part », mais « la bonne part » ¹³². Jésus loue en Marie l'attitude qui convient.

Mais c'est bien dans l'épisode de la Samaritaine que l'accueil du don de l'Esprit prend tout son sens (cf. Jn 4). Cette femme est allée d'échecs en échecs. « Tu as eu cinq maris et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari », lui déclare Jésus (Jn 4, 18). Jésus pourrait la condamner pour sa vie adultère. Il ne le fait pas, car il considère la détresse de cette femme, impuissante à aimer en vérité. Une fois de plus, Jésus ne condamne pas, mais il est saisi de compassion pour le pécheur. Il fait alors une annonce fulgurante à l'adresse de tout homme : « L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle » (Jn 4, 14). Face à l'impuissance de la Samaritaine, Jésus lui ouvre un chemin. Jésus lui-même se définira devant ses disciples comme « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). Jésus ouvre un chemin, c'est-à-dire un itinéraire graduel vers la possession de la vérité vécue et de la vie en plénitude « dans le Christ » (Rm 6, 11 ; 1 Co 1, 30, etc.).

L'entrée dans les quatrièmes Demeures est extrêmement importante, car l'âme reçoit progressivement la ferveur de l'Esprit par la contemplation infuse. Elle goûte combien le Seigneur est bon (cf. Ps 33, 9). Elle quitte les faiblesses des débuts, elle est fortifiée. La contemplation a ouvert la porte à l'Esprit Saint, l'âme grandit dans les vertus théologiques infuses et les dons de l'Esprit. Elle commence à en recueillir les fruits (cf. Ga 5, 22). Dans ces Demeures, l'âme devient authentiquement spirituelle. Thérèse comprend que l'authenticité de la vie chrétienne dépend de cette entrée dans la vie spirituelle par la contemplation infuse. La contemplation n'est donc pas une option qui concernerait qu'une catégorie de chrétiens – les contemplatifs – mais une dimension essentielle de la vie chrétienne. En même temps, elle ouvre à tout chrétien le chemin de la sainteté. L'appel à la sainteté universelle n'est donc pas une lointaine perspective idéale, mais bien un chemin de libération de l'homme prisonnier de lui-même s'il ne s'ouvre pas au don de l'Esprit. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, il ne peut être lui-même que par l'accueil de la vie divine. L'homme est naturellement fait pour vivre par l'Esprit. Il ne peut accéder à lui-même qu'en accueillant la vie divine par le don de l'Esprit dans la contemplation infuse.

¹³¹ Le terme grec traduit habituellement par « pauvre » peut aussi se traduire par « mendiant » et le terme « esprit », ici au génitif, peut s'entendre de l'Esprit Saint, pour donner une traduction littérale qui rend compte de la tradition biblique des Anawim. Cf. M. Zerwick, *Analysis philologia novi testamenti graeci*, Rome 1966.

¹³² Cf. M. Zerwick, o. c. Le contexte ne dit pas que Jésus invite à choisir entre deux parts, mais au contraire qu'« une seule est nécessaire ». Marie l'a choisie, c'est la « bonne part ».

L'entrée dans les quatrièmes Demeures est considérée par Thérèse comme une grande miséricorde de Dieu. L'âme est élevée au-dessus de ses capacités. Elle fait vraiment l'expérience de la miséricorde divine qui intervient en elle pour la libérer de ses étroitesse, de son impuissance et pour lui donner de pratiquer les vertus chrétiennes. Dans l'oraison infuse, « on dit que l'âme entre en elle-même : on dit aussi qu'elle monte au-dessus d'elle-même. [...] Lorsqu'il voit la bonne volonté [des puissances de l'âme], le grand Roi qui habite ce château veut les ramener à Lui, dans sa grande miséricorde »¹³³. « Il me semble bien que la volonté doive être unie avec celle de Dieu d'une façon ou d'une autre, mais c'est aux effets et aux œuvres qui s'ensuivent qu'on reconnaît la vérité de cette oraison ; il n'est meilleur creuset pour l'éprouver. C'est une fort grande faveur de Dieu que de la reconnaître quand on la reçoit, c'en est une très grande si on ne retourne pas en arrière. Vous voudrez donc, mes filles, chercher à obtenir cette oraison, et vous avez raison, car, comme je l'ai dit, l'âme ne pourra jamais mesurer les grâces que le Seigneur lui accorde alors, et l'amour avec lequel il la rapproche encore plus de Lui » (D 4, 2, 8). N'oublions pas que « les filles » de Thérèse sont pour la plupart illettrées et vivent dans une grande pauvreté matérielle. Elle ne s'adresse pas à une élite sociale, elle en est bien consciente. Ses livres, remplis d'images suggestives, sont le témoignage de ses enseignements oraux qu'elle leur donnait avec une pédagogie consommée et une grande expérience de l'âme humaine.

Ce qu'il faut souligner dans l'enseignement de Thérèse, c'est que l'entrée dans la contemplation n'est pas le fruit d'une vie parfaite, mais au contraire l'effet de la miséricorde divine qui répond au désir de l'âme. En s'appuyant sur l'Écriture, Thérèse explique au contraire que la vie vertueuse est le fruit de la contemplation et non l'inverse. Elle est l'œuvre de l'Esprit dans l'âme qui reconnaît sa pauvreté et se tourne vers lui, animée du désir de le servir (cf. D 4, 3, 5 ; 4, 2, 9).

6.5. Les cinquièmes Demeures

Les quatrièmes Demeures ont véritablement converti l'âme à Dieu, parce qu'elle a fait l'expérience de son impuissance à vivre par elle-même l'Évangile, pour se disposer au don de l'Esprit. Les cinquièmes Demeures sont celles de la charité infuse, fruit de l'Esprit accueilli dans les quatrièmes Demeures. Thérèse utilise la typologie baptismale pour parler de ces Demeures qui actualise le don de la vie dans l'Esprit reçu baptême.

Ce qui distingue les cinquièmes Demeures des troisièmes, c'est l'ardeur de la charité. Dans les troisièmes, l'âme s'efforce de la pratiquer en s'appuyant sur sa volonté. Elle reste fragile et limitée. Dans les cinquièmes, l'âme est portée par le feu de l'Esprit Saint, elle aime avec aisance et ardeur, elle engage sa vie à la suite de l'Évangile. Ce sont les Demeures des grandes décisions, des grands engagements à la suite du Christ.

Thérèse utilise la charmante comparaison du ver à soie qui se transforme en papillon, pour mettre en lumière la vie nouvelle de l'âme qui vit dans le souffle de l'Esprit. La soie, ce sont les bonnes œuvres qu'elle pratique depuis les premières Demeures, avec lesquelles elle construit la demeure dans laquelle elle va mourir à elle-même pour entrer dans une vie nouvelle, celle de l'homme nouveau, qu'elle compare au papillon. Elle se réfère implicitement à la théologie paulinienne : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le

¹³³ (D 4, 3, 2). C'est dans le livre des *Demeures* que le mot « miséricorde », attribut qu'elle réserve à Dieu, se retrouve le plus fréquemment. La progression de Demeures en Demeures est le fruit de la miséricorde divine (cf. Marie-Joseph Huguenin, *L'expérience de la miséricorde divine*, o. c., pp. 162-165).

baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Rm 6, 4).

«Ce ver commence à vivre lorsque, à la chaleur du Saint-Esprit, nous commençons à profiter de l'aide générale que Dieu nous donne à tous, et quand nous commençons à user des remèdes qu'il a confiés à son Église, comme la pratique de la confession, les bonnes lectures, les sermons, les remèdes qui s'offrent à l'âme » (D 5, 2, 3). « Lorsque ce ver est grand [...], il commence à élaborer la soie et à édifier la maison où il doit mourir. Je voudrais faire comprendre ici que cette maison, c'est le Christ. Je crois avoir lu ou entendu quelque part que notre vie est cachée dans le Christ, ou en Dieu, c'est tout un, ou que le Christ est notre vie (cf. Col 3,3). » (ib. 4). Thérèse fait ensuite allusion à l'épouse des Cantiques, pour mettre en lumière que, désormais, l'âme est enflammée d'amour : « N'avez-vous pas entendu parler de l'Épouse [...] que Dieu a introduite dans le cellier du vin, ordonnant en elle la charité ?¹³⁴ C'est cela même, car déjà cette âme s'abandonne dans ses mains ; elle est si vaincue par son grand amour qu'elle demande à Dieu de faire d'elle ce qu'il veut, elle ne sait et ne veut rien d'autre, [...] et Dieu veut que sans qu'elle sache comment, elle sorte de là scellée de son sceau. Car, vraiment, ici, l'âme n'est pas plus active que la cire sur laquelle on imprime un sceau » (ib. 12). Elle réactualise ainsi la grâce baptismale : « Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, Lui qui nous a aussi marqués d'un sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Co 1, 21-22).

Les cinquièmes Demeures mettent en lumière la nécessité d'une transformation profonde, qui crée en l'âme une vie nouvelle dans le Christ et la fait vivre dans l'Esprit. L'authenticité d'une vie chrétienne dépend de la grâce créée où Dieu à l'initiative. Elle dépend aussi de l'homme qui renonce à lui-même pour se disposer à l'accueil de l'Esprit.

C'est seulement dans les cinquièmes Demeures que l'âme reçoit la grâce d'aimer comme le Christ (cf. Jn 13, 34). Dieu « grave en elle la vraie science » (D 5, 1, 9), qui est double : « Ici, le Seigneur ne nous demande que deux sciences : celles de l'amour de Sa Majesté et du prochain, voilà à quoi nous devons travailler » (D 5, 3, 7). Elle a reçu la ferveur de l'Esprit et commence à rayonner. Elle a tellement changé qu'elle est devenue méconnaissable : « Il lui est poussé des ailes : comment se contenterait-il [ce papillon], maintenant qu'il peut voler, d'aller pas à pas ? Tout ce qu'il peut faire pour Dieu lui semble peu de chose, si vif est son désir. Il ne craint pas beaucoup ce qu'ont souffert les Saints, connaissant maintenant d'expérience l'aide que peut donner le Seigneur. Il transforme l'âme dont on ne reconnaît plus rien, pas même son visage. Car de faible pour faire pénitence, la voici forte ; son attachement aux parents, aux amis, à ses biens, (auxquels tous ses efforts, ses déterminations, sa volonté de s'en dégager, semblaient l'assujettir davantage), ne l'entrave plus » (D 5, 2, 8).

Le discours moral va donc changer pour ces âmes remplies de zèle. Elles sont devenues fortes et désirent s'engager dans la perfection évangélique avec détermination. L'œuvre de la miséricorde divine commence à porter ses fruits. Ces âmes attendent qu'on leur demande beaucoup, car elles sont en mesure de répondre à l'amour de Dieu. Cependant, si elles sont remplies de ferveur, elles ne sont pourtant pas encore entièrement converties à Dieu. Il leur faut encore une mort à elle-même beaucoup plus radicale, pour qu'elle puisse renoncer à leurs projets trop personnels pour entrer dans le projet d'un autre, celui de leur Époux. Elles

¹³⁴ Cf. « Introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem » (Ct 2, 4 Vulg.). Texte classique de la littérature spirituelle pour mettre en lumière que la grâce engendre l'ordre de la charité, par opposition au désordre du péché. L'ordre de la charité correspond à la hiérarchie des biens, Dieu, étant aimé par-dessus tout.

doivent passer par Gethsémani pour dire en vérité : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mc 14, 36).

6.6. Les sixièmes Demeures

La typologie de ces demeures est celle de la Passion du Christ. Ce qui est remarquable dans la description de ces demeures — qui correspondent chez Jean de la Croix à la nuit de l'esprit — c'est qu'elles donnent sens aux épreuves de la vie des personnes spirituelles qui franchissent cette étape.

L'âme enflammée de l'amour de Dieu, par son accueil à l'Esprit Saint, pense qu'elle va entraîner les autres à sa suite. Mais, en réalité, elle va faire une expérience qui est au centre de la vie évangélique : elle sera en butte à la contradiction et va expérimenter que « le disciple n'est pas au-dessus du maître » (Jn 13, 16). Elle entre dans de très grandes épreuves. Mais par son ouverture à la grâce par le moyen de l'oraison, l'âme va grandir en les traversant et achever de se purifier pour parvenir aux septièmes Demeures, vivant dans sa chair la configuration au Christ dans son mystère pascal. Ces Demeures sont marquées par de très grands contrastes entre la profondeur de la souffrance et la hauteur des grâces mystiques, qui viennent miséricordieusement soutenir l'âme dans son combat. Ces grâces sont une manifestation tellement évidente de la Présence et de l'amour de Dieu pour elle, que ces Demeures sont comparées aux *fiançailles spirituelles*, qui précèdent l'union permanente du *mariage spirituel*. Les fiançailles sont ponctuées par ces visites qui divinisent l'âme par touches successives.

Les épreuves de l'âme sont de trois genres. Le premier est celui des persécutions, même de ses amis et des « gens de bien » qui ne la comprennent pas. « Ceux qu'elle croyait ses amis s'éloignent, ce sont eux qui ne font d'elle qu'une bouchée, et montrent de vifs regrets : “Cette âme se perd, elle vit notoirement dans l'illusion” ; “Ce sont là choses du démon” ; “Il en sera d'elle comme de telle et telle qui se sont perdues, et qui contribuent à ruiner la vertu” ; “Elle trompe ses confesseurs”. Et de s'adresser à elles, et de le leur dire, en invoquant l'exemple de ce qui est arrivé à certaines personnes qui se sont perdues de cette façon-là : enfin, mille sortes de moqueries et de sarcasmes. » Pourtant, souligne Thérèse, « il convient de remarquer qu'elle n'a aucune pratique particulière ; elle cherche seulement à bien accomplir ses devoirs d'état » (*Demeures* 6, 1, 3).

Le deuxième est « parfois de très graves maladies. C'est là une épreuve bien pire, en particulier lorsqu'elles s'accompagnent de souffrances aiguës ; si les douleurs sont vives, c'est, me semble-t-il, ce que nous pouvons endurer de pire sur terre : je précise qu'il s'agit de douleurs extérieures, mais elles pénètrent à l'intérieur quand elles le veulent, je dis bien les douleurs très vives. Cela décompose l'intérieur et l'extérieur de telle façon que l'âme opprimée ne sait que devenir, elle préférerait de beaucoup un prompt martyr à ces souffrances-là » (*Demeures* 6, 1, 6). Thérèse a connu de telles souffrances à la fin de son noviciat, quand une guérisseuse, à force de purges qui l'avaient déshydratée, provoqua une polynévrite aiguë. Il est remarquable de noter que Thérèse place ces souffrances physiques au-dessus de toutes les autres, car elles atteignent l'âme. Thérèse a vivement éprouvé la relation étroite qui existe entre l'âme et le corps. Le soulagement de la douleur physique peut être essentiel à la maîtrise de l'âme.

Quand les épreuves physiques, par exemple du système nerveux, comme ce fut le cas chez sainte Thérèse, sont très grandes, elles décomposent l'âme. Elle n'arrive plus à prier, elle est dans une obscurité très profonde. Ces épreuves physiques sont comparables à la Passion du

Christ, lui qui a aussi connu une extrême souffrance physique sur la Croix. L'âme a l'impression d'être abandonnée par le Seigneur (cf. Mc 15, 34).

Le troisième genre, ce sont les épreuves spirituelles sur lesquelles Jean de la Croix insiste dans la nuit de l'esprit. L'âme arrive à se croire « réprouvée de Dieu. Car tant de choses combattent cette âme, elles l'oppressent intérieurement d'une façon si sensible, si intolérable, que l'on ne pourrait comparer ses souffrances à rien d'autre qu'à celles de l'enfer ; et il n'y a aucune consolation dans cette tempête » (D 6, 1, 9). « Que fera donc cette pauvre âme, quand elle passera de longs jours dans cet état ? Si elle prie, c'est comme si elle ne priait point ; quant à la consolation, je le précise : toute consolation extérieure est exclue, elle ne comprend pas le sens de sa prière, rien qu'une prière vocale, puisque ce n'est absolument pas le moment de la prière mentale, les puissances en sont incapables ; la solitude accroît plutôt son mal, d'où un autre tourment, celui de vivre en compagnie, et qu'on lui parle. Ainsi, malgré ses efforts, elle extériorise son dégoût, sa mauvaise humeur, très ostensiblement. Saura-t-elle vraiment dire ce qu'elle a ? C'est indicible, il s'agit d'oppressions et de peines spirituelles auxquelles on ne saurait donner un nom. Le meilleur remède, je ne dis pas pour guérir, car je n'en trouve pas, mais pour supporter ce mal, c'est de s'occuper à des œuvres de charité extérieures et d'espérer en la miséricorde de Dieu, qui ne fait jamais défaut à ceux qui espèrent en Lui. Qu'il soit béni à jamais. Amen » (ib. 6, 1, 13).

Relevons ici que, du point de vue de la conduite morale, l'âme est loin d'être parfaite. Elle fait au contraire l'expérience de sa faiblesse face à des épreuves qu'elle ne peut surmonter. Jean de la Croix montre qu'il y a comme un bras de fer entre la volonté de l'âme et celle de Dieu. Elle sera bientôt vaincue, pour s'abandonner au dessein transcendant de Dieu ¹³⁵.

Notons que Thérèse parle encore des épreuves liées au démon, mais qu'elle minimise, car il ne peut rien contre l'âme qui s'attache à Dieu : « D'autres épreuves que nous infligent les démons sont extérieures, et doivent être moins fréquentes ; il n'y a donc pas lieu d'en parler, elles sont d'ailleurs beaucoup moins pénibles, les démons, pour beaucoup qu'ils fassent, n'arrivent pas ainsi à inhiber les puissances, ce me semble, ni à troubler l'âme de cette manière ; enfin, il reste assez de raisons pour penser qu'ils ne peuvent outrepasser ce que le Seigneur leur permet, et quand elle ne s'est pas perdue, tout ce qu'on endure n'est pas grand-chose, comparé à ce que je viens de dire » (*Demeures* 6, 1, 14).

Dans les sixièmes demeures, la personne meurt à elle-même. Même si elle a l'impression que le Seigneur l'a abandonnée, elle l'aime passionnément. Elle continue l'oraison et reçoit des grâces qui la soutiennent. Elle est purifiée comme l'or au creuset (cf. 1 P 1, 7). Elle dira bientôt que « ce n'est plus elle, mais le Christ qui vit en elle » (Ga 2, 20) et pénètre ainsi dans les septièmes Demeures.

Beaucoup de chrétiens connaissent de semblables épreuves, bien qu'elles soient généralement moins intenses. Le chrétien peut être en butte à la contradiction à cause du témoignage de sa foi. Il peut connaître une grave maladie ou un accident qui le plongera dans le sentiment d'être abandonné. Il peut connaître aussi de fortes tentations qui l'engageront à une vigoureuse lutte spirituelle. Les derniers instants de la vie peuvent être forts semblables aux sixièmes demeures, comme une ultime purification pour s'abandonner entre les mains du Père. Dans ces Demeures, Thérèse met en lumière la fidélité de Dieu, qui manifeste sa miséricorde par des grâces proportionnées à l'épreuve. Ce qui compte, c'est de se disposer à les accueillir dans une humble prière.

¹³⁵ Cf. *Nuit Obscure* 2, 7.

La description de ces sixièmes Demeures met en lumière que l'âme ne peut en rien se glorifier, sinon de la miséricorde divine. Elle fait l'expérience de sa faiblesse et de la transcendance des voies de Dieu. Elle finit par abdiquer et s'abandonner aux mains du Seigneur. Et c'est là sa plus profonde conversion. Thérèse conclut de façon significative son récit des sixièmes Demeures en faisant allusion à la pécheresse dans la maison du pharisien dont Jésus prend la défense. Le Seigneur répond de ces âmes « dans les persécutions et les soutient contre la médisance, comme le Seigneur le fit pour Madeleine, si ce n'est en paroles, par des actes »¹³⁶. Et où trouvera-t-elle la force de s'engager à la suite du Christ, sinon de lui ? Thérèse se réfère à la réponse des fils de Zébédée : « “Pouvez-vous boire le calice ?” Nous toutes, mes sœurs, nous répondrons oui, je le crois. Et nous aurons bien raison : Sa Majesté donne des forces aux âmes qui en ont besoin. Elle les défend toujours » (D 6, 11, 11-12). Thérèse s'est plu dans ses œuvres à montrer la force d'âme de ses Sœurs, qui n'est autre qu'une manifestation éloquente de la Présence de Dieu et de sa miséricorde¹³⁷.

Dans ces Demeures, l'âme s'efforce de surmonter les multiples épreuves qu'elle traverse par l'oraison et la pratique des vertus. Elle voit de plus en plus clairement la transcendance de Dieu et grandit en humilité. Elle comprend que ce n'est pas sa conduite morale qui la justifie, mais bien la miséricorde divine. Thérèse et Jean de la Croix ont le mérite de se placer du point de vue du dessein de Dieu. Jean de la Croix parle de *Nuit passive* pour mettre en lumière l'initiative divine qui vient sanctifier l'âme. Dès le départ de l'engagement de l'âme à la suite du Christ, ce n'est pas l'âme qui en a l'initiative, mais bien la « blessure d'amour » que Dieu a provoqué en elle pour l'enflammer du désir de Dieu¹³⁸. Ainsi, la perfection morale qui est requise pour vivre selon l'Évangile, n'est pas un préalable pour vivre au cœur de l'Église, mais bien un fruit de l'Esprit Saint qui mûrit lentement. L'Église est appelée à être la Mère où l'âme est fécondée par l'Esprit. La gradualité en morale se met au service du dessein de Dieu, de la transformation progressive de l'homme par la grâce créée.

6.7. Les septièmes Demeures

Thérèse cite deux références de saint Paul qui rend compte de la parfaite communion d'amour à laquelle l'âme est parvenue et que la tradition, depuis Origène¹³⁹, appelle le *mariage spirituel* : « C'est peut-être ce que dit saint Paul à propos de ce sublime mariage : “Celui qui s'unit au Seigneur ne fait qu'un esprit avec Lui” (1 Cor 6, 17). Il dit aussi : “Mihi vivere Christus est, mori lucrum”¹⁴⁰ ; il me semble que l'âme peut dire la même chose ici, car c'est là que le petit papillon dont nous avons parlé meurt dans une immense joie, puisque sa vie est déjà le Christ » (*Demeures* 7, 2, 5). C'est seulement au terme de l'itinéraire spirituel que l'âme parvient à une vie en pleine cohérence avec l'Évangile. C'est précisément à ce moment-là qu'elle est considérée par son entourage comme une sainte. Mais elle ne saurait s'en glorifier sachant qu'elle est l'œuvre de Dieu qui a triomphé en elle.

Dans les septièmes Demeures, Thérèse parvient au sommet de l'expérience de la miséricorde divine : « Il témoigne d'une grande miséricorde en lui permettant de comprendre si clairement qu'il ne la quitte jamais » (ib. 7, 1, 9). Elle est sans cesse soutenue par la

¹³⁶ D 6, 11, 12. Thérèse l'identifie à Marie-Madeleine (cf. Lc 7, 44).

¹³⁷ Cf. *L'expérience de la miséricorde divine...*, o. c., pp. 251ss.

¹³⁸ Jean de la Croix, *Cantique Spirituel* B 1, 2.

¹³⁹ Cf. P. Adnès, art. Mariage spirituel, dans DS 10 (1977) 391.

¹⁴⁰ « Pour moi, vivre c'est le Christ et mourir m'est un avantage » (Ph 1, 21).

présence divine. Thérèse est toujours aussi consciente de sa fragilité, de sa santé déficiente, de sa « misérable vie », mais, désormais, elle est pleinement réconciliée avec elle-même, car sa faiblesse exalte d'autant plus la miséricorde divine. Une des dimensions les plus remarquables de la sainteté thérésienne est cette pleine réconciliation avec sa fragile condition humaine¹⁴¹. Thérèse est comme « un vase d'argile » (2 Co 4, 7), d'où resplendit la miséricorde divine et peut, avec saint Paul, se glorifier de sa faiblesse, d'où se déploie la puissance de Dieu (cf. 2 Co 12, 9). Ce qui caractérise la sainteté chrétienne, c'est qu'elle proclame la sainteté d'un autre, celle du Christ. C'est ainsi qu'en ces hauteurs spirituelles, elle se compare au Publicain ! « Plus sa Majesté favorise (de telles âmes), plus elles sont craintives [...]. Et comme au milieu de ces grandeurs elles ont mieux connu leurs misères et que leurs péchés leur semblent d'autant plus graves, souvent, comme le Publicain, elles n'osent plus lever les yeux [...] et remettent tout ce qui les concerne à sa miséricorde. Quelquefois, l'excès des faveurs les anéantit à tel point qu'elles craignent qu'il n'en soit d'elles comme d'un navire si lourdement chargé qu'il coule à pic. » (D 7, 3,14) Mais ces dispositions mêmes, infuses par le don de crainte filiale, leur assurent la plus grande sécurité.

Thérèse se réfère également à la typologie de la Pentecôte pour évoquer ces Demeures. L'âme n'offre plus de résistance à l'Esprit Saint et elle parvient à la fécondité de l'apostolat de la sainteté. Ces âmes embrasent les personnes de leur entourage. Elles sont « débordantes d'une charité jointe à un amour du Seigneur tel que ce feu les embrase toutes » (D 7, 4, 14).

Forte de la contemplation de la présence de Dieu, ces âmes sont parvenues au sommet de l'expérience de la miséricorde divine. Telle est le portrait de ces âmes : « Un grand détachement de toutes choses, avec le désir constant de vivre dans la solitude, ou occupés à aider une âme. Ni sécheresses, ni épreuves intérieures, mais le souvenir de Notre-Seigneur, dans une telle tendresse que l'âme voudrait ne rien faire d'autre que de le louer » (D 7, 3, 8).

Comparant l'entrée dans les septièmes Demeures à la conversion de saint Paul, l'âme parvient à une intuition si claire de la Présence de la Trinité, qu'elle se rapproche de la vision des bienheureux : « Notre bon Dieu, maintenant, veut faire tomber les écailles de ses yeux ; pour lui faire voir et comprendre quelque chose de la faveur qu'il lui fait, il use d'un procédé extraordinaire ; introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté ; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité ; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile : qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements (Jn 14, 23) »¹⁴². Elle écrit ensuite ces paroles significatives : « L'âme s'étonne chaque jour davantage, car il lui semble que les Trois Personnes ne l'ont jamais quittée. Elle les voit manifestement à l'intérieur de son âme, au très très intime d'elle-même, dans quelque chose de très profond qu'elle ne saurait décrire [...], elle sent en elle cette divine

¹⁴¹ Cf. Marie-Joseph Huguenin, *L'expérience de la miséricorde divine...*, o. c. pp. 138-143.

¹⁴² D 7, 1, 6. Saint Thomas d'Aquin compare la foi au début de la vision (cf. *Somme théologique* 2-2, 8, 7 ; cf. 1-2, 69, 2). La foi illuminée de Thérèse correspond à l'illumination de l'Esprit dans l'intelligence, qui l'ouvre à la contemplation de la Trinité (« vision intellectuelle » dira Jean de la Croix [*Montée* 2, 23, 2], intuitive).

compagnie » (*Demeures* 7, 1, 7). Thérèse contemple la Présence d'immensité de ce Dieu qui est toujours présent à sa créature pour la maintenir dans l'existence quels que soient ses péchés, avec qui elle a désormais noué une union d'amour permanente. Cette expérience saisissante d'un Dieu toujours présent malgré nos infidélités, met en lumière sa miséricorde infinie. Un jour, en oraison, Thérèse eut une vision très brève dans laquelle Dieu était comparable à un diamant « et on voit dans ce diamant, écrit-elle, tout ce que nous faisons, de telle façon qu'il renferme tout, car rien n'échappe à sa grandeur. [...] Et nous voyons mieux ainsi sa miséricorde, puisqu'alors que nous comprenons tout cela, Elle nous supporte » (V 40, 10).

Thérèse, par son expérience et l'enseignement qu'elle en déduit, nous permet de comprendre que la sainteté chrétienne est enracinée dans l'expérience de la miséricorde divine. L'âme est transformée par elle et rayonne de cette miséricorde pour le monde.

6.8. Le sens du Livre des Demeures

Nous pouvons déduire quatre raisons qui ont poussé Thérèse à rédiger le Livre des Demeures.

La première, c'est l'appel universel à la sainteté, qui se fonde sur son expérience de la miséricorde divine : « C'est peut-être la raison pour laquelle Notre Seigneur a ordonné qu'on me commande d'écrire : pour que les yeux fixés sur la récompense, devant sa miséricorde sans bornes, puisqu'il veut bien se manifester à des vers de terre et se montrer à eux, nous oublions nos minuscules satisfactions terrestres, et, contemplant sa grandeur, nous courions, enflammées par son amour » (D 5, 4, 10).

La deuxième raison, tient à la pédagogie de Thérèse, à sa grande expérience du cheminement spirituel. Les sept Demeures correspondent à sept étapes clés qu'il faut franchir pour pouvoir vivre pleinement l'Évangile. Elle rejoint ainsi un principe fondamental de l'enseignement des Pères de l'Église et du Moyen Âge. À l'époque moderne, la théologie morale s'est éloignée de la spiritualité et ne propose habituellement qu'un seul modèle chrétien, celui de la pleine cohérence évangélique, comme s'il s'agissait d'être parfait du jour au lendemain. Les Pères de l'Église, les médiévaux n'ont pas parlé ainsi. Ils ont constamment situé le chrétien sur un itinéraire de croissance. Nous franchissons des étapes. C'est ce que nous appelons précisément la morale de gradualité. Jésus est le Chemin (cf. Jn 14, 6), il nous mène à sa suite sur un itinéraire spirituel où nous sommes graduellement transformés par l'action créatrice de l'Esprit Saint, qui engendre progressivement l'homme nouveau.

La troisième raison tient à l'expérience même de Thérèse qu'elle développe comme une thèse dans le livre des Demeures. En étant convaincue de l'appel universel à la sainteté, Thérèse s'oppose aux conceptions de son temps qui ont prévalu jusqu'à Vatican II. Thérèse a été victime d'une conception préconisant une voie commune, minimaliste, la sainteté étant réservée à des personnes exceptionnelles, vénérées comme des héros. En réalité, le saint est celui qui témoigne de la miséricorde divine, à l'instar de la Vierge Marie dans le chant de son Magnificat. Et la porte d'accès à la miséricorde est l'oraison qui est l'attitude du pauvre de l'Évangile, de celui qui confesse sa pauvreté pour accueillir le don miséricordieux de l'Esprit qui sanctifie. La sainteté n'est rien d'autre que l'alliance vécue en pleine cohérence entre l'infinie miséricorde divine et la condition humaine, tissée de faiblesse. Dans les septième Demeures, l'âme s'est totalement livrée à la miséricorde divine.

De son temps, on estimait généralement que le chrétien devait se contenter des trois premières Demeures. Elles correspondent à l'homme raisonnable, qui se contente de la

pratique ordinaire de la vie chrétienne. Mais, précisément, si celle-ci est prise au sérieux, elle va l'amener à cette expérience caractéristique de saint Paul : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas de l'accomplir » (Rm 7, 18). L'expérience de son impuissance devrait l'amener non pas à une vie de compromis et de médiocrité, mais à l'oraison, qui le dispose à recevoir abondamment l'Esprit Saint. Car c'est l'Esprit Saint qui sanctifie (cf. Rm 5, 5). Les trois premières Demeures ne sont donc que la base du Château sur lequel s'édifient les Demeures suivantes. Les septièmes Demeures ne correspondent à rien d'autre qu'à la vie baptismale pleinement déployée.

Le chrétien est appelé à entrer dans la vie selon l'Esprit, qui commence aux quatrièmes Demeures. L'Esprit Saint est bien sûr à l'origine de la conversion, mais l'expérience spirituelle, le feu sacré, se perçoit surtout à partir des quatrièmes Demeures, celles de la prière infuse. Thérèse invite les personnes à dépasser les troisièmes Demeures pour qu'elles entrent progressivement dans la terre promise. Les Demeures précédentes sont comme la traversée du désert, marquée par la faiblesse, les tentations, l'expérience de l'impuissance. À partir des quatrièmes Demeures, elles acquièrent une force spirituelle, une ardeur, qui leur permettra de surmonter les épreuves et de témoigner de façon de plus en plus convaincante.

La quatrième raison est de montrer que la sainteté peut être acquise déjà ici-bas. Le mariage spirituel vécu dans les septièmes Demeures est un état stable d'union à Dieu. Comme les saints au Ciel, l'âme ne peut plus pécher, car elle n'offre plus aucune résistance à la grâce. Elle n'a pas la claire vision de ce qu'elle doit faire comme les saints au Ciel, elle peut encore se tromper, mais dès qu'elle connaîtra la volonté de Dieu, elle l'accomplira par une complète union de volonté. Jean de la Croix affirme que ces âmes sont « confirmées en grâce »¹⁴³. Nous avons vu que Thérèse les compare avec audace au Publicain de l'Évangile, qui est justifié non par lui-même, mais par la miséricorde divine. Ce sont ces dispositions d'amour et d'humilité qui les préservent de toute chute.

De plus, par le témoignage de sa vie, Thérèse met en lumière que les septièmes Demeures correspondent à la sainteté reconnue socialement. Thérèse a traversé de grandes épreuves, sa vie spirituelle était mise en doute. Ses meilleurs amis pensaient qu'elle était dupée par le démon. Mais, finalement, grâce à ses amitiés spirituelles, à sa prière et sa fidélité, Thérèse, livrée à la miséricorde divine, parvient aux septièmes Demeures. Elle est alors reconnue comme une maîtresse de vie spirituelle. Elle acquiert une grande autorité et, de toute part, on vient lui demander conseil. Plus près de nous, on peut penser à Mère Teresa ou l'abbé Pierre. La sainteté ne signifie pas nécessairement être en butte à la contradiction du monde. Au contraire, « la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu » (Rm 8, 19). « Le règne de Dieu, poursuit saint Paul, est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. Celui en effet qui sert le Christ de la sorte est agréable à Dieu et approuvé des hommes » (Rm 14, 17-18).

Telles sont les raisons pour lesquelles Thérèse a rédigé le *Château Intérieur*. Il faut retenir surtout que les étapes des Demeures sont un itinéraire de vie évangélique. Les grandes grâces

¹⁴³ « En cet état, l'âme devient divine, et elle est faite Dieu par participation, autant qu'il se peut en cette vie. Je pense que cet état ne se produit jamais sans que l'âme ne soit confirmée en grâce, car la fidélité est confirmée de part et d'autre, celle de Dieu venant à confirmer celle de l'âme. C'est donc le plus haut état que l'on puisse atteindre en cette vie. De même que dans la consommation du mariage naturel les époux sont deux en une seule chair — comme dit la Sainte Écriture (Gn 2, 24) — ainsi, quand le mariage spirituel est consommé entre Dieu et l'âme, ils sont deux natures en un seul esprit et un seul amour qui est celui de Dieu » (*Cantique Spirituel* A 27, 2 ; cf. 1 Co 6, 17).

dont Thérèse témoigne ne sont pas rapportées pour nous faire penser que ce chemin est réservé à une élite, mais, bien au contraire, elle veut mettre en lumière la puissance de Dieu dans nos vies : elles sont l'expression de sa miséricorde. Thérèse démontre que l'oraison est la porte de tout l'itinéraire chrétien, la porte de la miséricorde divine, qui nous permet de progresser ici-bas dans une vie de plus en plus évangélique. Thérèse nous invite à nous engager à la suite du Seigneur, à ne pas craindre les difficultés, les adversités, car Dieu est fidèle, plein de miséricorde et qu'il veut combler l'âme au-delà de ses espérances, même en cette vie. Elle recevra « le centuple dès maintenant, au temps présent » (Mc 10, 30).

7. Un exemple d'application de la morale de gradualité : la pastorale des divorcés remariés.

Notre article a mis en lumière le caractère central de la miséricorde biblique comme principe herméneutique fondamental de la morale chrétienne. Pour le montrer, il a fallu préciser le concept de miséricorde et montrer ainsi que la miséricorde divine explicite l'engagement de Dieu dans l'histoire des hommes pour en réaliser une histoire du salut.

Aujourd'hui, la pastorale des divorcés remariés invoque souvent la miséricorde pour surmonter une difficulté majeure de la pastorale actuelle. « Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés, écrit Jean-Paul II, dans *Familiaris Consortio* (1981). Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église [...] Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance ! L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie. » (n° 84). Ce texte s'oppose à la demande du synode qui l'a précédé, voté à une très large majorité (179 oui contre 20 non et 7 abstentions), qui évoque aussi l'argument de la miséricorde : « Le synode, dans son souci pastoral pour ces fidèles (divorcés remariés) souhaite qu'on se livre à une nouvelle et plus profonde recherche à ce sujet, en tenant compte également de la pratique des Églises d'Orient, de manière à mieux mettre en évidence la miséricorde pastorale. »¹⁴⁴. Cette demande du synode a sans cesse été reprise depuis, par des évêques, des théologiens, des personnes engagées en pastorale et de nombreux laïcs. Nous sommes très clairement en face d'une prise de position du magistère qui n'est pas avalisée par le *sensus fidelium*.

Ce débat n'est pas subsidiaire, il est central. Les divorcés remariés sont si nombreux dans la société actuelle, que l'Église tout entière est interpellée sur le témoignage qu'elle donne de la Bonne Nouvelle apportée au monde d'aujourd'hui. Faisons, en premier lieu, l'état de la question.

7.1. L'approche exégétique

¹⁴⁴ Cité dans *Actes d'AD2000*, Assemblée diocésaine Lausanne – Genève – Fribourg - Neuchâtel, Fribourg 2001, p. 602.

D'emblée, Jésus se situe sur un plan moral, non juridique, quand il aborde la question du divorce : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes » (Mt 19, 8). Louis Dingemans op fait ce pertinent commentaire : « L'expression dureté du cœur est ici essentielle. Ce que Jésus condamne, c'est un droit injuste et impitoyable. Plusieurs fois dans l'évangile de saint Marc, l'expression dureté ou sclérose du cœur revient lorsque l'observance de la Loi est mise en avant par les pharisiens aux dépens de la miséricorde. Il en va ainsi, par exemple, dans le récit où Jésus guérit l'homme à la main paralysée, le jour du Sabbat, dans la synagogue de Capharnaüm. Cette guérison apparaît sacrilège aux yeux des pharisiens. Alors Jésus, « navré de la dureté de leur cœur, promena sur eux un regard de colère » (Marc 3, 6) »¹⁴⁵.

Il est essentiel de situer les textes du Nouveau Testament dans leur contexte, très différent du nôtre. « La répudiation, dans le monde ancien, n'avait de sens qu'en vue d'une union avec un autre partenaire. Pourquoi donc Jésus condamne-t-il fermement la répudiation ? Car, explique Marc, celui qui répudie son épouse pour en épouser une autre commet légalement ce qui est identique à cet acte d'injustice qu'est l'adultère. Encore une fois, il est essentiellement question de justice et du droit que le conjoint a, de voir respectés les engagements pris à son égard » (ib., p. 21). Jésus se situe sur le plan de la miséricorde, opposée à la « dureté de cœur ». Jésus s'oppose à l'acte de répudiation en référant le mariage à la notion biblique d'alliance : « Ainsi faut-il retenir ce fonds commun [culturel], qui n'est pas a priori chrétien, mais relève du droit romain [surtout chez Marc, qui s'adresse à un milieu romain, où la répudiation pouvait aussi venir de l'épouse] : le mariage est un contrat librement établi entre deux parties consentantes. Il faut immédiatement y ajouter ce qui vient de la tradition hébraïque, telle qu'elle est comprise par le Nouveau Testament. L'intention divine transforme ce contrat en une alliance, c'est-à-dire y introduit une exigence de fidélité et de solidarité face aux vicissitudes de l'existence. Le contrat de mariage n'est pas un contrat qui se délie au gré du désir des contractants. Il inaugure une communauté de vie et d'amour qui est reconnaissance de l'intention créatrice de Dieu » (ib., p. 35). En effet en se fondant sur le livre de la Genèse, Jésus souligne que « Dieu unit » les époux et qu'ils ne font plus qu'un (Mc 10, 8-9). La fidélité des époux chrétiens repose dès lors sur la miséricorde inconditionnelle de Dieu. Leur fidélité revêt ainsi un caractère sacramentel : elle est le signe tangible de l'engagement de Dieu, de son amour inconditionnel pour les hommes.

Le chapitre cinq de la lettre aux Éphésiens est rédigé comme un commentaire de l'enseignement de Jésus, au sujet du mariage : « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église. Bref, en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari. » (Ep. 5, 31-33). Elle situe l'enseignement de Jésus dans la partie parénétiq ue de l'épître, c'est-à-dire comme une conséquence morale de l'être chrétien. Il s'agit clairement d'une exhortation à vivre en cohérence avec la vocation chrétienne. Mais l'épître ne dit rien des situations d'échec où les époux, malgré leur bonne volonté, ne parviennent plus à vivre dans une communion qui témoigne de l'alliance divine.

En rigueur d'analyse, les textes bibliques ne parlent pas d'indissolubilité, mais précisément d'une volonté divine à mettre en œuvre : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mc 10, 9). Rompre cette union réalisée par Dieu, c'est déjà s'opposer à la volonté divine, mais contracter une nouvelle union est qualifiée « d'adultère » (Mc 10, 11). L'incise

¹⁴⁵ Louis Dingemans op, *Que penser de... ? Les divorcés remariés*, Namur 1997, pp. 19-20.

matthéenne apparaît comme une glose, qui ne remet pas en question « ce que Dieu a uni », puisque la « porneia », dans toutes les interprétations possibles, légales ou morales, concerne ceux qui s'unissent contre la volonté de Dieu.

Les disciples sont les premiers à faire un commentaire de ces paroles de Jésus rapportées par les synoptiques : « Si telle est la condition de l'homme avec la femme, mieux vaud ne pas se marier » (Mt 19, 10). Jésus leur répond par ces paroles significatives : « Tous ne comprennent pas ces paroles, mais à ceux à qui c'est donné » (Mt 19, 11). Le mariage apparaît ainsi dans une condition nouvelle, celle d'une vocation particulièrement exigeante. Appelés à une fidélité inconditionnelle, les risques d'échec ne sont pas exclus.

Si Jésus qualifie d'adultère une nouvelle union, c'est qu'il présuppose que celui qui s'y engage sait pertinemment qu'il est lié par une union voulue par Dieu. L'adultère, dans la Bible, est toujours envisagé sous le regard de Dieu. « L'œil de l'adultère épie le crépuscule : "Personne ne me verra", dit-il, et il met un voile sur son visage » (Jb 24, 15). Jésus ne traite pas de la situation où un conjoint peut constater objectivement que l'union sponsale est irrémédiablement détruite. Si ce que Dieu a uni ne peut plus être vécu dans les faits, la situation morale est radicalement différente. Quelle est la volonté de Dieu à l'égard de celui qui ne peut plus vivre le projet initial auquel il s'était engagé avec Dieu ? Peut-on qualifier d'adultère une nouvelle union vécue par des chrétiens sincères qui réalisent sous le regard de Dieu une « communauté profonde de vie et d'amour » (GS 48) ? C'est là l'objection la plus sérieuse que les fidèles, laïcs, prêtres ou évêques, posent à la position tenue par le Catéchisme (n° 2384).

7.2. L'approche historique

Comment ces textes bibliques ont été interprétés dans la tradition de l'Église ? Force est de constater que l'interprétation n'a pas été unanime. Deux interprétations majeures s'en distinguent, celle des Églises orthodoxes et latines. Mais à l'intérieur de l'Église latine elle-même, la tradition n'est pas unanime.

Le P. Dingemans résume de cette façon le tableau historique : « L'incise de saint Matthieu sur la "porneia" est considérée par bon nombre d'évêques comme une autorisation de divorcer en cas d'adultère. D'autres cas donnent lieu à des permissions de remariage : lorsqu'un des époux a disparu, est prisonnier depuis cinq ans, est atteint de la lèpre ou d'une maladie qui empêche les rapports conjugaux » (ib. pp. 29-30). « Pour sa part, l'Église latine a toujours considéré que la mort, d'un des conjoints mettait fin au mariage et n'a fait aucun obstacle au remariage des veufs, qui, dans la tradition orientale, n'est que toléré » (ib., p. 27). « Malgré sa conception mystique de l'indissolubilité, qui permet seul à un unique mariage d'être sacramentel au plein sens du terme, l'Orthodoxie, au contraire de l'Église romaine, tolère dans certains cas le remariage religieux des divorcés. Ceci peut sembler paradoxal, mais se réfère à un autre principe essentiel de la théologie orthodoxe : l'Économie. Le principe de l'Économie repose sur un constat : entre une loi, même justifiée, et l'exercice de la miséricorde, il peut parfois y avoir un conflit. L'exemple du Christ montre que celui-ci privilégie dans ce cas la miséricorde à l'égard des individus. Des divorcés, qui sont victimes, demandent à se remarier parce qu'ils ne se sentent pas capables de respecter totalement le caractère unique et indissoluble du mariage en vivant seuls. Leur demande, aux yeux de l'Église orthodoxe, n'est donc pas due à la « dureté du cœur », mais plutôt à la « faiblesse du cœur ». C'est pourquoi, après examen de leur cas et avec l'autorisation de l'évêque, ils peuvent obtenir l'autorisation de se remarier. Cependant, l'Orthodoxie juge que ce second mariage est une concession faite à la faiblesse humaine et ne correspond pas à l'idéal de

l'unique mariage sacramentel. C'est pourquoi, comme le remariage après un veuvage, il est célébré sans faste et débute par une cérémonie pénitentielle » (o. c., p. 31).

Pour sa part, le Card. Ratzinger résume de cette façon la relecture de la tradition :

« a) Il existe un clair consensus des Pères en faveur de l'indissolubilité du mariage. Puisque celle-ci découle de la volonté du Seigneur, l'Église n'a aucun pouvoir sur elle. C'est bien pour cela que, dès le début, le mariage chrétien fut différent du mariage de la civilisation romaine même si, dans les premiers siècles, il n'existait encore aucune réglementation canonique le concernant. L'Église du temps des Pères exclut clairement le divorce et un nouveau mariage, et cela à cause d'une obéissance fidèle au Nouveau Testament.

« b) Dans l'Église du temps des Pères, les fidèles divorcés remariés ne furent jamais admis officiellement à la sainte communion après un temps de pénitence. Il est vrai, en revanche, que l'Église n'a pas rigoureusement révoqué en tous les pays des concessions en la matière, même si elles étaient qualifiées de non compatibles avec la doctrine et la discipline. Il semble qu'il soit également vrai que certains Pères, par exemple Léon le Grand, ont cherché des solutions « pastorales » pour de rares cas limites.

« c) Par la suite, on en arriva à deux développements opposés l'un à l'autre:

«- Dans l'Église impériale, après Constantin, on chercha, à la suite de l'imbrication toujours plus forte entre l'État et l'Église, une plus grande souplesse et une plus grande disponibilité au compromis dans des situations matrimoniales difficiles. Jusqu'à la réforme grégorienne, cette tendance se manifesta aussi dans les milieux gaulois et germanique. Dans les Églises orientales séparées de Rome, ce développement se poursuivit au cours du second millénaire et conduisit à une pratique toujours plus libérale. Il existe aujourd'hui, en de nombreuses Églises orientales, toute une série de motifs de divorce, sinon même une « théologie du divorce », qui n'est, en aucune manière, conciliable avec les paroles de Jésus sur l'indissolubilité du mariage. Ce problème doit être absolument abordé dans le dialogue œcuménique.

« - En Occident, grâce à la réforme grégorienne, on retrouva la conception originelle des Pères. Ce développement trouva, d'une certaine manière, sa confirmation lors du concile de Trente et fut à nouveau proposé comme doctrine de l'Église par le concile Vatican II. [...]

« 3. Beaucoup proposent de permettre des exceptions à la norme ecclésiale, sur la base des principes traditionnels de l'*epikeia* et de l'*aequitas canonica* »¹⁴⁶. Ici, le Cardinal réfute cette possibilité en raison de l'indissolubilité objective.

L'interprétation du Cardinal repose sur un principe très simple : S'il y a indissolubilité, le remariage est impossible. Il se rattache ainsi à la tradition juridique latine et taxe de « libérale » la problématique orthodoxe basée sur la théologie de l'économie. Le Cardinal est alors acculé à la problématique soulevée par les tribunaux ecclésiastiques : « Certes, il n'est pas exclu que des erreurs se produisent dans les procès matrimoniaux. En certaines régions de l'Église, il n'y a pas encore de tribunaux ecclésiastiques qui fonctionnent bien. Parfois, les procès ont une durée excessivement longue. En certains cas, ils se terminent par des sentences

¹⁴⁶ J. Ratzinger, *La pastorale du mariage doit se fonder sur la vérité. Un écrit peu connu du cardinal Joseph Ratzinger publié en 1998*, dans *L'Osservatore Romano* du 8 décembre 2011. Pp. 4ss. Devenu Pape, celui-ci a voulu à nouveau publier cette article.

problématiques. Il ne semble pas que soit ici exclue, en principe, l'application de l'*epikeia* au "for interne" » (ib.). De plus, le Cardinal relève que « dans la législation concernant les procès, il ne s'agit pas de normes de droit divin, mais de normes de droit ecclésial. Cette question exige cependant des études et des clarifications ultérieures » (ib.). Il en vient à poser la question de l'importance de la foi des conjoints pour valider le sacrement : « La foi appartient à l'essence du sacrement ; reste à éclaircir la question juridique, quant à savoir quelle évidence de "non-foi" aurait pour conséquence qu'un sacrement ne se réalise pas » (ib.).

La position juridique de l'Église latine pose un grand nombre de difficultés. Même dans le cas où l'indissolubilité est déclarée nulle, le jugement du tribunal pose une sérieuse question morale quand le mariage déclaré nul a donné naissance à des enfants qui reconnaissent dans leurs parents un vrai couple. Mgr Jean-Charles Thomas, ancien évêque d'Ajaccio et de Versailles, fait pour sa part ce pertinent commentaire : « Autre limite, et de taille. L'Église romaine examine la validité des mariages seulement au moment où ils furent contractés. Elle s'interdit de faire un discernement sur un mariage estimé valide à l'origine, mais devenu par la suite un enfer pour l'un ou l'autre des époux, au point de rendre indispensable une séparation définitive. Multiples peuvent être les raisons : accident, maladie imprévisible, évolution psychique régressive de l'un des époux, violence, alcool, drogue, etc. Nombreux demeurent les cas où la bonne volonté et le courage d'un époux ne suffisent pas à éviter la séparation ou le divorce. L'Église orthodoxe, elle, se risque à aider les époux lorsque le couple s'est écroulé, s'est séparé, a divorcé. Elle reconnaît que les humains peuvent commettre des erreurs et qu'il n'est pas évangélique de les abandonner à un jugement négatif, en les laissant définitivement dans une situation invivable. Elle propose un temps de réflexion, de reconnaissance des torts que chacun a pu avoir. Elle invite à une sorte de conversion avant d'accepter de bénir le mariage de personnes qui furent amenées à divorcer »¹⁴⁷.

À propos du privilège paulin, le Cardinal Ratzinger se réfère à ce principe : « Ce que l'on appelle le "mariage naturel" a sa dignité à partir de l'ordre de la création et est donc orienté vers l'indissolubilité, mais il peut être dissous, dans des circonstances déterminées, en raison d'un bien plus élevé, en l'occurrence la foi » (ib. p. 4). Sans même envisager de dissolution – ce qui est problématique – le principe supérieur appliqué par saint Paul, n'est-il pas celui de la miséricorde, comme saint Jacques le souligne : « Parlez et agissez comme des gens qui doivent être jugés par une loi de liberté. Car le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du jugement. » (Jc 2, 12-13) ? Cette liberté fait appel à la responsabilité de la conscience, quand il s'agit de dépasser le cadre juridique étroit de la loi pour viser sa finalité qui est celle de la miséricorde (cf. Jc 2 3-11). Saint Paul fait appel à la paix, supérieure au conflit : « Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare ; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés : Dieu vous a appelés à vivre en paix » (1 Co 7, 15). Saint Paul ne fait pas une concession, comme on le lit parfois, mais il fait preuve de sagesse et de miséricorde.

La discipline actuelle (officielle) de l'Église latine conduit à une impasse sur le plan pastoral, car elle veut traiter juridiquement la question des divorcés remariés, alors qu'il s'agit de personnes blessées, qui cherchent une solution viable au niveau de leur conscience. Il ne s'agit pas dans la plupart des cas de se poser la question de l'indissolubilité de leur premier

¹⁴⁷ Mgr Jean-Charles Thomas, "Peut-on communier quand on est divorcé-remarié ?" dans la revue *Croire*, mars 2008, publié sur www.croire.com.

mariage. Mais de reconnaître, en raison de leur faute, la destruction irrémédiable de leur première union. Et si pour eux le remariage constitue une vraie solution pour se relever et assumer leur vocation au mariage et leur vocation de parents, ne deviennent-ils pas des témoins de la miséricorde divine ? La communion eucharistique ne constitue plus alors un scandale, mais bien un témoignage, celui d'appartenir pleinement à l'Église de Jésus-Christ, dont la loi fondamentale est la miséricorde divine. Il s'agit alors d'objectiver cette démarche comme l'a fait par exemple le synode « AD 2000 » du diocèse de Fribourg, Lausanne et Genève :

- « - Respecter les devoirs de justice à l'égard du premier conjoint et des enfants éventuels ;
- Faire preuve de fidélité dans leur nouvelle union ;
- Participer à la vie de la communauté ;
- Vivre un temps de réflexion nourri de la Parole de Dieu, en dialogue avec un prêtre ;
- S'interroger sur la qualité de leur faim eucharistique. »¹⁴⁸

La problématique des divorcés remariés pousse l'Église d'aujourd'hui à se recentrer sur la miséricorde divine, à mettre en lumière, comme nous le faisons dans cet article, le principe herméneutique central de la Révélation biblique, à la suite notamment de Jean-Paul II, lorsqu'il déclare : « L'Église vit d'une vie authentique lorsqu'elle professe et proclame la miséricorde, attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur, et lorsqu'elle conduit les hommes aux sources de la miséricorde du Sauveur, dont elle est la dépositaire et la dispensatrice. » (DM 13). Enfermer les divorcés remariés dans un échec irrémédiable, qui ne les autorise plus à communier, fait objectivement obstacle au dessein miséricordieux du Sauveur.

7.3. Le tournant décisif du Concile Vatican II

Avec le Concile, c'est toute l'Église qui est reconsidérée à partir de ses fondements. Le mariage chrétien lui-même est repensé comme une « communauté profonde de vie et d'amour » (GS 48). La famille est appelée à la sainteté : « Précédés par l'exemple et la prière commune de leurs parents, les enfants, et même tous ceux qui vivent dans le cercle familial, s'ouvriront ainsi plus facilement à des sentiments d'humanité et trouveront plus aisément le chemin du salut et de la sainteté. » (id.).

En appelant tous les hommes à la sainteté, en particulier la famille, appelée à être une véritable « église domestique »¹⁴⁹, le Concile a introduit une spiritualité de la famille reposant sur la responsabilité de ses membres et sur l'Alliance de Dieu avec son Peuple. Dès lors, la famille n'est plus soumise à une contrainte extérieure, sociale ou ecclésiale, mais elle dépend du libre engagement de ses membres. Supprimer cette liberté, c'est dénaturer la famille, composée de personnes responsables. La théologie de l'indissolubilité du mariage doit être repensée non dans le cadre d'une contrainte indépendante de la responsabilité personnelle, mais bien en termes d'une spiritualité de l'alliance de Dieu avec son peuple, qui engage deux libertés, celle de l'homme et celle de Dieu.

¹⁴⁸ AD2000, Document 6 : *Divorcés et divorcés remariés dans l'Église*, Fribourg 2001, p. 603.

¹⁴⁹ « Dans cette sorte d'Église domestique (*in hac velut Ecclesia domestica*), il faut que les parents soient pour leurs enfants, par la parole et par l'exemple, les premiers prédicateurs de la foi » (LG 11).

Dans le cas d'un échec irrémédiable, Dieu va-t-il enfermer le couple dans un projet de vie devenu une caricature du mariage ? Comment sortir des liens qui étaient destinés à être ceux de l'amour divin et qui sont devenus les liens du péché ? Le pouvoir de « lier et de délier » ne peut être compris en théologie biblique que d'un pouvoir pour créer des liens de communion et pour délier des chaînes injustes. Si l'on ne peut envisager un remariage sacramentel, c'est non en raison de l'indissolubilité de la première union, mais bien en raison de sa signification sacramentelle : le remariage ne peut être en aucun cas le signe de l'union indissoluble du Christ et de l'Église (cf. Ep 5, 32). En revanche, il peut apparaître clairement comme le témoignage de la miséricorde divine. C'est le témoignage prophétique du prophète Osée qui, en épousant une prostituée, témoigne de la grandeur de la miséricorde divine, capable de triompher du péché pour ouvrir la « porte de l'espérance » et conduire son peuple dans la sainteté (cf. Os 1, 2 - 2, 22). Ce récit résume toute la révélation biblique, qui révèle que la vraie et seule alliance possible entre Dieu et son peuple ne peut être fondée que sur la miséricorde divine.

Mgr Albert Rouet analyse avec pertinence la problématique morale : « Je suis convaincu qu'on ne peut pas présenter la vérité morale, comme si cela permettait à la conscience d'esquiver ses responsabilités. Il serait immoral, en effet, d'enlever le choix et la décision de l'acte posé. Une vérité morale qui est totalitaire est une vérité qui sort de la morale et se transforme en imposition. La morale dépasse l'imposition. Elle est dans le domaine du choix et elle le met en lumière ¹⁵⁰.

Ainsi conclut le P. Dingemans op : « Des divorcés remariés ont accepté d'être guidés afin d'acquiescer une conscience éclairée. Ils ont été aidés à comprendre les conditions requises pour agir avec rectitude. Ils témoignent alors que leur conscience est en paix. Certains en concluent d'eux-mêmes que la réception des sacrements leur est permise. Il faut rappeler ici que, dans ce domaine, le dernier mot appartient à la conscience. D'autres, cependant, demandent une autorisation. Il n'y a plus de raison valable de la leur refuser, si elle ne fait que confirmer ce que leur conscience leur disait déjà » (o. c. p. 43).

Conclusion

Au terme de cet article sur la morale de gradualité, nous mesurons l'enjeu de celle-ci pour l'Église d'aujourd'hui. Il en va de sa crédibilité et de sa fidélité à l'Évangile et à la tradition de la grande spiritualité chrétienne.

Après avoir défini la morale de gradualité, nous avons montré qu'elle correspond à la pédagogie de Dieu qui conduit son Peuple et les personnes vers un accomplissement progressif. Jésus lui-même formule une morale de perfection (cf. Mt 5, 48), qui présuppose un cheminement, illustré par les paraboles, par exemple la croissance de la graine (cf. Mc 4, 26ss) ou le retour de l'enfant prodigue (cf. Lc 15, 11ss). Nous avons mis en lumière que la miséricorde divine est le maître mot de la révélation divine, plus encore que l'agapè, qui en est le fruit. Elle est ce mouvement parabolique de Dieu qui descend vers l'homme pécheur, « poussé par sa seule miséricorde » (cf. Tt 3, 5), pour le relever et lui donner en partage sa propre gloire (cf. Os 2, 21 ; Jn 17, 22).

La croissance de l'homme vers sa maturité correspond à cette loi de progressivité. Jean-Paul II l'a souligné : « Jour après jour, il se construit par ses choix nombreux et libres. Ainsi, il connaît, aime et accomplit le bien moral, en suivant les étapes d'une croissance » (FC 9). La

¹⁵⁰ Mgr Albert Rouet, « Vers qui va l'Église ? », dans *Panorama*, 458 (2009) 22.

psychologie contemporaine a mis en lumière cette progressivité, notamment dans la formation du jugement moral (Piaget, Kohlberg). Nous avons mis en lumière que les Pères de l'Église ne séparaient pas morale et spiritualité et qu'ils envisageaient le développement moral par étapes successives, notamment les étapes purgatives, illuminatives et unitives, où Dieu avait l'initiative par sa miséricorde. Saint Thomas a synthétisé leur enseignement autour de la notion de la croissance des vertus sous l'impulsion progressive de la grâce créée, œuvre de l'Esprit Saint.

L'époque moderne a vu cet édifice progressivement s'effondrer avec l'abandon de la métaphysique grecque, remplacée par une vision où Dieu devient inaccessible et où l'homme est livré à lui-même. La morale catholique, dans ce contexte, s'érige comme une morale extérieure à l'homme et qui s'impose par la simple autorité divine. Elle devient une morale d'obligation, qui culpabilise et qui paraît de plus en plus étrangère à la vie humaine dans sa complexité, sa fragilité, qui ne peut faire appel qu'à la miséricorde pour être entendue. Face à ce constat, la pensée contemporaine répond souvent par une attitude libérale, qui renvoie à la solitude du sujet face à ses propres choix. Elle engendre alors une société fortement anxiogène.

Il est urgent, dans ce contexte, de retrouver le lien essentiel entre morale et spiritualité. La spiritualité renvoie à l'intériorité du sujet, qui n'est pas vide, mais habitée par la présence de Dieu. Contemplant le Dieu qui l'a créé, l'homme découvre qu'il est à son image et que Dieu, loin d'être son adversaire, est son meilleur allié. Il l'illumine par les dons du Saint-Esprit et lui donne une vie nouvelle, qui lui permet une croissance vers la maturité humaine et spirituelle. Il devient capable de juger à l'aune de sa conscience. Il se découvre responsable de sa propre vie et c'est là sa dignité. La morale catholique lui fournit les repères pour former son jugement. La décision morale n'est jamais la simple application de normes générales, mais le fruit d'une réflexion personnelle qui engage la responsabilité du sujet. Nous pouvons affirmer qu'en réintroduisant la spiritualité en morale nous lui conférons son caractère opérant. C'est à ce prix que nos contemporains pourront comprendre et désirer être éclairés par la morale catholique, parce qu'elle sera clairement axée sur le bonheur de l'homme et portée par la miséricorde. Un triple recentrage est nécessaire en morale catholique, celui de la spiritualité, de la miséricorde biblique et de la responsabilité personnelle.

Nous percevons actuellement une incohérence dans la morale catholique qui n'a pas fait suffisamment son autocritique. Cette incohérence est particulièrement bien illustrée par cette décision de *Familiaris Consortio* à l'égard des divorcés remariés, qui, pour ainsi dire, s'est arrêtée à mi-chemin sur un compromis, qui doit être aujourd'hui dépassé : « Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance ! L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés » (n° 84). Nous avons vu justement que l'approche exégétique et l'interprétation de la tradition ne permettent justement pas une telle conclusion.

Il faut encore souligner que l'exclusion à la communion eucharistique est liée aussi à une approche juridique particulièrement inadéquate à la réalité du couple et de la famille, régie par des décisions non juridiques, mais morales. « Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église » (ib.), écrit Jean-Paul II, alors que leur refuser la communion eucharistique témoigne justement qu'ils sont exclus. Cette question de l'admission des divorcés remariés à l'eucharistie, n'est pas subsidiaire, elle est centrale. Elle témoigne d'une Église capable de suivre son Maître opposé au juridisme des pharisiens, faisant tant d'exclus, pour s'engager dans une profonde spiritualité, seule capable de comprendre le cœur blessé de l'homme et de le guérir par la miséricorde divine, qui

concrétise l'engagement suprême des trois Personnes divines, révélé dans la Parole de Dieu et dont témoigne la grande spiritualité chrétienne.

Je ne saurais mieux conclure par ces paroles de sainte Catherine de Sienne inspirées par l'amour de Dieu et des hommes : « Mon très doux Seigneur, de grâce, tourne tes regards miséricordieux vers ton peuple et le corps mystique de ton Église. Car une plus grande gloire s'attachera à ton nom, si tu pardonnes à une telle multitude de tes créatures et non pas à moi seule, misérable, qui ai tellement offensé ta majesté. [...] Comment pourrais-je me consoler en croyant que je possède la vie, alors que ton peuple serait dans la mort, en voyant les ténèbres des péchés envelopper ton épouse tout aimable, à cause de mes défauts et de ceux de tes autres créatures ? Je veux donc et je demande comme une grâce sans pareille que tu lui fasses miséricorde, par cet amour incompréhensible qui t'a poussé à créer l'homme à ton image et ressemblance. [...] C'est donc par cet amour incompréhensible que j'implore humblement ta majesté, de toutes les forces de mon âme, pour que tu fasses gracieusement miséricorde à tes misérables créatures »¹⁵¹.

Marie-Joseph Huguenin

* * *

¹⁵¹ S. Catherine de Sienne, Dialogue sur la Providence, 4, 13, cité dans la *Litugie des Heures*, t. 3, pp. 394-395.